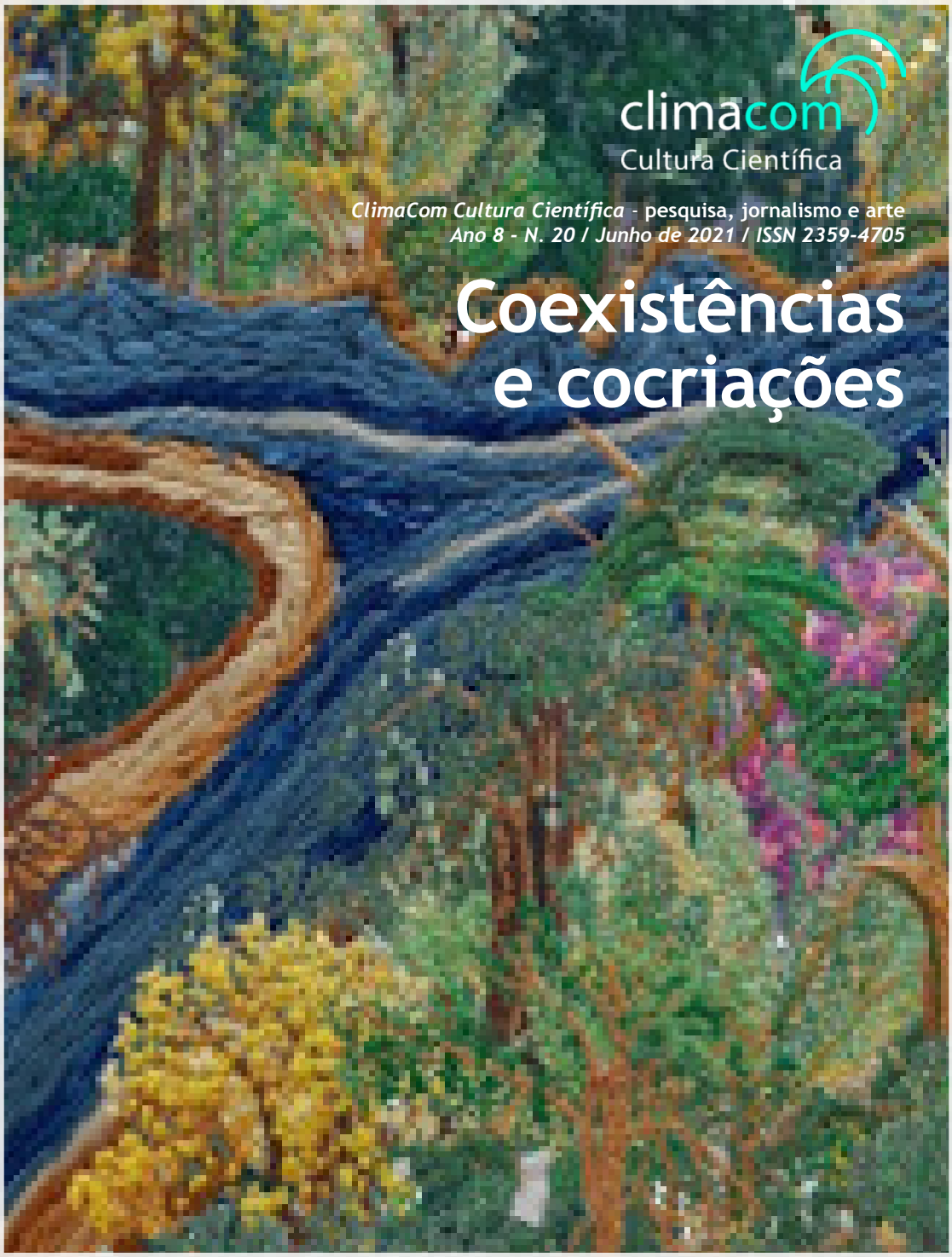


climacom
Cultura Científica

ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte
Ano 8 - N. 20 / Junho de 2021 / ISSN 2359-4705

Coexistências e cocriações

LABJOR

UNICAMP

INCT MC2
INCT para Mudanças Climáticas · Fase 2

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FAPESP

LABJOR - UNICAMP
Prédio da Reitoria - Piso 3
CEP 13083-970
Email: climacom@unicamp.br
Fones: (19) 3521-2584 / 3521-2585 / 3521-2586 / 3521-258

EDITORAS DOSSIÊ "COEXISTÊNCIAS E COCRIAÇÕES" | Susana Dias (Labjor-Nudecri-Unicamp) e Carolina Rodrigues (FCA-Unicamp)

EDITORAÇÃO | Susana Dias, Karolyne de Souza e Larissa Bellini

CURADORIA SEÇÕES DE ARTE E LABORATÓRIO-ATELIÊ | Susana Dias

CURADORIA SEÇÃO ARVORECER DE CASA EM CASA | Susana Dias e Larissa Bellini

REVISÃO | Susana Dias, Karolyne de Souza e Larissa Bellini

CAPA | Grande – Colagem digital de Susana Dias e bordados de Isilda Oliveira | Pequenas – imagens do livro Experiências de arvorecer, colagem digital de Susana Dias e bordados de Isilda Oliveira

DIAGRAMAÇÃO | Fernanda Cristina Martins Pestana

GRUPOS | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

REDES DE PESQUISA | Rede Divulgação Científica e Mudanças Climáticas

INSTITUIÇÃO | Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor-Unicamp)

PROJETO | Tema Transversal "Divulgação do conhecimento, comunicação de risco e educação para a sustentabilidade" do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC 2a. Fase) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9)

PÓS-GRADUAÇÃO | Mestrado em Divulgação Científica e Cultural

Editorial “Coexistências e cocriações”

Nada vive só, tudo vive em múltiplas e complexas cocomposições sempre em formação. Com vontade de explorar as várias consequências dessa afirmação, propusemos que este dossiê da ClimaCom experimentasse diferentes possibilidades de pensar o tema “Coexistências e cocriações”. Deste modo convidamos à submissão de artigos, ensaios, resenhas, textos jornalísticos e produções artísticas e culturais que dessem atenção às coabitações, coconspirações e coevoluções; que avaliassem e problematizassem o que pode um viver junto que dure entre seres-coisas-forças-mundos heterogêneos; que mostrassem processos de coaprendizagens entre humanos e não-humanos, entre diferentes áreas, entre diferentes atores e modos de pensar e habitar o mundo. Convocamos pensamentos e práticas que fossem capazes de suspender as lógicas capitalistas e colonialistas, em que imperam os processos doentios, as exclusões, as competições e que empobrecem as condições de instauração de novos modos de existir em que nos tornamos com muitos. Trabalhos, portanto, que dessem visibilidade ao que emerge quando se pensa que tudo passa por um tornar-se com, em processos simbiogenéticos, de corresponsabilidades, como insiste Donna Haraway.

A chamada, o chamado, foi lançado e acolhido por muitos. Estamos diante do maior dossiê da Revista ClimaCom, desde seu lançamento em 2014. Recebemos materiais com autores advindos de diversas partes do Brasil, Amazônia, São Paulo, Rio de Janeiro, Piauí, Minas Gerais, Goiás, Bahia, Rio de Grande do Sul, Espírito Santo, Paraná, e de fora do país, Colômbia, Portugal e de Nova Iorque e de Santa Cruz (EUA).

São textos acadêmicos, textos jornalísticos, ensaios poéticos e visuais, traduções, performances, filmes, vídeos, fotografias, desenhos, pinturas, bordados, livro interativo, livro-objeto, livro de artista, fotoperformance, contos, poemas, exposições, catálogos, intervenções, residências artísticas entre indígenas e não-indígenas, xilogravuras, cartas e documentários

e muito mais. Materiais que articulam conhecimentos e práticas de povos originários, práticas diversas, climatologia, cibernética, filosofia, medicina, história, engenharia, biologia, ciências sociais, arquitetura e urbanismo, cinema, literatura, artes, arteterapia, antropologia, psicologia, educação, comunicação, política…

Experimentações que se arriscam a ganhar intimidade com rios, mares, pedras, árvores, plantas, pássaros, vírus, protozoários, baratas, ratos, abelhas, vacas, fungos, humanos, gralhas, araras, flores, cupins, elefantes…; que entram em comunicação com máquinas, vassouras, tarrafas, paredes, palafitas, luzes, palavras, imagens, sons, músicas…; que buscam honrar as relações com aldeias, quilombos, espíritos, espectros, sábios, xamãs, tempestades, vento, raios, trovões, águas, esgotos, bosques, escolas, escolas de samba…

Materiais que avaliam a vida implicada em complexidades híbridas para além dos binarismos – ciborgues e simbiontes; que propõem mixagens entre diferentes campos de conhecimentos, disciplinas, áreas, práticas e meios; que, em meio à pandemia, instauram experiências colaborativas e de cocriação, por exemplo, entre corpos femininos e casas, entre fungos e fotografias, entre crianças e animais, entre humanos, escritas, filmes e rios, entre professores, estudantes, profissionais da saúde, usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), artistas e profissionais da educação…

Trabalhos que enfrentam problemas relacionados com: a pandemia que nos assola, a radicalização do neoliberalismo, as heranças modernas e antropocêntricas, as mudanças climáticas, o avanço do nível dos mares, as poluições de diversos tipos, o agronegócio e a invasão de terras protegidas e reservas indígenas, a desvalorização e deslegitimação de existências, os preconceitos de gênero, os crimes-desastres, como o de Mariana…

São respostas à chamada que procuram abrir dimensões mais que humanas no pensamento, propõem coexistências multiespécies, dão atenção aos sinais, exercitam coletividades, fricções, colisões, alianças, inflexão de vozes, ativam relacionalidades, operam ziguezagues entrelinhas e espaçamentos, convocam vôos rasantes, abrem zonas de indeterminação, vizinhanças, contágios, encontros…

O dossiê apresenta os limites dos encontros, tornando notáveis os caminhos que, porventura, se mostram tristes e geradores de precarização e impotência, mas também devora e reinventa esses limites, enriquecendo os cenários com coexistências e cocriações afirmativas, que aumentam a confiança no futuro e o comprometimento com o presente e com esta Terra. Transmitindo, assim, como propõe Isabelle Stengers, a experiência do viver junto, do estar junto, como uma tarefa vital por fazer. Tarefa que atravessa ciências, artes e filosofias e… que convocou um movimento múltiplo de pensar nas afinidades, empatias, simpatias, reciprocidades e companhias entre diferentes espécies, práticas, materiais, conceitos e que fazem possíveis mundos politicamente e alegremente entrelaçados.

Susana Dias, Carolina Rodrigues,
Karolyne de Souza e Larissa Bellini
| Editoras

SUMÁRIO

A revista *ClimaCom Cultura Científica* – pesquisa, jornalismo e arte lança, a cada dossiê quadrimestral, uma chamada para artigos e resenhas de pesquisadores que desenvolvem estudos relacionados ao tema proposto para a edição. Trata-se de uma revista interdisciplinar e são aceitas contribuições de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, bem como estágios de formação. Os artigos e resenhas podem ser submetidos em português, espanhol e inglês e são avaliadas por *peer review*.

PESQUISA

ARTIGOS

Ciborgues e simbiontes: viver junto na nova ordem mundial*
Donna J. Haraway | Tradução: Fabiane M. Borges, Marilia Pisani e Milena B. Durante
23

Disposições para uma ativação dos possíveis cuidados para acolher o azul profundo como berçário especulativo de mundos
Sebastian Wiedemann
37

Zona de Contágio: uma ciência da coexistência para o tempo das catástrofes
Alana Moraes e Henrique Z. M. Parra
55

A animalidade que habita a escola: artes visuais, alteridade e educação
Tathiana Jaeger de Morais
73

Granito ao longo das serras: conquista, escalada e a individuação com as pedras
Maria Julia Fernandes Vicentin
89

Corpos variantes: abecedários, errâncias e travessuras
Sheila Hempkemeyer
113

A poética dos fungos
Tuane Maitê Eggers
127

Como libertar-se do bom professor? aprendizagens por espreitas, interrogações e encontros
Tamiris Vaz
135

SUMÁRIO

Coexistência e limites do crescimento no litoral norte do Espírito Santo
Evandro de Martini
149

Adaptação às mudanças climáticas no Brasil: complexidade, incertezas e estratégias existentes
Sonia Maria Viggiani Coutinho, Ivan Carlos Maglio, Amanda Silveira Carbone e Eduardo Alves Neder
171

Da abelha rainha à escultura social: a alquimia artística de Joseph Beuys
David Adams | Tradução: Maria Clarissa Spindola Mendes, João Lacerda Pomilio, Lívia da Costa Quezado Ribeiro e Mariana Vilela
187

O outro encantado no pensamento indígena: uma escuta clínica
João Antônio Pentagna de Moraes
205

Música, espiritualidades e simbioses: agência/mentos em plagicombinação e improvisatividades para a composição de uma partitura curricular em cotidianos escolares
Augusto Flávio e Rosane Meire Vieira de Jesus
219

Imagens e corpo sob constelações infectas
Mariane Schmidt da Silva
245

Considerações sobre o poder entre Michel Foucault e Pierre Clastres
Cezar Prado
265

Arteficiências e cocriações a partir de uma perspectiva dietética intensiva
Alessandro Gonçalves Campolina
279

Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos
Raphael Junior Almeida Batista e Mariana Silva Da Silva
291

ENSAIOS

Baratas
Tiago Amaral Sales
307

O xamã e o cientista: conhecimentos das florestas
Rafael Monteiro Tannus e Ricardo de Almeida Marchiori
317

Des-instalação interativa ivagination e seus fluxos: uma criação autoginográfica em site-specific em tempos de distanciamento social planetário
Juliana Wexel e Mirian Estela Tavares
331

Cartografando criações que espreitam resistências em reexistências
Keyme Gomes Lourenço
349

Travessias de pesquisa e itinerários do ser(tão): experiências de leituras e coexistências na pós-graduação
Letícia Dell' Osbel
359

Climatologia camponesa: memórias e vivências diante das mudanças climáticas
Ana Claudia Rauber
367

Reflexões sobre o fazer antropológico: por uma elaboração entre os arquivos do desastre ambiental de Mariana em e através de suas ruínas
Cassandra Moira Costa Moura
379

A "rexistência" das editoras cartoneras: criando outras formas de habitar o mundo
Carolina Noury
395

A estética cônica de uma tarrafa
Paulo Cesar Franco
407

Provocações gambiológicas para um mundo em crise
Camila C. Penados [] e Eloisa Alves de Sousa
415

Escutas de Raiz Coração: alianças afetivas e poéticas e(m) territórios e (a)travessias na vida e na arteterapia
Luíza Câmara Maretto
425

O pensamento selvagem, da domesticação à feralização
Enzo Estevinho Guido
439

Artesaniando possibilidades de acolhimento de Norte a Sul: entre experiências pandêmicas na saúde e na educação
Paula Cadore, Daniele Noal Gai, Aline Milena Castro Matos e Sônia Maria Lemos
449

SUMÁRIO

Ondas longínquas. Fotoperformance de um encontro artístico-geográfico
Silvana Sarti Silva e Rosalina Burgos
461

Coexistências-rio: poética pós-antropogênica no livro interativo ///rios.força.fluxo (2020)
Cláudio Filho e Fernanda Oliveira
473

Escola Comunitária: gerar conhecimento coletivo a partir de estudo do meio e pesquisa-ação como ferramenta para ativismos urbanos
Fernanda Eiras Rubio, Pedro Luiz Stevolo e Fabio Pereira dos Santos
481

Estar à espreita, ensaiar: Pesquisar em educação e artes, marcas em coexistência
Marcela Bautista Nuñez
493

Ação antrópica e influência em termos bioclimáticos: parâmetros para regeneração na Bacia hidrográfica do Aricanduva, no município de São Paulo
Sidney Carneiro de Mendonça Fernandes e Luis Octavio Pereira Lopes de Faria e Silva
499

RESENHAS

A trilogia Xenogênese de Octavia Butler: evocações de uma ética do co-partilhar as diferenças
Henrique César da Silva
517

A queda do céu – quando inflexão de vozes florestam
Marta Catunda e Laura de Aro
523

JORNALISMO

COLUNA ASSINADA

Rio Jequitinhonha: o grande xapiri
Déa Trancoso [1]
535

NOTÍCIAS

A urgência de dar atenção à relação entre meio ambiente e doenças, o exemplo da Leishmaniose
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
542

Sustentabilidade da Amazônia requer alianças entre cientistas e comunidades tradicionais
Por Gláucia Pérez [1] - Editora | Susana Oliveira Dias
544

Pesquisador relata perseguição à pesquisa relacionada com a Covid-19 pelo governo federal
Por Gláucia Pérez - Editores | Susana Oliveira Dias e Antonio Carlos Amorim
546

Metodologia Nexus+ propõe abordagem integrada para tratar de vulnerabilidades relacionadas às mudanças climáticas
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
548

Imagens poéticas nos aproximam de Gaia: diálogos entre ciências e filosofias
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
551

Pesquisas com a Amazônia se esforçam para garantir dados e análises vitais para a sociedade
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
553

Aumento na invasão de unidades de conservação, desmatamentos e queimadas estão destruindo biomas
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
556

Pesquisadores monitoram o vasto sistema de água doce subterrânea na região amazônica
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
558

Residências reúnem indígenas e não indígenas em criações conjuntas de arte digital
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
560

Estudo considera consequências da Covid-19 para o desenvolvimento sustentável
Por Gláucia Pérez - Editora | Susana Dias
562

PODCAST ESCUTACLIMA

#6 Escuta Clima – Amazônia e Cerrado: a importância dos biomas para o clima
Camila Ramos
566

LIVROS

O mundo das plantas Kariri-Xocó: ensaio poético e visual
Grupo Sabuká Kariri-Xocó e Coletivo Fabulografias
576

Experiências de arvorecer
Susana Dias e Mariana Vilela (Org.)
578

ARTE

Baile do fim do mundo
Allan Gomes de Lorena e Raylane Braz de Oliveira
583

Rastros e ruínas: memórias de uma cidade selvagem
Ale Carrijo
589

Museu dos que já foram...
Sílvia Matos
599

Pescarias
Dirceu Carlos Marins
603

Coexistir
Maíra Velho
609

Estudos sobre fungos & montanhas
Tuane Eggers
613

Sem título
Cleiri Cardoso
619

Encontros
Vitória Moro Bombassaro
623

Cocriações poéticas! Acontecimentos com os outros que me afetam
Noale Toja
629

Entrelinhas
Ana Eduarda Rigonato Diehl
635

Sete Encantos
Maria Souto de Carvalho
637

TERREIRO GAMBIARRA – Experimento Oiticica
Adriana dos Santos Araujo
641

Coexistências: conversas tecidas na vida urbana
Aparecida de Fátima Gonçalves Machado Nogarolli
649

Invenção de lugar – A Caminhada dos Umbuzeiros
Sarah Hallelujah Vicentini de Sampaio
653

Escrita-movimento
Oneide Alessandro Silva dos Santos e Joan Felipe Michel
661

Uma gota de tempo
Simone Tomé
665

GAIA \a Terra não é um lugar\
Marina Guzzo
669

Limiar: um filme-diálogo
Coraci Ruiz
673

Contato
Liana Nigri
677

Panta Rei
Anderson Oliveira
683

SUMÁRIO

Os domingos dos Sabiás
Fábio Portugal Sorrentino
687

Dormência, enquanto durmo, produzo substâncias
Karlla Barreto Guirotto
689

Palafitas: Sobre a vida que se esconde do outro lado do rio
Gabriela Gonçalves Nogarolli
695

O abraço dos olhos
Caio Ferrari
697

///RIOS.FORÇA.FLUXO
Fernanda Oliveira e Cláudio Filho
699

ivagination
Juliana Wexel
701

Precários cortes
Rayi Kena
703

Cartas ao outro
Fabíola Fonseca
707

Por entre todas las cosas
Ana Eduarda Rigonato Diehl
709

Clepsidra
Marcela Cavallini e Coletiva Marcas D'Água
711

Coexistências cocriadas em audioarts para 'pensarpraticar' o presente planeta
Podcast Intermezzo – Fernanda Mello, Maria Morais, Noele Toja e Talita Malheiros
713

Relação de cuidados e afetos entre criadores e vacas na Paraíba
Joelma Batista do Nascimento
717

Pós eclipse / Natureza imperativa
Gabriele Palma
723

Ar revolto
Maurício Simionato
725

As flores do meu jardim
Gláucia Perez
727

Ichi go – Ichi e – "Um momento, um encontro"
Vani Caruso
731

O avesso do meu ser do avesso
Vera Figueiredo
739

LABORATÓRIO-ATELIÊ

Poema-rio
Bruno Novaes
743

Escrita rio – o rio em mim
Ana Oliveira Rovati
755

Arte na espreita e na espera... Poéticas na Quarentena!
Bené Fonteles
759

Eu me nomeio rio
Néliane Simioni
761

rio de casa e memória
Ana Paula Valle Pereira
765

Caderno AIRE 2021
Residência AIRE
769

Livro-oficina
Mariana Vilela
771

Planta-linha-palavra
Susana Dias
773

Cintilações [Scintillations]
Susana Dias e Sebastian Wiedemann
777

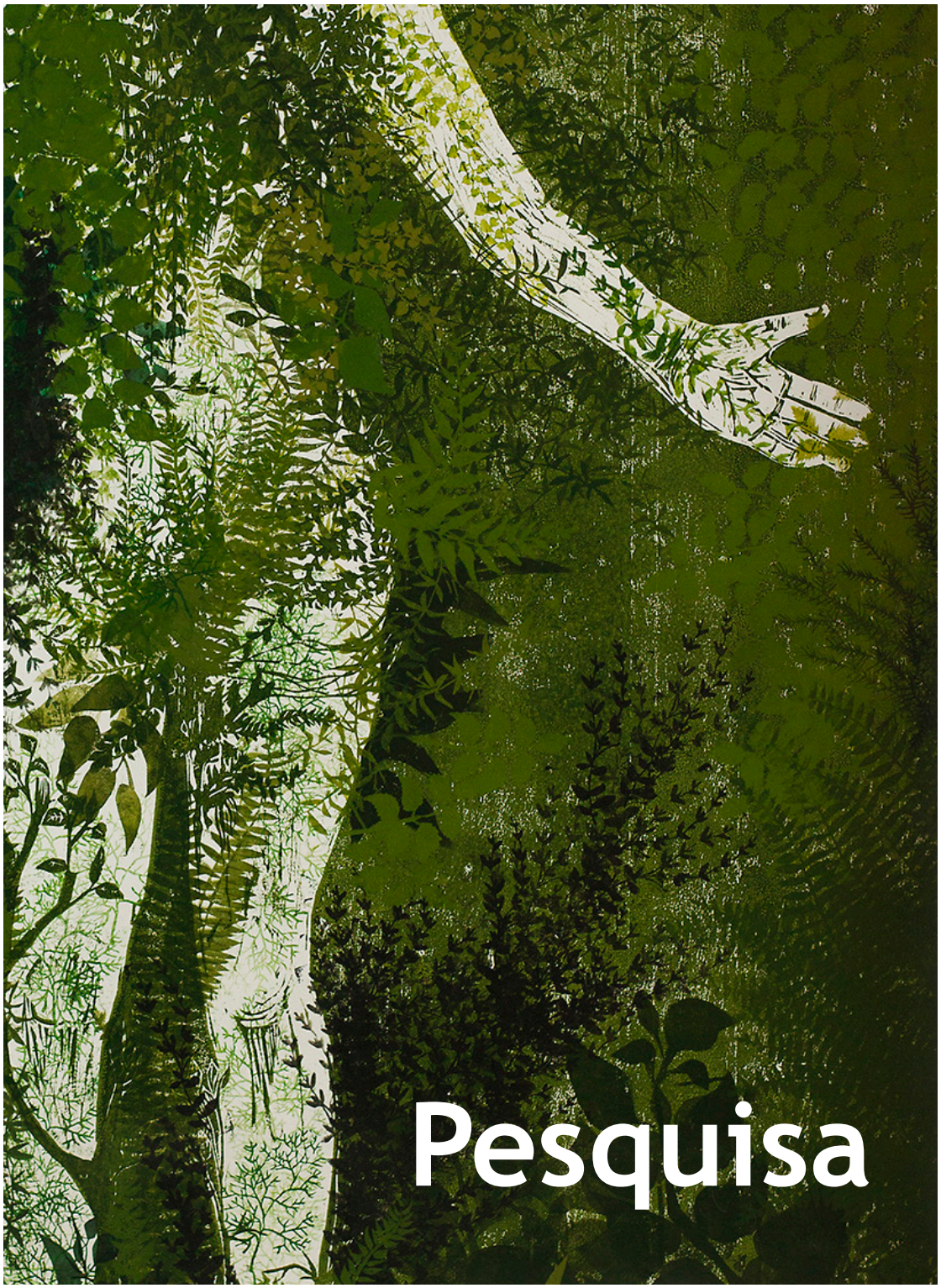
ARVORECER DE CASA EM CASA

Como formei-me um pajé?
Pajé Guaíra
781

Cartas para o novo mundo
Hellen Audrey
785

Love Lichia
Valéria Scornaienchi
789

Desnaturalizar o machismo estrutural na sociedade brasileira
Helio Hintze
795


Pesquisa

ARTIGOS

Ciborgues e simbiontes: viver junto na nova ordem mundial*

Donna J. Haraway [1] | Tradução: Fabiane M. Borges, Marilia Pisani e Milena B. Durante [2]

Resumo: O presente artigo foi publicado por Donna Haraway como prefácio à coletânea The Cyborg Handbook, em 1995. O livro é composto por diferentes textos de ciência, medicina, engenharia, literatura e ficção, artes, antropologia e política, oferecendo uma abordagem interdisciplinar sobre a cibernética e os seus derivados ciborgues. As primeiras palavras de Haraway, no início do livro, abrem a uma perspectiva que permite olhar para aquilo que haveria de mais surpreendente na complexidade híbrida, engendrada, perigosa e potente dos mundos ciborgues. Tensionando quatro figuras – a carne-de metal do soldado da ficção científica; a biosfera Gaia de Lynn Margulis e de James Lovelock; o pequeno protozoário Mixotricha paradoxa que vive no intestino do cupim australiano; e os ratos implantados do laboratório de Rockland –, Haraway articula as linhas intrincadas que fundam ontologias que por sua vez são politicamente implicadas e comprometidas. Dessas quatro figuras que nos apresenta, uma delas teria a potencialidade de ir além do sonho transhumanista do corpo ampliado, que funda as utopias tecnofixas, assim como de ir além das acusações tecnofóbicas que incidem sobre os ciborgues e todo tipo de trânsito, fusão e hibridismo entre humano/máquina, humano/natureza, técnica/natureza, como uma deturpação da natureza natural. O ciborgue que emerge com Haraway quebra as fronteiras que constituem os discursos binários e ainda as noções de origem e evolução de todos os tipos. Colônias de bactérias e protozoários, essas pequenas criaturas associadas em uma espécie de confederação obrigatória, todas oportunistas, aninham-se entre os tecidos uma das outras dividindo-se e multiplicando-se, de forma a inspirar outras metáforas para além das simplórias dicotomias entre competição e cooperação ou individual e coletivo. O ciborgue então é essa associação criativa, a meio do caminho, que pode se tornar qualquer coisa, mas que principalmente tem a função de tornar a Terra viva. É nesse sentido que ela expressa o lema que fecha o artigo “Ciborgues para a sobrevivência da Terra!”, o que para as tradutoras parece ser o germe que se desdobra,

[1] Donna Haraway leciona História da Consciência na University of California, Santa Cruz (EUA).

[2] Fabiane Morais Borges é doutora em Psicologia Clínica. Pesquisadora de Arte, Tecnologia e Subjetividade do PGETE/Inpe – Diversitas/FFLECH/USP. Marilia Mello Pisani é doutora em Filosofia, pesquisadora e professora do Centro de Ciências Naturais e Humanidades da Universidade Federal do ABC. Milena Batista Durante é tradutora, doutoranda em Artes na ECA-USP, mestre em Arquitetura e Urbanismo FAU-Ufba e graduada em Artes pela Faap.

* O texto “Ciborgues e simbiontes” é o prefácio, escrito por Donna Haraway, do livro The Cyborg Handbook, (ou o Manual Ciborgue, numa tradução livre), editado por Chris Hables Gray com assistência de Heide J. Figueroa-Sarriera e Steven Mentor, e publicado em 1995 pela Editora Routlege, ainda sem tradução em português. Agradecemos a Donna Haraway, a Tim Sparker (da editora Routledge) e a Chris Gray (editora da coletânea Cyborg Handbook) que permitiram, às tradutoras, a publicação em português do artigo cujo original é Cyborgs and symbionts: living together in the new world order. Os grifos e as notas são da autora. As notas das tradutoras estão indicadas como NT.

em sua escrita posterior, na geração de Camilles que se acoplam às tecnologias, à compostagem da Terra, à revivificação de seres extintos, ou seja, à ciborguesia intermolecular e interespécie como forma de fazer co-gerar mais e mais vida.

Palavras-chave: Ciborgues, Simbiontes, Donna Haraway.

Cyborgs and symbionts: living together in the new world order

Abstract: Cyborgs and symbionts: living together in the new world order ABSTRACT: The present text was published by Donna Haraway as a preface to The Cyborg Handbook, in 1995. The book is composed of different texts on science; medical science; engineering; literature and fiction; arts; anthropology and politics. It offers an interdisciplinaryapproach about cybernetics and its cyborg derivations. Haraway's first words, in the beginning of the book, open a perspective that allows a look into what is most surprising in the hybrid, engendered, dangerous and potent cyborg worlds. Tensioning four figures–the metal-flesh warrior from science fiction; Gaia's biosphere by Lynn Margulis and James Lovelock; the tiny protist Mixotricha paradoxa living in the gut of the Australian termite and the implanted rats of Rockland's lab–, Haraway articulates the intricate lines that establish ontologies, which in turn, are politically invested and committed. From the four presented figures, one of them would be potentially able to go beyond the transhumanist dream of a extended body that founds techno-fixed utopias. It would also go beyond the technophobic accusations involving cyborgs and all kinds of transit, fusion, human/machine, human/nature, technique/nature hybridism as distortions of the natural nature. The cyborg that emerges with Haraway breaches the boundaries that constitute binary discourses and the notions of origin and evolution of all kinds. Congeries of bacteria and protists, all of them opportunists, are small creatures associated in a kind of obligate confederacy, nested in one another tissues, dividing and multiplying themselves in a way that inspires different metaphors, beyond simple dichotomies between competition and cooperation, or individual and collective. The cyborg then is such creative association, in midstream, that may become anything, but whose main function is to make the Earth alive. In this sense, for the translators, the motto with which she closes the text–"Cyborgs for Earthly Survival!"–seems to be the germ that, in her subsequent writing, unfolds into the generation of Camilles who attach themselves to technologies, to Earth's compounds, to the enlivenment of extinct beings, that is, to the intermolecular and interspecies ciborguesia seen as a confederacy and a possibility of co-generating life, more and more.

Keywords: Cyborgs, Symbionts, Donna Haraway.

Gaia, a Terra azul, esverdeada, inteira, viva, autossustentável, adaptável e autopoiética, – e os Exterminadores – guerreiros de metal gélido, de formas variáveis e cibernetica-mente aprimorados lutando nas paisagens terrenas descampadas e nos vácuos extra-terrestres de um futuro terrível – à primeira vista, parecem pertencer a universos incom-patíveis. Tais seres aparentam habitar regiões incomensuráveis de espaço-tempo e exigir diferentes cronotopos literários e históricos para serem descritos e narrados. Essas enti-dades não parecem compartilhar a mesma história evolutiva. Da mesma maneira, o primeiro ser do mundo chamado de "ciborgue" – um rato branco de laboratório no Hospital Estadual de Rockland em Nova Iorque, no fim dos anos 1950, com uma pequenina bomba osmótica implantada em seu corpo, que injeta substâncias químicas em quantidades controladas para alterar seus parâmetros fisiológicos – não parece ter parentesco próximo ao micro-organismo de ocorrência natural chamado *Mixotricha paradoxa* – um protozoário que habita o intestino grosso de um cupim do sul da Austrália. **O rato implantado e o guerreiro de carne-de-metal parecem ser ciborgues paradigmáticos, os garotos-propaganda pós-modernos perfeitos para campanhas publicitárias da Nova Ordem Mundial**. Certamente, a Terra inteira [*whole earth*] e seus descendentes naturais possuem uma outra ontologia. Mas todas essas quatro entidades – a Terra inteira, envolta em nuvens, cujo nome advém da deusa grega que (incestuosamente) deu à luz os Titãs; os guerreiros mecanicamente aprimorados e seu futuro cinemático; o rato ciborgue do hospital psiquiátrico; e o micro-organismo com seu intrigante nome em Latim – são todos membros do mesmo clã pós-Segunda Guerra Mundial. Esse clã também é a família dos humanos em uma Nova Ordem Mundial globalizada. Essa ordem surgiu das reações de fusão entre a Guerra Fria e a corrida espa-cial, e dos turbulentos fluxos planetários de capital na segunda metade do Segundo Milê-nio Cristão. As práticas que unem a família global em uma matriz generativa não são meros arroubos metafóricos da imaginação; essas práticas são, ao mesmo tempo**, agres-sivamente materiais e irredutivelmente imaginárias. São processos da tecnociência que destroem e constroem o mundo**.

Como produtos de cruzamentos e fusões pro-míscuas, a Deusa Terra, o Exterminador, o Rato Aprimorado e o Cupim Hospedeiro, todos exigem que pensemos a respeito de três per-guntas básicas: Quais são as condições para a viver junto na Nova Ordem Mundial? Quem vai determinar quais condições serão habitá-veis? E o que pode ser feito? Vamos dar uma olhada nessas perguntas tendenciosas exa-minando mais de perto cada um dos quatro seres que povoam meu pretexto ciborgue. Essa narrativa está contida na tradição da edificante história natural, ou melhor, na história técnico-natural; e prefacia o amplo manual [NT2] que se segue. Minha história implodida **reitera a trama intrincada das linhas orgânicas, técnicas, textuais, míti-cas, econômicas e políticas que constituem a carne do mundo**.

Gaia é o nome que James Lovelock deu, em 1969, à sua hipótese de que o terceiro planeta do sistema solar, nossa casa, é uma "entidade complexa que abrange a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo da Terra; na sua totalidade, constituem um sistema cibernético ou de realimentação que pro-cura um meio físico e químico óptimo para a vida neste planeta" (Lovelock, p. 11, 1979).

Lovelock, um pesquisador inglês independente, especialista em cromatografia gasosa e inventor do detector de captura de elétrons, trabalhava na Nasa (Administração Nacional da Aeronáutica e Espaço) nos anos 1960 como consultor do programa Voyager, no Laboratório de Propulsão a Jato do Instituto de Tecnologia da Califórnia, para desenvolver um meio de detectar a possibilidade de vida em Marte. Os problemas fundamentais do projeto relacionados à definição do que constituía a vida e como detectá-la em Marte deram uma nova perspectiva sobre como se pensar a vida na Terra. Trabalhando com Dian Hitchcock, que avaliava a lógica e o potencial de informação de várias sugestões para detectar vida em Marte, Lovelock desenvolveu a noção de percepção da vida através da análise atmosférica, procurando persistentes desequilíbrios que desafiavam a entropia.

Mas em 1965, o Congresso dos EUA abandonou o programa de exploração de Marte, apesar de a empreitada ter sido posteriormente retomada nas missões Vikings. Na baixa do período de exploração espacial durante a metade da década de 1960, Lovelock se beneficiou do ambiente de livre pesquisa oferecido pela Shell, a megacorporação do petróleo, para estudar a poluição do ar resultante da queima de combustíveis fósseis. As determinações do capital multinacional raramente resultam na restrição da liberdade intelectual da elite científica. Na verdade, é bem o oposto; ninguém entende melhor o quanto esse tipo de investigação livre é fundamental para as estratégias de acumulação dinâmica. Lovelock abordou o problema da poluição do ponto de vista da atmosfera como um mecanismo adaptativo que era extensão da própria biosfera. Seus distúrbios precisavam ser estudados como parte de um sistema autorregulatório, em que as mudanças compensatórias em resposta às toxinas poderiam muito bem produzir novos estados estáveis dinâmicos que mudariam drasticamente a composição das espécies da Terra. A pesquisa atmosférica global está na origem das lutas pelo ambiente habitável nos mundos ciborgues.

Partindo das medições dos gases na atmosfera da Terra, Lovelock argumentou que a composição observada não poderia ser mantida apenas por processos químicos. A atmosfera da Terra mostrava um desequilíbrio impressionante que sugeria não só de que se tratava do resultado dos processos da vida de organismos, mas, mais que isso; um desequilíbrio de tal escala sugeria que a atmosfera era uma extensão de um sistema de vida desenvolvido para manter um ambiente otimizado para seu próprio sustento. **Resumindo, a Terra inteira era um sistema homeostático dinâmico e autorregulador**; a Terra, com todas as suas camadas entrelaçadas e partes articuladas, desde a pele pulsante do planeta até seus envoltórios gasosos fulminantes, estava ela mesma viva. A percepção de Lovelock era a de um engenheiro de sistemas, gestada em um programa espacial, na indústria multinacional de energia e alimentando-se do inebriante caldo da cibernética em 1950 e 1960 e não, digamos, a intuição de uma feminista vegetariana mística e desconfiada do complexo militar-industrial da Guerra Fria e sua tecnologia patriarcal. A Terra de Lovelock – ela mesma uma ciborgue, um sistema autopoiético complexo, que irremediavelmente confunde as barreiras entre o geológico, o orgânico e o tecnológico – era o habitat natural e a plataforma de lançamento de outros ciborgues.

E assim como as pessoas nos casulos no clássico filme *Vampiros de Almas* [*Invasion of the Body Snatchers*] de 1956 pareciam exatamente com humanos ainda não transformados pelas sementes cósmicas extraterrestres venenosas – elas mesmas vetores de uma vida diferente e das informações que transformam as espécies – não era possível perceber somente através da visão que a Terra e seus habitantes haviam se tornado ciborgues. A transformação implícita na perspectiva premonitória de Lovelock estava nos tecidos carnosos do significado. A Terra inteira, um organismo cibernético, uma ciborgue, não era uma engenhoca esquisita feita da solda entre carne e metal, digna de um péssimo programa de televisão tirado do ar. Em vez disso, a Gaia cibernética é, como Lovelock percebeu, aquilo com que a Terra se parece a partir da única posição estratégica de onde ela poderia ser vista – de fora e de cima. Gaia não é uma imagem da totalidade do autoconhecimento da Terra, mas de sua descoberta, de sua constituição literal, de fato, em uma grande viagem épica. Os sinais que emanam de uma perspectiva extraterrestre, tais como o olhar fotográfico de uma espaçonave, são retransmitidos e traduzidos através de máquinas de processamento de informação construídas pelos membros de uma cultura hominídea espacial, com feroz consumo energético, autointitulada Humanidade. O Homem é, por autodefinição, uma espécie globalizante e, portanto, global. As pessoas que construíram a tecnologia semiótica e física para verem Gaia *tornaram-se* a espécie global na qual se reconhecem através de práticas concretas pelas quais constroem seu conhecimento. Essa espécie depende de uma tecnologia narrativa evolucionária que constrói, de modo dramático, desde a primeira arma-ferramenta empunhada pelo caçador primordial, até a própria transformação de sua espécie em uma arma-ferramenta que semeia outros mundos. Para ver Gaia, o Homem aprende a se posicionar *fisicamente* como um observador extraterrestre que volta para seu útero e matriz terrenos. O ponto de vista ciborgue é literal, material e técnico; ele é construído, localizado e específico – como todos os aparatos de construção de sentido. **Ainda que seja também outras coisas, o ponto de vista ciborgue sempre tem a ver com comunicação, infecção, gênero, classe, espécie, intercurso, informação e semiologia**.

As ficções materiais do Homem, sua história primordial vivida, são tecnologias da imaginação da Nasa. Em 9 de novembro de 1967, a Apollo 4 enviou de volta para Terra, de 9.850 milhas náuticas acima de sua superfície, a primeira foto da Terra inteira tirada pelos EUA. Aquela foto de família – que é avó das famosas, maravilhosas, globais e douradas fotos de fetos humanos abortados do fotógrafo sueco Lennart Nilsson de 1977 publicadas em *A Child is Born* [NT3] – foi divulgada em todos os lugares, de camisetas de manifestantes nas áreas de testes nucleares em Nevada, passando pela capa de *Whole Earth Catalogue* [NT4], até chegar à embalagem do jogo de computador mais vendido da Maxis Corporation baseado na hipótese Gaia, o SimEarth. A imagem da Terra inteira feita pela Nasa é como uma foto num catálogo de sementes. Uma semente do futuro, que concentra todas as potencialidades de uma série infinita de atos generativos do passado. A Terra inteira, brilhante e envolta em nuvens, é como um tomate enorme e exuberante, plantado ao redor do mundo com a ajuda do aparato de marketing da indústria do petróleo, e das maiores empresas de sementes,

com a promessa de todos os fortes sabores de um verão ensolarado.

Assim como Gaia, o Exterminador é um ciborgue. Mas o clã dos guerreiros aprimorados reduz a assembleia semiológica de Gaia – que é contraditória, daninha, contestável, e opera em banda-larga –, para um foco laser de significados consagrados. Assim como ocorreu com Gaia, uma fauna grotesca de armas ciborgues também se proliferou na fantasia e na realidade dos úteros multilobados do capital multinacional pretensioso, da tecnociência em ascensão, e dos estados-nação constitutivamente militarizados pós-Segunda Guerra Mundial. Mas o Exterminador é uma arma-filhote que o Homem-Caçador talvez não tenha previsto enquanto partia para sua grande jornada narrativa através da cinza fóssil vulcânica e do pó cósmico da lua, de que se constituem as histórias estadunidenses de origem e exploração pós-Segunda Guerra. O Exterminador é muito mais do que o corpo mutante de uma viril estrela de cinema dos anos 1990: **o Exterminador é o sinal da besta na face da cultura pós-moderna, o sinal da Imagem Sagrada do Mesmo**. A figura do Exterminador parece tomar muitas formas [3]. Ele é a Ferramenta autossuficiente e autogerada em todas suas infinitas, mas autoidênticas, variações. Ele pode ser uma irmandade de transfusão de sangue entre a máquina de informação e o guerreiro humano na cabine de comando ciberneticamente aprimorada das forças aéreas, os projetos-piloto para os igualmente – ou talvez mais – lucrativos parques temáticos ciborgue e jogos de realidade virtual, surgindo no grande jogo de transferência tecnológica que parte das práticas militares e vai para a economia civil que caracteriza os mundos ciborgues. Ou, ainda, as armas aprimoradas podem ser versões da máquina de toda informação chamadas bombas inteligentes, que tornam a programação televisiva tão fascinante nas ações policiais da Nova Ordem Mundial. O Exterminador, assim como o feto luminoso descontextualizado, pode parecer ser nosso salvador. Na verdade, essa é sua mutação favorita e mais sedutora. Como Gaia, o Exterminador mercurial é também uma imagem em um pacote de sementes de um futuro possível. E nós ainda parecemos estar famintos por suas frutas aprimoradas e lustrosas.

Agora vamos sair dessa realidade extrema do guerreiro ciborgue ideal para ir em direção à figura modesta, e decididamente mortal, de um rato branco de laboratório que foi implantado com um dispositivo de controle cibernético. Como todos os ciborgues, esse rato branco tem algo a mais, aquele sinal de excesso que marca a criatura que de algum modo transgride aquilo que uma vez foi considerado normal e natural. O termo "ciborgue", apropriado para um mundo que contém Gaia e Exterminador, foi cunhado por Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline (1960) para se referir ao homem aprimorado que conseguia sobreviver em ambientes extraterrestres [4]. Eles imaginaram que o híbrido máquina-homem ciborguiano seria necessário para o próximo grande desafio tecno-humanista – o voo espacial. A maior parte das narrativas ocidentais do humanismo e da tecnologia requerem ambos, homem e máquina, mútua e constitutivamente: como o homem faria a si mesmo se não fosse assim? Du Pont teve a ideia certa: "Produtos melhores para uma vida melhor" [*Better things for better living*]. Clynes era designer de instrumentação fisiológica e de sistemas de processamento de dados eletrônicos, e foi o

cientista-chefe no Laboratório de Simulação Dinâmica do Hospital Estadual de Rockland em Nova Iorque. Kline era diretor de pesquisa no Estado de Rockland, e psiquiatra clínico. O artigo deles foi baseado em seu estudo apresentado no Simpósio dos Aspectos Psico-fisiológicos do Voo Espacial [Psychophysiological Aspects of Space Flight Symposium] patrocinado pela Escola de Medicina de Aviação da Força Aérea Norteamericana em San Antonio, no Texas. Entusiasmados com a cibernética, eles pensaram os ciborgues como "sistemas máquina-homem autorregulatórios" (Clynes e Kline, p. 27, 1960). Os ciborgues espaciais eram como mini-Gaias independentes. Um dos primeiros ciborgues de Clynes e Kline, um tipo de projeto piloto para o Homem-Gaia, foi nosso rato branco comum de laboratório implantado com uma bomba osmótica desenvolvida para injetar químicos que modificam e regulam estados homeostáticos continuamente. A imagem do roedor aparecia no artigo que nomeou sua ontológica condição de ciborgue. Essa foto também pertence ao álbum de família do Homem.

Começando com os ratos escondidos nos navios da era da exploração da Europa imperial, os roedores foram os primeiros a chegar às regiões inexploradas nas grandes narrativas de viagens da tecnociência ocidental. Odo, o chefe de segurança mutante da estação espacial Federação, em um episódio inicial da série de televisão *Deep Space Nine*, chegou a se metamorfosear na forma de um rato para obter uma melhor perspectiva no trânsito dúbio da entrada de um buraco de minhoca, o portal para regiões inexploradas do espaço. A antropóloga Deborah Heath, que estuda as culturas multiformes da tecnologia genética, diz-me que um dos genes candidatos para o câncer de mama humano mais avidamente buscados foi chamado de Odo pela equipe de pesquisa que tentava isolá-lo e sequenciá-lo. Enquanto isso, *Deep Space Nine*, com seus corpos flexíveis, é ideal para as expectativas reduzidas da tecnofilia estadunidense na Nova Ordem Mundial dos anos 1990 (Martin, 1994; Harvey, 1989). Eu certamente não me lembro de quaisquer outros ratos, metamorfoseados em aliens ou não, nas espaçonaves Enterprise nas primeiras gerações do mito de *Star Trek*.

Pacientes humanos de hospitais psiquiátricos também fizeram parte de pesquisas da psiquiatria sobre implantes neuroquímicos e monitoramento telemático no Hospital do Estado de Rockland em 1960, fato que descobri a partir dos projetos para financiamento de pesquisa da Fundação Nacional de Ciência e dos Institutos Nacionais de Saúde Mental enquanto eu estava pesquisando a elaboração de sistemas-modelo a partir de primatas não-humanos para estudo de doenças humanas nos EUA. Kline estava ligado à Fundação de Pesquisa Psiquiátrica de Nova Iorque, uma organização criada para promover investigações controversas na psico-farmacologia. O trabalho de Nancy Campbell (1994) sobre a história dos discursos relacionados à dependência e às drogas nos EUA detalha como essa pesquisa, nos anos 1950 e 1960, articulava-se às pautas da Guerra Fria, incluindo pesquisas financiadas pela CIA sobre o controle do comportamento. As fundações filantrópicas liberais, especialmente a Fundação Macy, que foi tão importante para a configuração da cibernética como um campo interdisciplinar no fim dos anos 1940 e começo dos 1950, estavam liberalmente envolvidas. Geof Bowker (1993) analisa a miríade de rotas pelas quais a cultura popular e técnica estava crescendo

vertiginosamente, assim como tudo que era cibernético, nos anos 1950 e 1960 nos EUA. Marge Piercy usou a pesquisa do Hospital do Estado de Rockland como pano de fundo para os experimentos de implante cerebral praticados em pacientes psiquiátricos que aparecem em sua história de ficção científica, feminista e transformadora, chamada *Mulher à Beira do Tempo* (1976). Influenciada por Piercy, em meu "Manifesto Ciborgue", usei o ciborgue como uma figura feminista, antirracista e blasfema, reformulada para as análises de estudos científicos e para a teoria feminista (Haraway, 1985). Piercy desenvolveu seu pensamento sobre o ciborgue como amante, amigo, objeto, sujeito, arma e Golem em *He, She and It* (1991) [NT5]. Os ciborgues dela e os meus se tornaram "trans" em relação às suas origens, desafiando suas identidades fundadoras [usadas] como armas e dispositivos de controle automáticos e, portanto, tentando dificultar os comprometimentos culturais dos EUA em relação ao que é considerado agência e autodeterminação para as pessoas – e para outros organismos e máquinas.

O modesto *Mixotricha paradoxa* não subsiste nas grandes extensões do espaço interestelar, onde o rato ciborgue dos anos 1950 se encontrava semioticamente confinado, mas sim nas passagens escuras do intestino de um cupim. Em termos de unidade e agência da história natural padrão, talvez seja a mais "trans" de todas as vidas ciborgues vividas nos sulcos e fluidos da carne multiforme de Gaia. Os ciborgues têm a ver com tipos particulares de barreiras transpostas que confundem os relatos históricos específicos dos povos sobre o que é considerado como categorias distintas, cruciais para as narrativas evolucionárias técnico-naturais de cada cultura. O *Mixotricha* é um profissional em transgredir exatamente esses tipos de barreiras. Como as outras entidades deste prefácio, ele não podia coabitar o mundo do Manual Ciborgue sem todos os instrumentos, discursos e economias políticas materializantes da tecnociência transnacional – desde os microscópios eletrônicos de varredura, passando pela análise genética molecular e teorias da evolução, até chegar à circulação de dinheiro e pessoas. Pertinentemente, Lynn Margulis, a bióloga que me apresentou aos talentos da confusão classificatória do Mixotricha, é também uma das formuladoras da hipótese Gaia. A abordagem da natureza da vida, feita por ela e seu filho, é uma brilhante exposição das lutas da Terra Autopoiética (Margulis e Sagan, 1994). Esses autores entrelaçam tecnologia, seres orgânicos e natureza inorgânica em uma composição, uma biosfera dinâmica e profundamente materialista. Sua tecnobiosfera é um tipo de coiote ciborgue ou malandro [*trickster*], não um ser inocente. Ela não está sob o nosso controle, mas também não está totalmente fora dele: nossas práticas importam e o ciborgue é nossa carne também. Nela, estamos incontornavelmente inseridos, assim como esses procariontes de múltiplos talentos e os protistas ímpares que eles descrevem tão detalhadamente. Os autores recusam tanto o determinismo tecnológico, do tipo industrial-cultural ou genético-biológico, quanto o misticismo de retorno à natureza. *What is Life?* de Margulis e Sagan é anêmico, para o meu gosto, em sua abordagem dos fluxos de capital e questões de especificidade cultural e política na história da Terra inteira, ficando muito aquém de qualquer sentido crítico aos mecanismos do "metabolismo planetário" que o capitalismo e a tecnociência se tornaram. [5] Ainda assim, *What is Life?* é cheio de maneiras para

se evitar as armadilhas da tradição da história natural ocidental e seu gêmeo siamês chamado teoria política do individualismo metodológico: arrogância humanista, demonologia da máquina, e certezas entediantes de já sabermos tudo. O argumento de que máquinas são extensões humanas indissociáveis (um fenótipo estendido), somado à insistência sobre a íntima associação entre matéria e sentimento, consciência e história, são todas persuasivas para mim, que venho acreditando nessas questões há muito tempo, é preciso dizer. Margulis e Sagan oferecem uma narrativa histórica com um futuro que é cheio de metamorfoses, mas sem apocalipses. **"Nossos" corpos são realmente daninhos e promíscuos, e a Terra sempre esteve se decompondo e gerando sementes.**

M. paradoxa é um residente particularmente apto dessa versão da Terra inteira. Usando como meu guia o livro anterior de Lynn Margulis e Dorion Sagan, *As Origens do Sexo: Três mil milhões de Anos de Recombinação Genética*, encerro com uma história da origem promíscua das células com organelas para explorar o que é considerado como unidade, como um, a partir de uma prática de história natural promissora, não inocente e Gaia-ciborguiana. As células com organelas são chamadas de eucariontes; elas têm um núcleo envolto por uma membrana e outras estruturas internas diferenciadas. Já os "procariontes", como as bactérias, não têm um núcleo para abrigar seu material genético, mas mantêm seu DNA solto na célula. Considerem, portanto, o texto dado a nós pela existência, dentro do intestino grosso de um cupim sul-australiano moderno, de uma criatura chamada Mixotricha paradoxa, uma mistura paradoxal, um fiozinho microscópico (*trichos*). Essa pequena criatura filamentosa zomba da noção de ser delimitado, único e separado para proteger investimentos genéticos. O problema que nosso texto apresenta é simples: o que constitui *M. paradoxa*? Onde acaba o protista e outra coisa começa dentro do intestino grosso fervilhante desse inseto comedor de madeira? Na classificação da vida em cinco reinos, um protista é um membro do reino Protista, que é formado por "micro-organismos e seus descendentes maiores compostos de genomas heterólogos múltiplos" [NT6]. Não pertencentes aos reinos vegetal, animal, dos fungos nem das bactérias, mas constituindo-se de um reino próprio, os protistas incluem algas, mofo-limo, ciliados e amebas, além de muitos outros. Os "genomas heterólogos múltiplos" [NT7] são a fonte do meu prazer nesses seres abundantes, complexos e barrocos [6]. Plantas, animais e fungos, todos descenderam desses seres. O que a individualidade paradoxal do Mixotricha pode nos dizer sobre começos? E, finalmente, como tais formas de vida podem nos ajudar a abordar as perguntas tendenciosas mencionadas no começo desse prefácio?

M. paradoxa é um micróbio nucleado com cinco tipos distintos de simbiontes procariontes internos e externos, incluindo duas espécies de espiroquetas móveis, que vivem em vários graus de integração estrutural e funcional com seu hospedeiro. Cerca de um milhão de "indivíduos" dos cinco tipos de procariontes vivem com, sobre e dentro do ser nucleado que recebe o nome genérico de *Mixotricha*. O substantivo parece deixar implícita uma individualidade, uma *base* para o nome, que levaria qualquer nominalista cósmico sério a orgasmos. Quando a colônia [*congeries*] atinge alguns milhões, o hospedeiro se divide; e então temos dois – ou alguns elevados à potência de dez à segunda.

Todas as criaturas associadas vivem em um tipo de confederação obrigatória. Todas oportunistas, estão aninhadas nos tecidos umas das outras em uma miríade de maneiras que fazem palavras como competição e cooperação, ou individual e coletivo, caírem no monte de lixo de pálidas metáforas e ontologia ruim. Do ponto de vista "simbiogenético" de Margulis e Sagan, o tipo de confederação da Mixotricha é fundamental para a história da vida. Tais associações provavelmente surgiram muitas vezes. **Seus vínculos geralmente envolviam trocas ou recombinações genéticas, cuja história, por sua vez, remonta às primeiras bactérias que precisaram sobreviver ao ambiente de luz ultravioleta prejudicial aos genes, antes que houvesse oxigênio na atmosfera para protegê-las**. "Que a recombinação genética tenha começado como parte de um enorme sistema de saúde para antigas moléculas de DNA é bastante evidente. Assim que os recombinantes fossem produzidos, eles manteriam a capacidade de recombinar genes de fontes diferentes. Desde que a seleção agisse sobre os recombinantes, a pressão da seleção também manteria o mecanismo de recombinação" [NT8]. Eu gosto da ideia de troca de genes como um tipo de profilaxia contra a queimadura solar. Ela coloca em perspectiva o ocidente heliotrópico.

Protistas como *M. paradoxa* parecem apresentar, a meio do caminho, uma associação de eventos ubíqua e transformadora da vida que levou bactérias motis, fotossintéticas ou que usam oxigênio, para dentro de outras células, talvez inicialmente em uma busca oportunista por uma refeição nutritiva ou um meio seguro para suas transações metabólicas. Alguns predadores se estabeleceram dentro de suas presas e alcançaram uma considerável economia de troca de informação e energia. As mitocôndrias, organelas que usam oxigênio e têm enzimas respiratórias integradas às estruturas da membrana, provavelmente reuniram dessa maneira o que hoje são as células modernas. "Com a passagem do tempo, os inimigos internos da presa evoluíram para hospedeiros microbianos e, enfim, parentes adotivos solidários. Devido a uma riqueza de evidências moleculares biológicas e bioquímicas que sustentam esses modelos, as mitocôndrias de hoje são mais vistas como descendentes das células que evoluíram dentro de outras células" [NT9].

A história das associações heterogêneas em diferentes níveis de integração se repetiu muitas vezes e em muitas escalas diferentes. "Clones de células eucariontes na forma de animais, vegetais, fungi e protistas parecem partilhar uma história simbiótica… De um ponto de vista evolucionário, os primeiros eucariontes eram confederações soltas de bactérias que, com a integração contínua, tornaram-se reconhecíveis como protistas, células eucariontes unicelulares... Os primeiros protistas provavelmente foram muito parecidos com comunidades de bactérias… No começo, cada membro da comunidade autopoiética (auto-sustentável) replicava seu DNA, dividia e permanecia em contato com outros membros em uma maneira consideravelmente informal. *Informal* aqui quer dizer o número de parceiros nessas confederações: eles variavam" [NT10]. De fato, eles variavam. E esse tipo de variação conta com uma estrutura narrativa diferente daquela das repetições intermináveis do Exterminador. *Mixotricha* é um logotipo para a versão daninha de Gaia, onde as monoculturas do agronegócio transnacional e a corrida altamente

capitalizada para converter a biodiversidade em biotecnologia à venda esbarram em pelo menos uma narrativa e um obstáculo figurativo que limita sua velocidade.

Sem dúvida, teremos que fazer mais que mutar as histórias e imagens [*figures*] se os cidadãos ciborgues do terceiro planeta a partir do sol quiserem usufruir de algo além de uma flexibilidade mortal e transgressiva da Nova Ordem Mundial. Gosto de contar histórias e considero a biologia como uma ramificação da educação para a cidadania. Sei que, nessa busca, pertenço a uma longa tradição de historiadores naturais, assim como de cientistas de laboratório. Também sei que minhas histórias, assim como aquelas dos cientistas que são meus informantes, querendo ou não, são terrivelmente específicas em termos históricos e culturais, sejam elas assim reconhecidas ou não. E, naturalmente, minhas histórias são todas verdadeiras, ou pelo menos pretendem ser, e em muitas dimensões ao mesmo tempo. **Minha esperança é que esse tipo de verdade seja situada e responsável e, portanto, engajada com outras versões e materializações do mundo de forma sensível às relações de poder**. Minhas histórias não são imparciais; elas são a favor de alguns modos de vida e não de outros. Penso que essa característica situa meu relato bem no centro da prática tecnocientífica em geral. Fato e ficção; retórica e tecnologia; análise e contação de histórias estão unidas por uma solda mais forte do que todos os outros tipos de explicações das ciência "exatas" – que evitam levar a prática narrativa a sério – são capazes de permitir. Mesmo assim, mutar as histórias é parte de uma tarefa maior de engajar aparatos para produzir o que vai valer como "global" e como "nós". Não penso que a maior parte das pessoas que vivem na Terra agora tenham a escolha de não viver no interior dos aparatos agressivamente materiais e imaginativos e não ser moldado por tais aparatos que "nos" tornam ciborgues e transformam nossa casa em lugares mapeados dentro do espaço das globalizações titânicas em linhagem de descendência direta da Gaia cibernética vista através dos incríveis olhos da NASA. **O global e o universal não são qualidades empíricas pré-existentes; são invenções profundamente tensas, perigosas e inescapáveis**.

O ciborgue é uma personagem [*figure]* para explorar essas invenções, a quem elas servem e como podem ser reconfiguradas. **Ciborgues não ficam parados. Nas poucas décadas desde que passaram a existir, de fato e na ficção, já mutaram em entidades de segunda ordem, como bases de dados genômicas e eletrônicas e os outros habitantes da zona chamada de ciberespaço**. Vidas são postas em risco em curiosos quase-objetos como as bases de dados; elas estruturam a informática dos mundos possíveis, assim como aqueles demasiado reais. Quer nossa atenção e ação estejam dirigidas aos sistemas de trabalho, configurações sexuais, circuitos de doença e bem-estar, mágicas financeiras, trajetórias dos alimentos e meios de obtê-los, organização política, visões religiosas, realidades virtuais e compressões do tempo-espaço simbolizadas pela internet, formações raciais, realidade ou Reality Engine™, negócios sérios ou jogos formuladores de mundo, as figuras [*figures*] ciborgues têm maneiras de transfectar e infectar tudo. *Handbook* [Manual] é um guia valioso para os mundos ciborgues que habitamos de qualquer jeito, queiramos ou não. Penso que *The Handbook* seja um

instrumento para chegarmos onde Elizabeth Bird, na equipe do Departamento de Assuntos Rurais em Nebraska, convocou com seu slogan: Ciborgues pela Sobrevivência Terrestre!

Bibliografia

BOWKER, Geof. **How to be Universal: Some Cybernetic Strategies**. *Social Studies of Science*, 1993.

CAMPBELL, Nancy. **History of Consciousness Board**. Manuscrito não publicado. University of California, Santa Cruz, 1994.

CLYNES, Manfred E.; KLINE, Nathan S. **Cyborgs and Space.** *Astronautics September*, 1960.

DOWNEY, Gary Lee; DUMIT, Joseph Dumit; WILLIAMS, Sarah. **Granting Membership to the Cyborg Image**, 1995.

EDWARDS, Paul N. **The Closed World: Computers as Weapons and Metaphors: The U.S. Military 1940-90 and Postmodern War**. University of California, Santa Cruz, 1991.

HARAWAY, Donna J. **Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminim in the 1980s**. *Socialist Review* nº 80, 1985.

HARVEY, David. **The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

LOVELOCK, J. E. **Gaia: A New Look at Life on Earth**. New York: Oxford University Press, 1979.

MARGULIS, Lynn. **Biodiversity: Molecular Biological Domains, Symbiosis and Kingdom Origins**. *BioSystems* 27, 1992.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination**. New Haven: Yale University Press, 1986.

MARGULIS, Lynn e Dorion Sagan. **What is life?** New York: Simon and Schuster, 1994.

MARTIN, Emily. **Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS**. Boston: Beacon Press, 1994.

PIERCY, Marge. **Woman on the Edge of Time**. New York: Fawcett Crest, 1976.

PIERCY, Marge. **He, She, and It**. New York: Fawcett Crest, 1991.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[NT2] O título original do livro é *The Cyborg Handbook*, ainda sem tradução em português, ou Manual Ciborgue em tradução livre.

[NT3] Numa tradução livre: "Nasce uma criança". *A Child is Born* foi uma série de fotografias realizadas pelo fotógrafo sueco Lennart Nilson para a revista Life em 1965 e publicada em livro de mesmo nome em 1977 pela editora Delacorte Press, sem tradução em português.

[NT4] Numa tradução livre livre: "Catálogo da Terra Inteira". *Whole Earth Catalogue* foi uma revista estadunidense de contracultura que apresentava ensaios partir de visão ecológica, faça-você-mesmo (DIY). Foi publicada entre 1968 e 1972 e, ocasionalmente, até 1998.

[NT5] Numa tradução livre, "Ele, ela e isso". Livro de Marge Piercy de 1991 publicado pela editora Fawcett Crest, ainda sem tradução em português.

[NT6] Tradução livre a partir da citação do livro original (ainda não traduzido para o português): "microorganisms and their larger descendants composed of multiple heterologous genomes" (Margulis, p 40, 1992).

[NT7] Tradução livre a partir da citação do livro original (ainda não traduzido para o português): "*multiple heterologous genomes*" (Margulis, p. 40, 1992).

[NT8] Tradução livre a partir da citação do livro original (ainda não traduzido para o português): "*That genetic recombination began as a part of an enormous health delivery system to ancient DNA molecules is quite*

evident. Once healthy recombinants were produced, they retained the ability to recombine genes from different sources. As long as selection acted on the recombinants, selection pressure would retain the mechanism of recombination as well" (Idem, p. 60).

[NT9] Tradução livre a partir da citação do livro original (ainda não traduzido para o português): "*With the elapse of time, the internal enemies of the prey evolved into microbial guests, and, finally, supportive adopted relatives. Because of a wealth of molecular biological and biochemical evidence supporting these models, the cells.*" (Idem, p. 71)

[NT10] Tradução livre a partir da citação do livro original (ainda não traduzido para o português): "*Clone of eukaryotic cells in the form of animals, plants, fungi, and proctoctists seem to share a symbiotic history… From an evolutionary point of view, the first eukaryotes were loose confederacies of bacteria that, with continuing integration, became recognizable as protists, unicellular eukaryotic cells. The earliest protists were likely to have been most like bacterial communities… At first each autopoietic [self-maintaining] community member replicated its manner. Informal here refers to the number of partners in these confederacies: they varied*" (Idem, p. 72).

---

[3] Para um catálogo analítico dos ciborgues militares da vida real, ver Gray (1991). Sobre máquinas e subjetividade em mundos ciborgue, ver Edwards (1995).

[4] Chris Gray, editor deste *Manual* [*The Cyborg Handbook*], foi o primeiro a me mostrar a publicação de Clynes e Kline.

[5] Agradeço Lynn Margulis pela oportunidade de ler o manuscrito de *What is Life?*.

[6] Agradeço Lynn Margulis pela oportunidade de ler o manuscrito de *What is Life?*.

Disposições para uma ativação dos possíveis cuidados para acolher o azul profundo como berçário especulativo de mundos

Sebastian Wiedemann [1]

Resumo: A escrita neste texto avança como um gesto de desaceleração, para se deter e pensar as disposições necessárias para uma ativação dos possíveis na fabulação e cenário especulativo Azul profundo, projeto indisciplinar de pesquisa-criação que se diz gesto de resistência, de experimentação e cultivo de responsividades em meio ao mundo devastado e em ruínas que vivemos. Uma série de proposições de cuidado, que dizem também da aposta por um vitalismo como pragmatismo experimental e especulativo, onde hospitalidade e acolhimento são condições para que o(s) mundo(s) como cocriação e coexistência possam seguir sendo afirmados.

Palavras-chave: Gestos. Possível. Cuidado.

Dispositions for an activation of the possible. Care to embrace the Deep Blue as a speculative birthplace of worlds

Abstract: The writing in this text moves forward as a gesture of slow down, to pause and think about the necessary dispositions for an activation of the possible in the speculative scenario and fabulation Deep Blue, an indisciplinary research-creation project that claims to be a gesture of resistance, of experimentation and cultivation of response-ability in the midst of the devastated and ruined world we live in. A series of care propositions, which also speak of the commitment to a vitalism as experimental and speculative pragmatism, where hospitality and welcoming are conditions for the world(s) as co-creation and co-existence to continue being affirmed.

Keywords: Gestures. Possible. Care.

[1] Cineasta-pesquisador e filósofo, doutorando em Educação na FE/Unicamp. Mais recentemente publicou o livro "Deep Blue: Future Memories of A Livings Cinematic In-Between" (2019). E-mail: wiedemann.sebastian@gmail.com

"Somos os filhos do mar
que tem perdido o sentido da água...
E estamos unidos à terra pelo fundo"
Edmond Tabes

"Importa que mundos criam mundos"
Donna Haraway

"Assim que se tiver feito alguma coisa, a questão é sair.
Trata-se de ficar lá, e sair ao mesmo tempo."
Deleuze

Céu estrelado,
Início da noite,
Azul infinito sobre os ombros.

No caminho uma asa me encontra,
Azul destino,
Pétala, caminho, a sigo,
Uma metamorfose,
Pétala de um encontro desmedido.

*

Existir é fazer existir (mas sempre desde uma jurisprudência). E de momento, mais do que dar um contorno, ao caso, à jurisprudência que temos chamado de Azul profundo, e que sempre se diz fugitiva e avança como linha desviante; o que aparece como necessidade é tornar notável as disposições que a afirmam como espaço e personagem imaginante, onde uma ativação dos possíveis toma incessantemente lugar. Isto é, queremos responder a um chamado que clama que afirmar modos de existência é afirmar suas condições de existência enquanto existem. Em outras palavras, esboçar uma série de cuidados para acolher o Azul profundo como um berçário especulativo de mundos.

Disposições como dobras pedagógicas ativadoras de co-existências e co-criações, de processos simbiogenéticos que favoreçam o coabitar e cocompor do Azul profundo como uma atmosfera de confiança onde aprendizagens mais do que humanas possam ser coconspiradas. Em última instância, uma série de disposições para aprender e relembrar que nada vive só, que tudo vive em estado aberto de cocomposição como instância germinativa de futuridades. Portanto, sempre se pensa em companhia e entrelaçadamente.

*

Um dia acordei no Azul profundo, esse dia tudo se fez cinema, tudo se fez dobrar e desdobrar Azul profundo. Talvez o que se segue é a tentativa de não terminar de acordar e fazer durar o sonhar, de fazê-lo sempre inacabado. Um pluriverso imaginal onde somos operadores anônimos, onde somos refeitos e rarefeitos uma e outra vez como espectros. Nesse acordar e devir em vertigem, se dizer só cineasta apresenta uma instigante insuficiência. É-se cineasta, mas não se para de devir. Não se para de ser cineasta por outros meios, pois cada meio não para de abrir o cineasta. Contudo, nunca se deixa de ser cineasta e de fazer cinema. Um dia acordei no Azul profundo e desde então tudo é cinema, como o que é lido aqui. Mas agora o que se lê, e se desprende dos espectros, é que somos pensamento cinematográfico, que somos praticantes de modos de experiência cinematográficos como secreções que são emanadas através de materialidades diversas, não só nas audiovisualidades como o filme, mas também nas textualidades, como o que povoa estas páginas. Gestos poéticos, gestos experimentais que vão para além das fronteiras que o pensamento moderno gosta impor, que habitam uma zona de indeterminação entre arte e filosofia e que insistem

em fazer cinema, mesmo quando este acontece por outros meios. Escrever, falar, filmar são modos de expressão do mesmo campo problemático e composicional. Como liberar novos ritmos na matéria ao mesmo tempo abrindo o humano como gesto de resistência aos tempos catastróficos que temos que viver? Como as práticas expandidas de pensamento cinematográfico (ao escrever e filmar), como os modos de experiência cinematográficos podem instaurar novos corpos e matrizes perceptivas, assim como percepções mais do que humanas? Um dia acordei no Azul profundo e o embate contra as lógicas hilemórficas, dicotômicas e humanas, demasiado humanas, que sufocam a vida e seus modos de existência, não podia ser mais adiado, assim como o fato de que tudo é cinema. Abismar-se vertigem Azul profundo.

*

Dar vazão à generosidade da vida. Fazer da escrita e da pesquisa-criação a proliferação de espaços de acolhimento e cuidado para que modos de existência possam ser ditos, exprimidos, instaurados... para que através do experimental como a dimensão acontecimental da experiência, possamos fazer do problema uma condição coletiva de contra-feitiços afetivos. Poderia ter se chamado de outra maneira, mas só foi no Azul profundo que um estilo como fuga rítmica e musical, emergiu para levar tudo a seu limite, pois não esqueçamos que nosso sangue tem mais em comum com as águas do mar do que pensamos. Levamos oceanos dentro e, por mais que se passe pela terra, no fundo nunca temos deixado de morar nas profundezas marinhas. Tão é assim que, como os nômades do mar da Indonésia, acreditamos que para cada recém-nascido há um irmão gêmeo na forma de um polvo. Seja como for, o que nos cabe é cuidar e devir atmosferas criativas e difrativas para a vida, sempre redobrando a aposta de fazer variar as matrizes perceptivas. Azul profundo, conglomerado de afetos oceânicos, como cor da imanência, onde um vitalismo como pragmatismo experimental e especulativo é afirmado.

*

Azul profundo, cinema especulativo e performativo. Vertov dirá Kino-Olho, nos diremos kino-madologia como etologia poética, como experiência radical do pensamento. Azul profundo um ciclo de gestos menores e vitalistas, um ciclo de gestos de emergência, de fazer nascer que por multiplicidades se perguntam como, através de um pensamento-cinema heterogêneo, uma tonalidade afetiva pode se conjugar de infinitas maneiras e em infinitas direções. Azul profundo, uma investigação-criação e critica imanente, assim como uma experimentação sensível e poética de alguns modos de experiência cinematográficos na passagem por diferentes meios como aprendizagem mais do que humana. A sinopse deste filme poderia muito bem ser: Como conjugar o verbo azular?

Esta tonalidade afetiva, como quase-causa intervalar, como território intensivo de frágil contorno a ser explorado, esgotado e experimentado na variação dos gestos que lhe dão vida. Gestos que acontecem no deslizamento de superfícies imaginais, como ocasiões onde a percepção entra em situação de liminaridade. Azul profundo se perguntando pelo que ainda não é e pode ser, pelo que é indeterminado e pode começar a ganhar curvatura; perguntando-se por essa passagem onde as coisas nascem antes que por seu

desenvolvimento. Esta tonalidade afetiva, um ambiente favorável para a nascença. Um berçário para a emergência do novo, para processos genéticos inorgânicos sempre inacabados e em deslizamento por entre superfícies de um plano misto do pensamento.

Azul profundo que pode existir em ato na superfície do filme, mas cujas condições de possibilidade e existência devem ser defendidas e instauradas através da superfície das textualidades. A vida e os modos de existência devem emergir, mas cuidar das suas condições de possibilidade e existência tem igual importância. Parte de cuidar do Azul profundo é manter aberta sua atmosfera existencial e relacional em um movimento de recusa de tentar definir o que pode ser, pois a questão é sempre o que pode devir. Fragmento e montagem. Pensamento-cinema de múltiplas entradas não lineares. Ecologia de práticas cinematográficas. Operação cosmogenética para manter o pluriverso aberto. Ser canal, ser passagem para novos mundos.

Azul Profundo, uma tonalidade afetiva, uma qualidade polimorfa, mas, sobretudo, uma fabulação e cenário especulativo que de modo radical nos abisma em outrem perpassando o humano e não-humano e alhures. Isto é, uma cor. Desvio como composição. Um infinito entrar no Azul, um constante cair na sua profundeza. Um portal aberto, onde infindáveis devires são desdobrados, onde nós devimos outros, onde o mundo é afirmado como experiência cósmica e cinematográfica.

Nesta fabulação e cenário especulativo um cinema antes de saber Cinema toma lugar como processo de transdução e transição entre superfícies, onde a materialidade do cinema não "é" mas "passa" através. Pois o problema nunca foi a forma-cinema, mas a pergunta pelas operações necessárias para colocar em movimento, para in-formar e de-formar, para fazer mutar o pensamento cinematográfico. Um modo de pensar, cuja eficácia se manifesta em processos de montagem entre imagens e onde a imagem é entendida como força vital, como potencial energético e afetivo que vai para além do visível e audível e que é processo constante de individuação e variação. Nesta fabulação e cenário especulativo o cinema não é matéria estável, mas material vivo inserido em processos de cocriação e coevolução.

Azul profundo, um ciclo de gestos e ações performativas de um cinema cosmomórfico e metamórfico. Azul Profundo, um atractor que move e mantém aberto o pensamento com sua relativa indefinição e dinamismo como o movente do próprio pensar, como processo rizomático de múltiplas intersecções de potências não-antropocêntricas. Emergência, anonimato e fuga criando um plano comum de mutua inclusão por transversal dissolução, o aberto. De-formação, deslizamento, apreensão fugitiva e aberta, inscrição como mínimo de aderência, de contato. Nós, proliferação de perspectivas difusas e moveis do ponto de vista da criação sobre o plano de composição.

Azul profundo, um ciclo de gestos, onde conjugar o verbo azular, inevitavelmente implica conjugar de modos impensados o verbo humanar, pois agora estamos na imanência e devir de ecologias azuis e azulantes. Aqui cada gesto apreende a língua da situação que o acolhe. Aqui cada gesto se diz ocasião ilocalizável, mas que pulsa num nó espectral e fugitivo de uma superfície singular do pensamento. Quer dizer, pertencendo

a esse-algum-outro mundo por vir azulante, cada gesto é ao mesmo tempo local e ilocalizável por mais que deixe rastos nos lindes deste mundo.

*

Dos gestos:

Pensar e compor com gestos e como gesto. Erin Manning (2016) nos dirá que os gestos menores não se definem por sua escala ou extensão, mas por agirem intensivamente a partir de uma chave menor e que, por sua vez, articula a possibilidade de novas experiências. Eles não são algo já estabilizado ou dado a priori, eles são aptidão para gerar ativações sempre orientadas ao processo, em cujas atualizações se transforma o campo das relações. Eles nos instigam a repensar suposições sobre os modos de agir entre agências humanas e mais do que humanas. Desafiam-nos a pensar desde a margem de maneiras alternativas de ser movido e de se mover pelo mundo para além de uma imagem do pensamento humana demasiado humana que segrega ou aniquila modos de existência que não consegue localizar, mensurar e por tanto colonizar com facilidade, chamem-se estes neurodiversos, extra-modernos ou mais do que humanos.

Na aposta pelos gestos menores haveria uma capacidade de abrir novos modos de experiência e maneiras de expressão. Isto é, de dar lugar a campos de ressonância para abrir a experiência desde dentro dela mesma a suas potenciais variações. Neste sentido, todo gesto menor é experimental porque não define a priori um valor que o oriente, mas pelo contrário se diz problematização de uma tendência normalizadora, ao, a cada vez, re-encenar e performar valores, como tons e qualidades diferenciais e diferenciadoras que mantêm o processo em obras, por mais que possa ser pontoado e fugazmente contornado. É nos gestos e nas suas tendências minoritárias que persiste uma atmosfera anticoagulante para os ritmos, como potência transformadora. Neles nos abrimos a fluxos de contínua variação, onde o indeterminado sempre tem algo de selvagem, mas nem por isso se diz inconsistente. Talvez eles não tenham a força do que se sustenta em formas preexistentes ou estruturas dadas de métricas conhecidas, mas é ali onde justamente radica a sua força. Eles são pura ritmicidade inventado seu próprio pulso, que é irreproduzível, pois leva a marca do acontecimento. Portanto, cada gesto é profundamente singular e pragmático, mas, ao mesmo tempo, é carga potencial de algo mais, de um mais-que, que o torna especulativo. Em outras palavras, os gestos menores, como o experimental em ato de tendências difusas, desviantes e divergentes, funcionam precariamente como um pragmatismo especulativo mobilizador de valores efêmeros e impermanentes que são a "diferença que faz a diferença", como diria Gregory Bateson.

Gestos que como tempos-espaço de variação e portanto de invenção de novas conexões e com elas de invenção de novos modos de expressão e existência, chamam-nos a confiar no menor, por mais que este não deixe rastros claros de evidência e no seu lugar distribua dissonâncias e perturbações que nos fazem intuir o acontecimento; por eles, os gestos, se apresentarem como o limite do próprio acontecimento que re-orienta a experiência que até pode passar pelo humano e nele, momentaneamente, se estacionar, mas sem

nunca lhe pertencer. É assim como se pode dizer que o gesto menor está em cocomposição com o acontecimento, sendo este último o lugar onde a experiência se atualiza como o tempo da vivacidade em ato da vida em quanto dura. Desta maneira os gestos também poderiam ser entendidos como a abertura para a disjunção através da qual a diferença é produzida no tempo dessa vivacidade em ato da vida, que sempre é mais do que humana e que acontece "nos interstícios da experiência numa ecologia de práticas. Sendo que desde o ponto de vista de uma ecologia de práticas, é urgente afastar-se da noção de que é o agente humano, o sujeito intencional, volitivo, quem determina o que vem a ser. É urgente abandonar (...) a ampla crença de que existe uma independência de pensamento e ser atribuível acima de tudo ao humano" (Manning, 2016, p. 3).

O gesto é emanação afetiva que conecta corpos, é operador de conexão que faz variar a percepção, como a maneira de nos orientarmos em relação ao mundo e que sempre é um ato de atravessar e se deixar atravessar. Assim, cultivar gestos e alimentar perspectivas entrelaçadas entre práticas que sempre se dizem corporais e em ecologia ou que ainda podem ser pensadas como ecosomáticas (Bardet, 2019). Pensar com e como gesto, é se recusar ao isolamento das componentes, é nutrir e se perder em meio a uma matilha de pensamento que é simultaneamente estilo, técnica, corpo, espírito... Uma matilha que aposta nas continuidades emaranhadas que fazem despencar os binarismos habituais. Gesto, então, como o ponto de vista desde o qual pode tomar lugar uma percepção conjugante, que respeita a coabitação de componentes que não deveriam ser separadas. "Nesse sentido os gestos são modos de relação mais do que uma mera forma corporal" (Bardet, 2019, p. 91), onde pensar é conceber uma dobra, não como figura, mas justamente como gesto. Gesto-dobra introduzindo o impensado no pensamento. E onde "pensar é um gesto, o gesto do fora que se dobra e força um pensamento" (Bardet, 2019, p. 91), nunca como re-flexão mas como difração produtiva e de relação recíproca ao interior de uma ecologia.

O Azul profundo, uma escrita ecosomática acontecendo em meio à insistência de gestos que não saciam seu apetite por compor ciclos de proliferação da vida. Ou, para melhor dizer, a posta em ação de uma ecologia de práticas que inevitavelmente implica uma ecologia dos gestos, onde aprendemos que tudo se mistura na experiência como potência constelativa e onde não há lugar para a vontade de propriedade, caraterística do humano, que avança sob o princípio da extração e do estocar de algo que foi violentado por ter sido arrebatado de sua ecologia singular. Assim, dar atenção aos gestos, é não perder de vista o processo de construção de um comum e a performatividade expansiva e variável de um "nós" em constante re(des) composição. Cultivar gestos, como quem cultiva a arte de prestar atenção (Stengers, 2015), como quem ganha intimidade com as maneiras de compor e de fazer funcionar as relações, sempre locais mais ilocalizáveis, postas em jogo. Modos de montar, de ensamblar não sintético, mas que dão lugar a continuidades heterogêneas, a pluralidades ontológicas comunicantes, que abraçam a diferença. Azul profundo, uma ecosomática do pensamento, uma série de gestos mais do que humanos como arranjos relacionais não lineares e de efeitos recíprocos.

Da educação:

O campo de possibilidades trans-específico que é a educação, como hospitalidade acolhedora de jurisprudências impensadas do pensamento favoráveis para o exercício de cultivar e desdobrar gestos, como disposições construtivistas, no sentido que resistem a qualquer hierarquia de conhecimento e exploram a pluralidade ontológica que se coloca em jogo parcial e localmente e onde o que nasce, nasce sempre em comunidade e ecologia. Toda uma brincadeira criativa, como quando se é um mestre-construtor de Lego é se sabe muito bem que cada peça está na imanência com as outras sem serem equivalentes, por justamente funcionarem como diagramas diferenciadores em ecologia contendo cargas potenciais postas à prova num pragmatismo especulativo, onde o que é construído se diz processualidade sem forma última e avança graças à consistência de suas conexões e montagens.

Um pensamento diagramático que por nascer em comunidade e ecologia, não perde o corpo de vista e deve procurar sempre se dizer condição de possibilidade para outros corpos singulares que mais do que responderem ao chamado de um povo por vir, se dispõem compostagem para naturezas por vir. Não repondo uma natureza que falta, mas reinventando o próprio conceito que até então temos de natureza (Debaise, 2017; Viveiros de Castro, 2018). Tarefa esta de uma aventura do pensamento que se nutre de aprendizagens mais do que humanas que começam a povoar uma certa educação e que dão passo a alter-economias afetivas e a invenção não de formações, mas de práticas fluidas e em constante renovação que não pressupõem horizontes. Escutar então o apetite dos corpos e promover que eles inventem o valor do gosto daquilo que os nutre e afirma existencialmente. Em outras palavras, cultivar uma escuta dérmica, de contato, de contágio, um corpo a corpo... E para que exista um corpo a corpo tem que se compor um comum de vulnerabilidade, fragilidade, exposição e incertezas... um risco, uma vertigem compartilhada de quem sabe que o corpo está sempre por se fazer. Uma simetria que escapa ao perigo das abstrações do macro e do micro e se faz meso, se faz meio e pelo meio. Pois como nos lembra Isabelle Stengers (2009) mais do que micro ou macropolíticas o que precisamos são mesopolíticas que sempre são do corpo a corpo, que sempre distribuem a potência transdutivamente.

Talvez estas sejam as lembranças de futuro de uma universidade por vir. Uma, e aqui pensando com Ursula K. Le Guin, que se diz menos heroica e prometeica, pois não pretende conquistar (outro nome para a formação) e ao suspender tal vontade, também suspende seu avesso. Isto é o trágico, o apocalíptico. Uma universidade por vir, que funcione muito mais como um espaço-tempo de variação, como uma grande "sacola transportadora" que já se diz gesto de gestos, e que seria o modo de mobilizar as aprendizagens evitando "o modo lineal, progressivo, o modo flecha-(assassina)-do-tempo do tecno-herorico" (Le Guin, 2020, p. 15). Uma universidade que ao funcionar em chave menor, como ventre nômade, abre a possibilidade de contar outras histórias e com elas de dar lugar a novas entre-humanidades, a novos processos de coevolução.

A história heroica dos assassinos de mamutes que nos engoliu, e também engoliu o planeta,

parece que esta por terminar. E, talvez, com ela, também a possibilidade de contar outras histórias. Uma educação e universidade por vir, talvez, sejam o lugar para reescrever esse último capítulo que se faz chamar Antropoceno, assim como o lugar para seguir escrevendo o primeiro capítulo de uma nova era, o Chthuluceno (Haraway, 2016). O Azul profundo, uma tentativa na arte de contar histórias prestando atenção e ficando com o problema, de fazer continuar a "sacola transportadora" que deve ser reinventada a cada vez e que são as aprendizagens que guardam, recolhem, e juntam afetos como sementes de futuridade.

Dos possíveis:

"A filosofia não pode excluir nada", nos lembra Whitehead (1966, p. 2) e, nesse sentido, falamos aqui de uma filosofia que se diz estrangeira à "cosmologia dos modernos" que se ergue numa vontade de localização discriminável que permitiria quantificar e manipular (Debaise, 2017), como operação de purificação que funda princípios por fora dos quais supostamente não haveria condições de existência. Uma armadilha, que nos seus procedimentos de exclusão, abre bifurcações (da natureza) que desertificam modos de existência, dando lugar a falsos problemas. Isto é, a binarismos, quando do que se trata é de afirmar que estamos no mesmo barco (Debaise, 2017) e que implica que acolhamos constrições pragmáticas.

A experiência cria constrições e é a experiência quem também nos força a pensar, sendo que ser pragmático, desde a perspectiva do empirismo radical de James (2003), implicaria pensar só com aquilo que foi diretamente experimentado. Isto é, pensar sem sair da experiência pura com o mundo, pois ao sair dela não fazemos outra coisa que desqualificar, por estarmos cedendo a nos orientarmos por um princípio de juízo externo à própria experiência e que teria a vontade de domesticar a multiplicidade em categorias. Desviar-se da localização discriminável e estar em ato na experiência desde uma localidade singular ilocalizável. Dali que todo pensamento seja absolutamente localizado, mas sem localização definida, enraizando-se sempre na situação da qual emerge e que lhe dá sentido. Deleuze (1997) dirá pensar pelo meio. Isto é, pensar sem um princípio critico de uma razão que arrogantemente se acha suficiente e quer isolar criando casos autossuficientes. Coisa que não existe, quando partimos da ideia de que a conectividade é a condição de todas as coisas e as abstrações não podem perder de vista este fato. Assim, pensar com tudo o que implica uma experiência em suas dobras, seria o primeiro passo para o cuidado e ativação dos possíveis e, portanto, do Azul profundo.

Não se trata aqui de uma questão epistemológica, mas sim ontológica. Abandonar a pergunta todo-poderosa dos modernos "que temos direito ou condição de saber?", e avançar na experiência com a pergunta "que sabemos?". Em outras palavras abandonar o regime de uma certa soberania à qual estaríamos subjugados, pois locais à experiência não teríamos porque pedir autorização a algo externo a ela. Em todo caso, só nos caberia inventar modos de saber mais, isto é, de abrir outros possíveis. Fazer então do pensamento um gesto especulativo, que o colocaria "sub o signo de um compromisso por e para algo possível que trata de se ativar, de ser perceptível no presente" (Debaise; Stengers, 2015,

p. 4) Algo que aconteceria por justamente intensificarmos a fricção com a experiência.

Não excluir nada, não cair na tentação das bifurcações, das falsas eleições que escolhem isto ou aquilo, em vez de acolher isto e aquilo e aquilo outro e aquilo mais... O e...e...e... de Deleuze. Não negligenciar a diversidade do mundo. Desta maneira, o Azul profundo como "pensamento especulativo nos convida a explorar modos de existência em seu próprio ambiente, em seu modo de ter sucesso, em suas demandas imanentes" (Debaise; Stengers, 2017, p. 15). Pois, como nos lembra Souriau, "cada modo é um arte de existir em si mesmo" (2014, p. 132) e nos coloca a questão de fazer importar, de fazer com que as coisas importem, de nos perguntarmos ética e politicamente pela coexistência das multiplicidades de zonas de importância, humana e mais do que humana em uma determinada situação. Em outras palavras, salvaguardar estas condições é cuidar dos possíveis, é se abrir a uma responsividade, ou como Haraway dirá, a uma "response-ability", como a capacidade de ser responsável por uma ação ou uma ideia para aqueles, para quem a ação ou ideia terá consequências. Depois de tudo, o pragmatismo não é mais do que a arte das consequências, onde o que importa ou se diz importante não é privilegio do humano. Em todo caso, desde uma perspectiva não antropocêntrica, o humano como operador dentro de uma realidade especulativa, não seria o senhor do valor e do que importa, mas sim um intensificar destas características nunca atribuíveis ao par sujeito/objeto.

Dispor-se para ativar os possíveis, para fazer do Azul profundo um berçário especulativo de mundos é então se debruçar sobre a pluralidade de modos de importância que fazem parte da mesma realidade em que participamos; sendo que o importante nunca pode ser reduzido a algo já dado. É algo que insiste nos devires, nos "poderia ser" implicados na situação. E fazer da situação algo importante, é intensificar o sentido dos possíveis que esta abriga e que pedem outras maneiras de existir. Toda uma exploração e proliferação de possíveis trajetórias e intensificações que reside nos interstícios da situação, ali onde as virtualidades fervilham. É nos interstícios e intervalos que a vida pulsa, como potência de algo ainda por ser vivido. É no entre, que as coisas acontecem. Talvez dali emerja nossa propensão por um pensamento cinematográfico que justamente se dedica a cuidar dos intervalos e interstícios e que em um última instância faz intervalar a vida.

Falamos então de uma ecologia dos interstícios, como aquilo que constituiria a kino-madologia radical onde o Azul profundo se faz berçário vazando contágios e onde a vida é "o nome da originalidade e não da tradição" (Whitehead, 1978, p. 104), é função produtora de novidade, qualidade vacante para o que esta por vir (Debaise, 2013). Nesse sentido, a questão pragmática nunca seria se perguntar "o que é a vida?", mas sim como podemos persistir nela, como podemos fazê-la durar e nessa duração nos perguntarmos pelo que ela é capaz. Perguntas que fazem com que nos comprometamos com os possíveis, resistindo sempre ao provável ao nos instalarmos no especulativo, onde o speculator, observa, vigia, cultiva os signos de mudança que emergem da e na situação, abrindo-se por sua vez ao que pode ser importante nela, que sempre expõe uma ética de se os virtuais em jogo potenciam ou não a situação.

Neste cuidado dos devires como uma tarefa especulativa e experimental, isto é, de criar possíveis, implica-se sempre um processo de instauração onde se faz possível os possíveis, como uma luta contra a probabilidade, contra as formas de sequestro das futuridades que transpõem categorias do passado no futuro que lhes outorgariam o poder de ter a razão. Nesta resistência os gestos especulativos se fazem gestos idiotas no sentido de Deleuze, pois relentam e desaceleram quando outros aceleram, já que sabem que há algo mais importante, mais urgente do que estar certo e ter a razão ou de não se sentir enganado que é o maior medo dos modernos. Os gestos especulativos, plurais por definição, só têm a verdade do relativo, a verdade de algo sempre localizado mas ilocalizável e acontecem e são performados não por uma vontade pessoal, mas por algo que nos força a pensar e a estar à altura da situação, onde como praticantes de ecologias de práticas nos sentimos na obrigação de responder às virtualidades tornadas apenas perceptíveis pelo modo singular como estamos implicados na situação.

Algo nos forçou a ir ao encontro do Azul profundo, a escutar as suas virtualidades, desde uma chave menor por não querermos pensar em nome de, mas por aliarmos os gestos especulativos, em nosso caso uma fabulação especulativa localizada e singular, com a arte da responsividade [response-ability] que fazem de tudo um berçário na medida em que se afirme como locação dinâmica de proposições, de disparações de possibilidades em um mundo sem fundações, em um mundo perigoso, mas ao mesmo tempo empolgante para a vida. Nesse mundo a escrita não é inocente, pois desde uma perspectiva pragmática se diz um acréscimo ao mundo, um lugar pelo qual o mundo se pensa a si mesmo como diria James (2003) e por onde se inventam modos de participar nele, pois a maneira e o estilo como uma ideia, uma possibilidade são expressas, é o modo como elas de fato são, uma vez que diz de um modo de fazer existir (Savransky; Pinho, 2020). Nesse mundo pluralista sempre está em jogo uma poética (do pensamento) que não ignora os ritmos que as virtualidades propõem e instigam; pensa-se com elas. Isto é, a escrita se faz lugar de encontro, se faz dobra-membrana para a vida que não para de experimentar e de se perguntar do que é capaz a realidade (no plural) e o que as consequências dessa performance como "realismo pluralista" (Savransky; Pinho, 2020) torna possível. Uma das consequências claras, por exemplo, no caso do Azul profundo é a possibilidade de pensar uma pedagogia radical dos processos de criação.

Nesta experimentação, como nos lembra Haraway "nós nunca fomos humanos" (Haraway; Gane, 2006), na medida em que não existe tal coisa como o humano separado das multiplicidades mais do que humanas. A situação em jogo é sempre de coexistência é coabitação, e pragmaticamente nos demanda algo que os modernos têm perdido sistematicamente. Isto é, a confiança no mundo. Nesse sentido Savransky, pensa a figura de Descartes como "um homem paranoico que perdeu seu rumo e que tem perdido completo contato com o mundo" (2020, p. 15). Assim, ativar os possíveis além de ser um gesto de cuidado, é também um gesto de cultivar confiança para em meio a delírios afirmativos acolhermos outros mundos nesse mundo sempre em processo e sem finalização, cujas fronteiras são sempre porosas. Cultivar essa confiança também poderia ser pensado como uma descolonização do plural para evitar o solipsismo

(Savransky; Pinho, 2020) e dar lugar a uma atmosfera e berçário, onde o problemático possa prosperar como um modo de existência que se diz força generativa que impregna mundos e pensamentos com diferenças e que não pode ser irredutível ao subjetivo, metodológico ou epistemológico. Por este motivo, o problemático, ou para melhor dizer o problemático pluralista pede uma arte das metamorfoses capaz de engendrar processos de criação, invenção e transformação, onde corpos, práticas, pensamentos, mundos são feito e desfeitos, são refeitos e rarefeitos.

Como já é nítido, dispor-se a ativar os possíveis, ensina-nos que os modos de existência não preexistem às suas relações e por tanto são sempre uma forma de pensamento com cuidado (Puig de la Bellacasa, 2017). Falamos sempre de uma ontologia relacional que exige cuidado e que ao sermos partícipes dela afeta o modo como cuidamos, pois as relações não só implicam cuidado, mas o cuidado é, por si, relacional. Há uma ressonância constitutiva entre estes termos, onde cuidar se diz tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar o mundo no qual estamos implicados. Azul profundo, todo um gesto de pensar com cuidado entrelaçamentos que fazem sustentável a possibilidade de fazer durar modos de existência interdependentes, onde o nutriente é sempre a heterogeneidade. Portanto é em última instância uma ética do cuidado a que torna possível o Azul profundo como berçário especulativo de mundos. Ela é a sua condição para em meio às vulnerabilidades perseverar por entre emaranhados mais do que humanos onde incessantes aprendizagens acontecem como gestos de prestar atenção e se tornar responsivo aos afetos em jogo, para não estarmos condenados a mera ação de sobrevivência. É preciso, cuidar e prestar atenção para que a mais-valia de vida (Massumi, 2018) aflore dos e nos interstícios e intervalos.

Também é importante salientar que o Azul profundo de algum modo emerge em meio a humores não muito distantes dos que Donna Haraway propõe nas suas "Histórias de Camille: crianças da compostagem" (Haraway, 2016). O Azul profundo como fabulação especulativa também se propõe a criar parentescos impensados. No entanto, não desde uma perspectiva aditiva (ser progenitor), mas sim subtrativa e complementar (devir-cuidador). O humano, se faz desmoronamento, se desmancha no oceano pré-individual que é o Azul profundo e se faz força que cuida. Uma criação de parentesco como a que criam as parteiras como as crianças que ajudam a nascer, onde se afirma uma pluri-maternagem. Isto é, a criança tem várias mães, pois mesmo tendo vindo à vida desde um único ventre orgânico, ela foi gestada em uma pluralidade de ventres especulativos da comunidade. Por isso, como nos lembram as parteiras afrodescendentes do Pacífico colombiano, quando se nasce com uma parteira se nasce em comunidade (Portela Guarín, 2016); nós diremos em ecologia.

Este viés da fabulação e cenário especulativo que é o Azul profundo insiste no chamado que faz Anna Tsing a aprendermos as artes de viver em um mundo devastado e em ruínas (2017), onde nunca se trata de fabular utopias, mas sim de acolher virtualidades localizadas mas ilocalizáveis para dar um giro nas nossas maneiras de pensar e semear o germe de futuros vivíveis. É assim, como simpoieticamente, devimos hospitalidade para que parentescos possam ser gerados, como devires com outros modos de existência

companheiros na criação de novas "coreografias ontológicas" (PTQK, 2019). Danças que sempre devem ocorrer com cuidado, atenção, tato, e onde na ausência de a prioris tateamos difrativamente o momento em que uma disparação acontecimental possa nos tomar por surpresa e faça de nos algo mais (do que humano). Danças coletivas de mútuas disponibilidades sintonizadas, onde escutas atentas, radicais e cuidadosas nos abrem a tempos de confluências e novas confianças no(s) mundo(s).

Um aqui e agora radical e enraizado, Chthuluceno, que por sua vez acolhe o Azul profundo, esse cenário e fabulação especulativa que não para de nos arrastar nas suas tendências aquosas e marinhas, sendo que estes entornos e meios costumam ser especialmente favoráveis para a especulação, mas também para a proliferação de berçários. O estanho, desconhecido e misterioso do abissal e do profundo dos oceanos, como a potência imaginante que nos faz sentir uma forte proximidade com as forças chthonicas, que orientam os modos como somos chamados a re-inventar a confiança (neste mundo) que da lugar aos possíveis. Mesma confiança que, por exemplo, a eclosão de novos modos de existência pode sentir nos atóis do Pacífico e que não para de ressoar em nós, quando pensamos o Azul profundo como um berçário especulativo de mundo.

Do encontro entre modos de pensamento:

Azul profundo, experimentação e cultivo de gestos que se diz prática especulativa e cosmopoética que a seu passo destila devires pedagógicos e transfilosóficos constelados por heterogêneas materialidades do pensamento e da experiência. Interferências e encruzilhadas na procura de acontecimentos cristalinos. Como quem se faz a uma "sacola transportadora" (Le Guin, 2020) e vai catando dos conceitos cores e de tudo indisciplinadamente extrai afetos como matéria de composição. Uma aventura do pensamento, uma aventura cinematográfica e composicional, que a seu passo faz da língua um lugar aberrante de conectividades, expressividades e problematizações estranhas, monstruosas e selvagens, que intensificam o fora. Vertiginosa eto-ecologia azulante de procedimentos variáveis, de involuções intensivas, de re(des)composições de órgãos multivalentes e ritmos sinestésicos. Sempre por um fio e nos umbrais de arranjos e vizinhanças frágeis, cuidar do campo infinito de variação e sem categorias que é o Azul profundo. Na lama, em meio à viscosidade de argilas cinematográficas e filosóficas o inominável do Azul profundo compostando tudo. Palavras-conceitos devindo cores-passarinhos. Passarinhos filosóficos mergulhando performaticamente no caoide Azul, que draga imagens do pensamento, que da desrazão entre o conceito e a sensação renova percepções e com elas disposições politicas.

Criação de uma tradição do delírio como caminho, onde conceitos são coloridos e ganham sabores e humores musicais diferenciadores. Pois é dos afetos que os problemas se erguem e é com os afetos que os problemas, como susto e estupor momentâneo do e no pensamento, são devorados e são feitos outrem como condição renovadora de vida. Cirandas carinhosas entre conceitos e afetos. Danças criadoras entre eles como aceleradores de partículas chicotando, penetrando, invadindo, arrepiando o um e o outro, o um no outro para que um ritmo novo seja

despontado. No meio das lambidas, mutações e transformações acontecendo para estar à altura do problema a ser pensado. Filosofar poeticamente, enquanto poéticas se fazem filosofantes. O próprio problema, o próprio Azul profundo, pedindo a subversão do um pelo outro, exigindo que ambos estejam se emaranhando, convivendo e coabitando, pois o problema da instauração e do fazer nascer é eminentemente um problema estético e sensível (Coccia, 2020; Souriau, 2014), que inevitavelmente implica pedagogias radicais, como a possibilidade de renovar hábitos nos modos de estarmos juntos entre humanos e mais do que humanos. Avizinhar-se de intercessores, pois se compartilha o mesmo terreno e a mesma casa arruinada e inundada a céu aberto. Entrecruzamentos, onde o gigante problemático que é o Azul profundo como oceano afetivo, pede para os conceitos devirem invertebrados sensíveis como os polvos. O drama de avançar em meio a trans-escritas (Prado, 2018), pois não se limita o apetite pelo ritmo e o diferencial que pode aparecer aqui e acola. Travessia, na qual operadores imaginantes, isto é que cuidam da imagem como aquilo que sempre esta por vir, escoam-se e cintilam como singularidades de coalescência fluente interessada em indagar e se apropriar de potenciais aliados no pensamento.

Um jogo, uma dança, uma brincadeira de brilhos e rebrilhos. Cintilações filosóficas no sensível e um sensível que faz cintilar o filosófico. Trovoadas que reciprocamente se implicam e complicam. Disparações ativadas pelo cintilar do um no outro, enquanto o um devem precursor sombrio do outro. Uma conversa: trovão que cai, passarinho filosófico que canta em resposta, canto que por sua vez dispara uma energia potencial ativadora de afloramentos, de ressurgências oceânicas, abrindo um berçário para que o polvo fecundado pelo passarinho possa desovar ovos cósmicos, ovos cosmogéneticos que nas suas dobras contem membranas conceituais e sensíveis que mantem em pé o Azul profundo como cintilação vital e existencial de um pensamento-mundo em ato.

Se a filosofia é o limite do pensar desde o ponto de vista dos conceitos; desde o ponto de vista da criação encarnado por humusidades (Haraway, 2016) de uma tradição delirante de ancestralidades tentaculares e cefalopodiantes que cultivam o des-limite, poderia se dizer que do que se trata no Azul profundo é de experimentar múltiplas perspectivas para que o pensamento não seja limitado e o mundo e o pluriverso continuem cintilando.

Aprender a cintilar, apreender-se cintilação do e no pensamento, de algum modo não deixa ser uma aprendizagem cinematográfica de meios e superfícies variáveis. Uma pedagogia do cintilar como devir-cineasta de todo mundo, onde forçados pela vertigem aprende-se a estar à altura da alquimia exercida por modos de experiência cinematográficos. Isto é, de ocasiões de pensamento, onde avançamos sempre de modo tateante e rastejante em direção a uma disrupção na percepção que desmonte uma certa lógica de hábito e recognição presente nela. Em outras palavras, que mantenha o mundo em divergência e em obras, em vertigem, por estarmos experimentando o experimental que implica uma cosmo-plasticidade, onde como praticantes de uma ecologia de práticas cultivamos encontros inter/multiespecíficos como fazem os herboristas com suas plantas e as bruxas com seus feitiços. Algo assim

como um coabitar Ujjayi, como um coabitar de uma respiração oceânica da vertigem. Todo um compartilhar, que como prática e ética faz do devir-cineasta uma coaprendizagem onde a respiração nos ensina a compormos atmosferas com o mundo acolhendo a sua vertigem constituinte.

Sentir que estamos coabitando o útero do mundo que se esconde no Azul profundo, como sonho coletivo de coletividades feitas de muitos e com muitos, que nos chamam ao cuidado e atenção de águas férteis para a emergência de uma outra humanidade que se diz meio entre meios como puro fluir marinho de mundos. Delicada hospitalidade de quem a potência do outro do outro quer abraçar, de quem feito humusidades não é mais do que um catalizador de escuta dos ritmos embriológicos das imagens, sempre por vir. Isto é, onde nos afirmamos como canais para a aprendizagem vital e rítmica das próprias imagens, onde nos abrimos a escutar uma certa disposição e propensão que elas já carregam. Algo assim como, à par de aprendizagens mais do que humanas, afirmar um cinema mais do que humano que intensifica de modo material relações com o mundo.

Dar o tempo às imagens, pois delas desde sempre é. Elas, na sua condição cristalina, escutam secretamente o tempo do acontecimento em cujas dobras habita o povo intersticial e intervalar da luz e dos sussurros (como ontologia relacional de coabitabilidades simétricas). Então, só nos cabe aprender a não violentar, a cuidar e por vezes curar a arquitetura na qual elas duram e se esgotam sem se consumar. Quer dizer, cuidar das imagens, não é outra coisa que apre(e)nder devires-cineasta para que elas possam cuidar de suas próprias aprendizagens, sem nunca termos a arrogante e abominável vontade de subjugá-las e subalternizá-las querendo fazer da tarefa delas, uma tarefa nossa ou a nosso serviço. Devir-cineasta que ao cuidar das imagens, cuida que a imagem do pensamento sempre seja outra. Dali a iminência e o chamado ético de se fazer a uma pedagogia do cintilar, que, em meio a riscos compartilhados, abra em todo mundo um devir-cineasta e que por sua vez se diga devir-cineasta do mundo. Uma contingência necessária, onde o ponto de vista da criação não para de cintilar, pois não para de se deslocar fervilhantemente entre infindáveis dimensões que por sua vez fazem divergir incessantemente as suas direções. Um avançar tentacular e expansivo pela vastidão do Azul profundo.

Nesta jornada, a risco de falhar e errar, a pedagogia do cintilar, como a aprendizagem de novos hábitos que façam faiscar o pensamento, inevitavelmente nos coloca numa situação de farfalhar e de errância como a afirmação de uma posição ilocalizável ou de estrangeria que sempre se renova. Viajantes no pensamento, só nos cabe devir hospitalidade e generosidade de encontros efêmeros, mantendo sempre em aberto a pergunta por como continuar. Mesma pergunta que faz com que as imagens sempre sejam aquilo que esta por vir e que nas suas dobras sejam tudo menos clausura para o acontecimento. Há de se ganhar uma intimidade com o mundo e o pensamento só atingível entre estrangeiros, por compartilharem uma profunda familiaridade com isso estranho e misterioso que constitui e faz férteis as conexões e co-composições a cada vez e localmente, e onde não somos mais do que posições relacionais povoáveis por impensadas forças que nos fazem holobiontes e simbiontes especulativos desdobrando exercícios xenológicos

entre mundos. Alegre monstruosidade do pensamento, onde "toda vida se constitui xenologicamente, como espécie e mundo" (Valentim, 2018, p. 361).

Fiapos que somos, costurando frágeis constelações existenciais, onde como curandeiros-educadores cuidamos do ritmo; e da pedagogia do cintilar, desdobramos uma pedagogia do movimento real (e não da impressão de movimento) que acontece na medida em que xenologicamente nos afirmamos como desaparecer de uma imagem plena de nos mesmos (nossa Humanidade) para que o mundo possa aparecer, a-par-com-nós-ser em meio a humusidades. Algo assim como não se exilar do mundo por justamente ser estrangeiro. Estrangereidade vulnerável que ao se dizer cinematográfica é entrar imersivo no mundo que a cada vez deve inventar e especular as suas entradas em cujas dobradiças se encontram as virtualidades operadoras da diferença.

Um modo de pensar hibridante e em companhia, que cocompõe percepções no umbral, mas também umbrais da percepção ou ainda faz da percepção um umbral. Um pensamento brincalhão que como um balanço vitalista e metamórfico movido pelo murmurinho de um precursor sóbrio, cria pontes e renova mitologias de encontro, ou ainda em meio a gestos mito-cosmo-simbio-geneticos inventa um cinema dos pluriversos, como tendências, propensões e potências sem qualquer tipo de essência. Dali que possa se dizer pelos mais diversos meios e por outros meios, onde as materialidades por onde passa o singularizam sem fixa-lo. Uma lagarta cinematográfica orientando o pensamento. Um pensar desde os umbrais se balançando no fio de metamorfose (Olandi, 2018), no limite dinâmico de nossa humanidade em desmoronamento. O cinema dos pluriversos pensando com lagartas que já não são mais a crisalida que ainda é e a borboleta que será.

Pensamento que se escoa na passagem de modos de experiência cinematográficos que se deixam habitar pelo ponto de vista da criação, que só entende de continuidades no descontinuo que resguardem a vida como estalo intersticial. Estalo que não se apega às formas ou limites orgânicos de precária individuação. Estalo-ponto-de-vista que sempre é devoração de devoração, mas também devoção de processo irrestrito de vasta continuação. Processo que pode nascer na folha e seguir na asa. Zonas limítrofes de intrépida proliferação. Folha que a lagarta engole. Gole de vida que borboleta intui. Lagarta que se abandona, que é esquecimento de si e perseverança de tudo. Ninguém morre, não há alguém, há só vetores de variação. Folha-resto, lagarta-advento, asa-voo, vida-naranja perto do sol. Cor-vibração. Azul profundo como co-criação.

É assim como no balançar e brincar da trans-escrita que aqui praticamos entre modos de pensamento, entre filosofias e artes de cuidar e curar, que a imagem vai se afirmando como campo vibrátil em propagação, como porosidade que faz passar ressonâncias. Como sonoridade inaudível, que pode se precipitar e contornar nas visualidades. Isto é, percussão contagiante. Teoria da montagem cinematográfica (do pensamento), como teoria das cordas, onde a imagem se instala entre a ondulação cósmica e a percussão da matéria. Ali acontece um cinema de gestos menores como pensamento dos ritmos de imagens-umbral, de imagens-membrana, de imagens-água-viva. Todo um pensamento de

imagens ativas e vivas, e por tanto generativas e propositivas, animando uma passagem do estético ao cosmológico, onde temporalidades alienígenas as fazem dançar como multirelacionalidades e poliritmicidades de um cristal que se diz coletividade imanente feita de muitos e com muitos.

Na incompletude constitutiva do entrecruzamento de modos diversos de pensar, quebra-se a ficção de que há um mundo uno e por tanto unificado. Quer dizer, uma cosmopolitica (Stengers, 2018) se dispõe como esteira de ação, onde sempre há uma jurisprudência e uma equivocidade da imagem, que fazem dela um diagrama em movimento, que a cada vez inventa modos fragmentários e incomensuráveis de envelopar o valor por ser experiência e processo (Massumi, 2018). Nesse sentido serão os modos de experiência cinematográficos, quem performem e dramatizem o valor a cada vez, mas, sobretudo, que o relentem e desacelerem para justamente poder outorgar um valor singular que re-valorize os meios por onde a mais-valia de vida prolifere sempre em chave menor e em direção a um comum como compartilhamento de riscos. Uma alter-economia afetiva da transmissão, pois como nos lembra Donna Haraway:

> Precisamos de algum modo fazer a transmissão, herdar o problema e inventar condições para o florescimento multiespecífico, não apenas em uma época de guerras humanas e genocídios incessantes, mas em uma época de extinções em massa impulsionadas por humanos e genocídios multiespecíficos que varrem gente e criaturas para o vórtice. Precisamos "ousar' 'fazer' a transmissão; isto é, criar, fabular, para não desesperar. De modo a induzir a transformação, talvez, mas sem a lealdade artificial que se pareceria com um 'em nome de uma causa', não importa o quão nobre ela possa ser. (Haraway, 2016, p. 130)

Bibliografia

BARDET, Marie. Hacer mundos con gestos. *In*: EL CULTIVO DE LOS GESTOS. Buenos Aires: Cactus, 2019.

COCCIA, Emanuele. **Metamorfoses**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

DEBAISE, Didier. A philosophy of interstices: Thinking subjects and societies from Whitehead's philosophy. **Subjectivity**, [*s. l.*], v. 6, n. 1, p. 101–111, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1057/sub.2012.24

DEBAISE, Didier. **Nature as Event: The Lure of the Possible**. Durham: Duke University Press Books, 2017.

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. **Gestes spéculatifs**. Dijon: Les Presses du réel, 2015.

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. The Insistence of Possibles: Towards a Speculative Pragmatism. **Parse Journal**, [*s. l.*], v. 7, p. 13–19, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. 3. ed. Valencia: Pre-Textos, 1997.

DELIGNY, Fernand. **O aracniano e outros textos**. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

ENGELMANN, Sasha. **The Cosmological Aesthetics of Tomás Saraceno's Atmospheric Experiments**. [*S. l.*]: University of Oxford, 2017.

FERRAZ, Silvio. Escutas e Reescritas. *In*: O OFÍCIO DO COMPOSITOR. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 285–306.

FERRAZ, Silvio. La Formule de la Ritournelle. *In*: GILLES DELEUZE: LA PENSÉE MUSIQUE. Paris: CDMC, 2015. p. 141–151.

GRISEY, Gérard. **Ecrits ou L'invention de la musique spectrale**. Paris: Éditions MF, 2008.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press Books, 2016.

HARAWAY, Donna; GANE, Nicholas. When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway. **Theory, Culture & Society**, [*s. l.*], v. 23, n. 7–8, p. 135–158, 2006. Disponível em: https://doi.org/10.1177/0263276406069228

JAMES, William. Essays in Radical Empiricism. Mineola: Dover Publications, 2003.

LE GUIN, Ursula K. La teoría de la ficción como bolsa transportadora. **Cuadernos Materialistas**, [*s. l.*], v. 5, p. 12–15, 2020.

MANNING, Erin. **The Minor Gesture**. Durham: Duke University Press Books, 2016.

MASSUMI, Brian. **99 Theses on the Revaluation of Value: A Postcapitalist Manifesto**. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2018.

OLIVEROS, Pauline. **Deep Listening: A Composer's Sound Practice**. New York: iUniverse, 2005.

ORLANDI, Luiz B. L. **Arrastões na imanência**. Campinas: Editora Phi, 2018.

PORTELA GUARÍN, Hugo. **Partería: saber ancestral y práctica viva**. Bogotá: Banco de la República, 2016.

PRADO, Rafael Lovisi. Transcrever, sonhar uma imagem. **Em Tese**, [*s. l.*], v. 23, n. 2, p. 10–23, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.17851/1982-0739.23.2.10-23

PTQK, Maria. **Especies de Chthuluceno: Panorama de prácticas para un planeta herido**. [*S. l.*]: Gabinete Sycorax, 2019.

PUIG DE LA BELLACASA, María. **Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds**. 3rd ed. editioned. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2017.

RIBEIRO, Felipe; CORREA, James; DOMENICI, Catarina. Entrevista com Brian Ferneyhough. **Revista do Conservatório de Música UFPel**, [*s. l.*], n. 2, p. 1–18, 2009.

SAVRANSKY, Martin; PINHO, Thiago. Pragmáticas do Pluriverso: Uma entrevista com o sociólogo e filósofo Martin Savransky. **Novos Debates**, [*s. l.*], v. 6, n. 1–2, p. 1–16, 2020.

SOURIAU, Etienne. **Los diferentes modos de existencia**. Buenos Aires: Cactus, 2014.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [*s. l.*], n. 69, p. 442–464, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle; MASSUMI, Brian; MANNING, Erin. History through the Middle: Between Macro and Mesopolitics - an Interview with Isabelle Stengers. **Inflexions: A Journal for research creation**, [*s. l.*], v. 3, 2009.

SUTTER, Laurent De. **Qué es la pop-filosofía?** Buenos Aires: Cactus, 2020.

TSING, Anna Lowenhaupt *et al*. **Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

VALENTIM, Marco Antonio. Antropologia & Xenologia. **Revista ECO-Pós**, [*s. l.*], v. 21, n. 2, p. 343–363, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i2.20499

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropolia** pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WHITEHEAD, Alfred North. **Modes of Thought**. Toronto: Macmillan, 1966.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: Free Press, 1978.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

OBS: A pesquisa-criação que deu lugar a este texto foi possível graças ao financiamento do CNPq.

Zona de Contágio: uma ciência da coexistência para o tempo das catástrofes

Alana Moraes [1] e Henrique Z. M. Parra [2]

Resumo: O artigo apresenta algumas questões que constituíram o percurso do *Laboratório Zona de Contágio*, uma experiência coletiva de pesquisa situada na pandemia do Covid-19 no Brasil, entre março e dezembro de 2020. O texto percorre discussões conceituais sobre o próprio fazer científico do laboratório e lança algumas hipóteses para pensar uma ciência da coexistência em *tempos de catástrofes*. A Zona de Contágio surge da urgência de refletir, da perspectiva de corpos em regime de confinamento doméstico, como poderíamos rastrear a paisagem produzida pelo acontecimento pandêmico: um evento que conecta de forma interescalar e imediata nossos corpos aos circuitos planetários de patógenos, mas também às formas desiguais e neocoloniais de distribuição do risco. Refletimos sobre a coexistência como fazer ontoepistemológico, experimentações de outros modos de conhecer.

Palavras-chave: Comum. Pandemia. Experimentação. Catástrofe. Coexistência. Laboratório.

Contagion Zone: a science of coexistence for the time of catastrophes

Abstract: The article presents some questions that constituted the course of the *Contagion Zone Laboratory*, a collective and situated research experience in the Brazilian Covid-19 Pandemia, between March and December 2020. The text goes through conceptual discussions about the laboratory's own scientific work and launches some hypotheses to think about a science of coexistence in times of catastrophes.The Contagion Zone arises from the urgency to reflect, from the body's perspective in a domestic confinement regime, how we could track the landscape produced by the pandemic event: an event that connects our bodies in an inter-scale and immediate way to the planetary circuits of pathogens, but also to the unequal and neocolonial forms of risk distribution. We reflected on the coexistence as an ontoepistemological experimentation of others modes of knowing.

Keywords: Common. Pandemia. Experimentation. Catastrophe. Coexistence. Laboratory.

[1] Alana Moraes é antropóloga e doutora pela UFRJ. E-mail: alana.ufrj@gmail.com. Pesquisadora do Pimentalab, da Rede Lavits e do coletivo Tramadora.

[2] Henrique Z. M. Parra é professor associado do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp. E-mail: henrique@pimentatalab.net. Pesquisador do Pimentalab, da Rede Lavits e do coletivo Tramadora. O projeto "Zona de Contágio" [https://www.tramadora.net/zonadecontagio] contou com a preciosa colaboração das pesquisadoras Bru Pereira e Jéssica Paifer e com o apoio da Rede Lavits e Fundação Ford. Agradecemos a todos os pesquisadores que se aventuraram nessa empreitada da Zona de Contágio.

Uma ciência da coexistência para o tempo das catástrofes

No fim de 2008, Isabelle Stengers lança um pequeno livro manifesto cujo título prenunciava os tremores da década por vir: "*No tempo das catástrofes*" (2015). Naquele momento, o mundo atravessava mais uma crise financeira e a catástrofe predatória do capitalismo financeirizado revelava ao mundo como as dinâmicas financeiras atuam como um "predador liberado de qualquer obrigação" (Stengers, 2015, p.8). Em meio à turbulência planetária, o aumento escandaloso da desigualdade, e as abundantes evidências das alterações climáticas, Stengers não deixou de prenunciar que, mesmo diante da "crise" e suas "verdades inconvenientes", as forças que organizam o extrativismo permanente não poupariam esforços para neutralizar o acontecimento e retomar os esforços de mobilização para a reconstrução e do crescimento. Também Naomi Klein vem falando sobre a ideia de um "capitalismo do desastre" para compreender as ofensivas que reconfiguram radicalmente nosso mundo depois de eventos críticos. Contando com um tecido democrático corroído, as crises abrem um momento elástico para que as forças dominantes apresentem "o desejo declarado por uma pureza intangível, por um espaço vazio onde construir uma sociedade-modelo constantemente reelaborada" (Klein, 2008: 30).

Pouco mais de uma década depois da crise de 2008, a pandemia provocada pelo vírus Sars-CoV-2 lançaria o planeta e seus viventes em mais uma suspensão geo-histórica. Desta vez, as evidências mais intangíveis da mudança climática, como a taxa crescente de CO2 ou a acidificação dos oceanos puderam ser substituídas pela experiência coletiva tangível e avassaladora da falta de ar. O problema da relação do humano com o mundo vivo deixa de ser um assunto de "ambientalistas catastrofistas" para se instalar agora nos baixos níveis de oxigenação do sangue e no pesadelo da asfixia, aliás, já experimentado há muito tempo por outras espécies e uma parcela significativa de humanos. Por outro lado, a reivindicação humana ambiental-paternalista impressa muitas vezes na ideia de "proteger a natureza" é finalmente deslocada pela constatação de que o que está em jogo mesmo é a sobrevivência do humano como espécie.

No entanto, uma vez mais, as forças operadoras da extração atuam para fazer do acontecimento um evento acidental, um pequeno desvio no curso irrefreável do capitalismo. Esse é um problema conhecido de inúmeras populações ribeirinhas, indígenas, quilombolas e toda gente que vive com a terra quando são atingidos pela inundação de suas casas, pela contaminação ou morte dos rios e por muitas outras formas de toxicidade. Nos parece que uma das questões políticas e epistemológicas que se impõe é sobre como fazer da catástrofe a evidência de um conjunto intencional e previsto pelas forças de extração (do Comum, do trabalho, da vida, da terra, dos bens coletivo) operadas pelo agronegócio, agropecuária, pela mineração e pelos "projetos de desenvolvimento", das quais, muitas vezes, o "interesse nacional no progresso" e a "inovação científica e tecnológica" são cúmplices? E como fazer da evidência do colapso, muitas vezes apenas reconhecida na relação com outras espécies – corais, pássaros, insetos, peixes, plantas - um fato capaz de alterar os rumos das decisões políticas e mesmo do que se entende como "política" e seus partícipes? Dito de

outra forma, a criação dessa evidência vem nos exigindo uma ação de invenção de novas composições de mundos, simultaneamente ontológica, epistêmica e política. No coração do *plantationoceno*, o Brasil experimenta com a pandemia uma das mais radicais experiências de autoritarismo neocolonial no mundo. A associação entre o excepcionalismo humano e a radicalização do neoliberalismo concorrencial e sacrificial faz emergir com mais nitidez os contornos de uma conflitualidade cujo antagonismo localiza-se em torno do vivo – do que é a vida, de como ela é produzida a partir das relações outras que humanas, das forças que convertem a vida em recurso e de outras que fazem perseverar a variedade e a colaboração pela diferença, não pelas totalidades que sugerem, por exemplo, a ideia de sujeito. Avalanche da catástrofe nos obriga a pensar e criar pela precariedade que nos ameaça mas que também nos constitui.

> Pensar por meio da precariedade transforma a análise social. Um mundo precário é um mundo sem teleologia. Indeterminação, a natureza não planejada do tempo, é assustadora, mas pensar por meio da precariedade torna evidente que a indeterminação também torna possível a vida (Tsing, 2015, p.20 – tradução nossa).

Isabelle Stengers (2002) insiste que, seja quando falamos da ciência ou da sociedade, o progresso é a imagem definidora: "aquela que permite estruturar a história, separar o essencial do anedótico, fazer se comunicarem narrativa e significado" (Stengers, 2002, p.182). Assim, o "progresso" é o que define e autoriza o que merece ser conservado ou aquilo que deve ser relegado; o progresso autoriza simplificar os relatos e faz a triagem das "histórias que importam" ou das evidências que podem ser convertidas em "fatos científicos relevantes". A governamentalidade neoliberal tornou transparente, pela gestão da crise pandêmica, que a Guerra de Mundos em curso atualiza os imperativos do *progresso* seja pelo tecnosolucionismo que recupera o cientificismo de contornos positivistas [3], seja revigorando as metáforas de guerra (na "guerra contra o vírus") que trazem com elas a inevitabilidade de vidas perdidas ou a convocação de sacrifícios desigualmente distribuídos, a mobilização por um "bem maior". Um regime que opera pela distribuição desigual e racialmente marcada do "direito à respiração", conforme a imagem precisa de Mbembe (2020). Uma experiência desse tipo tem a força de embaralhar as cartas conceituais distribuídas pelos modernos e nos faz repensar, coletivamente, sobre as fronteiras tão bem vigiadas entre ciência e política ou natureza e cultura.

O livro de Isabelle Stengers lança a hipótese de uma ciência para os tempos de catástrofe capaz de convocar aqueles que "lutam por um outro mundo" para aprender a fazê-lo existir. Uma ciência da catástrofe não poderá existir, no entanto, sem partir da coexistência multiespécie que torna possível a vida na terra deslocando, dessa forma, a própria ideia de um sujeito do conhecimento que observa o mundo desde uma posição epistemológica protegida pela externalidade. A experiência pandêmica do confinamento fez emergir um conjunto de relações que nos forçam a pensar novos desenhos disciplinares, novos dispositivos de pesquisa e deslocamentos epistemológicos há tanto tempo adiados.

O biólogo evolucionista Rob Wallace (2020) que há anos pesquisa os surtos pandêmicos causados pelos circuitos do agronegócio é

incisivo ao diagnosticar os limites das práticas científicas disciplinares e especializadas. A pandemia só pode ser entendida pela coexistência de múltiplas relações, humanas e não humanas, das novas tecnologias de biossegurança da pecuária industrial, passando pelos animais hospedeiros, os trabalhadores do agronegócio e os circuitos financeirizados da terra e das mercadorias biológicas em trânsito global. O monocultivo genético operado pela pecuária industrial é, sobretudo, produzido por um conjunto complexo de tecnologias que atua pela simplificação ecológica, depressão imunológica de animais confinados e destruição da condição interespecífica da vida - e o faz, em nome do "progresso" pela chantagem que promete agora prover a "alimentação global". O circuito de interesses que dinamiza os modos de financeirização da terra pelo agronegócio planetário é feito pela decisão política continuadamente tomada entre chefes de Estado, corporações e também políticas de financiamento científico – uma decisão que, para prosperar, precisa necessariamente transformar o vivo em recurso fazendo das pandemias uma "externalidade" intrínseca e necessária.

Uma ciência no tempo das catástrofes só poderá ter sucesso na medida em que abrir seus laboratórios e a produção de conhecimento para aqueles que, como chama também Stengers, "não foram convidados para as assembleias modernas" (2015). O fato de que nossas vidas, corpos e saúdes dependam de uma fina teia de interdependência composta por seres visíveis e invisíveis, criaturas e forças que constituem o mundo vivo é um pressuposto de muitas ontologias não modernas. Pensar pela coexistência nos faz partir do "organismo não como uma entidade discreta e pré-programada, mas como um lócus de crescimento e desenvolvimento concreto dentro de um campo contínuo de relações" (Ingold, 2008, p.31). Deslocar a perspectiva privilegiada da agência humana na produção de mundos nos exige também novos desenhos de investigações coletivas, laboratórios implicados em práticas de cuidado com a coletividade emergente e com a produção de outras evidências. "A evidência não é, desde logo, uma questão de lógica, de raciocínio. É do domínio do sensível, do domínio dos mundos" (Comitê Invisível, 2020, s/p). A produção de conhecimento e os laboratórios tornam-se, cada vez mais, campos de batalha epistêmica, política e também sensível podendo também possibilitar a experimentação de alianças multiespécies como prática de conhecimento e condição política da existência.

Donna Haraway (2019) afirma que muitos sistemas que a biologia imaginava autopoiéticos são, na realidade, simpoiéticos. Se os sistemas autopoiéticos dependem de unidades autônomas autoproduzidas, os sistemas simpoiéticos são produzidos de maneira relacional, em interações, sustentados pela capacidade de criar e fazer com outros. Para além dos "entes" - "indivíduo", "sociedade" ou "sujeitos", o que mais importaria para a vida são os "entres". Estar vivo, segue Donna Haraway (2019), é um trabalho de "criaturas mortais entrelaçadas em inúmeras configurações inacabadas de lugares, tempos, assuntos, significados"; A vida seria uma composição de fios misturados como atestam os microbiomas que habitam nossos corpos em milhões de microrganismos e sem os quais não poderíamos viver. Mesmo "saber e pensar", como nota Bella Casa "são inconcebíveis sem uma multiplicidade de relações que também

tornam possíveis os mundos com os quais pensamos" (Bellacasa, 2012, p.198). Puig de la Bellacasa afirma a pertinência de pensarmos as práticas de cuidado, não como uma questão "normativa-moralista" e para além de um estado ético-afetivo. Cuidar "envolve o engajamento material nos trabalhos para sustentar mundos interdependentes, trabalhos geralmente associados à exploração e dominação" (Bellacasa, 2012, p.198).

Nesse ensaio, pretendemos descrever alguns aspectos do processo de pesquisa que conduzimos de março a dezembro de 2020. Diante da catástrofe pandêmica, experimentamos o que seria um laboratório emergente do Comum implicado em práticas de cuidado, coexistências e tecnologias da relação que tornam possíveis outras cocriações em tempos de catástrofe, fazendo reverberar "uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição" (Stengers, 2017, p.12). O capitalismo de catástrofe, lembra Stengers, tem menos a ver com a "exploração da força de trabalho", mas intensifica os modos pelos quais se apropria do que é o Comum - aquilo que só pode ser produzido pela relação entre humanos mas também entre humanos e outras espécies, outros que humanos, da variedade da vida em ambientes de simbioses, passando pelas formas de produção de conhecimento, comunicação, o ar que respiramos, a terra e seus nutrientes; formas de vida que, pela criação e defesa do Comum em mundos interdependentes agem pela produção de saúdes mais do que pela disseminação de doenças e que seguem, por isso, tumultuando os regimes proprietários que hoje sustentam o funcionamento das Big Farm e das Big Pharma.

Raquel Gutiérrez, Mina Trujillo e Lucia Linsalata (2016: 2) também discutem outras imagens do *político* a partir da criação e sustentação do *Comum*: uma *politicidade* que se faz por uma "multiplicidade de relações de interdependência entre os membros das comunidades humanas e entre comunidades do mundo humano e não humano". Com Lugones (2014: 4) nos pareceu importante pensar o Laboratório do Comum como Zona de Contágio a partir da afirmação de uma política do conhecimento como "proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva". Uma ciência das coexistências nos afasta assim de um modelo epistemológico que "presume a prioridade do agente em relação ao ato" (Butler, 2003:212), e nos faz investigar práticas de conhecimento que não estão contidas em nenhum predicado de um corpo, mas no "irredutível acontecimento de seu ser-em-situação" (Tiqqun, 2019:18).

Habitar a catástrofe: ativação do dispositivo Laboratório do Comum

> Nós, que pensamos em "ideologia", somos vulneráveis. Nós não possuímos os saberes pertinentes para identificar e compreender os dispositivos de captura e de produção de impotência. Ora, lá onde se pensa que os feiticeiros existem, aprende-se a reconhecê-los, a diagnosticar seus procedimentos, a se proteger deles, e ainda a contra-atacar" (Stengers, 2015).

Na segunda quinzena de março de 2020, no Brasil, deparamo-nos com a urgência pandêmica provocada pelo vírus Sars-CoV-2, o *coronavírus*. As notícias que chegavam dos países inicialmente afetados e que vivenciavam com

algumas semanas de antecedência os impactos do coronavírus, produziam imagens de um futuro incerto. Sabia-se com antecedência a gravidade da situação e o que as autoridades estatais, os sistemas de saúde e a população poderiam fazer para minimizar o impacto inicial da pandemia. Ainda assim, não tínhamos ideia do que estaria porvir, especialmente no caso brasileiro: Como seríamos atravessados por este acontecimento? Como seria viver uma pandemia em um país que hoje é um dos laboratórios do autoritarismo neocolonial no mundo? O que ela poderia provocar nas configurações do poder em termos do governo da vida? Por quanto tempo estaríamos mergulhados em rotinas de isolamento doméstico e protocolos de biossegurança? Como o governo federal, responsável pela precarização do sistema público de saúde e pela corrosão de infraestruturas coletivas, reconhecidamente promotor do agravamento da crise sanitária, iria atuar?

Na mesma velocidade em que o vírus se espalhava pelos diferentes países, produzia-se uma pletora editorial, com diversas enunciações teóricas, explicativas e especulativas sobre as causas e os possíveis efeitos sociais e políticos da pandemia. Por vezes, o vírus aparecia como a pílula desmistificadora que iria revelar os limites ambientais do modo de produção capitalista promovendo uma espécie de "consciência planetária" em direção a mudanças necessárias e mais radicais em nossas sociedades; noutras, a presença do vírus e as formas de enfrentamento da pandemia seriam intensificadoras das formas de exploração, controle e de dominação já em curso. Vírus e humanos apareciam como entidades bem diferenciadas, mas, logo, a ação política humana modificava o processo de mutação do vírus, produzindo novas formas de contágio e respostas imunológicas. Nas diferentes abordagens as apostas eram altas. Diante dessa multiplicidade veloz de reflexões *sobre* a pandemia, desejávamos produzir outras sensibilidades e pensamentos *com* a pandemia.

A intrusão viral coloca-nos diante da constatação de que nossos modos de vida e os regimes dominantes de produção de conhecimento científico são parte do problema que produz a pandemia: o extrativismo neocolonial e a excepcionalismo epistêmico antropocêntrico e racializado são hoje partes constitutivas dos modos de funcionamento da grande ciência e dos desenhos tecnológicos. Em seu livro "Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência", Rob Wallace (2020) mostra, entre outras coisas, como muitas universidades já atuam em colaboração com projetos de inovação tecnológica junto ao agronegócio, incluindo a compra de terras cultiváveis na África. Mas para além das colaborações financeiras, o biólogo chama atenção para outra armadilha na produção contemporânea do conhecimento que tem a ver com as dinâmicas de especialização. Os especialistas são acionados quando algum problema vem à tona e cabe a eles, junto às instituições governamentais, a decisão sobre o que fazer. O que se perde nessa economia da especialização e do tecno-solucionismo é a possibilidade da produção de conhecimento não apenas "responder" aos problemas e aos poderes que decidem sobre nossas vidas (na maior parte das vezes produtores dos próprios problemas), mas suscitar outros problemas e alianças ou mesmo produzir objeções às decisões que, a despeito de conduzir nossas vidas em muitas dimensões, são fabricadas em circuitos de opacidade.

Tendo essas questões em mente, imaginamos que uma investigação implicada em habitar o acontecimento Covid-19 poderia promover a proliferação de zonas de contágio entre diferentes disciplinas e saberes, reconhecendo a coexistência de diferentes formas de vida e o entrelaçamento multiagencial (humanos, não-humanos, multiespécies) na fabricação simpoética de diferentes mundos, corpos e lugares. Também inspirados pelo pensamento de Denise Ferreira da Silva (2019) e suas reflexões sobre a *Negridade*, não nos parece mais possível pensar a prática do conhecimento sem ter em conta "a implicabilidade profunda que prevalece na existência, ou seja, matéria imageada como contingência e possibilidade em vez de necessidade e determinabilidade" (Ferreira da Silva, 2019, p.114).

Evidentemente a ideia de uma "zona contágio" como prática de conhecimento assumiria o risco de acionar uma palavra que, em tempos pandêmicos, é associada a uma experiência crítica da doença. No entanto, a noção de contágio há muito tempo aparece na filosofia como imagem promissora para aquelas relações que escapam das imagens de controle do sujeito ou da agência humana - uma situação de contágio nos obriga a pensar pelos regimes de afecções entre criaturas e nos faz considerar elementos que não são imediatamente visíveis, ela "carrega partículas de mundos diversos e os espalha a seu bel prazer, misturando domínios e embaralhando os gêneros, espécies, linhagens e hereditariedades" (Pelbart, 2015, s/p). O contágio também nos apresenta uma outra imagem para a "natureza", como já sugeriam Deleuze e Guattari:

> o contágio, a epidemia coloca em jogo termos inteiramente heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um microorganismo. Ou, como para a trufa, uma árvore, uma mosca e um porco. Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma. (Deleuze; Guattari, 1997, p. 22-3)

Uma zona de contágio seria, portanto, contra-disciplinar e parte do reconhecimento da vulnerabilidade, heterogeneidade e inconstância dos corpos que a constitui, mas também da instabilidade do próprio fazer científico. Em uma zona de contágio não existe um privilégio epistemológico que garanta uma visão total do acontecimento, mas o conhecimento da situação acontece pela disponibilidade de composição entre criaturas e pela atuação em uma teia delicada de interdependência. "O que há em nossa maneira de perceber que nos faz não enxergar as interdependências delicadas em um sistema ecológico, que dão a ele sua integridade? Nós não as vemos, e, por esse motivo, nós as quebramos", lembra Bateson [4].

O laboratório Zona de Contágio lançava então a hipótese de uma ciência do contato e do risco, feita por corpos sensores implicados e afetados pela iminência febril. Sobretudo, nos parecia urgente refletir sobre como corpos em regime de confinamento doméstico poderiam rastrear a nova paisagem de escala produzida pelo acontecimento pandêmico: um evento que conecta de forma imediata nossos corpos aos circuitos planetários de patógenos, mas também às formas desiguais e neocoloniais de distribuição do risco. O confinamento, em diferentes regimes de poder, é o que conjuga as forças globais de

"segurança" na regulação da política carcerária racializada ao redor do mundo, dos animais que tornam-se mercadorias biológicas para o agronegócio e a indústria de alimentos, nos inúmeros campos de refugiados, nas periferias militarizadas, nos corpos feminilizados que precisam sustentar a vida coletiva nos circuitos domésticos nos quais intimidade e poder, muitas vezes, produzem cotidianos de sofrimento, violência e adoecimento.

Nosso grupo de pesquisa havia programado um conjunto de atividades para o primeiro semestre de 2020, dando continuidade às experimentações desenvolvidas no âmbito do "*Laboratório do Comum Campos Elíseos: tecnopolíticas do fazer-bairro*", realizado em 2019 (Moraes & Parra, 2020). Diante da catástrofe que se anunciava e face à impossibilidade de seguir praticando as atividades presenciais previamente planejadas no território onde se situa a difamada "cracolândia", decidimos rapidamente que era necessário instalar uma outra prática investigativa. A pandemia também revelava de forma inequívoca os limites da vida metropolitana e as infraestruturas que conduzem nossas vidas em territórios cujos dispositivos atuam pela circulação de valor e pelas dinâmicas de apropriação/especulação sobre formas de trocas e solidariedade que fazem um território a partir das relações que os constituem. Durante da pandemia, o território conhecido como "cracolândia" seguia sendo duramente reprimido ainda que suas práticas de interdependência mostravam-se como a única infraestrutura coletiva de cuidado do qual podia contar grande parte das pessoas que por ali se vinculam.

Ainda no final de março lançamos uma convocatória aberta, interpelados pela urgência do que estávamos experienciando e desejosos de promover um experimento de pesquisa que fosse também expressão de uma ciência da coexistência, disparadora de uma comunidade transitória capaz de inventar formas coletivas de estar junto, pensar, se afetar e ativar uma inteligência coletiva intra-pandêmica; uma convocação para uma possível prática ontoepistêmica produtora de mundos. Em nossa convocatória dizíamos:

> A Zona de Contágio é um laboratório situado, prática coletiva de uma ciência do contato implicada em habitar a pandemia COVID-19 como um acontecimento: "um acontecimento está no interior da existência e das estratégias que o perpassam". Ele surge como uma plataforma de convergência entre pesquisadorxs-ativistas cujo trabalho de investigação viu-se forçado a pensar com a intrusão viral. Uma encruzilhada.[...]
>
> [...] Estamos na encruzilhada Hobbes x Espinosa; o Estado e a hipótese do Comum! O momento em que desejamos que o Estado tome medidas de exceção de controle populacional em nome da segurança sanitária, é o momento em que renunciamos à nossa potência de cuidado da saúde coletiva. Seremos capazes de construir alternativas com nossa inteligência coletiva? Como ativar o Comum, a potência de produção da saúde entre todos, promovendo vínculos solidários de cuidado coletivo? Como infraestruturar as estratégias, dispositivos, tecnologias, diferenças, práticas e conhecimentos que possam dar lugar a essas formas de vida?
>
> A natureza do poder se modificou de tal forma que hoje confunde-se com a própria vida. Está na paisagem da cidade e suas infraestruturas, nas centenas de dispositivos que conduzem nossa atenção, localização, nas catracas, na produção dos desejos e das frustrações; nas centenas de outros dispositivos que nos conduzem à novas formas de desempenho; novas formas de concorrência.

Os arranjos sociotécnicos ao mesmo tempo vigiam e controlam toda possibilidade de fuga com outros inúmeros dispositivos de neutralização preventiva. À distância, a algoritmização da vida bloqueia qualquer possibilidade de imprevisto, de acontecimento e abertura. O poder se organiza de forma imanente à vida e sua expressão de exterioridade é apenas uma expressão performativa e mais visível dele – ainda que nos pareça mais confortável imaginar que o Poder está lá, sentado em uma cadeira. "Uma perspectiva revolucionária já não tem a ver com a reorganização institucional da sociedade, mas com a configuração técnica dos mundos". Na metrópole, assinala o Conselho Noturno (2019), o que encaramos não é mais o velho poder que dá ordens, o poder que localiza-se desde uma exterioridade, mas uma forma de poder que logrou constituir-se como a ordem mesmo desse mundo. "A metrópole é o simulacro territorial efetivo de um mapa sem relação com nenhum território" (Conselho Noturno, 2019).

Diante da crise de presença alimentada por inúmeros dispositivos de produção de corpos neoliberalizados, Zona de Contágio convida ao diálogo praticantes que desejam tensionar as modernas e habituais fronteiras entre ciência e política; entre corpos e pensamento. Assumir nossa debilidade existencial como ponto de partida para pensar os deslocamentos do político. Pensar a nossa crise de presença como condição epocal seria também investigar os diversos dispositivos que a produzem, mas, por outro lado, experimentar como reativar "uma maior atenção ao devir da presença dos entes" no mundo vivo; retomar nossa capacidade de "co-pertencimento e co-produção a cada situação vivida"; encontros. Ciência de contato. Saber qual território habitamos, qual é a terra que pisamos quando falamos "cidade", quais as relações que a constituem, quais são os saberes desautorizados, os saberes sujeitados, os saberes das lutas que desejamos convocar? Uma ciência objetora de tudo que nos envenenou: produtividade, crescimento, competição, originalidade. Uma ciência de combate que acontece entre corpos e suas diferenças.

Com o acontecimento COVID-19, o Laboratório Zona de Contágio instaura-se como um dispositivo de pesquisa e intervenção na medida em que a produção coletiva de conhecimento sobre as atuais possibilidades de fabricação de uma vida não-fascista torna-se urgente. Se o fortalecimento de governos autoritários já era uma ameaça à vida comum, a intrusão viral potencializa a disseminação de uma cultura imunitária e securitária de contornos fascistas no tecido da própria vida social.

A crise é maior, é total. Ela nos faz pensar muito concretamente sobre que vida estamos vivendo, qual vida queremos viver – o vírus, como intruso, fabrica uma das maiores bifurcações dos nossos tempos: a vida tomada como forma securitizada, protegida, entretida, mobilizada para destruir "inimigos"; mas do outro lado, a vida em seu excesso, como forma erótica de habitar o mundo que não queremos perder; uma vida febril que sabe que a liberdade é também interdependência, risco, confusão, travessias. Exu (fragmento da convocatória publicada em Zona de Contágio, 2020).

Coinvestigar e a hipótese do encontro: coreografias de fricções

Lançamos a convocatória inicial através de um website próprio, uma página no Facebook, um perfil no Twitter e um canal no aplicativo Telegram. O texto dirigia-se amplamente a pesquisadores com interesse em iniciar um percurso coletivo e indeterminado de coinvestigação, partindo de algumas questões e hipóteses e de um posicionamento ético-estético (um modo de fazer). Nosso primeiro

movimento foi elaborar um conjunto de perguntas relacionadas às mutações e intensificações cotidianas provocadas pela pandemia, de maneira a tornar sensível e tangível as relações de força instituídas, mas também as invenções e resistências que tornam a vida possível, assim como a prática da pesquisa.

No percurso, formamos um grupo bastante heterogêneo de investigadores. A Zona de Contágio, que abria-se como uma comunidade transitória sustentada no tempo dos encontros remotos e dos seus interstícios, foi composta por sociólogos, antropólogos, filósofos, músicos, artistas plásticos/visuais, urbanistas, investigadores da dança, das mudanças climáticas e da neurociência. Tal heterogeneidade nos possibilitou um espaço de pensamento resistente à disciplinarização do conhecimento. O que poderia ser lido como um espaço pouco "rigoroso" do ponto de vista das dinâmicas de especialização, tornava-se um experimento cuja qualidade se expressava justamente por fazer emergir o que escapa das grelhas disciplinares, outras e surpreendentes coreografias improvisadas.

Assim, um tema crucial para a compreensão do acontecimento pandêmico, como, por exemplo, a *respiração*, adquiria uma trajetória investigativa imprevisível que passava pelas relações metabólicas interespecíficas entre viventes, o ritmo do corpo entre o som e o silêncio nos limites impostos pelas telas dos artefatos tecnológicos, a evidência da distribuição racialmente marcada do direito à respiração passando também pela dimensão respiratória da subjetivação capitalista que em muitas vezes se expressa no sintoma cada vez mais comum da ansiedade entre corpos precários submetidos a imperativos alucinantes de produtividade. A experiência de crises de ansiedade também é marcada pela hiperventilação e sensação de asfixia.

Com trajetórias e percursos profissionais bastante diferentes, quase todos possuíam, entretanto, uma relação com a sala de aula: seja como alunos ou como professores, em espaços formais ou não formais de educação, em escolas ou universidades, mas também espaços de produção artística e cultural. Compartilhávamos a experiência do esgotamento do ensino remoto e as novas questões impostas pela plataformização do ensino. Reconhecíamos coletivamente os limites de muitos desses espaços para responder à crise total que habitamos hoje. As universidades e escolas, ordenadas por uma arquitetura institucional comprometida com sistemas de avaliação, metas de produtividade e controle pareciam encerrar muito rapidamente qualquer brecha de criação ou experimentação.

A partir da convocatória inicial e da abertura de um canal de intervenções no site, recebemos textos, fotografias, áudios, vídeos, a partir dos quais começamos a tramar um fio investigativo que pudéssemos rastrear: os fios do *provável* que já apontavam para a reorganização dos poderes tecnototalitários e dos dispositivos reordenadores da vida que conjugavam o trabalho pago com o trabalho não pago, a intensificação da precariedade; mas também os fios do *possível* que ensaiavam formas de cooperação, novos acordos coletivos, a luta contra as normalizações das mortes e as muitas formas de recusa à chantagem da autosuficiência empreendedora neoliberal. A Zona de Contágio formulava um pouco, a cada encontro, o que seria uma ciência da coexistência atuando pela experimentação e a invenção de uma linguagem comum, pelos sentidos que dão passagem a

uma experiência singular e coletiva. Construímos no percurso uma cartografia de problemas que perseguia o embaralhamento de escalas e perspectivas: pensar a forma social da monocultura pela domesticidade e o regime de sexo-gênero; refletir sobre e com o confinamento como experiência humana e não-humana; especular sobre o que seria uma *política dos viventes* a partir de alianças multiespécies na guerra contra a simplificação ecológica, sexual e política.

Estávamos interessados, enquanto prática de conhecimento, em desviar o curso do clamor à autoridade médica e científica como forma exclusiva de encerrar rapidamente a *queda do céu* - desejávamos favorecer uma ciência como forma de pensar, cocriar e agir pela interrupção da mobilização total a qual estavámos/estamos submetidos. Mais do que verdades incontestáveis, procurávamos percursos de formas dissidentes, tramas de cocriação que fossem capazes de imaginar outras formas de produção de conhecimento e pesquisa *no tempo das catástrofes*.

As primeiras questões se impuseram: Como iniciar uma conversação que acolhesse diferentes linguagens (escrita, audiovisual, sonora, poética) e saberes disciplinares e extra-disciplinares? Como seguir juntas, mas em condição de isolamento social e interação virtual, alimentando uma conversação entre pessoas que não se conheciam? Quais percursos de pesquisa se abririam? Diante dos intensos fluxos filosóficos, da saturação metafísica, semiótica, informacional, propusemos uma desaceleração do pensamento; uma respiração diafragmática que nos conduzisse às questões muitos simples que poderiam ser respondidas por *qualquer um*. Uma ciência do comum deveria ser objetora ativa de tudo que nos envenenou: produtividade, crescimento, competição, originalidade, os grandes esquemas conceituais, infindáveis revisões bibliográficas. Como a vida na cidade e na casa é percebida e reordenada no interior desse acontecimento? Como vivemos o cotidiano diante da catástrofe? Mais do que "respostas" ou "soluções" - como almeja uma parte significativa do fazer científico hoje - estávamos interessadas em pensar perguntas que suscitam outras perguntas, em ficar um pouco mais com os problemas e os esgotamentos já instalados no corpo.

Desta forma, o laboratório emergente constituía, ao mesmo tempo, um plano de investigação e uma comunidade provisória e precária de investigação. O problema de como retomar a hipótese do encontro a despeito das mediações tecnopolíticas da distância nos parecia uma questão central. Como bem lembrava Donna Haraway, "Explicações de um mundo 'real', assim, não dependem da lógica da 'descoberta', mas de uma relação social de 'conversa' carregada de poder" (1995, p. 37). A Zona de Contágio partia então do problema de como fazer de nossa vulnerabilidade o risco comum de uma dupla condição: uma política da experimentação e uma prática (onto)epistêmica corporificada, situada e que possa retomar nossa inteligência coletiva relacional de viver graças aos outros, de pensar graças aos outros. Alguns fragmentos de criações:

> tentávamos adivinhar o futuro
> já víamos a catástrofe anunciada
> b. falou isso:
> o que um dançarino faz quando tudo vai bem?
> ele dança

e o que um dançarino faz durante uma guerra?

ele dança

o que faz o dançarino diante de uma pandemia mortífera?

ele ainda dança

e enquanto o mundo acaba o dançarino também dança

b. e d. são dançarinas

eu sou anfíbia e não sei então o que fazer

nas últimas semanas visto a lentidão maior

só sei ser lenta

lenta e inútil

não sei pensar nada importante

fazer nada

leio pouco e muito devagar

(trecho de relato enviado por Luana Vannucchi no site da Zona de Contágio)

Para os que estão em isolamento, os mecanismos que incidem fortemente para produzir um afeto reativo de ansiedade são aqueles associados à tele-presença e à obrigação de comunicabilidade. Paul Virilio (1994) teorizava a tele-presença como a presença imediata de diferentes espaços – da vida doméstica, da educação, do trabalho, do lazer – uns aos outros. Parte importante da racionalidade neoliberal, na "comunidade pandêmica" a telepresença se centraliza: 'Na comunidade pandêmica, a vida social, a vida laboral, a vida escolar e a vida política, todas se contraem na vida doméstica antes de explodirem na vida em rede. Tudo o que tinha conseguido escapar fugitivamente à captura digital de redes, lamentavelmente, submete-se e conecta-se' (Nil Mata Reyes, 2020). Para manter minhas conexões com minha comunidade, corro o risco de estar comunicável com o patrão. Claro, nenhum desses efeitos foi produzido magicamente pelo vírus. A pandemia só agudizou efeitos biopolíticos que já estavam na ordem do dia da racionalidade neoliberal. O isolamento e a alienação do Outro já estavam no cardápio: qual é a forma ontológica da racionalidade neoliberal senão esse sujeito monádico, empreendedor de si mesmo, em competição com todos os outros sujeitos? Reforçado por mecanismos de administração de desempenho, constantemente correndo sem sair do lugar, buscando alcançar metas de desempenho irreais e que requerem sobre-trabalho para vencer na vida. A internalização subjetiva desses mecanismos leva à auto-vigilância e à associação do self com métricas de qualidade. É sobre esse sujeito, agora atomizado, que o distanciamento social irá incidir, ameaçando dissolver o que resta de comunidade. (trecho de relato enviado por Caio Maximino no blog da Zona de Contágio)

Uma ciência das coexistências não pode prosperar sem pensar os dispositivos que favoreçam os encontros - bons encontros ou maus encontros: nossas práticas de conhecimento dependem das relações que as constituem. Para tal desafio, nos foi necessário refletir sobre as disposições que nos conduziam no encontro inter-telas. Em pouco tempo já havíamos internalizado o protocolo de condutas das reuniões e aulas em videoconferência: fechar as câmeras e microfone, bloquear qualquer tipo de "ruído" que pudesse interromper o ritmo sempre muito controlado das interações e revelar a cena doméstica. Cozinhas, crianças, bagunças, barulhos inesperados converteram-se em cenas de fricção que interrompiam a condução das conversas, constrangiam o quadro fictício de que somos todos integralmente disponíveis para o trabalho. Muitas vezes, os microfones ligados sem imagem alguma tornavam-se a expressão dessa voz sem corpo, sem localização, independente de outras relações, impassível à catástrofe que nos ronda, e no entanto, eficiente.

Na Zona de Contágio experimentamos então a possibilidade de convocar algumas fricções da experiência como parte do próprio percurso investigativo de uma ciência da catástrofe. Esse movimento epistêmico e estético era também político. Ainda nos primeiros meses da pandemia presenciamos a expansão das plataformas corporativas de ensino em escolas e universidades como se não existissem alternativas. Em pouco tempo, os grandes CEOS das corporações de tecnologia e informação - um dos setores que mais cresceram durante a pandemia - tornaram-se também vozes públicas na defesa de que as relações educacionais podem ser muito mais "eficientes" quando inteiramente mediadas pelas plataformas digitais, já que trata-se de produzir e fazer movimentar o "capital humano" - transmitir informações, avaliar, metrificar a aprendizagem e certificar o conhecimento.

A pandemia do Covid-19, como nunca antes, revelou o novo regime da *Edufactory Cibernética,* a redução de formas de conhecimento em "produção e gestão de conteúdo", avaliação e certificação. Nos parecia evidente que o acontecimento covid-19 produzia como uma das suas consequências um experimento de novas técnicas de controle. Resultados, relatórios, multitarefas. Não era mais necessário sair de casa: tudo está disponível na nova paisagem doméstica-produtiva-reprodutiva e de consumo que se tornou o "lar". As novas dinâmicas plataformizadas de ensino revelavam os movimentos do poder que não apenas restringe, constrange, impossibilita, mas atua nos fazendo *funcionar* enquanto o colapso nos espreita ao mesmo tempo em que arrasta para uma vida de indeterminação e risco um contingente enorme de pessoas na economia da descartabilidade transformada de forma oportuna em "serviços essenciais".

Depois de compartilharmos os impasses, frustrações e cansaços que muitos de nós estávamos vivendo em universidades, escolas, institutos federais do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Norte do país, diagnosticamos coletivamente a escassez na criação de outros possíveis. Como já mencionamos, o laboratório Zona de Contágio era também um espaço poroso no qual era possível insistir nas perguntas muito simples: O que pode ser uma aula afinal? Quais os sentidos da presença no que se refere à produção de conhecimento e da ciência? Como atualizar os sentidos fortes da experiência e do encontro que atravessam as formas de criação e de produção de conhecimento em mundo de catástrofes? Como podemos inventar tecnicidades que intensifiquem a experiência ao invés de neutralizá-las?

Jorge Larrosa Bondía lembra que a palavra experiência vem do latim *experiri* e remonta ao sentido de provar (experimentar). Mas seu radical *periri* também se encontra em periculum, perigo. A raíz indo-europeia, *per,* "também aponta para um sentido de travessia, de passagem. Em nossas línguas há uma bela palavra que tem esse per grego de travessia: a palavra peiratês, pirata" (Larrosa, 2002, p.25). Tim Ingold, por outros caminhos, nos recorda do sentido original de "educar" como aquilo que "leva pra fora", como prática de exposição e risco: "Ao invés de se fixar numa posição ou propiciar uma perspectiva, a educação nesse sentido provoca um deslocamento de qualquer ponto de vista – de qualquer posição ou perspectiva que se possa adotar" (Ingold, 2016, p.408).

O sentido forte da experiência - como discutimos intensamente na Zona de Contágio - parecia ser mesmo oposto às dinâmicas algorítmicas ou das plataformas de ensino nas quais o que está em jogo é a previsão/previsibilidade de condutas, a neutralização dos riscos e contingências, a recusa da fricção e do deslocamento - a ideia de "eficiência" possibilitada pelos dispositivos de conexão oferece à prática de produção de conhecimento um lugar estável, extremamente regulado e com pouco ou nenhum espaço para a *experiência*.

Pensando a partir desse problema Marina Guzzo elaborou uma série de práticas de retomada da presença que pudesse favorecer cada encontro na Zona de Contágio - partir do corpo confinado e suas possibilidades de expansão, mas também do cuidado com o espaço que criávamos, uma coreografia do contágio que permitia um espaço para o imprevisto, a coexistência como forma de resistir a separação dos corpos que o confinamento nos impõe. Experimentamos ligar microfones ao mesmo tempo, deixar vazar os ruídos e depois sustentar o difícil silêncio entre nós que, nas videoconferências, são sempre interrompidos rapidamente. Criamos coreografias que fossem capazes de atravessar os limites dos pequenos quadrados que nos cercavam na tela; ligamos e desligamos as câmeras reaparecendo em diferentes posições e enquadramentos, com diferentes objetos, plantas e memórias. Experimentamos ritmos improvisados, nos comovemos:

> Entende-se por presença a capacidade movida pelo desejo de se estar simultaneamente no mesmo tempo e espaço em que se está. No presente, com atenção e vontade. A presença virtual ainda é uma novidade tão plana quanto a tela. O encontro com pessoas daí resultante não tem densidade pois, ao serem desligados microfones e câmeras para o bem da conexão possível, os interlocutores perdem os retornos dos sinais que regulam as trocas humanas. Fisionomias, gestos, murmúrios e suspiros precisam ser silenciados para que algum entendimento seja estabelecido. A comunicação será necessariamente precária, mas custa-se a aceitar. (Guzzo, 2020, enviado para o site do Zona de Contágio).

Inventar mundos: forma do sensível, o comum, as lutas

Durantes os percursos investigativos da Zona de Contágio, nos demos conta que talvez a maior fratura que a pandemia tenha contribuído para a anunciar tenha sido a longa guerra de mundos em que estamos metidos há séculos, mas que, nas últimas décadas intensificou-se de tal forma que agora é todo o tecido social, a vida, e as próprias formas de fazer Comum que estão erodindo e sendo expropriadas. Como pergunta Judith Butler: "O que significa agir em conjunto quando as condições de ação conjunta estão destruídas ou entrando em colapso?" (Butler, 2018, p.29).

A própria linguagem, o pensamento e o regime de sensibilidade, constatam a crescente incomunicabilidade diante colonização da lógica conectiva sobre a lógica conjuntiva, como nos ensina Franco "Bifo" Berardi (Berardi, 2017). "Conjunção" é como o filósofo Franco Berardi tem nomeado uma matriz relacional marcada pela ambiguidade e vibração, pelos jogos de exceder significados estabelecidos e pelo contato entre corpos – o contrário da lógica "conectiva" e sobrecodificadora do capitalismo tecno-financeirizado

e algoritmizado no qual os elementos não são alterados pela relação. A conjunção estabelece, portanto, um

> ato criativo; ela cria um número infinito de constelações que não seguem a linha de uma ordem pré-concebida e nem se atrelam integrada a nenhum programa [...]. A concatenação conjuntiva é uma fonte de singularidade: se trata de um evento, não de uma estrutura" (Berardi, 2017, p. 19).

No Brasil, a razão imunitária, somada ao paradigma securitário e ao *ethos* do empresariamento de si, atualizam, como nunca antes, as ideias de autosuficiência competitiva e da luta pela "sobrevivência dos mais aptos" produzidas pelo *darwinismo social* de Hebert Spencer em meados do século XIX. Em um certo sentido, Bolsonaro não seria um "negacionista", mas reconhecendo a existência da pandemia, ele escolhe, ativamente, apostar em uma das matrizes fundacionais do liberalismo colonial amparada em uma "visão gladiatorial" da história natural que tratou a "competição" como fator determinante para a seleção natural (Graeber; Grubačić, 2020). Por outro lado, novas alianças entre biólogas feministas, pensadores indígenas, cientistas terranos e artistas vem trabalhando a partir da hipótese já amplamente experimentada de que, em todas as escalas, do desenvolvimento embrionário à complexidade de ecossistemas, a vida não pode ser mais pensada como centrada no organismo e na distinção entre individuo e meio. A inteligência adaptativa parece ter muito mais a ver com a qualidade dos laços e sua variedade do que com a concorrência; mais com arranjos multiespecíficos do que com "indivíduos" independentes.

Com a pandemia, constatamos que não nos faltam dados ou evidências sobre muitas questões: da dinâmica do contágio ao uso de máscaras, mas eles já não são capazes de produzir sentidos e experiências compartilhadas de mundo. Falta-nos, portanto, a possibilidade de produção de um Comum (a saúde coletiva como resposta de agenciamentos relacionais e multiespecíficos) capaz de conter a dispersão e mutações virais produzidas, em grande parte, pelo agronegócio amparado em novíssimas biotecnologias de simplificação ecológica e difundido socialmente por atitudes individualizantes contrárias à interdependência da vida e da saúde. Esperar pela vacina como a única fórmula mágica capaz de conter a catástrofe é talvez a grande vitória da monocultura tecnocientífica corporativa, expressão do consórcio bioinfocapitalista entre Estado e Mercado cujo centro ainda é o controle e o governo da vida.

Este talvez seja um dos possíveis sentidos em que já estejamos vivendo a queda do céu. Nunca habitamos um mesmo mundo. A pandemia acentua e revela toda a força dos dispositivos de controle biopolítico, de extração e governo de vidas privatizadas e confinadas, destruindo o que nos resta de comunidade composta de diferenças e alianças inesperadas. O Laboratório Zona de Contágio faz uma aposta na urgência de experimentarmos a fabricação coletiva de outras formas de vida, a coexistência como "método" ontoepistemológico, pois não se trata de produzir "mais" evidências ou responder um problema, mas sim, inventar outros modos de conhecer sem o privilégio epistemológico colonizador de uma perspectiva que se pretenda universal e exterior às relações que a tornam possível. Significa pensar o laboratório como essa

infraestrutura de produção dialógica, um lugar de encontros onde a produção de novas evidências depende da fundação de mundos compartilhados, a possibilidade da vida colaborativa em tempos precários, como vem dizendo Tsing (2015) ou a possibilidade investigativa de pensar o fim do mundo, como fala o pensador quilombola Antônio Bispo:

> A nossa avaliação é que, neste exato momento, estamos vivenciando uma das maiores possibilidades de um fim desse mundo eurocristão, monoteísta, colonialista e sintético. Esse mundo está chegando ao fim. Não é à toa que estamos vivendo esse desespero, essa grande confusão. Mas, por incrível que pareça, estamos vivendo também uma nova confluência (Bispo dos Santos, 2018).

Durante os nove meses dessa investigação companheira, tecemos caminhos, percorremos juntas a possibilidade de retomarmos um corpo comum, *algo ritmo* nos interstícios do regime de verdade algorítmica. Experimentamos convocações de presença, a possibilidade de respirar juntos em um ambiente de muitas saturações, comandos e novas disciplinas. Criamos encontros, narrativas, escritas, vídeos, performances, diálogos intensos e perguntas inesperadas. Fizemos isso a partir de duas coreografias de pensamento: ciência da retomada e ciência dos dispositivos, movimentos investigativos de atentar tanto para os saberes minoritários, das lutas e conspirações dos viventes como também para as novas formas do poder que nos conduzem e paralisam.

A Zona de Contágio pode se fazer como um experimento (um protótipo) de uma rede de pesquisa entre as muitas experiências com que estamos implicadas; uma zona de confluência temporária entre as investigações e fazeres. Imaginar, inventar, conectar outros fazeres, modos de produção de conhecimento, ciências e tecnologias, alianças entre espaços educacionais formais e não formais, experimentações de linguagens, transbordamentos e produções contra-disciplinares. O regime de eficácia em jogo, em uma ciência da coexistência, tem a ver com a "convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir" (Stengers, 2018, p.459).

Bibliografia

BERARDI, Franco Bifo. **Fenomenologia del Fin**: sensibilidad y mutación conectiva. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

BELLACASA, Maria. Nothing comes without its world: thinking with care. The Sociologi- cal Review, Oxford, v. 60, n. 2, 2012

BISPO DOS SANTOS, Antonio. Somos da Terra. ***Piseagrama***, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003

COMITE INVISÍVEL. **O Apelo**. Ponta Grossa: Ed. Monstro dos Mares, 2020.

CONSELHO NOTURNO. **Um habitar mais forte que a metrópole**. São Paulo: GLAC edições, 2019

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** vol.4. (Trad.: Suely Rolnik) São Paulo: Ed.34, 1997

FERREIRA DA SILVA, Denise. A dívida impagável. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019

GRAEBER, David; Grubačić, Andrej. **Apoio mútuo.** blog da GLAC edições, 2020.

GUTIÉRREZ, Raquel; Trujillo, Mina; Linsalata, Mina. "Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión". In: Inclán, Daniel; Linsalata, Mina; Millán, Már- gara (Coords.). *Modernidades alternativas.* Ciudad de México: unam, 2016

GUZZO, Marina. Experimentos práticos para presença e alegria em reuniões virtuais com verdades fictíficas. **Zona de Contágio** (website), 2020. https://www.tramadora.net/2020/06/03/experimentos-praticos-para-presenca-e-alegria-em-reunioes-virtuais-com-verdades-ficticias/ Acesso em: 28 fev. 2020.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema: Generar parentesco en el chthuluceno**. Traducción de Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019

_____. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. **Cadernos pagu**, Campinas, n.5, pp. 7-42, 1995.

INGOLD, Tim. Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. In: SÁNCHEZ-CRIADO, Tomás (org.). **Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas** (vol. 2). Madrid: AIBR, 2008, p. 1-33.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set.-dez. 2016.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 21-36, dez. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832015000200021&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 22 ago. 2019

KLEIN, Naomi. A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n°19, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf Acesso em: 28 fev. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Rev. Estud. Fem., Santa Catarina, v. 22, n. 3, set/dez, pp. 935-352, 2014. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ ref/article/view/36755/28577.

MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. **Instituto Humanitas Unisinos**. 17 de abril de 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598111-o-direito-universal-a-respiracao-artigo-de-achille-mbembe Acesso em: 28 fev. 2020.

MIROWSKI, Philip. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste*. New York: Verso, 2013.

MORAES, Alana & PARRA, Henrique Z.M. Laboratórios do Comum: experimentações políticas de uma ciência implicada. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação** – SESC/SP, n.10, agosto de 2020. Disponivel em: https://www.sescsp.org.br/files/artigo/c23b1355/8dcc/4d12/8fb7/710c54c6d10b.pdf Acesso em: 28 fev. 2020.

PELBART, Peter. **Da polinização em filosofia**. Territórios de Filosofia, 2015.

REYES, Nil Mata. A Comunidade Pandêmica, **Coletivo Planetes** (website). 2020. Disponível em: https://coletivoponte.noblogs.org/post/2020/04/10/a-comunidade-pandemica-nil-mata-reyes/ Acesso em: 28 fev. 2020.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. São Paulo: CosacNaif, 2015

_____. **A invenção das ciências modernas.** São Paulo: Editora 34, 2002

_____. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, pp. 442-464, abr, 2018.

_____. Reativar o animismo. caderno de leituras n.62. Chão da Feira, 2017

TIQQUN. *Contribuições para a Guerra em Curso*. São Paulo: N-1, 2019

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1994.

TSING, Anna. **The mushroom at the end of the world**: On the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015

WALLACE, Rob. **Pandemia e agronegócio:** doenças infecciosas, capitalismo e ciência. Tradução: Allan Rodrigo de Campos Silva. Editora Elefante & Igrá Kniga, São Paulo, 2020.

ZONA DE CONTAGIO: corpos sensores e ciência do risco (website), 2020, https://www.tramadora.net/zonadecontagio/ Acesso em: 28 fev. 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[3] Em um dos seus últimos livros, Mirowski (2013) afirma que o neoliberalismo é, antes de tudo, um "projeto epistêmico": é um projeto sobre o que as pessoas podem saber e como podem saber.

[4] Fala de Gregory Bateson durante o filme An ecology of Mind (2011), de Nora Bateson.

A animalidade que habita a escola: artes visuais, alteridade e educação

Tathiana Jaeger de Morais [1]

Resumo: Este artigo apresenta relações entre artes visuais e animalidade como potência para pensarmos outras relações de alteridade na escola, a partir de um diálogo entre o campo da arte e suas provocações ético-estéticas que desacomodam certas verdades sobre como relacionamo-nos com os outros, animais humanos ou não, e a noção de *experiências de animalidade*, *experiências de alteridade* em algumas *memórias da animalidade que habita a escola*, bem como da presença real dos animais nesse espaço, aliadas ao pensamento de Carlos Skliar, Nadja Hermann e Luciana Gruppelli Loponte. Esses exercícios, entrelaçados ao campo das artes visuais, são entendidos como operações pedagógicas de resistência, de criação poética e estética na escola, que buscam outras formas de pensar nossa animalidade e a convivência com os outros enquanto alteridades radicais, independentemente de sua forma, gênero, espécie e raça, bem como nos provocam a usar de outros modos a razão, a linguagem e nossa sensibilidade. Nesse percurso, tentaremos mostrar como se criam laços entre as fronteiras do ser humano e animal, do eu e do outro, laços que subvertem e resistem a certas normas pedagógicas, ligadas a uma visão humanista antropocêntrica e cartesiana.

Palavras-chave: Alteridade. Animalidade. Artes Visuais e Educação.

The animality that inhabit the school: visual arts, alterity and education

Abstract: This article presents the relations between visual arts and animality as a potency to think other relations of alterity in education, based on a dialogue between the field of art and its ethical-aesthetic provocations that stir certain truths about how we relate to others, human animals or not, and the notion of *experiences of animality, experiences of alterity* in some *memories of animality that inhabit the school*, as well as the real presence of animals in this area, allied to the thought of Carlos Skliar, Nadja Hermann and Luciana Gruppelli Loponte. These exercises, interwoven with the field of visual arts, are acknowledged as pedagogical operations of resistance, of poetic and aesthetic creation at school, which seek other ways of thinking our animality and the coexistence with others as radical alterities, regardless of their form, gender, species and race, as well as provoke us to use reason, language and our sensibility in other ways. Along the way, we will try to show how connections are created

[1] Mestre em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Professora de Artes Visuais concursada na Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre, Rio Grande do Sul – Brasil. E-mail: tathij@gmail.com

between the limits of human and animal, of the self and the other, links that subvert and resist certain pedagogical norms, linked to an anthropocentric and cartesian humanist vision.

Keywords: Alterity. Animality. Visual arts and Education.

Entre nós e entre outros: alteridade, animalidade e educação

Segundo Skliar (2014, p. 119) educar é ter espaço e tempo para estarmos juntos, fazermos coisas juntos, entre nós e entre outros. Para o autor, educar não é somente sentir e pensar sobre si mesmo, mas é também mobilizar outras formas possíveis de viver e conviver consigo mesmo e com qualquer outro que habite o ambiente escolar e o mundo. Vista assim, a educação assume uma responsabilidade ética naquilo que acontece entre um e o outro. Mas quem é o outro? Entendemos o outro, neste artigo, como um animal humano ou não humano, assim, não se traça uma linha divisória entre espécies, ou formas de vida diferentes, antes se aceita a alteridade desses outros, enquanto sujeitos com uma visão de mundo, cultura e sociedade própria.

Porém, a herança de um modelo educativo moderno antropocêntrico, que nos leva a privilegiar um certo humano ideal acima de outras vidas, o pensamento racional acima do sensível e a normalidade que busca a semelhança em oposição à diferença, ainda permeia a escola e nossas práticas pedagógicas. Essa herança perpetua outro modo de relação com outros, em que esses seres não têm a permissão de se constituírem como alteridades, pois o outro é entendido como um mesmo, como um próximo ao eu, que pode ser compreendido e assimilado. Esses outros resistem e escapam às normas e domesticações escolares, eles quebram com uma suposta linearidade, com um tempo de produção e urgências, eles quebram com a suposta totalidade de um humano ideal. Esse modelo de humano ideal apto para entrar no conjunto da humanidade foi pensado, por certas visões teológicas e filosóficas antropocêntricas, como um ser de existência singular, uno e soberano às outras formas de vida, quando consegue cortar a ligação com o animal e domar a enigmática e assustadora animalidade que o habita, num movimento de transcendência, oposição e negação. Foi nessa separação, do *Homo sapiens* de todo o restante do reino animal, que surgiu o que entendemos hoje como humanos.

No curso de nossa história ocidental, a definição de ser humano foi baseada na transcendência, negação ou domesticação da animalidade. Assim, foi construída a suposta ideia de humanidade, em que habitam seres singulares e racionais, como sendo o polo positivo e oposto ao negativo da animalidade, em que habitam seres genéricos e irracionais. Fomos ensinados a entender a animalidade sempre em oposição ao que seria próprio do ser humano. Ao sermos provocados com outras leituras possíveis sobre a animalidade, ficamos confusos, com medo e perdidos. Essa provocação desmobiliza também as construções baseadas em binarismos que movimentaram a filosofia moderna: razão/sensibilidade; razão/instinto; homem/mulher; cultura/natureza; humanidade/animalidade; humano/animal, só para citar algumas. Nessas dicotomias binárias, negligenciamos e subestimamos os outros, humanos que não são vistos como semelhantes e os animais, mas também a nós mesmos quando desqualificamos nossos corpos, desejos, afetos, instintos em detrimento da razão. A animalidade é supostamente o lugar desses sentidos desqualificados, o lugar dos animais e dos outros humanos supostamente mais "animalizados": o louco, o negro, o índio, a mulher, o deficiente, o pobre, o selvagem, o homossexual, e tantos outros que não se enquadram nesse modelo ideal de humano.

Que seres vivos irônicos somos nós, *Homo sapiens*, que, para ascendermos a uma suposta condição subjetiva de humanidade, necessitamos abafar e abandonar vidas em nós e a nosso redor, precisamos a todo momento ser lembrados de como devemos nos portar para ser humanos. Nessa visão, a escola é o lugar de nos formarmos humanos ideais, lugar de civilizar, socializar e educar uma criança para conseguir ascender ao suposto conjunto soberano que é a Humanidade: um processo de formação que abre caminhos para massacres, encarceramentos e domesticações de todos os outros viventes que não seguem esse padrão de normalidade, de mesmice. Estamos falando aqui de qualquer outro, humano e animal, que não siga os modelos transcendentais, racionais e puramente científicos dessas visões que inventaram um humano dividido em sua condição biológica de animal e sua condição de ser, de humano.

E se resolvêssemos subverter, resistir a esses padrões e normas, se resolvêssemos pensar a formação humana a partir de sua animalidade e do outro radical, mais outro que qualquer outro, que é o animal? E se provocássemos, a partir das artes visuais, da literatura e, quem sabe, da convivência com os animais, uma fragmentação desse humano dividido em certas polaridades modernas? Será que com os pedaços humanos e animais dessa fragmentação pelo outro, poderemos pensar em outras possibilidades de encaixes que formem outras multiplicações de ser humano? Outros humanos, diferentes e que aceitem a diferença do outro que difere se si mesmo, que aceitem a alteridade irredutível desses tantos outros que permeiam nossas escolas, casas, cidades, florestas e nosso imaginário? Mas como podemos criar laços entre as fronteiras do eu e do outro, do humano e do animal, laços que laços que subvertem e resistem a certas normas pedagógicas, ligadas a uma visão humanista antropocêntrica e cartesiana?

Derrida (2002) nos dá uma pista sobre a criação desses laços, ao nos relembrar de um episódio vivido pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche em Turim, no final de sua vida. No episódio em questão, Nietzsche vê de sua janela um cocheiro bater em seu cavalo. Ao ver essa cena de violência, o filósofo vai ao encontro do animal e, num gesto de compaixão e afirmação de uma vida com singularidade e alteridade, aos prantos abraça o animal para livrá-lo dos golpes do cocheiro. Para Derrida (2002, p.67), Nietzsche reanimaliza a genealogia do conceito e, em *Ecce homo*, "tenta nos reensinar a rir premeditando soltar de alguma maneira todos seus animais na filosofia". Para o filósofo franco-argelino, Nietzsche não nos ensina só a rir e soltar nossa animalidade, mas também nos ensina a chorar, "pois, como vocês o sabem, ele foi suficiente louco para chorar junto de um animal, sob o olhar ou contra a face de um cavalo. Por vezes, creio vê-lo tomar esse cavalo por testemunha, e sobretudo, para tomá-lo como testemunha de sua compaixão, pegar sua cabeça entre as mãos" (Derrida, 2002, p. 67).

Para Skliar (2014, p.109), Nietzsche tentou transformar a ideia de amor ao próximo ligado ao amor religioso e mesquinho em um amor por vidas distantes e desconhecidas. Talvez seja por isso que ele pode não somente se entregar às potências de viver nossa animalidade, como também deixar-se ser visto por um animal estranho e com ele estabelecer outras relações de alteridade. Nietzsche

foi suficientemente louco para romper com a tradição das normas filosóficas vigentes. Seu grande sacrifício foi o de ser louco e ir contra uma ideia de domesticação que desenha uma só possibilidade de humano. Sua suposta loucura foi um ato de solidariedade com os milhares de outros sacrificados por serem somente manchas ou borrões perto do desenho perfeito que supostamente seria esse humano ideal, ou outros tão genéricos como os animais, que perto desse desenho soberano não chegam nem a ser esboçados. Esses tantos outros são negados e excluídos por um modelo pedagógico moderno que não nos permite pensar fora dos padrões do que supostamente seria esse humano ideal, um ser que vive dividido entre a condição física de sua animalidade e a condição moral de sua humanidade. Nesse modelo pedagógico moderno, que se apoia em certos discursos humanistas antropocêntricos, os quais demonizaram e bestializaram nossa animalidade, surgem pedagogias civilizatórias que domaram os corpos dos sujeitos da educação e dividiram nossas vidas em polaridades opostas. Esse apagamento da animalidade pode ser considerado uma das primeiras distinções do humano como ser soberano sobre o animal e outros viventes, bem como uma forma de desprezar nossa sensibilidade como forma de pensamento e produção de conhecimento.

A educação ainda está imersa (nesta questão específica) nesse pensamento antropocêntrico que ensina que, para sermos humanos, devemos ser domados e civilizados, e nesse processo excluímos e abandonamos outras vidas em nós e ao nosso redor. O animal sempre sentiu na pele o que é ser um vivente que se empurra para a morte, a partir de certas classificações de vidas que podem ser abandonadas, que são relegadas à exploração, à coisificação, à eliminação. Esse campo de classificações e decisões éticas e políticas atravessa espécie, gênero e raça, e com isso outras vidas supostamente dotadas de uma maior animalidade, tais como os negros, as mulheres, os loucos, os pobres, os feios, os homossexuais, os deficientes e tantos outros que não se enquadram como semelhantes a esse modelo de humano ideal são empurradas para uma zona marginal, uma zona em que não são vistos pelos olhares de uma ética universal. A ideia de perfectibilidade construída em torno do ser humano não o impediu de cometer as maiores violências contra esses viventes que, ao decorrer de nossa história, não foram considerados dignos da humanidade. Essa invenção de ser humano não dá mais conta da multiplicação de outras formas de sujeitos que habitam nossas escolas e nossas relações fora dela, mas mesmo assim tentamos educar nossos alunos para uma norma moral universal, que se mostrou incapaz de incorporar as diferenças e pluralidades da vida, tornando-se algo abstrato e sem sentido.

Nessa direção, buscamos, neste artigo[1], pensar outras relações de alteridade na educação, que se expandam para além de conceitos engessados de gênero, raça, classe social ou espécie. Esse pensamento é movimentado a partir de um diálogo entre o campo da arte e suas provocações ético-estéticas, que nos provocam e educam mediante outras racionalidades, sensibilidades e linguagens, e a

1 Este artigo apresenta discussões desenvolvidas em: MORAIS, Tathiana Jaeger. Uma criação poética da animalidade: artes visuais, literatura e outras relações de alteridade na educação. UFRGS, 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

noção de *experiências de animalidade, experiências de alteridade* em algumas *memórias da animalidade que habita a escola*, bem como da presença real dos animais nesse espaço. Nesse caminho, teremos, como parceiros teóricos, o pensamento de Carlos Skliar (2003, 2014), Nadja Hermann (2005, 2014, 2016) e Luciana Gruppelli Loponte (2005).

Ética e estética na educação: artes visuais, animalidade e alteridade

A tradição pedagógica ainda se mantém ligada a um paradigma moderno em que se busca a aplicação de um princípio universal, acreditando ser possível uma apreensão da consciência ética somente pelas vias da razão, desvalorizando e excluindo assim as diferenças. A pesquisadora Nadja Hermann (2005, 2014, 2016) nos aponta o caráter abstrato dos princípios morais ligados somente à razão e investe em outro modo formativo, o caminho da estética e suas possibilidades de formação quando esta, segundo a sua experiência, pode multiplicar nossos julgamentos morais. Uma outra visão da estética surge no século XX, quando ela se liberta das correntes metafísicas que a limitavam aos estudos dos fundamentos da arte e do julgamento do belo. Agora, a estética pode se (re)conectar, de uma forma atual, às fontes helenísticas que a percebiam como o sensível (*aisthesis*), que são "os sentimentos, as emoções, as forças vitais, a imaginação, provocando nossas crenças de forma mais efetiva que a mera existência de princípios éticos formais" (Hermann, 2016, p. 20). As relações entre ética e estética na educação permitem acessar eticamente, sob outros olhares, paradigmas modernos como o da animalidade, que de outra forma talvez recaíssem em princípios abstratos, homogêneos e excludentes. Ao introduzir o pluralismo de formas de ser e agir na ética, a estética traz o estranho, o diferente, o outro radical que transcendem as fronteiras racionais, "criando formas de sensibilidade e experiências de subjetividade que exigem novos modos de tratamento ético" (Hermann, 2005, p. 11), ampliando nossas relações com o mundo, os outros, humanos e animais, e nossa própria animalidade.

As experiências estéticas das artes visuais nos permitem, pelos seus caminhos abertos e sem respostas únicas, pensar novos modos de tratamento ético que transcendam as barreiras do racional e a visão que temos de nós mesmos e dos outros. O agir ético não é um conhecimento que pode ser transmitido somente pelo racional, na medida em que precisamos de um território de experiências para podermos inventar diferentes maneiras de ser e nos relacionarmos com os outros. Para isso, no entanto, é necessário algo que nos provoque, que desestabilize nossas heranças, incite o estranhamento, o desconforto, ou seja, são necessárias novas experiências e sensibilidades. Seria a estética um catalisador de novas experiências de sensibilidade, de animalidade, de alteridades na educação? Mediante a experiência, a estética age em campos racionais e sensíveis, atua no espaço "entre", no espaço de nossa animalidade domesticada, num movimento, nos deixa atentos às singularidades dos outros em nossas decisões éticas, ampliando a internalização de experiências subjetivas que criem novas configurações éticas.

As artes visuais nos apresentam representações e visões de mundo que não se enquadram

em padrões universais. São outros mundos possíveis e impossíveis pensados com e pela arte, que nos capturam pela experiência estética, abrindo espaço para a imaginação crítica e criativa. Dessa união da ética e da estética na educação, criam-se espaços que movimentam possibilidades de vivermos a vida como um artista que modela e inventa a si mesmo e sua relação com o outro, criam-se também aberturas para experimentarmos a animalidade que por vezes tememos e da qual nos afastamos. O ser que se doa a essa ação "dispõe de liberdade, autonomia e poder na vida como um artista" (Hermann, 2005, p. 69), e esse processo provoca fissuras nas práticas pedagógicas implicadas pela arte e por uma postura ético-estética frente a sua prática, em que os saberes humanistas podem ser questionados e movimentados pelas artes e sua potência formativa. A pesquisadora Luciana Gruppelli Loponte (2005) nos convida a pensar a possibilidade de uma docência artista a partir de Nietzsche e Foucault e suas provocações sobre arte, vida e ética, indicando-nos caminhos entreabertos, fissuras e possibilidades para pensarmos a docência não como um modelo ou exemplo a ser seguido, mas como um exercício de criação constante. Nesse exercício de viver esteticamente a docência, experimentamos uma arte de viver, de criar a nós mesmo se criar outras relações com o outro radical. No entanto, para que esse exercício de viver esteticamente seja levado para a educação, é preciso um currículo que provoque tais experiências, por meio de propostas pedagógicas – é preciso um currículo, ou melhor, um "modelo" de educação que esteja aberto às contaminações das artes.

A experiência estética é um acontecimento que necessita de uma ideia que provoque reflexões, ou seja, necessita de um outro tempo e de um professor que incite essas relações. Não adianta somente mostrar obras de artes e propor leituras literárias, esperando que o aluno tenha uma experiência estética que modifique sua visão sobre a animalidade e a humanidade; é necessária uma educação aberta às proposições da arte e de um professor que também seja um artista que crie situações para essas mudanças. De fato, sem uma ideia que a sustente, a experiência estética pode não acontecer: precisamos de práticas pedagógicas ligadas à estética, à ética e à política que contribuam para movimentarmos fissuras e desconstruções numa educação que ainda carrega uma forte herança humanista antropocêntrica. Nessa abertura, as artes visuais podem se aproximar da educação e nela movimentar outras formas de pensar, fora dos padrões, de pensar como um louco, ou seja, pensar com outras racionalidades e sensibilidades. Talvez seria possível nos aproximarmos dessas questões movimentando na escola um outro tipo de formação humana, que não partisse de uma humanidade ideal e soberana, mas sim se constituísse pelo que nos foi há tanto tempo negado, nossa animalidade, nossos instintos. Talvez pensar como um louco seja viver as potências da animalidade, que, ao nos propiciar experimentar outras racionalidades, nos permita adquirir outras linguagens e sensibilidades para nos deixarmos sentir e ser vistos por esses outros que o modelo moderno de educação negou, excluiu e abafou.

A animalidade que habita a escola: exercícios de animalidade, exercícios de alteridade

Algumas escolas da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre se abrem para viver outras relações com a animalidade que habita o humano, bem como outras relações de alteridade, ao acolher animais dentro do espaço e do tempo escolar. Em sua grande maioria, as escolas dessa rede estão localizadas em zonas periféricas, onde o número de cães e gatos abandonados vivendo nas ruas é extremamente alto. Porém, até mesmo alguns animais tutelados por humanos vivem soltos e transitam pelas ruas em torno das escolas. Os animais que vivem em situação de rua e até mesmo os que têm tutores seguem os alunos até a escola, alguns para se protegerem e estar perto de seus tutores, outros, ou ambos, procurando abrigo, comida e contato com seres humanos. Não são todas as 99 escolas da rede que aceitam a entrada e permanência desses animais, porém, a grande maioria das escolas, por tensionamento de algum grupo de professores, acolhe, fornece alimentos e cuidados veterinários aos animais que transitam no entorno ou tem animais comunitários sob sua tutela. Esse tipo de situação acontecia às escondidas até o dia 27 de agosto de 2009, quando entraria em vigor o decreto n.º 16.420[2], regulamentando a permissão de permanência de animais nas escolas, de caráter público ou privado, situadas dentro do município de Porto Alegre. Esse decreto considera que a permanência dos animais nas escolas surge pela necessidade de sua utilização como prática pedagógica. Apesar de o decreto[3] ver os animais como objetos a serem utilizados pelos alunos, não se pode negar a importante mudança de paradigma que ele trouxe para a relação com os animais dentro das escolas. Assim, o que acontecia de forma ilegal nas escolas é legitimado e cada um desses espaços encontra modos de convivência com esses "novos" habitantes do espaço escolar.

É com esse decreto que se legitima o trabalho que já vinha ocorrendo de modo informal na Escola Municipal de Ensino Fundamental Saint'Hilaire, localizada no bairro Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. A escola situa-se na divisa entre as cidades de Porto Alegre e Viamão e é vizinha do Parque Saint'Hilaire, ou seja, é cercada de muitas áreas verdes, de preservação ecológica, mas também de núcleos densamente povoados. Com a legitimação do trabalho informal de acolhimento de animais em situação de rua, machucados ou debilitados, realizado por professores com a ajuda de alunos voluntários, a escola cria o *Projeto Vira-Latas: Adote esta Ideia*, no mesmo ano do decreto. Hoje o projeto está sob minha coordenação[4] e faz parte dos projetos institucionais da Secretaria Municipal de Ensino de Porto Alegre (SMED/PMPA).

2 Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/cgi-bin/nph-brs?s1=000030645.DOCN.&l=20&u=/netahtml/sirel/simples.html&p=1&r=1&f=G&d=atos&SECT1=TEXT>. Acesso em: 10 mar. 2018.

3 Cabe ressaltar que os animais ainda são vistos pela legislação vigente como coisas e objetos, entretanto alguns juízes, advogados e políticos tentam de várias formas modificar nossas leis, ainda baseadas em valores antropocêntricos.

4 Além de Coordenar o Projeto Vira-Latas atuo, nessa escola,atuo como professora de artes visuais na Educação Infantil e nos Anos Iniciais e Finais do Ensino Fundamental.

O projeto, que acontece duas manhãs e duas tardes por semana, com turmas integralizadas no contraturno escolar, atende, neste ano de 2018, cerca de 80 crianças e adolescentes advindos do 1.º, 2.º e 3.º ano-ciclo (que seriam as turmas do 1.º ao 9.º ano do ensino fundamental). O objetivo do projeto é, a partir do protagonismo infanto-juvenil, propiciar aos alunos pensar crítica e criativamente o mundo a partir da questão animal, relacionada às disciplinas escolares, especialmente às artes visuais e à literatura, bem como planejar e desenvolver ações e projetos sobre o tema e, com isso, produzir e disseminar propostas que tratem sobre direitos, guarda responsável e proteção aos animais domésticos ou selvagens, dentre outras ações e realizações. Desde a sua criação, o *Projeto Vira-Latas*, a partir da interação entre escola e comunidade escolar, já encaminhou para lares seguros mais de 300 animais e conseguiu atendimento veterinário diverso para mais de 800 animais, todos oriundos do entorno da EMEF Saint'Hilaire e das famílias dos alunos. Nossa rotina com os alunos é composta por atividades de formação, estudos e pesquisas para a realização das ações e projetos escolhidos por eles, assim como uma rotina diária de cuidados com os animais adotados pela escola e com o canil onde eles vivem. Como o próprio nome já diz, o projeto não pretende somente incentivar a adoção de um vira-lata, mas sim propiciar aos alunos a adoção e criação de outras ideias e conceitos sobre a relação que eles estabelecem com os animais e a sua própria animalidade.

Estão sob a tutela da escola quatro cães – são o que chamamos de animais comunitários, que, conforme a Lei Estadual n.º 13.193[5], de 30 de junho de 2009, são aqueles que estabelecem com a comunidade em que vivem laços de dependência e manutenção, ainda que não possuam responsável único e definido. Até o final do ano de 2017, tínhamos cinco cães na escola, porém, após muita luta, perdemos para o câncer o cão Negão, símbolo do projeto. Hoje temos quatro cães compartilhando do espaço conosco, cada um com uma história peculiar de abandono e maus-tratos. Os quatro cães foram nomeados pelos alunos: o Peludinho, o Véio, a Manuela e o Rapadura, cada um com sua personalidade e singularidade, que os alunos conhecem e aprendem a respeitar. Por exemplo, o Véio tem esse nome porque, apesar de sociável, estabelece seu limite de interação a partir de uma rosnada ou, em último caso, uma leve mordida, sinais que as crianças aprendem a ler – sozinhas ou pelo estudo do comportamento animal durante o projeto – nas nuances sutis de uma comunicação não verbal.

A convivência entre humanos e animais é um aprendizado das diferenças: os animais não dizem com palavras quando se sentem incomodados com alguma situação, mas o demonstram de inúmeras outras maneiras em suas ações, expressões, vocalizações e postura corporal. Os animais desobedecem nossas supostas normas e contratos sociais universais. Para aprendermos a nos comunicar e conviver com eles, precisamos dispor de tempo, abertura e outras sensibilidades e racionalidades. A convivência com esse outro radical é semelhante à convivência com

5 Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXTO&Hid_TodasNormas=52879&hTexto=&Hid_IDNorma=52879>. Acesso em: 20 maio 2018.

outros humanos que fogem a uma leitura rasa e universal, a partir de nós mesmos. Como disse Skliar (2014):

> [...] o termo "convivência" obriga-nos a um primeiro ato de distinção: trata-se daquilo que se distingue entre diferentes seres e que provoca, diante de tudo, contrariedade, receio, desconforto, perturbação. Se não houvesse estranhamentos, a pergunta pela convivência nem sequer nasceria, porque conviver é, essencialmente, estar em meio à intranqüilidade, permanecer na turbulência, tensionar-se entre diferenças, revelar alteridades, não poder dissimular desconfortos. (Skliar, 2014, p. 35).

A relação das crianças e dos adolescentes com seus pares é permeada de tensões e turbulências, assim, seria muito romântico de nossa parte achar que a relação entre humanos e animais na escola seria algo sempre tranquilo e reconfortante. A convivência obriga a estar em meio à incerteza, à diferença, e, nesse estar junto, aprender a relacionar-se com as diferentes alteridades. Sem o conflito e a tensão com o diferente, o estranho, o outro, o eu não existiria. Essa relação de convivência com os animais na escola pode ser um exemplo do que Lestel (2007) chama de "comunidades híbridas", em que humanos e animais convivem no mesmo espaço e se constroem pela partilha de afetos, tensões e sentidos, que não estão atrelados aos contratos sociais hegemônicos e deveres recíprocos. Tais partilhas entre humanos e animais não se limitam a um compartilhamento de compreensões, mas também envolvem uma construção conjunta de si mesmo. No entanto, essas relações não podem ser pensadas de modos puramente utilitários ou em termos de poder do outro.

Para Lestel (2007, não paginado), o animal não pode ser visto como um brinquedo ou um objeto, pois ele é antes uma *presença*, "uma força vívida, imprevisível e dotada de finalidade", pontos em que residem sua especificidade e singularidade, e assim ele assume para o humano uma alteridade particular, portadora de sentido. A animalidade "não remete apenas a um fenômeno complexo, mas também a um desafio à inteligência e à afetividade do humano. Este ponto é essencial". Ela nos leva a uma abertura ao outro, enquanto alteridade radical, dotado de uma "exterioridade ameaçadora extremamente difícil de se conceituar enquanto tal, mas que pode ser essencialmente sentida" (Lestel, 2007, não paginado). Nessa perspectiva, as relações de compartilhamento entre humanos e animais na escola são relações de sensíveis de criação e resistência, pois vão contra os modelos de convivência em que imperam a mesmice e o controle, relações que podem ser percebidas na passagem a seguir sobre uma memória pessoal da animalidade que habita a escola:

> Rapadura é um cão vira-lata, daqueles pequeninos que se acham leões. Bate com a pata na porta da sala de aula anunciando sua chegada. Com toda a pompa de rei da escola, ele entra em minha sala. Não importa o que estava acontecendo, não importa o passado, o que o move é o instante, o momento presente e sua vivência. Pula em meu colo, me lambe e me chama para brincar. Eu, séria, digo que não; ele faz festa para as crianças. Elas entregam-se a ser outra coisa do que foram domesticadas a ser naquele espaço escolar. Nesses instantes não temem os limites do seu corpo e do outro, esquecem de si, do passado e do futuro, elas simplesmente se deixam ser levadas por aquele animal que as chama a desafiar as regras e normatizações de como se comportar dentro de uma sala de aula. Elas se

> jogam no chão, brincam, simulam lutas, derrotas e vitórias, tocam em seu pelo e lhe fazem carinho. Elas não humanizam aquele ser, não tentam dominá-lo para ficar calmo e centrado como nos ensinam que devem ser os alunos, antes se permitem entrar no mundo dele e experimentar estar na sua pele, na sua animalidade, que é a delas também. Nesse momento de partilha, afetos e contágios, se deixam ser outras de si mesmas. (Memórias da animalidade que habita a escola, adaptação de notas de escrita, outubro de 2017: diário de pesquisa da autora.)

A relação que os alunos estabeleceram com esse outro radical, essa alteridade irredutível, não consiste em uma relação entre nós e eles, mesmidade e alteridade que se busca tolerar ou apreender, mas antes é uma relação de presença, "trata-se, por assim dizer, da irrupção (inesperado) do outro, do ser-outro-que-é-irredutível-em-sua-alteridade". O animal presente na escola é para as crianças e adolescentes uma presença como qualquer outra, mas às vezes se torna mais que isso, como num caso de um aluno do jardim básico que ficara além do horário de saída. A direção, preocupada, tentava saber os nomes de seus responsáveis, mas ele não sabia dizer, não sabia nem ao menos o nome de sua professora. Alguém falou em voz alta que talvez ele não fosse da escola, que poderia ter ido com alguém e se perdido, e, nesse momento, a criança olha para todos e fala bem alto: "Mas eu sei o nome do Rapadura!". Que relação é essa que se estabeleceu com essa presença animal, uma presença muitas vezes ignorada, aprisionada, traduzida, que supostamente não deveria estar no espaço escolar?

Histórias como a do Rapadura não acontecem em todas as salas de aula, alguns professores não aceitam ser desafiados por esse ser que não segue as normas e convenções humanas, que não fica quieto, sentado em sua classe, que não vive nosso tempo regulado e de controle, que solta pelos, tem odores fortes e que pode carregar junto de si mais alguns animais que encaramos como parasitas, as pulgas e carrapatos. Para esses professores, a escola não é lugar de animal, não é lugar do outro radical e sim o lugar da mesmice, o lugar de civilizar crianças, de transformá-las em humanos que seguem as normas e o tempo escolar, para serem meninos e meninas que ajudam e cooperam com sua domesticação. Porém, esse outro radical que é o animal está nas escolas, nas ruas, nas nossas casas, nas florestas, ele está por todos os lados e em nós mesmos, sem ele não seríamos nem humanos, não precisaríamos nos distinguir e classificar como outros dos animais. Esse outro e tantos outros estão cada vez mais imprecisando e multiplicando as linhas a que nos agarramos para nos afastarmos deles e, assim, ou aprendemos a viver em fronteiras móveis e intercambiáveis ou cairemos agarrados a pedaços de linhas que se soltam para se unir a outras. Assim, para experimentarmos outras fronteiras, para movimentarmos mais histórias como a do Rapadura nos espaços escolares, para vivermos perto uma convivência mista e interespecífica no estar juntos na escola, é necessário que os humanos, principalmente os adultos, estejam abertos a pensar a animalidade segundo outros paradigmas, a libertar-se de certas normas e verdades. É necessário provocarmos alunos, professores, gestores, funcionários e a comunidade escolar a verem e se deixarem ser vistos pelos animais, como seres dotados de alteridade, singularidade, que têm sua própria perspectiva sobre o mundo, sobre eles mesmos e sobre esses humanos que os

olham, mas, para isso, é necessário tensionarmos uma relação com o outro, não como uma representação do eu, e sim como diferença. Somente por meio de uma visão do outro como diferença podemos aprender com ele sobre nós mesmos.

Esses tensionamentos, provocações e relações interespecíficas são para nós o ponto chave dos exercícios de animalidade, exercícios de alteridade que dão nome a esse artigo. Para tecer o que seriam esses exercícios, nos apoiamos no pensamento de Maciel (2016) sobre o que ela chama de "exercício da animalidade que nos habita" (Maciel, 2016, p. 85), que seria o movimento dos escritores de trazer à tona, a partir da literatura, a subjetividade estranha do animal, essa outridade radical que nos foge, da qual uma aproximação possível seria por intermédio da imaginação sensível e poética.

> [...] mesmo que entre os animais e humanos predomine a ausência de linguagem comum – ausência esta instaura uma distância mútua e uma radical diferença entre dois mundos –, o ato de escrever o animal não seria, paradoxalmente, também uma forma de o escritor minar essa diferença, promovendo a aproximação desses mundos e colocando-os em uma relação de afinidade? Falar sobre um animal ou assumir sua *persona* seria, neste caso, um gesto de espelhamento, de identificação com ele. Em outras palavras, o exercício da animalidade que nos habita (Maciel, 2016, p. 85).

Para nós, os *exercícios de animalidade, exercícios de alteridade são movimentos pedagógicos de resistência, de criação poética e estética na escola – sejam a partir das relações entre animalidade e artes visuais, de relações entre arte e vida, ou de outros modos tão sutis que nos escapam – que buscam outras formas de pensar nossa animalidade e os outros, humanos ou animais, como alteridades, independentemente de sua forma, gênero, espécie e raça, bem como nos provocam a usar de outros modos a razão, a comunicação, a linguagem e nossa sensibilidade. São exercícios de convivência com a diferença e o estranho que foge de nosso espelho, são exercícios que nos permitem ser outros de nós mesmos. São exercícios que multiplicam as supostas linhas dos "próprios do homem" e nos levam a percorrê-las e senti-las, brincar com seus fios e trançá-los de diversos modos, criando outros caminhos que podem nos levar às fronteiras de nossa animalidade e de outros seres singulares. São exercícios que nos confrontam e provocam a aceitar a incerteza e o desconhecido em nossas práticas pedagógicas, criando condições para pensarmos num "processo formativo que considere a diferença e a singularidade" (Hermann, 2014, p. 13). Esse é o caso de uma das primeiras vezes em que percebi, por acaso, um desses exercícios de animalidade, exercícios de alteridade* na escola:

> Fui chamada para realizar uma palestra com uma turma do primeiro ciclo que estava apresentando alguns comportamentos agressivos entre eles e com os animais da escola e os que por lá transitam. Eu falava sobre respeito e cuidado com o outro animal, sobre suas necessidades básicas e como eram seres diferentes e parecidos conosco ao mesmo tempo. Para algumas crianças, uma fala como essa, universal e racional, não se fazia sentir e não tinha sentido. Lá no fundo da sala, aquele menino me olhava com um certo ar de desprezo e insensibilidade, até que parei nossa conversa para passar um pequeno filme sobre o abandono de um cão e suas aventuras, sofrimentos e angústias para encontrar um novo lar. O filme

> era protagonizado por um cão verdadeiro, o Fulaninho, que falava e contava suas impressões sobre o que o acontecia. Os olhos daquele menino foram capturados ao ver aquele animal comunicando-se com ele. O menino não piscava e, no desenrolar da história, seus olhos se encheram de lágrimas. Após o final do filme e a finalização da conversa com os alunos, aquele menino, que parecia não se importar com o que eu dizia até ver a história daquele animal, se aproximou aos prantos, na frente de todos os colegas. Ele me abraçou forte, como se eu fosse a única pessoa no mundo que entendesse seu sofrimento, e assim me contou sua história. – Eu matei ele, eu matei ele! Eu não sabia que ele sentia e ia morrer. Mas é que ela batia, batia nele com um martelo, eu fiz igual, bati, bati nele com aquele martelo! "Desculpa, Fulaninho, eu não queria fazer isso com você, me desculpa eu nunca mais vou fazer isso." Eu e toda turma ficamos sem palavras, eu o abracei e me deixei envolver por seu sofrimento, chorei junto dele por alguns segundos, e após todos da turma o terem abraçado e consolado, eu disse em seu ouvido: – Tu podes ser aquele menino de antes ou ser outro a partir destas lágrimas, quem decide é tu, o que tu não precisa é ser igual a ninguém. (Memórias da animalidade que habita a escola, adaptação de notas de escrita, junho de 2016: diário de pesquisa da autora.)

Essa história sempre me faz lembrar de que nós, humanos, não precisamos seguir o próprio começo, não precisamos carregar nossas heranças antropocêntricas e perpetuá-las em nossas relações. Não precisamos também continuar a reproduzir as heranças modernas e antropocêntricas na educação. Não se trata de buscar o novo, de uma mudança da mesmice, em que burocratizamos o outro, "sua inclusão curricular, seu dia no calendário, [...] seu exotismo, sua pura biodiversidade", perspectiva em que o outro é ignorado em velhos discursos puramente racionais e vazios são remodelados (Skliar, 2003, p. 197). Precisamos buscar caminhos para a prática pedagógica em que o outro é aceito como diferença e estarmos sempre atentos para não recairmos num ato de produzir a mesmice de um ser humano que não aceita sua própria diferença e outridade. Temos que ter cuidado para não recairmos num pensamento que toma o outro como um próximo que posso aprender a compreender e incorporar; não é uma tarefa fácil, pois pensar o outro como radical que não posso assimilar e compreender provoca e desestabiliza nosso eu. Para Skliar (2003), uma alternativa possível para não aprisionarmos a alteridade entre o estado de ser ou não ser seria uma temporalidade que ele denomina "estar sendo"; nesse estado imprevisível, não sabemos nada de antemão sobre o outro, ele é um acontecimento da alteridade que nos provoca a pensar mais em nós mesmos do que no outro, nos obriga a "fragmentar a nós mesmos, a retirar de cima de nós aquele tempo e aquela temporalidade em que o outro era, podia ser, devia ser, não podia ser, um artifício mímico da mesmidade" (Skliar, 2003, p. 47), uma mesmice que não se reproduz no tempo das crianças:

> Uma caixa com dois filhotes de gatos foi largada na escola e, entre afazeres pedagógicos e burocráticos, a secretária da escola cuidava dos dois dando leite numa seringa. Nesse momento, entra na secretaria a monitora com uma criança do jardim básico aos prantos que, por algum motivo, não queria ficar na sala de aula, e o procedimento padrão era ligar para seus pais. A criança, ao ver os dois bebês sendo alimentados, esqueceu seu choro e se aproximou daqueles dois seres indefesos, sem pai, sem mãe. Ao senti-los, tocá-los e ajudar em sua alimentação, esqueceu-se de si por alguns segundos e viveu aquele momento que fugia de sua rotina escolar.

> Agarrada na caixa, com todo o cuidado de quem leva uma vida que depende de seus movimentos, ela resolveu retornar à sala de aula. Essa criança não era mais, pelo menos naquela tarde, a menina indefesa e, juntos, os três sobreviveram às horas que se passaram. (Memórias da animalidade que habita a escola, adaptação de notas de escrita, agosto de 2016: diário de pesquisa da autora.)

Sobre essa memória da animalidade que habita a escola, sobre esse *exercício de animalidade, exercício de alteridade*, supomos – pois só podemos imaginar o que se passa com o outro –, junto de Skliar (2014, p.50), que esses três estranhos separados por uma distância, uma linha traçada pelos humanos, não confundiram o estranho com estranheza, nem com ameaça, eram antes três estranhos que compartilharam o que tinham e o que não tinham, e essas linhas, ao invés de dividir e separar, os reuniram. Com certeza, nem aquela menina nem aqueles animais foram os mesmos, pelo menos naquelas horas que se passaram.

Para Skliar (2003, p.148-150), o outro radical estremece a mesmidade do nosso eu e nossas relações com a alteridade, mas não se trata somente de usar o outro para constituirmos a nós mesmos, mas sim uma irrupção de nossa homogeneidade, que nos fragmenta; assim, "o outro volta e nos devolve nossa alteridade, nosso próprio ser outro; é o devir outro", e nessa relação não retornamos mais àquele eu uno, mas sim a uma diferença que nos difere. O autor segue dizendo que não se trata de uma relação transparente, imutável e empática, e que ela não acontece se ignorarmos sua singularidade ou se virmos o outro como um corpo-objeto simplificado; para o outro nos fragmentar, devemos aceitá-lo em sua diferença e em seu ser sempre irredutível, esse outro não deve ser um outro específico, mas sim qualquer outro não especificado. Esse outro então pode ser um humano visto como "mais animalizado", um animal ou qualquer outro que nos escape de uma leitura rasa e de nossas tentativas de objetificação e dessubjetivação.

Porém, a educação segue incorporando o outro como mesmo e negando ao animal e a tantos outros a possibilidade de se constituírem como outros, como alteridades. Mas a irrupção dos animais como alteridades pode estremecer essas relações na escola, não somente por sua presença, mas pela possibilidade que é negada aos alunos de percebê-los como outros e não como objetos, uma possibilidade, uma irrupção, uma resistência que podemos perceber no último *exercício de animalidade, exercício de alteridade*, em que os alunos me fizeram perceber todas essas questões:

> Era dia de enterrar o Negão, o qual eu, os alunos e muitos outros professores e funcionários ajudamos na luta contra o linfoma. Havia livro escrito, peça de teatro e até filme que contava pelas palavras dos alunos a história desse cão, que morou por nove anos em nossa escola. Ele não era mais um animal – como fomos ensinados a ver em oposição a nós, humanos – nem mesmo um animal humanizado, ele era mais que essas distinções, era um amigo, um companheiro que os alunos admiravam e em quem confiavam. Era negro, vira-lata e pesava quase 30 quilos, todas as características de um animal que viveria anos em um canil ou na rua sem ser adotado. Todos nós preparamos juntos os detalhes de seu funeral, suas cinzas seriam enterradas no canil, sob uma árvore chamada guabiroba. Chegou o dia, estávamos todos no canil e as crianças iniciaram suas despedidas, entrecortadas por muitas lágrimas. O choro sincero delas contaminou a todos nós, adultos. Nós chorávamos por

> saber o que é sentir saudades de alguém que nunca mais veremos, elas choravam pelo Negão, suas lágrimas se contaminavam de uma dor por tantos outros que já morreram em frente aos seus olhos, não eram lágrimas quaisquer, eram lágrimas de liberdade, pois naquele espaço elas puderam se permitir sentir o que muitas vezes lhes foi negado: ver o animal como um outro, uma alteridade, uma vida. (Memórias da animalidade que habita a escola, adaptação de notas de escrita, dezembro de 2018: diário de pesquisa da autora.)

A amizade é um acontecimento do "estar sendo", sua manifestação extrema, que não diz respeito a cognição nem domínio, mas a uma presença que se pode contar na ausência. "A amizade na infância é animalidade comum, tudo está na cena e o mundo parece estar em retirada." (Skliar, 2014, p. 51). O mundo escolar – e talvez o das famílias que negavam a essas crianças chorar pelo animal como um outro, como uma alteridade – foi retirado de cena, e elas puderam estar ali sendo junto de seu amigo.

Considerações finais

A partir dessa memória e de nosso diálogo neste artigo, podemos perceber que o contato com a animalidade, seja pelas artes visuais, seja pelo convívio com um animal real na escola, irrompe nosso eu uno, soberano e humano, nos fragmenta em outros humanos e animais, que, ao serem unidos novamente, não retornam mais ao mesmo estado de humanidade produzida na oposição à animalidade, mas formam, quem sabe, um outro humano, que mesmo diferindo dos animais aceita sua animalidade e com ela seus instintos, afetos, tensões, racionalidades outras. Talvez esse seja um outro modo de formação humana, que se abra em múltiplas possibilidades, uma outra forma de pensar, que assegure nossa sobrevivência em tantos episódios de violência contra outros seres vivos, contra nós mesmos e contra a natureza, que há algum tempo nos cobra seu mutismo e asfixia.

Porém, como levar essas relações entre artes visuais, animalidade e alteridade para dentro da educação? Acreditamos que, para tanto, parece ser necessário um projeto educativo que desassossega e desacomoda, que inventa outras sensibilidades e saberes sobre ser um animal-humano, longe das naturalizações que se perpetuam na escola. Um projeto educativo que inverta a lógica da humanidade soberana para uma animalidade-humana que sente, vive e experiencia a vida com a mesma intensidade que os animais, que assume o desafio de transformar a escola mesma num espaço de invenção, criação, experimentação, de aprender a viver, a conhecer-se, a inquietar-se e multiplicar modos de vida, de ética e política. Um projeto educativo aonde possamos criar laços, sentir e soltar nossa animalidade e ser suficientemente loucos, como Nietzsche, para chorar, rir e cantar junto de um animal, ou de qualquer outro. Desse modo poderemos viver outras relações de alteridade na educação, que se expandam para além de conceitos engessados de gênero, raça, classe social ou espécie.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir**). São Paulo: Editora: UNESP, 2002. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/75492>. Acesso em: 20 out. 2016.

HERMANN, Nadja. Entrevista: conversando com Nadja Hermann. In: RAJOBAC, Raimundo; BOMBASSARO, Luiz Carlos; GOERGEN, Pedro. **Experiência formativa e reflexão**. Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

HERMANN, Nadja. ***Ética & educação:*** outra sensibilidade. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. v. 1.

HERMANN, Nadja. ***Ética e estética:*** a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/colecaofilosofia/eticaeestetica.pdf>. Acesso em: 5 set . 2016.

LESTEL, Dominique. L'animalité: essai sur le status de l'homme. Paris: L'Herne, 2007. Tradução do capítulo **A animalidade, o humano e as "comunidades híbridas"** por: Jacques Fux e Maria Esther Maciel, 2011, não paginado. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/259265688/A-Animalidade-o-Humano-e-as-Culturas-Hibrida>. Acesso em: 20 maio 2017.

LOPONTE, Luciana Gruppelli. **Docência artista:** arte, estética de si e subjetividades femininas. 2005. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SKLIAR, Carlos. **Desobedecer a linguagem**: educar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença:** e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Granito ao longo das serras: conquista, escalada e a individuação com as pedras

Maria Julia Fernandes Vicentin [1]

Resumo: Ao longo das Serras do Mar e da Mantiqueira, narrativas nativas emergem ao coexistirem com as *abuelitas pedras*. Considerando o princípio de individuação proposto por Simondon em diálogo com uma antropol0ogia mais que humana de Ingold, nos atentamos para as relações entre corpo-movimento-ambiente-materialidade. É no montanhismo, na escalada e na conquista, cujos humanos, ao coabitarem e cocriarem suas linhas narrativas com as pedras, seguem ambos, ao longo de um campo relacional e processual de continuidade com a vida.

Palavras-chave: Escalada. Individuação. Devir Pedra.

Granite along the mautains: conquest, climb and individuation with stones

Abstract: Along the Serra do Mar and Mantiqueira, native narratives emerge when they coexist with the abuelite stones. Considering the principle of individuation proposed by Simondon in dialogue with Ingold's more than human anthropology, we pay attention to the relationships between body-movement-environment-materiality. It is in mountaineering, climbing and conquest, whose humans, when cohabiting and co-creating their narrative lines with stones, follow both, along a relational and procedural field of continuity with life.

Keywords: Climbing. Individuation. Becoming Stone.

[1] Pesquisadora e artista caiçara da Serra da Mantiqueira, graduada e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, mestranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (PPGAS/USP). E-mail: maju.vicentin@gmail.com

No meio do caminho tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
Carlos Drummond de Andrade

Estar com as pedras desde a base da casa da avó e da bisavó entre as montanhas do sul de minas, subir os mirantes em família, avistar as entranhas, percorrer as divisas, adentrar no mar de colinas. As serras da estrada real, caminho e entre fluxo contínuo de ancestrais que através do meu corpo ainda transitam.

Sentada no alto da Serra da Mantiqueira imaginava enxergar as pedras da encosta salgada de onde nasci e também sou cria, a Serra do Mar. Foi em um desses encontros com as pedras, que me foi soprada a informação da extensão das rochas do sul de Minas Gerais até o Litoral Norte de São Paulo. Confirmam geologicamente que ambas as serras são repletas de granito: pedras junto às montanhas onde habita também a floresta atlântica, aquela – dizem - exuberância, contudo tão logo invadida.

Desde que alargaram as nossas trilhas e asfaltaram estradas, as serras desabam com as pedras durante as chuvas de janeiro a janeiro. Os turistas, em suas temporadas, afundam as erosões na encosta litorânea fadada ao desenvolvimento desde os anos 50. Casas em praias privadas tomam para si as terras, as areias e as pedras onde os meus parentes caiçaras colhiam mariscos. Hoje, nem mais mangue, nem mais ribeirão de água doce. Entre as pedras deságua apenas esgoto.

Caminhando e me banhando nas encostas é que estive toda a minha infância com as rochas. Mas a conversa ligeira, de quem sobe e desce pelas beiras, foge dos turistas em direção ao silêncio das pedras na Mantiqueira, não me permitiu ouvi-las em seus pausados ritmos, nem mesmo sermos constantes companheiras. Tive que percorrer por outros solos para então retornar e cavoucar esse território em busca de raízes e rizomas, e encontrar, por fim, pedras entre o barro e a terra.

Precisei estranhar as pedras, tive que ouvir cientificamente sobre a morfologia das rochas e ver a invasão e a exploração das serras, para assim voltar a me reconhecer junto a elas, seja no litoral ou no mar de montanhas da Mantiqueira. Hoje, ao conversar com elas, percebo que para ser dessas serras é preciso me reterritorializar e ser com as pedras. É preciso ser moldada por elas e compartilhar desse território existencial (Guatarri, 1992) onde habitam as mais antigas anciãs dessas montanhas.

Nessas idas e vindas, reencontrei também amigos nativos escaladores que nunca deixaram a Serra da Mantiqueira e menos ainda a convivência com as pedras. Com respeito e com cuidado eles me iniciam nesse profundo coexistir com elas, indicam caminhos, permanências, entradas e saídas[1]. Mostram-me

1 Durante a escalada, para quem está subindo a rocha (ascensão), e sobretudo para os iniciantes, visualizar essas linhas de caminhos na rocha pode ser difícil. Visualizar onde estão as agarras, as saliências e as cavidades, onde o escalador irá se segurar, envolve escolher uma direção na rocha, que é o próprio caminho da via já aberta anteriormente por alguém. Assim, é preciso seguir os passos do "conquistador da via", este que trabalhou na primeira visualização da linha e "abertura do caminho". É ao longo deste caminho onde estarão os grampos de proteção que foram fixados na pedra por ele. São essas proteções fixas aonde o escalador irá costurar e clipar a corda a cada etapa da subida,

como as *abuelitas pedras*[2] são seres antigos e que muito nos ensinam. É no montanhismo e na escalada, nesse intenso coexistir com as rochas, que a minha história se transforma, sobretudo ao encontrar novos caminhos não somente nas pedras, mas a partir da relação com elas.

Assim, compartilho da perspectiva de muitos dos escaladores que saúdam as *sábias abuelitas*: elas são *sinceras*, agem sobre aqueles que as encontram, que as percebem em seus supostos silêncios. Conforme a análise de Santos (2019), alicerçada, sobretudo, nas proposições de Ingold (2000; 2007), entendemos a escalada também como um agenciamento, este que coloca em relação humanos, rochas, coisas e ambiente. Não bastaria, portanto, uma análise pautada apenas nas redes óbvias de encontro entre agentes humanos, objetos e pedras. É a partir das várias narrativas de meus interlocutores e da minha própria experiência de campo-vida, que não apenas observo, mas sinto emergir um emaranhado de relações anteriormente silenciosas, ou ainda, indecifráveis, como a movimentação das pedras entre as serras, ou mesmo ao longo das eras.

Além disso, como nos indica Ingold (2007, p. 1, tradução nossa), "a propriedades dos materiais, então, não são atributos fixos da matéria, mas são processuais e relacionais. Descrever essas propriedades significa contar suas histórias". Escalamos não somente a minha história e de amigos com as rochas, mas as próprias histórias das pedras em nosso mútuo descobrimento.

> Assim, quando falamos sobre a rocha-escalada, estamos discorrendo sobre algumas de suas incontáveis histórias; referimo-nos a um determinado conjunto de linhas que contribui para certa parte dessa construção contínua da rocha enquanto coisa. Mas é somente quando entendemos a rocha enquanto coisa, não como objeto, que nos é possível encará-la de tal forma e nos sensibilizarmos à sua história. (Santos, 2019, p. 1)

Se tomarmos as pedras enquanto coisa, como sugere Ingold (2000), muito além de apenas agentes (Gell, 1998), nos aproximando talvez da noção de pessoa (Strathern, 2014), é possível relacionar essas narrativas que delas emergem, com as proposições sobre o processo de individuação apresentado por Simondon (1958, p.1). Sua perspectiva a respeito da individuação do ser é contrária tanto à via substancialista – que considera o ser como consistindo em sua unidade, dado a si mesmo, fundado sobre si mesmo, "não engendrado", resistindo àquilo que não é ele mesmo – quanto à via hilemórfica, que considera o indivíduo como engendrado pelo encontro de uma forma e de uma matéria.

para se caso haja uma queda, o escalador esteja suspenso e seguro pelo sistema de proteção instalado na rocha. Quem está no solo também protege o escalador, fazendo a seg (segurança), tracionando a corda através dos equipamentos de proteção. Normalmente, quem está no solo, fazendo a segurança do escalador, por ter outra visão da pedra, ou por já conhecer anteriormente a via, pode indicar betas (dicas) sobre o caminho para o escalador que está subindo. Assim costumam fazer meus amigos escaladores nas poucas vezes que estive com as pedras, pois enquanto aprendiz dessa arte da escalada, ainda tenho dificuldade para enxergar esses caminhos de agarras. Outro indicativo que ajuda a observação do caminho que se deve fazer na rocha é seguir as marcas de magnésio que são deixadas pelos escaladores. O magnésio serve para "ressecar" a mão do escalador a fim de que, com o suor da subida, a mão tenha mais aderência às agarras.

2 Os termos em itálico são designações nativas.

Para Simondon (1958) a busca do princípio de individuação é que a individuação tenha um princípio, cabendo, assim, a ideia de prefiguração da individualidade constituída em correspondência com as propriedades que ela tem ao ser constituída. Se para ele é na relação matéria-forma que jaz a ontogênese, pensar a escalada e as relações entre os seres que a compõem, só faz sentindo em seu próprio devir, em seu processo de constituição de existência tanto pelos humanos, escaladores, quanto pelos mais que humanos, isto é, rochas, coisas, ambiente.

> O ser vivo se conforma ao devir, que opera uma mediação. O ser vivo é agente e teatro de individuação; seu devir é uma individuação permanente, ou melhor, *uma sequência de acessos de individuação* avançando de metaestabilidade em metaestabilidade; o indivíduo não é, assim, nem substância e nem simples parte do coletivo: o coletivo intervém como resolução da problemática individual, o que significa que a base da realidade coletiva já está parcialmente contida no indivíduo sob a forma da realidade préindividual que permanece associada à realidade individuada; aquilo que geralmente se considera como *relação*, devido à substancialização da realidade individual, é de fato uma dimensão da individuação através da qual o indivíduo devém: a relação, ao mundo e ao coletivo, é uma *dimensão da individuação* da qual participa o indivíduo a partir da *realidade préindividual* que se individua etapa por etapa (Simondon, 1958, p. 6).

Seguindo as proposições de Simondon, procurarei pensar tal processo de individuação, este que se metaestabiliza na própria possibilidade e potência de vida desses seres, sobretudo, ao tomar as pedras também como um *ser vivo que conserva em si uma atividade de individuação permanente*. Deste modo, pedras e humanos em seu processo mútuo, simultâneo e articulado de ser, e vir a ser. Por isso privilegio uma análise desde a gênese do estar com as pedras, até a criação do ser com as pedras, isto é, ao considerar os primeiros encontros dos humanos com as pedras através da *conquista de vias*, trazendo para a análise os processos de transformação que esse encontro engendra tanto nos corpos humanos, quanto nos corpos das pedras, como também nos objetos-equipamentos utilizados durante essa relação entre pessoas e pedras, isto é, coisas.

> o ser vivo resulta de problemas, não somente se adaptando, ou seja, modificando sua relação com o meio (como uma máquina pode fazer), mas modificando a si mesmo, inventando estruturas internas novas, introduzindo-se completamente na axiomática dos problemas vitais. *O indivíduo vivo é sistema de individuação, sistema individuante e sistema se individuando*; a ressonância interna e a tradução da relação a si em informação se encontram neste sistema do ser vivo (Simondon, 1958, p. 4).

É importante pontuar também que na perspectiva de Simondon (1958), as relações não ocorrem entre indivíduos, mas os indivíduos emergem de um "sistema de individuação" constituído por relações. Afinal, para ele o indivíduo não é um ser, mas um ato, e o ser é indivíduo como agente desse ato de individuação pelo qual ele se manifesta e existe (Simondon, 2005, p. 192, *apud* Sautchuk, 2015, p. 4).

> para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade, não consistindo apenas nele próprio (Simondon, 2005, p. 19 *apud* Sautchuk, 2015, p. 5).

Se a individuação emerge a partir das relações dos seres e do meio e, ao mesmo tempo, ela é um ato, o estar com as pedras só faz sentido a começar na convivência e coexistência com elas. Por isso, antes de serem observadores de pedras, os escaladores e conquistadores só existem quando *coabitam*, são *afetados* e *afetam*, em uma via de mão dupla, com as pedras.

Pedras narrativas: a conquista

O homem, bicho da terra tão pequeno
Chateia-se na terra
Lugar de muita miséria e pouca diversão,
Faz um foguete, uma cápsula, um módulo
Toca para a lua
Desce cauteloso na lua
Pisa na lua
Planta bandeirola na lua
Experimenta a lua
Coloniza a lua
Civiliza a lua
Humaniza a lua.
Lua humanizada: tão igual à terra.
O homem chateia-se na lua.
Vamos para marte - ordena a suas máquinas.
Elas obedecem, o homem desce em marte
Pisa em marte
Experimenta
Coloniza
Civiliza
Humaniza marte com engenho e arte.
Marte humanizado, que lugar quadrado.
Vamos a outra parte?
Claro - diz o engenho
Sofisticado e dócil.
Vamos a vênus.
O homem põe o pé em vênus,
Vê o visto - é isto?
Idem
Idem
Idem.
O homem funde a cuca se não for a júpiter
Proclamar justiça junto com injustiça
Repetir a fossa
Repetir o inquieto
Repetitório.
Outros planetas restam para outras colônias.
O espaço todo vira terra-a-terra.
O homem chega ao sol ou dá uma volta
Só para tever?
Não-vê que ele inventa
Roupa insiderável de viver no sol.
Põe o pé e:
Mas que chato é o sol, falso touro
Espanhol domado.
Restam outros sistemas fora
Do solar a col-
Onizar.
Ao acabarem todos
Só resta ao homem
(estará equipado?)
A dificílima dangerosíssima viagem
De si a si mesmo:
Pôr o pé no chão
Do seu coração
Experimentar
Colonizar
Civilizar
Humanizar
O homem
Descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas
A perene, insuspeitada alegria
De con-viver
Carlos Drummond de Andrade

Pedro Steiner, um amigo-parente, leva duas vezes as pedras em seu nome, diz ser um *fanático por pedra*. Nativo entre as rochas que povoam às águas de São Lourenço – MG, e andarilho em busca de novas movimentações nas pedras do Sul de Minas, é ele quem me mostra a força que as rochas trazem, o desafiar de uma vida dedicada a esse encontro que muitas vezes corta, arde, machuca e inflama: é preciso dar o sangue para a pedra. Ensina-me também sobre a satisfação quando a subida é *concedida* pelas pedras, e como a escalada, muito além de um esporte,

é *filosofia de vida*. Pedro legenda uma foto sua escalando nas redes sociais: "coexistência - qualidade, condição ou estado de coexistente; existência simultânea. Eu e Ela. Por um momento me sentir pertencente ao reino mineral. Amo muito essas *abuelas* que muito nos ensinam! Vamosssss! Agradecido Multiverso pelas oportunidades do viver!".

Porém, quem me apresentou e me levou adiante junto às profundezas das fendas, a rever às rochas da minha primeira infância em São Bento do Sapucaí - SP foram Lucas e Mateus. Lucas Oliveira é um escalador que se mudou para São Bento para estar mais próximo às rochas, assim como muitos escaladores procuram hoje a cidade devido ao montanhismo e a escalada. A região da Serra da Mantiqueira e, sobretudo, São Bento do Sapucaí, são conhecidas internacionalmente como importantes *picos* de escalada no Brasil, atraindo desde o começo dos anos 2000 cada vez mais turistas e novos escaladores-moradores como Lucas.

Foi com Lucas que me dei conta sobre a minha "ancestralidade montanhista". Afinal, já perdi as contas quantas vezes subimos a Pedra do Baú em família, contudo, Vó Tei bem se lembra de que ao longo de sua vida escalou cinco vezes *a Pedra* - desde quando aconteceu a primeira investida ao cume em 1940, quando foi fixada a *via ferrata* por parte dos irmãos Cortez. Na época, em cima da Pedra foi construído o primeiro abrigo de montanha do Brasil, abrigo este que Vó Tei se lembra de cuidar, varrer e descansar após as suas subidas. Após uma série de atos de vandalismo e destruição do local, o abrigo tornou-se história dos antigos.

Mateus Prado é um escalador-nativo de São Bento e dedica a sua vida ao montanhismo, como ele prefere indicar em nossas conversas. É ele quem me ensina que a escalada é mais uma atividade dentro de algo maior que é o montanhismo. Por isso ele insiste, por exemplo, que a *conquista* de vias é tão importante quanto saber fazer *ballet nas pedras* (escalar). Ou seja, para ele, é "na conquista que se lida com o desconhecido, é quando tocamos um lugar onde os humanos ainda não passaram".

A chamada *conquista*, ou seja, *abertura de vias*, *linhas*, caminhos, nas pedras nasce com a história da colonização. Escalar pedras era prática militar, tática para o domínio de novos territórios. É desse passado ruidoso que surge a escalada no ocidente, e ao se desenvolver em suas várias modalidades, é promovida à noção de esporte, isto é, às academias *indoor* (fechadas) de escalada e aos campeonatos internacionais.

Mas como me indica Mateus, que ainda é jovem na *conquista* de vias, nela não existe competitividade, mas sim, *ego*. Segundo ele, a conquista envolve "disposição, comprometimento, peso, risco e dinheiro". Para se conquistar, segundo ele, é preciso de "um material de grampeação, material para progredir, material para furar", ou seja, a conquista envolve vários equipamentos caros e ferramentas pesadas para se levar para o alto da pedra. Além disso, se investe dinheiro nas vias através dos *grampos* e *chapeletas* de proteção, que serão fixados nas pedras e ali permanecerão por muito tempo, entregues ao devir da rocha, servindo para a proteção dos escaladores que por ali passarem.

Para Mateus, "a conquista é uma obra, cada grampo colocado é muito bem pensado e muito bem escolhido". Percebo que a *conquista* mais revela os caminhos já implícitos da rocha para aqueles que aprendem não apenas técnicas corporais (Mauss, 1934) amplamente difundidas no meio da escalada, mas desenvolvem habilidades (skills) (Ingold, 2000) específicas, como a paciência para enxergar com calma um possível trajeto, e a coragem em dirigir seu corpo junto à pedra através de um caminho nunca antes percorrido por humanos.

> Pode-se, portanto, afirmar que a operação técnica revela e utiliza formas naturais já existentes e, ademais, delas constitui outras em maior escala, que empregam as formas naturais implícitas; a operação técnica mais integra as formas implícitas do que impõe uma forma totalmente estranha e nova a uma matéria que permaneceria passiva diante dessa forma (Simondon, 2005, p. 67).

A conquista, desse modo, se apresentaria mais como um ato de ousadia ao se arriscar no contorno desses caminhos que podem, contudo, já terem sido avistados por outros escaladores, porém, nunca antes realizados ou percorridos. Afinal, a ação de escalar, em sua própria gênese, já implica o treinamento da visualização das saliências e depressões que existem na rocha, ao perceber as fendas e agarras, e observar linhas que já existem nas rochas independente do conquistador. Deste modo, é durante a conquista em que essa habilidade (*skill*) em enxergar as linhas da pedra será exacerbada, afinal, é neste momento quando o escalador irá deixar sua própria marca junto às rochas, isto é, irá contornar o caminho ao equipá-lo com proteções fixas, por exemplo.

Mateus me conta que apesar da conquista ser um tanto *intuitiva*, Bito Meyer foi quem mais lhe ensinou sobre ela. Bito foi um importante escalador que morou durante anos em São Bento, abriu muitas vias na região e ministrava cursos de escalada na cidade. Abaixo, compartilho um relato que encontrei em seu blog[3] a respeito de uma abertura de via na Pedra do Baú. O relato foi escrito em 2009 por uma companheira de conquista, Karina Filgueiras:

> Sempre que eu olhava para a face norte do Baú, via a formação do "arco do Baú", bastante pronunciado e com seu teto no sentido longitudinal da rocha, e me pegava pensando que, "ali era um desenho natural de uma via de escalada. [...] O Bito já conhecia a entrada de via, pois ele tinha visto-a na conquista da 'Distraído Venceremos'. Pronto, a ideia estava lançada! Arrumamos as tralhas, aproveitamos que o Bito iria dar um curso avançado e já teria que levar as "toneladas" de equipo lá pra cima e assim demos início a abertura desta nova rota.

Não à toa, como conta Mateus, para a realização de uma conquista é preciso ter *disposição* e *comprometimento*, passar vários dias na montanha, vivendo intensamente com as pedras, trabalhando na *obra (conquista)* de sol à lua. Além de carregar muito peso, é preciso saber, além do limite, a não ser apenas escalador, mas montanhista, como costuma me dizer Mateus. Isto é, saber como racionar a água para o número de dias do acampamento, saber lidar com enxames de abelhas e marimbondos que costumam viver nas fendas e buracos das rochas, e outras fatalidades que possam vir a acontecer durante a estadia de completa imersão com as pedras

3 Fonte: http://bitomeyer.blogspot.com/ Acesso em: 04 de agosto de 2020.

e com o ambiente que os cercam. Além disso, *conquistar* uma via é estar entregue às alturas e sem as devidas proteções fixas tradicionais da escalada.[4]

Bito escreve muitos relatos em seu blog a respeito de conquistas, escaladas e montanhismo, mas um relato em especial, que diz respeito à *maestria* no montanhismo me chamou atenção[5]:

> As pessoas esquecem que em 45 anos de prática de uma atividade as coisas se repetem, as pessoas se repetem. Há uma coisa sobre a "maestria" que as pessoas não sabem, ela não pertence a ninguém e *nem tem um método para se tornar mestre em algo, é algo que acontece a algumas pessoas por causa de certas condições que espontaneamente se criam*, é como pegar alguns metais diferentes e colocar numa bagaça e colocar fogo em baixo da bagaça. Alguns metais vão se tornar líquido, em tempos diferentes e em algum momento vão se fundir, assim é com a maestria, um dia a coisa funde e se manifesta através de você, não é você. É por isso que um mestre não se reconhece como tal, são as pessoas que percebem a manifestação da maestria. Levei muito tempo para entender o porquê, para um mestre, o elogio e o descaso para com ele, não tinha relevância alguma: porque ambas vem da mesma fonte. É por isso que um mestre anda "arquejante", a procura de originalidade. Mas na real a coisa é bem simples, o universo do montanhismo e da escalada é o mesmo do jardineiro, padeiro e borracheiro, consiste em fazer com o coração, *ter o tempo como catalizador.*

Mateus foi quem me indicou o blog do Bito para que eu adentrasse mais no universo da conquista de vias, afinal, Bito foi quem iniciou Mateus nessa arte. Mas Mateus reconhece que a *conquista* não é o melhor dos termos para essa atividade. Ele prefere a ideia de *conversa* com as pedras, a ideia de descobrir sua superfície, suas fissuras e fendas, e para isso, é preciso de tempo, tato e observação atenta. Como já foi comentada, para a maior parte dos escaladores, e tampouco para os conquistadores, a atividade não indica uma relação de dominação sobre o ambiente ou sobre as pedras, pelo contrário, é de coexistência - como bem comentou Pedro.

> Não é o caso, no entanto, da rocha-escalada; aquelas rochas marcadas por relações estabelecidas com os escaladores. A rocha-escalada é uma coisa distinta inteiramente: ela salta aos olhos, seus detalhes, sua formação, as ranhuras, rachaduras, buracos e platôs se tornam extremamente importantes; ela é respeitada, ela tem vontades, sinceridade, demanda carinho e pedidos de licença. Ela adquire estranhas marcas brancas e pequenos objetos metálicos em sua superfície. Em especial, a rocha-escalada é percorrida incansavelmente, incontáveis vezes. [...] Como explicar tamanha diferença?

4 Neste sentido, não poderíamos trabalhar com uma noção, apenas, de técnica corporal como propõem Mauss. A ideia de habilidades (skills) desenvolvida por Ingold (2000, p.352), esta que relaciona corpo-materialidade-ambiente, nos indica uma caminho mais profícuo para a compreensão da relação dos conquistadores e escaladores com a paisagem. Afinal, como será argumentada ao longo do texto, a conquista de vias não é uma técnica que pode ser pré-determinada, isolada e transmitida. A conquista, assim como o corpo do escalador, está em constante relação com as coisas, materialidades, ambiente, múltiplos e variáveis, tomados todos eles em continuidade. Desta forma, seguindo a noção de habilidade Ingoldiana, a conquista de vias e a escalada implicam também na improvisação corporal e na criatividade ao se relacionar com entidades mais que humanas que também estão em seu processo de devir. Isto é, as pedras, neste sentido, são tomadas enquanto seres que também se modificam ao longo da vida, seja através do ambiente, chuva, vento, temperatura, seja através da ação dos escaladores, tema esta que será melhor desenvolvido ao longo do texto.

5 Fonte: http://bitomeyer.blogspot.com/ Acesso em: 04 de agosto de 2020.

> Ora, a diferença entre a rocha e a rocha-escalada é uma diferença de olhar. De um lado – o da rocha inerte – temos um objeto, do outro – a rocha escalada –, temos uma coisa, um material. Esta distinção nos é trazida por Tim Ingold, em uma crítica ao modo dominante na sociedade ocidental de ser e estar no mundo, assim como de olhá-lo. (Santos, 2019, p. 2)

Além da visualização do caminho, o conquistador também toca e bate na pedra com o martelo: é preciso *ouvir o som da pedra* para ter certeza que as suas agarras estão firmes. Existe um timbre específico que indica quando a pedra está oca e pode romper facilmente com o peso humano. Tal ação, por exemplo, pude notar quando acompanhei Mateus durante a abertura da primeira via de escalada na pedra do *chiqueiro da onça*, quintal da casa da minha bisavó e bisavô em São Bento do Sapucaí, em abril de 2020.

Outro conquistador de vias do Sul de Minas e que vim a conhecer recentemente é Tiago Brandão. Tiago dedica a sua vida a escalada há mais de 20 anos e trabalha atualmente com "resolagem" de sapatilhas para escalada. Ele foi um dos primeiros da região de São Lourenço a abrir linhas nas pedras das redondezas.

> Naquele tempo, a gente contava no dedo quem eram os escaladores. Não tinham muitos lugares para se escalar, por isso começamos a abrir vias. Começamos fazendo com batedor, a gente era novo, e não tinha dinheiro para comprar furadeira, a gente fazia na mão mesmo. [...] Eu tenho muito prazer em chegar em baixo da pedra, olhar o desenho da pedra, olhar a possibilidade de agarras, de movimentação dela. E falar: 'aqui dá uma via massa! Quer ir por ali, por aqui, porque é mais bonito do que aqui. (Tiago Brandão, entrevista concedida em julho de 2020, São Lourenço, MG).

Quando lhe pergunto pelo whatsapp *qual foi a via aberta que mais lhe marcou na vida?* Ele me responde postando em sua própria página nas redes sociais uma foto com a seguinte legenda:

> Esses dias fui convidado pela @majurhema a responder algumas perguntas pra uma pesquisa, que visa identificar os locais ainda ativos e o perfil dos escaladores que empreitar na conquista, ou seja, os picos que ainda estão bombando de vias novas e os pqs dos maluko que inventam de abrir essas vias!!!😂😂⬆️⬇️⬅️➡️🏔️🌄 E uma das perguntas: Qual ou quais vias que você abriu que te trazem as melhores recordações!? E a primeira que me veio na cabeça foi a Golpe de Estado - 5°/VI A2 110m E3 na linda e imponente Pedra Branca localizada entre os municípios de Natércia, Cristina e Conceição das Pedras – MG. *Essa conquista foi especial por estar com um parceiro que me identifico na parede, pela complexidade e sagacidade na liberação do lance em artificial e principalmente pela beleza incomparável da Serra da Pedra Branca...* 😍🌄 #brandsresoul #tradclimb #artficialclimb #paredenaotemplateia

Quando comento com Tiago sobre a importância de estar acompanhado de um parceiro legal durante a empreitada, ele me diz: "acredito que seja uma das coisas que mais me motivam a escalar... estar com pessoas tão iluminadas! Só gratidão!". Em sua postagem nas redes sociais, outros escaladores replicam: "Tenho mta vontade de conquistar ou ajudar em uma conquista de uma via de parede... Se rolar uma da um toque, Tiago!". Tiago replica: "Show Lazanha!! Bom saber!! *parceiro pra essas empreitadas tá virando raridade*!!! 😄😄😄😉 Venga!!!!". Quando retorno a perguntar para Tiago porque está tão raro conseguir parceiros para abrir vias, ele me responde: "Ninguém quer ficar vários dias passando perrengue na rocha. Hoje a

maior parte dos escaladores é esportista, quer treinar movimentos, treinar força. Conquistar não traz isso, pelo contrário. Subir a rocha com muito peso não traz nenhum desenvolvimento corporal para o escalador, além do que não tem plateia".

Se a escalada se faz através de narrativas em torno das pessoas e das pedras, e a qualidade e o prazer do trabalho, do coexistir junto às pedras, envolvem não somente as relações entre os humanos e os mais que humanos, isto é, também o ambiente e a paisagem. As relações entre humanos e humanos junto às pedras se faz central também durante a atividade. A convivência em suas mais variadas dimensões e articulações, as relações e associações que emergem a partir dessas várias existências com o ambiente, são todas relevantes para a composição das experiências mais bonitas na conquista e, consequentemente, também na escalada. Assim, a experiência estética[6] com as rochas transborda o encontro, apenas, do escalador e da rocha. As coisas e as pessoas são belas pelo o que fazem, com quem fazem, como fazem e onde fazem.

Tiago também comenta que ele, enquanto um escalador e conquistador mais experiente consegue perceber *o estilo do conquistador* numa via: uma linha com grampos mais esparsos, outra com grampos muito próximos, outra com passagens mais complexas do que a pedra sugere, podendo chegar, inclusive, a perceber o ego do conquistador da via. Ele diz, "eu já passei dessa fase de ego na escalada, hoje procuro abrir vias mais acessíveis para os vários tipos de corpos do que uma via complexa, cujo caminho será exaustivo e desafiador para o escalador". Assim, a beleza de uma via é algo complexo e que merece ser mais bem examinado, sobretudo com relação aos efeitos que ela produz em cada um dos corpos. Na escalada a estética habita também a habilidade e a técnica.

Obra-conquista: tecnologias, técnicas e habilidades

> A qualidade da matéria é fonte de forma, elemento de forma que a operação técnica faz mudar de escala.
>
> A existência das formas implícitas manifesta-se no momento em que o artesão elabora a matéria bruta;
>
> Simondon
>
> O utensílio só existe realmente no gesto que o torna tecnicamente eficaz
>
> A humanidade muda um pouco de espécie cada vez que simultaneamente muda de utensílios e de instituições.
>
> Leroi-Gourham

6 Por experiência estética procuro suscitar a multiplicidade de condições que compõe a noção do belo na escalada. Uma rocha pode ser, aos olhos ou através de imagens, esteticamente bonita. Contudo, é por meio da experiência corporal que a sua estética é muito mais apreciada pelos escaladores. Isto é, as saliências e as cavidades produzem movimentações corporais que, a depender dos corpos e de suas técnicas e habilidades, são ora agradáveis, ora abomináveis, apesar de "visualmente belas". Ao longo do texto essa ideia ganha corpo, sobretudo quando discuto a respeito das técnicas e habilidades dos múltiplos corpos que se relacionam com diferentes formações rochosas. Mas nessa passagem, sobretudo, quero chamar atenção também para a paisagem e para os outros seres que compartilham dessa experiência, sobretudo os humanos parceiros de escalada, que contribuem também para a composição dessa experiência estética na rocha. Estar com um escalador de vibe legal, como nos aponta Brandão, também torna a experiência estética com as rochas mais interessante, agradável e bonita.

Ao trabalhar com as pedras é imprescindível o máximo cuidado, pois a conquista pode vir a *machucar a pedras*. Afinal, "para que furar a pedra desnecessariamente?", me pergunta Mateus. Por isso, atualmente, quando se encontram fendas nas rochas, por exemplo, são utilizados equipamentos de *ancoragem móvel*, os *entaladores*, como *friends, nuts, e camalots*[7]. Estes citados, ao invés de serem *ancoragens fixas*, como as *chapeletas* e *grampos P*, são considerados *proteções móveis*. Atualmente, e quando possível, é recomendado que esses equipamentos sejam encaixados por cada um dos escaladores na própria rocha, nas suas fendas e fissuras ao longo da subida.

> A matéria é matéria porque abriga uma propriedade positiva que lhe permite ser modelada. *Ser modelada não é sofrer deslocamentos arbitrários, mas ordenar sua plasticidade segundo forças definidas que estabilizam a deformação. A operação técnica é mediação entre um conjunto interelementar e um conjunto intraelementar.* A forma pura já contem gestos, e a matéria prima é capacidade de devir; os gestos contidos na forma encontram o devir da matéria e o modulam. Para que a matéria possa ser modulada em seu devir, é preciso que ela seja (como a argila no momento em que o obreiro prensa-a no molde) realidade deformável, isto é, realidade que não tem uma forma definida, mas todas as formas indefinidamente, dinamicamente, pois essa realidade, ao mesmo tempo que possui inércia e constância, é depositária de força, ao menos durante um instante, e identifica-se ponto por ponto a essa força; para que a argila preencha o molde, não basta que ela seja plástica: é preciso que transmita a pressão que o obreiro lhe imprime, e que cada ponto de sua massa seja um centro de forças, a argila se impele no molde que ela preenche; ela propaga consigo, em sua massa, a energia do obreiro. (Simondon, 2005, p. 43)

Embora não seja o meu objetivo discutir as modalidades de escalada, contudo, é preciso explicitar uma distinção importante entre a *escalada livre* e a *escalada artificial*, haja vista o aprofundamento com relação aos equipamentos e as técnicas empregadas nestas atividades. Isto é, para que seja possível pensarmos a relação corpo-equipamento-pedra na escalada e, consequentemente, pensar também na transformação engendrada através das técnicas, habilidades e tecnologias na conquista, isto é, pensar na transformação que ocorre a partir da ação, e relação, tanto das técnicas e habilidades do corpo, quanto das tecnologias dos dispositivos, equipamentos e ferramentas na escalada.

Seguindo as ideias de Simondon (2005), procurei refletir sobre a operação técnica e as tecnologias enquanto *mediação* entre o corpo humano e corpo pedra, e como ambos os corpos são modelados no devir desse encontro. Isto é, como as formas já implícitas na matéria corpo pedra também transformam os mediadores técnicos e tecnológicos. Afinal, a individuação parte desde o germe de

7 O termo técnico em inglês para este tipo de equipamento é Spring-loaded camming device (dipositivos de castanhas acionado com molas" em tradução livre). A sigla usada para este dispositivo é SLCD. Ele consiste de duas, três ou quatro "castanhas" (também chamada popularmente de dentes) montadas em um eixo comum, ou dois eixos adjacentes e independentes, que são puxados para girarem em torno de seu eixo. O sistema é acionado puxando um gatilho que fazem com que as "castanhas" se movam juntas e então são inseridas em fendas ou buracos na rocha. Ao ser liberado o gatilho, as castanhas expendem-se provocando o entalamento das mesmas. Fonte: https://blogdescalada.com/a-historia-da-invencao-dos-friends-e-camalots/ Acesso em: 03 de agosto de 2020.

todas essas matérias, até a relação entre as forças de ação que são propagadas durante o encontro, ou seja, no processo de transformação simultânea tanto do corpo humano com o corpo pedra e vice-versa, bem como com e a partir dos equipamentos-objetos.

Inicialmente, a escalada justamente por não ter um objetivo esportivo, mas sim um sentido particular de dominação de territórios, fazia-se valer de qualquer objeto que ajudasse os conquistadores a progredir mais rapidamente e sem tanto esforços físicos.

> a escalada em artificial é quando as proteções são usadas como pontos de apoio, em que o escalador se ergue ou pisa. Muitos cumes foram conquistados valendo se de cabos de aço, varas de bambu, degraus, enfim, subia-se como fosse viável. A partir da segunda metade da década de 60 os cabos de aço caíram em desuso e foram gradativamente removidos de muitas vias. (Daflon, 2010, p. 29 apud Carvalho, 2013, p.)

É nos anos 80 com o surgimento das primeiras peças de *proteção móvel*, como os *friends*, que se inaugura uma nova era de mobilidade vertical na escalada. A proteção móvel é entalada na rocha e depois removida. A escalada em móvel se consolida não apenas como uma forma de proteção, mas como um valor, sendo chamada de escalada limpa, natural ou ecológica (Carvalho, 2013). Foi o surgimento desse tipo de equipamento que possibilitou que os escaladores pudessem se livrar de alguns suportes artificiais para a progressão e para a proteção na rocha, projetando cada vez mais o seu próprio corpo, de forma autônoma, sobre a pedra. Assim, se livrar dos equipamentos é ter livre as mãos e os pés para a realização de novas movimentações na rocha.

> O valor humano do gesto não se encontra, pois, na mão, cuja condição suficiente consiste em estar livre durante a marcha, mas, precisamente, na marcha vertical e nas sequencias paleontológicas que dela derivam no domínio do desenvolvimento do aparelho cerebral (Leroi-Gourham, 1964, p. 38).

Na escalada livre, ao utilizar somente o corpo como ferramenta para progredir na rocha, instaura-se também uma nova relação entre corpo-equipamento-pedra, isto é, cada vez menos mediada por tecnologias como aço, grampo, parafusos, *estribos*, *pitons* e *cliffhangers* para se progredir na rocha. Valendo-se apenas de tecnologias para a proteção da queda, através das costuras que são realizadas pelo escalador com a corda e os mosquetões nas ancoragens fixas, ou nas proteções móveis, como os já citados *friends*.

Segundo Carvalho (2013), o que deve ser levado em conta é que tanto a "escalada em artificial" como a "escalada em livre" transformaram-se técnica e tecnologicamente. Os equipamentos tornam-se menores, mais leves, precisos e resistentes. O que realmente mudou foi à forma como alguns escaladores passaram a encarar as proteções, fazendo com que a escalada livre em móvel se tornasse o símbolo e o ápice de um "atletismo ecológico".

Ao projetar livremente os pés e as mãos na rocha, utilizando cada vez mais a força de seus dedos, membros e corpo, o escalador não apenas contribui para uma menor intervenção física na rocha, mas, sobretudo, transformava tecnicamente a sua movimentação. Assim, um corpo mais atlético, *forte e leve*, passa a ser um fator importante para um bom desempenho na *escalada livre*. Não

à toa, quando um escalador consegue *encadenar*[8] uma via, realizando uma movimentação exemplar na rocha, os participantes da escalada gritam ao final da via para escalador: *máquina!* Mas a energia e a resistência corporal compõem táticas que envolvem não apenas técnicas corporais[9], mas habilidades (skills) que vem sendo desenvolvidas por parte dos *escaladores em livre*, sobretudo ao longo desses últimos anos da atividade no mundo.

Por outro lado, não é possível descartar totalmente as tecnologias da "escalada em artificial". Existem rochas lisas, e muitas vezes sem agarras, tetos horizontais e outras formações da pedra, cuja necessidade de dispositivos artificiais para a progressão do escalador é imprescindível. Sem essa tecnologia, em muitos casos, não existe *corpo máquina* e nem menos técnica corporal que resolvam certas passagens "humanamente impossíveis" de serem realizadas sem a utilização de objetos. Ou seja, muitas vezes não é possível *livrar* a rocha de intervenções ou equipamentos para a realização de progressões amplamente autônomas por parte do corpo dos escaladores.

Mas quando algumas rochas são livradas de suas passagens em artificial, como aconteceu em novembro de 2019 com a nova via "Origens" no teto da Pedra do Baú, sua história é recontada ao tornar-se, após o livramento, a via mais difícil do Brasil. Contudo, o livramento da via foi realizado por um dos escaladores da seleção olímpica brasileira, Cessar Grosso, isto é, um corpo que não dispõem, apenas, de técnicas corporais comuns a escalada, mas trabalha com habilidades muito específicas diante de cada contexto.[10]

8 Encadenar é quando o escalador consegue subir uma via inteira, ainda que com as proteções móveis ou fixas, mas sem cair nenhuma vez e nem se apoiar nas ancoragens para descansar, ou ainda, sem ter ensaiado a via previamente.

9 Novamente, quando me refiro a respeito das técnicas corporais (Mauss, 1934), não ancoro esta análise, apenas, numa perspectiva de sistema de representações sociais que são incutidas no corpo, transmitidas, de fora para dentro, mas tampouco as descarto. Afinal, como veremos a seguir, existem muitas técnicas que são amplamente comentadas e discutidas pela comunidade de escaladores. Contudo, nesta análise, me aproximo mais da perspectiva de habilidades corporais (skills), como nos apresenta Ingold (2000), esta que vai muito além da técnica. As habilidades, por sua vez, são adquiridas ao longo do movimentar do corpo, nascem de dentro para fora ao se relacionar com um campo específico de relação entre materiais- corpo-ambiente, e estão abertas as improvisações e imprevistos. "This reduction of the technical to the mechanical is an inevitable consequence of the isolation of the body as a natural or physical object, both from the (disembodied) agency that puts it to work and from the environment in which it operates. To understand the true nature of skill we must move in the opposite direction, that is, to restore the human organism to the original context of its active engagement with the constituents of its surroundings. As Gregory Bateson argued, by way of his example of the skilled woodsman notching with an axe the trunk of a tree he is felling, to explain what is going on we need to consider the dynamics of the entire man-axe-tree system" (Ingold, 2000, p. 352).

10 Cessar Grosso, realizador desse feito, comenta em suas redes sociais: "Mais uma semana se passou e eu ainda aqui. Não é sempre que posso tentar a via, entre muitos fatores variáveis, o tempo não ajudou muito nas duas últimas semanas, onde pude escalar a via seca somente 3 dias. No final de semana passado, com o clima perfeito, seco e pouco vento deixei minha chance de ouro escapar entre os dedos, caí pra pegar a última agarra. Mas sei que nos próximos dias teremos uma boa notícia!". Depois de livrado teto, ele escreve: "Livrar o Teto do Baú é um longo processo feito em várias etapas. Desde identificar a linha que será escalada em livre, limpar a via (musgo, agarra solta, terra, etc), neste caso também trocar algumas chapas de proteção, (que entre

Ou seja, até aqui podemos notar que é a rocha quem *indica* quais são os equipamentos que serão utilizados em sua superfície. Por mais que o desejo dos escaladores e conquistadores com quem dialogo seja em não furá-las ou machucá-las, é a partir da própria matéria rochosa que será decidido o caminho e as ferramentas necessárias a serem utilizadas pelo escalador durante a passagem.

Nitidamente, essa é uma condição em que a rocha se apresenta ao conquistador, que tão logo, ao longo dessa conversa-conquista, encontrará um caminho não apenas visível, mas também estético, isto é, que produza movimentações bonitas, desafiadoras e novas para o escalador que escolher tal linha. Pedro comenta em suas redes sociais sobre algumas vias:

> Mega clássico!!!! Textura, cor, movimento, agarras...tudo muito perfeito nessa linha pura. A melhor escalada é a que você está fazendo, o melhor lugar é onde está agora!!!!!! Viva o Climb

> Incrível "Trem pra Machu Picchu" V8✓ Das linhas mais lindas em questão de movimentação, estética, plasticidades, agarras e tudo mais que vc espera viver numa pérola 😍😍😍 super recomendável do Monjolinho e na minha opinião o mais bonito até agora ...😂😂😂Bora pros próximos!! Mais uma menos uma!!!!! Vamossss

> Sempre muito bom escalar linhas novas com novas sequências de movimentação!!!! Viva o Climb!!!! Vlw a session matinal!!!!

Se a rocha é quem *indica* quais são os equipamentos e as possibilidades de linhas, isto é, as tecnologias a serem utilizadas em sua superfície para a progressão ou proteção dos escaladores, é ela também quem *indica* quais são as habilidades que devem ser desenvolvidas para aquele lance, ou seja, para cada movimentação do escalador na rocha. Mas enquanto um índice não quer dizer que o conquistador ou o escalador sigam estritamente os sinais da rocha. Mesmo que exista uma fenda na rocha, o conquistador pode escolher, mesmo assim, furá-la e fixar uma proteção, ao invés de escolher deixar a rocha livre para que sejam entaladas as proteções móveis como os *friends*[11].

Se as agarras da rocha, isto é, suas saliências ou profundidades, produzem movimentações corporais específicas, um bom escalador é aquele que tem uma boa percepção das pedras, sobretudo ao desenvolver um repertório próprio a partir de outras pedras e linhas já experimentadas ao longo de sua vida. Ou seja, ele é capaz de executar um número extenso de diferentes movimentações na

chapas trocadas e novos furos somam 12 proteções até a virada do teto). E por fim, tentar isolar os movimentos pra conseguir encadenar. Está última etapa tem sido difícil com tanta agarra ainda quebrando dificultando ainda mais os movimentos que mal davam pra costurar e poucos pontos pro magnésio, mas por outro lado, vejo também novas possibilidades de movimentação. Sem falar no cansaço geral pra tentar a via, são horas entre carro, trilha e escalada com o houlbag pesado até a base da via e cada queda no imenso vão do teto demanda muita energia e tempo me puxando na corda pra retomar ao ponto que cai, bem diferente de uma via comum na falésia". Fonte: https://www.instagram.com/p/B5A1Sbkh-IK/. Acesso em: 26 de fevereiro de 2021.

11 Sobre esse caso, Tiago me conta que é comum entre os conquistadores menos experientes, metralharem as rochas, sobretudo em locais onde não é preciso, como em passagens onde existem fendas. Quando isso ocorre, a reação da comunidade local da escalada pode ser tão negativa, chegando a ameaçar "colocar um processo" nos conquistadores da via, justamente por terem machucado de forma desnecessária a rocha.

rocha, sobretudo ao desenvolver habilidades corporais que vão muito além das técnicas corporais difundidas no meio da escalada. Ou seja, é preciso *confiar em seu corpo* e em suas habilidades para realizar boas movimentações com a rocha. Desta forma, apesar de inúmeros escaladores se projetarem sobre uma mesma linha, a movimentação de cada escalador com a rocha é única, pois depende de variáveis corporais como força, alongamento, resistência, altura, peso e, inclusive, psicológico, como costumam dizer os escaladores. Além do ambiente, como já foi citado anteriormente, a temperatura e a umidade são também variáveis importantíssimas na escalada.

Escaladores profissionais e professores como Arno Ilgner[12] comentam sobre a importância da "movimentação contínua" na rocha.

> O movimento não se trata empilhar um monte de movimentações individuais juntas. *O movimento é criado quando permitimos que nossos corpos fluam pelas movimentações individuais, conectando-as*. Devemos atingir dois objetivos para criar movimento: *confiar no corpo e diminuir a interferência mental. Confiar no corpo significa que entramos e exploramos seu conhecimento inato de movimentação. O corpo sabe como manter o equilíbrio.* Mesmo quando estamos em posições estranhas durante a escalada, o corpo nos direcionará a agarras de mãos-e pés para podermos estar equilibrados. O segundo objetivo é diminuir a interferência mental. A mente precisa de tempo para pensar. Se fizermos movimentações individuais, a mente terá muito tempo para pensar sobre cada uma. Fazemos um movimento, paramos e pensando sobre o próximo, e depois o realizamos. Isto faz com que paremos e andemos com frequência, interrompendo o movimento. *Para diminuir o pensamento devemos escalar continuamente*. Fazer isto muda a situação mais rapidamente, e assim a mente tem mais dificuldade de tardar em cada passo, criar dúvida e interferir com o movimento. *"Continuamente", no entanto, não significa rapidamente*. O objetivo é mudar a situação com maior velocidade. Portanto, dar pequenos passos funciona melhor para criar uma escalada mais contínua do que escalar mais rápido. *O objetivo é mover o corpo para que ele se mantenha no processo.* Dando pequenos passos e escalando um pouco mais rápido do que o normal é o bastante para manter o corpo no processo. A mente precisa de tempo para analisar a situação, e é o que ela faz se ficarmos em posições estáticas. Ao mudar a situação com mais velocidade, não damos à mente uma oportunidade de ficar presa em qualquer posição estática.[...] *Quando escalamos, precisamos permanecer em movimento para criar um ritmo*.[...] *O objetivo de escalar continuamente é criar movimento.*

Essa passagem a respeito da criação de movimentação e do ritmo na escalada me remete diretamente às proposições de Leroi-Gourdham (1964, p. 117), sobretudo, a respeito da maquinização do corpo e, consequentemente, do decréscimo da humanização do mesmo.

12 Arno Ilgner distinguiu-se como um escalador pioneiro nos anos 1970 e 80. Em 1995, após uma pesquisa aprofundada da literatura e prática de treinamento mental e as grandes tradições guerreiras, Ilgner formalizado seus métodos, fundou o Instituto Desiderata, e começou a ensinar seu programa de tempo integral. Desde então, ele tem ajudado centenas de estudantes aguçar a sua consciência, o foco de atenção, e entender seus desafios de atletismo (e de vida) dentro de uma filosofia coerente, baseada em aprendizado de tomada de risco inteligente. Fonte: https://blogdescalada.com/principios-de-gravidade-e-movimento-na-escalada/ Acesso em: 05 de agosto de 2020.

> Os ritmos, pelo menos para o sujeito são criadores do espaço e do tempo; espaço e tempo só existem, como vividos na medida em que se tenham materializado num invólucro rítmico. Os ritmos também são criadores de formas. Aquilo que foi dito mais atrás acerca da ritimicidade muscular aplica-se a priori às operações técnicas que acarretam a repetição de gestos a intervalos regulares

Para que um movimento na rocha seja realizado com sucesso, é preciso conhecer por meio da experiência as variáveis de saliências e depressões das rochas, e quais são as técnicas ou habilidades corporais que elas implicam, produzem, ou ativam. Tal informação – seguindo as proposições de Simondon (2005) sobre a forma e a informação – exige que o escalador desenvolva, ou melhor, se envolva, com mais intensidade com as rochas ao longo de um ritmo próprio, orquestrado através das variáveis já citadas – força, alongamento, psicológico – que podem vir a ter seu corpo nos mais diversos contextos de encontro com a coisa-rocha.

Muitos pensam que é nas mãos onde o escalador irá depositar a sua energia motora, contudo, são os pés a base da escalada. Um bom exemplo para essa lógica é pensar como se sobem as escadas. A força se concentrada nas pernas, enquanto as mãos, ao segurar no corrimão, servem para que o corpo se equilibre durante a progressão dos degraus. Existem muitos termos na escalada tanto para as técnicas dos pés, quanto das mãos. Dos pés, por exemplo, podemos citar algumas como:

> Edging e Smearing – Interno e Externo: você pisa em um aperto com a borracha na borda da sapatilha. Pode usar a borda interna, onde seu dedão oferece estabilidade em flechas menores, ou você pode usar a borda externa. *Sua escolha depende da direção que você precisa mover para entrar ou sair do controle*. O "smearing" ou Aderência acontece quando você não tem uma posição real, então você confia na borracha do seu sapato para fricção contra a rocha. A Aderência é útil na escalada de placas, quando você está em um ângulo baixo sem muitos pontos de apoio definidos. Quando você buscar Aderência, procure por pequenas depressões ou protuberâncias que darão um pouco de atrito extra. Você também pode utilizar o "Foot Hook" (Pé em gancho): muito usado na escalada esportiva, se usa o calcanhar ou a parte superior do pé, podendo ser o bico ou o peito do pé. Muito usado em saídas de teto, em tetos e arestas.[13]

As *táticas de footwork* (trabalho de pé) consistem desde manter os pés abaixo do corpo, a imobilidade deles para um maior controle do próximo passo a ser dado, o posicionamento do calcanhar para baixo, para que haja maior contato com a parede. O trabalho dos pés consiste em uma precisão de contato com a rocha que muitas vezes pode causar lesão nos dedos dos pés dos escaladores. A *sapatilha* de escalada em muito se assemelha às sapatilhas de ballet, onde a ponta dura espreme os dedos para que haja tal precisão no movimento.

As lesões corporais, como em todas as atividades, são um problema para os escaladores. Contudo, uma mão calejada pelas rochas é sinal experiência e resistência corporal. Assim, o corpo apesar de tornar-se cada vez mais pedra, abrasivo e sólido, ao contrário, permite uma maior sensibilidade e percepção durante o encontro com as rochas. Desta forma as mãos retornam também ao seu

13 Fonte: https://www.arsenaldastrilhas.com.br/tecnicas-de-escalada-e-movimentos/ Acesso em: 04 de agosto de 2020.

uso de instrumento para a locomoção, algo que provavelmente Leroi-Gourdham jamais teria imaginado ocorrer com este "homem da idade moderna das pedras". Como costumam dizer meus interlocutores, para tornar-se escalador, é preciso desenvolver *mãos de primata*.

Mas são tantas as técnicas e habilidades relevantes para essa atividade, muito além dos pés e das mãos, que envolvem também todo o corpo, como na resistência e na energia corporal necessárias para se percorrer as rochas. Assim, dizem os escaladores que é importante manter o corpo o mais próximo da rocha para que os músculos não se estressem, ou manter os braços retos para que o esqueleto tome a maior parte do peso e não os músculos. Existem também técnicas para desenvolver um melhor equilíbrio do corpo, como pressionar o pé na direção oposta da puxada para criar contrapressão, ou inclinar-se com força e utilizar o peso corporal como contrapeso. Essas são algumas das técnicas que podem ser descritas e encontradas em diversos blogs de escalada, por exemplo.

> O modo de ação específico da mão, visto que tal é de primordial importância quando se trata de analisar o comportamento técnico humano, esta ação específica da mão traduz-se pelo efeito vulnerante que as unhas podem ter, pelas operações de preensão digito-palmar e pelas operações de preensão interdigital. Um quarto termo, relativo às alavancas do antebraço e do braço, deve permitir-nos analisar o comportamento gestual no domínio técnico, traduzindo ao mesmo tempo, por movimentos de translação e rotação, a apresentação do utensílio manual e o seu impulso. (Leroi-Gourdham, 1964, p. 35)

Se Leroi-Gourdham nos atenta a analisar a máquina corporal em seu conjunto, Mauss nos instiga a investigarmos as técnicas corporais amplamente difundidas e comentadas no meio da escalada através de livros e blogs, Ingold nos alerta para outras variáveis que devem ser levadas em consideração quando falamos de habilidades corporais, isto é, a experiência de se fazer fazendo, em continuidade com as coisas e com o ambiente. Desta forma, é possível sinalizar que a escalada se configura como campo fértil para esse tipo de reflexão que quer pensar não somente o corpo, mas também as tecnologias, as técnicas e as habilidades corporais. Assim, trago algumas descrições dessas relações entre corpo-materialidade-ambiente para que seja possível notar a complexidade e multiplicidade de movimentos possíveis que podem ser realizados com e a partir das rochas.

Outro ponto relevante, e que eu não poderia deixar de comentar, é o efeito que as distintas materialidades das rochas têm sobre o corpo e também sobre as tecnologias de conquista e escalada. Cada rocha possui uma qualidade específica no que diz respeito a sua materialidade e, sobretudo, a sua porosidade. Para Simondon (2005, p. 66), existe uma variedade de qualidades nas materialidades, em particular aquelas relativas aos estados de superfície, como o liso, o granuloso, o polido, o rugoso, o aveludado, que designam formas implícitas estatisticamente previsíveis. No caso da escalada, a porosidade da rocha, por exemplo, indica a aderência da pele humana das mãos e da borracha das sapatilhas com relação à superfície da rocha.

> Cada rocha possui uma composição química diferente, a qual se ajusta no momento de sua formação. Isso determina tanto o nível de porosidade como de

> aderência. Para saber qual a frequência deveríamos escovar agarras de escalada de uma via, segundo o tipo de rocha, é importante saber qual a capacidade de absorção de água possui a rocha. Ou seja, saber sua porosidade primária e suas diaclases (fraturas que dividem as rochas em blocos) que, no nosso caso, *seria impactado pelo suor de nossas mãos com o magnésio. Outro fator, também importante, que temos de saber é o clima, que pode mudar completamente a textura da rocha por conta da umidade*. Portanto se temos clima muito úmido, ou ainda muito fresco, deveríamos dedicar um tempo exclusivo para escovar as agarras, sobretudo quando finalizar uma via de escalada. *O ato de escovar bem as agarras neste tipo de clima é essencial para que não se forme uma crosta de magnésio junto com a umidade, somado a isso o suor de nossas mãos, que atuam anulando a porosidade e, portanto, a aderência da rocha*.[14]

A porosidade da rocha, portanto, é um fator importante e que produz efeitos sobre o corpo do escalador. A sensação de escalar uma rocha com um índice de porosidade menor implica na sensação corpórea de deslizamento. Implica também na utilização de habilidades diferenciadas de força e tato com as mãos e o corpo, por exemplo. Ou ainda, implica também nos distintos equipamentos que serão utilizados para a realização da escalada. Tiago Brandão explica que em rochas como o granito, cuja porosidade é maior, a tendência é que os escaladores utilizem uma técnica de pinça e força nas pontas dos dedos, ao contrário de rochas como o arenito, cuja força das mãos irá se concentrar mais nas palmas.

Além disso, entre os escaladores, *limpar e escovar* a rocha durante a escalada se configura como uma ação de cuidado e de ética importantes. Ao escalar e utilizar o magnésio para uma melhor aderência das mãos à rocha, como consequência, produz-se uma pasta de magnésio com o suor do corpo. Esta pasta branca fica grudada nas agarras e atua como uma barreia impermeável, que acarreta em uma perda de aderência da pele à rocha, isto é, o magnésio tapa os poros da rocha. E se chove, a situação piora: os cantos impregnados de magnésio demoram mais a secar e a umidade, como todo escalador bem sabe, é um entrave para uma boa escalada.

A *rocha babada*, por exemplo, impede ou aumenta a dificuldade da escalada. É aí onde outras entidades mais que humanas, como a chuva, o sol e o vento também compõem a paisagem das rochas e montanhas junto aos escaladores. A secura da rocha e das mãos dos escaladores, por exemplo, é essencial para um bom *grip (pegada)* na rocha. Assim, é durante as noites do inverno frio e seco do sul de Minas que muitos dos meus interlocutores dizem ser temporada predileta de escalada na região. O verão, com o calor, chuvas e umidade, restringe a escalada na maior parte das pedras da Serra da Mantiqueira. *Com a rocha babada, não tem climb*.

> Por isso *se não cuidarmos da rocha*, as escovando pelo menos no final da atividade, chegaremos a um ponto em que muitas dos lugares de escalada deverão fechar as vias e setores para que, sem exagero, *a rocha se oxigene e se limpe com o tempo pelas chuvas, ar e inatividade*. [...] Caso não seja nós escaladores que cuide, ninguém o fará. Por isso temos de agradecer o grande esforço que fazem os conquistadores de vias de escalada por preparar as linhas mais interessantes e

14 Fonte: https://blogdescalada.com/tipos-de-rocha-escalada/ Acesso em: 06 de agosto de 2020.

> ousadas para que, posteriormente, desfrutemos delas, já que é um presente da natureza.[15]

Com o passar do tempo, o efeito do magnésio sobre as rochas pode, inclusive, *aumentar o grau de dificuldade* das vias de escala, devido à deterioração acelerada das agarras e dos cantos da rocha, reformulando a história daquela rocha, isto é, daquela via de escalada.

> Todavia, não se pode estender de maneira puramente analógica, o paradigma tecnológico à gênese de todos os seres. A operação técnica é completada num tempo limitado; após a atualização, ela deixa um ser parcialmente individuado, mais ou menos estável, que tira sua ecceidade dessa operação de individuação, tendo constituído sua gênese num tempo bem curto; o tijolo, ao cabo de alguns anos ou de alguns milhares de anos, volta a virar pó. A individuação é completada de uma só vez; o ser individuado nunca é mais perfeitamente individuado do que quando ele sai das mãos do artesão. (Simondon, 2005, p. 54).

A porosidade das rochas tem efeito também durante a abertura de vias de escalada. Como comenta Brandão, "o arenito é uma rocha mais fácil de furar do que o granito, por isso, as chapeletas e grampos são fixados com mais facilidade", ou seja, a força que o conquistador aplica sobre a superfície da rocha é menor no arenito do que no granito. Por outro lado, os grampos e as chapeletas, que serão fixados pelo conquistador precisam ter maior profundidade. Tiago ainda complementa que, mesmo em rochas consideradas *duras*, como é o caso do granito, existe áreas onde a furadeira entra com mais facilidade do que em outras ao longo de sua superfície. Ou seja, a uniformidade da dureza da rocha ao longo da parede também pode ser variável numa mesma rocha.

> Os gestos do obreiro nunca são exatamente os mesmos; o esquema talvez seja um único esquema, do início até o fim do trabalhado, mas cada moldagem é governada por um conjunto de acontecimentos psíquicos, perceptivos e somáticos, particulares. A verdadeira forma, aquela que dirige a disposição do molde, da pasta, o regime dos gestos sucessivos, muda de um exemplar para o outro como outras tantas variações possíveis em torno do mesmo tema; a fadiga, o estado global da percepção e da representação intervém nessa operação particular e equivalem a uma existência única de uma forma particular de cada ato de fabricação, traduzindo-se na realidade do objeto; a singularidade, o princípio de individuação, estariam estão na informação. (Simondon, 2005, p. 69).

A matéria muito além de ser inerte, impõem limites prévios à operação técnica a partir de suas topologias e formas implícitas. A operação artesanal pode negar a historicidade da matéria naquilo que ela tem de humano e subjetivo; mas essa historicidade, ao contrário, é conhecida por quem aportou a matéria, e é valorizada por ser depositária de algo subjetivo, por exprimir a existência humana (Simondon, 2005, p. 72).

A coautoria na obra conversa-conquista

> Stoniness, then, is not in the stone's 'nature', in its materiality. Nor is it merely in the mind of the observer or practitioner. Rather, it emerges through the stone's involvement in its total surroundings – including you, the observer – and from the manifold ways in which it is

15 Fonte: https://blogdescalada.com/tipos-de-rocha-escalada/ Acesso em: 06 de agosto de 2020.

> engaged in the currents of the lifeworld. The properties of materials, in short, are not attributes but histories (Ingold, 2007, p. 15).

Outra importante ação a ser realizada pelo conquistador durante a obra-conversa-conquista é logo após a finalização da via, *sugerir a graduação* da linha. Cada via aberta possui um nível específico de dificuldade e para que elas sejam graduadas, é necessário estudar o caminho, refazendo-o algumas vezes após a conquista. Tradicionalmente, quem abriu a via também a *batiza com um nome*, e logo após, desenha um *croqui* do caminho[16]18, este que indica quais são os materiais e dispositivos necessários para a realização da via em específico, indica também os *betas* e *crux*, e toda informação que possa vir a ser importante para o escalador que desconhece a linha.

Conforme as dificuldades e facilidades que o caminho apresenta, o conquistador *sugere* uma graduação para a via. Por mais que existam regras e indicativos internacionais para se graduar uma via, é comum acontecer dos escaladores não concordarem com a sugestão do conquistador, por exemplo. Afinal, como esclareceu Brandão em nossa conversa, estamos tratando de corpos distintos, uns maiores, outros menores, e que possuem diferentes resistências e diferentes repertórios de movimentação na rocha, isto é, muito além de técnicas corporais, trabalham suas habilidades diante de uma novidade de caminho nunca antes percorrido que envolve, como já comentado anteriormente, variáveis de corpo-materialidade-ambiente.

Por isso, para que se graduar uma via, é preciso de muitas incursões de distintos escaladores e, logo após, um consenso entre a opinião deles e a do conquistador. Aqui, podemos notar como o ato de graduar, escalonar e regular, compõem uma cartografia das controvérsias (Latour, 2007) diante da rede de escaladores e as linhas das pedras. Pedro comenta em suas redes sociais sobre uma subida em uma linha desconhecida em Luminosa – MG, município vizinho a São Bento do Sapucaí:

> Conhecendo os clássicos de Luminosa e na volta ainda conhecemos o bloco do Chá e *fizemos essa linha que não sabemos nome nem graduação "Problema do Chá"* V4? E os três primeiros vídeos são do setor de Luminosa, deve ser na casa de V2, V3 e V4/5??? Graduar é muito difícil, mas a diversão é garantida!".
>
> "Primeiro dia de Férias" V7 ✓ Conheci como V6 e foi aberto como V8, tô sugerindo V7 ... hahhahaha ... Graduação sempre bem relativa... Na minha opinião pode ser V7 sólido!! Saiu na quarta rodada de pegas, sendo que cada rodada eram de dois a três pegas, quando saiu nem acreditei... o climb tem dessas, quando a gente acha que nada está acontecendo, a mágica acontece!!!!!
>
> Neste primeiro traço, o da conquista, já nos deparamos com a possibilidade de uma miríade de histórias. A linha em questão nunca é algo dado, se trata de uma construção conjunta de autoria tanto do escalador quanto da rocha-escalada e, em cada caso, varia a intensidade da presença dos autores. Tomemos

16 O croqui da linha é algo relevante e bastante difundido no meio da escalada. Segundo Mateus, é nos croquis onde estão as informações mais importantes a respeito da via. Contudo, é preciso sinalizar que um croqui não é algo finalizado. O croqui está sempre em aberto, em seu porvir. Um escalador pode sugerir informações cartográficas sobre a via, e o conquistador, por sua vez, se concordar, pode incluí-las ao seu croqui.

> uma típica via de escalada esportiva ou de bouldering, onde as características da rocha devêm agarras na medida em que a rocha devém rocha-escalada: o escalador traça uma linha que unirá as ditas características em uma sequência dotada de sentido; temos, portanto, um processo claro de co-autoria entre as partes. Se, no entanto, a via é traçada em uma fenda, então o traço do humano não aparece com a mesma intensidade, pois o que se faz aqui é apenas seguir uma linha já existente na própria rocha, anterior ao seu devir-rocha-escalada; a autoria do escalador é menor. Outra possibilidade, embora menos presente por ir de encontro aos valores correntemente afirmados na escalada, é a confecção de vias cavando ou colando agarras nas rochas; aqui a autoria do escalador é mais pronunciada. Há, ainda, o método da conquista: ela foi feita de cima para baixo, rapelando e batendo proteções fixas na rocha? Ou de baixo para cima, escalando e efetivamente conquistando a via? Linhas adicionais que tornam a rocha-escalada centro de intensos embates políticos. *Traçar uma linha neste contexto não é um ato trivial, é escolher fazer uma história dentre muitas possíveis*. (Santos, 2019, p. 3)

É possível compreender que na conquista existe um processo nítido de coautoria, como também percebeu Santos (2019). Além disso, Mateus me conta que "não pode mexer em nada sem conversar com quem conquistou, porque se não vira bagunça e quem sofre é a rocha". Deste modo, se existe ego em torno do trabalho do conquistador, ele pode ser questionado, por exemplo, através da graduação da via. Mas jamais a via pode ser modificada fisicamente, isto é, ser adicionado ou retirado grampos de proteção, por exemplo. Mateus escreve em suas redes sociais:

> Entremo numa fenda linda, contando q tinha alguma redonda pra rapelar e nada.. *nao podiamos furar pq precisa do aval do conquistador*, intalemo 2 knot, test and rapel down safe 😑 Acredito q precise de pelo menos uma redonda ali ja q a via muda o estilo e graduação sendo q ja esticamos uns 25mts de corda. Mas quem sou yo?!

Se por um lado a modificação física da via por não autores humanos é algo complexo de ser realizado, a questão da graduação, por sua vez, é algo parcialmente aberto. Posto que, a graduação pode vir a ser modificada pela ação do tempo e ambiente, entidades mais que humanas, ou mesmo pela ação contínua dos escaladores, ações essas que podem tornar a graduação algo, de fato, impermanente. "Via nova no Fradinho 'Última chamada' 8c?? Quebrou uma agarra intermediária, tem que fazer de novo!!", escreve Pedro em suas redes sociais.

Afinal, quem disse que uma pedra não se move ao longo do tempo? Enquanto coisa[17], uma pedra pode ter suas agarras rompidas segundo a ação humana sobre elas, assim como responder a ação das chuvas, vento e calor. Ainda que silenciosas, as pedras também estão em fluxo perpétuo, isto é, estão vivas.

17 As pedras, portanto, mais do que objetos, são um acontecer, uma coisa onde vários aconteceres se entrelaçam. "Com certeza, você talvez diria, a pedra é um objeto. Mas ela só o é se nós a extrairmos do processo de erosão e deposição que a levou até aquele lugar, e lhe conferiu seu presente tamanho e forma. Uma pedra que rola, diz o provérbio, não junta musgo. Mas no próprio processo de juntar musgo, a pedra em repouso torna-se uma coisa; por outro lado, a pedra que rola – como um seixo na correnteza de um rio – torna-se uma coisa no ato mesmo de rolar. Assim como a árvore que responde através de seus movimentos às correntes de vento é uma árvore-no-ar, a pedra que rola levada pela corrente do rio é uma pedra-na-água" (Ingold, 2012, p. 30).

> Onde há vida, há movimento. Nem todos os movimentos, no entanto, sinalizam vida. O movimento da vida é especificamente tornar-se, ao contrário de estar, é de renovação ao longo de um caminho ao invés de deslocamento no espaço. (Ingold, 2013, p. 18).

Desta forma, entende-se que as rochas são materialidades animadas, estão e produzem um mundo em formação, tanto de seus corpos, quanto dos corpos dos escaladores. Elas agem sobre os humanos com respostas as intervenções feitas por eles, ou ainda, quando conversam e indicam o melhor caminho já implícito em sua matéria. Além disso, de modo geral, elas proporcionam transformações no pensamento, no afeto e no corpo dos escaladores, mas também respondem ao ambiente. Afinal, *as abuelitas esquentam, suam, cortam, machucam, e também ensinam*.

Outro ponto comentado por Santos (2019) é que com relação ao modo com que é feita a conquista. De cima para baixo ou de baixo para cima? Alguns locais de escalada tradicional, como a Pedra do Baú, ficou convencionado com a comunidade local de escaladores que as vias só seriam abertas de "baixo para cima". Na convenção estabelecida, nunca seria praticada a conquista "de cima para baixo" (utilizando rapel).

> Este tipo de convenção é estabelecido pelos escaladores locais de cada localidade. Mesmo que alguém não concorde, nada o autoriza a quebrar estas regras. Como não há uma lei formal (homologada pela justiça e etc), pode ser que o responsável por quebrar a ética local tenha de responder à própria comunidade de escalada.[18]

18 Fonte: https://blogdescalada.com/o-conceito-de-escalada-livre-e-seus-detalhes-que-fazem-grande-diferenca/ Acesso em: 06 de agosto de 2020.

Conforme procurei pontuar ao longo desse texto, entendemos que existe uma ética específica não apenas na escalada, mas também no que diz respeito à conquista das vias. Mas essa ética, apesar de ser consensual em muitos lugares, não é universal, mas sim recheada de controvérsias, vide o caso de *graduação das vias*. Afinal, quais rochas estão em *propriedades privadas*? Quais rochas são *patrimônio natural* como a Pedra do Baú? Quem são esses escaladores? Quem são os conquistadores? Quem é essa comunidade de escalada?

Ao patrimonializar uma rocha, como é o caso da Pedra do Baú em São Bento, surgem consigo uma série de regras da comunidade da escalada que frequenta o local, diferentemente de rochas silenciosas entre os vales e encostas de Minas Gerais, isto é, rochas menos "visíveis", "audíveis" e "conhecidas" pela comunidade de escaladores, por exemplo.

Se Ingold (2007) sugere que as propriedades dos materiais são mais histórias do que atributos, a patrimonialização da matéria rochosa, e todas as outras narrativas contidas nesse breve relato, como os nomes dados pelos conquistadores às vias ou as qualidades da matéria rochosa aos sentidos dos escaladores, sugerem uma miríade de agenciamentos, relações e histórias que ainda pouco, ou nada, foram – utilizando os termos nativos – conquistadas e descobertas pela antropologia. Talvez, apenas aqueles como Carvalho (2013) e Santos (2019), que assim como eu, foram afetados e conquistados pelas próprias pedras, começam recentemente a relatar algumas dessas histórias numa perspectiva antropológica.

Além disso, muitas outras problemáticas poderiam ter sido levantadas a respeito da escalada e da conquista. Afinal, que corpos são esses que escalam? Que corpos são esses que produzem tais narrativas? Como se pode perceber, a escalada nasce num contexto militar, onde são os homens que detém, a princípio, esses saberes.

Mas não podemos invisibilizar as várias mulheres que muito além de serem desafiadas pelas rochas, desafiaram a hegemonia masculina com relação a esses saberes e habilidades corporais. Vó Tei é quem me atenta para as suas investidas na Pedra do Baú desde os anos 40. Hoje, muito além de tornarem-se escaladoras, mulheres se adentram também no feitio da obra-conquista. Em um site especializado em vias conquistadas no Brasil, onde é possível encontrar desde o croqui de linhas e outras informações como a localização, a data de abertura, a modalidade, a extensão, a face, e o nome dos conquistadores. Uma via em especial me chamou a atenção: **"Ni'um Homizin", aberta por cinco mulheres em 2007 nas proximidades de Teresópolis, RJ.**

> A individuação dos objetos não é inteiramente independente da existência do homem; o objeto individuado é um objeto individuado para o homem: há no homem uma necessidade de individuar os objetos, que é um dos aspectos da necessidade de se reconhecer e de se reencontrar nas coisas, e de nelas se reencontrar como ser que tem uma identidade definida, estabilizada por um papel e uma atividade. (Simondon, 2005, p. 73).

O objetivo desse artigo foi apresentar, para além das tecnologias e habilidades que envolvem a conquista e a escalada, algumas narrativas tecidas ao longo desse emaranhado de relações entre humanos e mais que humanos, sobretudo a partir de suas próprias paisagens de encontro, a obra-conquista, a escalada e o montanhismo. Nota-se como o encontro entre corpo-equipamento-pedra se apresenta em múltiplas dimensões, relações estas que ultrapassam divisões físicas e estéticas ao percorrem vias e linhas abertas também ao por vir. Cada rocha é única, diversa em sua materialidade e porosidade, aberta a multiplicidade de formas, fendas, saliências e agarras. Aberta, portanto, a modelação dessas formas implícitas, quando se tornam linhas de escalada conforme os movimentos possíveis ao longo do encontro com os corpos humanos que, a cada progressão, coabitam ainda mais com as pedras. Tornar-se com elas é, portanto, empedrar-se a cada novo lance. Deste modo, tanto as pedras quanto os humanos seguem em seus processos de individuação simultâneos, correspondentes, e muitas vezes articulados, de vir a ser, isto é, transformar-se e tornar-se com. E como me dizem os meus amigos-interlocutores, "Maju, se você quer aprender sobre tudo isso que estamos falando, vai pra rocha!". Para sentir, ouvir e aprender com as *abuelitas pedras* é preciso coexistir e conviver com elas, não há outra via.

Bibliografia

CARVALHO, Luisa Resende. **Entre rochas e muros**: etnografia da escalada no Distrito Federal. Monografia de graduação apresentada ao Departamento de Antropologia – DAN – da Universidade de Brasília – UnB. 2013

HALLAM, E. & INGOLD, T. **Making and growing**, Ashgate, 2014.

INGOLD. T. **The perception of environment, essays in livelihood, dwelling and skill**. London, Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Materials against materiality. Archaeological Dialogues**, n. 14, p. 1-16. Cambridge, 2007.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre , v. 18, n. 37, p. 25-44, June 2012.

INGOLD, Tim. Pensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2013

LATOUR, B. **La cartographie des controverses**. Technology Review, **0:**82-83. 2007

LEROI-GOURHAM, A. **Le geste et la parole**, Paris, Albin Michel, 1964, 2 vols.

MAUSS, M. "As técnicas do corpo" In: __ MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**, São Paulo, Cosac & Naify, p. 399-424. 1934

SANTOS, Caio. O escalador e a rocha-escalada. **ClimaCom - Fabulações Miceliais** [Online], Campinas, ano 6, n. 14, abr. 2019. Available from: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=10705

SAUTCHUK, Carlos E. "Aprendizagem como gênese: prática, *skill*, individuação", **Horizontes antropológicos**, 21 (44), p. 109-139, 2015

SIMONDON, G. **Du mode d'existence des objets techniques**, Paris, Aubier, 1958 SIMONDON, Gilbert. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Grenoble, Millon, 2013 - **A individuação à luz das noções de forma e de informação** (São Paulo, editora 34). 2005.

STRATHERN, M. O efeito etnográfico, in: ***O efeito etnográfico e outros ensaios***. SP: Cosac&Naif. 2014

GUATTARI, Feliz. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claúdia Leão. São Paulo; Ed. 34, 1992._

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Corpos variantes: abecedários, errâncias e travessuras

Sheila Hempkemeyer [1]

Resumo: Este artigo é uma obra sobre experimentos de pesquisa em educação. Traz em sua estrutura e corpo reflexões para além da centralidade humana, ou que impliquem diretamente nela. O principal objetivo é deslocar a percepção, criando rachaduras no pensamento hegemônico que solidifica nossos corpos, engessam nosso olhar e restringem nossas relações. Entre jogos de palavras e variações de si, con-versa sobre alguns efeitos da colonialidade nas estruturas sociais e na construção da subjetividade, jogando ativamente com a ficção para pensar de outro modo. Além disso, defende a prática da errância, sobretudo no texto, enquanto ato de combate ao utilitarismo e aceleracionismo contemporâneo. Tecendo uma escrita não linear, fragmentada e processual faz no e do texto um exercício sobre aquilo que se propõe a discutir, apostando na potência da desordem como uma estratégia de enfrentamento estrutural em defesa da vida.

Palavras-chave: Educação. Errância. Corpo.

Variant bodies: abecedaries, wanderings and mischief

Abstract: This article is a work on educational research experiments. It brings in its structure and body reflections beyond human centrality, or that directly imply it. The main objective is to displace the perception, creating cracks in the hegemonic thought that solidifies our bodies, plaster our gaze and restrict our relationships. Between play on words and variations of oneself, he talks about some effects of coloniality on social structures and on the construction of subjectivity, actively playing with fiction to think differently. In addition, it defends the practice of wandering, especially in the text, as an act to combat utilitarianism and contemporary accelerationism. Weaving a non-linear, fragmented and procedural writing makes in and of the text an exercise on what it proposes to discuss, betting on the power of disorder as a structural coping strategy in defense of life.

Keywords: Education. Wandering. Body.

[1] Formação em Psicologia, Mestra e Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, pesquisadora pelo Coletivo TECENDO: cultura arte educação. E-mail: she.hempke@gmail.com

ANTICORPO

> "A poesia faz alguma coisa acontecer, de fato.
> Faz com que você aconteça.
> Faz a sua vida acontecer"
> (Audre Lorde, 2020, p. 106)

Ser variante ou variação, fazer travessias ou travessuras. Jogar com sentidos e intencionalidades. Produzir outros pontos e temporalidades. Ziguezaguear entre linhas e espaçamentos, metáforas e metamorfoses. Ser mão e contramão, joelho, cotovelo, calcanhar, pálpebra, coração. Através da escrita desse texto há uma busca por reelaborar o presente para além da tragédia humana e nacional. Após um ano de pandemia de coronavírus, mais de 280 mil mortes no Brasil, a permanência de um governo genocida e seu plano de morte sendo executado sem restrição alguma, construir anticorpos, sobretudo ficcionais, é uma estratégia de guerra para combater a letalidade subjetiva na qual partilhamos. "Os vivos morrem logo, os mortos morrem devagar" (BECKER, 2020). Enquanto vivos (sobre)vivem a morte virulenta e asfixiada, entre infindáveis ondas, outras sonoridades, tons e movimentos germinam e respiram no jardim, no quintal, no canteiro, no asfalto, no campo, nas periferias, nos rios e na floresta.

Apostando na transição da percepção e na recriação íntima com as instabilidades cotidianas, a composição do texto tem como apoio o jogo das palavras, das ideias, de existências e da ficção. Ao lado de tudo é um treino de alteridade e de produção da diversidade. Para isso, diálogos incomuns são ar-riscados com um único propósito: defender a garantia de outros modos de existir.

Esse é um exercício de impermanência e descontinuidade, próximo dos fluxos de vida. Isso não significa desconexão entre fragmentos e corpos, tampouco menosprezo com as políticas de morte, muito pelo contrário. Fazem parte de uma estratégia de vida para evidenciar que enquanto uma história é contada e vivida, outras também vivem e contam sobre suas existências. Acionando outros filtros, fluxos, fluidos e costurando com diferentes linhas, agulhas e panos, o texto nutri diálogos entre cantos e encantos. Não há méritos, convicções ou julgamentos. Há ruídos, rimas, trechos e reflexões pensadas diante do impossível. Das impossibilidades do vivido.

Corpo broto

Há um corpo que repousa no bosque. Aprende e observa o tempo das árvores, e de pés descalços na grama escora-se em uma delas. "Toda existência precisa de intensificadores para aumentar sua realidade" (Lapoujade, 2017, p. 24). Um pé apoio precisando descalçar-se para equilibrar a temperatura do corpo. Um pé apoio, mas também desvio. Um pé nu, trocando vibrações com o chão e com o tronco arbóreo. Que cria raízes efêmeras nos diversos ambientes por onde caminha e descansa. Chão batido, de terra, areia, barro, com conchas ou pedras, de águas doces e salgadas, de várias cores, tamanhos e formas. Texturas oblíquas que ora estabilizam, ora perturbam. E nos convidam a sair da inércia v

e

r

t

i

c

a

l, em busca de pontos de equilíbrio em si mesmo, num retorno para si.

Um corpo de pés nus, cedendo seus ouvidos ao piar dos pássaros, aos sons do vento e à polifonia daquela minúscula floresta. Um corpo que por horas esteve à deriva do tempo, pulsando diante da paisagem. "O corpo é mesmo um utensílio caprichoso, é preciso estranhá-lo para desentranhar sua poesia" (Preciosa, 2010, p. 58). Um estranhamento que é fonte de criação, inventividade, utopias.

No movimento do corpo, mesmo em repouso, podemos perceber a energia transitando por ele, circulando, pulsando e irrigando todo o território, compreendendo "o corpo como território e o território como corpo" (Xakriabá, 2020, p. 110), coexistentes. Sentir a estação que lhe habita, dosar temperaturas e limites sensitivos. Perceber a duração de cada estação: fertilidades, floração, securas, hibernação. Acolher a sazonalidade que lhe atravessa, suas tonalidades e fluxos, é exercitar a incorporação das nossas variações e impermanências (Núñez, 2021). No entrecruzamento de diversos sistemas vivos, corpos e mundos, o cuidado de si é eticamente atravessado pelo cuidado do outro e do território que (con)vivemos. Não há dissociabilidade, sobretudo porque a vida é interconectividade.

Trajetos e territórios nos subjetivam, são campos de infinitas ensinagens, e por isso estão sempre em disputa e tensões. Assim como os corpos e as palavras. Os lugares e as narrativas dos espaços habitados nos constituem enquanto sujeitos humanos e produzem diferentes sentidos ao vivido. Pensando nisso, as palavras jogadas no texto (com responsabilidade e ética) podem criar fissuras quando proferidas, sobretudo, com a intenção de perturbar. Rolnik (2018, p. 26) revela que "embriões de palavras emergem da fecundação do ar do tempo em nossos corpos em sua condição de viventes e que, nesse caso, e só nele, as palavras tem alma, a alma dos mundos atuais ou em gérmen que nos habitam nesta nossa condição." Servem também como "lampejo para fazer livremente aparecem [outras] palavras quando [elas mesmas] parecem prisioneiras de uma situação sem saída." (Didi-Huberman, 2011, p. 130, inserção da autora).

Pensando nisso algumas palavras e verbos foram catalogadas com um único objetivo: compor outras formas de (in)ventar a movência, costurando outros diálogos e tensionando práticas hegemônicas. Estas palavras e verbos ajudam a tecer o texto, e estão em cada frase proliferando a escrita e o pensamento, na tentativa de possibilitar a criação de brotos insurgentes.

Renomear o mundo é também deslocar o pensamento e sua construção. Não é mera busca por sinônimos que possam dizer mais

do mesmo, mas fazer de outro modo aquilo que se aprende, "imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos de como podemos nos relacionar" (Krenak, 2019, p. 67). Menosprezar uma criação estética e a palavra é uma estratégia de negligenciar a vida, pois através da linguagem, seja ela qual for, podemos dar outros sentidos ao mundo, a nós e ao vivido.

A palavra é um corpo que pode compor o sistema mundo e tem o poder de reconstruí-lo. Reinventá-la é produzir outras práticas contra-hegemônicas em defesa da vida coletiva. Extrapolar a gramática e semear outros brotos de autonomia. Escapar das censuras e mordaças que nos habitam. Um despertar para que outras formas de sentir e aventurar-se na vida possam fecundar.

Nos constituímos a partir dos elementos que nos habitam e habitam o mundo, e também de verbos que, num infinitivo atemporal, vão sendo conjugados nos movimentos errantes que provocavam os corpos e pensamentos. Operar na lógica da errância é pensar e agir sobre aquilo que nos escapa, que se perde e nos perde. Isso quer dizer que nada está pronto e fechado, estático e concluído. Mas que os fluxos de aprendizagens vitais são aberturas oceânicas e encantamentos em picos vulcânicos. É necessário perceber as potências mínimas existentes nas miudezas cotidianas, no movimento micro, no lampejo luminescente de uma ideia ou gesto. Perfurando estereótipos e proliferando outros modos de atuar com as palavras, os objetos, os artefatos culturais, e principalmente com as imagens, fazendo parte de um esforço atuante na (de)composição gradativa da matéria.

Figura 1: Rugas. Acervo pessoal.

Cada existência é incomum. Em nosso DNA há memórias de vegetais, vírus, bactérias, minerais e outros sistemas vivos. Me vejo nas rugas das plantas, no canto do sabiá, nas águas do rio, nas curvas das montanhas, na textura e solidez de uma rocha, nas nuvens do céu. Alongo meu ser pelo movimento curioso sobre aquilo que me cativa. Na identificação com a vida circulando fora de mim, sinto uma aderência na camada epidérmica com a qual me comunico. Toco e sou tocada pelo mundo, "só existimos realmente porque fazemos existir outra coisa" (Lapoujade, 2017, p. 24).

É sabido que um corpo humano é composto em média por 70% de água. Essa é, não por acaso, mas por similaridade, a mesma proporção existente na Terra. O planeta Terra poderia ser o planeta Água. A água é tão fundamental para a vida quanto o ar. A principal floresta responsável pela produção de oxigênio neste planeta se encontra submersa nas águas do mar. Água e ar coexistem. O planeta Terra poderia ser também o planeta mar ou o planeta ar. Aliás, a Terra não é só um planeta, mas um organismo vivo e inteligente e tem suas próprias necessidades (Krenak, 2017), tanto quanto a vida que nela circula. E a vida só circula por conta da esfera de ar que protege o planeta. Uma pele porosa e invisível chamada atmosfera, ou "a esfera do sopro" (Coccia, 2018, p. 52), "que anima a Terra em sua totalidade." (Coccia, 2018, p. 60). Essa animação é a responsável pela presença de seres vivos, ou do que é possível compreender até o momento como vida neste universo. Em síntese, só há vida porque há uma cooperação sistêmica e coletiva para que isso aconteça. Somos Terra e vivemos nela. Numa porção continental flutuante orbitando no espaço infinito.

A floresta de algas, além de produzirem naturalmente o ar, também ousaram habitar e lotear a terra. As plantas aquáticas foram a primeira espécie a

> colonizar e tornar a terra habitável [...] os primeiros seres vivos integralmente terrestres. [Elas] nunca abandonaram o mar: trouxeram-no para onde ele não existia. Transformaram o universo num imenso mar atmosférico e transmitiram a todos os seres seus hábitos marinhos. (Coccia, 2018, p. 40-41)

> Debaixo d'água tudo era mais bonito, mais azul, mais colorido só faltava respirar, Mas tinha que respirar. Debaixo d'água se formando como um feto, sereno, confortável, amável, completo, sem chão, sem teto, sem contato com o ar. Mas tinha que respirar. [...] Debaixo d'água ficaria para sempre, ficaria contente longe de toda gente para sempre no fundo do mar. Mas tinha que respirar, todo dia. (Antunes, 2001)

Fascinantes, as plantas foram e ainda são capazes de impactar todas as formas de vida no planeta. Através de suas raízes se comunicam com demais espécies, povoando o subterrâneo mais profundo da Terra. As plantas têm simultaneamente duas vidas: uma que concentra força a procura do céu, com frutos, folhas e flores luminosas interagindo com as demais viventes; outra imersa na escuridão profunda, numa exuberante "viagem ao centro da Terra" (Coccia, 2018, p. 81-82). Um movimento intenso de amor ao sol e ao solo. São vidas que se nutrem e se atraem, a da superfície e da profundidade.

Em comunidade, as plantas são reservatórios de água doce, fazendo-a brotar na terra ou voar através das nuvens.

> A fotossíntese não é outra coisa senão o processo cósmico de fluidificação do universo, um dos movimentos através dos quais o fluido do mundo se constitui: o que faz o mundo respirar e o mantém num estado de tensão dinâmica. (Coccia, 2018, p. 40-41)

Toda vida carrega consigo um pedaço do mundo todo, "cada um de nós é a história da Terra, uma versão dela, uma possível conclusão (...) Nós somos mundo e cada um de nós é mundano à sua maneira" (Coccia, 2020, p. 31). Toda variação de vida que se apaga

e se elimina, elimina consigo uma possibilidade de criação de outros mundos. Isso vale para qualquer ser vivo na Terra, incluindo a própria Terra como este ser. A Terra abre possibilidades para os seres vivos viverem a multiplicidade (Coccia, 2020), animando ou desanimando, encantando ou desencantando sua existência, de si e da própria Terra.

Toda natureza é movimento e transformação permanente. Camuflagens, marés, rios, suas curvas, o movimento das raízes das plantas, rochas e montanhas que se moldam pelas águas e pelo vento. Naturalizar é movimentar. Cada vivente não-humano, num ritmo próprio, totalmente combativo ao aceleracionismo e progressismo humano capitalístico colonial, se movimenta compondo sua própria melodia errante. As plantas são por si anticolonialistas, e por isso são as que mais sofrem a morte dolosa e banal nesse sistema antivida. Quando uma planta morre o solo perde vitalidade, nutrientes, uma amiga. A relação que elas estabelecem é sugestivamente não-monogamia, partilham uma vivência pluriamorosa. Simplesmente porque coabitam espaços e tempos e o fazem-coabitar. São passagem, sazonalidade e coletividade.

Perceber e compreender a vida não-humana não ocorre só por curiosidade, mas sobretudo por autoconhecimento e descentralização humana. Nosso modelo civilizatório, como já mencionado, é baseado num sistema colonial antivida, humanocentrado. Tudo nele é segregado, hierarquizado, catequizado, binário. Tem como referência uma humanidade específica (burguesa masculinizada branca hétero cis normativa), negligenciando, e deixando morrer, as vidas que não lhe importam. Aquilo que é produzido nesse sistema, incluindo subjetividades, parte de um lógica recortada e desconectada de outros sistemas. Nele o imperialismo aceleracionista promove e conserva isolamentos e distanciamentos sistêmicos, apagando, silenciando, criminalizando, culpabilizando ou patologizando tudo que estiver minimamente longe dessa humanidade padrão. Sua materialidade está na língua, nas leis, nas ruas e edificações sociais, e são geralmente invenções engessadas, desiguais, únicas e violentas. Essas práticas se fazem necessárias para manutenção da ordem e do progresso do sistema, sem isso ele não se sustentaria.

Na tentativa de ressignificar dobras, migalhas, sobras, escapar de normativas e ordenamentos, a intenção desse texto é experimentar alguma possibilidade de existir de outro modo, uma outra experiência que escape a morada da carne e encarna na escrita de outra forma, mas também pela ficção. A ficção é sempre um modo de contar, alimentando-se dos nossos afetos (Lapoujade, 2017, p. 35).

Afetos são pequenos gestos e sensações que nos desestabilizam e nos emocionam. A instabilidade não é entendida aqui como negativa, mas uma reação que movimenta o intelecto afetivo, acionando outros estados do sentir. E isso não tem muito a ver com o fato de ser ou não verdade, mesmo porque toda história de fato é uma ficção, um modo de falar sobre, atualizando as emoções e os sentidos.

Temos naturalmente a necessidade de nos comunicarmos. Mostrar aos outros aquilo que nos habita e quem nos habita. E também habitar o mundo com as vozes que nos chegam, afinal “habitar é escrever, é se narrar a partir da terra” (Comitê Invisíve, 2016, p.

242). Essa necessidade necessidade **envolve emoções, enredos, personagens, imaginação, autorização, ou seja, um repertório material e existencial disponível para que a mensagem possa ser compreendida e executada. Tudo vai depender da abertura, da intenção e do desejo que estão operando no momento, ou ainda, sobre as escutas e atravessamentos presente da situação.**

Dito isso, é preciso marcar uma pausa no direcionamento estrutural do texto, trazendo experimentos errantes de escrita para materializar a desorientação com a composição da narrativa. A partir da perspectiva da casa comum, a Terra, e do ar que nela circula, responsável pela renovação e equilíbrio térmico da casa, os ventos, é possível riscar entrelaçamentos com o cotidiano e sua correlação com o espaço habitável.

Corpo Terra

Figura 2: Nádegas. Acervo pessoal

A Terra alimenta. Ela é adubo, argila, areia, água. É atmosfera, abelha, árvore, ancestralidade, ar. A Terra é berço, barro, bicho, biosfera, é bílis. A Terra é casa, casulo, chuva, canto, clorofila, ciclo. Ela tem camadas. A Terra é cromossomo, é climática, clitóris, é corpo.

A Terra é cura, catarata. É dádiva, doçura, didática, deusa. A Terra decompõe. Ela explode, engole, enterra, esquece. A Terra é erva, é encantada, exuberante e esquisita. É energia, espelho. A Terra é um espetáculo.

Ela é fértil e fecunda. A Terra fala, flutua, ferve. É floresta, flor, é fígado, fogo. A Terra germina, grita, gesticula, gira. Ela é gelada e gasosa. É *habitat*, hospedagem, é holística. Ela é horizonte, é hímen, é história. Ela irriga e instiga. A Terra é inseto, é ira e irradia. A Terra junta, é junção, justiça. A Terra é justa.

Ela é líquida e lunar. Ela levita. É larva, libélula, é lendária, é lenda. A Terra é milenar, metamorfose, molécula, mitocôndria, mundo. A Terra é mineral, montanha, musgo, maré, mutação. A Terra é menstruação. Nuvem, néctar, nuance, nutrição. A Terra é nação. É oráculo, ouvido, onda. A Terra é oceânica, é ozônio e oxigênio. É polar, pedra, poeira, partícula, pó. É pólen, pulmão, planeta. A Terra é palavra e poesia. **A Terra não é plana.** É quântica e quente. É querubim. A Terra é uma quitanda.

Ela respira. É réptil, raiz, rio, redemoinho. É renascimento. **A Terra é redonda.** Ela também é substância e substantivo. É semente, solar, é sal. A Terra é sólida, é sonora, subterrânea, é sopro. É sonho e silêncio. É sexo e sangue. A Terra é templo, é terremoto, tsunami. A Terra é trans, de **trans**ição. Ela treme. É tropical, temperada, termodinâmica. A Terra é travessia. É Terrapia. Ela é úmida, umbilical, união. A Terra é útero. Ela vibra. É vegetal, vapor, vulva, vento, vida.

A Terra é xamânica. É zelosa, zoológica, zodíaca. A Terra é zombie, pois não teme morrer, está para além da morte a da vida.

Corpo (in)Vento

O vento adora bagunçar cabelos, burburinhar em cangotes. Esvoaçar folhas, girar no horizonte. (In)ventar jeitos de lançar magias, nutrir peripécias, nupciar com plumas e penas, quebrar rasteiramente o silêncio. O vento trapaceia. Tem urgência em voar. Vocifera xodós, ziguezagueando zumbidos zuretas, zim, zum, zam, zzzzzz.

O vento é alívio, é arteiro, brisa e bagunceiro. É clima e climático. Ciclone, dançarino e divertido. É energia e elegância, furacão e feitiço. O vento é gargalhada, é gelado, hostil e hilariante. Intenso e imprevisível, jocoso e justiceiro, livre e ladino. É leste, melodia, mudança e movimento. O vento é nuance, nuvem, é norte. Onda, oscilação e oeste. É potência e perigo, quente e quebrante, rápido e rasteiro. É sopro, sapeca. É sul. O vento é travesso e travessia. Tufão e tornado. Úmido e urgente. Veloz e vibrante. O vento é vital. Xereta e xaveco. É zangado, zombeteiro e zeloso.

A cada virada do vento, na hora H do dia D, tudo muda.

Corpo errante

A produção capitalística de excessos tem prejudicado, intencionalmente, nossos sentidos, nossa capacidade de ver, escutar, perceber as sutilezas que nos cercam. Práticas de esterilizar e pacificar os espaços, guiadas por forças coloniais, assim como a gentrificação e a climatização ambiental, operam na domesticação subjetiva dos corpos, fabricando falsos consensos e escondendo tensões que os constituem (Pelbart, 2019, p. 140). Essas políticas buscam também homogeneizar e padronizar modos de existência no urbano, limitando acessos, comportamentos, vestimentas, trânsitos. Há sobretudo uma privação da diversidade humana e não-humana, não só por ocupar determinados espaços, mas de trocar com eles e entre nós, e de fazer ver a diferença que existe no mundo. É a execução de um projeto antivida, afetando todas as espécies e a Terra.

Em contrapartida, é sabido que há um desejo latente de rua (Pelbart, 2019, p. 133), de respirar espaços comuns, de poder habitar os espaços numa outra perspectiva ecosófica, que consiste "em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser" (Guattari, 1990, p. 15). Um movimento que busca romper com essa privatização e climatização da vida e reivindica uma coletividade minimamente comprometida com a multipli-cidade e as florestas, reflorestando-se. É nesse desejo por viver estética e politicamente o urbano de outro modo que a errância é aqui acionada como um movimento combativo na cidade e também no texto, desloucando existências.

Apostar na prática da errância é também radicalizar-se existencialmente. É romper com a lógica tecnicista e centralizadora, penetrando e expandindo as camadas superficiais e/ou profundas da existência. É ativar a imaginação política através de uma outra postura estética, despertando outras potências de vida pelo movimento do corpo.

A incorporação é um dos efeitos da ação do corpo errante, afetuosa e intensamente encarnadas no espaço habitado. Suas implicações impactam em acumular silêncios e escuridões, reformular palavras, ter algo a dizer ou expressar para além das certezas e verdades, podendo perceber as luminescências que nos atravessam no caminho.

A errância é, especialmente, um estado sensorial. Uma recriação do movimento urbano e a desterritorialização da existência, capaz de produzir "novos territórios a ser explorados, novos espaços a ser habitados, novas rotas a ser percorridas" (Careri, 2013, p. 97). O traçado territorial é corresponsável por organizar as relações sociais e afetivas que estabelecemos, produzindo modos de existir, (de)marcando vidas e espaços.

Políticas de empobrecimento subjetivo (controle e disciplinarização dos corpos, catracas simbólicas para o exercício da criatividade e pluralidade) nos conduzem a um modo específico de vida, colonizando nossa existência e consolidando estruturas de dominação. Obviamente que nem todo domínio é absoluto, mesmo com todo o investimento e cooptação colonialista. No plano subjetivo, haverá sempre possibilidades de aberturas de campos de visibilidade, de prosperar a vida e a existência. Há sempre algo que pode escapar, "apesar de tudo" (Didi-Huberman, 2011, p. 65).

Na errância, por sua vez, os movimentos se tornam pedagógicos justamente por proporcionar o deslocamento do corpo e do território sobre aquilo que fazemos, pensamos, sentimos, expressamos. Ela é uma dessas apostas para escapar da overdose excessiva que tende a moldar nossa percepção, contribuindo na costura de outras roupagens e fazendo da existência uma experiência estética marginal e aberta, a fim de experimentar outros modos de existir no contemporâneo. Também pode ser um exercício para transgredir os limites impostos nos mapas e na experiência urbana, deslocando-nos do lugar de usuários de espaços e sistemas e nos convidando a ensaiar outros movimentos e performances. Neste sentido, nos faz perceber que o chão, a terra, a rua, são espaços de partilha e não deveriam ser propriedades loteadas ou segregadas. O espaço habitado faz parte da paisagem que nos nutre, assim como a água, o ar, os bichos, plantas e gentes. Sem hierarquias, cada qual com sua relevância na constituição de si e das coletividades.

Corpo letra

Corpos são compostos orgânicos, sociais, culturais, históricos, afetivos, que escrevem e são inscritos. Através de determinados acordos, códigos e símbolos se comunicam por sua expressividade, as mais diversas, produzindo caligrafias próprias e partilhando sinais comuns. A escrita é uma delas.

Textos são compostos por frases, que são compostas por palavras, e por sua vez são compostas por letras e símbolos. O coletivo de letras, que dá origem a infinitas palavras, é chamado de alfabeto. O alfabeto é um sistema de escrita no qual a sociedade humana ocidental colonizada utiliza para representar graficamente a língua. O abecedário é em si a materialização de coexistências, em que letras, coletivamente ou isoladas, ativam criações entre si. Recorrer ao abecedário para sustentar uma escrita errante é apostar

em um campo possível para o exercício da imaginação, expresso em "Corpo Terra" e "Corpo (in)Vento". A imaginação por sua vez é a principal responsável por movimentar seres e mundos, jogando inventivamente com a potência de criação de narrativas e gestos.

Uma das táticas de controle e dominação mais utilizadas em regimes coloniais capitalísticos é agir no aprisionamento e a linearidade do tempo e do espaço, atuando na restrição e no empobrecimento da experiência, penetrando e operando sobretudo na linguagem. Um projeto civilizatório permanente que incide na manutenção de hierarquias, binarismos e segregações. Essa lógica infértil penetra em nossa carne, ossos e relações. Atrofiam nossos movimentos, confinando nossos corpos e pensamentos. Censuram, patologizam, silenciam, apagam. Projetam distanciamentos vitais ao ponto de não reconhecermos semelhanças e criminalizarmos diferenças ao invés de celebrá-las. Essas armadilhas estruturais tem impedido de nos identificarmos entre si e enquanto Natureza nesse organismo vivo que chamamos de Terra. Por isso o abecedário, para fazer-ver a complexidade existente em cada vida que respira, listando encontros alegres e (im)possíveis.

Vale acrescentar: "Natureza não é sinônimo de essência" (Coccia, 2020, p. 30). Ela é parte constituinte de cada ser vivo "a partir de toda a matéria do mundo disponível deste planeta do qual somos ao mesmo tempo a modificação e a expressão, a articulação e a dobra" (Coccia, 2020, p. 31). Encontrar a Natureza, não é uma abstração. Significa sentir a vida se multiplicando em si e por si, reconhecendo esse acontecimento em tudo aquilo que vive e é vivo, incluindo a Terra. Compreender "que o rio, a floresta, os ventos, as nuvens são nosso espelho na vida" (Krenak, 2020, p. 100), acessando outros ciclos de interação social e afetiva.

Boa parte do processo de formação educacional ainda afirma que cultura e natureza não se misturam. Vejam o equívoco: a folha de papel em que isso é escrito tem origem vegetal e precisou de muita água para ser produzida. Do mesmo modo a tela em que o texto se projeta, e principalmente a energia que mantêm esses eletrônicos em pleno funcionamento. O engessamento da ideia sobre Natureza, afastada das criações humanas, nos isola enquanto espécie impedindo de percebermos a fluidez contínua produzida pela vida não humana. Não misturar esses fenômenos promove o adoecimento da Terra, por consequência o nosso também. Pandemias seriam um dos efeitos dessa distante correlação, lamentavelmente lida como uma casualidade dissociada das ações humanas.

É preciso compreender que a mistura entre cultura e natureza não "essencializa" o debate, pelo contrário. Esse entrelaçamento contribui para a expansão da potência humana e planetária, considerando a produção natural de tudo que é vivo como algo dinâmico, e portanto cultura é parte da natureza assim como a natureza é parte da cultura. Juntas e misturadas. Se humanos são seres construtores de cultura, inventiva e imagética, assim como bichos, plantas e seres invisíveis incluindo bactérias e vírus, apostar na errância é outra estratégia para assentarmos outros modos de vida no território habitado, entrelaçando com a Natureza que nos constitui.

Fazer dessa escrita um ato de criação com as palavras e movimentos do corpo é, radicalmente, combater a lógica ordeira e normatizadora que nos constitui. É, ao lado de tudo, visualizar camadas superficiais e profundas que compõe esse domínio. A partir dessa visualidade podemos ensaiar a desestruturação da homogeneidade e perceber as variações humanas e não-humanas que habitam a língua, nossos corpos e nossos aldeamentos urbanos. Acessando outros saberes e exercitando modos outros de viver em coletividade, humana e não-humana.

> Talvez as existências devam se submeter a outras existências para se colocarem elas mesmas ou se consolidarem, e inversamente. Não existimos por nós mesmos, só existimos realmente porque fazemos existir outra coisa. (...) Um ser não pode conquistar o direito de existir sem a ajuda de outro, que lhe faça existir. (Lapoujade, 2017, p. 25)

Compreender o abecedário e a errância como um exercício de expansão possível é fazer-brotar outros limites imagéticos com língua, o corpo e o chão. Ar-riscar na folha outras perspectivas flutuantes sobre a vida e o território, tornando-o mais respirável, palatável e divertido. É preciso boas doses de diversão para se manter viva. Há de se compreender a relevância disso.

Não fazemos nada só. Somos povoadas por incontáveis Nós. E atravessamos incontáveis barreiras e rotas para permanecer vivas. Elas podem ser cíclicas, fluidas e ilustrativas. Flutuar entre os cômodos. Ocupando, esvaziando e cedendo espaços. Falar de tempos misturados, de colos e abraços. O colo da cama, o abraço da rede. O assentamento do chão. Narrativas desorganizadas. Ainda que possam parecer uma sequência contínua, seguem o fluxo da transformação, do processo. Não é nem partida nem destino, mas acontecimentos. Surpresas, erros, acertos, tropeços, quedas, risos, choros, triunfos.

Corpo mutante

Nomeando o inominável. Rebentando o nó instalado nas amígdalas. Mobilizando forças para fluir a vida. Agenciar o indigesto. Digerir medos, angústias, ânsias, absurdos. Encolher-se. Viver o pesadelo. Crer. Chorar. Inundar-se em suas próprias águas. Molhar-se em desespero. Aliviar-se. Romper o silêncio. Desfocar a atenção. Reparar as miudezas do fundo. Perceber as sutilezas dos gestos e que a vida é só um passeio curto e finito. Um sopro. Há um grito dentro de mim e uma estranha sensação que me habita: sinto a presença de uma variante indefinida.

Entre aquilo que pensamos e o que projetamos materialmente há muitas vezes um oceano, um deserto, uma floresta, um rio ou um muro. Nessa travessia pode ainda haver inúmeras variantes que ou aproximam ou repelem outros pensamentos e projetos. Possivelmente mutações. Elas acontecem sobretudo para a manutenção de movimentos. A mutação é um fenômeno de cocriação. A vida por si é mutante, especialmente por criar possibilidades de existências. A radicalidade da vida é ela própria, escapando da moldura e asfixia da forma, diluindo impossíveis, sendo faísca explosiva no mundo.

Na defesa da vida enquanto processualidade variante, o texto não termina. Entre as impossibilidades de conclusão, ele também não se fecha. Ainda que obedeça uma ordem, foi delineado de modo desorganizado

e entre inacabamentos, fazendo vibrar várias cenas flutuantes no processo criativo, pensando suas coexistências. Se a vida é por si interdependente e múltipla, atravessada por outras vidas, essa narrativa não poderia estar delineada de outro modo. Uma prática pedagógica comprometida com a ética e rigor em defesa da expressiva pluralidade, alongando a percepção e treinando outras estruturas.

Vivendo as possibilidades do corpo e dos corpos, podemos perceber as tonalidades da Terra. Nela todas as cores, formas e tamanhos são possíveis, vibram e interagem, criando espaços e tempos para o nascimento de outras tantas. Entre aquilo que se camufla ou se destaca, a busca não se dá pela imposição, mas pela inter-relação, em que uma existência é tão bonita e importante quanto a outra. O menor é tão necessário e forte quanto o maior, pois sua força e potência não estão rotuladas nem no tamanho nem na beleza, mas na coexistência e interdependência mútua umas com as outras, na "diferença recíproca" (Kilomba, 2016).

O texto pode acabar por abrir, defendendo a permanente impermanência. A imagem do corpo mutante é por fim acionada com intuito de levitar a imaginação, o que implica um certo grau de leveza e risco. Levitar na Terra é uma atividade completamente hipotética, a não ser para uma nanopartícula ou plumas. Ainda assim, a gravidade terrestre as puxa para baixo, rente ao solo, ou em alguma superfície que as acolha. A Terra tem esse poder de puxar tudo para si. O peso de tudo a torna forte, a fortalece. Ela decompõe, faz brotar, guarda tesouros, sustenta o céu, raízes e pés. Ela é zona de amortecimento, fazendo circular vitalidade e muitas histórias. E essa é só mais uma dentre tantas que foram e estão sendo tecidas nessa teia imagética entre travessias e travessuras errantes no planeta.

Bibliografia

ANTUNES, Arnaldo. Debaixo d'água. **Paradeiro.** 2001. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rbyIrUDUCHc Acesso em 25 Fev. 2021.

BECKER, Marceli Andresa. **do caderno dos mortos.** Disponível em: http://bit.ly/2LMuY0q Acesso em 02 Nov. 2020.

CARERI, Francesco. **Walkscapes: caminhar como prática estética.** 1. ed. São Paulo: Editora G. Gili, 2013.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura.** Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.

COCCIA, Emanuele. **Metamorfoses**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição.** São Paulo: n-1 edições, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A sobrevivência dos vaga-lumes.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** Campinas: Papirus, 1990.

KILOMBA, Grada. **"O racismo é uma problemática branca", diz Grada Kilomba**. [Entrevista concedida a] Carta Capital. 30 março 2016. Disponível em: https://bit.ly/32ICoaa Acesso em: 13 nov. 2020

KRENAK, Ailton. **Pensando com a cabeça da terra.** Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. Instituto de Estudos Brasileiros, USP, São Paulo, 2017.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas.** São Paulo: n-1 Edições, 2017.

LORDE, Audre. **Sou sua irmã: escritos reunidos.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

NÚÑEZ, Geni. Sazonalidade dos afetos: acolhendo os ciclos do tempo emocional. Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CLQPGtMHaDw/ **Acesso em 13 Fev. 2021.**

PERLBART, Peter Pal. Ensaios do Assombro. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PRECIOSA, Rosane. Rumores discretos da subjetividade: sujeito e escrita em processo. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

ROLNIK, Suely. Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

XAKRIABÁ, Célia. **Amansar o giz.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 110 - 117, 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

A poética dos fungos

Tuane Maitê Eggers [1]

Resumo: Este ensaio é um desdobramento da pesquisa de mestrado intitulada A Poética dos Fungos, que teve como resultados visuais a série Estudos sobre fungos & montanhas e as obras Fluxus Fungus. O processo artístico investiga um método experimental de cocriação na fotografia, por meio de imagens que envolvem fungos como um de seus agentes criadores. Ao abrir janelas de vida para os fungos se espalharem sobre imagens impressas, o estudo busca refletir sobre os fluxos da arte e da vida sob uma perspectiva menos antropocêntrica, por meio da estesia que pode proporcionar a grandeza das existências mínimas. O texto traça um percurso em busca da contemplação da poesia existente no descontrole de imagens vivas e na beleza presente no fenecimento (como um início de outros mundos) — além do desejo de manter as conexões miceliais sempre abertas: incerteza viva como impulso de criação.

Palavras-chave: Fotografia. Fungos. Simpoiese.

The poetics of fungi

Abstract: This essay is an unfolding of the master's research entitled The Poetics of Fungi, which had as visual results the series Studies on Fungi & mountains and the works Fluxus Fungus. The artistic process investigates an experimental method of co-creation in photography, using images that involve fungi as one of their creative agents. By opening windows of life for fungi to spread over printed images, the study seeks to reflect on the flows of art and life from a less anthropocentric perspective, focusing on the esthesia provided by the greatness of minimal existences. The text traces a path towards a contemplative view of the poetry present in the uncontrollable living images, and in the beauty found in decay processes (which can be seen as a beginning of other worlds) — in addition to the desire of keeping mycelial connections always open: living uncertainty as an impulse of creation.

Keywords: Photography. Fungi. Sympoiesis.

[1] Mestra em Poéticas Visuais pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: tueggers@gmail.com.

> A mudança, se consentirem em olhar para ela diretamente, sem véu interposto, logo lhes aparecerá como o que pode haver de mais substancial e duradouro no mundo. Sua solidez é infinitamente superior à de uma fixidez que não passa de um arranjo efêmero entre mobilidades. (Bergson, 2006, p.17)

Nada é estático. Tudo é fluxo. Se a arte fala sobre tudo aquilo que permeia a vida, como não falar sobre os fluxos em que a própria vida está inserida? Em silêncio, caminho pelas trilhas da floresta depois de um dia chuvoso. Meus olhos estão atentos e abertos a cada detalhe: é preciso um outro tempo no olhar para encontrar cogumelos. Silenciosos em suas existências pelos cantos úmidos da mata, os fungos sempre me causam um misto de encantamento e de espanto, com suas infinitas possibilidades de formas e de cores. Sua vida misteriosa parece breve aos nossos olhos, mas eles seguem existindo muito além do que somos capazes de captar, transformando e decompondo a matéria como a conhecemos.

Quando olho para esses seres que tanto desconheço, sinto como uma dádiva a possibilidade de contemplar sua existência, ao mesmo tempo tão discreta e tão fundamental para a manutenção do equilíbrio da vida no planeta. É nessa sutileza que acontece pelas bordas, de maneira silenciosa, que percebo certa subversão. Enquanto todos dormem, os fungos atuam, em sua própria ontologia, como organismos de interação entre a vida e a morte. Depois do momento de contemplação, o meu impulso seguinte é fotografar.

Quando penso na beleza e no mistério dos fungos, penso, principalmente, na sua capacidade de transformar. É esse o motivo mais intenso de meu encanto: é preciso transformar a matéria. A matéria física, a matéria do pensamento, a matéria do olhar. Como ressalta Tsing (2015), os fluxos mobilizados pela digestão micelial são, ao mesmo tempo, narrativas de degradação e criação. A decomposição que configura ou torna possível novos mundos para outros organismos.

No prefácio de seu livro *Mycelium Running*, o micologista Paul Stamets (2005) afirma que está, há mais de 30 anos, envolvido com fungos — ou que, talvez, os fungos o tenham envolvido — em uma missão de promover os benefícios dos cogumelos para os ecossistemas terrestres. Lembro das reflexões do cineasta Rodrigo Grota (2020), na ocasião de um filme curta-metragem sobre o agricultor e fotógrafo nipo-brasileiro Haruo Ohara: “Quando fotografo uma planta, não sou quem está a conduzir. Ela, em seu silêncio, me descreve por meio dessa foto, relação na qual sou apenas o responsável pelo ato terminal.” (Grota, 2020). Nesse sentido, ao refletir sobre meu encanto fotográfico pelos fungos, penso no que eles dizem sobre mim e na forma que eles me envolveram em seu universo para difundir a sua existência por meio de minhas imagens. Será a fotografia sempre um ato unilateral, comandado por quem dá o clique?

O universo dos fungos ainda pode ser considerado bastante desconhecido, se pensarmos em sua vastidão. Foram descritas cerca de 99 mil espécies de fungos. No entanto, as estimativas de espécies existentes são de aproximadamente 1,5 milhão. “O que há de mais emocionante na micologia é que a profundidade do conhecimento não descoberto que se apresenta diante de nós é mais vasta

do que nossas mentes podem imaginar." (Stamets, 2005, p. 12, tradução nossa[1]).

Enquanto alguns atacam plantas, insetos e mamíferos como patógenos, outros crescem em material considerado morto. Há também aqueles que vivem em uma relação positiva simbiótica com um organismo hospedeiro. Existem, ainda, os fungos micorrízicos associados às raízes das plantas, que facilitam a absorção de nutrientes. Outros são organismos endofíticos que crescem dentro do sistema vascular da planta (Hanson, 2008).

Fungos são organismos que desempenham um papel vital no meio ambiente, principalmente no sentido da biodegradação do material orgânico, no caso dos fungos saprófitos. Integrando o grupo dos fungos decompositores, os saprófitos possuem grande importância para o reaproveitamento dos materiais em uma teia alimentar.

> À medida que massas terrestres e cadeias de montanhas se formam, gerações sucessivas de plantas e animais nascem, vivem e morrem. Os fungos são espécies-chave que criam camadas de solo cada vez mais espessas, que permitem que as gerações futuras de plantas e animais floresçam. Sem fungos, todos os ecossistemas falhariam. (Stamets, 2005, p. 1, tradução nossa[2])

Uma das formas mais comuns de percebermos a presença de fungos no ambiente é quando surgem seus corpos reprodutivos: os cogumelos. Em seus 30 anos de estudos, Stamets (2005) afirma que os fungos nos ajudam a nos reconectar à natureza de maneiras profundas — os cogumelos, tão misteriosos e por vezes temidos, podem ser poderosos aliados para proteger um planeta ferido por nós, humanos.

De acordo com o pesquisador, a geração de cogumelos nos possibilita a reciclagem de resíduos de jardins, madeiras e detritos de quintal, criando assim membranas micológicas que curam habitats degenerados, estressados e com resíduos tóxicos. "Nesse sentido, os cogumelos emergem como guardiões ambientais em um momento crítico para a nossa sobrevivência evolutiva mútua" (Stamets, 2005, p. 1, tradução nossa). Por meio da *micorremediação*[3], os fungos têm sido cada vez mais observados como agentes ativos da regeneração de solos danificados, sendo capazes, inclusive, de remover metais pesados da terra. Em sua atividade de decompor, eles possuem um papel primário para determinar o equilíbrio das populações biológicas.

Para ampliar as dimensões da importância dos fungos na existência de todas as outras formas de vida no planeta, Stamets afirma que a vida brota do micélio. Por controlarem os fluxos de nutrientes, tornam-se os principais agentes do equilíbrio ecológico. "A força e a saúde de qualquer ecossistema é

1 Original: What is so exciting about mycology is that the depth of undiscovered knowledge laying before us is more vast than our minds can imagine.

2 Original: As land masses and mountain ranges form, successive generations of plants and animals are born, live, and die. Fungi are keystone species that create ever-thickening layers of soil, which allow future plant and animal generations to flourish. Without fungi, all ecosystems would fail.

3 Termo cunhado por Paul Stamets para propor o uso de micélios de fungos como uma forma de biorremediação ou recuperação de um ambiente contaminado por poluentes.

uma medida direta de suas diversas populações de fungos e sua interação com plantas, insetos, bactérias e outros organismos" (Stamets, 2005, p. 89, tradução nossa[4]).

A antropóloga norte-americana Anna Tsing (2015) define de maneira peculiar a sensação do encontro com esses seres.

> Perambular e amar cogumelos são atividades que se retroalimentam. Caminhar é a velocidade do prazer corpóreo e da contemplação e é também a melhor velocidade para procurar cogumelos. Depois das chuvas o ar tem um cheiro fresco de ozônio, seiva e folhiço. Meus sentidos estão vívidos de curiosidade. Não há coisa melhor do que me deparar com as camadas laranja dos cantarelos (*Cantharellus cibarius*) penetrando na umidade escura. Ou com as bolotas quentes dos tortulhos (*Boletus edulis*) pipocando na terra esfarelenta. Cogumelos provocam a excitação da cor, da fragrância e do design, além do orgulho de quem é o primeiro a encontrá-los. (Tsing, 2015, p. 180)

Há tanto a se dizer e a se pesquisar sobre o infinito tema dos fungos, que inicialmente pensei que a minha curiosidade levaria este estudo a tornar-se uma aproximação entre os campos da arte e da ciência, por meio da Biologia. Compreendo a ciência como uma forma de fabulação. Como canta Gilberto Gil em *Quanta*, "arte de criar o saber / arte, descoberta, invenção / *Theoría* em grego quer dizer / o ser em contemplação" (Gil, 1997). O interesse pelos fungos me levou, de fato, a ter um contato mais próximo com estudiosos da área. Foi interessante perceber que o mistério dos fungos circunda mesmo aqueles que os estudam de maneira mais intensa, sob aspectos científicos. Nesse sentido, o biólogo Merlin Sheldrake observa que há sempre algo de fantasioso nas metáforas que auxiliam a moldar uma pesquisa, sendo a imaginação uma parte essencial da atividade cotidiana de investigar.

> A ciência não é um exercício de racionalidade a sangue-frio. Os cientistas são — e sempre foram — emocionais, criativos, intuitivos, completamente humanos, fazendo perguntas sobre um mundo que nunca foi feito para ser catalogado e sistematizado. Sempre que eu perguntava o que esses fungos estavam fazendo e elaborava estudos para tentar entender seus comportamentos, necessariamente os imaginava. (Sheldrake, 2020, p. 25, tradução nossa[5])

Assim, me pergunto se, em meu processo artístico, o próprio mistério (e a curiosidade) envolvendo esses seres não seria ele mesmo o motivo do prazer, do encanto e do espanto causados em mim quando os vejo. A beleza reside, sobretudo, naquilo que não compreendo inteiramente.

Somos um composto de seres, assim como são o planeta e o universo que habitamos. Assim, quando contemplo um fungo, me sinto contemplando um agente do infinito, no sentido de que são parte dos seres responsáveis por decompor e recompor mundos. "As ideias de eternidade e de infinito estão dentre as que nos provocam a mais profunda impressão, e

4 Original: The strength and health of any ecosystem is a direct measure of its diverse fungal populations and their interplay with plants, insects, bacteria, and other organisms.

5 Original: [...] Science isn't an exercise in cold-blooded rationality. Scientists are—and have always been— emotional, creative, intuitive, whole human beings, asking questions about a world that was never made to be catalogued and systematized. Whenever I asked what these fungi were doing and designed studies to try and understand their behaviors, I necessarily imagined them.

talvez não exista nada que compreendamos tão pouco quanto elas" (Burke, 1993, p. 86). Quando penso no conceito de infinito, lembro de uma citação do cineasta Andrei Tarkovski, que me marcou de forma intensa ao ler sua obra *Esculpir o Tempo*:

> E assim, abre-se diante de nós a possibilidade de uma interação com o infinito, uma vez que a grande função da imagem artística é ser uma espécie de detector do infinito… em direção ao qual nossa razão e nossos sentimentos elevam-se num ímpeto alegre e arrebatador. (Tarkovski, 1998, p. 128)

A sensação descrita por Tarkovski descreve perfeitamente o que sinto quando sou tocada por uma obra de arte. É como se algo profundo fosse revelado nesse contato e, a partir dele, se ampliassem minhas vontades de vida. Quando encontro cogumelos em meus passeios pela floresta, sinto algo semelhante: é como se o seu próprio modo de ser, ao me lembrar dos ciclos da impermanência, fosse a obra de arte completa em si mesma.

Em meus processos poéticos em andamento, realizo alguns experimentos com a propagação de fungos, cocriando com esses seres por meio da fotografia. Por mais que eu direcione a minha vontade dos pontos em que desejo que eles se proliferem, há a impossibilidade de controle total sobre o processo. É a vida em pleno movimento.

Assim, busco compreender, aceitar e compor a minha existência juntamente com a existência destes seres repletos de mistério. A vida só existe mesmo fora de controle e, como observa Anna Tsing, "[…] a vida incontrolável dos fungos é uma dádiva — e um guia — onde o mundo que pensávamos controlado falhou." (Tsing, 2015, p. 2, tradução nossa[6]).

Nesse sentido, penso na bióloga e filósofa Donna Haraway e seu conceito de *simpoiese*, uma criação colaborativa. "*Simpoiese* é uma palavra simples; significa 'fazer com'. Nada se faz sozinho; nada é realmente autopoiético ou auto-organizado." (Haraway, 2016, p. 58, tradução nossa[7]). O conceito traz uma proposta para repensar e expandir a ideia de autopoiese[8], afirmando que a produção dos seres vivos nunca é isolada — ela acontece sempre dentro de uma rede de conexões.

Ela explica que o termo foi emprestado de uma estudante canadense de pós-graduação em estudos ambientais chamada M. Beth Dempster que, em 1998, sugeriu o termo para sistemas de produção coletiva que não possuem limites espaciais ou temporais autodefinidos. "Informação e controle são distribuídos entre os componentes. Os sistemas são evolutivos e têm potencial para mudanças surpreendentes." (Haraway, 2016, p. 61, tradução nossa[9]). A autora complementa que um aspecto básico da *simpoiese* é o seu conjunto expansível de atores.

6 Original: [...] the uncontrolled lives of mushrooms are a gift - and a guide - when the uncontrolled world we thought we had fails.

7 Original: Sympoiesis is a simple word; it means 'making-with'. Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing.

8 O conceito de autopoiese foi criado, na década de 1970, pelos biólogos e filósofos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana, para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios.

9 Original: Information and control are distributed among components. The systems are evolutionary and have the potential for surprising change.

> Nós relacionamos, conhecemos, pensamos, criamos mundos e contamos histórias através e com outras histórias, mundos, conhecimentos, pensamentos, anseios. O mesmo acontece com todas as outras criaturas da Terra, em toda a nossa diversidade alegre de especulações e obstáculos que quebram categorias. Outras palavras para isso poderiam ser materialismo, evolução, ecologia, *simpoiese*, história, conhecimentos situados, desempenho cosmológico, mundo da arte científica ou animismo, completos com todas as contaminações e infecções conjuntas por cada um desses termos. As criaturas estão em jogo umas com as outras em cada mistura e rotação da pilha de composto terrano. Somos compostos, não pós-humanos; habitamos as *humusidades*, não as humanidades. Filosoficamente e materialmente, sou uma *compositora*, não uma pós-humanista. Criaturas — humanas ou não — tornam-se umas com as outras, se compõem e se decompõem, em todas as escalas e registros de tempo e outras coisas em emaranhados *simpoiéticos*, no mundo terrestre e no mundo do desenvolvimento evolucionário ecológico. (Haraway, 2016, p. 97, tradução nossa[10])

10 Original: We relate, know, think, world, and tell stories through and with other stories, worlds, knowledges, thinking, yearnings. So do all the other critters of Terra, in all our bumptious diversity and category-breaking speciations and knottings. Other worlds for this might be materialism, evolution, ecology, sympoiesis, history, situated knowledges, cosmological performance, sciente art worldings, or animism, complete with all the contaminations and infections conjured by each of these terms. Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, non posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist. Critters - human and not - become with each other, compose and decompose each other, in every scale and register of time and stuff in sympoietic tangling, in ecological evolutionary developmental earthly worlding and unworlding.

Penso que minhas criações em desenvolvimento no mestrado não são exatamente *sobre* fungos, mas sim obras feitas *em colaboração* com eles, formando um exemplo de *simpoiese*. Me sinto longe de estar no controle total do processo, e é justamente por isso que a minha ferramenta para preservar as imagens em determinado estágio de transformação continua sendo a própria fotografia.

Utilizei como imagens os registros de uma experiência no nevado Ausangate, localizado na Cordilheira dos Andes, no Peru, remetendo ao jogo de escalas entre fungos e montanhas. Em algumas das obras, percebo os fungos como se fossem uma extensão da neve no topo da montanha. Apreciar essas imagens me causa uma sensação de confusão dos contornos. Fazem-me refletir sobre o fato de que não são exatos os limites entre os seres e de que "o mundo é um contágio perpétuo" (Coccia, 2018, p. 70).

Nesse sentido, Tsing (2015) fala sobre a potência dos encontros, fazendo referência, de alguma forma, ao pensamento de Deleuze.

> Como um encontro se torna um "acontecimento", isto é, maior que a soma de suas partes? Uma resposta é contaminação. Estamos contaminados pelos nossos encontros; eles mudam quem somos enquanto abrimos caminho para os outros. À medida que a contaminação muda os projetos de criação de mundos, mundos mútuos — e novas direções — podem emergir. Todo mundo carrega uma história de contaminação; a pureza não é uma opção. A importância de manter a precariedade em mente é que nos faz lembrar que mudar de acordo com as

> circunstâncias é essencial para a sobrevivência. (Tsing, 2015, p. 31, tradução nossa[11])

Quando crio juntamente com os fungos, serei eu apenas observando, contemplando-os e aprendendo com seus movimentos? Ou será esse um duplo movimento sensível? Serei eu a envolvê-los em uma ação de propagação sobre minhas imagens, ou será que eles também me envolvem em uma espera pelo seu tempo e por suas necessidades ideais de propagação?

Assim, lembro também dos pensamentos do filósofo Kuniichi Uno sobre a dança de Tatsumi Hijikata. "Olhar a carne é ser olhado pela carne. Dançar é ser dançado (se fazer dançar). Antes que eu me jogue no mundo, é o mundo que se joga em mim. Olhar é ser olhado." (Uno, 2018, p. 195). E, nesse sentido, complementa: "Olhar é ao mesmo tempo ser olhado ou tornar possível ser visto por um outro olhar" (Uno, 2018, p. 197). Uma certa reversibilidade da percepção, provavelmente baseada nas reflexões de Merleau-Ponty sobre *quiasma*.

Na obra *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2013) traz uma citação de André Marchand, contando que em uma floresta sentiu diversas vezes que não era ele que olhava a floresta, mas sim, sentia que eram as árvores que lhe olhavam, que lhe falavam. "[...] não se sabe mais quem vê e quem é visto." (Merleau-Ponty, 2013, p.26).

Há tanta vida dentro quanto fora de nós. Nesse sentido, penso novamente nas reflexões de Haraway (2016), baseada nos estudos da bióloga Lynn Margulis, sobre "a intimidade de estranhos", ao descrever as práticas mais fundamentais de criaturas que vêm a ser umas com as outras, em todos os nós que envolvem a história da Terra. Haraway propõe o termo *holobiontes* como um termo geral para substituir a ideia de "unidades" ou "seres", com o objetivo de caracterizar "*assemblages* simbióticas", em qualquer escala de espaço ou tempo. E essas formas de existências conjuntas seriam um tipo de simbiose, considerando que "*simbiose* não é um sinônimo para 'benefício mútuo'" (Haraway, 2016, p. 60, tradução nossa[12], grifo da autora).

É preciso transformar a matéria: a matéria física, a matéria do pensamento, a matéria do olhar. Penso que a minha vontade de colocar os fungos em primeiro plano no enquadramento de meu trabalho artístico diz algo sobre um impulso utópico, no sentido de tentar transpor a realidade para outras narrativas, menos antropocêntricas, mais voltadas para o contexto em que estamos envolvidos em um nível mais amplo, em uma escala planetária. O objetivo não é apresentar um único caminho possível como algo dado, mas sim apresentar a ideia de que é preciso transformar a realidade que temos. Nesse sentido, considerar "— o ato criativo como ato político; — o ato criativo como ato

11 Original: How does a gathering become a 'happening', that is, greater than a sum of its parts? One answer is contamination. We are contaminated by our encounters; they change who we are as we make way for others. As contamination changes world-making projects, mutual worlds - and new directions - may emerge. Everyone carries a history of contamination; purity is not an option. One value of keeping precarity in mind is that it makes us remember that changing with circumstances is the stuff of survival.

12 Original: Symbiosis is not a synonym for 'mutually beneficial'.

utópico, mas uma utopia que não se apresenta como constituída" (Sousa, 2007, p. 24).

Ver os cogumelos, geralmente tão pequenos e discretos, nas dimensões de um *outdoor*, em meio às ruínas do concreto da cidade, me faz pensar novamente em Lapoujade (2017) e em suas reflexões sobre a filosofia de Souriau: a arte inteiramente a serviço do direito, no sentido de tornar mais reais certas existências, de legitimar uma maneira de ser.

> Como diria Souriau, estamos entrando em um mundo no qual a solidez dos corpos, a clareza dos contornos e a fixidez das imagens se dissipam, dando lugar a verbos que afetam todos os modos de existência: aparecer, desaparecer, reaparecer. (Laoujade, 2017, p. 117).

Será que eu, como artista visual, penso e faço relações por meio dos fungos, ou os fungos pensam e se manifestam através de mim? Essa tem sido uma questão frequentemente presente nas reflexões proporcionadas por minha pesquisa. A partir de meu encanto pela beleza e pelo mistério, percebo que tudo compõe uma rede muito mais ampla, relacional. Existem grandiosas e silenciosas ações em curso. A compreensão de algumas delas apenas se dá mediante o tempo.

Bibliografia

BERGSON, Henri. **Memória e vida**; textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução: Carla Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

GIL, Gilberto. **Quanta**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VVkYk-Zsk4U. Acesso em: 15 de julho de 2019.

GROTA, Rodrigo. **Trilogia do esquecimento: correspondências**. Disponível em: http://cargocollective.com/trilogiadoesquecimento/correspondencias. Acesso em: 31 de março de 2020.

HANSON, James R. **The Chemistry of Fungi**. Cambridge: The Royal Society of Chemistry, 2008.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SHELDRAKE, Merlin. **Entangled Life: How fungi make our worlds, change our minds & shape our futures**. New York: Random House, 2020. Disponível em: http://library.lol/main/E2225B0920A42F112BA6F345C1E3209A. Acesso em: 3 de janeiro de 2021.

SOUSA, Edson L. A. **Uma invenção da utopia**. São Paulo: Lumme Editor, 2007.

STAMETS, Paul. Mycelium Running: **How mushrooms can help save the world**. Berkeley: Ten Speed Press, 2005.

TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras**. ILHA v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton University Press, Princeton: 2015.

UNO, Kuniichi. **Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Como libertar-se do bom professor? aprendizagens por espreitas, interrogações e encontros

Tamiris Vaz [1]

Resumo: Quando resistimos ao ímpeto formativo de fixar no corpo todas as fórmulas do ensinar, vão se abrindo alguns vazios para respirarmos docências singulares. Este artigo aborda um trabalho de formação docente que procura acionar desvios da imagem-professor, pela geração de aprendizagens-potência, produtoras de energia para o deslocamento. Relacionando o aprender com a vontade de estar junto, de compartilhar e criar tempo de produção coletiva, pensa a docência como invenção de possibilidades outras de saber, focando em uma prática disparada por espreitas, interrogações e encontros com mundos porvir. Para tanto, são apresentadas aqui algumas ações desenvolvidas junto a estudantes de um curso de licenciatura em Artes Visuais, utilizando das filosofias da diferença para pensar a aprendizagem docente como processo de criação de si nos movimentos da vida cotidiana. Aponta-se, assim, para a necessidade de nos descolarmos de modelos de bons professores e nos focarmos na invenção de docências singulares em diálogo com nossos referenciais e saberes formativos, atentando para aquilo que escapa, que se movimenta e que funciona diferente a cada momento, conectado às contingências dos processos de estar no mundo.

Palavras-chave: Aprendizagem docente. Espreita. Encontro.

How to break free from the good teacher?
learnings through lookouts, interrogations and encouters

Abstract: This article is a work on educational research experiments. It brings in its structure and body reflections beyond human centrality, or that directly imply it. The main objective is to displace the perception, creating cracks in the hegemonic thought that solidifies our bodies, plaster our gaze and restrict our relationships. Between play on words and variations of oneself, he talks about some effects of coloniality on social structures and on the construction of subjectivity, actively playing with fiction to think differently. In addition, it defends the practice of wandering, especially in the text, as an act to combat utilitarianism

[1] Doutora em Arte e Cultura Visual pela Universidade Federal de Goiás, Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria e Professora Adjunta do curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Uberlândia.
E-mail: tamirisvaz@gmail.com

and contemporary accelerationism. Weaving a non-linear, fragmented and procedural writing makes in and of the text an exercise on what it proposes to discuss, betting on the power of disorder as a structural coping strategy in defense of life.

Keywords: Education. Wandering. Body.

Processos do aprender docente

Escolhi trazer para essa escrita um pouco do que tenho experimentado em meus processos de atuação docente junto ao curso de licenciatura em Artes Visuais da Universidade Federal de Uberlândia. É um processo recente, em que tenho buscado caminhos para dar continuidade a muitas das questões que mobilizaram minhas pesquisas de mestrado e doutorado, especialmente sobre os caminhos do aprender enquanto processo de criação, acompanhados das filosofias da diferença para pensar a aprendizagem de si nos movimentos da vida cotidiana.

Nos processos de trabalho na formação inicial de docentes tenho priorizado a presença de três posturas inventivas: de **espreita** (para viver o percurso); de **interrogação** (para ativar o movimento e permitir desvios); de **encontro** (para permitir a parada). Elas não seguem uma ordem linear, não são uma triangulação, mas envolvem deslocamentos que têm me composto enquanto professora e a partir dos quais tenho explorado o desafio de atuar na formação de docentes. Tratam-se de posturas que ativam a vida como processo de criação, onde a aprendizagem emerge de nossas potências de ação, de aprender-se/inventar-se docente.

O título dessa apresentação faz referência a escritos de Suely Rolnik (2018), onde a autora fala sobre a necessidade de liberarmos nossas vidas de sua cafetinagem a fim de permitirmos a passagem da pulsão vital, como um exercício intensivo do sensível entre as forças do corpo e do mundo, que dão acesso à potência de criação. Segundo ela, somos, atualmente, submetidos a uma cafetinagem do capital, que obstrui o acesso ao corpo vibrátil quando se utiliza da força da invenção como motor da economia, desvinculando a criação das formas de resistência. De maneira similar proponho aqui um pensamento sobre práticas educativas tomadas como inovadoras e salvadoras que, pelo encantamento, nos fazem idealizar a docência e romantizar os processos de aprender. Para recobrarmos a pulsão vital que move nossas invenções docentes, precisamos nos liberar dessas cafetinagens, não do professor de artes enquanto indivíduo, mas enquanto persona que nos antecede, que delimita nossas subjetividades.

A partir disso me pego a pensar sobre toda a parafernália da máquina educadora que põe nossos corpos em funcionamento enquanto ensinantes e aprendentes. Em meio a tanto que já foi dito e feito, onde caberiam nossas singularidades? Que docências são possíveis sem que nos fixemos em discursos que exigem que se ensine antes que nos questionemos sobre o que nos move a aprender? Como criar brechas criadoras que movimentem o corpo vibrátil e façam nascer docências múltiplas? É sobre aprender-se docente que venho tratar aqui. Não aprender a atuar como uma boa professora, mas a tornar-se professora a cada vez.

Espreita

Muitos estudantes desistem da licenciatura porque não se veem capazes de performar como os professores que tomam como exemplo, ou mesmo porque não se interessam por esses modos professor que lhes são ofertados. Em meio ao cardápio, lhes vendem o professor palestrante, o professor ator, o professor dinamizador, o professor controlador,

o professor conselheiro. Mas, para que uma docência singular possa emergir, tenho feito o exercício de propor, primeiro, que nos livremos desses professores, não porque eles sejam ruins, mas porque são frutos de outros processos, são modelos que não convém serem tomados como padrão para medir nossas capacidades de atuação, pelo risco de que acabemos nos inserindo em uma eterna busca pelo alcance de posturas padronizadas, descoladas de nossas potências de criação de si e do mundo.

Varrendo os clichês da tela branca para inscrever uma nova pintura sobre ela, como diria Deleuze, as perguntas mais básicas tornam-se as mais difíceis em sala de aula: Que professores podemos inventar para nós mesmos? Que sensações compõem o ato de aprender? O que podemos quando nos fazemos professoras, aprendizes, artistas?

No movimento dessas perguntas nasce a necessidade da **espreita**, um estado de alerta para as imprevisibilidades, para a possibilidade de se construir algo a partir das contingências de conteúdo, de público, de território, de mundo.

Meus questionamentos sobre aprendizagem nasceram de uma insistência em ser professora mesmo sem ter a postura autoritária, a voz firme ou a memória enciclopédica que notava como grandes méritos da maioria dos bons professores que conheci. Foi quando assumi pela primeira vez uma turma, com dezessete anos de idade, no estágio final do curso Normal, que percebi a fascinante encrenca na qual havia me metido. O que teria eu, nascida e criada na cidade, a ensinar para crianças de uma zona rural que, com sete anos de idade, sabiam tudo sobre plantio e colheita e contavam histórias extraordinárias de fantasmas em um cemitério abandonado? Foi aí que notei que os materiais que havia produzido de antemão, idealizando um grupo de crianças interessadas em histórias infantis da Turma da Mônica não seriam a melhor estratégia para cativá-los.

Na necessidade de abordar o conteúdo 'leis de trânsito', aprendi com aquelas crianças a potência de um carrinho de mão quando manobrado habilmente por pequenos braços fortes, correndo por ruas desenhadas sobre a quadra de esportes da escola. Ali aprendi que ser professora envolveria um constante aprender, não pela memorização de conteúdos curriculares, mas pela produção de um "nós", nascido da atenção aos possíveis encontros entre meus mundos e os deles.

Foi pela espreita que comecei a me fazer professora, ouvindo histórias, buscando recursos disponíveis na natureza e cotidiano. Estar à espreita, nos permitindo suspender juízos prévios a fim de nos aproximarmos das experiências pelas necessidades vividas no corpo, é um exercício da atenção, como nos diz Virgínia Kastrup (2005), para o aqui-agora dos encontros, mas sem com isso nos entregarmos cegamente ao que nos acontece.

Gilles Deleuze, em entrevista a Claire Parnet (1998), fala da espreita como uma postura de busca de algo que nos perturbe, nos toque, nos comova. É essa afecção que potencializa nossas produções, sendo diferente a cada indivíduo e a cada momento.

Um conceito que aprendi recentemente com um professor de aikido parece ter um proximidade com a ideia de espreita: "Mushin" - que, segundo os orientais, envolve um estado

de atenção de antigos samurais no momento do combate. "Mu" significa "vazio", e se refere à mente vazia de preocupações, distrações e medos que tirem a pessoa do momento presente. Com a mente vazia de pensamentos preconcebidos, a pessoa se coloca totalmente entregue ao presente, deixando seu corpo agir pelos estímulos do momento, pelos fluxos do processo vivido, sem fazer dos movimentos uma coreografia sem sentido.

Essa atenção é alcançada com muita preparação do corpo e da mente, num processo de consciência de si. Estar preparado, nesse sentido, envolve estudar muito e se apropriar de saberes anteriores, mas exige, especialmente, que sejamos capazes de observar o instante, de sermos tocados pelas contingências para agir sem as amarras de julgamentos prévios. É não buscar no saber passado a localização de respostas que confirmem suas hipóteses presentes, mas permitir que o acaso lhe atinja. Em educação, vejo *mushin* como um resposta à experiência que não parte do pressuposto de 'o que isso serve a um professor?', e sim, a uma reação que considera 'como isso que me toca produz uma docência singular em mim?'.

Por esse motivo me agrada a ideia de "aprendizagem do *self*" (*learning self*), proposta por Elizabeth Ellsworth (2005), que relaciona o aprender com a produção de sensações entre pessoas, tempos e lugares, borrando fronteiras entre esses elementos. Segundo ela, não há uma narrativa que antecede o trabalho do conhecimento, pois este se dá justamente no encontro com o novo. Aprendemos naquilo que excede a nós mesmos pelas sensações singulares que vamos construindo.

Uma prática recorrente em meus planejamentos, seja de aula, de arte ou de projetos de extensão, é a dedicação de um tempo para experimentar o cotidiano. Ir até uma praça da cidade e estar presente nela, vivendo e observando, conversando com as pessoas, fotografando a paisagem, observando pontos e horários em que os fluxos se alteram. O que temos a aprender da docência com o cotidiano de uma praça, com os cães, com o vento, com os transeuntes, com os muros? O que nossos encontros com eles produzem em nossas atuações?

É um processo de estar à espreita para que essa abertura reverbere também no ambiente educacional, para que, quando retornarmos ao lápis, ao giz, ao quadro negro, estes também possam ser vistos como ferramentas inventivas para além de seus usos disciplinares e hierárquicos.

Interrogação

A segunda postura que escolho trazer para essa discussão é a dúvida. É por não estarmos satisfeitos com as certezas existentes que duvidamos e nos colocamos em movimento a fim de produzir outros possíveis. É também pela dúvida que nos permitimos promover desvios dos caminhos pré-demarcados, construindo outras combinações de processos para a construção de saberes.

Entendo que a aprendizagem é o elo que liga todo processo educativo, é para que a aprendizagem aconteça que nos mobilizamos entre metodologias, conteúdos, currículos, ambientes educativos. Mas para quê queremos aprender algo em arte? O que faz com que alguém queira ocupar seu tempo para

mudar algo nas suas experiências estéticas com o mundo antes de entrar em jogo a necessidade de uma nota ou de um diploma? O que um professor aprende do ensinar? A resposta para essas perguntas não é algo fácil e generalizável, mas podemos nos colocar à espreita de nossos próprios desejos de aprender e ao que essas aprendizagens geram em nós.

Ao abordar uma aprendizagem que acontece em processo, no fazer, Elizabeth Ellsworth propõe um caminho para pensar esses espaços 'entre' da docência. Abordando a força pedagógica do que chama de "espaços anômalos de aprendizagem" (*anomalous places of learning*), Ellsworth (2005) trata o design, a arquitetura, as mídias como potências do aprender justamente por, sem se constituírem como projetos educativos, produzirem ocos que podemos habitar. A própria educação é, assim, pensada como produtora de ocos, facilitadora de fluxos através dos encontros. É também na produção de ocos que atua o professor. Um oco que pode ser uma pergunta, uma pausa, um desvio inesperado, uma incerteza que leva docentes e estudantes a investigarem juntos e moverem-se em criação.

Produzir um oco é olhar para superfícies de indeterminação, de risco, sem a necessidade de preenchimento desses espaços com certezas absolutas. É devolver a pergunta com outra pergunta, alimentando o desejo da pesquisa.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992) dizem que tendemos a querer nos agarrar a opiniões prontas que nos permitam colocar ordem nas ideias, para que haja uma sensação de constância nas informações (um objeto pesado é sempre pesado quando o tomamos em nossas mãos), para podermos com isso formar uma opinião. Mas, segundo eles, "a arte, a ciência e a filosofia exigem mais: traçam planos sobre o caos" (1992, p. 238). O que esses personagens trazem do caos são variações nascidas de crises ou abalos, abrindo fendas que façam passar um pouco do caos que se evitava ver em nome dos clichês da opinião.

Rosana Sardi (2007) lembra uma passagem de "Mil Platôs" onde Deleuze e Guattari escrevem que as perguntas das crianças só podem ser compreendidas quando se enxergam nelas perguntas-máquinas. Com isso, a autora discute sobre uma conversação entre crianças acerca de uma pergunta sobre a suposta natureza agressiva humana, desencadeada por uma mordida de uma criança em outra. Essa conversação "foi composta por encontros, pausas, silêncios, falas que se sobrepunham e desenrolavam, sobretudo, um impasse, uma abertura, uma disposição para pensar junto com outros" (p. 233). Nessa situação ela vê a potência das crianças de criar algo, aproximando-se, sem conhecer, do pensamento de importantes filósofos a partir de pensamentos sobre um fato vivido. Assim, pela pergunta, o mais interessante dessa experiência não está em compreender filosofia, mas na capacidade demonstrada pelas crianças de fazer rizoma com as ideias, experimentando problematizações que não se satisfazem, que perduram, sem necessariamente chegar a uma conclusão sobre a questão levantada.

Perguntas-máquina seriam perguntas que "entram num devir criativo e decompõem as relações de forças assentadas, liberando novas forças e experimentando outros agenciamentos" (Sardi, 2007, p. 238). Se buscamos

saberes que ultrapassem a informação e não caibam em uma avaliação numérica, o fazemos acreditando em aprendizagens nascidas de afetos.

Uma tentativa que tenho empreendido é de focar a educação menos em conteúdos predeterminados ou metodologias previamente definidas e mais em ações cujos objetivos se voltem à criação coletiva, à experimentação da arte e da educação como provocadoras de questionamentos, convocando seus interlocutores ao deslocamento, à criação constante.

Encontro

Se a dúvida nos coloca em movimento, o encontro é o que nos faz chegar em um dado ponto e sentir os efeitos da mudança. O ponto de chegada como encontro – e não como resposta que daria fim à indagação – traz uma ideia de produção de sentidos em detrimento da descoberta de significados. Para que um encontro aconteça, é necessário estarmos envolvidos no acontecimento. Encontro é ação, estar em ação com algo ou alguém. Na educação, o encontro pode ser o momento de, pelo percurso vivido, chegar à produção de alguns saberes, mesmo que estes não sejam os mais definitivos.

Essa postura nos leva a trabalhar a partir de currículos que não sejam pré-formados, mas que sejam, segundo Luiz Orlandi, "animados por uma imagem do pensamento segundo a qual só pensamos por força de algum choque, de uma 'fulguração', de um 'acontecimento', de uma 'intensidade'" (2018, p. 200). Pedagogia do problema, do próprio pensar, atiçada pelo encontro. Como o próprio Deleuze (2006, p. 272) afirma, "aprender a nadar, aprender uma língua estrangeira, significa compor os pontos singulares de seu próprio corpo ou da sua própria língua com os de outra figura, de outro elemento que nos desmembra, que nos leva a penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos, inauditos".

Deleuze define o encontro como um efeito ou zigue-zague que se passa entre dois corpos, e que não coincide com nenhum dos dois, ao passo que ambos devêm em outras direções. Aprendemos por encontros, como um bloco assimétrico que nada tem a ver com chegar a um consenso que daria fim à dúvida ou ao conflito. Dizemos que nos encontramos com um saber, mas esse encontro não se dá como um reconhecimento. Para Deleuze, um encontro é o oposto de reconhecer, ao passo que se dá no estranhamento. São saberes que se dão não quando nos deparamos com conteúdos, mas quando nos encontramos com sons, ideias, animais, acontecimentos, compondo forças inesperadas.

Como sabemos que estamos em um encontro? Talvez quando deixamos de sabe-lo, e, com isso, nos movimentamos por afectos, seduções, sensações recombinadas pelo risco da saída das zonas de identidade que insistem em demarcar quem ensina, quem aprende, o que se ensina, o que se assimila, etc.. A escola tem dificuldade de possibilitar encontros porque sua estrutura está muito voltada para resultados numéricos alcançados através de métodos avaliativos que classificam saberes válidos e inválidos. Troca-se, assim, o encontro pelo reconhecimento. Encontrar é da ordem do singular, tal qual a produção de uma obra artística. O que se aprende de um encontro depende das conexões possíveis

entre si e o outro (elemento/ser/ideia), e depende da entrega e da atenção dedicadas para aquilo que escapa do cronograma.

Como educadores, não podemos prever os encontros que cada estudante terá. Mais uma vez, o que necessitamos é nos livrar desse ímpeto de ser a professora que tudo domina e tudo oferece, que estudou todos os métodos de ensinar e aprender e que, por isso, precisa estruturar e delimitar o ambiente ideal ao encontro com os conhecimentos. Menos pretensiosa e, por isso, mais saudável, é a adoção de uma postura de criação de estímulos, através de situações que deem abertura para que encontros aconteçam, e de atenção para que os mesmos sejam vistos, sentidos e considerados dentro do currículo.

Cabe, assim, estimular momentos de parada, discutir como os acontecimentos nos afetam e o que nos movem a produzir, criar narrativas e ações a partir de vivências, traçar outros olhares sobre os discursos que nos cercam e nos tomam, organizar práticas de existência coletiva baseadas nos desejos, necessidades, ritmos e prioridades dos corpos que compõem o movimento em determinado tempo e espaço.

Pensemos um currículo que considere as 'surpresas que fazem pensar', como diz Orlandi (2018), de tal modo, que transforme nosso corpo, nossa língua, nosso mundo, não por negação ao que já está posto, mas como um modo de participar da constituição dos territórios de saber que orientam nossos percursos de vida.

A rua como lugar de encontros aprendentes

A fim de compartilhar um pouco de como tenho pensado esse descolamento das estruturas de formação de um bom professor de artes, trago a seguir algumas experiências de encontros, espreitas e indagações realizadas junto com estudantes do curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Uberlândia. Foi a partir de um projeto de extensão chamado Contrassítios Poéticos que algumas ideias foram se constituindo e me acompanhando também em disciplinas que tratam mais especificamente da formação de professores.

Contrassítios Poéticos foi um projeto de extensão no qual me permiti, junto a um grupo de estudantes, viver encontros inesperados com a cidade. A partir da observação de mapas turísticos de Uberlândia, os estudantes se sentiram incomodados com os inúmeros locais invisibilizados pelas narrativas trazidas por esses materiais impressos. É como se a cidade fosse composta por ruas principais, locais históricos e uma coleção de vazios. A cidade, nesses materiais, adquire uma 'cara' maquiada por interesses higienistas. A cultura local representada em cartões postais parece dizer respeito a um olhar reducionista focado em uma identidade homogênea desejada pelo poder público. Tais percepções despertaram no grupo um interesse por sair à espreita de encontros nesses locais de aparente desinteresse para a representação da cidade e daquilo que ela oferece.

Em derivas urbanas por ruas não destacadas nos mapas turísticos, nos vimos afectados pelo potencial das experiências e visualidades cotidianas. Pensamos no quanto as placas indicativas costumam direcionar visitantes para arquiteturas históricas, parques ou locais de consumo, mas que, para além disso, há muitos acontecimentos singulares que passam despercebidos. Em meio a esses processos de se deixar afetar pelos percursos e por como a própria organização da cidade tende a orientar nossos deslocamentos, surge a pergunta: como movimentar essas indicações para outras atuações?

Uma das ações realizadas durante o projeto foi a de criar placas indicativas de atividades possíveis nas experiências que cada um dos participantes ia tendo ao percorrer as ruas da cidade. Assim, em vez de indicar lugares estáticos, as placas – impressas em papel e coladas com a técnica do lambe-lambe – indicavam possibilidades de sentir o vento, de dançar na chuva, de abraçar árvores, de conversar com pessoas… Esses percursos se tornaram outros modos de conhecer os bairros, de espreitar possibilidades de existências neles, para além das informações direcionadas pelas placas oficiais, mas não deixando de aproveitar algumas indicações presentes nelas e nos mapas para nos guiarmos e ampliarmos nossas possibilidades de existência nelas.

Figuras 1 e 2 - Ação urbana Sinaliza-ação, projeto Contrassítios Poéticos, 2018.
Fonte: Acervo da autora

Nos semestres subsequentes, como continuidade a essa proposta, em uma disciplina de Educação em Artes Visuais, desenvolvemos exercícios de experimentações artísticas em diálogo com as pessoas da cidade. Antes mesmo do estudo de metodologias de ensino no campo das artes e de discussões sobre o papel docente em instituições de ensino, propus a estudantes a atenção aos ambientes que fazem parte de seu cotidiano, observando o que os provoca a aprender e a ensinar em seus processos de vida. Para que esses processos gerassem conexões com a

formação docente, coube a cada um localizar o que poderia ser arte e educação para além de uma disciplina e de uma instituição de ensino.

A partir de derivas no centro da cidade e no próprio campus universitário, os estudantes se colocaram à espreita dos acontecimentos, abrindo-se aos processos de criação a partir daquilo que os afetava. Fotografaram, desenharam, anotaram, observaram, conversaram, experimentaram desvios e paradas. Depois, elaboraram questionamentos sobre como desenvolver ações artísticas que pudessem provocar transeuntes a quererem experimentar o cotidiano coletivamente. As perguntas desenvolvidas tratavam desde a percepção de cores, espaços, formas até temas sociais e/ou existenciais sobre violência contra a mulher, medos, desejos, etc.. A ideia não era a de elaborar perguntas a serem levadas diretamente ao público, mas partir de perguntas debatidas em sala de aula para a elaboração de estratégias artísticas capazes de conduzir encontros urbanos impulsionados por essas indagações.

Na elaboração das ações, os estudantes não buscaram um tema, um conteúdo de arte a ser assimilado, mas um motivo, um *percepto* que convocasse a atenção, o olhar, a vontade de ser coletivo, de constituir um 'nós' entre eles e os fluxos da cidade.

Figura 3 - *Estudantes interagindo com transeuntes na cidade de Uberlândia, MG, 2019.*
Fonte: Acervo da Autora

Não se tratando de uma proposta docente, com planejamento de aula, estudo de currículo e escolha metodológica, o que talvez pudesse assustá-los dada a pouca experiência (a disciplina é ofertada para o primeiro período do curso), eles não necessitaram se preocupar com a adoção de posturas de professores, mas com a produção de estratégias de troca, de aproximação e diálogo com a cidade. Para isso, algumas questões se fizeram relevantes para o planejamento: Como

atrair o interesse dos passantes? Como promover relações interessantes para ambos? Como oferecer práticas com aberturas para saberes inesperados? Como deixar-se invadir pela experiência e registrar algo dela para compartilhamento posterior? Tais perguntas, não por acaso, são também muito caras para o planejamento de aula de um professor que queira constituir experiências singulares para além da transmissão e recepção de conteúdos curriculares.

Modos de lidar com situações inesperadas, de adaptar o meio e adaptar-se a ele, de agir diante de diferentes públicos e espaços, fazendo dessas ações, encontros capazes de gerar o desejo de aprender foram alguns dos desafios surgidos durante o planejamento e execução das ações. O que me faz querer aprender e por quê? O que me repele? Quem posso ser nos espaços em que circulo?

Figura 4 - *Ação de estudantes em praça central da cidade de Uberlândia, MG, 2017.*
Fonte: Acervo da Autora

Como professores no "entre", eles atravessaram currículos, temáticas, estratégias, avaliações, sem a necessidade de classificação e localização dessas etapas. A experiência de aprender em processo, para Ellsworth (2005), envolve exercícios da pedagogia por caminhos que geram em nós desejos e estratégias de aprender, seja pela produção artística ou por percursos banais que mobilizam nosso cotidiano. Ela trata de uma aprendizagem que considera os corpos que aprendem em seus movimentos de aprender, não pensando em um ponto de partida (uma grande pergunta) ou em um objetivo de chegada (uma grande resposta), mas em fazer do ato de se movimentar uma possibilidade única a cada ser.

O que isso tem a ver com a formação de professores? Talvez o fato de que, em vez de preparar um professor para o futuro, sobre o qual pouco sabemos, podemos pensar na educação como um trabalho de criação de universos possíveis, desenvolvendo capacidades de atuação em um mundo em constante mutação, focando em relações com a coletividade através de processos inventivos e não apenas adaptativos. É nesse caminho que penso na promoção de vias de escape a padrões de saber. Estar à espreita é também estar atento às contingências dos acontecimentos e como estes nos atingem, para que a educação seja sempre voltada ao que se passa na atualidade dos corpos, lugares e tempos em suas diversas conexões com outros corpos, outros tempos e outros lugares, inclusive os que ainda estão por vir.

Por aprendizagens outras

Figura 5 - *Participantes da Ação Urbana Sinaliza-ação*
Fonte: Acervo da autora

Em cada território saímos à espreita de encontros inesperados que reverberem em nossas vidas. Estar à espreita torna-se um processo metodológico de investigação de si. Mesmo com muito planejamento para nossa atuação profissional docente, envolvendo leituras, compartilhamento de pesquisas, realizações de experiências artísticas, urge uma necessidade vital de incluir brechas para o que nos toca não só nos textos lidos, mas também nos espaços percorridos ao longo dos encontros. Isso significa pensar a aprendizagem como processo de produção que inclui corpos e movimentos, tomando aquilo que se ouve, sente, percebe, constrói nos espaços como parte do que constitui o aprender. Com isso, não só apreendemos conceitos e práticas, mas traçamos caminhos entre esses saberes e nossas capacidades (e interesses) de ação, ficamos à espreita de assuntos que nos atravessam e como estes contribuem para colocar em ação aquilo que estudamos.

Interessam-me essas relações do corpo com o mundo, de experimentar o mundo pelos limites e potências de nossos corpos. Penso na invenção da docência singular como essa experimentação dos corpos, pela gestualidade, pela voz, pela escuta, pelo toque, pela respiração, pela troca, pelas fantasias produzidas por nossos sentidos e imaginação em diálogo com nossos referenciais e saberes formativos. Para isso, urge a necessidade de nos livrarmos de modelos de professores e nos focarmos naquilo que escapa, que se movimenta e que funciona diferente a cada momento, em conexão com as contingências dos processos de estar no mundo.

Esse olhar sensível para si e para o mundo é o que tem me movido como pesquisadora e docente que atua na formação de professores. Em tempos de adoecimento dos corpos - e concluo esse artigo exatamente em um período de exceção e grandes incertezas provocadas pela pandemia do coronavírus –, vejo nesse processo de produção de nossas diferenças algo imprescindível à sobrevivência: fazer de nossos percursos nossos processos artísticos, sem romantização, mas vivendo as dores e os sabores da incompletude. O "nós" tão almejado para a construção coletiva do saber nem sempre se fará possível pelo contato físico entre corpos, mas pela espreita por encontros sensíveis ao que acontece.

Podemos e necessitamos deixar que a dúvida nos atravesse, não para nos paralisar, mas para alimentar a vontade de agir, pois a cada momento, o mundo nos mostra que não é possível mirar no futuro com as ferramentas do passado. E é no presente que nos cabe atuar, tornando-nos professores outros a cada vez para que aprendizagens outras ganhem passagem.

Bibliografia

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição.** São Paulo: Graal, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

ELLSWORTH, E. **Places of Learning**: media, architecture, pedagogy. Nova Iorque: Routledge, 2005.

KASTRUP, V. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. In **Psicologia e Sociedade**, v. 16, n. 3, Pp. 7-16, 2005.

ORLANDI, L. Elogio à arte do encontro e da composição. In **Revista Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 2, n. 3., Pp.199-205, jan./jun., 2018.

ROLNIK, S. **Esferas da Insurreição:** notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 edições, 2018.

SARDI, R. A. F. Perguntas-máquinas. In **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, Pp. 227-240, jul/dez. 2007.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Coexistência e limites do crescimento no litoral norte do Espírito Santo

Evandro de Martini [1]

Resumo: No século XX, era comum o discurso segundo o qual os povos indígenas do litoral brasileiro haviam desaparecido sem deixar vestígios. Porém, os conhecimentos tradicionais indígenas estão presentes em diversas partes do litoral do Espírito Santo, contrariando um modelo anterior de progresso e desenvolvimento. Em diversas populações do litoral, há uma memória coletiva de origem afro-indígena na forma de remédios do mato, tradições e indissociabilidade entre "saúde" e "meio ambiente". Uma série de crenças e práticas que estabelecem alguns limites para os humanos em sua coexistência com outros seres, e que vão parecendo cada vez mais relevantes, à medida que em termos globais a falta de limites parece caracterizar o modelo dominante de sociedade: poluição sem limites, uso sem limites de "recursos naturais", desastres ambientais em escala crescente.

Palavras-chave: Conhecimentos tradicionais. Povos indígenas. Espírito Santo.

Coexistence and limits to growth in the Northern coast of Espírito Santo, Brazil

Abstract: In the 20th century, a commom discourse said that indigenous peoples on the Brazilian coast had disappeared without a trace. However, indigenous knowledge is present in different parts of the coast of Espírito Santo, contradicting a previous model of progress and development. In several populations of the coast, there is a collective memory of Afro-indigenous origin in the form of remedies from the forest, traditions and inseparability between "health" and "environment". Several beliefs and practices that establish some limits for humans in their coexistence with other beings, and that seem increasingly relevant, as in global terms the lack of limits seems to characterize the dominant model of society: pollution without limits, unlimited use of "natural resources", ever-increasing environmental disasters.

Keywords: Traditional knowledge. Indian people. Brazil.

[1] Mestrando em geografia na Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: evandroevandro@gmail.com

I. O "total desaparecimento" dos indígenas

Em 1985, o jornal diário de maior circulação do Espírito Santo afirmava:

> Pode-se dizer que a corrente pioneira que invadiu o baixo rio Doce, a partir do final do século passado, plantando propriedades agrícolas ao sul e ao norte do Rio Doce, dando nascimento a povoados - futuras vilas e cidades - bem como a implantação da Ferrovia Vitória a Minas, mas no primeiro decênio deste século, assinalaram o total desaparecimento, por miscigenação, morte ou mudança dos primitivos habitantes da região.
>
> O rápido desenvolvimento [...] apress[ou] a absorção, quando não a extinção dos indígenas da região e poucos vestígios deixaram eles de sua anterior presença, notando-se apenas alguns restos de sua cultura material - utensílios abandonados nos lugares onde se demoravam nas suas andanças e correrias, e talvez nada mais. (A Gazeta, 1985)

Neste ensaio, trazemos indícios de que, ao contrário do que o jornal capixaba sugeria em 1985, não apenas o desaparecimento dos indígenas no litoral norte capixaba não foi total, mas sobretudo os vestígios da presença indígena não se resumem a alguns achados arqueológicos "e talvez nada mais". Pelo contrário, conhecimentos indígenas estão vivos em práticas e sabedorias tradicionais que parecem mais relevantes a cada dia, neste século XXI de grandes desastres socioambientais. Tanto em populações que se reconhecem como tradicionais como em outras que não se definem assim, uma série de conhecimentos indígenas e afro-indígenas apontam para relações entre humanos e não humanos em que a terra, a água, as espécies vegetais e animais não aparecem como recursos naturais ou mercadorias.

As populações do litoral norte capixaba têm sido impactadas por desastres socioambientais como o desaparecimento de espécies ou a poluição das águas, que, por um lado, acentuam a consolidação da mercadoria e do dinheiro como categorias socioeconômicas fundamentais, mas, por outro lado, consolidam em algumas populações a consciência de que precisam do meio ambiente saudável para a manutenção de sua própria vida e saúde a partir de conhecimentos tradicionais, como veremos.

II. "Índios selvagens", "índios civilizados", "cultura", "natureza"...

A capitania do Espírito Santo permaneceu até meados do século XIX com o povoamento europeu em uma faixa costeira de poucos quilômetros, enquanto o resto do território era ocupado pelos "índios bárbaros"[1] dos sertões, ou "tapuias" (Moreira, 2017). No litoral, havia grande quantidade de "índios civilizados", assentados e catequizados nos aldeamentos da Companhia de Jesus, que teve importante presença no estado a partir de 1551. Depois da expulsão dos jesuítas em 1759-60, os "índios civilizados" da Missão dos Reis Magos, que eram sobretudo de etnia Tupi, tiveram confirmadas suas sesmarias que remontavam a 1610, e que correspondem a trechos dos atuais municípios de Linhares e

1 Expressão usada em diversos documentos do século XIX, bem como "índios civilizados" e outras que aqui se encontram entre aspas.

Serra, e todo o litoral de Fundão e Aracruz (Figura 1).

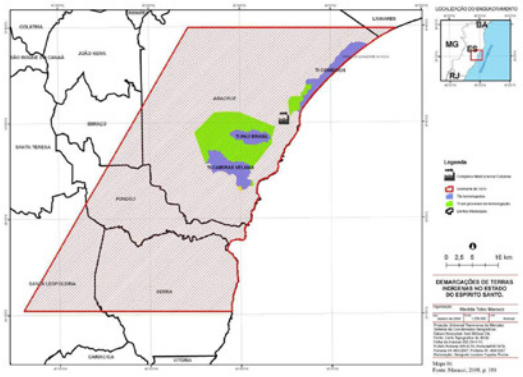


Figura 1: Sesmaria indígena de 1610 sobreposta às atuais Terras Indígenas (em verde e azul) e aos atuais limites de municípios.
Fonte: Barcellos, 2008, p.282.

Portanto, como argumenta a historiadora Vânia Maria Losada Moreira, assim como em outros estados do Brasil, no Espírito Santo, os indígenas da antiga missão dos Reis Magos sofreram, durante o século XIX, um contínuo processo de usurpação de suas terras (Moreira, 2002). Este processo continuou no século XX, sobretudo na década de 1970, período do "milagre econômico", quando a agroindústria do eucalipto se instala na região:

> [...] os índios foram se afastando, saindo, foram pra cidade, vieram pra Caieiras Velhas, foram pra Barra do Sahy, Riacho. A Aracruz [empresa de celulose, atualmente parte da Suzano] chegou arrebentando tudo, trouxe dois tratores e um correntão, e ia levando tudo que tinha pela frente, encontrávamos tudo quanto é bicho morto lá, aí foram acabando com as matas, os pássaros, secaram os córregos. (Barcellos, 2008, p.242)

Mais ao norte, nas duas margens da foz do Rio Doce, predominavam os "índios selvagens", "botocudos", que não falavam português, mas havia também "índios civilizados", como relata Saint-Hilaire, que encontrou próximo à foz do Rio Doce, na margem esquerda (norte), quatro

> cabanas habitadas por índios civilizados, que haviam derrubado um pouco da mata para poder plantar mandioca, abóboras e melancias. Esses índios estavam retirados nesse lugar deserto para fugir às perseguições de que sua raça era vítima em Benevente [atual município de Anchieta], Vila de Nova Almeida [anteriormente chamada Reis Magos] e além. Os maridos iam à caça, pescavam no rio ou repousavam em casa de colonos luso-brasileiros, enquanto as mulheres cultivavam a terra para sustento da família. Assim, mesmo civilizados, os índios, ou muitos deles, conservaram, com seu caráter, muitos dos antigos hábitos. (Saint-Hilaire, [1833] 2020, p.102)

As menções aos indígenas do Espírito Santo, porém, vão ficando mais raras em meados do século XIX, como relata Vânia Moreira (2017), o que se insere aliás em um movimento comum a todo o Brasil. Nos dois primeiros censos nacionais (1872 e 1890), a população foi dividida em quatro categorias, ali chamadas de "raças": "brancos", "pretos", "pardos" e "caboclos" (Oliveira, 1997). Não havia, portanto, menção a índios ou populações indígenas. Em 1934, conforme relata Claude Lévi-Strauss, em um almoço em Paris pouco antes de sua viagem para o Brasil:

> [...] ouvi, da boca do embaixador do Brasil em Paris, a "nota" oficial: "índios? Ai! meu caro senhor, já desapareceram há muitos lustros! Oh! é uma página bem triste, bem vergonhosa, da história do meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais.

> Como censurar-lhes ter participado da rudeza geral dos costumes? Eles agarravam os índios, amarravam-nos às bocas dos canhões e estraçalhavam-nos vivos, a tiros. Foi assim que os destruíram, até ao último. [...]" (Lévi-Strauss, 1957, p.44-45)

No artigo de jornal citado no início do presente ensaio, o suposto desaparecimento dos indígenas vai além. Não apenas teria havido, nas terras do baixo Rio Doce, a "absorção, quando não a extinção dos indígenas", mas também a presença deles teria deixado poucos vestígios: utensílios abandonados "e talvez nada mais" (A Gazeta, 1985).

Hoje o consenso científico é que dos índios "botocudos", após longo genocídio, sobrou apenas um grupo (Krenaks) em Minas Gerais. E que os últimos remanescentes Tupiniquins estão em Aracruz/ES, com terras já demarcadas após um longo processo de lutas por seus direitos entre as décadas de 1970 e 2000 (Rocha, 2017).

As seções seguintes, ao contrário do que queria o jornal capixaba de 1985, apontam alguns vestígios de origem indígena nas populações do litoral norte capixaba, incluindo aquelas que não se autodefinem como indígenas ou como populações tradicionais. Partimos também da constatação de que grande parte das populações do litoral norte do ES se considera cabocla (Cau, 2019; Novaes, 2020), denominação que historicamente foi usada em muitos casos como sinônimo dos "índios civilizados" que falavam português.

Buscou-se dar destaque aos aspectos da reprodução daquelas populações que se distanciam do paradigma ocidental dominante, marcado pelo crescimento infinito em um planeta finito e pela "erosão e supressão das diversidades biológica, linguística, genética, agrícola e paisagística" (Toledo, Barrera-Bassols, 2015, p.256).

A destruição dessas formas de diversidade, em uma sociedade na qual o crescimento econômico aparece como principal objetivo da vida humana, está ligada à dissolução de qualquer limite para a utilização de (animais) humanos e (animais, vegetais) não humanos, que passam a ser tratados como recursos humanos e recursos naturais para a produção de mercadorias.

Como apontam diversos pensadores contemporâneos, a isso se relaciona uma certa concepção do "ser humano" e da "natureza", herança sobretudo do pensamento iluminista e colonialista. Segundo Bruno Latour, na tradição ocidental, as definições do ser humano sublinham sempre aquilo que o distingue da natureza. Para ele, a concepção iluminista da "natureza" tornou o mundo inabitável (Latour, 2015). Como aponta Pierre Descola, a distinção entre natureza e cultura, que aparece tardiamente na epistemologia ocidental, "uma vez instituída como ontologia universal, condenou todos os povos que não a utilizaram a apresentar apenas prefigurações desajeitadas ou imagens falaciosas da organização real da realidade tal como os modernos teriam estabelecido os cânones." (Descola, 2001, p.13).

Aílton Krenak, pensador originário da mesma etnia dos "botocudos" exterminados em terras capixabas, articula com precisão a relação entre o colonialismo e a separação iluminista entre cultura e natureza:

> A ideia de que os brancos europeus poderiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. [...]
>
> "Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra." [...]
>
> A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. (Krenak, 2019, p.11, p.22)

III. Os mangues, brejos e o "nativo inaproveitável": inaproveitável para quem?

Nas medições e memoriais de terras realizadas após a Lei de Terras de 1850, além de outros requisitos excludentes e onerosos – obrigação do proprietário ou posseiro pagar pela medição, exigência de atestado das autoridades judiciais e/ou policiais (Bernardo Neto, 2012) –, havia também um requisito que poderia parecer óbvio à primeira vista, mas de fato está intimamente ligado à usurpação de terras de usos comuns e tradicionais. Trata-se dos artigos 4º, 5º e 6º, que estabelecem a necessidade de cultivo, ou princípio de cultura, e morada habitual (Brasil, 1850).

Grande parte das terras do litoral norte capixaba, e sobretudo da planície costeira do Rio Doce, se compõe de áreas alagadas ou alagáveis, denominadas brejos ou nativos pelos habitantes locais.

Como relata Simone Ferreira, em pesquisa no extremo norte do estado:

> O "nativo" é nome dado à vegetação sem floresta que cobria os tabuleiros ao redor das muçunungas [áreas úmidas e planas], utilizado como "solta" de "animal vacum". Esta denominação o coloca como um ambiente que remonta às origens dos moradores, um ambiente sempre por eles utilizado. Combinadas com o "nativo" havia as matas, ricas em "árvores de pau" [...] (Ferreira, 2009, p.163)

O nativo "não tinha vocação para farinha", conforme relata morador local a Simone Ferreira (2009, p.59). Na pesquisa de Claudinea Teixeira (2010), em situação que apenas à primeira vista é paradoxal, tratava-se ao mesmo tempo de uma terra com a qual "ninguém" (leia-se, a sociedade produtora de mercadorias) se importava, e ao mesmo tempo podia ser o "lugar da fartura" para muitos moradores:

> Segundo o Sr Ivo Martins (75 anos, em março de 2010), as terras de nativo não tinham dono e ninguém separava terras com cerca. Ninguém ligava pra terra de brejo, afirma Dona Benta (100 anos, moradora de Ranchinho, em fevereiro de 2010) (*apud* Teixeira, 2010, p.52)
>
> O relato, apresentado na revista Século Diário, revela como essas terras de brejo eram em décadas anteriores:
>
> Era o lugar da fartura. A gente enchia de robalo uma canoa grande, num lance só de rede. Se queria comer carne, tinha capivara, porco do mato, jacaré; quem preferisse aves tinha irerê, pato do mato, mas tinha era ave... e tinha uma ave grandona, moço, que dava uns dois perus juntos. [...] Era o pantanal capixaba, mundo de uma fauna e flora especiais (Relato do Sr. Aprígio dos Santos, que ali viveu 78 dos seus 89 anos, *apud* Teixeira, 2010, p.113)

Nos termos da Lei de Terras de 1850, as terras comuns como brejos, nativos, mangues, restingas, entre outras, eram terras sem "cultivo e morada habitual". Mas eram e, em muitos casos, ainda são, territórios essenciais para a reprodução social das populações locais: para alimentação (caça, pesca), saúde e rituais (plantas medicinais). E a importância desses territórios é silenciada quando se tenta enquadrar essas populações como camponeses que vivem só do que produzem nas "suas" terras, dentro das suas cercas.

Nos arquivos de medições de terra que se encontram no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, diversos documentos e mapas apresentam tal situação em que terras cultiváveis e, no máximo, florestas adjacentes aos cultivos, são consideradas as únicas legítimas para a posse prevista em lei. Em documento de 1892, memorial e planta elaborados pela comissão distrital de Linhares atestam a medição e demarcação de um terreno ocupado e requerido por José Joaquim Durão em Linhares/ES. O memorial se inicia com a condição primordial para a legalização de terras: "Verificação da cultura e morada habitual do posseiro José Joaquim Durão, estabelecido no lugar denominado 'Canivete' à margem norte da Lagoa Juparanã." (grifo nosso). Em seguida, foi realizada a medição, "tendo se descontado 20 hectares de um nativo inaproveitável." Podemos nos perguntar se o nativo inaproveitável, que aparece na planta abaixo, não teria utilizações como a pesca, a caça ou a extração de ervas medicinais, mas claramente tais questões não eram feitas pelos agrimensores da época.

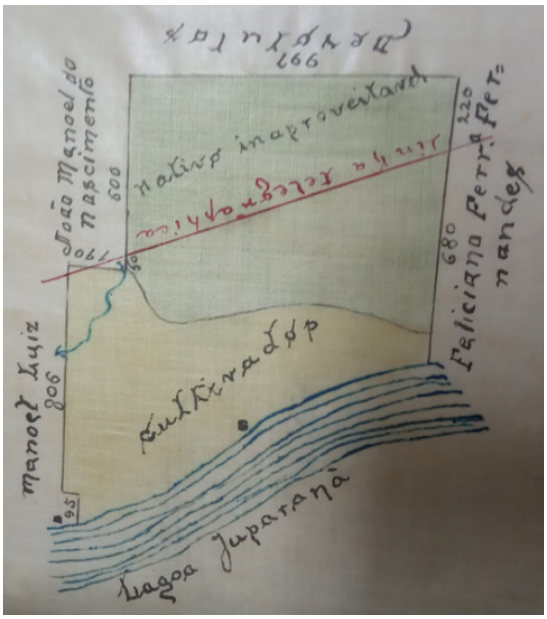


Figura 2: Planta da medição de um terreno do Estado à margem da Lagoa de Juparanã [Linhares/ES] ocupado por José Joaquim Durão 1892.

Fonte: Arquivo Público – APEES. Fundo Agricultura, Série Memoriais de Terras. Caixa 20. Foto do autor.

Em outra medição em Linhares, de 1876, também iniciou-se pela constatação do cultivo e, em seguida, foram medidas as terras alagadas e com florestas ou "matas altas":

> [...] em matas altas, declarou o agrimensor Gabriel Getúlio Siqueira que ele continha a área equivalente à que tinha sido avaliada em terreno cultivado: porque contendo a área total 11:170800 m² de terrenos alagados, brejos e Lagoas os quais com o cultivado e o inculto prefaziam justamente a área total, ficando para o posseiro 8:073600 m² de terreno aproveitável, tendo 4:036800 m² cultivado e igual porção em matas altas.

As matas altas, portanto, faziam parte do terreno aproveitável, provavelmente devido à importância da madeira entre as principais mercadorias comercializadas na região. Já os alagados, brejos e lagoas (ver Figura 3) são descontados da área aproveitável, reduzindo inclusive o cálculo do montante que o proprietário deveria pagar para regularização das terras.

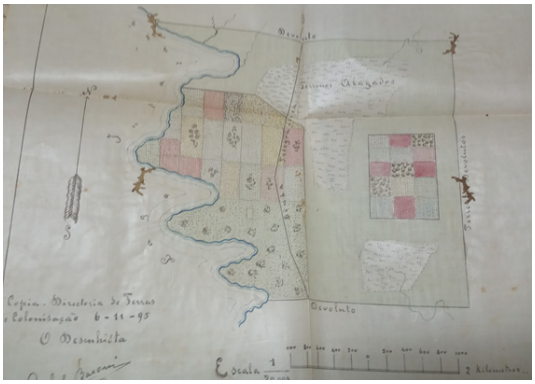


Figura 3: Planta da Posse legítima a requerimento de P.F. Fernandes no lugar denominado Três Pontas na lagoa do Juparanã [Linhares/ES].
Fonte: Arquivo Público – APEES. Fundo Agricultura, Série Memoriais de Terras. Caixa 20. Foto do autor.

Esses territórios "inaproveitáveis" para a geração de mercadorias, hoje a ciência atesta sua importância para a recarga de aquíferos e para o ciclo de vida de inúmeras espécies. Para a maior parte da população rural da região, descendentes predominantemente de indígenas em Aracruz e Linhares e de quilombolas em São Mateus, não se trata de novidade: os brejos, lagoas, nativos, restingas e mangues foram, quase sempre, utilizados por moradores locais.

Por exemplo a restinga, vegetação próxima às praias onde a maior parte dos cultivos é inviável devido à salinidade e fortes ventos, pode parecer uma vegetação monótona para observadores externos, que ainda nos dias de hoje poderiam se espantar com grandes extensões sem casas como as que descrevia Saint-Hilaire:

> [...] desde Riacho até a embocadura do Rio Doce, onde cheguei à tarde, não se acha água doce, nem casas. Acompanha-se constantemente, uma praia arenosa [com] algumas plantas curiosas, [mas] não é menos verdade que é de monotonia fatigante [...] esta região deserta. (Saint-Hilaire, [1833] 2020, p.91-92).

Mas para os moradores do litoral, com conhecimentos passados através de gerações, a restinga é importante para vários aspectos da vida, incluindo a saúde, como será abordado na seção VI abaixo.

O manguezal é outro exemplo de território em que o cultivo e a criação de animais são quase sempre inviáveis, mas ainda assim são considerados áreas de fartura para muitas populações, como relatado por uma senhora de oitenta anos da Terra Indígena de Caieiras Velhas (Aracruz/ES):

> Deus queria saber se os filhos dele iam ter o que comer na terra começou a perguntar assim: perguntou para os rios se eles davam alimento para seus filhos. E eles disseram que sim, não teria problema. Depois, Ele perguntou para o mar: você garante sustentar os seus filhos aqui na terra? O mar falou: sim, mas cada dia eu quero um! Então Deus respondeu para ele assim: então pode deixar porque assim não dá não, todo dia que eles irem pescar ficar gente lá, todo dia!? Assim não dá não! Aí, virou para a mata... a mata falou que ela garantia o sustento, mas que não

> era todo dia não! E virou para esses bracinho de rio aí e eles também falaram do mesmo jeito. Depois, de perguntar para o mar, pra água doce, para as florestas, e eles terem respondido, Ele virou para o mangue e o mangue respondeu para Deus; sim. Mas para aquele que tiver coragem! Deus falou: estão está bom. (Dona Helena, Caieiras Velhas, 1998, *apud* Silva, 2000, p.120)

Essas populações indígenas que vivem próximas ao manguezal do rio Piraquê-Açu possuem uma série de conhecimentos sobre a biodiversidade do mangue e também sobre os limites necessários para garantir a perenidade dos recursos, como trataremos na seção seguinte. Cabe ressaltar que, no século XX, muitos cientistas consideravam as populações Tupiniquim do Espírito Santo "aculturadas", como se tivessem deixado de ser indígenas por falarem português ou por seguirem religião católica. Porém, as falas registradas por Sandro José da Silva (2000) mostram uma série de conhecimentos e crenças tradicionais que estão imbricadas com a alimentação e a reprodução social. Para Robert Kurz (2014), apenas nas sociedades modernas, onde a reprodução é mediada pelo dinheiro e pelo consumo de mercadorias, a religião torna-se uma "questão de fé" subjetiva, tornando-se irrelevante para a reprodução real. Estamos tratando aqui, portanto, de um caso que não se encaixa nos modelos mais abstratos de sociedade moderna nem de sociedade tradicional isolada, sem contato com a socialização capitalista. De fato, em português e fazendo referência a um Deus monoteísta, as falas de Dona Helena trazem ao mesmo tempo indícios de uma forma social não moderna, em que a separação *homem x natureza* não é óbvia, uma vez que "o rio é um rio, mas pra Deus é um homem":

> "Entrar na maré não é para quem quer", todos ali sabem e os desavisados aprendem rápido. A maré é um pêndulo, está em movimento, se deslocando, voltando sobre si, ilhando os que esqueceram a hora de sair do manguezal. (Silva, 2000, p.122)

> Porque ele – Deus – garantiu que sustentava todos os filho de Deus aqui na terra... tendo coragem! Só de entrar um pouquinho assim, começa a atolar, dá vontade de chorar! Mas, se a gente enfrentar!? Porque o mangue é um homem! O mar é mar e o rio é um rio, né? Mas pra Deus é um homem! (Dona Helena, Caieiras Velhas, 1998, *apud* Silva, 2000, p.124)

O mangue, assim como o mar para os pescadores, exige grande experiência, coragem e respeito. Os riscos são conhecidos de todos e o mar não é apenas um local de trabalho como outro qualquer. A relação com o mar é intensa ao ponto que, ainda que a morte seja chorada e lamentada, para alguns pode parecer "doce morrer no mar" como nos versos de Caymmi:

> Já fiz vários salvamentos. O último que morreu o Carlito. Fico chateado, porque se eu tivesse perto dele. Eu queria estar perto dele. Eu sei medir a boca da barra. Se eu tivesse lá, talvez ele não morria. Dá uma dó! Fica uma coisa assim. Ele me socorreu muito no mar. Quando eu cheguei lá, vi o barco tombado e não vi ele, me deu um calafrio. Procurei ele por 10 dias, até Conceição da Barra e Vitória. Todo dia eu ia, o dia inteiro. Não achamos, sumiu. Um cara tão conhecedor do mar. Se eu morrer pescando, eu morro feliz. Falo com minha mulher. Na pesca eu respeito, eu tenho medo, mas se eu morrer caçando, no mato, eu tô feliz. Se vem um cara e me dá um tiro eu fico chateado. (Sr. Zé de Sabino, pescador de Regência, *apud* Cau,2019, p.127)

IV. Limites do crescimento, Parte 1

Os limites do crescimento é o nome de um livro escrito em 1972, comissionado pelo Clube de Roma, com milhões de cópias vendidas. Os autores utilizaram um modelo computacional para estimar as consequências da interação entre os sistemas do planeta Terra com o sistema produtivo dos seres humanos, caracterizado naquela época por crescimento da população, da industrialização, da poluição, da produção de alimentos e esgotamento de recursos naturais. O resultado da modelagem foi um colapso socioambiental em algum momento do século XXI.

Porém, se o livro vendeu milhões de exemplares e ganhou fama, não significa que a ideia de haver limites ao crescimento da industrialização ou da produção de lixo tenha entrado de fato para o senso comum em qualquer país. O crescimento infinito da produção e do consumo em um planeta finito é uma ideia tão disseminada que é difícil percebê-la como um problema (Maclellan, 2015).

Esse crescimento infinito dos PIBs das economias nacionais é a forma usual como se medem os processos de produção de mercadorias e de valorização de capital fictício. O que move as sociedades contemporâneas, para Robert Kurz (2002), não é a satisfação das necessidades humanas, mas o movimento de valorização do capital, reacoplado a si próprio enquanto fim-em-si. No mesmo sentido, o pensador francês Guy Debord aponta:

> A função última, confessada, essencial, da economia desenvolvida hoje, no mundo inteiro em que reina o trabalho-mercadoria, que assegura todo o poder a seus patrões, é a produção dos empregos. Está-se bem longe das ideias "progressistas" do século anterior [século XIX, quando] se supunha assegurar cada vez mais facilmente a satisfação das necessidades anteriormente reconhecidas por todos como reais [...] (Debord, [1971] 2011, p.5).

Guy Debord, sempre inovador, já apontava em 1971, um ano antes do relatório *Os Limites do Crescimento*, que o desenvolvimento *separado* da ciência, isto é, uma ciência com aparência de autonomia e sem influência real sobre as decisões "pragmáticas" da política e da economia (Kurz, 2002, t.10), tal desenvolvimento *separado* leva à situação em que os cientistas constatam a degradação progressiva das condições de vida, mas podem apenas observar a marcha rumo ao abismo:

> A época que tem todos os meios técnicos de alterar as condições de vida na Terra é igualmente a época que, pelo mesmo desenvolvimento técnico e científico separado, dispõe de todos os meios de controle e de previsão matematicamente indubitável para medir com exatidão antecipada para onde conduz — e em que data — o crescimento automático das forças produtivas alienadas da sociedade de classes: isto é, para medir a degradação rápida das condições de sobrevivência, no sentido o mais geral e o mais trivial do termo.
>
> [...] A impossibilidade está de fato já perfeitamente demonstrada por todo o conhecimento científico separado, que discute somente sua data de vencimento; e os paliativos que, se fossem aplicados firmemente, a poderiam regular superficialmente. Uma tal ciência apenas pode acompanhar em direção à destruição o mundo que a produziu e que a mantém; mas ela é obrigada a fazê-lo com os olhos abertos. Ela mostra assim, num nível caricatural, a inutilidade do conhecimento sem uso.
>
> Mede-se e se extrapola com uma precisão excelente o aumento rápido da poluição

> química da atmosfera respirável, da água dos rios, dos lagos e até mesmo dos oceanos [...] (Debord, [1971] 2011, p.3-4)

Voltemos ao litoral capixaba. Nenhuma praia ou estuário está imune à poluição dos rios e dos oceanos, como ficou demonstrado em 2015 com o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, no estado de Minas Gerais. A "lama da Samarco" desceu pelo rio Doce por muitos anos em cada período de chuvas, atingindo, em diferentes concentrações, todo o litoral do Espírito Santo. E, ainda mais distante, o plástico lançado nos oceanos, muitas vezes em outros países, chega a atingir a Reserva Biológica de Comboios, transportado pelas correntes marinhas e pelas fortes ondas (Figuras 4, 5 e 6).

Figuras 4 e 5: Tampinha da marca chinesa "C'estbon", encontrada pelo autor na areia na Reserva Biológica de Comboios, município de Linhares/ES. A marca não é vendida no Brasil.
Fontes: foto do autor (esq.), google images (dir.)

Figura 6: Na foz do Rio Doce, plásticos trazidos pelo Rio Doce e/ou pelo mar. Ao fundo, o farol de Regência.
Foto do autor, 2019.

De acordo com a Lei nº 9985/2000 (Lei do SNUC), Reserva Biológica é uma categoria de unidade de conservação que "tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais" (Brasil, 2000). Mas a legislação não consegue impedir as ondas do mar, que trazem plástico diariamente para as areias da Reserva Biológica e da Terra Indígenas de Comboios.

Se nem a *ciência separada* (Debord, [1971] 2011) nem a legislação brasileira conseguem, sozinhas, impor *limites ao crescimento* da degradação do meio ambiente necessário para a sobrevivência humana, vejamos se, na escala do uso dos territórios pelas populações locais, há algum tipo de limite.

V. Limites do crescimento, Parte 2

No mar próximo à foz do Rio Doce, onde os sedimentos desse rio resultam em uma grande abundância de camarões, entre outras espécies, os pescadores artesanais vivem em constante conflito com grandes embarcações (principalmente de outros estados) que utilizam a pesca de arrastão, emalhe e cerco caracterizadas pelo elevado descarte de pescados de pouco valor comercial, que vêm nas redes junto às espécies alvo da pesca. Tais embarcações utilizam apetrechos de pesca com grande capacidade de captura (Voz da Natureza, 2014). Essas embarcações de fora do estado proporcionam um conflito crescente, pois os recursos pesqueiros disponíveis na costa do Espírito Santo não são capazes de se recuperar com toda essa pressão pesqueira (Pinheiro e Pinheiro, 2014). Nos últimos anos, tem sido debatida com as comunidades de pescadores que utilizam a região da foz do Rio Doce a proposta de criação de uma Unidade de Conservação de uso sustentável, que poderá contribuir para o desenvolvimento de ações que levem a uma pesca mais sustentável, com possibilidades de gestão e ordenamento pesqueiro, segundo as caraterísticas locais. As discussões para criação de Unidade de Conservação se intensificaram após o Desastre Ambiental da Samarco (ICMBIO, 2016). Tal ordenamento, ao levar em consideração os usos tradicionais que fazem, na região da foz do Rio Doce, os pescadores de Barra do Riacho, Terra Indígena de Comboios, Regência, Povoação e Degredo, significa o reconhecimento de que os recursos pesqueiros não são infinitos, e de que essas comunidades há gerações utilizam a pesca para sua sobrevivência.

> Então os peixes que nós pegávamos, nós pegávamos para as nossas famílias, nós usávamos para a nossa sobrevivência, nós nunca confeccionamos rede para pegar tonelada de peixe, nós sempre estávamos lá com os nossos petrechos, foi lá pescando peixe nas nossas armadilhas lá nos Quitanduva, nós pescávamos para a sobrevivência (Indígena do povo Tupinikim, *apud* Rocha, 2017, p.209).

O mesmo indígena relata ao pesquisador que sofre discriminação, é chamado de preguiçoso por não querer enriquecer: "se nós fossemos pensar isso lá no passado, quando nós tínhamos os rios cheio de peixe, as nossas matas cheias de caça, nós íamos lá para a cidade montar um açougue lá, matar a caça e vender, e nós nunca fizemos isso." (Ibid.) Assim, nota-se que a pesca e a caça, para os Tupinikim, não são vistas como um trabalho abstrato, produtor de mercadorias para a obtenção de dinheiro. O comércio com alguns núcleos urbanos estava, sim, presente no cotidiano dessas populações, mas não era dos mercados que se tirava a maior parte dos bens necessários para sua sobrevivência, como relata outra indígena de Aracruz:

> E agora na área aqui ninguém tinha roça não. Sobrevivia do mangue. Fazia esteira, tirava taboa para fazer esteira, como eu mesmo fiz muita esteira. Vendia para fora e ainda fazia crédito [ri]. Eu com os meu quinze anos eu cortava taboa para fazer esteira, para poder sobreviver, comprar roupa e comida [ri]. E ainda fazia crédito! Lá em Santa Cruz tinha um senhor que a gente chamava de Amilton Stefani, ele que era meu patrão de comprar esteira na minha mão. [...] (Dona Zumira, Caieiras Velhas, 1998, *apud* Silva, 2000, p.119)

Mônica Botelho estudou a comunidade de catadores de caranguejo de Barreiras, que vive próxima ao estuário do Rio São Mateus, no extremo norte do Espírito Santo, onde houve grande número de afro-brasileiros escravizados e onde até hoje, como indica a autora, nota-se "a presença marcante de práticas culturais negras" como o jongo e o culto a São Benedito (Botelho, 2014, p.93). As festas de São Benedito, um dos pouco santos negros do catolicismo, são muito antigas também em Regência, Vila do Riacho, Nova Almeida (Reis Magos), entre outras localidades do litoral capixaba. Em Barreiras, a autora nota que o dia de São Benedito (27 de dezembro) marca o início do período da andada, quando os caranguejos saem de suas tocas nas noites de lua nova e lua cheia, para se reproduzirem. O conhecimento tradicional sobre tal evento relaciona assim elementos de religiosidade, fases da lua e biologia. Existe, nessa população, a ideia de que as fêmeas em reprodução não devem ser retiradas, pois tal prática ameaçaria a própria alimentação deles no longo prazo. A autora deixa claro que "Todos os catadores de caranguejo (100%) afirmaram ser importante proteger o caranguejo e apontaram diversas medidas que podem contribuir para resguardar o recurso. A maioria das respostas possui estreita relação com as políticas de defeso da espécie [proibição de explorar e comercializar durante os períodos de andada]" (Botelho, 2014, p.179). Segundo a autora,

> [...] não foi demonstrado pelos catadores de caranguejo divisão de territórios. De acordo com suas falas, eles entendem o manguezal como um patrimônio da comunidade, podendo ser utilizado por qualquer morador que necessite de seus recursos para o sustento de sua família. Mas, ao mesmo tempo, eles revelam grande indignação com a presença de pessoas que não moram na comunidade e vêm de outras regiões do município ou de outros estados para fazer uso dos recursos frutos do manguezal. De acordo com suas informações, estas pessoas oriundas de outras regiões não possuem vínculo com a comunidade, nem com o ecossistema, causando grave impacto, pois não prezam pela manutenção dos estoques de caranguejo.
>
> "(...) intão esse cara desde que chegou pr'aqui, esse mangue daqui acabou porque ele quer tirar quantidade, bichinha... É todo dia que ele vai é quantidade, Monica, é todo dia que ele vai é quantidade de caranguejo. Chega num, numa semana ele faz mil reais de caranguejo, coisa que a gente não faz, né, e nós, nós tem nosso limite, né, e ele num é daqui, intão tá devastando o que é nosso, porque ele num nasceu aqui, num foi criado aqui, né, intão ele é de ôtra região, deveria ter uma... um negócio aqui pra proibir, né, proibir, né, ou senão deveria tá sentando com ele, conversando com ele: Ó você tem que botar no limite, você tem que tirar o caranguejo no limite, porque depois vai prejudicar nós aqui. Né?" (Catadora, 37 anos, apud Botelho, 2014, p.128-129).

Esses limites têm um aspecto racional de preservação de sua fonte de alimentação para as próximas gerações, mas também se entrelaçam com tradições antigas nas quais o ser humano não aparece como dominador de uma "natureza" inerte, mas como coexistindo com outros seres, incluindo aí aqueles que aparecem para nossa racionalidade "civilizada" como entidades sobrenaturais e intangíveis.

Antonio Carlos Diegues propõe que os sistemas tradicionais de manejo

> não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. [...]
>
> Nesse sentido, é importante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações tradicionais constroem, pois é com base nele que agem sobre o meio. E com base também nessas representações e no conhecimento empírico acumulado que desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo, que serão analisados mais adiante. O imaginário popular dos povos da floresta, rios e lagos brasileiros está repleto de entes mágicos que castigam os que destroem as florestas (caipora/curupira, Mãe da Mata, Boitatá); os que maltratam os animais da mata (Anhangá); os que matam os animais em época de reprodução (Tapiora); os que pescam mais que o necessário (Mãe d'Agua) (Diegues, 1998, p.85)

Dentre os entrevistados por Monica Botelho, a maior parte contou relatos, vividos por si ou por conhecidos, que se relacionam à presença de entidades sobrenaturais lendárias:

> "Existe a Caipora no mangue que bota o pessoal pra correr. Meu avô levava fumo pro mangue e deixava no toco do pau pra Caipora deixar ele entrar." (Catadora, 64 anos)
>
> "Na época dos escravos, amarraram um menino escravo dentro do mangue, ele morreu porque os maruins atacaram ele. Aí, na sexta-feira da Paixão, quando dá meia-noite, ele grita pedindo socorro. Eu num vô pro mangue na semana-santa." (Catadora, 48 anos)
>
> "Pra entrar no mangue a gente tem que pedir licença pra Caipora, se num pedir ela faz a gente se perder." (Catador, 63 anos) (*apud* Botelho, 2014, p.178-179)

Monica Botelho relata ainda que algumas dessas "entidades sobrenaturais e lendárias" são designadas pelos habitantes locais como "donos do mangue" (Ibid.). Cabe aqui comparar com um relato de 1968, referente não ao mangue mas às serras capixabas, àquela época mais cobertas de mata atlântica do que hoje, e território de caça de populações que, aparentemente, acreditavam que a floresta devia ser respeitada, não por causa de uma lei ou decreto federal, mas por medo de castigos que atingiriam aqueles que ultrapassassem os limites tradicionais. Passemos ao relato de Christiano Fraga, nascido em 1892.

> Em Água Quente, no município de Alfredo Chaves, na casa de um companheiro de caçadas, o João Borges, parei para um cafezinho. E a mulher dele perguntou-me se a mata tem dono. Diante da minha indecisão, explicou que o dono da mata não é aquele que a comprou, mas um seu primitivo habitante, que tem o poder de mandar e dispor de todo o bosque, dos animais, das árvores e das coisas que ali estão até debaixo da terra. Este ente fabuloso ninguém nunca vê direito. Por vezes o vulto vai sumindo por trás de moitas e folhagens, por vezes denuncia a sua presença em certos ruídos diferentes ou num grito chamando alguém.
>
> O dono da mata castiga os que não respeitam a floresta, que cortam paus a torto e a direito, que sujam o chão, que roubam palmito e madeiras, que preparam armadilhas. O castigo pode ser mortal: mordedura de cobra, um grosso galho caindo na cabeça... pode ser leve: susto, queda, esfoladuras, picadas de abelhas e marimbondos (Fraga, 1968, p.5).

É importante delimitar aqui: as populações que temiam castigos a quem *não respeitasse a floresta ou o mangue*, não estamos propondo que essas populações viviam, necessariamente, em um estado de harmonia idílica

com o meio, semelhante ao que os iluministas chamavam *estado de natureza*. Como veremos na seção VII, em 1500 o Brasil já não estava nesse suposto estado intocado, porém, com a progressiva formação, em nosso país, das categorias da modernidade (como terra, trabalho, capital, trabalho, mercadoria), e com a ausência de limites que faz parte dos pressupostos mentais do capitalismo, houve uma mudança radical. A *coexistência*, o *respeito* e os *limites* que aparecem nas citações anteriores – respeito que não era universal, mas que pressupunha castigos quando se ultrapassassem os limites – permaneceram apenas na memória, nos conhecimentos tradicionais de algumas populações que não foram completamente subjugadas pela "humanidade esclarecida", nas palavras de Krenak (2019). Esta humanidade esclarecida que, nos moldes do pensamento iluminista, vive de acordo com uma distinção ontológica entre cultura e natureza, separação muito conveniente para o aumento da exploração dos assim definidos "recursos naturais".

O que propomos aqui é que quando tais limites deixam de ser comumente aceitos, seja por mudanças culturais, seja pela chegada de novas populações de fora, aumenta exponencialmente a possibilidade de destruição, de extinções e, ao fim e ao cabo, de degradação dos requisitos mínimos para a sobrevivência do ser humano e das outras espécies: estamos falando de água, ar puro e outras condições essenciais para a saúde. A saúde, e a forma como a pensam algumas populações do litoral capixaba, será abordada a seguir.

VI. Os remédios de mato e as benzedeiras

De acordo com Diogo Rocha, para os povos indígenas Tupinikim e Guarani do Espírito Santo, a saúde é entendida em uma concepção ampla, envolvendo o indivíduo e também o meio ambiente. Não como uma relação de causa e efeito, "mas como uma relação de interdependência" (Rocha, 2017, p.212). O autor relata ainda a percepção de maiores impactos sobre a saúde nas últimas décadas:

> "Em algumas entrevistas aparece a ideia de que hoje se vive menos do que na época em que o modo de vida indígena era hegemônico num território cuja vitalidade ainda estava preservada: 'Antigamente os casais viviam 105, 106 anos, hoje a média é de 80 e, às vezes, não chega nem a essa idade'."

> "A gente nem ouvia falar de médico. Não. Medicamentos eram o remédio tradicional. Que a gente conhecia, que os mais velhos conheciam, e a gente foi nascendo mais para frente, e já foi aprendendo também, foi aprendendo. Que isso é realmente o tratamento que a gente fazia. A gente fazia. É um remédio de mato, quando davam, adoecia uma criança, principalmente a criança. Aí ia a mãe lá no mato, tirava uma folha, que já sabia qual era que servia para cortar uma febre, cortar uma gripe e outros mais, aí quer dizer a pessoa já sabia qual o remédio, qual a folha, qual o mato. Então ia lá, buscava coisa para fazer o chá, fazer o chá, ou cozinhava para fazer um banho, então é por aí que a gente vivia antigamente." (*apud* Rocha, 2017, p.213-214).

As citações a seguir, também provenientes de povos indígenas capixabas, são ricas em elementos em que a realidade se mostra mais rica do que as categorias da teoria. Alimentação e saúde são indissociáveis para essas pessoas. As menções ao peixe que alimenta

o espírito e ao mar que melhora a saúde na noite de São João são de nítida influência do catolicismo, e não chega a espantar, pois tais populações indígenas têm contato com jesuítas e padres desde o século XVI, sem por isso terem perdido suas tradições indígenas, o que, evidentemente, não se encaixa com formulações teóricas de pureza étnica ou pureza cultural.

> Assim como falei que o peixe não alimenta só a carne, mas o espírito, as plantas também, a gente procura a concentração, que envolve a nossa alimentação e o nosso cotidiano, se isso vai sendo picotado desestrutura tudo. É como se fosse um habitat, se você tira um ser dali você cria um desequilíbrio, e então no nosso caso cria um desequilíbrio para o nosso corpo e para o nosso povo. A medicina tradicional não vem só da planta, tem derivados de animais, e os animais bebem a água e se alimentam de frutos e plantas, se nutrem da água e do solo, se isso foi impacto e está sofrendo então o animal que se alimenta daquele alimento também sofre. (FGV, 2020, p.508)

> A minha vó sempre dava orientações, né, pra gente, que é: nós temos que ter o controle naturais que faz parte da nossa cultura; tem época de pesca, tem época de usar o mar, como levar as crianças pro banho, pra banhar as crianças, os adultos, então tem época de nós usar os controles naturais. Então é, isso antes do acontecimento do rompimento da barragem, nós em São João, meia noite e meio o pessoal vai lá na praia né pra se jogar no mar, levar todos que existe no nosso corpo energia negativa, né, então isso faz parte da nossa cultura e a gente renova a nossa energia, né, a partir de que as pessoas vai no mar, né, pra buscar melhoramento a saúde, né, do corporal então nós temos esse costume. (FGV, 2020, p.646).

A imersão na água na noite de São João já era citada pelo Padre Francisco Antunes de Siqueira, que foi pároco em Santa Cruz de 1857 a 1869. Segundo ele, trata-se de prática que "lá pelos sertões de Sauanha, Cachoeirinho, Piraqueaçu, Riacho, Caieira Velha, os índios executavam [...] em memória do batismo de Cristo por São João" (Siqueira, 1885).

Não é só entre as populações autodeterminadas como indígenas que tais conhecimentos tradicionais aparecem. Marilena C. F. Jesus (2012) fez um levantamento das espécies de restinga conhecidas e utilizadas pelas comunidades de Pontal do Ipiranga e Degredo, no litoral de Linhares/ES. Foram levantadas no total 85 espécies com diversas categorias de usos: alimentícia, lenha, medicinal, melífera, ornamental, ritualística, artesanato e tecnologia (confecção de utensílios). Os tipos de usos, detalhados a partir das 8 categorias acima, são 34, com destaque para 16 diferentes tipos de uso medicinal, incluindo "Remédio para gripe", "Remédio para problemas digestivos", "Remédio para problemas de fígado", "Remédio para diabetes", "Antiinflamatório", entre outros. É importante ressaltar que a pesquisa se limitou às espécies encontradas na restinga, em áreas que a burocracia estatal poderia considerar "inaproveitáveis" (conforme seção III acima). A autora especifica: "não foram consideradas plantas cultivadas em quintais" (Jesus, 2012, p.14).

Nota-se, portanto, que áreas de uso comum, que poderiam parecer desertas e monótonas como na citação de Saint-Hilaire mais acima, são importantes para populações locais, herdeiras de conhecimentos passados de geração em geração, predominantemente (mas não só) por mulheres:

> Na comunidade de Pontal do Ipiranga, uma das informantes é D. Divina que tem 81 anos, é analfabeta e reside no local há 33 anos. D. Divina se autodefine como benzedeira e receita remédios caseiros que são manipulados por ela. Dentre as suas principais atividades estão: coletar ervas, colocá-las para secar, preparar garrafadas, xaropes e ensinar como se deve coletar e preparar os remédios a quem se interessa. Um dos seus "passa-tempo" é a pesca.
>
> Outra informante local é D. Antônia, chamada de Tonina, de 60 anos, nascida e criada em Pontal do Ipiranga, analfabeta (Figura 9). Tonina contribuiu com informações, mas se mudou para Linhares, ES no meio do levantamento dos dados. Não se autodenomina benzedeira, mas prepara remédios caseiros.
>
> O informante local de Degredo é o Sr. Pedro, de 50 anos (Figura 10). Ele é um pequeno agricultor que atualmente tem a apicultura e a pesca como fontes de renda. É filho de D. Almerinda, de 88 anos, que vive em Degredo desde os oito meses de idade, e quem repassou para Sr. Pedro o conhecimento sobre a flora e ainda como benzer. Segundo Sr. Pedro, a família é descendente de quilombolas [...]. (Jesus, 2012, p.18-19).

Da mesma forma, na comunidade de Areal, próxima à margem sul do Rio Doce, há um entrelaçamento entre a medicina tradicional e o benzimento por mulheres detentoras de conhecimentos tradicionais:

> Eu sei os remédios tudinho, tá tudo aqui na minha mente, eu vou dizer em, olha: [...] Coentro do Maranhão é remédio, Salsa da Praia é remédio, Urucum é remédio. Você já pensou, se ficar gripado e fazer um xarope de [...] Coentro do Maranhão, de Salsa da Praia e Jenipapo… fazia aquele xarope, mel de abelha, juntava aquilo tudo e fazia aquele xarope grosso e dava pra aquela pessoa tomar. Ensinava também o banho de remédio para desaparecer a febre, era: Sabugueira e Samambaia que era remédio de febre (Dona Ziula, 75 anos, *apud* Occa, 2017, p.76)
>
> Antigamente, a gente não ficava doente não, cara, não sei porquê; se a gente adoecesse, pegava remédio de raiz, a gente arrumava raiz e as avó da gente dava um chá daquilo ali, que a gente ficava bom, as avós era benzedeira, benzia a gente. Às vezes ficava um com a barriga inchada, os menino baqueava, benzia a gente e a gente ficava bom. Eu vou falar a verdade: a primeira vez que eu passei no médico, foi com 22 anos de idade. (Rosildo, *apud* Occa, 2017, p.78)

Quando o tema é abordado na comunidade de Areal os verbos são conjugados mais no passado do que no presente, evidenciando os impactos da drenagem de pântanos e lagoas e da transformação de áreas comuns em fazendas de gado, sobretudo nas décadas de 1960 e 70. Com a perda dos territórios comuns, as pessoas passam a depender mais do supermercado e da farmácia, ou seja, sua reprodução social fica mais dependente da compra de mercadorias, se tiverem dinheiro para isso. Se não tiverem, viverão a vida miserável de sujeitos monetários sem dinheiro (Kurz, 2002). Desde a década de 2010, a comunidade de Areal tem requisitado junto à Funai seu reconhecimento como população remanescente indígena. Como relata Diegues (1998, p.66) sobre o momento em que algumas populações passam a se reconhecer como tradicionais: "Em determinados momentos históricos, essas formas de apropriação passaram a [...] estar ameaçadas de desaparecimento. Em certos casos, a ameaça externa tem sido um elemento essencial na afirmação dos direitos comunitários e na reconstrução da tradição".

Também em Degredo, ao norte do Rio Doce, o reconhecimento formal da comunidade como quilombola foi recente, em uma situação na qual a população, apesar de seu relativo isolamento (difícil acesso em estrada de terra, sinais de telefone e internet instáveis), é influenciada pela sociedade urbana industrial, sobretudo com impactos negativos como a diminuição da quantidade de água e peixes após as drenagens mencionadas logo acima, além dos impactos da exploração de petróleo e mais recentemente da "lama da Samarco":

> "Não tinha dinheiro, mas tinha fartura e saúde". Uma frase nostálgica e simples, que resume o que representa a presença da Petrobras, há meio século, na comunidade quilombola de Degredo, em Linhares, litoral norte do Espírito Santo. Quem nos conta é a pescadora profissional Cleia da Silva Costa, de 57 anos [...]. O recente reconhecimento da comunidade como quilombola, em 2016, trouxe um novo ânimo para os moradores remanescentes, até atraindo de volta à comunidade alguns que haviam saído para tentar a sorte na cidade. Cleia percebe que todos entenderem que morar na favela, passando dificuldade, não vale a pena. "Vai viver de quê? Muitos fizeram isso e hoje voltaram e moram em propriedades dos outros, porque perderam as suas, vendendo muito barato no passado", relata. (Século Diário, 2019).

Em outro relato, na vila de Regência, ao contrário da comunidade vizinha de Areal (as duas estão a 7 km de distância), os verbos aparecem no presente e demonstram esperança e resistência apesar das tragédias que todos viveram:

> A comunidade possui características tradicionais e ancestrais que fazem parte da história e da cultura do lugar: conhecimentos e saberes de parteiras, benzedeiras, produções de remédios com plantas e ervas medicinais, crenças, rezos [...] (Novaes, 2020, p.16).
>
> Regência resiste a tudo e todas intervenções em campos diversos. Somos nativos, locais, somos guerreiros sem flechas. Nossas armas são nossas raízes ancestrais, o peixe pescado do Rio Doce, a benzedeira de mau olhado, da lida diária, da terra solta debaixo de nossos pés, do caju, da pitanga, do Rio Preto, das músicas maravilhosas do Fubica, do bloco travesso dos mascarados. Somos a história viva de um feito heroico. Somos fortes, ecoados nas cantigas do Congo. A enchente de 79, a recessão econômica dos anos 80, a Seca de 2013, a lama da Samarco de 2015 não nos esmoreceu e nem fez que esquecêssemos de quem somos. (Luciana Souza Oliveira, *apud* Novaes, 2020, p.128).

É importante notar, em todos esses relatos, o amplo predomínio dos "remédios de mato" em oposição às plantas cultivadas em quintais. Tal conhecimento sobre as espécies nativas é tributário de conhecimentos de origem indígena, passados ao longo das gerações, contrariando o jornal capixaba de 1985 que ressaltava o quase desaparecimento dos vestígios da presença indígena. Seja em torno de memórias conjugadas no presente, seja no passado que ainda ocupa o pensamento das populações locais, o conhecimento tradicional não desapareceu. Porém, com o desmatamento, a drenagem de lagoas, a poluição e outros impactos ambientais, a saúde dessas populações cada vez mais tem dependido da medicina "ocidental", inclusive em aspectos como o maior ou menor controle das mulheres sobre seu corpo e sua reprodução, como relata uma anciã indígena do povo guarani:

> De acordo com a velha sábia guarani, Keretxu-Endi, as mulheres, antes, tinham maior controle sobre a sua fertilidade, sem depender de recursos farmaquímicos: "Quando queria ter muitos filhos, a mulher guarani... tinha um cipó na mata que elas usava, mas agora ele não existe mais." E o contrário também ocorria: "Quando a mulher guarani não queria ter filho, ela bebia chá das ervas que também tinha na mata." (Marilza, aldeia Guarani Piraquê-Açu, *apud* Barcellos, 2008, p.364).

Se pensadoras feministas europeias têm estudado a perda do controle das mulheres sobre seu próprio corpo com a perseguição à curandeira popular e o desaparecimento dos anticoncepcionais que eram usados na Idade Média e desapareceram por volta do século 17 naquele continente, ressurgindo no século 20 "em mãos masculinas" (Federici, 2004, p.367; p.391), no Brasil muitas populações viveram há poucas décadas processos similares e que estão muito mais presentes na memória coletiva do que aqueles do século 17 europeu.

VII. Considerações finais

Nas seções III a VI, foram abordados, de forma breve e não sistemática, os conhecimentos tradicionais de populações do norte capixaba, com destaque para práticas, ideias, mitos ou tabus que podem ser reinterpretados a partir de duas ideias centrais: coexistência e limites tradicionais. Coexistência com outras espécies resultando em benefícios à saúde coletiva, uma vez respeitada uma série de limites a diversos tipos de exploração da natureza que pudessem pôr em risco a reprodução das futuras gerações. Aqui, cabe ressaltar: quando diferenciamos "medicina" e "crenças", ou diferenciando "saúde individual" e "poluição ambiental", estamos fazendo descrições a partir de categorias e conceitos ocidentais que não necessariamente correspondem ao modo como outras sociedades pensam a si próprias.

Finalizaremos com uma tentativa de interpretar esses limites, sem jamais esquecer que a separação "homem x natureza" não é ontológica e, portanto, o que nossos olhos enxergam como limites ou proibições, para outras sociedades poderiam estar mais próximos de formas de convivência com o *outro* – a floresta, o mangue, o mar, o animal ou os seres sobrenaturais, que aparecem em diversas das falas relatadas acima como *seres* com os quais se deve negociar, aprender e conviver, e não como objetos inertes, recursos naturais ou matérias primas para a produção de mercadorias.

Para pensarmos sobre a falta de limites que é característica geral da contemporaneidade, podemos imaginar que vivemos atualmente, em uma "sociedade autofágica", que consome a si própria em um movimento sem freios e em ritmo cada vez mais acelerado. É o que propõe o pesquisador francês Anselm Jappe, que compara tal situação com o mito grego de Erisícton, rei da Tessália que, após expulsar dali seus habitantes originários e cortar uma árvore sagrada, foi punido pela deusa Deméter. O castigo foi uma fome que nada podia saciar: quanto mais comia, mais fome tinha. Após esgotar todos os alimentos, sem acalmar sua fome, "ele mesmo dilacerou os seus próprios membros e se pôs a arrancá-los, mordendo-se o desgraçado para de seu próprio corpo se nutrir" (Ovídio, *apud* Jappe, 2019, p.8). Trata-se de um dos vários mitos gregos em que a húbris (desmesura) acaba provocando o castigo divino. Para Jappe,

este mito antecipa a lógica do valor, da mercadoria e do dinheiro: a sede de dinheiro "não se esgota quando a 'fome' é saciada, parte de novo e imediatamente para um ciclo alargado." (Jappe, 2019, p.10). Embora essa lógica seja característica da modernidade e não estivesse presente na Grécia Antiga, o essencial a reter aqui é que, para Jappe, a *húbris* faz parte dos pressupostos mentais do capitalismo.

Por outro lado, e ainda seguindo o que propõe Jappe, não faz sentido supor que o capitalismo teria inventado as pulsões destruidoras em um ser humano anteriormente puro. "O capitalismo não as inventou, mas destruiu as barreiras que as refreavam e favoreceu a sua expressão" (Jappe, 2019, p.264). Poderíamos tomar aqui exemplos particulares de sociedades antigas, como o célebre caso da Ilha de Páscoa, no Pacífico, mas abordaremos a extinção de espécies na América pré-colombiana.

Descobertas recentes da paleontologia apontam para o desaparecimento de várias espécies da megafauna na América do Sul há pouco mais de 11.000 anos, incluindo várias espécies de preguiças gigantes e um tipo de elefante. Assim como na Austrália e na América do Norte, as extinções ocorreram após a chegada humana ao continente (Fernandez e Araújo, 2012, p.108). Outras espécies, como o tigre-dentes-de-sabre e um tatu de 3 metros de comprimento, desapareceram alguns milhares de anos depois. (Ibid.). É bastante provável, portanto, que tenha havido extinções antropogênicas de espécies com a primeira expansão de populações humanas "no continente que os europeus redescobriram em 1500 e interpretaram como se estivesse intacto" (Fernandez e Araújo, 2012, p.109).

Porém, retornando ao argumento de Anselm Jappe, a diferença de escala é notável e, em nosso continente, algumas barreiras e freios tradicionais parecem ter sido destruídos a partir do século XVI, conforme se formou e se expandiu uma sociedade voltada para a produção de mercadorias tropicais para o mercado mundial (formulação de Caio Prado Jr. (1942) para o "sentido da colonização"). Se em alguns milhares de anos algumas espécies foram extintas provavelmente devido à caça na América do Sul, certamente as extinções de hoje não são uma simples continuidade deste processo, visto que nos últimos cem anos muito mais espécies desapareceram, bem como ecossistemas inteiros estão ameaçados com o desmatamento em escala industrial, incêndios no Pantanal, mudanças climáticas, etc..

Por outro lado, tais barreiras às forças destruidoras, no sentido em que as considera Jappe, parecem ainda estar presentes na memória coletiva de diversas populações do litoral norte capixaba, bem como conhecimentos sobre os ciclos das marés e das estações do ano, sobre as espécies que curam e as que alimentam, espécies com as quais os antepassados dessas pessoas conviveram por séculos.

Não se trata apenas de uma diferença tecnológica, hipótese em que as sociedades "atrasadas" não extinguiram espécies e não poluíram as águas apenas porque não tinham tecnologia para fazê-lo. Como aparece nas falas de pessoas que vivem *com*, e respeitam (e temem) o mar ou o mangue, "submeter a natureza" não lhes parece uma ideia que faça qualquer sentido.

Retomando a citação de Ailton Krenak na seção II acima, a ideia de humanos descolados da terra (ou do mar, ou do mangue, ou do rio, ou da restinga), para ele e para muitas pessoas, é absurda. As pessoas que assim pensam, até recentemente, eram consideradas "atrasadas" pelo paradigma vencedor do progresso e da civilização. Como explicava Euclydes da Cunha em sua linguagem cheia de certeza sobre sua prospecção do futuro e, em resumo, cheia de húbris ou desmesura: "Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo. A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável 'força motriz da História' [...], no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes." (Cunha, [1901] 1946, Nota Preliminar, IX-X).

Mais recentemente, e ainda apenas parcialmente, o colapso da modernização vai se mostrando para quem estuda a fundo seja os aspectos econômicos, seja os aspectos ambientais do mundo contemporâneo. Em 2018, em uma entrevista, Ailton Krenak foi perguntado:

> "Como os índios vão fazer diante disso tudo?".
>
> Eu falei: "Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa". (Krenak, 2019, p.31)

Bibliografia

A GAZETA. "Os Botocudos foram os primeiros habitantes" In: **A Gazeta**. Vitória, 22 ago 1985.

BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e R-Existência Tupiniquim: Mulheres Indígenas e o Complexo Agroindustrial da Aracruz Celulose**. Tese de Doutorado em Geografia. UFMG, Belo Horizonte, 2008.

BERNARDO NETO. **Gênese da estrutura agrária do Espírito Santo : estudo comparativo entre os domínios da pecuária no Extremo Norte e as áreas de pequenas propriedades no Centro-Sul**. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFES, Vitória, 2012.

BOTELHO, Monica Lima Rodrigues. **Barreiras: Vida, Trabalho, Saberes e Desafios da Comunidade de Catadores de Caranguejo**. Dissertação de Mestrado em Biodiversidade Tropical, UFES, São Mateus/ES, 2014.

BRASIL. **Lei de Terras**. Lei Nº. 601/1850.

BRASIL. **Lei do SNUC** – Sistema Nacional de Unidades de Conservação. Lei nº 9985/2000

CAU, Patrícia. **Entre contos e cantos: a construção da memória coletiva das práticas culturais em Regência Augusta.** Dissertação de Mestrado em Ensino na Educação Básica. UFES. São Mateus/ES, 2019.

CUNHA, Euclydes da. **Os Sertões**. Nota Preliminar. 20a edição. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, [1901] 1946.

DEBORD, Guy. **O Planeta Doente** [1971]. In: Sopro, nº 44. Desterro, janeiro de 2011.

DESCOLA, Pierre. **Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale.** Paris: Collège de France, 2001. Disponível em: < https://books.openedition.org/cdf/1330>. Acesso em 14/02/2021.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1998.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Coletivo Sycorax, 2004.

FERNANDEZ, Fernando A.S.; ARAÚJO, Bernardo B. As primeiras fronteiras: impactos ecológicos da expansão humana pelo mundo. p.97-118. In: FRANCO, José Luiz de A. et al. (org.). **História Ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

FERREIRA, S.R.B. **"Donos do lugar": a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES**. Tese de Doutorado em Geografia. UFF. Niterói/RJ, 2009.

FGV - Fundação Getulio Vargas. **Parâmetros e Subsídios para a Reparação dos Danos Socioeconômicos dos Povos Tupiniquim e Guarani em Aracruz (ES)**. Rio de Janeiro, São Paulo: FGV, 2020.

FRAGA, Christiano Ferreira. Do Folclore Capixaba (Palestra na UFES, pela Semana do Folclore de 1968). IN: FRAGA, Christiano Ferreira. **Com a Palavra.** Vitória: Fundação Cultural do Espírito Santo,1972.

ICMBIO. **4ª Reunião da Câmara Técnica de Biodiversidade no âmbito do Comitê Interfederativo – CIF**. Brasília, 8 de novembro de 2016. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/Rio_Doce/dcom_ata_4_reuniao_CTBio_08_11_16.pdf>

JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição**. Lisboa: Antigona, [2017] 2019.

JESUS, Marilena C. F. **Levantamento das espécies de restinga utilizadas nas comunidades de Pontal do Ipiranga e Degredo, Linhares, ES**. Dissertação de Mestrado em Biodiversidade Tropical. UFES, São Mateus/ES, 2012.
KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KURZ, R. **Razão sangrenta – 20 Teses contra o chamado Iluminismo e os "Valores Ocidentais"**. Krisis, Nuremberg, n.25, 2002. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz103.htm>. Acesso em: 11/10/2020.

KURZ, Robert. **Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política**. Lisboa: Antígona, [2012] 2014.

LATOUR, Bruno. **Face à Gaïa**. Paris: La Découverte, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Ed. Anhembi, [1955] 1957.

MACLELLAN, Matthew. Tragedy of Limitless Growth. In: **Environmental Humanities**, vol. 7, 2015, pp. 41-58, 2015.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorialde 1850. **Revista Brasileira de História**, v. 22, pp. 153-169, São Paulo, jul. 2002.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

NOVAES, Juliana Nunes. **De Watu ao mar: navegando na memória coletiva da Vila de Regência nos anos iniciais da educação básica**. Dissertação de Mestrado em Ensino de Humanidades. IFES. Vitória, 2020.

OCCA. **Estudo territorial da comunidade de Areal e Santa Maria, Rio Doce - Linhares (ES).** Observatório dos Conflitos no Campo (OCCA) / Vitória: UFES, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horiz. antropol**. vol.3 no.6 Porto Alegre Oct. 1997. https://doi.org/10.1590/s0104-71831997000200004

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, [1942] 1961.

PINHEIRO, F.C.F; PINHEIRO, H.T. A região da Foz do Rio Doce. In: Pinheiro, F.C.F. **Foz do rio Doce: Da pesquisa a conservação**. Vitória: Voz da Natureza, 2014.

ROCHA, Diego Ferreira da. **As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte: Garnier. 2020 [1833]. 138p.

SÉCULO DIÁRIO. **'Não tinha dinheiro, mas tinha fartura e saúde'**. Vitória, 02/11/2019.

SILVA, Sandro José da. **Tempo e espaço entre os Tupiniquim**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 2000.

SIQUEIRA, Padre Francisco Antunes de. Memórias do passado: a Vitória através de meio século. In: **A Província do Espírito Santo**, 1885. Disponível em: <http://www.estacaocapixaba.com.br/2016/01/artigo-30.html>. Acesso em 29/11/2020.

TEIXEIRA, Claudinea da Cunha. **(Re)organização da beira-mar : diferentes modos de uso e ocupação no norte do Espírito Santo**. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, 2010.

TOLEDO, Victor M. & BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VOZ DA NATUREZA. **Diagnóstico Ambiental Costeiro e Marinho da Região da Foz do Rio Doce**. Vitória: Voz da Natureza, 2014.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Adaptação às mudanças climáticas no Brasil: complexidade, incertezas e estratégias existentes

Sonia Maria Viggiani Coutinho [1], Ivan Carlos Maglio [2], Amanda Silveira Carbone [3] e Eduardo Alves Neder [4]

Resumo: A complexidade e as incertezas do mundo contemporâneo exigem produção do conhecimento e governança de conformações diferentes capazes de abarcar a complexidade dessas relações. Há clara necessidade de redução de riscos e antecipação de problemas previsíveis, indicando que a adaptação deve ser entendida como um processo de ajustamento antecipatório aos impactos adversos das mudanças climáticas que resulta na redução da vulnerabilidade. As cidades apresentam potencial de contribuição para enfrentar este quadro, podendo desenvolver iniciativas inovadoras para adaptação a eventos climáticos, devido à sua infraestrutura e aproximação dos diversos atores sociais. Este artigo, portanto, pretende refletir sobre estas questões, buscando ilustrar caminhos já percorridos por meio de estratégias existentes.

Palavras-chave: Mudanças Climáticas. Adaptação. Brasil.

Adaptation to climate change in Brazil: complexity, uncertainties and existing strategies

Abstract: The complexity and uncertainties of the contemporary world require production of knowledge and governance in different configurations capable of encompassing the complexity of these relationships. There is a clear need to reduce risks and anticipate foreseeable problems, indicating that adaptation should be understood as a process of anticipatory adjustment to the adverse impacts of climate change that results in the reduction of vulnerability. Cities

[1] Doutora em Ciências e Pesquisadora Colaboradora do Instituto Estudos Avançados – IEA/USP.
E-mail: scoutinho@usp.br

[2] Doutor em Saúde Pública e Pesquisador Colaborador do Instituto Estudos Avançados -IEA/USP.
E-mail: ivmaglio@gmail.com

[3] Doutora em Ciências e Pós-doutoranda no Instituto Estudos Avançados -IEA/USP.
E-mail: amandascarbone@gmail.com

[4] Mestre em Ciências (Ambiente, Saúde e Sustentabilidade) pela Faculdade de Saúde Pública da USP.
E-mail: eaneder@gmail.com

have the potential to contribute to tackling this situation, being able to develop innovative initiatives to adapt to climatic events, due to their infrastructure and the approximation of different social actors. This article, therefore, intends to reflect on these issues, seeking to illustrate paths already taken through existing strategies.

Keywords: Climate change. Adaptation. Brazil.

Cenário atual em perspectiva

O mundo contemporâneo, em um cenário de mudanças climáticas, demonstra-se cada vez mais intrincado de relações dos mais diversos níveis – local, regional e global; e nas dimensões – social, ambiental, econômica e cultural, exigindo produção do conhecimento e governança de conformações diferentes. A ciência vem demonstrando que o paradigma até então dominante não é suficiente para abarcar a complexidade dessas relações.

Apesar de todo o conhecimento hoje reunido sobre os impactos das alterações climáticas, devem ser destacadas a complexidade e as incertezas sobre a vulnerabilidade e riscos potenciais, em relação às estratégias de adaptação climática para as grandes cidades brasileiras. É clara a necessidade emergencial de redução da vulnerabilidade e a antecipação de problemas previsíveis, com a adaptação entendida como um processo de ajustamento preventivo das cidades para enfrentar os impactos adversos das mudanças climáticas que resultam na redução da vulnerabilidade (IPCC, 2007). São necessários, além de planos e políticas sob a lógica das práticas tradicionais de governança, processos de planejamento antecipatórios e preventivos (Torres e Braga, 2019), que envolvam processos participativos.

Em 2015, os países tiveram uma nova oportunidade de adotar a agenda de desenvolvimento sustentável e chegar a um acordo global sobre as mudanças climáticas. As ações tomadas resultaram na definição dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Em particular, para a sustentabilidade das cidades para torná-las humanas, inclusivas, seguras, resilientes e sustentáveis - Objetivo 11, e para ação contra a mudança global do clima - Objetivo 13 (ONU, 2015).

Ações voltadas às questões ambientais, segundo a Constituição Federal, a Política Nacional de Meio Ambiente - PNMA (1981) e o Plano Nacional de Adaptação - PNA (2016), devem se dar por meio de integração de políticas, considerando os diversos níveis de governo, setores e as características territoriais que ultrapassam as fronteiras de estados e municípios.

Em 2018, o IPCC avaliou os impactos do aquecimento global de 1,5 °C acima dos níveis pré-industriais e das trajetórias globais de emissão de gases estufa, no contexto do fortalecimento da resposta global à ameaça do clima, desenvolvimento sustentável e esforços para erradicar a pobreza, consistentes com a meta mais ambiciosa do Acordo de Paris. São apresentadas orientações para atender ao limite de 1,5ºC, destacando-se entre outras, diretrizes de adaptação para o Planejamento Urbano, Infraestrutura e Transporte, Edifícios e Eletrodomésticos, Uso do Solo Resiliente ao Clima, Infraestrutura Urbana Verde e Serviços (IPCC, 2018).

Com essas referências, espera-se que as diretrizes para adaptação aos efeitos das mudanças climáticas sejam aplicadas de maneira estratégica nas diferentes políticas públicas municipais e estaduais, não só permeando as demais políticas, mas servindo como linha mestra para a ação multidisciplinar focada na redução das vulnerabilidades a que as populações estarão submetidas.

Além disso, deve-se considerar o território brasileiro com suas especificidades e divisões administrativas que, muitas vezes,

fragmentam políticas e dificultam possíveis ações integradas.

Neste cenário, nas grandes aglomerações urbanas, a governança ambiental do espaço urbano depara-se com o desafio de ser suficientemente inovadora para lidar com as pressões sociais, os padrões de urbanização e as vulnerabilidades das populações que vivem nas cidades, devido a fatores diversos, como a ocupação em áreas de risco de escorregamento ou sujeitas a inundações. São riscos associados à pobreza, desigualdade, na lógica urbana, expondo a falta de planejamento urbano, em destaque o uso e ocupação do solo.

Ao falar de mudanças climáticas é necessário falar de riscos. Segundo Ulrich Beck (2010) os desastres são anunciados, não podendo ser vistos como fatalidades, podendo na maioria das vezes serem previstos e evitados.

Embora a previsão de riscos possa embasar decisões que diminuam a vulnerabilidade climática, existem incertezas em relação às consequências das mudanças climáticas na escala local e no cotidiano que impactam a capacidade de resposta e a definição de medidas de mitigação e adaptação. Na maior parte das médias e grandes cidades brasileiras ainda se conhece a dinâmica climática de forma limitada (Marandola Jr., 2014).

Apesar das incertezas e da necessidade contínua de novos estudos e evidências sobre as projeções climáticas e seus impactos urbanos, os conhecimentos técnico-científicos já existentes podem ser suficientes para embasar o delineamento e implementação de urgentes medidas de adaptação. Mas ainda há uma desconexão entre a produção científica e o uso de informações climáticas no embasamento de políticas públicas (Di Giulio et al, 2016).

A governança climática ainda está voltada a ações setoriais específicas que visam o atingimento de metas, em contextos mais restritos e com pouca consistência entre os objetivos da política climática e os objetivos de políticas diversas, especialmente quando se trata de adaptação e mitigação (Weitz et al., 2017; Adelle e Russel, 2013; Mickwitz et al, 2009).

Prevalece uma postura reativa frente aos desafios climáticos, o que evidencia a falta de estratégias de adaptação no contexto do planejamento urbano. Segundo Caroline Uittenbroek, Leonie Janssen-Jansen e Hens Runhaar (2013), o planejamento urbano pode criar inovações tecnológicas e sociais que promovam a adaptação climática, além de ser de um instrumento que usualmente abrange múltiplos objetivos, podendo resultar em novas correlações sobre o tema.

O Plano Nacional de Adaptação à Mudança do Clima (PNA), instituído, em 2016, tratou dessa correlação ao apresentar a diretriz de que a adaptação à mudança do clima seja considerada no aperfeiçoamento de modelos de planejamento urbano, visando a integração do planejamento do uso e ocupação do solo à preservação ambiental, para prevenir os riscos de desastres naturais (Brasil, 2016).

A ocorrência de eventos extremos, como os eventos de escassez hídrica, expõe o despreparo das autoridades para lidar com estas questões, e a falta de uma cultura de prevenção na sociedade. A gestão preventiva dos riscos climáticos ainda está mais na teoria do

que nas ações práticas. Se, em alguns casos, estão sendo obtidos resultados positivos, muitos municípios não contam sequer com uma estrutura de defesa civil para poderem lidar com a gestão dos riscos e dos impactos adversos associados às mudanças climáticas. Em 2017, apesar do estado de São Paulo ser o mais rico do país, 23% dos municípios paulistas ainda não contavam com uma Coordenação Municipal de Defesa Civil (IBGE, 2018).

Mesmo com o aprendizado das ações de redução do consumo e de conservação da água, ampliação de uso de água de chuva e reuso, a escassez hídrica na Região Metropolitana de São Paulo poderia ter levado ao colapso do sistema de abastecimento de água, à necessidade de ações drásticas de deslocamento de pessoas e a situações sem precedentes de redução da qualidade de vida e de riscos à saúde pública se não tivesse chovido após o período 2014/2015.

Diante de um cenário de incertezas e riscos múltiplos, ganha destaque a gestão preventiva dos riscos climáticos, para a qual precisam se estruturar as cidades brasileiras, vencendo o desafio de internalizar e implementar a cultura da prevenção.

Colocam-se como desafios para as cidades promover sustentabilidade e reduzir a vulnerabilidade, com formas inovadoras de gestão e planejamento urbano, considerando-se que a maioria dos impactos decorrentes das mudanças climáticas podem ser previstos, e medidas de adaptação podem ser adotadas para redução de custos socioambientais e de perdas em grupos sociais vulneráveis.

Pensando possíveis ações para a adaptação

Novos cenários de emissão foram propostos pelo IPCC (IPCC, 2013) e geraram novas projeções de mudanças climáticas globais, com os modelos globais do sistema terrestre como principais ferramentas para estudos das mudanças climáticas globais.

Neste contexto, o MCTIC, em articulação com o INPE e o CPTEC apoiou a aplicação de modelo climáticos de alta resolução espacial, com projeções dos modelos globais HadGEM2-ES (Inglaterra) e MIROC5 (Japão), em cenários de emissão RCP4.5 e RCP8.5[1] regionalizadas para o contexto brasileiro pelo modelo Eta do INPE (Chou *et al.*, 2014a; Chou *et al.*, 2014b).

Como resultado desses esforços, para a Terceira Comunicação Nacional do Brasil (Brasil, 2016a) foi criado um índice de vulnerabilidade aos desastres de deslizamento de terras e de enxurradas e posteriormente foi realizado um segundo indicador sobre a vulnerabilidade a secas, informações essas que subsidiaram o PNA. (Camarinha, 2019).

Esses indicadores fazem a relação entre exposição e sensibilidade (ou susceptibilidade), resultando nos impactos potenciais. A relação entre exposição e sensibilidade resultou em um mapa de impactos potenciais na situação atual. E uma nova relação com dados estimados para 2040, para estimar os impactos futuros.

1 RCP4.5 e RCP8.5 se referem aos cenários de emissão de gases do efeito estufa e derivam do inglês 'Representative Concentration Pathway", correspondendo às forçantes radiativas de 4.5 Wm-2 e 8.5 Wm-2, respectivamente.

A análise conjunta dos mapas mostra onde os esforços deveriam ser focados para o caso de deslizamentos de solo, inundações e seca. A preocupação sobre os pontos que já apresentam problemas no presente sinaliza que estes mesmos problemas podem ser agravados no futuro.

Após a análise dos municípios considerados como mais críticos para cada umas das temáticas, foram selecionados alguns para a definição de medidas de adaptação possíveis, buscando aproximar os estudos realizados à realidade de cada município, e as ações mais adequadas para cada um deles.

Os municípios e regiões mais críticas identificadas considerando secas, inundações e deslizamentos foram Salvador, Blumenau (SC), Litoral Sul RJ e Litoral Norte SP, Vale do Paraíba (SP), Mesorregião do Leste Alagoano (AL), Recife (PE), Microrregião da Baixada Maranhense (MA), Anápolis (GO), Santa Inês (BA), Extremo Nordeste de Alagoas (AL), Sudoeste de Pernambuco (PE) (Debortoli et al., 2017).

As medidas mais votadas pelos municípios foram as relacionadas à capacitação, no intuito de como essas informações pudessem sensibilizar os gestores municipais. Foram também elencadas medidas de infraestrutura, tais como: obras de contenção de encostas; obras para melhorar sistemas de drenagem; realocação de moradias e instalações de interesse público; readequação da infraestrutura de transporte em áreas urbanas e rurais; construção de parques lineares; redução das vulnerabilidades municipais para orientar políticas setoriais e, mapeamento detalhado das áreas vulneráveis no município.

Chegou-se a uma lista genérica de ações propostas, indicando que os municípios devem realizar análises locais para verificar quais as mais adequadas para cada realidade local, a partir dos riscos que o município já tem que lidar no presente, e que podem ser intensificados com os impactos das mudanças do clima.

Mais recentemente, a Quarta Comunicação Nacional do Brasil à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (UNFCCC), enviada à UNFCC em dezembro de 2020, avalia a vulnerabilidade, impactos e medidas de adaptação de maneira integrada (abordagem *Nexus+)*, contemplando as seguranças hídrica, energética, alimentar e socioambiental (Coutinho et al. 2020).

Refletindo sobre iniciativas locais

As áreas urbanas apresentam especiais correlações com a produção de ilhas de calor, redução da qualidade do ar e a aceleração do escoamento superficial das águas pluviais. Dessa forma, as cidades deverão ser os principais responsáveis pela implementação da adaptação aos efeitos das mudanças climáticas, mas, para isso, serão necessárias alterações em seu modo de organização e no estilo de vida de seus habitantes (Rosenzweig et al., 2015).

A atuação dos poderes locais poderá ser reforçada com a busca pela igualdade social de seus habitantes, pelo fortalecimento da ecologia urbana e pela participação dos governos locais em redes de ação climática. Além disso, é importante um planejamento de longa duração para o aprimoramento de sistemas de transporte, abastecimento de

água e produção de energia de modo que os governos locais possam superar as dificuldades previstas para as próximas décadas (Coninck et al., 2018).

Os tomadores de decisão em nível local serão essenciais para que o aquecimento global seja limitado a 1,5°C e para que as comunidades se adaptem às mudanças climáticas. Além disso, os efeitos da atuação dos governos locais não ficarão restritas aos seus limites administrativos, podendo servir de inspiração ou subsídio para a tomada de decisão de outros municípios (Bazaz et al., 2018). Assim, experiências locais podem ser tratadas como incubadoras de inovação, principalmente aquelas ações realizadas por meio de consórcios entre municípios, os quais poderão se transformar nos principais agentes das mudanças necessárias.

Medidas que podem ser aplicadas abrangem, entre outras, a ampliação de áreas verdes, reuso de água, preservação e conservação de mananciais, uso de energia alternativas e a melhoria e ampliação das infraestruturas de transporte.

A experiência trilhada por alguns municípios brasileiros, ainda em contínuo processo de transformação e avanço, podem indicar possibilidades de aplicação e apontar caminhos para a adaptação das cidades às mudanças climáticas.

A experiência de adaptação do município de Santos-SP

Este município tem como características a intensa verticalização, o território quase totalmente urbanizado e com maioria da população vivendo na área insular. Embora exista a necessidade de aprimoramento das ações tomadas, seu exemplo tem gerado resultados palpáveis nos últimos anos (Sousa Junior, 2015).

Como muitas cidades litorâneas, sofre os impactos das variações climáticas devido a problemas de uso e ocupação do solo e de suas peculiaridades físicas e fenômenos meteorológicas registrados historicamente (Santos, 2016). A ocupação desordenada na cidade resultou em impactos ambientais e alteração da dinâmica da orla municipal. O avanço das construções de palafitas sobre o mangue gerou sua destruição, impactando a provisão de serviços ecossistêmicos e uma maior exposição de populações a eventos extremos; a ocupação urbana construída em cota 0, em alguns bairros, facilita a ocorrência de alagamentos mesmo sem chuva, só com as mudanças das marés, entre outros impactos observados.

Nesse contexto de vulnerabilidade urbana, o ponto de partida das ações de adaptação foi a criação da Comissão Municipal de Adaptação à Mudança do Clima - CMMC e a elaboração do Plano Municipal de Mudança do Clima, alinhado ao PNA e com a premissa de transversalidade com outros planos e projetos municipais. O plano teve, inicialmente, um enfoque exclusivo em adaptação, mas foi ampliado para incluir também ações de mitigação.

Apesar desta transversalidade não ter ocorrido de maneira completa, algumas ações já puderam ser observadas como, por exemplo, a inclusão de um capítulo específico sobre mudanças climáticas em seu Plano Diretor e na lei de Uso e Ocupação do Solo.

Outra estratégia nesse sentido é o fato da CMMC ser composta por representantes de todas as secretarias municipais, mais o gabinete do prefeito, visando a busca pelo fortalecimento da intersetorialidade na governança climática. Essas ações poderiam ser ampliadas e fortalecidas por meio da implantação de um departamento voltado à resiliência climática, para solidificar as ações e evitar a descontinuidade administrativa.

Além de ser responsável pelo monitoramento da implementação do Plano Municipal de Mudança do Clima, com o apoio da organização GIZ (Agência Alemã de Cooperação Internacional), a CMMC tem entre suas competências a definição de cenários, impactos e vulnerabilidades; a definição das áreas estratégicas de atuação e de intervenção; e a definição de planos e programas a serem implantados em áreas estratégicas.

Dadas as suas características sociais e ambientais, Santos tem sido foco de diversos projetos relacionados à adaptação às mudanças climáticas. Em 2014, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) selecionou Santos como município piloto no âmbito do projeto Proadapta, liderado pelo MMA com apoio técnico e financeiro da GIZ, cujo objetivo foi apoiar o Brasil na implementação efetiva da agenda de adaptação às mudanças climáticas, visando aumentar a resiliência climática do país, por meio de estudos de caso e modelos replicáveis para outros municípios.

Outro importante projeto realizado no município é o Projeto Metrópole, financiado pelo Fórum Belmont e coordenado pelo Cemaden, que visa avaliar as medidas de adaptação às mudanças climáticas em áreas costeiras, elaborar cenários de elevação do nível do mar para 2050 e 2100, avaliando o índice de capacidade adaptativa e definindo, em conjunto com os stakeholders locais, um conjunto de soluções para as situações extremas (chuva, maré, ressacas etc.) (Fapesp, 2015).

Utilizando a Plataforma Coast (*Coastal Adaptation to Sea Level Rise Tool)* foram modelados cenários considerando três bases de dados/variáveis: dados espaciais georreferenciados; variáveis relacionadas com a elevação do nível do mar; e variáveis socioeconômicas, avaliando-se os danos materiais causados pelos alagamentos (Marengo et al., 2017).

Segundo dados do Projeto Metrópole, caso nada seja feito para minimizar a destruição provocada por esses eventos e o nível do mar suba 45 centímetros (cm) até 2100, conforme prevê o cenário mais pessimista sobre o impacto das mudanças climáticas, os prejuízos poderão atingir quase R$ 1,3 bilhão. Mas, se o município implementar um rol de ações paliativas, como o alargamento das praias, a dragagem de áreas assoreadas, o restauro e a preservação de mangues e o reforço estrutural de paredes de contenção do mar, as perdas acumuladas poderão se restringir a R$ 200 milhões nas próximas oito décadas (Fapesp, 2015).

Outro estudo realizado em Santos, como fruto de um convênio entre a prefeitura e a UNICAMP, visa monitorar e mitigar os efeitos erosivos da Ponta da Praia, local onde têm sido observadas alterações físicas, como o recuo significativo do perfil praial e a mudança na direção das ondas, além da ocorrência mais frequente de ressacas, demandando intervenções mais eficientes em curto prazo (Garcia; Gireli, 2019). Partiu da proposição de

uma estrutura de pequeno porte construída com *geobags* (sacos) de geoformas de tecido têxtil, de baixo impacto ambiental, preenchidos com areia retirada das proximidades, para formar uma barreira física parcialmente submersa, apoiada no leito submarino, sendo a solução considerada mais adequada.

O caso de Santos evidencia possibilidades claras de estreitamento entre a academia e o poder público, por meio da criação da Comissão Consultiva Acadêmica. Nessa parceria, alia-se a vocação e capacidade técnica de produção de conhecimento das universidades a demandas reais do município para o enfrentamento das mudanças climáticas, com resultados positivos para ambas as partes.

Está em elaboração pela Prefeitura Municipal de Santos com o apoio da GIZ o projeto atualização do Plano Municipal de Mudanças do Clima de Santos – PMMCS e desenvolvimento de Índice de Vulnerabilidade para o município. Nesse estudo deverá ser realizada modelagem climática a partir de pelo menos 2 (dois) modelos globais e/ou regionais, para o período histórico (1961-1990) e projeções futuras em pelo menos 2 (dois) cenários de emissões, que sejam suficientes para mensurar os impactos e riscos relacionados aos eventos de origem geo-hidro-meteorológica mais relevantes para o município, para identificar e discutir parâmetros para a adoção de medidas de adaptação, a curto, médio e longo prazo e que se mantenham eficazes também no futuro.

A experiência do município de Recife-PE.

Recife é um município intensamente urbanizado, com alta densidade demográfica, composto pela combinação entre áreas de baixa topografia justapostas a áreas com alta declividade e com um histórico de uso e ocupação do solo desordenado (Caf, Waycarbon, Iclei, 2019).

É considerada uma das cidades com maior vulnerabilidade aos efeitos das mudanças climáticas no mundo, devido às suas características físicas e a impactos como o aumento no nível do mar e na intensidade de chuvas, elevação da temperatura média, além de erosão costeira (Costa et al, 2010; PBMC, 2016).

Foi uma das pioneiras, entre as cidades brasileiras, a criar instrumentos técnicos e políticos alinhados à agenda climática (Iclei, 2016). Um importante marco da implementação dessa agenda no município foi a sua participação como uma das cidades modelo, a partir de 2012, no projeto Urban Leds - Estratégias de desenvolvimento urbano de baixo carbono, implementado pela ONU Habitat e pelo Iclei - Governos Locais pela Sustentabilidade com financiamento da Comissão Europeia.

A partir desse marco, foi estruturado um arcabouço técnico, institucional e político voltado inicialmente à agenda de mitigação e, a partir de 2014, também à de adaptação e construção de resiliência climática. Em 2013 foi criado o Comclima (Comitê Municipal de Mudanças Climáticas), órgão responsável pelo debate, compartilhamento de informações e subsídio à formulação

e desenvolvimento de políticas ligadas à sustentabilidade e mudanças climáticas.

Em 2014 foi sancionada a Política de Sustentabilidade e de Enfrentamento das Mudanças Climáticas do Recife (PSMC), e elaborado o primeiro inventário da emissão dos Gases do Efeito Estufa (GEE) do município.

A partir dos resultados desse inventário, e da análise do plano plurianual da cidade e dos planos e projetos das secretarias municipais e das discussões com os stakeholders locais, foi elaborado o Plano de Redução de Emissões de GEE, que indicou como um dos temas prioritários o desenvolvimento urbano sustentável e resiliência - incluindo adaptação e resiliência; arborização e reflorestamento e educação para sustentabilidade (Recife, 2016).

A revisão do Plano Diretor, em 2018-2019, aprofundou os estudos sobre a vulnerabilidade urbana da cidade em relação a escorregamentos e inundações, devido a sua complexa formação físico-geográfica e sua diversidade geoecológica com seus múltiplos ambientes social, físico natural e biológico.

A estratégia para adaptação às mudanças climáticas do município envolve ainda instrumentos como o Sistema Municipal de Unidades Protegidas (SMUP), a Lei de Telhados Verdes e Reservatórios de Retenção - que tem contribuído para a redução de carga a ser depositada na rede de drenagem pluvial, e a realização de um amplo estudo intitulado "Análise de Riscos e Vulnerabilidades Climáticas e Estratégia de Adaptação do Município do Recife", cujo objetivo é subsidiar a elaboração do Plano de Adaptação à Mudança Climática municipal.

O estudo propõe um Índice de Vulnerabilidade Climática, baseado em metodologia de identificação de áreas críticas desenvolvida pelo Banco Mundial e Universidade de Columbia e permitiu identificar áreas de maior vulnerabilidade e risco visando a priorização de medidas concretas de adaptação. O resultado evidenciou os dez principais bairros de Recife que deverão ser mais afetados pelas mudanças climáticas (cenário projetado entre 2011 e 2040) (Caf, Way Carbon, Iclei, 2019).

Os resultados deram base para o mapeamento e a discussão de medidas de adaptação relacionadas aos riscos de inundação, deslizamento, seca meteorológica, ondas de calor, vetores de doenças e aumento do nível do mar, junto a especialistas, técnicos e gestores do município, além de membros das comunidades locais. O processo culminou com seis medidas de adaptação: modernização da rede de drenagem existente, requalificação urbana, revitalização/renaturalização de rios e canais, fomento ao Plano de Arborização da Cidade do Recife, monitoramento e redução da disposição de resíduos em encostas e planícies inundáveis e universalização e modernização do Sistema de Esgotamento Sanitário.

Recentemente, o município do Recife declarou o reconhecimento à emergência climática global, por meio de Decreto Municipal, e determina que a sociedade civil deve ser incluída nos debates, principalmente por meio do Comclima, além de projetar esforços para neutralização das emissões de carbono até 2050 e transversalizar o tema das mudanças climáticas nos planos municipais.

Estratégia de Adaptação do Rio de Janeiro

A Estratégia de Adaptação às Mudanças Climáticas da cidade do Rio de Janeiro, lançada em dezembro de 2016, compreende um conjunto de iniciativas para reduzir a potencial exposição e a sensibilidade da cidade frente aos perigos climáticos e fortalecer a capacidade institucional e da população. Considera um horizonte de longo prazo e fornece subsídios para o plano de adaptação, apresentando um mapa de suscetibilidade a escorregamentos que subsidiou a implementação do Sistema de Alerta Rio. Este sistema informa as probabilidades de ocorrência de escorregamentos quando a rede de pluviômetros detecta valores de chuva que ultrapassam limites pré-estabelecidos para as 04 bacias hidrográficas do município.

Para cada um dos 06 Eixos Estratégicos foram definidas iniciativas, atividades, perigo climático associado, entendido como "potencial ocorrência de eventos físicos naturais ou induzidos pelo homem que possam causar perda de vida ou prejuízo, ou outros impactos à saúde, perdas ou danos a propriedades, meios de sobrevivência, prestação de serviços, ecossistemas e recursos ambientais" (Rio de Janeiro, 2016, p. 09).

Os próximos passos previstos demandam validar a estratégia de adaptação pela prefeitura municipal; suprimir lacunas de conhecimento; elaborar o plano de adaptação, protocolo de verificação por especialistas externos; consulta pública, metodologia de monitoramento e avaliação; e estabelecimento do Plano de Ação Integrando adaptação à mitigação, resiliência e redução de risco de desastres (Rio de Janeiro, 2016, p. 71).

Em 2020, a prefeitura do Rio vem incorporando a Estratégia de Adaptação no Plano de Ação Climática. Esse plano é resultado de um compromisso assumido pela prefeitura de zerar as emissões de GEE da cidade até 2050. Dessa forma, a estratégia tomará a forma de um plano, com ações concretas, e medidas detalhadas de mitigação e adaptação.

Desafios e caminhos para a adaptação às mudanças climáticas

É necessário um novo modelo de governança ambiental e climática, por meio do redesenho das instituições governamentais de meio ambiente e da inclusão da sustentabilidade socioambiental e da lente climática nas políticas setoriais.

Os municípios devem aplicar as medidas de adaptação transversalmente aos outros instrumentos, políticas e processos, que viabilizem ganhos simultâneos entre diferentes setores municipais, ao mesmo tempo em que reduzem sua vulnerabilidade climática, com inserção dessas medidas no contexto do planejamento urbano, em especial nos planos diretores municipais.

Os possíveis cenários de desenvolvimento socioeconômico e ambiental nos municípios precisam ter seus impactos avaliados à luz de prognósticos atualizados fornecidos por modelos atualizados, para formulação de medidas de adaptação adequadas. Os riscos de impactos climáticos devem ser projetados sobre infraestruturas críticas - viária, habitacional, drenagem urbana, hospitalar, educacional, saneamento básico, entre outras, priorizadas em consulta às partes interessadas.

A construção dos índices de vulnerabilidade deveria ser realizada com a participação das partes interessadas e em particular das populações diretamente afetadas, devendo ser compreensível e aberta a modificações e ajustes para adequação aos processos em curso nos municípios, longe das caixas pretas e modelos fechados que não permitam a participação *bottom up* das partes interessadas. O uso de metodologia multicritério, baseado em consulta a especialistas locais e nacionais, e às comunidades afetadas, para definição de pesos associados aos indicadores da vulnerabilidade seria um bom exemplo.

Os planos e estratégias de adaptação municipais precisam chegar à definição de parâmetros para a tomada de decisão em diferentes escalas adaptativas: vulnerabilidade social, normas de desenvolvimento urbano e infraestrutura, planejamento urbano, e delimitar quais regiões, setores, áreas e populações do município deverão ter sua capacidade adaptativa aumentada para reduzir os impactos futuros relacionados a eventos climáticos e meteorológicos projetados, e, indicar quais políticas públicas setoriais deverão aumentar a capacidade adaptativa.

Concomitantemente, é necessária uma transformação cultural que quebre com o hiato existente entre o reconhecimento das crises social, ambiental e climática, com a real construção de práticas que possibilitem a construção de uma sociedade sustentável.

Ainda que os impactos das mudanças climáticas, e suas soluções, ultrapassem os limites administrativos municipais, o modelo atual de desenvolvimento urbano que trata o território de maneira segregada, precisa considerar avaliar sua vulnerabilidade aos impactos do clima.

Os desafios nas regiões metropolitanas, em especial na macrometrópole paulista, demandam dos gestores públicos a implementação de políticas e planejamentos que considerem as desigualdades sociais e as mudanças climáticas, de forma a assegurar a qualidade de vida aos seus moradores socialmente vulneráveis. Destacam-se a ampliação da resiliência urbana por meio da implementação de programas de recuperação das funções ambientais baseada nos ecossistemas, mudança dos padrões de uso e ocupação do solo, revisão de padrões construtivos e códigos de obra, implantação e ampliação de infraestrutura verde, melhoria da qualidade do ar e da mobilidade urbana, fortalecimento da resiliência das infraestruturas e a universalização e qualificação dos serviços de saneamento.

Exige-se reforço da gestão preventiva dos governos locais para lidar com os riscos climáticos e promover medidas de adaptação considerando as vulnerabilidades sociais e ambientais. O poder público deve ser transparente e estimular as ações dos governos com a participação pública. Para tal, é necessária a comunicação clara dos riscos e aceitar as suas responsabilidades e cobrar as ações que cabem à população e aos diferentes setores sociais.

A política pública brasileira deve sofrer uma metamorfose no jeito de agir e pensar a crise climática, adotando novas práticas num contexto de governança em rede, transversal e democrática, para que as soluções sejam efetivas, e buscando maior participação em agendas com abordagens interdisciplinares e agregadoras e que incorporem nessa governança climática as partes interessadas da cidade, universidades, comunidades e organizações sociais.

Nota: Elaborado a partir de palestras proferidas por Eduardo Kimoto Hosokawa (Comissão Municipal de Adaptação às Mudanças Climáticas / Prefeitura de Santos); Pedro Roberto Jacobi (Procam/IEE/IEA USP) e Pedro Ivo Mioni Camarinha (Cemaden), no painel "Iniciativas e Estratégias de Adaptação no Brasil", no dia 25/11/2019, Ciclo UrbanSus - Sustentabilidade Urbana: Adaptação, Resiliência e Riscos Climáticos, no IEA/USP/ Programa USP Cidades Globais.

Bibliografia

ADELLE C., RUSSEL D. Climate policy integration: a case of déjà vu? **Environ Pol Gov** 23:1–12, 2013.

BAZAZ, A.; BERTOLDI, P.; BUCKERIDGE, M.; et al. **Summary for urban policymakers - what the IPCC special report on global warming of 1.5°C means for cities urban policy makers**, 2018. Disponível em: <http://doi.org/10.24943/SCPM.2018>.

BECK U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. 34; 2010. 368 p

BRASIL - MCTIC. **3ª Comunicação nacional do Brasil à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima**, Volume II, 2016.

BRASIL - **MMA. Plano Nacional de Adaptação à Mudança do Clima. Volume 1** - Estratégia Geral, 2016. Brasil.

CAMARINHA, P. **Status e Limites do Conhecimento em Mudança do Clima no Nível Municipal. Índice de Vulnerabilidade dos Municípios Brasileiros**. CEMADEN (PPT), 2019.

CAF/WAYCARBON/ICLEI. **Análise de riscos e vulnerabilidades climáticas e estratégia de adaptação do município do Recife - PE - Resumo para tomadores de decisão**. 2019. Disponível em: http://www2.recife.pe.gov.br/sites/default/files/sumario_clima_recife_portugues.pdf

CONINCK, H.; REVI, A.; BABIKER, M.; et al. Chapter 4 - Strengthening and implementing the global response. In: **Global warming of 1.5°C**, 2018

COSTA, MBSF, MALLMANN, DLB, PONTES, PM, ARAUJO, M. Vulnerability and impacts related to the rising sea level in the Metropolitan Center of Recife, Northeast Brazil. **Pan-American Journal of Aquatic Sciences** 5(2): 341-349, 2010.

COUTINHO, SMV; SANTOS, DV; BURSZTYN, M.; MARENGO, JA; LUCENA, AFP; ANDRES, D; MAIA, S.M.F. A adaptação sob uma perspectiva integrada no Brasil: abordagem Nexus+. **Revista Sustentabilidade em Debate**, Brasília, 2019. Disponível https://periodicos.unb.br/index.php/sust/issue/view/2174/520

DEBORTOLI N. S. CAMARINHA P.I.M., MARENGO J., RODRIGUES, R.R. An index of Brazil's vulnerability to expected increases in natural flash flooding and landslide disasters in the context of climate change. **Nat Hazards**, 2017.

DI GIULIO, G.M.; LAPOLA, D. M.; TORRES, R. R.; et al. Plano Nacional de Adaptação à Mudança do Clima: possibilidades e desafios. **Jornal da Ciência**, v. 24, p. 3, 2016.

FAPESP. **Medidas de adaptação às mudanças climáticas são anunciadas em Santos**, 2015. Disponível em: http://agencia.fapesp.br/medidas-de-adaptacao-as-mudancas-climaticas-sao-anunciadas-em-santos/22357/ Acesso em: 05/06/2020.

FAPESP. **Prevenir Vale a Pena**, 2015. In, http://revistapesquisa.fapesp.br/2015/12/15/prevenir-vale-a-pena/. Acesso em: 11/11/2018.

GARCIA, P. D.; GIRELI, T. Z. Um projeto piloto de recuperação de uma praia utilizando um quebra mar submerso - Ponta da Praia, Santos, Brasil. **Journal of Integrated Coastal Zone Management / Revista de Gestão Costeira Integrada,** v. 19, n. 1, p. 43-57, 2019.

IBGE. Perfil dos Municípios Brasileiros 2017. Rio de Janeiro, 2018

ICLEI. **Recife, Brazil - Enhancing the participatory process when building a municipal climate change agenda.** ICLEI Case Study, n.191, 2016, Recife, Brasil. Disponível em: https://urban-leds.org/wp-content/uploads/2019/resources/case_studies/ICLEI_cs_191_Recife_Urban-LEDS.pdf

IPCC. **Climate Change. Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change** [Core Writing Team, Pachauri, R.K and Reisinger, A. (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, 104 pp, 2007.

IPCC. **Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change** [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. et al (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, USA, 1535 pp., 2013.

IPCC. **SR 15 Special Report: Global Warming of 1.5°C**. Capítulo 4, Seção 4.3., 2018.

MARANDOLA Jr, E. As escalas da vulnerabilidade e as cidades: interações trans e multiescalares entre variabilidade e mudança climática. In: OJIMA, R.; MARANDOLA Jr. E. (org). **Mudanças climáticas e as cidades: novos e antigos debates na busca da sustentabilidade urbana e social**. São Paulo: Editora Blucher, 2013, 272p.

MARENGO, J. A.; NUNES, L. H.; & SOUZA, C. R. G.; et al. globally deployable strategy for co-development of adaptation preferences to sea-level rise: the public participation case of Santos, Brazil," Natural Hazards: **Journal of the International Society for the Prevention and Mitigation of Natural Hazards**, Springer, v. 88, n. 1, p. 39-53, 2017.

MICKWITZ, P; BECK S; JENSEN A; et al. **Climate Policy Integration as a Necessity for an Efficient Climate Policy**, 2009.

ONU - United Nations. **Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development.** 2015. Disponivel in https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld.

PBMC - Painel Brasileiro de Mudanças Climáticas. **Impacto, vulnerabilidade e adaptação das cidades costeiras brasileiras às mudanças climáticas: Relatório Especial do Painel Brasileiro de Mudanças Climáticas** [Marengo, J.A., Scarano, F.R. (Eds.)]. PBMC, COPPE - UFRJ. Rio de Janeiro, Brasil. 184 p., 2016. ISBN: 978-85-285-0345-6.

RECIFE (PERNAMBUCO). **Recife Sustentável e de Baixo Carbono - Plano de Redução de Emissões de Gases do Efeito Estufa (GEE).** Recife, 2016. Disponível em: http://www2.recife.pe.gov.br/sites/default/files/plano_de_baixo_co2_recife.pdf

RIO DE JANEIRO (PREFEITURA). **Estratégia de Adaptação às Mudanças Climáticas da Cidade do Rio de Janeiro,** COPPE/UFRJ; Prefeitura Rio de Janeiro e Centro Clima, 2016. Disponível em http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/6631312/4179912/ESTRATEGIA_PORT.pdf

ROSENZWEIG, C.; SOLECKI, W.; ROMERO-LANKAO, P.; et al. **Climate Change and Cities. Second Assessment Report of the Urban Climate Change Research Network**. New York, 2015.

SANTOS(PREFEITURA). **Estado da Arte - Plano Municipal de Mudança do Clima de Santos - PMMCS. 2016**. Disponível em: http://www.santos.sp.gov.br/portal/plano-municipal-de-mudancas-climaticas-de-santos. Acesso em: 01/12/2018.

SOUSA JUNIOR, W.C. **Resultados do Índice de Vulnerabilidade às Mudanças Climáticas da Zona Costeira Brasileira e Análise da Infraestrutura Portuária. Programa de Adaptação às Mudanças do Clima: Cenários e Alternativas - Infraestrutura Costeira**. Presidência da República. Secretaria de Assuntos Estratégicos, 2015.

TORRES, P.; BRAGA, D. Emergência climática paulista entre políticas e planos: a Política Estadual de Mudanças Climáticas (PEMC) no Plano de Ação da Macrometrópole paulista (PAM). In JACOBI, P.R.; TRANI. E. **Planejando o Futuro Hoje: ODS, adaptação e mudanças climáticas em São Paulo**. IEE/USP, 2019.

UITTENBROEK, C. J.; JANSSEN-JANSEN, L. B.; RUNHAAR, H. A. C. Mainstreaming climate adaptation into urban planning: overcoming barriers, seizing opportunities, and evaluating the results in two Dutch case studies. **Regional Environmental Change**, v. 13, n. 2, p. 399–411, 2013. Disponível em: <https://link-springer-com.ez67.periodicos.capes.gov.br/content/pdf/10.1007%2Fs10113-012-0348-8.pdf>. Acesso em: 14/06/2020.

WEITZ, N., STRAMBO, C., KEMP-BENEDICT, E., AND NILSSON, M. Closing the governance gaps in the water-energy-food nexus: insights from integrative governance. **Glob. Environ. Change** 45, 165–73, 2017.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Da abelha rainha à escultura social: a alquimia artística de Joseph Beuys

David Adams [1] | Tradução: Maria Clarissa Spindola Mendes, João Lacerda Pomilio, Lívia da Costa Quezado Ribeiro e Mariana Vilela

Resumo: No presente texto, o autor buscou evidenciar como os trabalhos do artista alemão Joseph Beuys foram completamente contaminados pela Antroposofia de Rudolf Steiner, principalmente pelas nove palestras que foram reunidas no livro *Abelhas – Apicultura a partir do respeito pela vida*. A colmeia como a capacidade de trabalho orientado para a cooperação social, condição, que segundo Steiner, os seres humanos só serão capazes de alcançar num futuro distante. A partir das ideias de arte social do pensador austríaco, Beuys desenvolve o conceito ampliado de arte, que transborda os aspectos formais da linguagem e promove uma ação não só no campo das artes, mas no social, político e econômico. Na qual a criatividade é igual a capital e cada pessoa um artista quando toma consciência do seu potencial criativo. A escultura social como um campo de processos alquímicos que ora aquecem ora esfriam de acordo com a movimentação. Movimento este que parte do coração e segue em fluxo para um pensar vivo e uma vontade que promove ação. Estrutura trimembrada do ser humano e do organismo social.

Palavras-chave: Colmeia. Arte ampliada. Escultura social.

From queen bee to social sculpture: The artistic alchemy of Joseph Beuys

Abstract: In this text, the author sought to show how the works of the German artist Joseph Beuys were completely contaminated by Rudolf Steiner's Anthroposophy, mainly by the nine lectures that were gathered in the book Bees. The bee hive as the capacity for work oriented towards social cooperation, a condition that, according to Steiner, human beings will only be able to achieve in a distant future. From the ideas of social art of the Austrian thinker, Beuys develops the expanded concept of art, which overflows the formal aspects of language and promote action not only in the field of the arts, but in the social, political and economic fields. In which creativity is equal to capital and each person is an artist when he becomes aware

[1] David Adams, Ph.D. vive na Califórnia, ensinou História da arte em universidades, escolas de arte e faculdades americanas por 30 anos e agora está aposentado. Trabalhou em escolas Waldorf por 9 anos, no ensino e na administração. É membro do Conselho Norte-Americano da Seção de Artes Visuais (da Escola de Ciência Espiritual) desde 1996 e tem editado ou co-editado a revista internacional em inglês "Art Section Newsletter" desde 1998. Ele também é co-fundador e membro do Core Group do Lightforms Art Center em Hudson, Nova York. Publicou vários artigos e livretos de exposições sobre artes visuais, educação, filosofia e outros assuntos e é um artista performático ocasional.

of his creative potential. Social sculpture as a field of alchemical processes that sometimes heats up or cools down according to the movement. Movement that starts from the heart and continues on a flow for a lively thinking and a will that promotes action. Three-folded structure of the human being and the social organism.

Keywords: Bee hive. Expanded art. Social sculpture.

Alguns leitores pegarão este livro[1] [*Abelhas: apicultura a partir do respeito pela vida*] por interesse no sistema biodinâmico de agricultura de Rudolf Steiner, na esperança de aprofundar sua compreensão da vida das abelhas ou do papel que a apicultura pode desempenhar no organismo de uma fazenda ou outro empreendimento agrícola. Outros leitores podem vir em busca de aprofundar sua compreensão de uma abordagem antroposófica da biologia ou da ecologia, especificamente da entomologia. Outros ainda buscarão essas palestras para descobrir como a abordagem de Steiner sobre a vida das abelhas e insetos sociais semelhantes se relaciona com outros temas da antroposofia, tal como a constituição trimembrada do ser humano e de uma ordem social ideal.

Mas um número crescente de leitores irá explorar essas páginas com pouco ou nenhum histórico dos elaborados e abrangentes pensamentos e escritos de Rudolf Steiner. Eles se interessam sobretudo pela influência que a leitura dessas palestras teve sobre as criações únicas do artista alemão Joseph Beuys (1921-1986). É para esses leitores que esta introdução está endereçada, principalmente.

Entre as décadas de 1960 e 1980, as inovadoras esculturas, desenhos, instalações e performances artísticas do artista alemão Joseph Beuys foram frequentemente valorizados como a expressão mais significativa da arte de vanguarda na Europa do pós-guerra. Com seu conhecido chapéu de feltro e colete de munição de força aérea, Beuys tornou-se uma figura cultuada. Desde a sua morte em 1986, o interesse de críticos de arte e artistas nos quarenta anos de trabalho de Beuys disparou. Através de suas obras de arte impressionantes, mas enigmáticas, bem como de seu ensino extensivo, Beuys influenciou duas gerações de artistas contemporâneos, particularmente através de seus muitos alunos na Alemanha. Além do mundo da arte, Beuys também desempenhou um papel na política europeia, na educação superior, no ambientalismo e na reforma social.

As ações ritualísticas de Beuys (performances), seus usos provocativos de suportes artísticos não-convencionais (por exemplo: gordura, mel, feltro, ferro, cobre, chifres, ossos, gelatina, turfa, sangue, chocolate e conversa), suas disposições desafiadoras dos objetos e trabalho artístico nas instalações em galerias e vitrines, sua desfocagem criativa das fronteiras entre arte e vida, suas afirmações teóricas articuladas sobre arte e reforma social, e seus desenhos intensos e rijos têm fascinado e intrigado, mas também, em grande parte, deixado o mundo artístico perplexo por mais de três décadas. Embora Beuys tenha adaptado para o seu trabalho aspectos da vanguarda dos anos 60 conhecidos como processos, performance, instalação e arte conceitual, ele os usou de maneiras pessoais e incomuns para dar forma às criações cujos significados permanecem elusivos.

Desencantado com o elitismo daquilo que ele chamou de "gueto do mundo da arte", Beuys viu o fim do modernismo na arte como uma transição para uma "arte social" ou "escultura social" expandida na qual *todos* poderiam ser criativos e participar democraticamente no reesculpir do corpo social. O "conceito ampliado de arte" de Beuys referia-se ao processo elementar de criação

1 Abelhas: apicultura a partir do respeito pela vida. Trad. Gerard Bannwart. Aracaju: Edições Micael, 2005. (N.T.)

de formas humanas, quer isso ocorresse em obras de arte, pensamentos, discurso ou interação social. A importância de Beuys reside não apenas em suas obras de arte impressionantemente originais e influentes, mas também em seus esforços singulares, e por vezes controversos, em superar a lacuna entre a arte e a vida contemporânea sem sacrificar a integridade de ambas.

O que geralmente não tem sido percebido nas críticas existentes é como o trabalho de Beuys foi completamente permeado pela antroposofia de Rudolf Steiner. Embora Beuys algumas vezes tenha mencionado Steiner mais ou menos de passagem, nenhum crítico de arte ou historiador percebeu a tremenda extensão da confiança de Beuys nas ideias de Steiner, ou reconheceu sua originalidade em adaptar as ideias frequentemente complexas e pouco familiares de Steiner à sua própria obra de arte; tudo isso dentro de um contexto radicalmente mutável da arte contemporânea bem diferente da produção artística do próprio Steiner. Em muitos casos, as ideias antroposóficas fornecem as chaves que desbloqueiam as verdadeiras intenções de Beuys para determinados projetos artísticos – e nenhum conteúdo antroposófico desempenhou um papel maior no desenvolvimento formativo de Beuys do que essas nove palestras sobre as abelhas[2].

Beuys fez um de seus mais claros reconhecimentos desta influência em uma carta de 1971 na qual se referiu a Rudolf Steiner como "aquele sobre quem pensava repetidamente desde a infância. Sei que ele me deixou a missão de varrer gradualmente, à minha maneira, a alienação e desconfiança que as pessoas têm do suprassensível"[3]. Enquanto servia como soldado em 1941 aos vinte anos de idade, Beuys realizou seus primeiros estudos de alguns livros de Steiner com seu amigo de infância Fritz Rolf Rothenburg, que morreu no campo de concentração de Sachsenhausen em 1943. Embora não tenha ficado particularmente entusiasmado pelos livros, após a guerra, em 1947, como estudante da Academia de Arte em Düsseldorf, novamente tomou os escritos de Steiner e os considerou mais profundos e importantes.

Beuys era parte de um grupo de sete estudantes do curso de escultura de Ewald Mataré interessados na Antroposofia. Eles fizeram contato com Max Benirschke, um ex-aluno de Steiner e líder de atividades antroposóficas em Düsseldorf. Por mais de dois anos, Beuys frequentou regularmente palestras antroposóficas, seminários e um grupo de estudos semanal liderado por Benirschke. Depois, por alguns anos, Beuys também visitou regularmente a cabana na floresta de seu antigo amigo da época de estudante, Günther Mancke, em Weissenseifen, que Benirschke também frequentou nos verões, às vezes liderando sessões de maratona de leitura de palestras inéditas de Steiner de sua coleção. Em agosto 1951 Beuys viajou com um grupo de amigos de Weissenseifen para Dornach, Suíça, onde ficou impressionado com as performances das encenações dos dramas

2 Abelhas: apicultura a partir do respeito pela vida. Trad. Gerard Bannwart. Aracaju: Edições Micael, 2005. (N.T.)

3 Joseph Beuys, trad. Marion Briggs, Martin Barkhoff e Elaine Busby, Joseph Beuys: His Art and Rudolf Steiner, ed. Marion Briggs (West Hoathly, Art Section: 1995), p. 21; traduzido da publicação original em Gerd Hatje, ed. Joseph Beuys — Plastische Bilder, 1947-1970 (Stuttgart: 1990).

de mistérios de Steiner, uma exposição de esboços de Steiner para as pinturas do teto, os vitrais e as discussões sobre o projeto de arquitetura do Goetheanum com o arquiteto colaborador Hermann Rantzenberger. Ele ficou de certa forma menos impressionado com os antropósofos que conheceu.

Embora Beuys tenha de fato entrado na Sociedade Antroposófica em 1973, ele sempre evitou vincular-se com a Antroposofia ortodoxa, aparentemente por duas razões. A primeira era sua decepção com aquilo que percebeu em muitos antropósofos como sendo algo como uma atitude não muito genuína e um pensamento inconsistente. A segunda era sua incapacidade constitucional de assumir o que ele via como uma prática de arte visual antroposófica repetitiva e clichê. Ele não foi capaz de reconhecer a possibilidade pessoal de uma criatividade independente daquilo a que ele se referiu certa vez como "o museu antroposófico". Ainda assim, ele apoiava as ideias de Steiner sobre arte e dizia que outras pessoas deveriam aceitar a prática artística antroposófica baseada diretamente na arte visual de Steiner que ele mesmo sentiu-se incapaz ou sem disposição de seguir.[4]

Beuys logo se uniu a outros que estavam trabalhando na ideia da trimembração do organismo social de Steiner, e fez da promoção dessas ideias parte central de sua atividade a partir de meados da década de 1960. Ele também incorporou em sua obra ideias antroposóficas fundamentais sobre a constituição do ser humano, a evolução cósmica e humana, e formas superiores de pensamento puro, embora ele não reconhecesse diretamente Steiner como a fonte da maioria destas ideias. Beuys relatou uma vez ao autor Volker Harlan sobre suas próprias e independentes experiências e percepções suprassensíveis, capacidade que ele adquiriu ao ler as obras de Steiner, e de como ele encontrou nas suas explanações a capacidade de explicar adequadamente o que ele havia experimentado[5]. Na sua morte, Beuys tinha mais de 120 volumes de Steiner na sua biblioteca, trinta e poucos dos quais extensivamente marcados com sublinhados e desenhos nas margens[6]. Como sua contribuição original, Beuys citou sua "totalizante" e "antropológica" compreensão da arte: as ideias de que todos são artistas, de que cada um pode ser um criador de formas já no pensamento ou na fala, de que a arte expandida para a vida como "escultura social" é o que é necessário em nossa época, e também que esta inteligência criativa das pessoas, esta arte ampliada, é o verdadeiro capital de uma economia.

Ainda assim, mesmo aqui as ideias de Steiner podem ter influenciado Beuys mais do que ele se deu conta, conscientemente ou não. Considere as seguintes citações de Steiner: "Eu queria mostrar que o reino tratado de outra maneira pelo artista na imaginação deve agora tornar-se a preocupação séria da raça humana, pela razão que representa o estágio que a humanidade deve alcançar para

4 Ver, por exemplo, ibid., p. 11-16 e 21; Joseph Beuys im Gespräch mit Knut Fischer und Walter Smerling (Cologne: Kiepenheuer & Witsch, Kunst Heute Nr. 1, 1989), p. 52; e Carin Kuoni, ed., Energy Plan for the Western Man: Joseph Beuys in America (New York: Four Walls Eight Windows, 1990), pp. 256-258.

5 Volker Harlan, Was Ist Kunst? Werkstattgespräch mit Beuys (Stuttgart: Urachhaus, 1986), pp. 87-88.

6 Uma lista destes livros pode ser encontrada em: Volker Harlan, Dieter Koepplin e Rudolf Velhagen, eds. Joseph Beuys-Tagung Basel 1.— 4. Mai 1991 (Basel: Wiese Verlag, 1991), pp. 292-295.

se apossar do suprassensível, que o cérebro é incapaz de agarrar." "Arte genuína... é um assunto do povo; a arte genuína é essencialmente de caráter social" "...um verdadeiro permear pela arte social de nossa comunidade através da educação [artística] nos daria uma verdadeira cultura do mundo." "O que devemos aprender a fazer é trazer arte para o nosso pensamento..." "Todos os filósofos reais têm sido artistas no domínio dos conceitos." "A expressão exterior da inteligência, neste contexto, está nas múltiplas formações de capital". "...inteligência funciona como capital de inventividade em conexão com toda a vida social". Enquanto Steiner pode nem sempre ter pretendido exatamente o mesmo significado que Beuys, semelhanças são impressionantes e devem ter sido altamente sugestivas para Beuys[7].

* * *

Beuys e as Abelhas - Esta deve ser uma discussão sobre o limite entre a arte e a natureza, rica em associações, transformações inesperadas e significados valiosos. Beuys aparentemente manteve interesse por abelhas por vários anos. Um amigo estudante conta sobre a compostagem de abelhas sulfuradas, e o próprio Beuys relatou como ele regularmente deixava as portas do estúdio abertas quando aquecia a cera de abelha, de modo que seu estúdio às vezes era tomado por "milhões" de abelhas visitantes[8]. Foi preciso alguém com a combinação única de interesses de Beuys – conhecimento na natureza, arte, espiritualidade e antroposofia – para ver as potencialidades das palestras surpreendentes de Steiner sobre abelhas como uma abordagem radicalmente nova das artes visuais. Tal encontro também precisou ocorrer em um ponto da vida de Beuys em que ele estava intensamente procurando e ouvindo sinais de uma nova direção para suas obras de arte e seu trabalho de vida.

Desde sua infância, Beuys foi um estudante ávido pelo mundo natural. Durante sua juventude em Kleve, uma aldeia do baixo Reno, ele mostrou vívido interesse pela natureza, tanto científico como romântico, montando e exibindo coleções de espécimes e mais tarde, na adolescência, mostrando desejo de estudar ciências naturais. Durante seu treinamento militar como operador de rádio, de 1940-41, Beuys foi autorizado por seu instrutor militar, Heinz Sielmann, ex-aluno de biologia e produtor de filmes sobre natureza, a assistir aulas de zoologia na Universidade do Reich de Posen. Depois da guerra e por vários

7 Em ordem consecutiva, as fontes destas citações de Steiner são as seguintes: Quoted in Otto Palmer, Rudolf Steiner on His Book The Philosophy of Freedom, trad. Marjorie Spock (Spring Valley, New York: Anthroposophic Press, 1975), p. 39 [Para tradução alternativa ver Some Characteristics of Today , trad. desconhecida (London: Rudolf Steiner Press, 1943), p. 18]; A Social Basis for Education, trad. desconhecida (Forest Row: Steiner Schools Fellowship, 1958/1994), p. 44; ibid., p. 46; Speech and Drama, trad. Mary Adams (London: Anthroposophical Publishing Company, 1960), p. 325; The Philosophy of Spiritual Activity: A Philosophy of Freedom, trad. Rita Stebbing (London: Rudolf Steiner Press, 1992 [1894]), p. 177; Economics: The World as One Economy, trad. Owen Barfield and T. Gordon-Jones, rev. Christopher Houghton Budd (Canterbury: New Economy Publications, 1993), p. 48; e ibid., p. 73.

8 Briggs, ed., Joseph Beuys, p. 9; e Robert Conybeare, "Interview with Joseph Beuys," parte de Dip. A. D. thesis, Faculty of Art, Wolverhampton Polytechnic, 1971.

anos, Sielmann e Beuys trabalharam juntos particularmente na produção dos filmes de Sielmann sobre a natureza. Mas rapidamente Beuys se desiludiu com a estreita especialização de interesse da ciência na universidade e, depois da guerra, se voltou para uma carreira artística (ainda assim, manteve um pequeno laboratório científico em um canto de seu estúdio nos anos 50).

Enquanto o trabalho escultural inicial de Beuys foi conscientemente formado dentro de uma versão modernizada da estilizada tradição românica da arte, frequentemente com um conteúdo cristão como crucificações ou pietás, gradualmente ele foi capaz de se libertar dessa abordagem mais tradicional. Depois de uma crise pessoal em meados da década de 1950, Beuys emergiu com anseio por uma abordagem mais radical da arte. Externamente, ele começou a participar das performances de arte interdisciplinares do movimento internacional Fluxus no início dos anos 1960, mas internamente ele já vinha lutando com novas concepções artísticas derivadas, em sua forma própria e única, de fontes antroposóficas tal como o texto sobre a natureza das abelhas, de Steiner[9]. Embora apoiasse o objetivo do Fluxus de abolir a distinção entre práticas artísticas e não artísticas de criatividade, ele criticou seu anti-individualismo e sua falta de uma teoria epistemológica com objetivo social claramente definido. No trabalho de Steiner, Beuys encontrou tanto uma epistemologia adequadamente holística quanto ideais sociais e espirituais claramente articuladas.

Beuys uma vez comentou que seus primeiros trabalhos, como seus desenhos do final dos anos 1940 e início dos anos 1950, eram espiritualmente esotéricos em conteúdo, mas ainda não na forma[10]. Ele queria criar uma arte que atingisse os espectadores em níveis mais internos de experiência. Em vez de apelar para um diálogo verbal conceitual sobre sua arte, Beuys tentou estabelecer um "diálogo energético". Grande parte de seu trabalho tentou transmitir forças e energias dos mundos natural e humano, muitas vezes apreendidos em um nível pré-linguístico. "Todas as minhas ações são baseadas em conceitos de energias humanas básicas na forma de imagens", observou ele[11].

Beuys viu o reino animal como um aliado para o processo evolutivo de alargamento e aprofundamento da consciência humana. Não só a abelha, mas também o cavalo, veado, alce, coiote, raposa, cisne, cabra, lebre, alce e vespa; todos aparecem em seus desenhos, performances e esculturas. Beuys sentia que a essência do ser superior dos animais daria acesso a energias espirituais esquecidas, agora necessárias novamente à sociedade humana, especialmente quando apreendidas num nível puramente perceptivo, sem conceitos pré-determinados. "Por que eu trabalho com animais para expressar poderes invisíveis?", perguntou ele em 1974. "Você pode tornar essas energias muito claras se você entrar onde vastos poderes sobrevivem como grandes personalidades."[12] "Eu penso

9 Steiner, R. Abelhas: apicultura a partir do respeito pela vida. Trad. Gerard Bannwart. Aracaju: Edições Micael, 2005. (N.T.) m,]

10 Ver Harlan, Was Ist Kunst?, p. 86.

11 Götz Adriani, Winfried Konnertz e Karin Thomas, Joseph Beuys: Life and Works, trad. Patricia Lech (Woodbury, N.Y.: Barron's Educational Series, 1979), p. 257.

12 Kuoni, ed., Energy Plan, p. 142.

que o cerne da questão", relatou em 1969, "é que o meu trabalho está permeado de pensamentos que não têm origem no desenvolvimento oficial da arte, mas em conceitos científicos... eu tentei fazer algo novo para ambas, as ciências e arte. Eu queria ampliar ambas as áreas".[13]

É nesse aspecto que as palestras de Steiner sobre as abelhas sugeriram possibilidades ricas para sua arte. Para isso basta considerar o enunciado de Steiner na primeira palestra de que nada do que "existe em algum lugar da natureza está sem certos poderes."[14] Não só as caracterizações de Steiner sobre as íntimas relações ecológicas ativas no "lar da natureza" têm apelo a Beuys, mas também a ênfase repetida de Steiner sobre como devemos aprender a reconhecer os processos espirituais que trabalham na natureza e o quanto estes podem fornecer imagens significativas para o ser humano. "Olhando para as coisas de uma maneira apropriada e natural" diz ele na nona palestra, "podemos ver em todas as partes do mundo processos da natureza, símbolos e representações das coisas que ocorrem na vida humana."[15] Como exemplos, Steiner falou da relação entre a colmeia, a cabeça e o corpo humano, entre a sabedoria altruísta que vive na colônia de abelhas e a futura vida social humana, entre um enxame de abelhas que parte e regressa à colmeia e a reencarnação humana, e entre os "poderes de ação hexagonal" expressos na estrutura da colmeia (e cristais de quartzo) e os que estão ativos nos processos de edificação do sangue humano, músculos e ossos.

No entanto, Beuys não estava apenas buscando imagens espirituais ou simbolicamente significativas para sua arte. Na realidade, ele contrastou o tipo de visão meramente "retiniana" típica das artes visuais e da vida cotidiana de nosso tempo com a capacidade de apreender uma mais completa "força de constelação no campo da visão" que incluísse, por exemplo, a dimensão calorosa das cores e os processos espirituais ou mesmo sacramentais que estão ativos nas substâncias materiais[16]. Com esta conexão, as palestras de Steiner provavelmente sugeriram a Beuys novas abordagens às artes visuais, mais baseadas nas qualidades invisíveis das próprias substâncias do que nos elementos de forma ou conteúdo de um trabalho específico de obra de arte. Na terceira palestra, Steiner também contrastou a experiência meramente visual com efeitos de calor, sabor, cheiro e alterações químicas e discutiu as influências espirituais quase mágicas que se realizam na natureza em substâncias como mel, veneno de abelha, ácido oxálico e ácido fórmico. Ele enfatizou a atividade espiritual que está atuando por trás da substância percebida externamente. Beuys começou a moldar suas obras a partir da compreensão antroposófica das qualidades ou atividades espirituais das substâncias, plantas e animais na natureza – não como símbolos dessas atividades, mas como suas manifestações diretas organizadas em signos plenos de significado. Sua arte questionou a crença de que podemos entender adequadamente o funcionamento interno do nosso mundo através dos modos

13 Ibid., p. 90.

14 Steiner, R. Abelhas: apicultura a partir do respeito pela vida. Trad. Gerard Bannwart. Aracaju: Edições Micael, 2005. (N.T.)

15 Ibid. (N.T.)

16 Ver Harlan,Was Ist Kunst?, pp. 21 and 23.

normais de percepção. Para ele estava claro que os órgãos do saber são bem diferentes do pensamento lógico analítico comum e devem ser empregados para apreender as forças em ação nas substâncias materiais – capacidades de imaginação, inspiração e intuição que ele aprendeu com o trabalho de Steiner[17].

Com base na sua leitura de Steiner, Beuys procurou uma compreensão da criação da forma visual relacionada com a descrição antroposófica das três atividades psicológicas humanas ("alma") fundamentais: pensamento, sentimento e vontade. Ou, para indicar um tema correlato de Steiner, poderíamos dizer que Beuys procurou uma forma de aplicar uma "polaridade mediada" à forma visual – duas tendências polares opostas com um elemento central e mediador entre elas. A sua "Teoria da Escultura", que foi trabalhada durante os anos 50 – em grande parte em conexão com a sua escultura fundamental em relevo de bronze e ferro *SåFG SåUG* (Sunrise - Sunset / Nascer do sol - Pôr do sol), iniciada em 1953 mas exposta pela primeira vez em 1964 – baseava-se num complexo de polaridades fundamental: "A teoria baseia-se na passagem do material caótico para a forma ordenada através do movimento escultórico:

caos		ordem
indeterminado		determinado
orgânico	movimento	cristalino
quente		frio
expansão		contração.

17 Ibid., p. 66.

(...) realmente é o mesmo elemento repetido nos dois diferentes estados de *contração* e *expansão*, princípios essenciais à escultura"[18]. Como Martin Barkhoff salientou, o título desta escultura em relevo recorda diretamente os dois pares de esboços pastéis de amanhecer e pôr-do-sol dados por Steiner como exercícios para a formação de pintores.[19] Oficinas de pintura de aquarela sobre estes e outros esboços de polaridades de Steiner foram oferecidos aos visitantes na conferência do Goetheanum que Beuys participou em 1951.[20] A referência à contração e expansão aponta para o trabalho científico de Goethe, especialmente *A Metamorfose das plantas*, que Steiner tinha esclarecido e interpretado em vários escritos iniciais que Beuys havia lido.[21]

A teoria da escultura de Beuys foi uma expressão do seu desejo de encontrar uma abordagem da arte visual sobre os processos fundamentais subjacentes à formação da matéria e às formas do mundo tal como aparecem aos nossos sentidos. A sua tarefa seguinte foi encontrar substâncias que pudessem ser utilizadas para expressar os

18 Caroline Tisdale, Joseph Beuys (New York: Thames and Hudson, 1979), p. 44.

19 Ver Marie Groddeck, The Seven Training Sketches for the Painter by Rudolf Steiner, trans. Inge Martin (London: Michael Press, 1978); Hilde Boos-Hamburger, The Nine Training Sketches for the Painter (Nature's Moods) by Rudolf Steiner (London: Rudolf Steiner Press, 1982); Anon., Rudolf Steiners Malerischer Impuls (Dornach, Switzerland: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum, 1971; e Elisabeth Koch e Gerard Wagner, The Individuality of Colour, trad. Peter Stebbing (London: Rudolf Steiner Press, 1980).

20 Ver Briggs, ed. Joseph Beuys, p. 14.

21 Ver Steiner's Goethean Science (1883), trad. William Lindeman (Spring Valley, New York: Mercury Press, 1988).

princípios desta teoria da forma mais direta possível. A sua escultura *SåFG SåUG* tinha combinado bronze e ferro devido à polaridade expressiva do cobre e do ferro, dois materiais que ele utilizou em conjunto frequentemente depois disso. Por várias razões, muitas das quais Beuys pode ter aprendido através da Antroposofia, o cobre representava uma qualidade flexível e mais feminina, caracterizada por uma eficaz capacidade de condução de calor e eletricidade, alta ressonância e brilho, e um efeito vivificante nos fluidos. Entre os metais, o ferro representava o polo oposto, com a sua natureza dura, masculina e ligada à terra. Tanto os antigos quanto Steiner associavam o cobre com Vênus e o ferro com Marte.[22]

Mas Beuys procurava uma substância que pudesse expressar diretamente tanto os extremos polares como o movimento artístico entre eles. Por sentir que as instituições e a mentalidade da sociedade moderna tendiam demasiado ao polo frio, ordenado e determinado desta teoria, ele procurou enfatizar o polo oposto na sua obra de arte. Em particular, falou em desenvolver "esculturas de calor" e procurou materiais que fossem sensíveis às influências calóricas. Devemos recordar aqui a descrição de Steiner do calor como estado fronteiriço entre o mundo material e o espiritual, sendo o mais próximo do mundo físico dentre os quatro tipos de "forças de vida etéricas" supra sensíveis (e distinguíveis do "calor" puramente material). Beuys também foi atraído pelo calor como característica fundamental do ser humano, particularmente o calor da vontade e do sentimento que sentia ser necessário para equilibrar a frieza do intelecto racional que havia se tornado tão unilateralmente dominante na civilização ocidental. Subjacente a este interesse estava também a representação de Steiner do calor transportado na nossa circulação sanguínea como a base física do próprio eu humano.

Beuys começou a utilizar cera de abelhas como material artístico na década de 1950. Utilizou-a para demonstrar a sua teoria da escultura por ela ter a faculdade de ser facilmente derretida a um estado líquido amorfo pelo calor ou, como uma vela, tornar-se uma fonte de luz e calor, mas também por adquirir formas definidas ao ser esfriada e endurecida, tais como a geometria cristalizada do favo de mel.[23] Além disto, foi atraído pela cera de abelhas como meio de comunicação por ela ser produzida pelas abelhas "num ambiente que tem um certo calor orgânico". Beuys descreveu estes processos de calor das abelhas: "A qualidade do calor está presente no mel, mas também na cera, e também no pólen e néctar, porque a abelha consome da planta a maior qualidade de calor possível. Um processo alquímico está ocorrendo em algum lugar na flor, onde o processo de aquecimento real se desenvolve principalmente, onde são criadas fragrâncias, que se dispersam, e onde o néctar se forma, que é

22 Além de numerosas referências dispersas nas conferências de Steiner sobre as relações dos metais – tanto com o macrocosmo planetário quanto com o microcosmo humano, é provável que Beuys estivesse familiarizado com uma ou ambas das duas seguintes obras antroposóficas sobre os metais: Rudolf Hauschka, The Nature of Substance, trad. Marjorie Spock e Mary T. Richards (London: Rudolf Steiner Press, 1983); e Wilhelm Pelikan, The Secrets of Metals, trad. Charlotte Lebensart (Spring Valley: Anthroposophic Press, 1973.

23 Ver Adriani, Konnertz e Thomas, Joseph Beuys, p. 41.

realmente o próprio mel da planta"[24]. Como Steiner descreve na segunda palestra de seu livro[25], o processo de fusão e solidificação da cera de abelhas reflete de perto o que acontece com uma espécie de cera no nosso próprio corpo e na nossa circulação sanguínea, o que realça que a teoria da escultura de Beuys é, em última análise, uma teoria da consciência humana e da criatividade.

Para além de algumas obras de arte mais ou menos modeladas sobre cera de abelha (como a Escultura de Cera de 1953), Beuys criou três esculturas de "abelhas rainhas" em 1947 e 1952 a partir de cera de abelha sobre uma base de madeira. As duas primeiras incluíram pequenas figuras femininas como sinal de fertilidade espiritual feminina, criatividade e abertura para o futuro: "Para exprimir poder espiritual e potencial tenho tendência para usar a figura feminina", Beuys explicou sobre este tema recorrente no seu trabalho[26]. Como Steiner salientou, apenas a abelha rainha se desenvolve numa célula redonda em forma de saco, em vez das células hexagonais regulares da colmeia, representando assim algo do polo mais quente e menos cristalizado dos dois extremos na teoria da escultura de Beuys. Apenas a *Rainha Abelha III* se assemelha muito a uma abelha, mas mesmo ela é uma imagem mais relacionada com os potenciais humanos, e mesmo divinos. Beuys também executou uma série de desenhos de abelhas rainhas durante a década de 1950. "Estas 'Rainhas Abelhas' possuem todas algo que é muito fortemente orgânico", relatou ele. "No meio está um tipo de ponto de coração, a partir do qual as formas irradiam e depois rodeiam novamente. Na verdade é um quadro totalmente orgânico, incluindo coisas que representam cristianismo, coração, amor e resignação. Tentei retratar isto como algo diretamente orgânico, como um tipo de processo psicológico. Nesta perspectiva, as 'Rainhas Abelhas' não são mais do que cruzes em movimento"[27]. Beuys também retratou a sua Rainha Abelhas como símbolo do amor que se rende pelos outros, onde as asas pulsantes da rainha podem aparecer como uma cruz animada que se move no seu centro do coração.[28] Isto recorda a ênfase de Steiner na primeira palestra sobre a relação da colmeia com o amor, mas também aponta para outro elemento antroposófico na obra de Beuys.

No início da sua carreira artística, Beuys criou várias cruzes e crucifixos esculpidos, geralmente em bronze, e ao longo da sua carreira a simbologia da cruz foi um elemento chave no seu trabalho. Por um lado, Beuys relacionou a cruz como a consciência espaço-temporal coordenada, quadripartida e materializada na visão do mundo científico moderno (mencionando também o fio

24 Citado de uma entrevista com Beuys impressa em Dezembro de 1975: Rheinische Bienenzeitung, o mais antigo diário apícola alemão, em Stachelhaus,Joseph Beuys, p. 57. Ver também Adriani, Konnertz, Thomas Joseph Beuys, pp. 39-41. Beuys ficou desapontado por perceber que a maioria dos apicultores que conheceu já não tinha muito sentimento pelo calor gerado dentro da colmeia. Ver Harlan, Was Ist Kunst?, p. 22.

25 Ver nota 1. (N.T.)

26 Tisdale, Joseph Beuys, p. 50. Isto também acompanha a caracterização de Steiner sobre a tendência das mulheres de serem mais facilmente abertas a assuntos espirituais do que os homens. Beuys relacionou o elemento contrastante e unilateral masculino à agressão e à concentração demasiado intelectualizada nas faculdades frias e abstratas da cabeça.

27 Ibid., p. 44.

28 Friedhelm Mennekes, Beuys on Christ: A Position in Dialogue (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1989), pp. 99-100.

cruzado utilizado na mira das armas para uma matança mais precisa). Por outro lado, ele identificou a cruz, ou pelo menos a cruz rosa, como uma compreensão ampliada de Cristo.[29] Revendo o início de sua carreira, comentou, "Ficou claro para mim que o que é cristão não é alcançado por meio das representações da figura de Cristo". "O elemento cristão está… conectado com os poderes da natureza, com os movimentos planetários, com dimensões cósmicas". Seguindo as revelações de Steiner, Beuys identificou o Cristo ressuscitado nos tempos modernos como "uma energia humana divina" continuamente presente no mundo natural e no Eu superior do ser humano, conforme pode ser visto com o "olho interior": "uma forma altamente desenvolvida de possibilidades humanas, especialmente relacionado ao seu desenvolvimento futuro"[30] Beuys também relacionou esta compreensão do seu trabalho com certas substâncias e com a arte como uma criatividade universal, referindo-se ao "elemento etérico da substância", que é gerada pelo próprio Cristo e pelo próprio Homem e que, provavelmente, está em posição de realizar aquilo a que se chama criatividade"[31] Beuys percebeu que uma representação artística adequada de Cristo no século XX só poderia ser feita através do movimento, referindo-se às suas próprias ações.[32]

As primeiras cruzes de Beuys incorporam um elemento de movimento, formas orgânicas irregulares e versões modernizadas da tradicional "ressurreição ou cruz solar" celta-irlandesa unindo a vida do disco solar com o símbolo da morte e ligando assim Cristo aos poderes solares da natureza. Foi apenas um pequeno passo para progredir à abelha-rainha como sinal feminino da energia e do amor de Cristo no mundo natural. Steiner associou Cristo ao sol e na sétima palestra[33] descreveu as abelhas como "criaturas do sol" e a abelha-rainha como aquela que tem uma relação especial com as forças solares[34]. Esta foi uma etapa nos esforços de Beuys para se libertar do imagético religioso tradicional de sua educação católica de forma a poder desenvolver formas mais ousadas de expressão artística.

Em última análise, a cera de abelhas revelou-se menos apropriada que a gordura para comprovar a teoria da escultura de Beuys. Autores têm frequentemente citado como fonte do uso da gordura o acidente de avião sofrido por Beuys na Criméia em 1943, quando foi resgatado e curado por tártaros nômades que, enquanto ele passava oito dias inconsciente, trataram das suas muitas feridas com gordura animal. Embora não se possa ignorar o papel de uma experiência tão marcante de vida, o próprio Beuys desconsidera sua importância no caso do uso de gordura e aponta para os atributos materiais da sua Teoria da Escultura. Com a sua famosa *Cadeira de Gordura* de 1963, assim como inúmeros cantos de gordura e elementos de

29 Ver Adriani, Konnertz, and Thomas, Joseph Beuys, pp. 47-48.

30 Ibid, pp. 31 e 130

31 Ibid., p. 49.

32 Mennekes, Beuys on Christ, pp. 17 e 57-59.

33 Ver nota 1 (N.T.)

34Por exemplo, ver: Rudolf Steiner, Cosmosophy, Volume 1, trad. rev., Alice Wulsin (Spring Valley, New York: Anthroposophic Press, 1985), pp. 175-176; ou The Bridge between Universal Spirituality and the Physical Constitution of Man, trad. Dorothy S. Osmond (Spring Valley, New York: Anthroposophic Press, 1958), pp. 42-46.

gordura nas esculturas, ações e instalações, Beuys descobriu que este novo material não seria apenas um reator mais sensível ao calor, mas também um material mais provocante que afetava fortemente os telespectadores e podia levar a oportunidades de ampliar os diálogos sobre as ideias por trás de suas obras de arte. Quase todas as setenta e poucas ações de Beuys foram seguidas de conversas de grupo sobre os seus significados, o que se tornou um dos objetivos de suas ações – o de abordar tais conversas como passos para a construção do organismo social tal qual um trabalho de arte.

O outro material artístico inspirado por Beuys nas palestras sobre as abelhas de Steiner foi o mel. O mel não só possuía a mesma característica calórica que a cera de abelha, mas acrescentava outras referências importantes para a maior missão artística de Beuys. O mel tinha sido considerado uma substância sagrada pelos antigos. Os indianos, egípcios e gregos o utilizavam em rituais ligados às transições entre o mundo material e o espiritual, ao nascimento e à morte. Na mitologia norueguesa e grega, o mel era o alimento dos deuses. O próprio Beuys assinalou muitas destas associações (Stachelhaus, 1975):

"O mel costumava ser visto num contexto mitológico como uma substância espiritual, e por isso, é claro, a abelha era divina. Existe o culto à Apis. O culto à Apis é uma cultura muito difundida, basicamente uma cultura de Vênus que se refere especialmente às abelhas. O que importava não era obter mel para comer, mas todo o processo era considerado importante, uma conexão entre forças cósmicas e terrenas que absorvia tudo... Basicamente, as minhas esculturas também são uma espécie de culto à Apis.(Stachelhaus, 1975, pag 58)"[35]

Claro que Beuys havia lido nestas palestras de Steiner sobre o antigo culto de Vênus associado à colmeia, à construção e à cura das "forças formativas do princípio hexagonal" do mel e sobre a forte relação entre o mel, a colmeia e o ser humano[36].

Beuys usou mel de forma proeminente em duas das suas obras de arte mais conhecidas. A primeira foi a sua ação de três horas chamada *Como explicar imagens para uma lebre morta*, na galeria Schmela de Düsselfort em 1965[37]. Nessa estranha mas curiosamente convincente atuação, Beuys sentou-se num banco ou caminhou dentro da galeria fechada gesticulando enquanto explicava silenciosamente as suas obras de arte a uma lebre morta que embalava no seu braço ou a fazia tocar as imagens com a pata. Os espectadores puderam assistir através de uma porta aberta ou da janela da rua. Ali viram Beuys a falar à lebre com a sua cabeça coberta de mel e folha de ouro, uma sola de feltro atada ao sapato esquerdo, uma sola de ferro idêntica atada ao sapato direito, uma perna do

35 Citado em Stachelhaus, Joseph Beuys, p. 58.

36 Isto inclui comentários correlatos de Steiner em Man as Symphony of the Creative Word, trad. Judith Compton-Burnett (London: Rudolf Steiner Press, 1970), pp. 202-203 (também lido por Beuys e parcialmente citado no excerto em apêndice deste livro de 10 de novembro de 1923) e a indicação de Steiner na quarta palestra sobre a relação entre as células da colmeia hexagonal e os cristais de quartzo com a hemoglobina do sangue humano – que também tem uma estrutura química hexagonal.

37 Como Beuys por vezes explicou, uma Ação era apenas "uma escultura dissecada nos seus elementos essenciais". (Kuoni, ed., Energy Plan, p. 142).

banco embrulhada em feltro e debaixo do banco um "rádio" construído com peças eletrônicas modernas e ossos de animais ligados a um amplificador. O feltro era feito de pele de lebre e continha um efeito aquecedor e isolante. De acordo com as ideias de Steiner, era apropriado que a sola de feltro estivesse ligada ao lado esquerdo, mais interior e receptivo, do corpo de Beuys, enquanto a sola feita de ferro rígido e masculino estava ligada ao lado direito, mais ativo e exterior.

A ação levantou questões sobre as possibilidades de se explicar adequadamente a arte ou o mundo e sobre quais capacidades seriam necessárias para uma real compreensão. Beuys comentou: "Usando mel na minha cabeça eu estou fazendo algo que se relaciona com o pensamento, naturalmente. A capacidade humana não é de produzir mel, mas sim de pensar – de produzir ideias. Dessa forma, o caráter morto do pensamento se torna vivo novamente. O mel é, sem dúvida, uma substância viva. O pensamento humano pode ser vivo também"[38]. O ouro é o metal do sol, de forma que Beuys também estava indicando o potencial de imprimir uma qualidade solar ao pensamento, tema relacionado ao Cristo mencionado também por Steiner.[39] A lebre, que literalmente escava a matéria, representa o aguçado pensamento materialista da ciência moderna que agora precisa ser preenchido por um pensamento intuitivo vivo e o fato de a lebre estar morta se relaciona à recorrente imagem antroposófica das qualidades mortas do pensamento abstrato moderno. Beuys falou a uma parte externa de si mesmo (representante de todos os seres humanos), reanimando e reintegrando a coisa morta que existe fora de si como "objeto". Ao mesmo tempo, a lebre representa o autêntico poder espiritual vivo do mundo animal que os seres humanos em grande parte esqueceram. Em 1962 Beuys executou com sangue de lebre um desenho intitulado *Cabeça*; uma tentativa artística anterior de criar um signo que trouxesse uma substância viva (sangue) ao pensamento materialista endurecido. Beuys explicou que "todos reconhecem, consciente ou inconscientemente, o problema de explicar as coisas, particularmente no que concerne à arte e ao trabalho criativo, ou qualquer coisa que envolva um certo mistério ou interrogação. A ideia de explicar a um animal transmite uma sensação do segredo do mundo e de uma existência que apela à imaginação... mesmo um animal morto preserva mais poderes de intuição do que alguns seres humanos com a sua racionalidade teimosa... Imaginação, inspiração, intuição, e um anseio que leva todas as pessoas a sentirem que estes outros níveis também desempenham um papel no entendimento".[40]

Um posterior projeto de Beuys envolvendo mel foi o seu *Bomba de mel em local de trabalho*, instalação de 1977 na grande exposição internacional de arte Documenta 6 em Kassel. Esta instalação ocorreu durante os cem dias da exposição (24 de junho a 2 de outubro) e foi apresentada como parte introdutória de outra iniciativa de Beuys, a criação da Universidade Livre Internacional para Criatividade e Pesquisa Interdisciplinar. Para este projeto, dois motores de navio,

38 Adriani, Konnertz, e Thomas, Joseph Beuys, p. 132.

39 Rudolf Steiner, Karmic Relationships: Esoteric Studies, Volume VI, trad. D.S.O. and E.H.G. (London: Rudolf Steiner Press, 1971), pp. 13-15.

40 Tisdale, Joseph Beuys, p. 105.

220 libras[41] de gordura (margarina) e um recipiente de aço com duas toneladas de mel foram instalados nas escadarias do Fridericianum Museum e ligados através de tubos de plástico transparente ao grande espaço curvo onde um intenso programa de debates, seminários, palestras, filmes e demonstrações da Universidade Livre Internacional aconteceu ao longo dos cem dias. Durante esses eventos, o mel foi bombeado através de uma rede de tubos que circulava por cima do salão. Beuys explicou a sua ideia básica da seguinte forma: "Com a *Bomba de mel* estou expressando o princípio da Universidade Livre Internacional trabalhando na corrente sanguínea da sociedade. Fluindo para dentro e para fora do órgão do coração – o recipiente de aço contendo mel – as grandes artérias através das quais o mel é bombeado para fora da casa de máquinas sob um som pulsante circulam em volta da área de Universidade Livre e regressam ao coração. Tudo isso só se completa com a presença de pessoas no espaço em torno da qual a artéria de mel flui e onde a cabeça da abelha se encontra por entre as voltas enroladas dos tubos e seus dois apalpadores de ferro"[42]. Ao associar a qualidade calorosa do mel, enquanto substância natural, com a natureza quente do sangue, Beuys sugeriu que era necessário o calor do sentimento e da vontade, assim como as individualidades alertas e presentes para que as discussões da Universidade Livre fossem bem sucedidas.

Nesta instalação Beuys estava preocupado em ter elementos que representassem os três elementos que constituem o ser humano frequentemente descritos por Steiner em relação às suas bases fisiológicas: o pensar com o sistema nervoso (cabeça), o sentir com o sistema rítmico (tórax), e o querer com o sistema metabólico dos membros (abdómen e membros).[43] Em *Bomba de mel* Beuys representou a cabeça por um tubo longo que subia a escadaria da "casa de máquinas" até o telhado da claraboia do corredor e depois se curvava em direção ao solo, como uma versão de um cajado de pastor ou o "cajado euroasiático" que ele usou frequentemente em outras performances e instalações.[44] "Em um lugar, o mel foi fixado. Consequentemente, eu tive a impressão de que devia haver algo como um cérebro, como uma cabeça, onde algo

41 Cerca de 100kg. (N.T.)

42 Ibid., p. 254.

43 Steiner anunciou pela primeira vez estas relações em seu livro Riddles of the Soul de 1917, (trad. William Lindeman / Spring Valley, Nova Iorque: Mercury Press, 1996), pp. 131-140. Ver também uma tradução anterior, parcial, de Owen Barfield, intitulada The Case for Anthroposophy (London: Rudolf Steiner Press, 1970), pp. 69-79. Steiner elaborou e aplicou estas relações em muitas conferências posteriores, talvez mais notadamente nas suas conferências de 1919 The Foundations of Human Experience, (trad. Robert F. Lathe and Nancy Parsons Whittaker / Hudson, New York: Anthroposophic Press, 1996).

44 Um significado adicional é aqui trazido pelo cajado euro-asiático, mais uma vez derivado das várias palestras de Steiner sobre a evolução humana em relação ao pensamento e à espiritualidade orientais e ocidentais. Beuys uma vez explicou que o objeto representava o caminho histórico de desenvolvimento da humanidade desde as civilizações anteriores do Oriente até às mais modernas civilizações do Ocidente, alcançando uma espécie de nó ou curva que indica o início, no nosso tempo, de uma reviravolta em direção às qualidades do Oriente. "Hoje (...)" comentou Beuys, "penso que existe a possibilidade de que a direção do desenvolvimento pode mudar e essa luz virá do Ocidente, desde que o homem se desenvolva num estado de plena consciência, como eu imagino que ele irá". Kuoni, ed., Energy Plan, pp. 156-157.

acima fica represado e assume a função de cabeça, no teto da Documenta"[45]. O sistema de circulação do mel com o seu recipiente "coração" de aço representava o sistema de circulação humana e a vida de sentimentos com a qual se relaciona - da mesma forma como Steiner descreve a analogia entre as abelhas e as células do sangue ou a circulação sanguínea na sua segunda palestra sobre abelhas. Por fim, havia as 220 libras de gordura colocadas em movimento contínuo por "dois motores, que eu havia acoplado a um grande cilindro de cobre que movia continuamente a gordura em alta velocidade; e isso era para mim o representante da vontade."[46] Claramente essa trindade também representava a Teoria da Escultura de Beuys, com a "cabeça" como o polo da forma, a vontade como o polo "caótico", e o sentimento como elemento movente de circulação entre os dois. Aludindo a Steiner, essa tríplice psicossomática também ecoava o nível espiritual em três pequenos potes de bronze vazios que Beuys tinha "duplamente limpado" e colocado num canto na "casa de máquinas" como um símbolo para essas altas fontes espirituais de pensamento, sentimento e vontade que Steiner chamou de Imaginação, Inspiração e Intuição.[47]

O programa Universidade Internacional Livre na Documenta 6 tratou de uma série de questões sociais contemporâneas assim como temas e questões onde era necessário um pensamento novo, radical e criativo para ultrapassar os problemas existentes. Esses incluíam direitos humanos, decadência urbana, energia nuclear, migração, terceiro mundo, violência, Irlanda do Norte, manipulação pelos meios de comunicação de massa e desemprego. Estes tópicos foram discutidos de forma interdisciplinar por um afluxo transformador de políticos internacionais, advogados, economistas, sindicalistas, jornalistas, trabalhadores comunitários, sociólogos, atores, músicos e artistas. Algumas das discussões e apresentações foram influenciadas por ideias derivadas das concepções de Steiner sobre um organismo social trimembrado (que por si só poderia estar relacionado com as estruturas tríplices do ser humano acima descritas) caracterizado por três órgãos sociais que funcionam independentemente: uma vida cultural e educacional livre, uma igualdade democrática de direitos humanos e uma nova economia associativa e cooperativa. Uma ideia chave introduzida por Beuys na teoria econômica de Steiner envolvia uma compreensão dinâmica da economia, em que o fluxo saudável e cíclico do dinheiro (ou capital) através da sociedade seria comparável à circulação do sangue no corpo humano (e, obviamente, ligado também à imagética circulação da bomba de mel).

Neste contexto, a *Bomba de mel* de Beuys apontou para outro dos seus usos criativos das palestras de Steiner sobre as abelhas, especialmente os aspectos estruturais da colônia de abelhas como referência para uma vida social humana mais harmoniosa – para a "escultura social". Nos excertos em anexo das conferências de 29 de Setembro de 1905 e 21 de Abril de 1909, Steiner retrata a alma grupal da colmeia com a sua capacidade de trabalho orientada para a cooperação social como uma condição que os seres humanos só serão capazes de alcançar num futuro

45 Harlan, Joseph Beuys, p. 55 (tradução do autor).

46 Ibid. (tradução do autor).

47 Ver Riddles of the Soul, pp. 140-143; ver também ibid., p. 61.

distante. Beuys falou uma vez sobre o culto às abelhas como uma alusão ao socialismo, tal como praticado nas grandes cooperativas relojoeiras da República das Abelhas em La Chaux-de-Fonds. Lá ainda podem ser vistas, como símbolos do socialismo, muitas esculturas de abelhas nas paredes e fundações. Isto não significa um socialismo mecanicista de estado, mas um organismo socialista em que todas as partes funcionam como em um corpo vivo. Em termos fisiológicos, isto não é hierárquico: o lugar da abelha-rainha é entre a cabeça e o coração, e os zangões tornam-se as células que se renovam constantemente. O todo constrói uma unidade que tem de funcionar perfeitamente, mas de uma forma humana, através de princípios da cooperação e irmandade.[48] Bakunin, Marx e Maeterlinck desenharam analogias semelhantes. No entanto, para Beuys era claro que uma colônia de abelhas difere significativamente da sociedade humana porque não é composta por indivíduos independentes. "A abelha é uma célula em todo o organismo, tal como uma célula da pele ou uma célula muscular ou uma célula do sangue. A melhor analogia é com as células sanguíneas que se aglomeram por todo o corpo". "Visto dessa forma, o meu corpo é também um corpo em perfeito estado de funcionamento"[49]. Assim, Beuys defendeu o ideal de Steiner: um organismo social que seria triplo em sua estrutura tal como o ser humano.

Para Beuys, o objetivo da *Bomba de Mel* era a sua integração com os seres humanos participantes dos eventos da Universidade Livre Internacional. Estas discussões sobre a resolução de problemas sociais, não os elaborados aparatos físicos, era a verdadeira *Bomba de Mel* tal como interessava a ele.[50] Por referência a um postal de 1974, um "múltiplo" de obra de arte e diagrama, desenhado por Beuys durante uma entrevista de 1975 com Jean-Pierre Van Tieghem e intitulado *Honey Is Flowing in All Directions (O mel está fluindo em todas as direções)*, podemos concluir que Beuys usou mel para as forças sociais a partir do calor provindo da colônia de abelhas; forças essas que ele esperava que ajudassem a dissolver ou a resolver dualismos na visão do mundo da humanidade moderna, realizando uma "verdadeira implosão humana" que poderia renovar a civilização ocidental e fazer avançar a evolução espiritual do ser humano. No diagrama da entrevista, menciona os dualismos entre sujeito e objeto, corpo e espírito, percepção e concepção.[51] O principal objetivo da Beuys era, em última análise, estimular a reforma social e espiritual e, para além dos seus esforços políticos, recorreu a formas de arte contemporânea. Usou-as como meio para transmitir esta mensagem às pessoas de forma a alcançá-las mais profundamente do que propostas puramente intelectuais e esperava motivá-las a envolverem-se criativamente na mudança de si mesmas e de seus mundos. Ao invés da tentativa de criar mais uma inovação formal no interior da torre de marfim da arte de vanguarda, este apelo à reforma é o significado, a justificativa e o potencial da sua escultura social e seu princípio associado: cada pessoa um artista. Embora tenha ficado várias vezes

48 Tisdale, Joseph Beuys, p. 44.

49 Citado em Stachelhaus, Joseph Beuys, p. 58.

50 Como ele relata em Harlan, Joseph Beuys, p. 59.

51 Joseph Beuys (Bruxelas e Paris: Galerie Isy Brachot, 1990).

desapontado com as tentativas de reforma política, Beuys nunca perdeu a fé na arte como "a única força revolucionária capaz de transformar a terra, a humanidade e a ordem social..."[52]

David Adams, Ph.D.

Penn Valley, Califórnia, 1998.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

52 Kuoni, ed., Energy Plan, p. 99.

O outro encantado no pensamento indígena: uma escuta clínica

João Antônio Pentagna de Moraes [1]

Resumo: Considerando que tanto Freud, quanto Jung, Lacan ou Deleuze e Guattari se aliaram com teorias antropológicas ao longo de suas obras, operando conceitos como: interdito ao incesto, participação mística, estrutura, filiação, aliança, etc; colocamos a seguinte questão: o que as clínicas psicológicas contemporâneas de matriz eminentemente humanista e as psicanálises, em geral desenvolvimentistas ou estruturais, teriam a aprender com a chamada nova antropologia e o pensamento indígena? Este ensaio pretende ser uma ficção especulativa, ainda um esboço, sobre o ponto de vista conforme o outro é concebido segundo o perspectivismo ameríndio e como o conceito de afinidade tem a potência para tornar-se central ao pensamento e a prática no sentido da formulação de uma clínica da diferença. A proposta é gerar uma tensão com o modo o qual nós mesmos "civilizados", atuamos e pensamos a relação com a diferença, seja humana ou não-humana.

Palavras-chave: Clínica. Pensamento indígena. Diferença.

The other enchanted in indigenous thought: a clinical listening

Abstract: Considering that both Freud, Jung, Lacan or Deleuze and Guattari have allied themselves with certain anthropological theories throughout their works, operating with concepts such as: interdiction to incest, mystical participation, structure, affiliation, alliance and so on; we ask the following question: what do contemporary psychological clinics with an eminently humanist matrix and psychoanalysis, in general developmentals or estructuralists, learn from the so-called new anthropology and the indigenous thought? This essay intends to be a speculative fiction, still an outline, about the way the other is conceived according to the amerindian perspectivism and how the concept of affinity has a potential to become central to thought and practice towards the formulation for a clinic the difference. The proposal is to generate tension with the way in which we "civilized" ourselves, we act and think about the relationship with the difference, be human or non-human.

Keywords: Clinic. Indigenous thought. Difference.

[1] Mestre em psicologia clínica pela PUC-SP, Núcleo da Subjetividade. Contato (011) 972459136
e-mail: joaopentagnap@hotmail.com

Um grande equívoco que nos arriscamos a cair ao criticar o processo de subjetivação capitalista dominante no planeta hoje seria supor a possibilidade de se contrapor ao Antropoceno e o pensamento moderno um retorno à natureza ou uma volta às origens, acreditando que outra ontologia precisaria abolir as fronteiras entre animal-humano, natureza-cultura, etc.. Não se trata de dizer: — Somos todos um; ou: — Tudo é um; esses ridículos "monismos de bolso", tipos de "fantasias fusionais" provenientes do imaginário e da instituição do sacrifício; mas de "imprecisar" as fronteiras em "uma curva infinitamente complexa" (Viveiros de Castro, 2015, p.28) que implica e complica todas as perspectivas ou modos de ser singulares sobre uma ontologia plana, isto é, sobre condições de existência e convivência dos múltiplos viventes em dinâmicas relacionais não piramidais e sem transcendências.

Na ontologia antropocêntrica moderna o ser humano é elevado acima dos animais pelo espírito e então "civilizado" ou domesticado, operação que define a condição qualitativa do mais ser e do menos ser, ou do não ser, do Eu e do Outro. No perspectivismo ameríndio, ao contrário, o sujeito, ou melhor, o agente, só pode ser definido a partir da sua relação com as alteridades, processo que mantém uma heterogênese incessante e faz do viver um agenciamento sempre coletivo. Nessas condições podemos conceber um plano de imanência com múltiplos pontos de vista canibais em variação, onde comer é tomar o ponto de vista ou a força do outro [2], toda uma metafísica predatória do predador, da presa e do aliado e uma axiologia (teoria do valor) pautada no valor intensivo dos atos e na recursividade do roubo e do dom.

Se há apenas um mundo (como no mononaturalismo ocidental) ou um sentido unívoco para o mundo, o humano, julgando-se superior, no sentido de considerar-se a finalidade da natureza, de comportar-se como o dono do planeta, desencanta, expropria, destrói e transforma a vida animada em objetos dos quais vai usufruir, já que os chamados "recursos naturais" lhe seriam destinados para consumo e instrumento de evolução tecnológica. No Gênesis 1:26-27, Elohim diz:

> "Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança. Que eles tenham autoridade sobre os peixes do mar e sobre os pássaros dos céus, sobre os animais a domesticar, sobre todas as feras selvagens e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra" (Gênesis *apud* Derrida, 2002, p. 35).

Eis o povo da mercadoria ou os comedores de terra, como os yanomami chamam os brancos.

Se há, por outro lado, múltiplos mundos (multinaturalismo), toda ação deve ser avaliada segundo diferentes centros de gravidade, há um estado de alerta e de espreita entre os habitantes da floresta, já que cada ponto de vista tem sua razão de ser, o que implica de modo prevalente desejos predatórios, uma grande generosidade e desprendimento na relação com os objetos e a rigorosa exigência de vingança diante o crime [3]. Entre os indígenas amazônicos há um sistema de pensamento e hábitos de vida os quais implicam que aquilo que é comum aos humanos e os animais não é o corpo, mas sim o espírito. O corpo é o ponto de vista que resta por se construir e se diferenciar por meio de percepções, hábitos, marcações simbólicas e atos; sobre o corpo se constrói um ethos

povoado de afetos — o corpo como um etograma — os quais definem cada singularidade como um ser de relação, de afinidade e de preensão.

> "O que estamos chamando de corpo, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus, um ethos, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixes de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal" (Viveiros de Castro, 2015, p. 66).

Conforme esse sistema de signos os viventes e mesmo as coisas despersonalizadas e consideradas pelos ocidentais como não-humanas e irracionais são pessoas que possuem suas próprias intenções e suas próprias culturas. Aquém das formas e dos estados de coisas há um fundo de comunicação comum dos espíritos, onde qualquer singularidade é potencialmente personificada — os animais, as árvores, os fenômenos da natureza, as formações geológicas, os rios — desde que haja corpo para tanto, que seja feito um corpo, produzida uma agência coletiva, uma técnica, um ritual, uma amizade, um compromisso... não apenas um corpo físico, mas um corpo sensível que contrai ou esgarça suas capacidades de afetar e ser afetado ao ser estendido como uma pele ao longo do encontro, onde os gestos são tensores que modulam a relação entre os pontos de vista:

> "O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo" (Krenak, 2019, p.40).

As naturezas em variação formam pontos de vista e já são ao mesmo tempo culturas, bem como cada espírito ou imagem é um duplo imanente ao corpo físico, que pode inclusive sair do corpo físico, nos sonhos ou nos estados extáticos induzidos pelas plantas de poder. As naturezas-culturas que passaremos a chamar de multiplicidades [4], mas que também poderíamos remeter às perspectivas ou corpos afectivos, segundo a definição de Viveiros de Castro que citamos anteriormente, se envolvem umas às outras e formam coletivos sincréticos, zonas de vizinhança e negociação, produzem micro-agenciamentos, constroem ecossistemas, fazem pactos, forjam artifícios, emitem sinais, operam passagens, simbioses e apropriações de forças entre elas.

> "Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo "não estou para conversa hoje", as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplendida, bonita, com nuvens claras sobrevoando sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala "Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser" (Krenak, 2019, p.18).

Caso cada pessoa nessa arena cosmopolítica seja composta de uma dupla face de natureza-cultura, é possível compreender que para o jaguar o acontecimento beber sangue seja como beber cerveja, isto é, um acontecimento festivo, outrossim, o barreiro

lamacento do tapir para este é uma grande casa cerimonial, segundo exemplos reunidos pela etnologia amazonista. (Viveiros de Castro, 2015)

Alteridade perspectiva e humanismo interminável

Portanto, se a humanidade ocidental se relacionava ontologicamente com o Outro concebendo-o como uma alteridade privativa, ou seja, como objeto desconectado de si e como privado de algo que o humano possuiria de próprio, considerando-se: a razão, a intencionalidade, a linguagem, o espírito, a mente, o interdito ao incesto... — o que levaria no limite à objetificação da diferença e sua transformação em mercadoria — o "humanismo interminável" [5] (Viveiros de Castro, 2015, p. 28) dos indígenas atesta uma alteridade perspectiva onde todos são virtualmente humanos e podem eventualmente tornar-se humanos. Compreende-se então que são admitidos para uma tribo como humanos de fato as perspectivas com os quais ela se relaciona, seja ao modo do predador, seja ao modo da presa, ou ainda da aliança. Da mesma maneira cada espécie outra se relaciona entre sua própria gente enquanto humanos, tomando a nossa humanidade como predador ou presa (como no caso dos vírus, espíritos se alastrando hoje pela humanidade e tomando-a como vítima no seu banquete canibal). Metaforicamente pode nos ocorrer a imagem de Medéia ou da Terra, desonradas pelo homem e em busca de vingança. Mas ainda aí é uma questão de perspectivas singulares, suas afinidades e seus múltiplos fluxos, de um desequilíbrio de fluxos e suas consequências, crise causada pelo homem capitalista e pela sua maneira de habitar o planeta, à força de desencantá-lo. Fizemos inimigos poderosos e sua força maior consiste na multiplicidade (que implica multidão e variação) e no contágio (que implica nossa impossibilidade de resistência e a porosidade das fronteiras entre os viventes).

Do antropocentrismo ao perspectivismo há uma inversão essencial. Se no pensamento ocidental consideramos que as coisas são as mesmas para todos os seres e o mundo é um só (mononaturalismo), mas as pessoas ou culturas as veem diferentes (daí tanto o relativismo multiculturalista quanto a pretensão à universalidade do discurso antropocêntrico "científico"); por outro lado os indígenas pensam que as coisas são diferentes e existem múltiplos mundos (multinaturalismo), mas as vemos do mesmo modo (perspectivismo) e utilizamos critérios análogos.

> "Todos os seres veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que elas veem. Os animais utilizam as mesmas "categorias", os mesmos "valores" que os humanos: seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos, etc. Se a Lua, as cobras e os jaguares veem os humanos como tapires ou queixadas, é porque, como nós, esses perigosos predadores comem tapires e queixadas, comida própria de humanos" (Viveiros de Castro, 2015, p. 64).

Cada ser vivo, por diferentes que sejam as coisas, é uma força vital múltipla e singular que quer persistir e que deseja e procura o mesmo desde sua posição vicária de sujeito cosmológico: algo que o alimenta, que o esquenta ou refresca, o acalma, o intensifica, o embriaga, que o permita se relacionar e

comunicar. Todavia, a grande questão então se torna saber não qual é o ponto de vista verdadeiro ou a interpretação mais exata — esses grupos chamados de "sociedades contra o estado" (Clastres, 2017) recusam a voz do chefe, por exemplo, não parando de esconjurar o Um, a essência, o consenso, a semelhança e a identidade — já que não há verdade única ou ponto de vista universal, mas que diferentes atos e objetos visados ocupam que função para cada perspectiva.

Pensamento estratégico visando a alegria como aumento de potência, o desejo como devir-intenso que passa pela avaliação das composições a serem feitas (afinidade) e a arte da precaução contra os maus encontros: será que aqui não encontramos qualquer ressonância com a singularidade da satisfação e da escuta analítica promovidas por uma tendência da psicanálise contemporânea que reconsidera a importância nevrálgica do campo metapsicológico e das pulsões que o povoam?

Através da leitura que fazemos do psicanalista João Perci Schiavon e das nossas próprias experiências clínicas acreditamos que sim. Aprendemos com ele a compreender o campo analítico, ou imanência analítica, como um perspectivismo das forças e a psicanálise como um pragmatismo pulsional, isto é, como uma lógica avaliadora e desejante dos pontos de vista (Perci Schiavon, 2019). Defendemos que a psicanálise, apesar das fixações edipianas, desenvolvimentistas ou estruturais, bem como a arte segundo Lévi-Strauss, é o lugar, no interior da cultura ocidental, onde resistindo à razão e o entendimento gregário, o pensamento guarda a potência de se exercer em seu estado selvagem (Lévi-Strauss, 1989) e de se afirmar enquanto força ativa e seletiva.

Segundo essa maneira de pensar imanente à experiência afetiva entre os múltiplos pontos de vista — que chamaremos aqui também de pensamento das multiplicidades ou pensamento nômade, articulados em uma filosofia indígena que pretendemos agenciar futuramente de maneira mais precisa também a uma clínica da diferença — não se pode criticar ou julgar o jaguar por beber sangue ou comer carne desde que você não queira se ver questionado na sua cerveja e nos animais e vegetais que morrem para lhe servir como alimento. Estamos fartos de julgamentos, eles não cabem na escuta clínica. Não há metáforas ou analogias aqui. O sangue é a cerveja do jaguar, a carne humana sua iguaria. Isso o alimenta e embriaga, é o seu delírio!

Em outras palavras: o que os indígenas nos ensinam nesse ponto é que não esperemos do outro que ele seja, segundo projeções de nossos próprios desejos, diferente daquilo que ele é e devém. Se as aspirações dele são as mesmas, bem como a força personificada e intencional da pessoa, os objetos que vêm realizá-las, os graus de exercício da força vital e os impulsos utilizados como instrumentos são muito diferentes.

No contexto dos indígenas norte-americanos o animal, também sendo considerado um sujeito cosmológico e intencional dissimula sua humanidade, mas ainda assim negocia e pode aparecer como humano nos sonhos. O contato com essas alteridades justifica, segundo compreendemos, a valorização

do sonhar e dos transes xamânicos. Nesses estados seria possível encontrar os animais para além das suas fantasias, em sua forma humana:

> "Para os cri, a diferença entre os animais e os homens é mera questão de aparência, uma ilusão dos sentidos baseada no fato de que o corpo dos animais é um tipo de fantasia que vestem quando os humanos estão por perto, a fim de enganá-los sobre sua verdadeira natureza. Em compensação, quando os animais visitam os índios nos sonhos — e isso também acontece entre as achuar —, eles se revelam tal como são de verdade, isto é, na sua forma humana" (Descola, 2016, p. 15 e 16).

Há uma ciência infusa em cada ponto de vista: seja nos animais, nas plantas, nos minerais, nas montanhas, nas chuvas, nos rios, nos ventos, no fogo. Torna-se incontornável, como nos aprendizados de Carlos Castañeda, saber avaliar múltiplas composições e encontrar os próprios aliados: desde o ponto de poder, os agenciamentos vegetais, minerais, animais, até as temperaturas, as cores, os olhos d'água, as frequências, os fluxos assignificantes, os redemoinhos de vento. (Castañeda, 2013) As relações oscilam entre os polos simétricos e intercambiáveis da amizade-inimizade, isto é, na linha das afinidades, como veremos. Seria possível dizer que tal saber mágico constitui simultaneamente uma filosofia política e uma clínica da cultura (da nossa cultura, inclusive?).

Se o pensamento selvagem resiste e nos alerta contra o tirano — seja um Deus único, o líder político, ou a identidade fixa do Eu, que pode vir a exercer seu poder com atos ou cadeias de significações que operam apenas desde um centro cada vez mais robusto — nos indica, por outro lado, que no interior da floresta o xamã atua como "diplomata", "comutador ou condutor de perspectivas" (Viveiros de Castro, 2015, p. 171), cujas técnicas consistem em operar passagens de fluxos semióticos benéficos ou maléficos entre as espécies em uma micropolítica transespecífica.

Os xamãs são tomados por percepções e afecções inaudíveis, insensíveis e invisíveis; vão recolhendo esses rastros e utilizam o que aprenderam com eficácia, confabulando com os seres incorporais que, entre os yanomami, eles chamam xapiri, esses duplos espirituais dos corpos físicos. Assim eles veem aparições na bruma, a fumaça os permite olhar os espíritos. Diante deles cada corpo declina sua fisicalidade em uma espécie de neblina ou vapor que o sobrevoa: estranho saber dos halos e das emanações cuja potência consiste em fazer sentir coisas insensíveis que mais ninguém sente. Esta é uma questão de percepção e qualquer percepção se exerce sobre um campo molecular. Antes de tudo deve-se considerar que o inconsciente real dos devires é um inconsciente das pequenas percepções e das percepções obscuras. Daí segue o que Deleuze e Guattari chamaram devir-molecular e devir-imperceptível (Deleuze e Guattari, 2012).

Em Leibniz (1980), para usar um exemplo da tradição filosófica ocidental, há a bela imagem acústica do marulho do mar quando estamos distantes, e a percepção que se dá quando nos aproximamos dele, percebendo cada vez mais incontáveis gotículas diversas do que era um clamor uníssono. Van Gogh (2002), por sua vez, criticava Ingres, dizendo que este colocava os limites entre os corpos como cercas de arame. As coisas estão

perigosamente à evolar-se e, no entanto, teimamos para a imobilidade das formas e uma universalidade das interpretações. Sendo assim, como avaliar, como discernir bem caso nossa percepção trabalhe apenas com unidades úteis, formas superficiais que dissimulam na profundidade múltiplas forças, vibrações e fluxos de energia?

A construção de uma barragem para o funcionamento de uma hidrelétrica, por exemplo, que passa entre os ocidentais por projeções econômicas, expectativas sociais e no máximo por especulações dos danos socioambientais, seria inadmissível, não faz sentido entre os indígenas, os quais, dizemos, não são suficientemente desenvolvidos. Mas progresso em direção a que? Que desenvolvimento é esse que destrói, polui, expropria e arrasta a vida toda num delírio de rendimento e consumo mercadológico? Uma tribo indígena talvez, considerando que resolvesse inadvertidamente colocar em pauta tal projeto, recusando a voz do chefe teria que entrar por meio dos seus xamãs em assembleia com as multiplicidades viventes: a alma do próprio rio, das pedras, dos peixes, das capivaras, dos jacarés e de outros espíritos que vivessem ali [6].

A afinidade, os devires e o desejo como domínio do roubo e do dom

Seguindo essa argumentação é necessário situar a importância do conceito de afinidade para a etnologia americanista, conceito que foi reconhecido pelo próprio Lévi-Strauss como capaz de singularizar uma filosofia indígena:

> "É digno de nota que, a partir da análise crítica da noção de afinidade, concebida pelos índios sul-americanos como ponto de articulação entre termos opostos: humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro, nossos colegas brasileiros tenham vindo a extrair o que se poderia chamar de uma metafísica da predação" (Lévi-Strauss *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 30).

Ora, como a antropologia americanista ultrapassa as preocupações relativas ao parentesco, a filiação e a aliança social e extensiva, para encontrar a afinidade potencial e a aliança intensiva como condições de um sistema cosmológico metaestável? Seguiremos a leitura que Viveiros de Castro faz de Deleuze e Guattari para operar uma passagem análoga operada entre os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, considerando que o próprio antropólogo homenageia e situa a importância dos dois filósofos para uma antropologia do porvir.

Em *O Anti-Édipo* (1972) o dispositivo antirepresentativo por excelência é o desejo como produção primária que tem seu elã no ovo Dogon, procedendo de uma espécie de filiação intensiva ou influxo germinal que difere da filiação somática e extensiva. Nesse momento Deleuze e Guattari entendem que a aliança social e extensiva funciona no sentido de delimitar a filiação intensiva e molecular, controlando-a a partir das regras de parentesco as quais organizam a socialidade.

Se fosse possível formar um esquema serial este teria três termos que seriam: filiação intensiva; aliança extensiva; filiação extensiva; onde a aliança extensiva desempenha o papel de ""representante recalcante" do representante do desejo, o influxo germinal" (Viveiros de Castro, 2015, p. 189); e de

organizador para a filiação extensiva, onde as regras de parentesco, partindo da exigência exogâmica, definem a condição dos casamentos de acordo com as alianças sociais. Tal entendimento ainda é orientado pela influência de Lévi-Strauss, o qual formulou a ideia de que exogamia ou interdito ao incesto tem a função de regular as trocas de mulheres segundo certas regras. Cada homem ao tomar para si uma mulher deve entregar em troca uma irmã ou filha e abrir mão das outras mulheres, daí que a filiação extensiva é subordinada a uma aliança social, tem um objetivo econômico e responde à estrutura molar de uma determinada cultura.

Entretanto, em Mil Platôs (1980) há um deslocamento importante:

> "de um horizonte intraespecífico para um horizonte interespecífico: de uma economia humana do desejo – desejo histórico-mundial, sem dúvida; desejo racial, sociopolítico, e não desejo familiar, personológico, edipiano; mas desejo assim mesmo humano – para uma economia dos afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusa com o plano de imanência" (Viveiros de Castro 2015, p. 187).

Esse deslocamento implica a passagem do desejo humano, ainda que histórico-mundial, para o desejo como força inumana que participa de uma economia cosmológica dos afetos. Implica também que "é a filiação que vem agora limitar, com suas identificações imaginárias, uma aliança tanto mais real quanto mais contranatural entre seres totalmente heterogêneos" (Viveiros de Castro 2015, p. 187 e 188). Nessas formulações nossos intercessores Deleuze e Guattari e Viveiros de Castro descobrem o desejo como devir e nos abrem à compreensão do vasto domínio das afinidades extrafiliativas:

> "Agora, em Mil Platôs, vemos surgir duas alianças: aquela dissecada n`O Anti-Édipo, interna ao socius e mesmo ao gênero masculino (homossexualidade coletiva primária); e uma outra, imanente ao devir, irredutível tanto à produção e à metamorfose imaginárias (genealogia celeste, filiação ao animal) como à troca e à classificação simbólicas (aliança exogâmica, totemismo). Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer, mais uma vez, que toda aliança seja um, devir. Há aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, contranatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contraefetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido (o trajeto não é o mesmo...), por síntese limitativa da espécie descontínua. Quando um xamã ativa um devir jaguar, ele não "produz" um jaguar, tampouco se "filia" à descendência dos jaguares: ele adota um jaguar; ele coopta um jaguar – ele estabelece uma aliança felina (...)"(Viveiros de Castro 2015, p.189).

Com que critério operar as nossas composições com outras perspectivas? O devir abre o humano ao cosmos, sinalizando modos de relação transespecíficas que se orientam pelo aumento de potência (alegria) e a diminuição de potência (tristeza). No limite, o critério espinozista, veneno ou alimento?

De modo que o devir ou aliança intensiva estabelece zonas de vizinhança entre dois termos heterogêneos onde algo passa entre eles, um terceiro incluído entre o sujeito e o objeto. Cruzou-se o umbral humanista do contrato social. É a paisagem africanista da feitiçaria que dá elementos para Deleuze e Guattari dizerem que o desejo ignora a

troca, ele nem mesmo produz, o desejo se refere ao domínio do roubo e do dom, isto, é, da afinidade potencial

> Da aliança com forma à aliança como força, passando por cima da filiação como substância…? Não estamos aqui nem no elemento místico-serial do sacrifício, nem no elemento mítico-estrutural do totemismo, mas no elemento mágico-real do devir" (Viveiros de Castro, 2015, p. 193).

No domínio mágico-real do devir estamos tão longe do idealismo que pressupõe uma relação incondicional – o amor de mãe, por exemplo – quer seja inscrito nas leis da natureza ou dos códigos sociais, quanto da concepção troquista que postula um equivalente geral, terras, ouro, capital, etc., como mediadores das relações. Porque como vimos, a afinidade potencial desliza entre dois polos opostos: amizade-inimizade, hospitalidade--hostilidade, íntimo-estranho, entre os quais se move e diferencia a tonalidade das relações, desde uma dinâmica recursiva de roubos e dons intensivos, isto, é, sem imagem, eles são incapturáveis, invisíveis, apesar dos objetos que podem simbolizá-los.

> "Há uma troca que não pode ser dita "échangiste" no sentido capitalista--mercantil do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das "economias do dom", precisamente – a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis: é o "roubo" que realiza a síntese dos três momentos do "dar, receber, retribuir. Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de donação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma). E neste sentido, não há ação social que não seja "troca de dons", pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade aqui, quer dizer apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é roubo" (Viveiros de Castro, 2015, p. 193 e 194).

O roubo e o dom em sua relação funcionam nesse processo de recursividade onde o ato de doar provoca a alienação da vontade, da palavra e mesmo uma promessa de quem recebe. De certa forma pagar em dinheiro por algo nos exime do questionamento sobre a natureza daquilo que o outro nos rouba na relação financeira, já que o equivalente geral representa a energia roubada como um índice. A moeda simboliza um fluxo de forças muito mias sutil e instável, espécie de moeda viva e de prostituição universal.

No contexto da ontologia que ele chama animismo, Philippe Descola conta que entre os cri do norte do Quebec, de maneira semelhante aos indígenas amazônicos, os caçadores desenvolvem ao longo do tempo uma:

> "relação privilegiada com o animal de uma certa espécie, o qual se torna como um amigo. Ele é também um embaixador junto aos membros de sua espécie, persuadindo-os a se aproximar do seu amigo caçador para que este possa atirar com mais facilidade"(Descola, 2016, p. 15 e 16).

E, no entanto, tal amizade também cobra sua parte ao caçador, há um contrato tácito que opera a recursividade daquilo que se doa e daquilo que se rouba, relação entre afins que deve seguir uma série de procedimentos que garantem a continuidade da aliança ou quando descumpridos podem fazer o familiar

tornar-se estrangeiro, o amigo tornar-se o inimigo, o hóspede tornar-se hostil. Nessas condições, um exemplo de quebra do "contrato" que se encontra entre os yanomamis é o próprio caçador comer sua vítima (Kopenawa e Albert, 2015): como consequência a caça rareia, os espíritos animais podem ficar zangados e até atacar o caçador.

A questão do incesto

É curioso como a afinidade potencial e cosmológica enquanto aliança intensiva afeta também a aliança extensiva e social, o que explica o fato das próprias relações humanas, para além dos códigos da lei ou da cultura, também serem afetadas pelos devires inumanos. A literatura está repleta de olhares animalistas que roubam almas. Impossível não lembrar da força misteriosa e hipnótica do olhar de um assassino em Balzac, ou de D.H. Lawrence e o modo como ele descrevia seus personagens como singularidades pré-individuais com um intenso poder de fascínio, portanto, de roubo: "Estava isolada, como se um halo a envolvesse." E ainda: "maravilhoso como uma partícula de rádio" (Lawrence, 1921, p. 195 e 400).

Como nos esclarece Viveiros de Castro citando Leach, o qual observa uma "influência metafísica" que se exerceria entre aliados por casamento:

> "Mesmo aquela aliança "troquista", échangiste, recalcante, produtora de filiação, começa nesse momento a mostrar certos poderes ocultos e selvagens – como se tivesse sido contaminada pela outra aliança, a aliança *démonique*, literalmente "demônica", que escolho traduzir por "demoníaca" por todas as razões" (Viveiros de Castro, 2015, p. 192).

Enfim, nos aproximando das implicações teóricas que se pode extrair da antropologia e do pensamento indígena para a teoria psicanalítica, ainda que sem o espaço pra desenvolvermos tais ideias até suas últimas consequências, pensamos que seja necessário levar em conta que os conceitos de aliança, afinidade e devir, têm a potência de redimensionar o entendimento do que se postulou como incesto.

Como se nota, a aliança em *Mil Platôs* – ao contrário de como aparecia no pensamento de Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco* e da própria posição de Deleuze e Guattari n´*O Anti-Édipo* – já não apenas regula a sexualidade e a filiação, mas como aliança intensiva passa a ser entendida ainda como uma potência que "inspira uniões ilícitas ou amores abomináveis" (Viveiros de Castro apud Deleuze e Guattari, 2015, p. 192). Falando sobre os homens-animais no contexto da etnologia africanista (homens-hienas, defloradores sagrados etc.), Deleuze e Guattari comentam:

> "(...) não basta dizer que a proibição do incesto deriva das exigências positivas da aliança em geral. Há, ao contrário uma forma de aliança que é tão estranha, tão hostil à filiação, que ela assume necessariamente o valor de incesto (o homem-animal sempre tem uma relação com o incesto). A segunda forma de aliança proíbe o incesto porque só pode se submeter aos direitos da filiação estabelecendo-se entre filiações distintas. O incesto aparece duas vezes, como potência monstruosa da aliança quando subverte a filiação, mas também potência interdita da filiação quando esta submete a aliança e deve distribuí-la entre linhagens distintas" (Deleuze e Guattari, 2012, p. 32).

> O interdito ao incesto, portanto, não opera apenas a proibição das uniões familiares entre humanos, mas é a porta fechada, a regra dos limiares, o selo de angústia levantado contra as forças inumanas que nos atravessam. Se há um recalcamento originário este não se efetua sobre o desejo da mãe, concepção ainda demasiado humanista e edipiana, mas sobre o campo pré-cosmológico onde múltiplas perspectivas se encontram para além de suas formas, enquanto forças incorporais. O inconsciente edipiano e o teor da sintomática moderna apenas reflete as condições familistas, capitalistas e humanas em que o desejo é capturado e passa a repelir seu fora.

Modulação de afinidades, deslizamento amizade-inimizade, ataques e defesas sobrenaturais, devir molecular da percepção, "ação sobre uma ação"... Tal é o saber pragmático e ao mesmo tempo mágico com o qual nós, que desencantamos o mundo e transformamos a vida das alteridades em objetos, ainda temos muito a aprender. Saber ao mesmo tempo extremamente singular e extra-pessoal, onde as identidades são solapadas à sua revelia à força de fluxos e maquinações que revelam nossa condição de vidas clandestinas, vidas de fronteira, vidas puramente intensivas. Talvez o xamanismo selecione, concentre e retenha as práticas mais refinadas das ciências da floresta, o xamã é um espreitador, sua arte é distinguir e avaliar signos e agenciar pontos de vista segundo o critério da afinidade: que seu modo de pensamento seja para nós que almejamos uma clínica da diferença como um intercessor, ele reflete aos nossos olhos uma cosmovisão e um exercício perspectivista, ecológico e rizomático do cosmos.

FIGURA

Categorias filosóficas	Pensamento Ocidental	Pensamento Indígena
Cosmovisão (visão de mundo)	Mononaturalismo: natureza unívoca; ou Multiculturalismo: natureza unívoca e múltiplas culturas	Multinaturalismo: múltiplas naturezas-culturas
Ontologia: (condição de possibilidade do ser)	Antropocêntrica: o homem é transcendente com relação ao animal, bem como a cultura em relação à natureza	Perspectivismo: Existem múltiplos pontos de vista intencionais sobre um mesmo plano
Metafísica: (condição de possibilidade da experiência sensível)	Deus; O Ser; o incognoscível, o impossível...	Imanência predatória baseada em um desequilíbrio perpétuo entre as perspectivas
Axiologia: (teoria do valor)	Sangue; terras; ouro; moral; capital...	Afinidade potencial: valor intensivo
Epistemologia (teoria do conhecimento)	Experimental; verificação matemática; validade universal; neutralidade do experimentador; livresca; racional	Experimental; verificação prática; validade singular e condicional aos agentes; oral; mítica
Condição da alteridade	Privativa	Perspectiva
Ideia do conceito	Representação por: semelhança, identidade ou analogia	Heterogênese como: tradução, traição e transformação
Política	Estatal; humanista e representativa	Sociedade contra o Estado; cosmopolítica; intensiva
Ciência	Evolucionista e racional	Concreta, intuitiva e mágica

Bibliografia

CASTAÑEDA, C. **A erva do diabo.** São Paulo: Editora Best Seller, 2013.

CLASTRES, P. **Sociedade contra o estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs volume 1**. São Paulo Editora 34, 2000.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs volume 4**. São Paulo Editora 34, 2012.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. São Paulo Editora 34, 2011.

DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. São Paulo: Unesp, 2002.

DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

KOPENAWA, D. ALBERT, B. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LAWRENCE, D.H. **Mulheres apaixonadas**. São Paulo: Record, 1921.

LEIBNIZ, G.W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril cultural, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares de parentesco**: Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campindas: Papirus, 1989.

PERCI SCHIAOVON, J. **O pragmatismo pulsional**. São Paulo: N-1, 2019.

VAN GOGH, V. **Cartas a Théo**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibas**. São Paulo: Cosacnaify e N-1, 2015.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] O que importa do que se come não é propriamente a ínfima porção de carne que cabe a cada um, mas a força do inimigo capturado.

[3] A ontologia antropocentrica (condição do existente) depende da cosmovisão mononaturalista tanto quanto a ontologia perspectivista depende da cosmovisão multinaturalista.

[4] Conceito de Deleuze e Guattari que aparece em Mil Platôs volume 1 e que entendemos segundo duas definições: primeiro, uma multiplicidade se compõe de relações de velocidade e lentidão, gradientes e concentrações; segundo, uma multiplicidade é uma capacidade de afetar e ser afetado que se exerce em graus.

[5] Expressão que Viveiros de Castro toma emprestada de Patrice Maniglier.

[6] Reflexão feita a partir das aulas do antropólogo Paulo Victor Albertoni Lisbôa em seu curso livre Escutas cosmopolíticas.

Música, espiritualidades e simbioses: agência/mentos em plagicombinação e improvisatividades para a composição de uma partitura curricular em cotidianos escolares

Augusto Flávio [1] e Rosane Meire Vieira de Jesus [2]

Resumo: As linhas que se seguem tentarão dar conta de uma performance de pesquisa em um mestrado profissional em educação, num programa performativo em que o currículo é compreendido como um texto musical, uma partitura composta em claves pós-estrutural e pós-colonial, e em aliança parcial com o argumento pós-qualitativo que sugere, para uma consistência entre ontologia e episteme, romper com as tradições metodológicas qualitativas. Assim, um Grupo de Experiências (GEs) tal uma captura de um acontecimento – o *hit* funk *Bum Bum Tam Tam,* de MC Fioti (2017) – foi a ignição para agência/mentos curriculantes, plagicombinações na acepção formulada por Tom Zé (1998), em aproximações com o hibridismo de Homi Bhabha (2013), mixagens entre conceitos filosóficos, teorias científicas e *formasfluxos* artísticas, onde se elucubra sobre o funcionamento dos discursos curriculares como um refrão e as implicações de uma aproximação com um pensar afroperformativo especulado por Muniz Sodré (2018); como este faz trifurcar a composição curricular junto às potências de espiritualidade no território da arte; e de que maneira os fluxos espirituais na música, por desterritorializações e reterritorializações, reversibilidades e compensações, são acolhidas como simbioses que sugerem uma economia e uma ecologia dos currículos, deduções com as tessituras cartográficas de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Palavras-chave: Currículo. Música. Performatividade.

Music, spiritualities and symbioses: agency/ings in plagicombinations and improvisativities for the composition of a curricular score in a everyday school life

Abstract: The following lines will try to carry out a research performance in a professional master's degree in education, through a performative program where the curriculum is understood as a musical text, a score composed in post-structural and post-colonial clefs,

[1] Mestre em Educação e Diversidade – UNEB – Campus XIV. Membro pesquisador do grupo Formação, Experiência e Linguagens – FEL. E-mail: augustofroque@gmail.com

[2] Doutora em Educação – UFBA. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia, Campus XIV. Orientadora. E-mail: rmvieira@uneb.br

and in partial alliance with the post-qualitative argument, whose suggestion for consistency between ontology and episteme breaks with the qualitative methodological traditions. Thus, a Group of Experiences (GEs) was such capture of an event – the funk hit Bum Bum Tam Tam, by MC Fioti (2017) – which was the ignition for curricular agency/ing, plagicombinations in the sense formulated by Tom Zé (1998), in connections with Homi Bhabha's hybridity (2013), mixes connecting philosophical concepts, scientific theories, and artistic form-flows, where it elaborates on the functioning of curricular discourses as refrains and implications of an approximation to an afro-performative thinking speculated by Muniz Sodré (2018); how it makes the curricular composition trifurcate alongside the potencies of spirituality in the territory of art; and how spiritual flows in music, through deterritorializations and reterritorializations, reversibility and compensations, are welcomed as symbioses that suggest an economy and an ecology of curricula, deductions with the cartographic tessituras of Gilles Deleuze and Félix Guattari.

Keywords: Curriculum. Music. Performativity.

Perfurações introdutórias

As palavras que se intercalam na trama dos parágrafos a seguir, serão as testemunhas que darão conta de uma pesquisa para currículos musicalmente performativos, realizada entre 2018 e 2020, em um colégio público de oitavo e nono ano do ensino fundamental, e ensino médio, no município de Conceição do Coité-BA, no âmbito do programa de Mestrado Profissional em Educação e Diversidade ofertado pela UNEB – Campus XIV, e acolhida pelo grupo de pesquisa Formação, Experiência e Linguagens – FEL.

De pronto faz-se imprescindível constatar que as narrativas aqui entremeadas compõem um breviário da dissertação original, com uma seleção das derivações curriculantes que considerei mais oportunas. O intuito aqui, portanto, é o de esboçar uma paisagem que contemple os planos ontológico, epistêmico e metodológico, de modo a evidenciar a escolha de alguns percursos de pesquisa e principais argumentos que balizaram as tomadas de decisão.

O ponto de partida para a formulação do problema foram os enredamentos das minhas experiências com a música e a tecnologia desde a infância, até a produção profissional que culminou com a banda Órbita Móbile. Das analogias com essas implicações, me ocorreu perguntar para o campo educacional: que acontecimentos em simbioses com a música poderiam passar a perfurações curriculantes em um cotidiano escolar?

A partir de então, os principais agenciamentos que a pesquisa buscou conectar foram os de: experimentar corpos em derivas e performances improvisativas, e partiturografar agência/mentos musicais curriculantes, perfurações e *formasfluxos* que por negociações e alianças se conectem performativamente em um cotidiano escolar; compor uma performance em clave pós-qualitativa que permita captar agência/mentos curriculantes com a música em cotidianos escolares; e transcodificar a narrativa de tais agência/mentos a uma partitura curricular.

O *insight* que precipitou a localidade performativa da pesquisa veio da leitura de Thiago Ranniery (2016), que me inspirou a plasticidade de um currículo com música, qual uma escrita torcida e tecida musicalmente, uma tal partitura curricular. E ao atalhar por esse caminho, tentei escapar de três zonas mais comuns onde estão atualmente adensadas as pesquisas nas claves de currículo, música, performatividade, cartografia e pós-qualitativa, segundo levantamento feito no repositório de dissertações e teses da Capes, levando em consideração o período entre 2015 e 2019, que seriam: a) pesquisas que abordam um currículo com a lógica disciplinar de música tanto na educação básica como no 3° grau, seja a música enquanto técnica ou aliada a processos recreativos; b) pesquisas que utilizam a cartografia como recurso para interpretação dos dados produzidos, com a interferência de dispositivos fundados por métodos qualitativos; c) pesquisas que utilizam a música como instrumento didático associado a disciplinas diversas.

Neste ponto se estende a primeira das trifurcações do meu trabalho, como linhas que escapam dos discursos gerais percutidas simultaneamente: desejei desterritorializar a música de uma estrutura disciplinar para emergir como um acontecimento curriculante que se inscreve em uma lógica

a-disciplinar, ou seja, um evento disparador de a-com-teceres curriculantes por conexões rizomáticas em um plano onde sedimentos disciplinares estão sobrepostos, mas também perfuram uns aos outros e são perfurados por *formasfluxos* errantes; desejei compor com coesão mais acentuada ao paradigma pós-estrutural ao optar por agência/mentos cartográficos mas com narrativas produzidas por performances de tessitura pós-qualitativas; desejei deslocar a música de instrumento didático a um corpo espiritual que estabelece simbiose com nossos corpos, corpos que encarnam, e cujos atos de enunciação compõem textos musicais, improvisatividades, plagicombinações e partituras curriculares.

A termo de introduções, enfim, consignar que por um determinado conjunto de contingências no cotidiano escolar, a pesquisa relatada foi delimitada nas fronteiras da improvisatividade, do acontecimento e da experiência, o que implicou com uma ruptura com a pesquisa-intervenção, dada como narrativa prevalente no âmbito dos mestrados profissionais em educação. A propósito de optar por uma performance cartográfica, discordei de Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana Escóssia (2015), para quem uma pesquisa cartográfica é intervenção por uma dada inseparabilidade entre o fazer e o conhecer que faz com que toda pesquisa seja em última análise, uma intervenção, com base em uma certa pressuposição de que "a intervenção como método indica o trabalho da análise das implicações coletivas, sempre locais e concretas" (Passos; Kastrup; Escóssia, 2015, p. 19).

A despeito do esforço de produzir um método cartográfico em chave pós-estrutural, o que parecer escapar nas implicações sempre concretas são rastros do materialismo dialético, e dessa forma mencionada, a inseparabilidade fazer-conhecer até passa a soar como práxis, e tal fato não parece aleatório, pois ao buscar pelos cânones acionados para a intervenção no campo educacional, tropecei com autoralidades filiadas à pesquisa-ação e às teorias críticas, traços robustos que sugerem que a Pesquisa Intervenção não pode ser tomada como um mero jargão, mas como um discurso impregnado ontológica e epistemicamente, uma agenda política, e dado que assim o é, quais podem ser as repercussões de confrontar essas demarcações com a consistência onto-epistêmica reivindicada pelos argumentos pós-qualitativos? (ST. Pierre, 2018). Será que a Pesquisa Intervenção não reclama com muita evidência a um campo concreto, um chão, e a participação de um "sujeito"?

E, então, em digressão pós-estrutural posso ainda perguntar: por que a Pesquisa Intervenção é dada apriorística, e não contingente e localmente? Ou seja, não é que a intervenção seja determinada de modo local, mas antes ainda, que o paradigma escolhido é que sugira se uma abordagem interventiva se torna producente ou não. Pode-se problematizar a rigor, por exemplo, se pesquisar com os cotidianos ao invés de intervir, não está mais para dar cabimento científico às práticas microbianas comuns, inscritas nesses espaços (Certeau, 2014).

Pode-se, por conseguinte, intricar um pouco mais tais questões: será que o axioma dos cânones de pesquisa que reclama a necessidade de um sujeito-pesquisador em campo, não está ele próprio enraizado epistemicamente? Ou transladando, um pesquisador que se insere em um cotidiano talvez já repute

aprioristicamente a uma intervenção mesmo antes de sua escolha por um paradigma, provável dilema que incita Elizabeth St. Pierre (2019) a condescender com a implosão do campo em boa medida, fundada na exoneração do Eu por influência deleuzogattariana, que se ausente, dispensa uma ocupação real, para nomadizar na forma de um agenciamento coletivo na transcendência do virtual, enquanto espaço potente de atualização do real (Deleuze, 2018; Deleuze; Guattari, 2012c). Sem um Eu, quiçá não se possa aludir a uma intervenção.

Minha pesquisa certamente não se propôs a responder tais questões, contudo, se as problematizo é como movimento tático de colocar em hesitação a estrita observância e cumprimento de tais programas que, se naturalizados, tenderiam a embaçar a lente paradigmática de que me vali e, eventualmente, sobrepujar uma política do acontecimento, em clave performativa, política improvisativa, cujos marcos conceituais e teóricos serão apresentados a seguir.

Uma performance de pesquisa como repercussão de samplings no sujeito: agência/mentos curriculantes, improvisatividades e partiturografias

Tecer uma pesquisa performativa na área da educação, que lance compreensões sobre os atravessamentos da música no currículo, especialmente no âmbito das performances nos cotidianos escolares, a partir de autoralidades que se movimentam entre chaves pós-estruturais e pós-coloniais, convida à radicalidade de compor um texto que não tão somente seja sobre música, mas soe musical, quiçá possa ainda ser codificado como uma partitura, paralelismos de um mapa, um "planômeno" (Deleuze; Guattari, 2010), cujos conceitos e funções qual coordenadas passem a notações partiturografadas, sejam: rítmicos, dissonantes, improvisados, até fantásticos – um ritmo pode indicar um território, ora pois (Deleuze; Guattari, 2012b) e, à propósito, "pensar e realizar uma *performance* de linguagem que tornam-se indiscerníveis" (Sodré, 2018, p. 64. Grifo do autor).

Com tal trajetividade de excentramento, o desafio metodológico ganhou gravidade quando tropecei em um texto eloquente de Elizabeth St. Pierre (2018), em que a autora estadunidense observa um tipo de incompatibilidade ontológica entre pesquisadores que atuam em agenciamentos pós-estruturais, se valendo de métodos e dispositivos metodológicos da tradição qualitativa, criados para capturar as vozes de sujeitos humanistas, "iluminados", conscientes, alienados, enfim... Dentre outras tantas adjetivações político-epistêmicas que se lhe possam oferecer, já que esses não seriam absolutamente, em última análise, o sujeito pós-estrutural, ou melhor, a pergunta que se abre é: tem de haver um sujeito?

Em um artigo ainda mais recente, Elizabeth St. Pierre (2019), em sua perseguição por uma consistência ontológica na perspectiva pós-estrutural, torna ainda mais explícita sua indisposição com a categoria sujeito, com empiristas não transcendentais e inclusive com a própria admissão de um marco metodológico, o que por esse viés, colocaria as veleidades pós-qualitativas pesquisa em tela sob suspeição. Dessa maneira, ao invés de uma filiação, por hora e por conveniência, o que me parece oportuno sugerir é uma aliança por um conjunto de anéis quebrados,

que diversamente a um casamento vinculado por elos circunferentes fechados, procedem por perfurações de uns nos outros (Deleuze, 2013), o que equivale pactuar por uma atinência ao núcleo rítmico do fundamento de Lady St. Pierre (Idem), de uma cisão com o "sujeito" que reverbere na performance de pesquisa, ou em aproximações deleuzoguattarianas com Tom Zé (1998), a montagem de uma máquina pós-qualitativa com defeito de fabricação.

Aqui o sujeito foi preterido em favor de *agência/mentos*, como uma espécie de digressão tradutória a partir de sugestões implícitas em textos de Alice Lopes e Elizabeth Macedo (2011), e Muniz Sodré (2017), que por procedimentos de plagicombinação sob a influência de Tom Zé (1998), expressão que emergiu como um *mashup*[1] na justaposição entre os conceitos de agência, do hindu-britânico Homi Bhabha (2013); e de agenciamentos, da fraternidade francesa Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011a; 2011b).

O que a barra entre/posta suscita em agência/mentos é que, apesar de não serem rigorosamente Um, em um mesmo conceito, a efeito cabe assegurar evidentes suas singulares diferenças em uma zona de fronteiramento entre a noção da ação política por empoderamento na agência, reverberações acionais de um agente de enunciação – em última instância, um sujeito; e uma coletividade que se expressa nos desejos, qual individuação sem sujeito, mas que analogamente se manifesta em programações e delimitações de corpos em si, políticas (Deleuze; Guattari, 2012a). Tais ações passaram a ser percebidas como rastros ônticos (Derrida, 1973), *samples* (amostras) na acepção da música eletrônica, indícios da existência de um agente, ou seja, se há uma música soando nos pátios escolares, se deduz que um corpo com suas intenções implicadas, a fez tocar.

O *mashup* agência/mentos se adensa na alcunha de entes curriculantes a serem rastreados em um plano de experiências (plano imanente), por sucessivos procedimentos de *sampling*, segmentações e sequenciamentos discursivos, outros arranjos com textos que fazem deslizar e esvaziar o sujeito, cujo vestígio persistente não convém que passe de um desbotamento intermitentemente perfurado por enunciações desejantes.

A compreensão de agência/mentos dispara ainda ressonâncias sobre a autoralidade mesma da pesquisa, em que a expressão acentuada de um eu-pesquisador chegaria a provocar uma espécie de dissociação ontológica, problema abordado também por Elizabeth St. Pierre (2019). Então, para prover esse dilema, busquei o aporte performativo da *heteronimicidade*, derivada da poética de Fernando Pessoa, como um recurso estilístico que se acomoda a princípio no âmbito da narrativa da experiência com viés literário proposta por Joan Scott (1999).

Por outro ângulo, agência/mentos são captados no plano imanente quais personagens conceituais coletivos, autoralidades, cujos *samples* mixados coabitam uma composição alheia, "são 'heterônimos' do filósofo, e o nome do filósofo [pesquisador], um simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou

1 O mashup, que pode ser traduzido do inglês como "mistura", é uma das práticas de mixagem originárias da música eletrônica, que ocorrem por justaposição e/ou sobreposição de dois trechos musicais com características aproximadas de ritmo e harmonia.

mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares" (Deleuze; Guattari, 2010, p. 78), são potências de conceito no dizer da dupla francesa, e "nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria" (Idem,78), mas vitalidades individuadas nos acontecimentos.

A heteronimicidade funciona um tanto também como uma lógica tradutória, no sentido atribuído por Homi Bhabha (2013), de que nunca se alcança uma completa transferência dos entre sistemas de significados onde textos ou práticas culturais estão imersos, e tanto menos a transferência de sentidos, já que "o sentido é sempre duplo sentido" (Deleuze, 2015, p. 35), que não resulta de uma escolha binária, mas em uma zona de "fronteira, [como um] corte ou a articulação da diferença entre os dois" (Idem, p. 35), o que indica que os gestos de autoralidades mais nítidos na partitura de uma pesquisa são uma composição por negociação entre agência/mentos curriculantes e agência/mentos teorizantes[2].

Improvisatividade: derivas de corpos na trama de a-com-teceres

A improvisatividade é um jogo com inspiração nas operações de improviso tão comuns às artes performáticas. Neste jogo, as categorias de performance e performatividade foram plagicombinadas para situar a minha mobilidade, atenção e apreensão no campo de agência/mentos curriculantes, cujas informações capturadas são analogamente como registradas como composições de-e-em partituras.

A improvisatividade foi alinhada aos termos de uma estética da indeterminação, oriunda das teorias de música contemporânea, espécie de "abertura" polissêmica "conferida pela mobilidade da forma". Mobilidade esta que inscreve a música em um plano de devires "sem, no entanto, pressupor a renúncia à ordenação do discurso musical, seja no plano da sintaxe, seja em nível morfológico" (Terra, 2000, p. 19). No caso particular, isso implica formular que o movimento improvisativo é uma premissa metodológica que abre a pesquisa a uma desterritorialização performática.

E se diz improviso daquilo que é "repentino, súbito, imprevisto", "produto intelectual inspirado na própria ocasião e feito de repente" (Cunha, 1994, p. 429). No cotidiano da música, o improviso é uma conversa, um algo a dizer através da linguagem musical, momento em que o músico rompe o acordo da coesão do grupo para exprimir um texto singular, ainda que permaneça em coerência, consonante ou dissonante. A improvisação acede à improvisatividade na medida em que o ato de enunciação pactua uma nova trajetividade no discurso, ou seja, o momento em que nós pesquisadores fazemos as escolhas individuadas que serão os temas persistentes da composição de pesquisa: um Eu, latente ou evidente, compondo [sob]re um Nós; e na medida que o Eu é esvaziado, dá passagem aos agência/mentos.

2 Referência a "seres teorizantes", invenção de Maria Inês Carvalho (FACED – UFBA), encontrada no texto Conversas insones: pensamentos sobre currículo, ainda não publicado, mas circulado no âmbito do grupo de pesquisa Formação, Experiência e Linguagens – FEL/CNPq – UNEB – Campus XIV.

A este respeito, Rogério Costa (2018, p 17), que se habilita em um entendimento mais rizomático, professa que "a improvisação é um ato [...] dirigido a um certo ambiente territorializável no próprio ato. Pressupõe vários atos de vontade que visam dar consistência a vários elementos e componentes". Pesam sobre atos, aspectos de ordem física e biográfica de quem improvisa, embora essa biografia corporal não prescinda de observar as regras do jogo, ou seja, existem limites territoriais para a improvisatividade, "um sistema comum sobre o qual construirão suas intervenções, interações e 'falas'": "a linguagem falará através daqueles que a realizam. E a linguagem está gravada no corpo, o constrói e é construída por ele" (Costa, 2008, 93-94). A improvisatividade, em um primeiro momento, se enuncia como uma experiência acumulada e uma atitude de um corpo-teorizante, em busca de plagicombinar com capturas dos acontecimentos no campo, dispositivos, instrumentos e composições.

Com essa densidade ao menos dois fluxos não passam despercebidos: os de acontecimentos e os de estilo. Como acontecimento é a *jam session*, o tocar sem saber o que te espera à frente, ou depois das curvas atravessando aberturas, se esgueirando por becos espaçados nos cotidianos, encarnado em um jogo de tessituras, é um a-com-tecer (Jesus, 2012, p. 13), cujas regras irrompem a partir do plano das experiências e "têm sua lógica interna necessária, imprevisível e irreversível [...] diante da singularidade do que está posto", regras que permutam regras de um a outro a-com-tecer, escrita que se movimenta entre a "forma formante" e a "forma formada", "um certo modo de 'fazer' que, enquanto faz, vai inventando o 'modo' de fazer: produção que é, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, invenção" (Pareyson, 1993, p. 20).

Noutro turno, como antecipado, a historiadora Joan Scott (1999) aciona o "literário" como forma de produção de discursividades contra uma tendência de naturalização das experiências; não para conferir ao gênero um status de fundamentalidade, "mas sim abrir novas possibilidades para analisar produções discursivas da realidade social e política como processos complexos e contraditórios" (Scott, 1999, p. 16). Eis a rede que pode reter na improvisatividade fluxos estilísticos. E foi dito apropriadamente pelo filósofo da diferença, que para produzir um estilo, "é preciso abrir as palavras, rachar as coisas, para que se liberem vetores que não são os da Terra" (Deleuze, 1992, p. 172). Como estilo, a improvisatividade tende a impregnar composições de enunciados individuados na pesquisa, uma assinatura de agência/mentos teorizantes.

A pesquisa improvisativa, enfim, é perfurada também pela influência de Homi Bhabha (2013), cujas noções acedem para o currículo enquanto espaço-tempo de fronteira cultural, onde a cultura é percebida como lugar de enunciação, que produz "implicações na forma como concebemos o poder e, obviamente, nas maneiras como lidamos com ele, [...] poder [nesta] perspectiva de cultura pensada como híbrida, o que nos exige outra compreensão da noção de hegemonia e agência" (Macedo, 2006a). E, em um currículo, o poder se pronuncia performativamente por ato próprio do texto.

A improvisatividade foi dotada de uma característica de movimento singular, a deriva, com base em um conceito de Humberto

Maturana (2001), que versa sobre os envolvimentos entre corpos como "interações que desencadeiam [nos ecossistemas] mudanças estruturais: se não há encontro, não há interação, e se há encontro, sempre há um desencadear, uma mudança estrutural no sistema" (Maturana, 2001, p. 75).

A deriva seria "um curso que se produz, momento a momento, nas interações do sistema e suas circunstâncias" (Maturana, 2001, p. 80), um movimento deambulatório de corpos-teorizantes que se deixam conduzir pelas interações de, e com outros agência/mentos em lugares e espaços, percursos e mapas, demarcações e fronteiras, nomes e símbolos, espécie de "transumância retórica" (Certeau, 2014), distinguidas até o momento em: 1) *deriva hacker*, que é um movimento com auxílio de aparato tecnológico de contaminação discursiva, instabilidade, heterogeneidade, fluidez, hipertextualidade, plasticidade e interatividade, mobilizando signos fragmentários em fluxos digitais; e 2) *devira stalker*, que surge como um ato de vigilância sobre a vida alheia, aqui compreendido como movimento para captar narrativas, tratando-as como coordenadas hipertextualizadas na medida de sobreposições virtuais dos e nos cotidianos e dos agência/mentos que os habitam.

Grupo de experiências [GE]: interface performática para composições curriculantes

Ao buscar por um dispositivo auxiliar para as composições curriculantes, a escolha foi guiada por um que pudesse ser adaptado à compreensão de performance improvisativa da pesquisa, logo, aberto a-com-teceres e contingências, e eis que o Grupo de Experiências (GEs), engenho construído por Iris Oliveira e Rosane de Jesus (2018) no âmbito do projeto de pesquisa e extensão *Experiência, Formação e Práticas Curriculares em Escolas Quilombolas no Território do Sisal*, encampado pelo grupo de pesquisa Formação, Experiência e Linguagens (FEL/CNPq), inicialmente pensado como alternativa para a formação de professoras indissociada de práticas curriculares e pesquisa em lócus escolar.

O aspecto de interface emerge de um duplo jogo a que se propõe os GEs, por um lado, uma performance coletiva para composições discursivas disparadas a partir de experiências com obras de arte; e sua face contígua, é a experiência como ato formativo em si, não "somente" experiência estética, se o entendimento for de que haja uma separação entre a fruição estética e a dimensão formativa, ao contrário disso. O Grupo de Experiências aposta na aliança entre essas duas dimensões, o que o aproxima da plasticidade performática de um a-com-tecer, "é atividade, mas também é produto; é ato como forma formante, mas também produto enquanto forma formada. O acontecimento que sobrevém tem sua lógica interna necessária, imprevisível e irreversível [...] diante da singularidade do que está posto" (Jesus, 2012, p. 13).

Para aproximar a plasticidade de um GE à improvisatividade, ao invés de programá-lo com data, hora e público pré-determinados, acedi a cortes performativos no plano da experiência, ou seja, passei a circunscrever as capturas de agência/mentos com música em um cotidiano escolar de forma desterritorializada, digo, como Grupos de

Experiência. Por exemplo, um grupo de estudantes reunidos no pátio durante o intervalo das aulas, ouvindo uma música qualquer em torno de uma caixinha de som com *bluetooth*, pela hipótese aqui sustentada, pode ser enunciado como um GE, cuja disposição teorizante se dá direta ou indiretamente nas interações com o evento, registradas sob a premissa de seccionamento local de uma paisagem. A seguir por esse caminho, as experiências emergem como acontecimentos em um plano imanente.

Como mobilizado anteriormente, a transcodificação entre agência/mentos é tradutória, uma tentativa de eliminar "a exterioridade transferindo-a para a interioridade e transformar em 'mensagens' (escriturística, produzidas e 'compreendidas') os 'ruídos' insólitos procedentes das vozes" (Certeau, 2014, p. 232). O que equivale a dizer no Grupo de Experiências realizado que as "vozes" nos acontecimentos tais quais aplausos, vaias, gritos, sensações de euforia foram tratadas como semelhantes a rastros ônticos, ou indícios performáticos da existência de corpos.

Partiturografia: uma tradução da performance e do plano cartográfico

De fato, estou tentado à hipótese de que a cartografia de pronto não pode ser depreendida como um método, ao menos se pode presumir com base nos agenciamentos onde se lê que: "escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir" (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 19), afirmação da fraternidade francesa que tem estreito vínculo com outra feita no mesmo primeiro platô, de que o "rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada" (Idem, p. 43).

Estas conceituações, penso, se adensam às elucubrações que Deleuze (2013) faz em uma entrevista sobre os Mil Platôs, de que: "os grandes filósofos são também grandes estilistas, [e] o estilo em filosofia é o movimento do conceito" (Deleuze, 2013, p. 180), e daí deriva sobre o estilo enquanto variação ou modulação da língua, e de que se escreve para dar e liberar a vida onde esteja aprisionada, para traçar linhas de fuga, "há estilo quando as palavras produzem um clarão que vai de uma às outras, mesmo que muito afastadas" (Idem).

Trago esse recorte de sua longa digressão apenas para, ao relacioná-lo com as citações anteriores do primeiro platô, insinuar ainda em caráter parcial, que a cartografia é antes uma performance do pensamento, e assim me inculca que está mais tramada como um estilo, é um estilo para se pensar e escrever. Por esse percurso, defendo, se pode preterir da criação de um método para a cartografia, com o que aliás concordaria Elizabeth St. Pierre (2019), aliada parcializada, e utilizar a performance cartográfica para composições que inclusive possam eventualmente prescindir dos conceitos dos Mil Platôs como plano-base para agência/mentos de pesquisa.

Esse aludido funcionamento estilístico de passagem e conexão das palavras e conceitos é o que dá contorno no primeiro platô ao que os franceses conceituam por rizoma: "um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. [...] um tubérculo que aglomera

atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos…" (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 23).

Pois bem, é precisamente quando o texto passa a um mapa rizomático que são divisados os seus fronteiramentos com uma partitura, como pode ser deduzido do que os fraternos filósofos abordam a seguir, e cito:

> [...] a música nunca deixou de fazer passar suas linhas de fuga, como outras tantas multiplicidades de transformação, mesmo revertendo seus próprios códigos, os que a estruturam ou a arborificam; por isso a forma musical, até em suas rupturas e proliferações, é comparável [a um] rizoma" (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 29).

Portanto, a somatização da performance musical, e digo improvisativa: que no campo dos estudos discursivos procede como performatividade, e no plano de uma filosofia rizomática emergem como uma partitura; e os agência/mentos entre as performances cartográficas e leituras de "sub-partituras" nas performances de um corpo (Barba, 1994), que são outrossim, partituras menores afetadas pelas marcas culturais e memórias emocionais (Sebiani, 2008); se adensam na forma de um estilo teorizante, assim, uma composição tal partiturografia é uma reestilização por plagicombinações de agenciamentos cartográficos.

Mixset para um hit de MC Fioti

Na dissertação, este capítulo foi pensando como uma preparação introdutória ao Grupo de Experiência, que acabou tomado por agência/mento para as conexões curriculantes mixadas ao longo do trabalho. Aqui, um conjunto de três premissas são evocadas como ferramentas conceituais que, aneladas às teorizações no campo científico e artístico, podem franquear a fabricação de textos curriculares performativos em cotidianos escolares, ou seja, antes, uma invenção da forma de inventar.

Escolha um hit e um beat: sobre a forma mixagem como escrita improvisativa de autoralidade fraca

O envolvimento com uma pesquisa em tessitura performativa, que introduz o corpo como uma forma textual, na medida mesma em que o texto se adensa como uma corporalidade, acena para percursos de substancialidade plástica. Ao optar pela trajetória improvisativa como método, isso sugere muito mais que uma performance de pesquisa nos cotidianos, mas, inescapavelmente, um ato de encarnação de tal movimento no texto: paralelismos entre corpo e linguagem (Certeau, 2014; Deleuze, 2015).

A possibilidade de pôr em fuga a escrita acadêmica se abre a partir dessa vereda paralela em que analogamente a forma textual e musical podem ser sobrepor como operações de mixagem, coadunando com um conjunto de procedimentos utilizado pelo *disc jockey* (DJ), seja na produção musical ou performances ao vivo e, neste último caso, a composição da série musical final configura o que é chamado de *mixset*, *dj set*, ou simplesmente *set*, termo que pode ser traduzido literalmente do inglês como: conjunto, jogo ou série.

A prática da mixagem, ou discotecagem, obedece basicamente a três procedimentos. Primeiro, escolhe-se um *hit* (música

de sucesso), que carrega consigo um *beat* (batida, ritmo). Entretanto, quando um DJ escolhe um *mixset*, sabe que nem todos os *hits* que estão em seu repertório têm a mesma velocidade, e que entre uma música e outra precisará realizar um segundo procedimento, que é *pitch* – do inglês, o arremesso, o passo – para sincronizar duas músicas ou *beats* distintos, e para dissimular esse jogo, é comum aguardar as pausas que ocorrem após os *drops*, estes que são os momentos de clímax de aceleração interna dentro de *hit* eletrônico, uma espécie de congestionamento sonoro que produz um estado de suspensão. O *pitch* pode ser transladado como manobra que prepara uma aliança entre autoralidades com ritmicidades próprias.

E enfim, alterado o *beat*, o terceiro procedimento é a própria sincronicidade, passagem que se praticada de maneira imperceptível, é uma dita *virada*, mas se descompassada, é uma *sambada*. Ainda que se valha de composições que não as suas, a autoralidade DJ é diferenciada pelos perceptos dinâmicos de sua performance, é este o seu *flow* (fluxo), as escolhas das singulares sensações que serão vertidas [sob]re o plano da pista, que sugestionam uma individuação estilística.

Até levou algum tempo, mas já não resta dúvida de que esses saberes combinados delimitam uma autoralidade, uma pós-moderna, que em encontro com o filósofo italiano Gianni Vattimo (2007), precipito a reputar por uma autoralidade fraca pensando em uma dissolução da "novidade" enquanto categoria de prática estética, que se ajunta ao aspecto de efemeridade localizada na fruição da performance, pois cada pista solicita *mixset* distinto: outra apresentação, outro jogo.

A compreensão mesma que esboço para autoralidade, é de pronto um enfraquecimento do autor e da autoria, que habita as cercanias do sujeito. Tom Zé (1999b), professa que o termo "autoria" derivou inicialmente de "autoridade", que incidia sobre as produções musicais no século XVII que se conformavam em um padrão, de modo que ter autoridade musical, seria conseguir compor o mais próximo dos padrões da época. O "autor" veio a substituir a noção de autoridade, na composição de "uma peça que não fuja ou à armação estética ou à melodia, é uma coisa inesperada para nos distrair" (Zé, 1999b, p. 34), o que implica determinar que, mesmo com *beats* e harmonias comuns, algo particular acontece a cada *mixset*, que é o agência/mento de um DJ, e por conseguinte, deduzir que a autoria passa à autoralidade como uma individuação da multiplicidade na prática *disc jockey*, outrossim, como agência/mento, um *dj set* é um enunciação coletiva, coletividade que transparece o enfraquecimento do ser unitário (Deleuze; Guattari, 2011b; Vattimo, 2007).

Outros procedimentos na composição da música eletrônica ainda remontam ao fator autoralidades fracas: a *reedição*; o *mashup*; e a *remixagem*. A reedição calha como cortes, abdicação e rearranjos de blocos textuais de uma mesma autoralidade, apesar disso, uma assinatura já se evidencia nas escolhas do que permanece; na remixagem, mais complexa, uma linha de autoralidade mais discernível é misturada a *samples* de autoralidades menos distinguíveis. A propósito deste artigo, me deterei no *mashup*, procedimento de mescla por justaposição ou sobreposição, tanto pode ser operado para rejuntar linearmente trechos musicais diversos com determinadas afinidades, como para

sobrepor segmentos de *hits* diferentes, e fazê-los soar simultaneamente.

Atuando performativamente na inscrita improvisativa, o *mashup* é uma simultaneidade com se compõem certos conceitos, tal como agência/mento, mas também na forma como eventualmente acionamos certas citações, ao colocar em sequência fragmentos de obras distintas, às vezes de uma mesma autoralidade, outras de autoralidades desiguais, para arrematar uma compreensão, ou ainda, alterando certos trechos das citações alheias ao sobrepor perspectivas minhas, coisa que se costuma fazer sempre entre [colchetes].

Se as práticas e procedimentos no *dj set*, na reedição, no *mashup* e na remixagem brotam por suas intensidades, velocidades, segmentações, sobreposições, cortes, eis uma forma rizomática (Deleuze; Guattari, 2011a) na medida de uma reestilização da cartografia a partir de seus programas singulares. Como escrita curriculante, o *flow* a-com-teceu nas mixagens entre a musicalidade *bachiana* (ao modo Bach), e as composições e procedimentos do produtor paulista de funk MC Fioti (2017).

No *drop*, um *pitch*: a arte de montar e desmontar currículos para a composição. E prepare-se para a virada, mas sorria se sambar: procedimentos e hibridismo cultural em uma partitura curricular

Antes da virada será preciso um *pitch* para equacionar os *beat*s da pesquisa. E o *drop* sucede de um acúmulo retórico composto para assediar o conceito de montagem de currículos em Thiago Ranniery (2016). O curso dos fluxos agora são meados para uma curiosa ironia, de que as tessituras teóricas e conceituais aqui acionadas são postas em funcionamento a partir de operações de desmontagem de conceitos, para fazê-los funcionar com outros conceitos já legitimados ou dar passagem a novos conceitos curriculantes que se insinuam a partir das conexões deflagradas nos acontecimentos cotidianos.

A lógica que subjaz à desmontagem, a partir das compreensões de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), é de que um conceito não é uma unidade indivisível e universal, imune à sua situação no espaço-tempo, e, portanto, até pode ser tomado como uma verdade, desde que compreendido como localizado e contingente, singularmente quando deslocado. O avesso disso é que o conceito, que se propõe a divagar sobre o funcionamento de um acontecimento, é ele mesmo uma maquinaria fragmentária posta em funcionamento com outras máquinas que já carregam seus próprios acoplamentos políticos, econômicos e pedagógicos, e isso diz de sua originalidade em uma cinética não natural e não essencial.

Assim, em uma mirada pós-estrutural, conceituar currículo não seria possível "apontando para algo que lhe é intrinsecamente característico, mas apenas para acordos sobre os sentidos de tal termo, sempre parciais e localizados historicamente" (Lopes; Macedo, 2011, p. 19). Por essa suposição, implica dizer que o modo de se pensar, produzir e praticar currículo se move dependendo das lentes paradigmáticas que se coloque para situá-lo. E ainda assim, também se deve considerar que não haja uma narrativa pós-estrutural única, embora exista uma narrativa que alinhava todas as suas diferentes concepções curriculares atinentes: a de que a linguagem, que em nada é natural ou essencialista, ao

invés de representar o mundo, o constrói, e se o monta, pode consequentemente desmontá-lo, regra que se aplica igualmente ao currículo, como fractal desse, de um mundo montado, mundo que igualmente não está dado por significantes definitivos, mas também parciais e localizáveis.

Se não há relações que se fixam estruturalmente entre significantes, isso implica em deduzir que não existem significados apriorísticos, "cada significante remete a outro significante, indefinidamente, sendo impossível determinar-lhe um significado; este sempre adiado" (Idem, p. 40) e, nessa flutuação, a apreensão de sentidos é uma trama [entre] meada com rastros de uma história e de contingências sociais em que os discursos sobre currículo estiveram imersos.

A próxima questão que se impõe, quando o currículo acede a um programa discursivo com as características mencionadas, são as relações entre discurso e poder, inferindo que "não se trata da máxima moderna de que deter conhecimento confere poder, mas de compreender o poder como função do discurso, [e se] a capacidade de unificar o discurso é em si um ato de poder" (Lopes; Macedo, 2011, p. 40). Os agência/mentos que montam currículos operam por demarcações de poder no plano da experiência, para circunscrever a produção de significados e sentidos com o intuito de hegemonizá-los.

Uma associação possível a um discurso hegemônico é a de uma bula prescritiva de uma panaceia, que induz a pensar que para qualquer sintoma de dor de cabeça se pode ministrar, reiteradamente, o mesmo remédio e se obterá a mesma eficácia, prescindindo de um diagnóstico localizado da enfermidade. Correlação que pode ser feita com uma certa discursividade comum de que, restaria nas diferentes dosagens da cultura como um tipo genérico de conhecimento universal, a solução programática para um currículo redentor.

Ocorre que a esse respeito, em clave pós-estrutural, tanto cultura como conhecimento, que ademais não podem ser confundidos, são observados enquanto sistemas simbólicos e linguísticos contingentes, "não [...] um repertório de sentidos dos quais alguns serão selecionados para compor o currículo. São a própria produção de sentidos que se dá em múltiplos momentos e espaços, um dos quais denominamos currículo"(Lopes; Macedo, 2011, p. 41). Em um enviesamento pós-colonial, é pertinente não somente questionar a localidade espaço-temporal da cultura, mas até mesmo hesitar diante da utilidade eurocêntrica dada a cultura, como um receituário hegemônico que delimita o que é civilização (Bhabha, 2013).

Na medida em que o entendimento partilhado de currículo é o de uma montagem discursiva para demarcar territórios e programar organizações, agendas e rotinas que afetam agência/mentos nos cotidianos escolares, "um discurso produzido na interseção entre diferentes discursos sociais e culturais que, ao mesmo tempo, reitera sentidos postos por tais discursos e os recria" (Lopes; Macedo, 2011, p. 41). Mas inclusive sobre recriar currículo, deve-se também inferir que não escapa a certas convenções de poder próprias, como exemplo as da prática acadêmica, de modo que mesmo na fronteira onde a invenção é fraqueada, persistem delimitações, ainda que com prudência, algumas rasuras possam ser admitidas.

O sentido expresso da desmontagem tem a ver com produzir variações em formas estanques ou fixadas, com o sentido de as acionar em um movimento de diferimento que as desloquem de suas redundâncias, o que inescapavelmente passa por um a-com-tecer (Jesus, 2012), pois, a esse lance se percebe é que "o procedimento é ele mesmo seu próprio acontecimento" (Deleuze, 2011, p. 22). E assim o é no agência/mento Deleuze/Ranniery, cujos acoplamentos e penetrações funcionam de modo ambivalente: pois se o que se quer é montar performativamente um currículo, é preciso antes desmontar suas formas; ou refraseando, quanto mais se desmonta teórica e conceitualmente, mais montado ficará um currículo.

E, se digo redundância ou ainda recorrência, é para pôr em distinção a repetição como ato diferenciante que se afasta do pensamento representativo para um pensamento disjuntivo sem imagem, fugindo da noção de identidade daquele. Divagando sobre a filosofia platônica da representação, Gilles Deleuze (2018) se debruça sobre os dualismos entre o mundo sensível e o mundo inteligível, e observa uma distinção entre uma fotocópia, uma reprodução, um ícone enquanto uma imagem repetida, e uma cópia perversa, um "simulacro-fantasma", cópia rasurada.

Desata na estampa perversa um dos procedimentos chave da mixagem em composições curriculantes, é a arte da *plagicombinação*, operações que derivam do que Tom Zé (1998; 1999) costuma definir como "estética do plágio", descrita, no encarte do álbum *Com Defeito de Fabricação* (ZÉ, 1998), uma estética periférica tecida nas favelas, um erro civilizatório creditado como terceiro mundo. É o que se pode compreender também por "colagem": "táticas [...] que organizam ao mesmo tempo uma rede de relações, 'bricolagens' poéticas e um reemprego das estruturas comerciais" (Certeau, 2014, p. 42): a saber que, "em nome de uma potência que se afirma contra a lei [...] sob todos os aspectos a repetição é uma transgressão"(Deleuze, 2018, p. 19).

A virada como urdido anteriormente, é a sincronização rítmica entre dois *beathits*, quando o tempo forte de cada um pulsa junto, aliança com o *pitch* preparada nas saturações de sobreposição de camadas sonoroas que precipitam o *drop*. Mas eventualmente, o acoplamento pode descompassar, uma assincronia, é quando se diz que o DJ sambou. Mas não é motivo de pânico, sorria, ajuste e siga, pois garante a paulista Cláudia Assef (2017) que todo DJ já sambou, uma atitude pós-moderna, aliás, encarar o peso do "erro" como efeito efêmero sobre sua própria história (Vattimo, 2007).

No que pese creditar o samba como um erro, sintomas de uma patologização afroperformativa, tais *errâncias diaspóricas* dissimulam táticas de aliança e negociação que se expressam na *virada* e na *sambada*. Por aliança, compreender ao modo performativo da estadunidense Judith Butler (2018), de uma ação de coletividades, política e transitória, entre corporalidades que compartilham territorialidades urbanas precárias, samba, funk e o *hip-hop*, os ritmos do gueto, as rimas da periferia e o batidões da favela, que se insurgem contra moralidade asséptica dos bons costumes, e contra a predação perpetrada pela racionalidade neoliberal. Ambivalentemente, se faz uma aliança para ganhar densidade de corpo em uma negociação, como conceituada por Homi Bhabha (2013), uma

treta entre forças de periferia e centro para a articulação de um lugar-entre, excentrado, embora contingente e indefinido. Errância, aliança e negociação são jogos nítidos no procedimento de plagicombinação.

Mobilizar agência/mentos plagicombinados no currículo, implica apostar no dissenso sobre o discurso que associa a cultura a um repertório universalizado com estereótipos coloniais, tais como os de que haveria uma única forma de criação de significados a ser legitimada, na qual são fixados os sentidos sob pena de renúncia à alteridade. Ao invés disso, considerar a existência contingente de zonas intersticiais onde os textos "globais e locais negociam sua existência [...] e inexistência". (Macedo, 2006b, p. 105, 107), planos estampados por retalhos híbridos, e por hibridismo, compreende-se uma prática que, "ao reencenar o passado, [...] introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição" (Bhabha, 2013, p. 12), ao que Elizabeth Macedo (2006a) complementa que isso imprime uma disposição em "renunciar à ideia de identidade baseada em raízes de qualquer natureza" (Macedo, 2006a, p. 107).

E por último, as matizes tecnológicas nas composições musicais plagicombinadas, passam nos cotidianos escolares por discursividades contaminadas (Vattimo, 1992), um espaço-tempo cultural em que o hibridismo é disseminado nas iterações com mídias-mistas, *mixed-media* (Bhabha, 2013), o que performativamente nas partituras curriculares serão percebidas equivalentes a mixagens teorizantes, com seus *mashups*, *drops*, *pitchs*, viradas e sambadas.

Um hit e suas mixagens eróticas na plagicombinação: axé e alacridade em um currículo-refrão

Distinguido por olhares durante um intervalo do colégio, como professor visitante, havia recebido o benefício de furar a fila da merenda. Perambulava entre estudantes amontoados na cantina em busca de um local para aquietar enquanto sorvia um prato de sopa. A cantina fora construída nas adjacências intramuros, e estes, contíguos a uma rua relativamente movimentada nas imediações da prefeitura municipal de Conceição do Coité. Sentado no batente onde se ergue a caixa d'água, imerso em pensamentos, deslizava meio alheio pela turba de jovens quando começamos a ouvir em efeito de *doppler*[3], vindo da rua, um carro que se aproximava com uma aparelhagem de som estilo paredão, espocando no grave uma música de MC Fioti (2017).

Não demorou e as performances eclodiram e se dispersaram em alguns tantos agência/mentos por ali. Embalados ao som do batidão funk, corpos se moviam na tentativa dissimulada de acompanhar o ritmo: mãos nos joelhos flexionados ajudavam a projetar a bunda e, ato contínuo, precipitavam-se à flor da pélvis; dedo indicador entre os dentes matraqueavam mudos os versos onomatopeicos do refrão: *Vai com o bum bum tam tam / Vem com o bum bum tam tam / Vai mexe o bum bum tam tam / Vem desce o bum bum tam tam* (Fioti, 2017).

3 Efeito que causa certa alteração nas frequências sonoras quando um emissor está em movimento, em uma palheta que evidencia das mais agudas às mais graves conforme a distância, exemplo comum se dá quando ouvimos a sirene de uma ambulância se deslocando em relação a nós.

Como pactuado anteriormente, *essxs* agência/mentos foram delimitados como um Grupo de Experiências, e foi esse *hit* que serviu de base para todas as mixagens da dissertação qual viradas e sambadas que ocorriam a cada subcapítulo, como um único e mesmo *dj set*. Assim, o primeiro jogo tratou de sobre a regência do axé e da alacridade para a composição de um currículo-refrão.

O primeiro movimento foi o de pensar a corporalidade *sampleada* de *Bum Bum Tam Tam* (FIOTI, 2017), onde ser evidenciam impregnações do compositor da *Partita em Lá Menor* do compositor alemão Johann Sebastian Bach (1723), mixada a fluxos musicais afroperformativos nos *beats* do funk. O *sample* compreendido na forma de um fragmento de corpo musical ou sonoro digitalizado que, sequenciado em camadas, se acopla a outro corpo musical, e embora carregue consigo segmentos fractalizados de uma autoralidade prévia, se adensa a outros corpos para constituir uma nova autoralidade, híbrido, porque talhado na interatividade entre a ambiência digital (virtual) e espaço real que, "na verdade, não se trata de opostos, pois o virtual não é o contrário de real (todo real tem o virtual em sua dinâmica)" (Sodré, 2018, p. 147), ou dito de outro jeito, o "'potencial' e [o] 'virtual' [...] é a realidade do criativo"(-Deleuze; Guattari, 2011b, p. 46).

A compleição que se quer imprimir ao sample é a de uma segmentaridade, um rastro virtual, um simulacro fantasma que perverte por fracionamento a presunção da originalidade (Deleuze, 2018) e, ainda assim, é desta uma cópia fractal na acepção geométrica do termo, que deixa de ser uma unidade múltipla que assegura um todo acabado e absoluto para ser transcodificado em multiplicidade segmentada, agência/mento coletivo. É extensiva quando ocupa um espaço-tempo no texto, mas assim mesmo a ocupação que é um estágio de fixação do significado é constantemente assediada, pois são suas intensidades inerentes de timbre, frequência e textura que pactuam seu uso.

No ato da divisão, o *sample* acede a uma alteridade fractal, "é fracionário ou não inteiro, ou então inteiro, mas com variação contínua de direção" (Deleuze; Guattari, 2012c, p. 209). O *sampler* seria, pois, um tipo de maquinaria de sequenciar extensivamente intensidades, um procedimento de segmentação e sequenciamento textual conexo aos procedimentos de plagicombinação, que, em última análise, é também um *sampler* que intervém para fabricar escrituras sampleadas (*samplescripts*).

O jogo segmentação e sequenciamento, repetições pervertidas, constitui a própria lógica do refrão, elemento fundamental do *hit* de Mc Fioti (2017), pois, "as estrofes giram em torno do refrão" e o refrão, tal a potência no corpo do funk, é feito na "repetição [que] é a potência da linguagem, [que] em vez de se explicar de maneira negativa [...] ela implica uma Ideia sempre excessiva da poesia" (Deleuze, 2018, p. 383-384).

São justapostas a esse excesso repetitivo as aproximações entre essa noção deleuziana e o que na percussividade nagô está convencionado por axé: "a potência de movimentação e transformação característica do axé aciona a palavra-som e emerge grupalmente como alegria, onde a música está virtualmente implicada" (Sodré, 2017 p. 138). Imantada pelo axé, a palavra bumbum se trama "ao

mesmo tempo [como] emoção e conceito" (Sodré, 2017 p. 138).

Ao criar a base musical, MC Fioti (2017) faz coincidir "bumbum" com a marcação sincopada do bumbo (instrumento musical), designado na música eletrônica mais comumente por *kick* ("chute" ou "pontapé"). É a mais acentuada e grave célula rítmica que territorializa o funk, é também o ponto de conexão com o conceito ritornelo de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012b). A palavra tem origem no latim e, no jargão da música popular, pode ser reconhecida como refrão.

Como territorialidade espaço-temporal rítmica, o *bumbum* impele a pensar o currículo na fronteira cultural, a irromper no jogo das controvérsias e oposições sobre a valoração hierárquica das formas tradicionais na cultura, expressa, por exemplo, nos antagonismos entre popular e erudito, sagrado e profano, ou ainda, entre a cultura popular e a cultura viral:

> [...] defendo que a diferença cultural [...] só pode ser captada em espaços liminares, num lugar-tempo em que há confronto, mas em que a opção possível estará sempre nebulosa fronteira em que é preciso negociar, em que é preciso criar impossíveis formas de tradução (Macedo, 2006a, p. 288).

No âmbito da experiência coletiva dos corpos que dançam afetados pelo bumbum, "o *ritmo* é um *rito* suscetível de realimentar a potência existencial do grupo. Corpo e tempo comparecem na apreensão rítmica em variadas modulações da existência". (Sodré, 2018, p. 140, grifo do autor).

A respeito de uma conformação coreográfica que a experiência coletiva com o funk tomou no pátio da cantina, e dos possíveis agencia/mentos corpos com as palavras no refrão de MC Fioti, Thiago Ranniery (2016, p. 144) argumenta que "as coreografias investem nos movimentos corporais, irradiando-se pela destituição da palavra e pela migração para a imagem em movimento e por uma relação com a música e com as tecnologias midiáticas e digitais". Ainda seguindo a pista deste educador sobre as implicações de se fazer uma leitura sobre a moralidade do bumbum, é conveniente observar que "o que o corpo significa no ato, desse modo, não se reduz ao que o corpo diz, nem mesmo se pode tomar o que diz como ponto de partida" (Ranniery, 2016, p. 145).

No feitio de uma catarse coletiva e improvisativa na partilha do bumbum, deflagrada pela ritmicidade afroperformativa do funk, Muniz Sodré (2017) alude a certa experiência de liberação e libertação, na qual "'livre' significa o reconhecimento da contingência histórica em oposição à suposta 'necessidade' de formas dadas como eternas" (Sodré, 2017, p. 146). Dessa forma, deduz-se dois percursos a serem percutidos simultaneamente: um, a imunização das patologias inoculadas nos agência/mentos funk, para desacelerar o *contágio colonial* de [pré]concepções de ordem moral, estética e política não sejam naturalizadas ou tampouco perpetuadas na *formafunk*, a se refletir simultaneamente como prática de currículo.

O outro percurso que vibra na intensidade da *formafunk*, comum às performatividades musicais diaspóricas, repercute como uma "organização rítmica e gestual, uma matriz corporal que se desterritorializa e que viaja,

acionada pela alegria" (Sodré, 2017, p. 146), alegria manifesta não "por abstrações, mas por signos ou palavras que induzem à ação" (Idem, p. 151), transladada como *alacridade*, onde "não se inscreve nenhum pessimismo da sensibilidade, movida que é por uma afirmação radical da vida"(Idem, p. 149).

São com essas compreensões que se pode pensar em um currículo-refrão, uma máquina de captura de forças, de intensidades, de desejos coletivos, mas também um operador de negociações de confrontos nos discursos que sempre se movem ao longo do tempo, uma partitura de entre-lugares, uma ferramenta para traduções entre o cultural e o local. Um currículo enquanto agente programador de ritos institucionais para os corpos nos cotidianos, uma tal sonotatilidade de reiterações, refrãos discursivos que programam o funcionamento das práticas escolares cotidianas, práticas de potências alocadas para permitir liberdades e liberações em territorialidades periféricas, reconhecimento de sua própria precariedade, um currículo com intenções políticas de alacridade.

Formasfluxos: trifurcações do espírito e simbioses curriculantes com a música, ou, ritornelo de ritornelos

Além do currículo-refrão com sua perspectiva de axé e alacridade, outras viradas a-com-teceram com suas respectivas mixagens derivadas da experiência Bum Bum Tam Tam (Flávio, 2020), a exemplo de aspectos curriculantes entre a economia musical e economia educacional (Ball, 2010), que deslizaram a uma noção performativa de *fluxonomia* curricular (Deheinzelin, 2020). Ou ainda, na composição de uma percepção da colonialidade com uma máquina viral, e, por conseguinte, do currículo como uma máquina retroviral, a atuar como uma ecologia da viralidade em cotidianos escolares (Deleuze; Guattari, 2012c; Lima, 2019).

Entretanto, neste trecho, me deterei apenas em três agência/mentos que emergiram como regiões de maior densidade na pesquisa, e se perfuram mutuamente: *formasfluxos*, espiritualidades e simbioses. A *formasfluxos*, ou *fluxosformas*, dizem sobre um currículo enquanto forma artística, em distinção, mas não oposição, a um currículo como programa conceitual ou agenda de discursos.

Dizem outro turno, de uma virada na dicotomia forma-conteúdo, dado que de todas as formas emanam fluxos, não há o que preencher, diversamente a isso, as formas trasbordam fluxos que não podem ser contidos, e que não se contêm, por esse trajeto, é a desterritorialização ontológica da forma para uma perspectiva nômade do pensamento, que acede a um esquema hidráulico, onde os fluxos seriam designados como "coisas", "coisas-fluxo", fluxos de materialidade (Deleuze; Guattari, 2012c), logo, não há forma-conteúdo, tanto quanto Raiz-Árvore, apenas agência/mentos (Idem, 2011a).

Surgem, então, as *formasfluxos* espirituais, que se inspiram na compreensão da obra de arte, como um ser espiritual (Deleuze; Guattari, 2010), e se o currículo é desterritorializado para o plano da forma artística, tal como os corpos tatuados com figuras religiosas que dançavam ao grave do batidão funk, de um currículo podem emanar fluxos espirituais, ou diria, espiritualidades, ao recompor os corpos espirituais enquanto multiplicidades, um adensamento de intensidades e

segmentaridades, uma forma gradiente, gradiente espiritual de limiaridades crepusculares cujos fluxos atravessam as hecceidades nos blocos de sensações; passam através do campo empírico nas conexões entre o sensível e o inteligível; e se espraiam pelo plano transcendental, que é tomado, distinto da concepção kantiana, como uma premissa no conhecimento sobre a essência das coisas, na conceituação deleuzeana, "o transcendental não é um fundamento, mas a própria gênese do empírico, um campo 'impessoal e pré-individual', diferente do empírico e da profundidade indiferenciada, onde se daria a *experiencia real*" (Sodré, 2018, p. 59. Grifo do autor).

A espiritualidade também uma perspectiva, não tão somente uma representação, são sim de sua propriedade as representações, mas, o espírito empresta ao corpo também um "ponto de vista", e "ser capaz de ocupar um ponto de vista é sem dúvida uma potência [do espírito]"(Viveiros de Castro, 2015, p. 65), paralelismo com "a práxis indígena, [de] 'fazer corpos' (e diferenciar espécies) a partir de um *continuum* sócio-espiritual dado 'desde sempre'"(Idem, p. 38. grifo do autor).

As *formasfluxos* espirituais verteram ainda sobre uma dimensão mística a que Dante Galeffi (2013) alude como um impulso pré-racionalista no campo experiencial que não deixa de projetar repercussões performativas nas narrativas, apelo ao bem comum, uma moral aberta em performances afáveis que desata espontaneamente apelos amorosos nas experiências de amizade, por exemplo, e onde estão, ou estiveram, muitas amizades senão nos cotidianos escolares? Amizade como uma experiência mística, e conexões curriculantes com amizade, por que não? Tais apelos deslocam a moral do âmbito racional do cálculo e do controle para o âmbito da sensibilidade de um amor aberto à alteridade, em conexão a outros agência/mentos vitais em diferentes estratos do que temos por natureza, "uma atitude que é também uma disposição para a transcendência do mundo dado por meio de uma experiência de imersão no estado de compaixão por tudo o que vive e sofre em seu viver"(Galeffi, 2013, p. 455).

Muniz Sodré (2017) coaduna com a mística ao transpor a acepção pré-racionalista como um olhar ao legado do passado, onde ecoa na noção de ancestralidade e descendência, em uma mirada para o ontem com o intuito de produzir uma linha de fuga no amanhã, uma trifurcação no encontro dos planos artístico, filosófico e científico concebidos por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010).

A espiritualidade foi analogamente transcodificada como uma rede de sensibilidades curriculantes, em oposição às tentativas de uniformização e assepsia laica nos currículos, que não se dão por definições meramente conteudistas, mas, por um tipo de abstração que se expressa nas noções de cidadania e do público que submete, inclusive, as potências espirituais, como elucubram Elizabeth Macedo e Thiago Ranniery (2018).

O funcionamento dessa presumida abstração se articula, de um lado, para constituir uma coletividade de povo, no sentido político, e, de outro, as próprias individualidades constituintes desse corpo unívoco precisam, elas mesmas, abstrair de suas singularidades em detrimento de uma performance na ciranda da pacificação. De outro modo, impelir a abdicação das latências espirituais em prol

de um bem público maior, exortado por apelos à tolerância, e que em todo caso acena a uma ficção de igualdade homogeneizante, e assim "sobrepujar a multiplicidade ontológica para endereçar a cada um como a todos. Essa é a promessa de que todos sejam iguais perante a nação laica"(Macedo; Ranniery, 2018, p. 746).

O efeito curriculante se coloca no momento em que essas autoralidades propõem uma torção *queer* na abstração do público, fazendo atentar antes que não é um caminho para uma política de identidades, porém, para agenciar corporalidades precárias, enlevar subalternidades, que bem pode ser entendida como acolhimento a discursos periféricos. Quer dizer, "entender o público endereçado pela política educacional como algo que não é – nem pode ser – fixo e muito menos da ordem da semelhança, do espelhamento ou, ainda, da mesmidade" (Macedo; Ranniery, 1977, p. 748).

Se imprevisíveis e ambivalentes certamente são as práticas de espiritualidade, a solução, pois, enquanto política pública, não restaria na tentativa ademais improfícua, de atribuir-lhes irrelevância, mas, bem ao contrário, de as compreender como uma rede de sensibilidades em cotidianos escolares, quanto podem passar a desterritorializações performativas de empatia, afabilidade, amabilidade, presteza e mesmo amizade, se é que ainda se atribui importância a isso, ou se prefere apartadas como quinquilharias sentimentais agenciadas apenas como matéria-prima da arte.

E enfim, os agência/mentos em simbiose, textos que acede em um programa ecológico, uma fluxologia que se funda na intersecção entre o que sugere Gilles Deleuze a Claire Parnet (2004), de que a simbiose é co-funcionamento, o que move o currículo para a dimensão estética [sob]re a qual matuta Félix Guattari (1992, p. 119):

> [...] um ecossistema incorporal, cujo ser não é garantido do exterior, que vive em simbiose com a alteridade que ele mesmo concorre para engendrar, que ameaça desaparecer se sua essência maquínica for danificada acidentalmente – os bons e os maus encontros do [funk com a música clássica] – ou quando sua consistência enunciativa estiver abaixo de um certo limite. [...] Esse Agenciamento deve trabalhar para viver, processualizar-se a partir das singularidades que o atingem. Tudo isso implica a ideia de uma necessária prática criativa e mesmo de uma pragmática ontológica. São novas maneiras de ser do ser que criam os ritmos, as formas, as cores, as intensidades da dança. Nada está pronto. Tudo deve ser sempre retomado [...] do ponto de emergência caósmica.

Na plasticidade de uma *formafluxo*, os agência/mentos musicais em um currículo, podem se adensar em três zoneamentos simbióticos: de *parasitismo*, de *comensalismo* e de *mutualismo*. Em uma música, o parasitismo pode se dá na percepção de que determinadas práticas de composição interagem com táticas de guerra, tese encampada por Henrique Lima (2018), que imputa aos refrãos pegajosos a compleição de um "verme de ouvido", e assim um *hit*, ou um viés de disseminação mercadológica na produção do funk, pode ser apropriado como uma colônia viral, ou seja, um armamento biológico, e por metonímia, deduzi que os discursos de colonialidade que infestam os currículos nos cotidianos, passam por aproximação a fluxos parasitários.

Entretanto, ao menos no campo artístico, tais territorialidades não são fixas, um *hit* como *Bum Bum Tam Tam* tanto pode se diagnosticado como um verme de ouvido, quanto manear para um programa de comensalismo, se interpretado em uma posição meramente capitalística, ou ser deslocado para uma performance de mutualismo, nas derivas pelos depoimentos de MC Fioti (2018) sobre a precariedade de sua origem das tecnologias de produção de que dispunha na periferia paulista, e de como resistiu para criar uma composição que atingiu parâmetros de mercado só comparáveis a artistas com investimentos milionários. Bum Bum Tam Tam foi o primeiro sucesso fabricado no Brasil, a atingir a marca de um bilhão de visualizações no Youtube, tendo se disseminado globalmente, não se precisa buscar muito na mesma plataforma, para encontrar coreografias executadas por coletivos sul coreanos ou estadunidenses.

Tais jogos de desterritorialização e reterritorialização aludem ao conceito de ritornelo (Deleuze; Guattari, 2012b), no primeiro movimento é sobre irromper ou observar rupturas nos códigos; e no segundo, sobre recodificar ou observar recodificações. Mas a fraternidade francesa divaga outro turno, que "talvez seja próprio da arte passar pelo finito para reencontrar, restituir o infinito" (Idem, 2010, p. 233), asserção convidativa para um currículo estampado por *formasfluxos*, onde o movimento ritornelo encontra ressonâncias com a temporalidade constituinte de Exu, que trifurca semelhante lógica de restituição a um mecanismo de equilíbrio, que acede a um princípio de reversibilidade e de compensação (Sodré, 2018).

A termo, as simbioses curriculantes são agência/mentos de uma ecologia do devir, que procede por jogos de desterritorialização e reterritorialização, reversibilidade e compensação, é sobre equilibração no ecossistema das restituições discursivas, e não sobre hegemonização e sobrecodificação. Que os currículos afetem simbioticamente os seres nos cotidianos, uma ecologia curricular é uma ecologia de agência/mentos.

Arremedos e arremates

Ao pôr em crise o estatuto da Pesquisa Intervenção nos programas de mestrado profissional em educação, como visto nos atos introdutórios, a exigibilidade de um produto se deslocou para uma fronteira de indiscernibilidades, e nesse feitio, a pesquisa improvisativa, ao menos parcialmente, tende a objetivar a performance da própria pesquisa e sua escrita na talha de uma obra final. Nesta que é uma reedição da performance dissertativa, os agência/mentos curriculantes emergiram como uma ontologia, cujas circunstâncias heteronímicas acedem como arranjos teorizantes captados em acontecimentos nos cotidianos escolares, por práticas improvisativas; tecnologias digitais e procedimentos hacker; conectados a dispositivos performáticos, nesta pesquisa, Grupos de Experiência. A pesquisa assim, é toda ela, uma performance de improvisação.

Grupos de Experiência são interfaces para agência/mentos de composições narrativas, e processos de formatividade. No entanto, em perspectiva cotidianistas compreendida, os GEs foram tomados pela face artística performática que inexoravelmente afeta a formação, e não como intervenções formativas que suscitariam agência/mentos. Foi acolhida a assertiva de que pesquisar com

cotidianos radicalmente, não é sobre intervir lugares ou espaços, mas construir pontes acadêmicas com os saberes localmente disseminados.

Montar um currículo performativo foi compô-lo em codificação paralela à de uma partitura musical, com procedimentos de escrita que dissimulam um fazer com a música: daí a-com-teceu um *mixset* tal escritura sampleada, *samplescript*, e a plagicombinação como alternativa ao hibridismo. Por negociações e alianças, a plagicombinação vem contribuir com a noção de que os agência/mentos híbridos podem ser fabricados em uma partitura curricular, é anti-originalidade e anti-essencialidade.

Como agência/mento, a música e o currículo musical emergiu na plasticidade de formas-fluxos-fluxosformas, e suas performances cotidianas e sensações, impregnadas por multiplicidades sampleadas: estilos, viralidades, afroperformatividades, políticas, economicidades, espiritualidades, estratégias de consumo e táticas de guerra – passam curriculantes por efeito simbiótico aos discursos contaminados.

Tais percursos transigiram a um programa em três estágios de uma ecologia dos agência/mentos em clave pós-colonial: um primeiro por a produção de trilhas alternativas como entre-lugares nas interações das colônias virais nas zonas periféricas; um outro como trifurcações que encaminham a dimensão mística e sensível como redes de diferimento; e um último, por um jogo de restituições, reversibilidades e compensações, ritornelos que irrompem e recodificam agência/mentos, qual uma ecologia em ecossistemas cotidianos.

Partituras de agência/mentos

ASSEF, C. **Todo dj já sambou**. São Paulo: Non Stop Music, 2017.

BALL, S. Performatividades e Fabricações na Economia Educacional: rumo a uma sociedade performativa. **Educação & Realidade**. v. 35, n. 02, Porto Alegre: UFRGS 2010.

BARBA, E. **A canoa de papel:** tratado de antropologia teatral. Trad. Patrícia Alves. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 22ª Edição, 2014.

COSTA, R. L. M. A ideia de corpo e a configuração do ambiente na improvisação musical. ***OPUS***, v. 14 n. 02, Goiania: ANPPOM, 2008, p. 87-99 dez.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 2ª Edição, 6ª Reimpressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

COSTA, R. L. M. A improvisação livre não é lugar de práticas interpretativas. **Debates**, n. 20, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2018, p. 177-187.

DEHEINZELIN, L. **Novas economias viabilizando futuros desejáveis:** introdução à fluxonomia 4D. São Paulo: Clube dos Autores, 2020.

DELEUZE, G. **A lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, G. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. 1º Edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. 1º Edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia Vol. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1ª Ed. 2ª Reimpressão. Coleção TRANS, 94 p, 2011a.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia Vol. 2. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed. 2ª Reimpressão. Coleção TRANS, 128 p, 2011b.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia Vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed. 2ª Reimpressão. Coleção TRANS, 128 p, 2012a.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia Vol. 4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed. 2ª Reimpressão. Coleção TRANS, 144 p, 2012b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia Vol. 5. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed. 1ª Reimpressão. Coleção TRANS, 264 p, 2012c.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3ª Ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. Trad. Mirian Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

FIOTI, MC. Como 'Bum bum tam tam', de MC Fioti, se tornou o 1º clipe brasileiro a alcançar 1 bilhão de views no YouTube**. G1 Pop & Arte: Música**, 2018. Acesso: 01/07/2020 Disponível em: https://g1.globo.com/pop-arte/musica/noticia/2018/09/15/como-bum-bum-tam-tam-de-mc-fioti-se-tornou-o-1o-clipe-brasileiro-a-alcancar-1-bilhao-de-views-no-youtube.ghtml

FLÁVIO, A. **Música, espiritualidades e simbioses:** agência/mentos em plagicombinação e improvisatividades para a composição de uma partitura curricular em cotidianos escolares. 2020, 175 p. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade do Estado da Bahia, Conceição do Coité (BA), 2020.

GALEFFI, D. A. Religião e ciência: diferença e repetição - uma investigação a partir da concepção moral e religiosa de Henri Bergson. **Caderno CRH**, V. 26, Nº 69, p. 449-467, Set./Dez. Salvador: 2013.

GUATTARI, F. **Caosmose:** um novo paradigma estético. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 1ª Edição. São Paulo: Editora 34, 1992.

JESUS, R. M. V. **Comunicação da experiência fílmica e experiência pedagógica da comunicação**. 2012. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2012.

JESUS, R.; OLIVEIRA, I. Grupo de experiência e arte. In: MACEDO, E.; TOMÉ, C. (Org.). **Currículo e diferença**. v. 4, Curitiba: CRV, 2018, p. 171-188.

LIMA, H. R. S. **Desenho da escuta:** políticas da auralidade na era do áudio ubíquo. 2018, 140 p. Tese (Doutorado em Música) Universidade de São Paulo (SP), 2018.

LOPES, A. C.; MACEDO, E. **Teorias do currículo**. São Paulo, Cortez, 2011.

MACEDO, E. Currículo como espaço-tempo de fronteira cultural. Currículo sem Fronteiras. **Revista Brasileira de Educação**. v. 11, n. 32, Rio de Janeiro: UERJ, 2006a.

MACEDO, E. Currículo: Política, Cultura e Poder. **Currículo sem Fronteiras**. v.6, n.2, Rio de Janeiro: UERJ 2006b, p.98-113.

MACEDO, E. RANNIERY, T. Políticas públicas de currículo: diferença e a ideia de público. **Currículo sem Fronteira**. v. 18, n. 03, Rio de Janeiro: UERJ, 2018.

MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Trad. Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PAREYSON, L. **Estética:** teoria da formatividade. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1993.

PASSOS, E. *et. al.* **Pistas do método da cartografia:** Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

RANNIERY, T. **Corpos feitos de plástico, pó e glitter**: currículos para dicções heterogêneas e visibilidades improváveis. 2016, 411 p. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2016.

SCOTT, J. Experiência. **Falas de Gênero**. SILVA, A. L. *et ali*. (org). Santa Cataria: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

SEBIANI, L. A subpartitura corporal no processo de criação do espetáculo Batata!. **Urdimento**, n. 11, Santa Cataria: UDESC, 2008.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ST. PIERRE, E. A. Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa: v. 13, n. 3, p. 1044-1064, 2018.

ST. PIERRE, E. A. Post Qualitative Inquiry in an Ontology of Immanence. **Qualitative Inquiry**, Thousand Oaks: v. 25, n. 1, p. 3-16, 2019.

TERRA, V. **Acaso e aleatório na música**: um estudo da indeterminação nas poéticas de Cage e Boulez. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2000.

VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naif, 2015.

ZÉ, T. **Com defeito de fabricação**. Encarte de CD. Nova Iorque: Luaka Bop, 1998.

ZÉ, T. O gênio de Irará. Encarte. **Caros Amigos**. Nº 31, out. São Paulo: Casa Amarela, 1999.

Imagens e corpo sob constelações infectas

Mariane Schmidt da Silva [1]

Resumo: As imagens, ainda identificáveis, mas já querendo escapar: o contorno de uma mão, a dobra de um braço, o desenho de uma silhueta, as cores meio sangue. Sobre elas, sempre se pode produzir uma nova camada de vida, como um contágio incessante. Neste artigo, pensar com quais corpos temos habitado o mundo: propor operações que desestabilizem corpos forjados entre as placas de petri dos laboratórios e os quadros negros das escolas. Movidos pelos conceitos de Deleuze e Guattari e pelo desejo de criar um Corpo sem Órgãos, a partir da produção de imagens, desenhar um mapa que leve a desestruturação do corpo organizado, entupido. Mapas-imagens que se criam nos encontros com obras de Dora Longo Bahia e Rafael Assef e na experimentação de novos movimentos, entre velocidades e lentidões. A pele que já não é mais pele. Manchas que se dissipam. O movimento da mão que acelera. O corpo fugindo à identidade, como quer Clarice Lispector em "A Paixão Segundo G.H.", e vibrando sob constelações, ele mesmo sem nome.

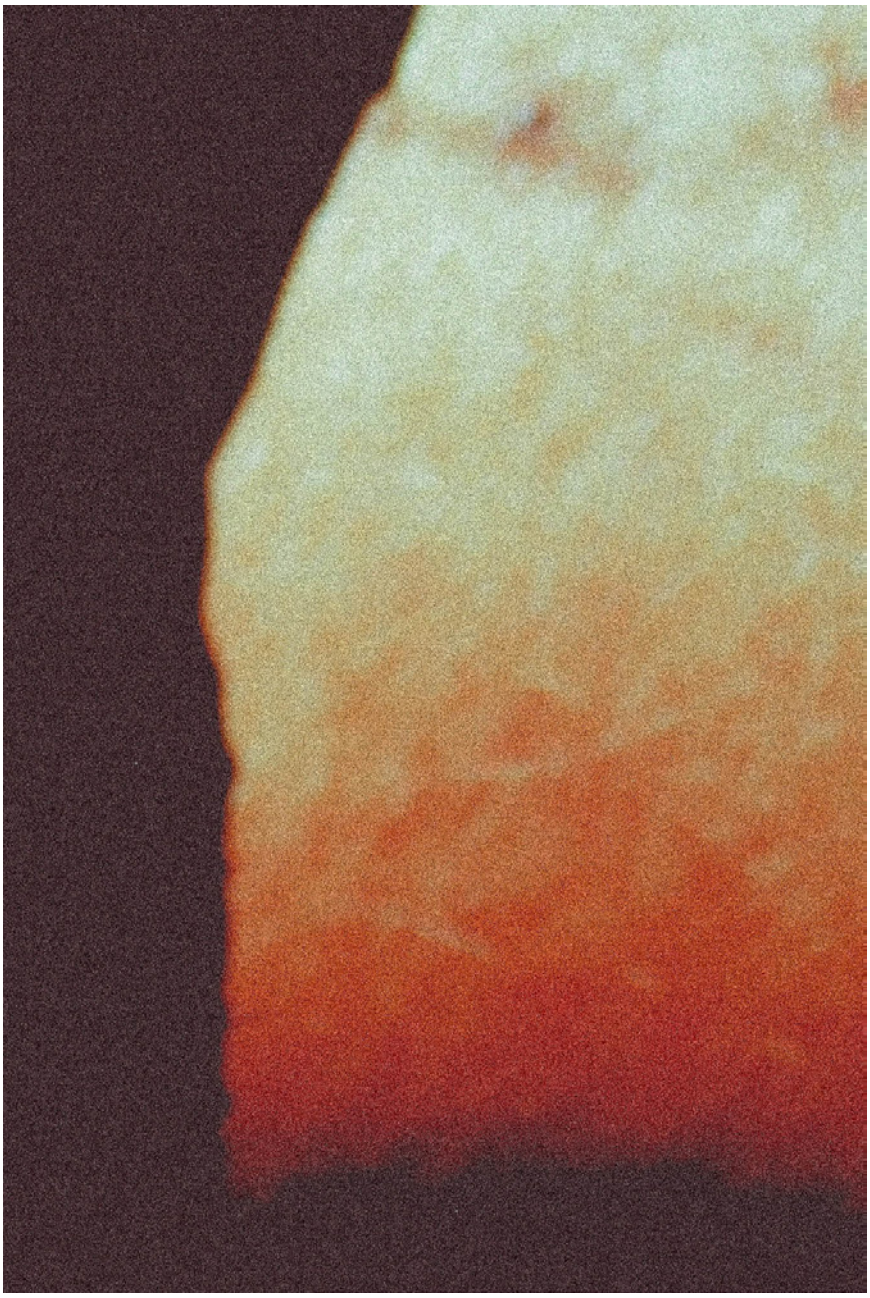
Palavras-chave: Imagem. Corpo. Arte. Biologia.

Images and body under infected constellations

Abstract: The images, still identifiable, but already wanting to escape: the contour of a hand, the bending of an arm, the drawing of a silhouette, the colour half blood. Over them, one can always produce a new layer of life, as a never-ceasing contagion. On this article, to think with what bodies we have inhabited the world: to propouse operations that destabilize bodies forged between petri dishes on the laboratories and blackboards on the schools. Moved by Deleuze and Guattari's concepts and the desire to create a "body without organs", through the production of images, to draw a map that takes to the disruption of the organized body, obstructed. Maps-images that are created on the encounters with works of Dora Longo Bahia and Rafael Assef and by the experimentation of new movements, between velocities and slowness. The skin that is no longer skin. Spots that dissipate. The movement of a hand that accelerates. The body escaping identity, as wishes Clarice Lispector in "A Paixão Segundo G.H.", and vibrating under constellations, he, himself, without a name.

Keywords: Image. Body. Art. Biology.

[1] Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestra em Educação pela mesma Universidade. Professora da Educação Básica na Rede Estadual de São Paulo. E-mail: marianessh@gmail.com



Figuras – *Série 1, Sem título, 2017. Fotografias produzidas pela autora.*

Then the body memory kicks in
And I trust the unknown
Unfathomable imagination
Surrender to future

Oh, how to capture all this love
And find a pathway for it
Like threading an ocean through a needle
River through a keyhole
Can't fathom the grasp
I can't grasp the fathom

(Björk, *Body Memory*, 2017)

Memórias do corpo: amor, futuro e desordem [2]

De ritmo aparentemente inconcluso e sons tecnológicos a música se inicia. É como se houvesse uma floresta ao fundo, como se tudo estivesse à meia luz, e só fosse possível enxergar o contorno das coisas. Uma floresta ocupada por milhares de seres desconhecidos, de espécies não catalogadas. Seres que são como uma mistura do encontro entre vários corpos. Amalgama. Patas, troncos, cabeças e asas. Grunhidos que não sei bem de onde vêm, mas sei que são reais. Que, se ouço a música e fecho os olhos, todo esse mundo se abre, o arrepio percorre a pele, os pêlos se eriçam.

A floresta é real, eu sinto sua umidade, eu sinto o desconforto, eu me sinto como se em outro tempo. A música me carrega pra outro tempo. Um tempo que começa nos ouvidos, e ecoa pelo interior do meu corpo. Milhares de vozes e histórias se fundem entre si, se fundem a mim mesma. As intensidades não param de crescer com as vozes. Essas vozes que estão aqui, agora. Esses seres que estão aqui e agora, a minha volta, respirando em meu pescoço. E pouco a pouco desaparecem.

"E então, a memória do corpo acontece", Björk diz. A memória do corpo como um caminho. Não apenas ou, não necessariamente, de lembrança, mas de transformação, da concretização do que é incompreensível como força de captura do amor. "Como capturar todo esse amor, e encontrar um caminho para ele?", talvez seja o principal problema que se move com a música, que vem nos encontrar aqui, nesse mapa que está sendo escrito agora, que também deseja a construção de um corpo pelo qual se passe amor, se multiplique amor. E pode ser que nem se trate de construção, mas da "experiência de uma falta de construção" (Lispector, 1998, p. 27).

Deleuze e Guattari narram ao pensar o "amor cortês": "trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro" (Deleuze & Guattari, 2012, p. 21). O amor como desejo que se deixa fluir, como a fusão do interior e do exterior, como essa força incompreensível. "Pois é pela escrita que devíamos animais, é pela cor que devimos imperceptíveis, é pela música que devimos duros e sem recordação, ao mesmo tempo animal e imperceptível: amoroso" (Deleuze & Guattari, 2012, p. 63).

"E eu confio no desconhecido / Imaginação incompreensível / Render-se ao futuro". O futuro é, ao mesmo tempo, aquilo que está sempre aqui, neste instante, e aquilo que ainda não tem forma. O futuro é como linha que se tece no agora. "Meu esforço: trazer o futuro para já" (Lispector, 1998, p. 30). O futuro é esse desconhecido, que se abre invisível a frente de nossos olhos, que se abre dentro de nós. Que monta, desmonta, remonta um corpo que pode imitar toda uma montanha, ou que é simplesmente feito de

musgo. O futuro é lutar com o destino, recusar a aceitar o que era pra ser. Ser guiado pelo fluxo dos ancestrais. “Convocar corpos diferentes / Comparar colunas e nádegas / E nucas”.

> Estou dentro dos grandes sonhos da noite: pois o agora já é de noite. E canto a passagem do tempo: sou ainda a rainha dos medas e dos persas e sou também minha lenta evolução que se lança como uma ponte levadiça num futuro cujas névoas leitosas já respiro hoje. Minha aura é mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo: sigo a voz do mundo, eu mesma de súbito com voz única (Lispector, 1998, P. 24).

“Bestialidade / Eu redimo meu corpo”. A memória do que vem se fazendo do corpo. A memória de uma história de disciplinamento do movimento, de disciplinamento de um corpo que se queria sempre em transição. De um corpo que se constitui orgânico, mas que desde antes do nascimento, carrega marcas violentas da retenção dos fluxos, de um mundo violento que ali se imprime. “Estou presa num arreio legal / Ao estilo Kafka / Farsa como o patriarcado / Evitei enfrentá-lo”.

Encontrar-se com a bestialidade é resistir a todo esse aparato complexo construído pela humanidade para domar os corpos. A bestialidade é perceber-se orgânico novamente, é a escuta dos ancestrais, é dar passagem ao fluxo que é viver o corpo. É a desordem de que fala Clarice quando diz: “mas bem sei o que quero aqui: quero o inconcluso. Quero a profunda desordem orgânica que no entanto dá a pressentir uma ordem subjacente. A grande potência da potencialidade” (Lispector, 1998, p. 27). É viver o corpo e permitir que o outro também o viva. Que talvez se viva junto, num plano que não admite mais o “eu” e o “outro”. Corpos que se fundem. “E então minha memória corporal entra em cena / Todos os seios e abraços / Entradas orais e anais / Aproveitam a satisfação / Se o outro estiver crescendo”. Se o outro estiver crescendo em mim, envolto de amor, apontando agora para o futuro, resistindo como grande desordem orgânica.

Tudo começa aqui. Depois ou junto com essas palavras que saem pulsantes, parecendo meio soltas, meio fora de lugar, numa página meio imprecisa. Começamos sem querer esclarecer nem onde estamos e nem bem onde queremos chegar. Mas, conforme o mapa vai sendo traçado e as trilhas abertas, me ocorre que, na verdade, essas palavras iniciais já contêm tudo. Enquanto penetramos a mata densa aprendemos a olhar com toda pele que somos para sentir o imperceptível: que modos de vida são produzidos por forças e afectos [3]. Estes são caminhos sem volta.

Início, meio ou fim: desenhos de um mapa inconcluso

Começamos sempre com um problema. A criação vem sempre a partir da necessidade, já dizia Gilles Deleuze em conferência sobre "O ato de criação" em 1987. E o pensamento a partir de um golpe violento. Não uma boa vontade, não uma inclinação natural. Mas uma queda, um deslocamento. A sensação de ser atravessado pelo mundo e seus habitantes. Um encontro gerador de infinitas microfissuras de onde podem vazar um corpo ou, todo um universo.

> É preciso que haja uma necessidade, tanto em filosofia quanto nas outras áreas, do contrário não há nada. Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade. Essa necessidade — que é uma coisa bastante complexa, caso ela exista — faz com que um filósofo (aqui pelo menos eu sei do que ele se ocupa) se proponha a inventar, a criar conceitos [...] (Deleuze, 1987, p. 4).

Fomos golpeados. Caímos. Precisamos abrir uma passagem.

Deleuze (1987) comenta que, entre toda atividade criadora, seja em filosofia, cinema, pintura, ciência, escrita, existe algo em comum. Quando nos propomos a criar, em qualquer uma dessas disciplinas, estamos fabricando "espaços-tempo". Por isso dizemos que, de um encontro pode vazar um universo: todo um novelo cujos relevos, cuja duração, cujos habitantes são sempre singulares, só existem ali. Essa é a potência da criação: escapamos aos corpos já organizados, estratificados, aos fascismos a eles já implicados. Criamos possíveis e impossíveis que permitem toda uma nova condição de existência, nunca sedimentada, mas que é atualizada a todo momento.

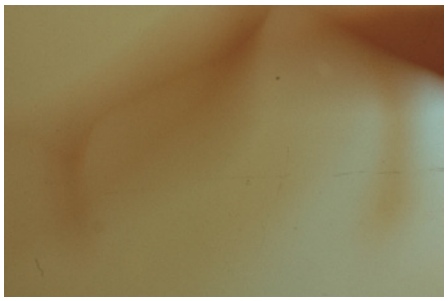
Começo aqui a tatear quais problemas nos forçam a criar as linhas aqui escritas. Um processo acadêmico [4] se fazendo como oportunidade de protesto inventivo, de lançar e perseguir linhas de fuga. Fissuras que talvez levem a um outro mundo habitável. Que nos permitam ser inventores desse novo habitat.

Tentamos produzir imagens, linhas, escritas que nos puxem pela pele, consigam nos virar do avesso, nos levem para visitar outros lugares, borrem os limites dos sujeitos, disparem em nós vontades não humanas. Disparem choques sutis que abram buracos e espalhem o que há de mais indomável nas tessituras do existir.

As imagens, quase não, mas ainda identificáveis: o contorno de uma mão, a dobra de um braço, o desenho de uma silhueta, as cores meio sangue. Figuras que talvez consigam se concretizar num imaginário já sedimentado, mas ao mesmo tempo já querendo escapar. Formar outra coisa. A pele que já não é mais pele. Manchas que se dissipam. O movimento da mão que acelera. O corpo fugindo à identidade. Vibrando sob constelações, ele mesmo sem nome.

E é a partir daí, é a partir de um texto-imagem, de imagens que já dizem muito por si só, sem precisar, necessariamente, de explicação, que se busca abrir espaços para que se concretize uma existência que experimenta outros contornos. As imagens dizem muito por si só, mas também expelem inúmeras linhas de possibilidades, de futuros que só acontecem a partir delas. Possibilidade, por

exemplo, de se desenhar esse mapa de escritas que nasce com elas, na tentativa de traçar caminhos que talvez nos levem a novas dimensões.



Figuras – *Série 2, Sem título, 2017. Fotografia produzida pela autora.*

Mundos de concreto que desmoronam

> [...] ser leve, tatuado de tudo, tatuado de nada, ser o estilete, a mão, a tinta, a figura, ser um mitocôndrio, e não há dúvida que vocês não sabem o que é o mitocôndrio, o bom da biologia é saber por exemplo, o que é o mitocôndrio, pegar o seu micrógrafo eletrônico e olhar o mitocôndrio, e vem a propósito o mitocôndrio porque estou no meu jardim e os plastídios verdes das plantas se parecem aos mitocôndrios, não se aborreçam comigo, pois quando se sai do próprio corpo o mitocôndrio fica uma coisa tão simples e é por isso que falo dele. (Hilda Hilst, 2003, p.27)

Começamos pela formação e pela Biologia. É (também) através dessas disciplinas que transitamos. Elas nos provocam, disparam em nós uma necessidade, compõem um problema, geram pensamento e milhares de incômodos e vontades que seguem pulsantes.

O que vê um estudante que se depara com a representação de uma célula? Um "mitocôndrio", um plastídio? Ou com a representação do sistema linfático? Os capilares desenhados no corpo que se apresentam nos esquemas desenhados nas lousas ou impressos nos livros didáticos, percorrem também o interior de seu corpo? Que capilares as imagens agenciam? Que corpos alunos, alunas, professoras, professores, constroem para si com as imagens? Que mundos se escondem ali nos lugares da formação? Que mundos podem irromper daquele olhar que caminha rapidamente página por página? Ou daquele olhar que se depara quase acidentalmente com as cores das fotografias entre uma explicação e outra?

Passamos pelas imagens. Passamos por um corpo.

Que as imagens façam deslocar o corpo já quase todo encoberto de conteúdos e estruturações e mecanismos já traçados. Que olhemos quase que secretamente, como se cada imagem se isolasse, se descolasse de onde veio, saltasse às páginas inflexíveis inscritas pelas grandes instituições, às vezes banhadas pelo moralismo das religiões, ou mesmo pelos clichês instituídos na própria arte.

Olhar como se marcasse um encontro clandestino. Um encontro clandestino entre o olhar e o corpo, entre olhar e imagem, que constrói nesse *entre* um novo mundo de possibilidades. Ou impossibilidades.

Roubar o corpo-imagem da exigência de ensinar e aprender nomes e funções específicos. Exigências que, muitas vezes, persistem em reprimir olhares que seriam capazes de fazer o corpo dançar. Nomes e funções, modos de operação, olhares disciplinados estéreis da ousadia que sensações (não) podem conter.

É da ousadia de olhar e sentir que quer se alimentar essa escrita, essa proposta criativa. É o experimentar de sensações com imagens que catalisa esse processo. Reações não determinadas e não determinantes por procedimentos ainda por serem descobertos.

Mundos improváveis ainda por serem fabricados. Assim como parece improvável perceber os caminhos dos impulsos nervosos durante as aulas de Biologia ao olhar as imagens artificialmente coloridas dos neurônios impressos nos esquemas dos livros. Improvável como devir-animal. Durante a aula. Improvável.

Como a produção de um Corpo sem Órgãos de alunos e professores e funcionários e diretores que não são mais isso. Eles ocupam todos os lugares e simultaneamente ocupam lugar nenhum.

Impossível: imagens que abrissem mundos não escolares dentro da escola. Meus muitos corpos como vetores da desordem. Meus muitos corpos que costuram um coletivo que se (de)forma, desforma, constantemente se reforma: corpo coletivo sem forma que desconstrói a escola, abre rupturas nas paredes das salas de aula, trinca os quadros negros com o giz, rasga as páginas dos cadernos com tinta, faz rizoma com o lado de fora. Evidências de um corpo que atravessa as mediações biológicas e se alia ele mesmo, muito autonomamente, com as sementes, com os fungos, com as vespas.

> A possibilidade revolucionária pode sempre ser localizada a partir de uma impossibilidade que ela torna real, e pelo fato de que um processo se desencadeia secretando outros sistemas de referência exatamente ali onde o mundo se achava fechado (Lazzarato, 2014, p.22).

Assim, queremos e precisamos falar de formação. Dizemos que ela se dê prioritariamente como uma construção de identidades pré-moduladas por naturalizações científicas, médicas, sociais, tidas como um sistema que faz questão de dar forma aos corpos, pressionando-os por todos os lados, traçando limites que pareçam cada vez mais definidos, contornos mais grossos. Mas, admitimos também, que a vida tende a cavar buracos por onde possa escapar, fluir e contaminar matéria, corpos, produzir tempos e espaços. Um atestado de resistência, que é justamente por onde esse texto deseja caminhar.

> É possível que sintamos uma grande lassidão, uma fadiga que poderia bastar para definir nossa modernidade: mas a sensibilidade ao intolerável, esse afeto que nos deixa paradoxalmente sem afeto, desafetados, desarmados diante das situações elementares, impotentes em face da universal ascensão dos clichês, constitui uma emergência positiva, no sentido menos moral da palavra, a emergência de alguma coisa que não existia antes e que induz uma nova imagem do pensamento (Zourabichvili, 2016, p. 49).

E ainda quer-se acreditar que a Ciência não seja política. Que interesses de produção, por mais imperceptíveis que o sejam, não se infiltram dentro dos laboratórios, e que esses mesmos interesses não ajudem a nomear o mundo, as plantas, os insetos, a floresta, os corpos. A Ciência também é uma disciplina que cria e inventa, diz Deleuze (1987).

Quer-se acreditar que as classificações científicas contemplem todo um universo feito de diferenças. Dentro do universo, o mundo; Dentro do mundo, a vida; Dentro da vida, as plantas; Dentro das plantas, uma espécie; Dentro da espécie, alguns exemplares. Cientistas: os grandes mestres das generalizações e tementes das exceções. “Estamos longe ou perto da floresta?”, pergunta Bruno Latour (2001), em suas perambulações pelos campos de pesquisa e laboratórios da Botânica:

> [...] Perto, pois ela pode ser encontrada aqui, na coleção. A floresta inteira? Não. Nem formigas, nem aranhas, nem árvores, nem solo, nem vermes, nem os bugios, cujos guinchos podem ser ouvidos a quilômetros de distância estão presentes.

> Apenas aqueles poucos espécimes e representantes que interessam à botânica entraram para a coleção. Achamo-nos, pois, longe da floresta? Melhor seria dizer que nós estamos a meio caminho, possuindo-a toda por intermédio desses deputados, como se o Congresso contivesse os Estados Unidos inteiros, Eis aí uma metonímia assaz econômica tanto em ciência quanto em política, graças a qual uma partícula permite a apreensão do todo imenso (Latour, 2001, p. 50).

E é dentro desse cenário, dentre os passos concernentes à atividade de tentar encaixar toda possibilidade de vida em um mesmo sistema de entendimento, que sabemos que a todo o tempo perdemos um pedaço. Vamos perdendo pedaços a cada tentativa de normatização das existências. A cada nova classe criada, exclusões incessantes das existências vão se materializando. A Biologia ocupa justamente este lugar, trata-se de: "um jogo exatamente biopolítico" (UNO, 2012, p.109). Assim, podemos dizer, com Kuniichi Uno (2012, p. 110) de corpos vivos que são invadidos pelo biopoder: "O corpo biologizado transforma-se em substância cada vez mais analisável, operável, permeável, normalizável [...]".

Modos de agir compulsórios introjetados em corpos estratificados e ridiculamente dóceis. Reduz-se o corpo ao organismo. Corpo que é organizado, estratificado, formatado, significado, sujeitado. O corpo organizado "do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder" (Deleuze & Guattari, 2012, p. 24). O corpo estratificado nomeado e fragmentado por uma ciência da utilidade. Corpo sempre em busca de uma identidade. O corpo significado e sujeitado, que faz intérpretes e interpretados, sujeito fixado. Processos que extraem do corpo o trabalho útil (Deleuze & Guattari, 2012). Processos imperceptíveis, quase invisíveis e muito eficientes. O que devemos ser? Os mapas já foram definidos!

> Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo (Deleuze & Guattari, 2012, p. 25).

Existiram e existem, no entanto, possibilidades de abrir buracos nessa instituição cuja rigidez faz lembrar as espessas paredes de cimento que protegem os mais prestigiosos laboratórios da Ciência. Abrir buracos e fazer jorrar um *ser biólogo* que se faz no subterrâneo. Um ser biólogo que se torna impreciso e borrado. Que é atravessado por tanta matéria, por tantas proposições, que sofre tantas acelerações e desacelerações que seria quase impossível tentar traçar um rosto. As biologias sem identidade, que não formam sujeitos, mas cospem todo dia uma nova brecha para a involução [5].

Questões emergem da possibilidade de (re) inventar um corpo. Havendo ainda, a inevitabilidade de pensar com que corpo temos (di)vagado. Que corpo está na Biologia? Que corpo no processo de formação de modelos e moldes? Num processo de imposição de formas? Que vidas? Pois uma série de agenciamentos invadem um corpo indisponível, adestrado. Toda uma lógica de relação com o corpo se constitui na biopolítica, como nos contava Kuniichi Uno. Estruturas quase inabaláveis que dão permissão para instituir um modo determinado de existir-corpo:

transformações e próteses que configuram padrões à nível de reprodução, saúde, estética, prazer.

As perguntas que fazemos não querem ser respondidas aqui, mas disparam toda uma vontade de subversão. De possibilidade de montar toda uma nova política de vida. Uma política dos afectos que consiga perfurar Ciência, Biologia, Organismo. Ou que usemos a Ciência como disciplina inventiva para criar novas lógicas (ou mesmo que escape a qualquer lógica), talvez uma biologia das exceções, uma ciência das anomalias, a partir de imagens anômalas.

Imagens e corpos que nascem

É preciso contar como se chega à produção do mapa. É necessário delinear o início, a linha que estremece e provoca o que se sucede aqui. Como o estudo de um grande abalo sísmico, que leva abaixo as mais altas e sólidas construções da humanidade, e que cria uma nova paisagem, um terreno irregular que, inevitavelmente, requer a criação de um novo mapa, com um novo desenho.

O início é o encontro.

As imagens se entrelaçam ao texto, pois são parte dele. Nos encontramos com as palavras, assim como nos encontramos com as imagens: com o corpo todo.

Nas "séries 1" e "3", o corpo fotografado é atingido por projeções de imagens de obras de arte. A "Série 1", composta por encontros com a obra "Jogo" (2006) de Rafael Assef, e a "Série 3", se encontra com "Fotografias Infectas" (1999) de Dora Longo Bahia.

Elas são fotografias de um corpo que quer escapar a forma, e talvez quase consiga. São fotografias de um corpo desfeito, em plano fechado, imagens de recortes, de partes identificáveis ou não, de um ombro, braços, mão, barriga, da pele que está próxima e se funde a essas outras produções, que vem de outros tempos, seres e mundos. Elas acontecem apenas através do encontro.

Em fotografias infectas uma multidão de seres que habitam a superfície das fotografias na obra de Dora Longo Bahia (1999). Um mundo sobre outro mundo. Um cultivando o outro. Um penetrando o outro. Criam ainda um terceiro mundo: fotografias infectas. Que só existe quando os fungos crescem na superfície da imagem. Só existe na relação entre dois mundos.

Ousamos ainda então, mais uma, duas, três camadas sobre as fotografias infectas. Às projetamos sobre um corpo. Deixamos que elas contaminem: a multidão que habita a fotografia sobre um corpo que, por si só, já é um universo. Propondo novas linhas, desenhos, mapas, constelações. Que explodem!

Pois sobre a imagem sempre se pode criar uma nova camada de vida. Pensamos as imagens como um contágio incessante.

Já na "Série 2", o corpo está movimento, em desfoque pela aceleração e desaceleração, pela alternância de velocidades e lentidões. Vestígios do movimento como modo de viver um processo de pesquisa no próprio corpo. Quais sensações são despertadas por esse processo de busca de um modo de existir-corpo que não se sujeite as estruturações e disciplinamentos já estabelecidos? Pra onde levam essas sensações? Quais os movimentos que são provocados aí?

É nesse deslocamento que se produzem as fotografias da "Série 2". Vivenciar a pesquisa a partir do corpo em movimento foi a questão levantada na disciplina "Arte do movimento: educação somática, criação e pesquisa", ministrada pela Professora Doutora Renata Bittencourt Meira em 2016 e que levaram a experimentações corporais que permitiram improvisações, escritas, performances e a produção das imagens que aqui se colocam.

A partir daí engendramos nos encontros com imagens um modo operativo para (re)inventar esses corpos, espaços e temporalidades tão insistentemente territorializados. Encontros com imagens como um modo de cultivar um corpo singular, que possa sensibilizar-se e preparar-se para a abertura de novos mundos dentro de territórios que já parecem totalmente estratificados.

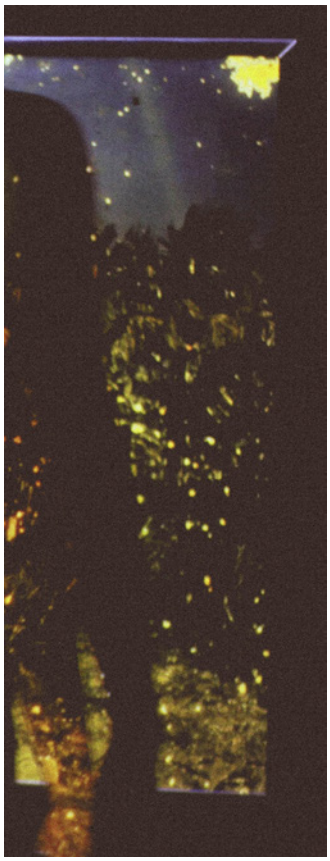
As imagens são recursos, armas capazes de efetuar desterritorializações, mesmo que de terras microscópicas. Pequenas perfurações que permitam que novas vidas contaminem também outras produções, a escrita, a escola, talvez a própria rotina da Ciência, dos processos formativos, das existências dos corpos.

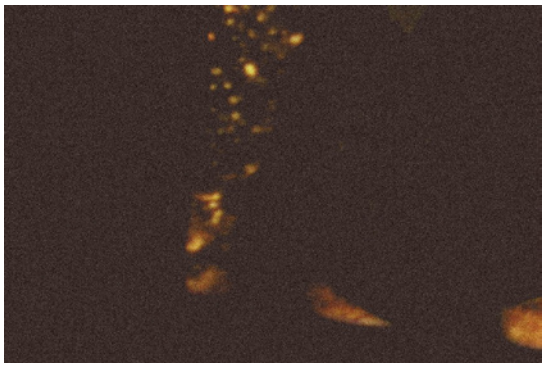
Com esse mapa feito entre imagens e escritas apresentadas aqui, procura-se deformar a figura do corpo antes instituído como conjunto de órgãos. Elas se propõem ao dilaceramento da figura do corpo. Ao desenho de uma nova forma, que muitas vezes parece longe do conceito que trazemos de corpo, conceito fixado desde a infância inclusive pela escolarização do pensamento. "Deleuze mostra como a pintura, quando se dedica a 'reproduzir' a sensação, enfrenta um problema novo: 'pintar as forças'" (Zourabichvili, 2016, p. 70). Nesse caso, discorre Zourabichvili (2016, p. 70), "ela abandona então o corpo formado, figurativo, para chegar por meio de deformações à figura, isto é, a um corpo que não mais se define por partes funcionais (órgãos), mas por zonas de intensidade, que são limiares ou níveis, compondo um 'corpo intenso' ou 'sem órgãos'".

A vontade é, além disso, a partir dessas deformações da figura do corpo, da invenção de uma nova imagem transitória, irreconhecível, inexplicável, em devir, ampliar o espectro de ação do corpo, sua potência, pois desde sempre as possibilidades de movimento vem sendo podadas, disciplinadas. A vontade de forçar o corpo ao movimento: "a expressão é a sensação. A sensação é o corpo ou o corpo é a sensação. Não é a estrutura corporal que interessa, mas o que ela expõe. Já está além de corpo-carne e corpo-osso. Ultrapassamos a fronteira: todo movimento, toda elasticidade, toda distenção advém da sensação" (Zanesco, 2012, p. 67).

Nos arriscamos por lugares que não necessariamente habitamos como lugar de formação: olhamos obras de arte, produzimos fotografias do e com o corpo. Corremos esse risco, mas não buscamos uma compreensão dos significados ou intenções que possam acompanhar o processo de produção ou a própria obra de arte. Nos interessam a potência que reside na imagem e os universos que se criam no encontro com elas: nosso interesse está no campo dos afectos, e não preponderantemente no campo das significações.

O que se deseja fazer é perfurar a ciência dura, deixar vazar e costurar muitos outros mundos, muitos outros corpos na imanência desses entre-lugares. Um meio. Campo de linhas indefinidas. Indelimitável. Lugares de habitantes desconhecidos. Lugares sem nome. Lugares que não são começo nem fim. Lugares que são eles próprios um acontecimento. Geografias que sejam talvez ainda inexistentes, prestes a irromper.





Figuras - *Série 3, Sem título, 2017. Fotografia produzida pela autora.*

Encontros com arte, imagens e baratas

Se o corpo pode ser um corpo-escrita, corpo-imagem, corpo-existência, o que é a imagem de um corpo? Ou o que é uma obra de arte que faz criar um corpo? Não nos limitemos a pensar o corpo apenas como esses fragmentos, essas partes materiais de carne e sangue. O corpo é carne, o corpo é sangue, o corpo pulsa! Mas uma imagem do corpo que escapa é mais do que uma imagem carregada figurativamente de partes do corpo ou da matéria que se contorce, distorce, grita, deforma.

Uma imagem do corpo que escapa é uma imagem que agencia possibilidades, aberturas para que possamos construir um corpo próprio – um modo de existência próprio. Aquela imagem que produz linhas de fuga, que produz espaços. Que produz tempo. Que produz afectos. Sensibilidades. Arrepios. Alterações nas velocidades. Mesmo que por um instante me desloca de um lugar ou de um tempo cronológico e me convoca a uma dimensão criada ali. Uma imagem do corpo que escapa é ela mesma uma imagem viva.

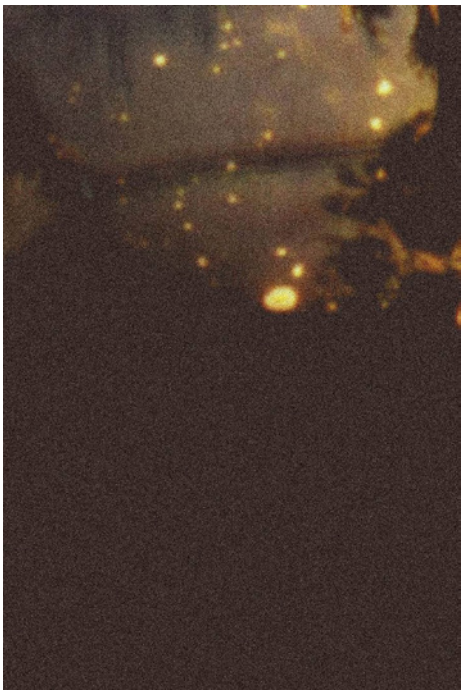
E como se olha a imagem viva? Se olha como barata. Olhar como a barata, que é ela mesma aquele vislumbre de um "mundo primário", olha G.H.: "a barata não me via com os olhos mas com o corpo" (Lispector, 2009, p.75). Olhar como possibilidade de desfazer um mundo já se descobrindo em outro. Por isso já não importa de onde vêm essas imagens, elas estão o tempo todo derretendo e escapando entre os nossos dedos. "Nesse mundo que eu estava conhecendo, já vários modos que significam ver: um olhar o outro sem vê-lo, um possuir o outro, um comer o outro, um apenas estar num canto e o outro estar ali também: tudo isso também significava ver" (Lispector, 2009, p. 75). Um ver o outro ocupando lugares que se fazem entre essas conexões, entre-lugares, entre-mundos: "todo um trabalho rizomático da percepção, o momento em que desejo e percepção se confundem" (Deleuze & Guattari, 2012, p. 81).

G.H. vive a experiência da desorganização justamente porque ao olhar para a barata, a barata também a olha. Aí está o esvaziamento de que fala Didi-Huberman. O vazio se mostra na barata porque a barata arranca a forma de G.H.. Ela atualiza toda uma rede de possibilidades, de corpos. O olhar da barata toma e abre o corpo de G.H. como o olhar de um túmulo também o faz: "É a angústia de olhar o fundo – o lugar – do que me olha, a angústia de ser lançado à questão de saber (na verdade, de não saber) o que vem a ser meu próprio corpo, entre sua capacidade de fazer volume e sua capacidade de se oferecer ao vazio, de se abrir" (Didi-Huberman, 1998, p. 38).

Ao sermos olhados por um túmulo, ao sermos tomados pelo vazio e arrebatados pela perda, ao sentirmos nosso corpo se abrir, cindir, nos vemos tentados a "tapar os buracos, saturar a angústia que se abre em nós diante do túmulo, e por isso mesmo nos abre em dois" (Didi-Huberman, 1998, p.38). Provavelmente como quando G.H. insiste que ainda haveria tempo de recolher seus pedaços espalhados de humanidade, de se organizar de novo: "O que vi não é organizável. Mas se eu realmente quiser, agora mesmo, ainda poderei traduzir o que eu soube em termos mais nossos, em termos humanos [...]" (Lispector, 2009, p. 67).

"Vê, meu amor, vê como por medo já estou organizando, vê como ainda não consigo mexer nesses elementos primários do laboratório sem logo querer organizar a esperança" (Lispector, 2009, p.66). Aí, nesse encontro entre olhar e ser olhado por túmulos ou baratas, existe a tentação de não se entregar ao invisível, porque o invisível é incerto e arrebatador. Uma tentação de permanecer "*aquém da cisão* aberta pelo que nos olha no que vemos. Atitude equivalente a pretender ater-se ao que é visto. É acreditar – digo bem: acreditar – que todo o resto não mais nos olharia" (Didi-Huberman, 1998, p.38). Ou que a "matéria branca" da barata de repente pararia de se espremer para fora. Apenas acreditar porque, como já dissemos, esses são caminhos sem volta. "É decidir, diante de um túmulo, permanecer em seu volume enquanto tal, o *volume visível*, e postular o resto como inexistente, rejeitar o resto ao domínio de uma invisibilidade sem nome" (Didi-Huberman, 1998, p.38). Aí está a força da imagem, em suas substâncias visíveis e invisíveis, e também sua violência: "Sou: o que vi. Não entendo e tenho medo de entender, o material do mundo me assusta, com os seus planetas e baratas" (Lispector, 2009, p. 66).

Mas onde a vida flui é na tentativa de se entregar a desumanização, a involuções e desorganizações. Construir um corpo sem órgãos (CsO):



Porque o CsO é tudo isso: necessariamente um Lugar, necessariamente um Plano, necessariamente um Coletivo (agenciando elementos, coisas, vegetais, animais, utensílios, homens potências, fragmentos de tudo isto, porque não existe "meu" corpo sem órgãos, mas "eu" sobre ele, o que resta de mim, inalterável e cambiante de forma, transpondo limiares) (Deleuze & Guattari, 2012, p.28).

A vida pode fluir a partir do corpo afectado por imagens e seus infinitos tentáculos feitos de matéria imperceptível, de matéria branca. A vida flui quando decidimos comer nossas baratas para vislumbrar o que há de imundo no mundo. A vida flui nos corpos que vestem, que bancam as cisões (ou despedaçamentos, dilaceramentos, as fragmentações) causados por aquilo que olha para eles.

O que nos olha não se encerra nem numa imagem sugestiva que carregaria uma verdade a ser desvelada, muito dependente da crença que evoca uma figurativa transcendental, nem em uma imagem estável, rasa e precisa, de temporalidade apagada que contém tudo nela mesma (Didi-Huberman, 1998). Em imagens estamos sempre caindo. Elas nos fazem sempre cair: gerando novos tempos/temporalidades, novos mundos em metamorfose, novas imagens e outras coisas a serem vistas a cada olhar.

Latências: do que passa, do que fica

O que desejamos de um corpo em devir, de um corpo que se conecta às imagens, que abriga vários turbilhões de sensações, Deleuze e Guattari (2012, p.55) nos inspiram a dizer, se referindo à produção da sexualidade: é que "o que conta é que o próprio amor é uma máquina de guerra dotada de poderes estranhos e quase terrificantes. A sexualidade é uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontroláveis". Capturar todo esse amor, como já dizia Björk. Daí o desejo de buscar brechas, mesmo aí, nesse buraco profundo, nesse muro que já parece tão opaco. Buscar ou abrir brechas e escancará-las! De permitir a passagem desses devires incontroláveis, de corpos que não se deixam pressionar, de modos de amar, de modos de expressar o amor, de existir-corpo. Penetrar pelos poros que moram em algumas imagens. Que moram, na verdade, nas redes que essas imagens lançam para um olhar, para um corpo receptivo. Encontros e suas redes. Entre produções de corpos em multiplicidade, biologias, sexualidades, amor, devires. Imagens também máquinas de guerra.

> O que interessa ao pensamento deleuziano é cuidar "da heterogeneidade *no* que acontece", e isso implica uma forçada abertura do sensível às ressonâncias de encontros vitais, inclusive com artes e ciências. Por isso é correto dizer que esse cuidado está amparado na experiência dos encontros intensivos (Orlandi, 2016, p. 18).

Ouso crer que os princípios científicos reproduzidos nas escolas se alimentam de um terrível paradoxo: como alcançar o real (na expectativa científica) sem sentir o real? Samuel Zanesco (2012, p. 67), inundado pelas sensações de corpos-carne pulsantes que encontra nas imagens (estilhaços) cênicas, em imagens que reverberam, em força, estímulos intensivos em quem olha (ele, que olha, e nós que olhamos com ele ao viver sua escrita), diz: "É a distorção, a deformação do real que torna a imagem mais real":

> E com esse aparato que construímos junto com imagens e movimentos, com esse corpo que habita um plano de consistência, as possibilidades de operar perfurações no interior das grandes instituições que capturam a vida, ganham força: desmanchar a imagem e puxar o fio da sensação é enveredar por outros caminhos (Zanesco, 2012, p. 67).

É real a imagem que se propaga para além de seus próprios contornos. É real na medida em que atua no corpo. "Real" não no sentido de representar um pedaço autêntico do mundo, mas no sentido de que a imagem toca existências intensivas que, são muitíssimo concretas. São pele e pêlo em arrepios que percorrem epiderme e depois se adentram mais e mais, alcançando vísceras e sangue. Isso é matéria. É rastro de impulsos nervosos. O que é mais real do que esse sistema intensivo e simbiótico imagem-afecto do

qual Samuel Zanesco parece tratar em seu encontro com esses blocos imagéticos? O que é mais real do que o sentido? Não seria o corpo, na verdade, o termômetro mais apurado? Medir temperaturas com a pele é engendrar novos devires.

Pela necessidade, desfazer esse rosto que ousa moldar os corpos, que ousa construir suas identidades, que nos prende numa humanidade já delineada. Pela necessidade, construir um outro corpo, uma existência sensível que acolhe as forças do universo e, com elas, não pára de se metamorfosear. Existência intensiva por onde os fluxos podem sempre passar. Com Ana Godinho (2012), penetramos o real, a matéria do mundo, a matéria branca de G.H., com esse corpo.

> Lançar-se num devir para sair desse rosto. Por uma necessidade, um destino, não para um retorno à animalidade, mas para poder procurar o material pelo qual se capturam as forças cósmicas, a consistência própria do real, a existência concreta. Por estranhos devires escapa-se ao rosto. Percurso: do rosto por um trajecto que vai até a alma. A linha é infinita e capaz de se multiplicar em todas as direções e cobrir superfícies inteiras. Desfazer um rosto para fazer um pensamento (Godinho, 2012, p. 58).

Ana Godinho (2012, p. 49) sabe o que queremos: "Desejar/ser desejado/desejar-se – eis como começa uma criança. Começa com um bloco e abre um mundo"; devir-criança como abertura de um mundo nos blocos de imagens, com as quais traçamos conexões em fluxo. Devir-criança. Ser um sem rosto capaz de tramar um corpo, uma natureza, uma vida sendo que tudo compõe em múltiplas simbioses. Abrimos um mundo, cavamos passagem!

Mesmo no corpo *organ*-izado, compartimentado, funcionalizado, humano, fragmentado, sistematizado, hierarquizado, etiquetado, nomeado, endereçado, descrito, determinado, histórico, significado, subjetivado, molar, mesmo assim os fluxos fluem. Ou querem fluir. Fluxos sanguíneos, fluxos linfáticos. O sangue e a linfa pulsam num desejo de expansão. Expandem-se para o resto dos contornos e dos espaços corporais, cavidades extra-orgânicas a serem preenchidas através dos muitos buracos de passagens de um órgão a outro que deixam vazar os fluidos. E extravasam! E certas substâncias que passaram por incontáveis processos de transformação (para ficarem cada vez menores), saem pelos poros. O corpo é um processo cósmico. Mesmo esse corpo biológico com seus limites aparentemente indiscutíveis. Tudo nele tende ao infinito. Devir-cósmico. Desejo de fazer mundos por vazamento. "O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua" (Deleuze & Guattari, 2012, p.77).

> "Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sínus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação" (Deleuze & Guattari, 2012, p.13).

E que esse território cujo mapa traçamos entre corpos, imagens e escritas, encontre seres que o façam continuar pulsante. Que sua consistência seja sempre alimentada. Não do mesmo modo que se desenha aqui, mas que ele vá fazendo novas conexões e tomando novas formas, abrindo novas trilhas, transformando o curso dos rios e o fluxo dos capilares. Que sua consistência esteja em sua penetrabilidade, em sua capacidade de deixar sempre passar intensidades. Que esse mapa leve a um território vital, de corpos cheios de vida.

Bibliografia

DELEUZE, G; GUATTARI, F. 28 de Novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem Órgãos? In:_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3**. São Paulo: Editora 34, 2ed., 2012. p. 11-33.

_____. 1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In:_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4**. São Paulo: Editora 34, 2 ed., 2012. p. 11-120.

DELEUZE, G. O que é um dispositivo? In: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

DIDI-HUBERMAN, G. O evitamento do vazio: crença ou tautologia. In:_____. **O que vemos, o que nos olha**; prefácio de Stéphane Huchet; tradução de Paulo Neves. – São Paulo: Ed. 34, 1998, 264 p.

GODINHO, A. Devir rosto e abrir o pensamento. In: **Conexões: Deleuze e Arte e Ciência e Acontecimento e...**/ Susana Oliveira Dias, Davina Marques e Antonio Carlos Amorim (Orgs.). – Petrópolis, RJ: De Petrus ; Brasília, DF : CNPq/MCT; Campinas ALB, 2012. 208p.

HILST, H. **Fluxo Floema**. São Paulo: Globo, 2003.

LATOUR, B. Amostragem do solo da floresta Amazônica. In:_____. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: SP: EDUSC, 2001. 372 p.

LAZZARATO, M. Produção de subjetividade e ruptura (política). In:_____. **Signos, Máquina e Subjetividades**. Sesc São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 13-24.

LISPECTOR, C. **A paixão segundo G.H.**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LISPECTOR, C. Água Viva. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

ZANESCO, S. **Fragmentos cênicos, sensações indomáveis**. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. São Paulo: Editora 34, 2016.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] Trechos escritos com a música Body Memory do álbum Utopia (2017) da cantora e compositora islandesa Björk. Os termos inseridos entre aspas na seção, correspondem à tradução de versos da música, originalmente em língua inglesa.

[3] As escritas aqui traçadas são disparadas por forças e afectos, e esses conceitos permeiam todo o trabalho. Buscamos um corpo disponível para afetar e ser afetado, como aprendemos com Espinosa: "[...] esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são "capazes", pelas excitações a que reagem nos limites da sua potência" (DELEUZE, 2002, p. 33). Temos um corpo, ou uma multiplicidade de corpos-escrita, corpos-música, corpos-imagem como superfícies sensíveis, por onde transitam e atravessam todos os tipos forças. Todos corpos potentes, capazes dessas afecções. Trazemos ainda nas palavras de Zourabichvili (2016, p. 70) que: "os conceitos de força e de afeto estão em conexão lógica, na medida em que a força é justamente o que afeta e é afetado. Todo afeto implica uma conexão de forças, é o exercício de uma força sobre a outra e o padecer que disso decorre. A força não é somente potência afetante, mas potência afetada, matéria ou material sensível sobre o qual se exerce uma força. A potência é clivada, ora ativa, ora passiva. Assim sendo, 'poder' já não tem o sentido ordinário de posse ou de ação, mas se conecta antes de tudo à sensibilidade".

[4] O presente artigo deriva da dissertação de nome "*Bio-anti-logias*, corpos impossíveis" apresentada em 2018 à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Educação.

[5] Deleuze e Guattari (2012, p. 19-20) preferem "chamar de 'involução' essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos diferenciado. Mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, 'entre' os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis".

Considerações sobre o poder entre Michel Foucault e Pierre Clastres

Cezar Prado [1]

Resumo: Como o título já indica, este artigo visa relacionar o conceito de poder existente na obra de Michel Foucault e na obra de Pierre Clastres, desenvolvendo a partir daí reflexões sobre o papel e a importância do Estado na sociedade ocidental e nas sociedades ditas primitivas. O artigo se divide em duas partes principais: na primeira, organizo conceitualmente a ideia de poder presente em cada um dos autores, recorrendo brevemente a outros pensadores que abordam o mesmo tema (Hobbes, Nietzsche, Weber); e, na segunda parte, apresento as reflexões dos autores sobre o Estado em seus aspectos centralizadores para as sociedades primitivas, em sua constituição na sociedade ocidental e em sua profunda historicidade na sua relação com o poder. Permito-me, ainda, transpor essa análise (utilizando-me de Kopenawa e Marx) para questões contemporâneas ligadas aos povos indígenas, seu encontro histórico com o povo dos brancos (nisso compreendido o seu "mau encontro" com o capitalismo) e às formas de subjetividade/humanidade que se propõem aqui e lá.

Palavras-chave: Poder. Estado. História. Sociedade primitiva.

Considerations about power between Michel Foucault and Pierre Clastres

Abstract: As the title already indicates, this article aims to relate the concept of power existing in the work of Michel Foucault and in the work of Pierre Clastres, developing from there reflections on the role and the importance of the state in Western society and in the so-called primitive societies. The article is divided into two main parts: in the first, I conceptually organize the idea of power present in each of the authors, briefly mentioning other thinkers who approach the same theme (Hobbes, Nietzsche, Weber); and, in the second part, I present the authors' reflections on the state in its centralizing aspects for primitive societies, in its constitution in Western society and in its deep historicity in its relationship with power. I also allow myself to transpose this analysis (using Kopenawa and Marx) to contemporary issues related to indigenous peoples, their historical encounter with the white people (including their "bad encounter" with capitalism) and the forms of subjectivity/humanity that are proposed here and there.

Keywords: Power. State. History. Primitive society.

[1] Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: cezarprado.m@gmail.com

Celui qui vous maistrise tant n'a que deux yeulx, n'a que deus mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme... [2]

– Étienne de La Boétie

Introdução

É interessante pensar em cada escolha individual como algo que poderia ter levado a um fim completamente diferente, a mundos distintos, a formas outras de se relacionar consigo mesmo e com a sua exterioridade. Porém, sabemos que nossas vidas não dependem de meras escolhas individuais, ou da separação fictícia entre "dentro" e "fora", de modo que se faz necessário pensar o *espaço* onde nos inventamos e nos situamos enquanto sujeitos. Penso, aqui, no filme *O Castelo Animado* (2004), de Hayao Miyazaki, no qual se retrata um castelo movente feito de máquinas e animado por um ser ígneo chamado Calcifer, e no interior do qual uma porta mágica leva para diferentes lugares, onde os personagens ora se encontram em um belo jardim, ora no meio de uma guerra, ora em uma vila mercantil, ou ainda na infância passada do personagem Howl – em cada caso, transformando as ações e mesmo a fisionomia dos personagens segundo cada lugar no qual o insólito castelo se situa. E o próprio castelo, num certo momento, altera-se interiormente e ganha novas portas para novos lugares.

De modo análogo, neste artigo eu pretendo explorar – a partir de reflexões entre Foucault e Clastres – o fato de que diferentes *espaços culturais* implicam diferentes *relações de poder*, assim como variadas formas de *constituição da subjetividade*. Se para um índio yanomami do norte da Amazônia, por exemplo, "é escandaloso 'comer a vagina' de uma irmã – essa é a expressão dos índios –, não há escândalo algum em 'comer o ânus' do irmão", o mesmo valendo para a relação entre cunhados e primos, sendo até bastante útil para empreendimentos guerreiros e para o cuidado mútuo, de afeição duradoura e recíproca, entre os membros homens da comunidade (cf. Trevisan, 2018, pp. 211-212). Neste exemplo inicial, constatamos não apenas o fato de a cultura yanomami sustentar relações homoafetivas que contribuem para a coesão da comunidade, mas também o fato de se recusar a adotar o que chamamos de "masculinidade tóxica" ou "frágil", cujo efeito é a limitação/fixação dos papéis de gênero de uma sociedade e, portanto, das relações de poder entre os seus sujeitos.

A hipótese que defendo aqui, acompanhando Clastres e Foucault, é que toda sociedade é atravessada por relações de poder, podendo elas serem desenvolvidas de diversas maneiras, sem haver um modo universal que funcione como referência para as demais relações de poder dos diferentes povos e culturas. Isso não significa dizer que toda relação humana deva ser compreendida em termos de poder e que se reduza ao poder, mas que existe um perigo considerável em negligenciar as relações de poder como se pudéssemos viver apartados dos seus inumeráveis mecanismos. Não se trata, portanto, de reduzir, por exemplo, o afeto entre duas pessoas – parentes, amantes, amigos, etc. – numa "relação na qual um tenta conduzir a conduta do outro", como se não houvesse sentimentos e processos de outramento que ultrapassam qualitativamente o âmbito do poder, mas de perceber o poder lá onde ele se esconde e produz efeitos em nossas vidas,

desde a linguagem que utilizamos até nossos comportamentos, nosso modo de produção material, nossas instituições, etc..

Clastres e Foucault abordam as relações de poder em contextos bastante distintos: o primeiro, nas ditas sociedades primitivas [3], onde inexiste a forma de organização estatal e onde o chefe ocupa uma posição completamente diferente daquela que geralmente atribuímos, na sociedade ocidental, àquele que designamos como chefe [4]; o segundo, no contexto sobretudo europeu, aplicável *mutatis mutandis* nas sociedades colonizadas pela Europa – o Brasil incluído, obviamente – em seus modos de vida e em suas instituições. Na primeira parte deste artigo, irei analisar como o poder é percebido tanto em Clastres quanto em Foucault, em suas especificidades e entrecruzamentos, não deixando de marcar as diferenças internas dos próprios autores em relação ao conceito a depender dos diferentes momentos da sua produção intelectual; na segunda parte, como efeito e complemento da primeira, tratarei da questão do Estado e sua maior ou menor relevância segundo a forma de sociedade com a qual lidamos, destacando as críticas à forma estatal do poder tanto em Foucault quanto em Clastres e os modos pelos quais essa forma de poder é combatida pela filosofia e pelas sociedades primitivas.

Parte I

A questão do poder entre Foucault e Clastres

A questão do poder tem sido tratada com maior atenção, no Ocidente, pelo menos desde Hobbes, cuja distinção entre *potentia* e *potestas* separava um âmbito físico-corporal do poder de um âmbito propriamente jurídico ligado ao aparelho do Estado (Limongi, 2013, pp. 145-147). Após alguns desenvolvimentos, essa questão foi colocada do modo mais incisivo em Nietzsche, cuja "doutrina da vontade de poder" – sob influência da metafísica schopenhauriana da vontade – ampliou a análise das relações de poder aos níveis de maior detalhe da cultura ocidental e, sobretudo, da sua tradição cristã. Mas Nietzsche colocava a questão do poder, assim como a questão da própria vida, em termos essencialistas de "apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição das próprias formas, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração" (Nietzsche, 2015, § 259), dando às relações de poder um caráter fundamentalmente bélico e retratando toda tendência oposta a esses traços como sintoma de decadência [5]. No século XX, como sabemos, teremos apropriações desleixadas da filosofia nietzschiana pelo nazismo e, na década de 1950 em diante, reapropriações e diferentes desenvolvimentos dessa filosofia por pensadores de esquerda, especialmente na França.

Durante a década de 1960 e grande parte da década de 1970, Foucault tomava Nietzsche como referência maior para pensar as relações de poder em seus trabalhos sobre a psiquiatria, o sistema penal e a sexualidade. Em seu curso de 1976, no Collège de France, Foucault opunha à "hipótese de Reich" o que chamou de a "hipótese de Nietzsche", a primeira concebendo o poder segundo o modelo do contrato-opressão (onde o poder seria algo transferível por contrato, cuja violação teria como efeito a opressão) e a segunda concebendo o poder pelo modelo guerra-repressão (onde o poder seria uma relação de dominação, implicando uma repressão ligada

à relação de força no interior de uma luta contínua) (Foucault, 1997, p. 17). Em seu livro do mesmo ano, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, Foucault retoma vários pontos desse curso e apresenta detalhadamente a sua *analítica do poder*, onde este é caracterizado como (1) relacional ao invés de substantivo, (2) produtivo ao invés de meramente negativo, (3) microfísico-ascendente ao invés de apenas macrofísico-descendente, (4) intencional e não subjetivo, e (5) implicando, em todos os casos, uma resistência (Foucault, 1976, pp. 123-127). No mesmo livro, cabe destacar, Foucault utiliza o conceito de *dispositivo* para caracterizar uma multiplicidade de relações de poder que envolveria discursos, práticas, instituições, regulamentos, etc. – daí a sua extensa análise sobre o que chamou, neste contexto, de *dispositivo da sexualidade* (cf. *idem*, pp. 99-173).

Dois anos depois, em seu curso *Segurança, território, população*, Foucault mobiliza o conceito de *governamentalidade* para pensar as relações de poder, agora em termos de "governo" ou "condução de condutas", fazendo uma análise histórica dos procedimentos de controle de condutas desde o poder pastoral da Idade Média até a governamentalidade liberal do século XVIII (cf. Foucault, 2004). Esse conceito de governamentalidade será utilizado até seus últimos anos de vida e marcará certo afastamento da noção nietzschiana de poder, como percebemos em um texto de 1984, intitulado *O sujeito e o poder*, cuja reprodução um pouco extensa aqui vale a pena pelo seu significativo conteúdo:

> O exercício do poder consiste em guiar a possibilidade de conduta e colocar em ordem o possível resultado. Basicamente, poder é menos um confronto entre dois adversários ou a ligação [*linking*] de um ao outro do que uma questão de governo/governamento [*government*]. Esta palavra deve ser entendida no sentido amplo que tinha no século XVI. "Governo" não se referia às estruturas políticas ou à administração de estados; ao invés disso, ele se referia ao modo pelo qual a conduta dos indivíduos ou dos grupos podia ser dirigida: o governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não só compreendia as formas constituídas legitimamente de sujeição política ou econômica, mas também modos de ação, mais ou menos considerados e calculados, que foram destinados a agir sobre as possibilidades de ação de outras pessoas. Governar, nesse sentido, é estruturar o possível campo de ação dos outros. A relação própria ao poder não seria, portanto, buscada no lado da violência ou da luta, nem no lado da ligação [*linking*] (todos podendo ser, no máximo, apenas instrumentos do poder), mas sim na área do singular modo de ação, nem bélico nem jurídico, que é o governo (Foucault, 1984, p. 221 – tradução minha) [6].

Também Pierre Clastres, em sua formação filosófica, foi influenciado pelo pensamento de Nietzsche, que para ele foi um dos primeiros a circunscrever "um campo de reflexão [...] no centro do qual o *poder* coloca sua questão" (Clastres, 1974, p. 2). Mas, diferentemente de Foucault, cujo foco são as transformações históricas ocorridas sobretudo na Europa, Clastres vai se propor a pensar o funcionamento das relações de poder nas sociedades primitivas, afirmando que o poder é algo que atravessa o social e se encontra, portanto, em toda sociedade. O seu ponto de dissonância em relação a Nietzsche, como ele sugere em *Copérnico e os selvagens*, residiria no fato de o poder político – "coercitivo" ou "não coercitivo" – não ser inerente à natureza

humana, ao "homem como ser natural", embora seja impossível pensar o social sem a presença do poder político (*idem*, p. 10). Acompanhando a leitura de Monica Stival, percebemos que a ideia de poder presente nas sociedades primitivas e apresentada por Clastres não é nem aquela de *potestas* que encontramos em Hobbes (como dito acima, um poder ligado a um Estado juridicamente estabelecido), tampouco a de *dominus* que encontramos em Weber (como dominação arbitrária de um homem sobre outros ou, mais precisamente, como "possibilidade de impor a própria vontade"), mas sim a de um poder enquanto *exercício da sociedade* sobre aquele que ela denomina como "chefe", sem que isso implique a conjuração da prática da guerra (Stival, 2017, pp. 40-41).

Com efeito, Clastres se opõe de modo veemente à ideia de que a sociedade primitiva seria um lugar de pleno pacifismo onde as criaturas de Deus, ainda não corrompidas, viveriam afastadas da guerra. Clastres mostra, ao contrário, que a sociedade primitiva é uma "sociedade para a guerra", não porque entre os autóctones existiria uma escassez de recursos que os fariam lutar entre si pelos seus meios de subsistência (como defende certa antropologia marxista) [7], nem como efeito de "trocas malsucedidas" (como sustentava Lévi-Strauss), mas porque para a sociedade primitiva importa, antes de tudo, conservar a autonomia e a identidade da comunidade, o que se faz através de empreendimentos bélicos onde se constitui uma mais forte unidade da comunidade em relação a uma comunidade inimiga (Clastres, 1977, pp. 12-37; 81-83). Ao mesmo tempo, a guerra não marca aí a imposição da vontade individual de um chefe que intenciona fazer um empreendimento guerreiro por razões pessoais, embora durante a guerra a maioria dos chefes ganhe notável autoridade para organizar o corpo guerreiro da comunidade. Quem decide ou não por fazer a guerra é a própria sociedade, sendo reservado ao chefe outras funções que aquela – tão comum na sociedade ocidental – do comando e da autoridade para decidir individualmente (Clastres, 1974, pp. 112-113). Tendo isso em vista, perguntamos: por que não ocorre de os guerreiros da sociedade primitiva tomarem o controle dela para si? Por que o chefe guerreiro, com suas habilidades bélicas, não se impõe como autoridade? Não seriam os guerreiros fortes o suficiente para se imporem como comandantes da sociedade? Veremos adiante que a própria sociedade primitiva não permite isso, porque, diferentemente das sociedades ocidentais, não se habituou a um regime de "servidão voluntária".

Parte II

A filosofia e os selvagens contra o Estado

Na metade do século XVI, Étienne de La Boétie – com apenas 22 ou 23 anos – escreve um texto intitulado *Discurso da Servidão Voluntária [8]*, onde elabora algumas questões extremamente precisas e que introduzirão inúmeras reflexões posteriores: por que os homens não apenas obedecem, mas também *servem* o tirano? Por que não apenas servem, mas também *desejam servir* o tirano? Simples covardia não pode ser, porque estão em maior número. Por que então deixam sua liberdade para *servir voluntariamente*? Sobre este texto pungente, de caráter fortemente político e de aberturas sem dúvida revolucionárias, Clastres escreve alguns comentários relacionando a perda de

liberdade do homem retratada por La Boétie com o surgimento súbito e infeliz do aparelho estatal. O nascimento do Estado seria, para Clastres, o momento no qual ocorreu "o brutal mau encontro que fez desabar o antes da liberdade no depois da submissão", instituindo na sociedade divisões hierárquicas e desnaturando o homem por afastá-lo do seu estado primevo: o estado de liberdade (Clastres, 1999, pp. 110-112).

Este comentário de Clastres, no entanto, carrega algumas posições teóricas que não nos permitem dizer que foi escrito no mesmo período em que o foram seus textos mais conhecidos, como *A sociedade contra o Estado* (1974), *A questão do poder na sociedade primitiva* (1976) ou *Arqueologia da violência* (1977) [9]. Isto porque, neste comentário a La Boétie, Clastres sustenta que as relações de poder na sociedade são apenas acionadas efetivamente quando o Estado é instituído, promovendo a divisão da sociedade entre os dominantes e os dominados, os que mandam e os que servem (Clastres, 1999, pp. 113-114). Vimos acima que as relações de poder, nestes textos da década de 1970, atravessam o corpo social da sociedade primitiva desde o início, embora guardem diferenças marcantes em relação ao modo como o poder atua na sociedade ocidental. Ainda assim, podemos notar algumas continuidades entre um momento e outro na produção de Clastres, sobretudo no que concerne o papel do Estado para os selvagens nas sociedades primitivas – que obstinadamente negam a criação de um poder autoritário, subtraindo do chefe qualquer traço similar àqueles que encontramos entre reis ou estadistas ocidentais. Em outras palavras, as sociedades primitivas são *sociedades contra o Estado*, este último não podendo definir a essência de uma sociedade, e tampouco reduzir em si todas as relações de poder existentes (*idem*, pp. 115-116; 1974, pp. 10, 118).

Se o chefe da sociedade primitiva não possui função de comando sobre os demais, se ele sequer prefigura o rei ou o estadista ocidental, quais são suas funções enquanto chefe? Em primeiro lugar, o chefe indígena tem uma função pacificadora, de resolver conflitos entre os membros da comunidade sem recorrer à força ou à própria autoridade, mas tão somente, ou sobretudo, à tradição de paz dos antepassados daqueles membros. Em segundo lugar, o chefe deve ser generoso no que diz respeito aos seus bens, recebendo vários presentes, mas sendo ao mesmo tempo sujeito a várias pilhagens dos demais membros da comunidade. Em terceiro lugar, ele deve ser um bom orador e um bom guerreiro, cumprindo a função de discursar toda manhã sobre os valores da comunidade (ainda que ninguém esteja presente para escutá-lo, o que ocorre com frequência) e, em tempo de guerra, de mostrar suas habilidades estratégicas para a vitória da comunidade sobre seus inimigos. Por fim, o chefe teria – na maioria dos casos – o privilégio da poliginia, que se articula com o poder político no estabelecimento de alianças entre comunidades vizinhas para os momentos de guerra, pois "se é preciso ter aliados, melhor mesmo que sejam cunhados" (Clastres, 1974, pp. 14-17, 113; 1977, pp. 65-67, 76).

Existe um fator, porém, que contribui enormemente para a unidade da comunidade primitiva e para a proscrição de toda tendência centralizadora do poder. Trata-se do aspecto *demográfico* da sociedade primitiva – que deve ser "*petite par le nombre*" [pequena em número] -, cujo maior nível contribui

para a atuação de forças centrípetas que se propõem organizar a sociedade, assumindo inevitavelmente uma função centralizadora [10] e, nos piores casos, um completo autoritarismo com traços estatais (Clastres, 1977, pp. 85-87). Como seria possível, afinal, organizar uma sociedade de milhares de pessoas sem uma instância que unificasse as diversas demandas e decidisse, com alguma autonomia, os rumos a serem tomados por essa sociedade? É possível pensar em algumas dezenas ou centenas de pessoas decidindo, por voto direto e com possibilidade de fala deliberativa, acerca de questões do interesse comum de uma comunidade, ainda que uma tal reunião leve o dia todo ou alguns dias. Porém, para as várias questões e os vários conflitos (materiais, morais, etc.) que atravessam toda uma sociedade constituída de milhares ou milhões de pessoas, torna-se efetivamente inviável decidir cada questão com a presença de toda a sociedade, de modo que se torna necessária – considerando a efetiva *unidade* da sociedade, em sentido forte do termo – a criação de funções de arbitragem reportando-se a uma instância central de decisão e de comando (em sentido moral ou mesmo burocrático-formal do termo).

É por essas e outras razões que a guerra cumpre, nas sociedades primitivas, uma função essencial de *fragmentação* e *dispersão*, além da afirmação das identidades de cada comunidade primitiva. Clastres nos mostra que, ao invés de uma lógica centralizadora, uma lógica de atomização ocorre em nível intracomunitário e ordena como princípio a divisão da comunidade, sendo necessário que uma parcela dos seus membros deixe a aldeia, quando esta atinge certo número de indivíduos considerado ótimo pela sociedade. Aqueles e aquelas que partem vão para outras terras fundar uma nova aldeia, não mais *una* com a anterior, mas autônoma em relação a ela, ainda que mantenham laços de parentesco e relações linguístico-culturais comuns (Clastres, 1977, p. 83). Desse modo, as funções de centralização são evitadas, assim como a própria viabilidade para o surgimento do Estado ou, nas palavras de Clastres comentando La Boétie, do "mau encontro" que marca o início da servidão voluntária.

***

No caso de Foucault, o Estado cumpre uma função ambivalente, na medida em que é, ao mesmo tempo, um *efeito* das relações microfísicas de poder que nele se cristalizam através de inúmeras práticas, objetivos, estratégias, discursos, etc., produzindo forças que desestabilizam constantemente sua estrutura, e também *causa* dessas relações, na medida em que inversamente penetra o corpo social com seus mecanismos de controle e de normalização representados em suas instituições (escola, hospital, exército, presídio, etc.) (Foucault, 1976, p. 124). Não se trata de dizer, portanto, que o Estado é pouco importante, a sua imagem sendo a mera grafia inscrita sobre a superfície de uma segunda camada de papel, mas antes uma superfície primeira – o "*corpo pleno*", diriam Deleuze e Guattari – onde diversos acontecimentos ganham forma e são canalizados ou organizados segundo propósitos macrofísicos, sem de modo algum limitar-se a eles. E, ainda assim, "o poder vem de baixo", diz Foucault, surgindo não tanto da cabeça do rei ou dos seus ministros, nem dos generais e seu corpo de coronéis e majores, mas daqueles que os sustentam e se movem

segundo a vontade destes que se encontram acima deles, pisando em suas cabeças, nessas estruturas hierárquicas inscritas na própria história. Proximidade interessante, portanto, entre Foucault e La Boétie – sobretudo quando este último nos diz que a tirania é sustentada não tanto pelas armas, pela cavalaria ou pelas alabardas, mas por uma enorme cadeia de "favores ou subfavores" (dos laranjais parlamentares, passando pela classe média até os mais pobres de direita, numa leitura contemporânea), que parece beneficiar tantos "quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável" (La Boétie, 1999, pp. 31-32).

É sabido que Foucault foi antes de tudo um crítico do que um artífice de projetos, limitando-se a indicar os problemas do que propor possíveis soluções, nem por isso fazendo um trabalho mal feito. Suas reflexões sobre o Estado levam em conta a sua historicidade profunda e a real possibilidade de seus aparelhos formarem uma estrutura livre de opressões. É certo que quase todo o marxismo do século XIX até hoje – com aquelas "exceções" um pouco colossais como é observável na China – propõe o fim do Estado e o estabelecimento de uma sociedade verdadeiramente comunista, o Estado sendo apenas um meio para a realização mais feliz da revolução. Mas do fundo da sala Foucault levanta a mão e pergunta: como organizar um aparelho estatal construído inicialmente pela burguesia, para propósitos socialistas de realização da natureza humana, sem recorrer ao conjunto de burocratas que lá estavam previamente e ordenavam – à la bourgeoisie – aquele aparelho? O socialismo do final do século XIX e do começo do século XX é um notável exemplo nesse sentido:

> [Esse socialismo] admitia que, nas sociedades capitalistas, o homem não recebia todas as possibilidades de desenvolvimento e de realização; que a natureza humana estava efetivamente alienada no sistema capitalista. E ele sonhava com uma natureza humana enfim liberada. Qual modelo ele utilizou para conceber, projetar, realizar essa natureza humana? Foi, em realidade, o modelo burguês. Ele considerava que uma sociedade desalienada seria uma sociedade que daria lugar, por exemplo, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. E tanto é que isso se passou assim na União Soviética e nas democracias populares: um tipo de sociedade foi reconstituído, transposto da sociedade burguesa do século XIX. A universalização do modelo burguês foi a utopia que inspirou a constituição da sociedade soviética (Foucalt, 1994b, p. 498).

Durante a década de 1970, Foucault insiste na *historicização do Estado* e nas *formas governamentais de poder* que ele assumiu no Ocidente desde, pelo menos, o final da Idade Média. Foucault nos mostra como foi constituída, nos séculos XVI e XVII, uma razão de Estado – ou *ratio diaboli*, como dirá o Papa Pio V – que se opunha ao poder pastoral predominante na Idade Média, centralizando ainda mais o aparelho jurídico (através da instituição do procedimento do inquérito) e colocando o próprio Estado, antes mesmo dos seus súditos, como elemento principal a ser defendido e fortalecido diante dos demais Estados vizinhos (Foucault, 2004b, pp. 236, 247; 1994b, pp. 578-586). Na metade do século XVII, com os fisiocratas, surgem os primeiros elementos de um pensamento que será desenvolvido fortemente no século XVIII com o liberalismo, dando ao Estado uma função vacilante entre uma autolimitação através da economia política (contra os excessos de interferência sobre o

mercado) e um despotismo hipócrita – porque dito "liberal" – sobre a sociedade civil (Foucault, 2004a, pp. 16, 65). Por fim, Foucault elabora uma importante e sistemática reflexão sobre o neoliberalismo, mostrando como o Estado pintado pelos primeiros neoliberais – da Escola de Freiburg, ou ordoliberal – sofreria uma crítica inflacionária, por supostamente conter germes necessários de um totalitarismo, ao mesmo tempo em que deveria intervir continuamente na economia para assegurar a lógica concorrencial cuja pura racionalidade seria debilitada pela irracionalidade derivada do âmbito propriamente social (*idem*, pp. 109-125).

Cabe destacar, aqui, dessa genealogia realizada por Foucault sobre o Estado, os trabalhos em torno da noção de *biopolítica*. Esse conceito aparece publicamente pela primeira vez, ao que tudo indica, em uma conferência dada por Foucault no Brasil, em 1974, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Foucault, 1994c, p. 210s). Desse momento até o final da década de 1970, a biopolítica será tratada como um modo de exercício do poder que não tanto se aplica aos indivíduos em seus diversos processos de disciplinamento – análise que será feita detalhadamente em *Vigiar e punir* (1975) –, mas que se propõe o controle de *populações*, isto é, de grandes números amiúde correspondentes a um progressivo aumento demográfico e passível de ordenamento através de mecanismos estatísticos. Isso não significa um abandono do poder disciplinar, que também possui em si um caráter de *biopoder*, mas um complemento ao nível da coletividade e do controle dos corpos segundo técnicas cada vez mais sutis, atravessando especialmente o campo da sexualidade, onde o sexo aparece como acesso, simultaneamente, "à vida do corpo e à vida da espécie", para finalidades de adestramento como também para intervenções de freio ou incitação à procriação, "no entrecruzamento de dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida" (Foucault, 1976, pp. 191-193).

É certo que o problema da biopolítica não se limita ao âmbito do Estado, sendo antes uma peripécia da história que nele, como em outros espaços, ganha materialidade e formas diversas. Poderíamos bem deduzir daí uma concordância fundamental entre Foucault e Clastres, em que a história – também aquela do poder político e do Estado – não se realiza segundo uma continuidade racional, progressiva, cujo *télos* estaria dado de antemão para os mais proeminentes idealistas (Clastres, 1974, p. 103; Foucault, 1994b, 136). A história deve ser entendida, antes de tudo, como atravessada por uma multiplicidade de acontecimentos que envolvem não somente conflitos bélicos, mas também estratégias refinadas de persuasão discursiva, de governamento e de invenções extraordinárias, implicando o corpo, as sensações, as memórias, as imagens evocadas pelos xamãs ou mesmo, em vários sentidos, uma "espiritualidade política" (Clastres, 1974, pp. 14-15; Foucault, 2018, pp. 17-18). Enquanto Clastres elenca contra os poderes do Estado as forças centrífugas e de autonomização da sociedade primitiva, exemplificadas em seus processos de decisão coletiva e nas suas relações anti-hierarquizantes, Foucault mobiliza as forças microfísicas de desestabilização do aparentemente "normal", as análises sobre o controle demográfico da população através da biopolítica e, por sobre o campo filosófico comum a ele e a Clastres, a perspicácia do genealogista que investiga pacientemente os documentos cinzas da história para pensar

sob formas outras, em sentido profundamente crítico, o seu tempo presente.

Conclusão

As sociedades primitivas, como já dito acima, são sociedades da abundância, não precisam nem do Estado, nem das formas de poder dominantes que marcam o Ocidente. Trazendo mais uma vez Marx à discussão, vemos n'*O capital* como houve historicamente uma progressiva sobrevalorização do valor de troca com o surgimento do capitalismo a partir do final da Idade Média, quando os trabalhadores camponeses são expropriados de suas terras para venderem tão somente sua força de trabalho nas cidades como valor de uso altamente explorável, donde surge o mais-valor e a acumulação indefinida de capital (Marx, 2013, Caps. 1, 23 e 24). Enquanto nas sociedades primitivas a principal produção existente é a do valor de uso, ocorrendo muito casualmente uma troca de presentes entre comunidades vizinhas, a sociedade capitalista produz massivamente para a troca; enquanto em uma sociedade Yanomami o tempo de trabalho dos adultos mal passa de três horas por dia, o restante do tempo podendo ser reservado ao ócio, à alimentação e – no caso do xamã, cuja imagem é levada pelos *xapiri* para seus voos – à *yãkoana* (Clastres, 1974, p. 106; Kopenawa, 2015, p. 136), no capitalismo industrial do século XIX tínhamos crianças de 7 anos trabalhando 15 horas por dia, às vezes mais, para obter um salário miserável com o qual se conseguia comprar pães feitos à mistura de "supurações de abscessos, teias de aranha, baratas mortas e fermento podre alemão, além de alume, arenito e outros agradáveis ingredientes minerais" (Marx, 2013, pp. 318-323). Se as relações de poder no capitalismo contemporâneo são algo diferentes daquelas do século XIX, o impulso de acumulação permanece o mesmo e as variadas formas de vida continuam sendo paulatinamente suprimidas por uma homogeneidade totalitária.

O contato entre os povos indígenas e o povo dos brancos tem sido há mais de 500 anos, na maioria dos casos, um tremendo infortúnio. Não bastasse as ridículas tentativas de catequizar e cristianizar toda a população indígena com uma moral que demonizava toda a sua tradição religiosa, suas práticas sexuais, suas percepções de gênero, etc., ainda hoje tentam a todo custo sustentar um discurso integracionista em favor de uma "homogeneização das humanidades" [11], não só para que o povo indígena se torne outra parcela da classe trabalhadora assalariada, mas também para que suas terras sejam invadidas por máquinas à procura de metais, para que a floresta seja derrubada em chamas e realizemos, finalmente, a *nossa* vocação "de ser pastagem de ovelhas e gado para a Inglaterra" (Marx, 2013, p. 783) – ou seja, solo aberto para as grandes potências econômicas do capitalismo globalizado. Reitero, aqui, a ideia central desse artigo: existem histórica e geograficamente diferentes relações de poder que podem, segundo os diversos fatores, serem abertas a inversões constantes, desestabilizadas por sobre princípios de multiplicidade e por forças centrífugas de autonomia, ou então serem marcadas pela dominação totalitária, de forças centrípetas, cuja fixidez convida tão somente à servidão.

Por longo tempo foram opostas, como nos diz Krenak (2019), duas humanidades por aqueles que gostariam de unificá-las sob o signo

da razão e do progresso: uma "humanidade esclarecida", por um lado, e uma "humanidade obscurecida", por outro. A primeira seria a "verdadeira humanidade", a "humanidade única" à qual todos os povos da Terra deveriam se modelar para que as instituições inventadas pelos seus primeiros membros – os homens brancos – pudessem funcionar em sua plenitude; a segunda seria a "sub-humanidade", que gozaria de prazeres não tolerados pela marcha do progresso, recusando o processo civilizatório trazido pelos benfeitores cristãos da Europa. Krenak pergunta: querer participar dessa "humanidade única" não nos limita e nos dispõe imediatamente àquela velha "servidão voluntária"? Não seria essa humanidade a base sobre a qual inúmeras violências foram cometidas ao longo da história? Os povos indígenas compreendem muito bem o objetivo de torná-los não exatamente cidadãos, mas consumidores, ou ainda, de *consumir* a subjetividade indígena segundo propósitos de dominação, em dois sentidos bastante próximos: "consumir", no sentido de *apagamento* e de *supressão*, de homogeneização das subjetividades, mas também no sentido de *mercantilização*, de venda, de utilização comercial, de capitalização, como mais uma coisa que *serve* ao capital (Krenak, 2019, s/p.). Não nos é lícito dizer que, por uma necessidade inviolável ou ahistórica, as relações de poder de caráter fixo terão sempiternamente vantagem sobre outras formas de poder. Se acompanhamos Foucault e Clastres, percebemos que elas são, antes de tudo, múltiplas e abertas por via dos atos de resistência, cada momento prefigurando não a fatalidade do homem que serve voluntariamente a um estadista, mas uma coletividade possível que se transfigura continuamente e substitui o "homem universal" – europeu, branco, hétero – pela atomização inventiva e efetiva das diversas *humanidades*.

Bibliografia

CHAUÍ, Marilena. Amizade, Recusa do Servir. In: LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso da Servidão Voluntária. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CLASTRES, Pierre. Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives. Éditions de l'Aube, 1977.

_____ La société contre l'État : Recherches d'antropologie politique. Les Éditions de Minuit, 1974. Versão digital. Disponível em: http://anthropopedagogie.com/wp-content/uploads/2019/01/La-societe-contre-letat-Pierre-Clastres1.pdf (acesso: 10/II/2021, às 11h10).

_____ Liberdade, Mau Encontro, Inominável, Trad. Carlos Eugênio Marcondes Moura. In: LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso da Servidão Voluntária. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

FOUCAULT, Michel. Dits et écrits II. Paris : Éditions Gallimard, 1994b.

_____ Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir. Paris : Éditions Gallimard, 1976.

_____ Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-76, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 1997.

_____ **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France, 1978-79, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004a.

_____ **O enigma da revolta**. Trad. Lorena Balbino, São Paulo : n-1 edições, 2019.

_____ **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-78, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004b.

_____ The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition, with an afterword by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

JUCÁ, Beatriz. Governo Bolsonaro manobra para travar a demarcação de terras indígenas no Brasil. In: EL PAIS, São Paulo: 04 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-04/governo-bolsonaro-manobra-para-travar-a-demarcacao-de-terras-indigenas-no-brasil.html (acesso: 15/II/2020, à 01h04).

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. A queda do céu. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, Companhia das Letras, São Paulo: 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Companhia das Letras, versão e-book, 2019.

LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso da Servidão Voluntária. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LIMONGI, Maria Isabel. Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes. In: Revista Doispontos, vol. 10, n. 1, pp. 143-166. Curitiba, São Carlos, abril, 2013.

MARX, Karl. O capital – Crítica da economia política. Livro 1. Trad. Rubens Enderle, 2ª edição, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche, n. 32, pp. 167-201, 2013.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] "Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem...".

[3] A antropologia contemporânea evita a utilização do termo "primitivo" para caracterizar as sociedades sem Estado, optando antes – no caso dos índios da América, por exemplo – por "ameríndios" ou outras denominações, evitando também a palavra "selvagem" para caracterizar um membro de uma sociedade sem Estado. Porém, como tratarei de um autor que utiliza essa terminologia, prefiro antes expô-la a críticas ao invés de ocultá-la para isentá-lo delas.

[4] É notável observar que hoje, ao contrário de algumas décadas atrás, os chefes na sociedade capitalista não mais pretendem ser "chefes" no sentido hierárquico do termo. Eles se aproximam de seus subordinados como "colegas de trabalho", com saudações amigáveis todos os dias, como que num esforço para separar a relação formal de exploração – a produção de mais-valor realizada pelo trabalhador que é destinada aos bolsos do capitalista – da relação informal de "camaradagem". Me recordo que quando eu trabalhava como menor aprendiz em uma empresa produtora de refrigeradores, havia um senhor de caráter conservador que lá trabalhava há uns 20 anos, e que perguntava aos seus colegas, num tom de gracejo misturado com certa vanglória, se um deles já tinha ganho uma caneta dourada do patrão como ele havia ganhado, mostrando a bela caneta – com olhar encantado e como um precious – aos demais colegas.

[5] Numa leitura atenta, é possível mostrar como essa percepção sobre as relações de poder servem de sustentação para posições eugenistas das quais, em meio aos projetos técnico-científicos do século XIX, o próprio Nietzsche se serviu, embora tenha escapado do antissemitismo que predominava na Alemanha de sua época e que persistiu fortemente até a derrota do Terceiro Reich (cf. Salanskis, 2013).

[6] Este texto foi escrito originalmente em inglês pelo próprio Foucault, sob o título The Subject and Power.

[7] É interessante observar que o próprio Marx, em O capital, vai contra as leituras marxistas das sociedades sem Estado. Marx afirma, de fato, que o capitalismo – condição "fatal" para a passagem a uma sociedade comunista no âmbito europeu – não surgiu no "clima tropical, com sua vegetação exuberante", sua abundância e fertilidade, mas na zona temperada, onde os recursos são mais escassos e exigem maior necessidade

do homem dominar a natureza. Mais adiante, na mesma obra, ele cita um trabalho etnográfico sobre habitantes de um arquipélago asiático que trabalham poucas horas do dia para obter seus meios de subsistência, tendo bastante tempo livre para o ócio – mostrando como essas sociedades, ao invés de sofrerem com uma suposta escassez, são antes sociedades de abundância (Marx, 2013, pp. 582-584; 850).

[8] Embora Montaigne aponte a idade de 18 anos para seu falecido amigo La Boétie (1530-1563) quando da escrita do Discurso, isso provavelmente ocorreu para dissociá-lo dos huguenotes, cujo número aumentava rapidamente na França na década de 1550 e que, em 1576, publicam o texto de La Boétie sob o título – citado por Montaigne no capítulo XXVII dos Ensaios – de Contr'Un [Contra Um], dando a ele ampla circulação nos meios protestantes da França. Posteriormente, Montaigne volta atrás e data a escrita do texto para a idade de 16 anos de La Boétie, agora para dissociá-lo da revolta de camponeses contra a gabelle (um novo imposto exigido pelo Estado francês), ocorrida em 1548. A data mais provável de escrita do texto estaria entre 1552 e 1553, quando La Boétie estudava na Université d'Orléans, considerando também que ele se referia em seu texto a obras da Pléiade publicadas apenas a partir de 1549 e 1550 (cf. Chauí, 1999, pp. 176-178; Clastres, 1999, p. 121).

[9] O comentário de Clastres (1934-1977) se intitula Liberdade, Mau Encontro, Inominável, traduzido por Carlos Eugênio Marcondes Moura e inserido com outros comentários (de Claude Lefort e Marilena Chauí) ao texto de La Boétie, em tradução pela Editora Brasiliense, em 1982 (cuja reedição de 1999 utilizo para este artigo). Este conjunto não apresenta a data de escrita do comentário de Clastres, que não pude encontrar em lugar algum (cf. Clastres, 1999).

[10] Clastres observa que essas forças centrípetas atuavam, de modo exemplar, entre os Tupi-Guarani quando da chegada dos europeus no Brasil (Clastres, 1974, p. 116; 1977, p. 93).

[11] Cf. JUCÁ, Beatriz. "Governo Bolsonaro manobra para travar a demarcação de terras indígenas no Brasil". In: EL PAIS, São Paulo: 04 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-04/governo-bolsonaro-manobra-para-travar-a-demarcacao-de-terras-indigenas-no-brasil.html (acesso: 15/II/2020, à 01h04).

Arteficiências e cocriações a partir de uma perspectiva dietética intensiva

Alessandro Gonçalves Campolina [1]

Resumo: A vida enquanto dietética intensiva é uma problemática que pode ser traçada, a partir de conceitos que percorrem dimensões físicas, afetivas e culturais da experiência vivida. Entrecruzando processos de desconstrução orgânica e práticas de seletividade alimentar, a noção de dietética intensiva permite explorar os pressupostos ecossistêmicos da cosmologia processual de Alfred North Whitehead, em interseção com a arte política Huni Kuin e a estética relacional de Ernesto Neto. Arte, filosofia e ciência, em suas interpenetrações, constituem um modo de dar forma a ontologias digestórias específicas, que reivindicam uma geometria de processos e relações que se conjugam em uma natureza germinal..

Palavras-chave: Whitehead. Xamanismo. Dietética.

Artificiencies and co-creation from an intensive dietary perspective

Abstract: Life as an intensive dietary is a problem that can be traced, based on concepts that cover physical, affective and cultural dimensions of the lived experience. Crossing organic deconstruction processes and practices of food selectivity, the notion of intensive dietetics allows exploring the ecosystemic assumptions of Alfred North Whitehead's process cosmology, in intersection with the political art of Huni Kuin people and the relational aesthetics of Ernesto Neto. Art, philosophy and science, in their interpenetrations, constitute a way of shaping specific digestive ontologies, which claim a geometry of processes and relationships that come together in a germinal nature.

Keywords: Whitehead. Shamanism. Dietetics.

[1] Médico e Pesquisador do Instituto do Câncer do Estado de São Paulo; Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo; Av. Dr Arnaldo, 251 – 8° Andar; Cerqueira César – São Paulo – SP – Brasil; Cep 01246-000 tel.: 11 3893-3024; e-mail: alessandro.campolina@hc.fm.usp.br

Coexistências

As práticas dietéticas podem ser entendidas como processos que conjugam hibridações éticoestéticas em processos de subjetivação dos estilos do querer (Ponte, 2020). Partindo de interpenetrações recíprocas entre arte, filosofia e ciência (arteficiências), a noção de dietética repousa sobre a ideia de assimilação, de interdependência funcional, de relação de forças em tensão permanente, que concorrem por um estado de potência das vontades (Peixoto Jr., 2010).

No pensamento dietético, o corpo é expressão de uma coletividade mais ou menos regrada, na qual uma determinada instância reina ou toma o poder, e, portanto, exclui, descarta ou escolhe; simplifica, iguala ou traduz, assimilando o necessário à compreensão valorativa da vida, através da seletividade alimentar (Nasser, 2018). O sistema digestivo procede, portanto, assimilando forças: "ele absorve aquilo que é estranho e se esforça para reduzi-lo à sua singularidade, à sua identidade múltipla, diversa e plural" (Nasser, 2018).

Neste sentido, como então não ser arrastado por devires bio-tanatológicos de um pensamento selvagem que afirma a antropofagia e a devora geral das condições que nos constituem? "Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente." "O último a devorar o outro, por favor, apague a luz" (Andrade, 1928). Oswald de Andrade, amoroso e utópico poeta brasileiro, era também, o pensador de uma natureza em processo, que germina e espontaneamente produz.

> Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignitários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais. Tínhamos a Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário. […] A inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos. Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem (Andrade, 1928, p. 3).

Talvez seja na ética e na política dos povos da floresta que a moralidade da vida se justifica enquanto prática alimentar e digestiva e, portanto, como nos diz a antropóloga Els Lagrou, "é preciso reescrever o manifesto antropofágico, com um conhecimento maior de causa, sabendo que você se torna aquilo que ingeriu e que os vetores de força sempre poderão se inverter, transformando a presa em predador potencial e vice-versa" (Lagrou, 2019).

De uma perspectiva filosófica, conforme Alfred North Whitehead, o significado primário da vida é a origem da novidade, o que o autor chama de "novidade de apetição". Isso significa, a princípio, que uma "sociedade viva" é aquela que inclui algumas "ocasiões vivas" que fluem através do "espaço vazio"; mas, ao mesmo tempo, se a vida é para Whitehead um lance para a liberdade, ela é, portanto, o nome para a originalidade e não para a tradição. A característica principal da vida, segundo o autor, é a reação adaptada à captura de intensidade, em uma grande variedade de circunstâncias (Agar, 1936), de modo a combinar intensidade com sobrevivência e estabelecer um problema paradoxal para a natureza: "a construção

de sociedades estruturadas altamente complexas necessita de roubo e desconstrução" (Whitehead, 1979).

Mais uma vez com Whitehead, talvez seja também nas teorias contemporâneas de desenvolvimento e envelhecimento, que quando aplicadas ao território da vida, uma característica fundamental de uma "sociedade viva" é reforçada: "ela requer comida" (Whitehead, 1979). Alimentos como sociedades a serem destruídas por outras sociedades; alimento como compensação nas fases inicial e final da ontogênese; alimento como uma interação entre sociedades e ambiente; alimento que, com Whitehead, transforma a vida em um processo de roubo, em necessidade de justificação.

Da mesma forma, as dietéticas de restrição calórica (RC), consideradas como o quase "comer a própria fome" de que falava o poeta Waly Salomão (Salomão, 2014), são processos fundamentais nas teorias de curso de vida e de envelhecimento humano, não apenas pela quantidade de evidências empíricas que sustentam sua eficiência, mas também por sua base teórica, ontogenética e estética (Green et al., 2011; Anderson; Weindruch, 2012).

Assim, o presente estudo pretende problematizar as relações entre arte, filosofia e ciência, a partir da noção de dietética intensiva, em uma perspectiva ameríndia capaz de "justificar o roubo e a desconstrução", enquanto necessidade e processo vital.

Arte dietética

Em diversos contextos amazônicos, um vigoroso processo de reinvenção cultural tem ganhado forma, a partir de imbricamentos entre práticas xamânicas e arte contemporânea (Goldstein, Labate, 2017). Alguns ingredientes do diálogo ameríndio com novos "outros" são notáveis nas parcerias e cocriações do artista plástico brasileiro Ernesto Neto com o povo Huni Kuin da Amazônia acreana: rituais de cura, grafismos geométricos, cantos sagrados, relação com a alteridade e incorporação de perspectivas (Goldstein, Labate, 2017).

Ernesto Neto vem reiterando que seu "interesse é trazer os índios para a cena e deixá-los falar. Todo mundo tem um índio dentro de si e não conhece" (Goldstein, Labate, 2017). Em seu projeto de um devir-índio da vida, o artista ressalta que:

> "... o mais importante é a vida. Meu trabalho é mais sobre engajar pessoas. Acho que é mais ligado a estar em um tipo de floresta – e uma sociedade pode ser uma floresta... Tento criar um tipo de fantasia da natureza e uma hipótese sobre a estrutura de um corpo... Vejo as coisas muito mais em termos de dentro do meu corpo... a matemática está em toda parte, quando você começa a fazer crochê... você começa a ser consumido por este fazer" (Lagrou, 2019).

Ao longo de sua trajetória, as obras de Ernesto Neto foram se tornando algo como organismos, com saliências, membranas e revestimentos em estruturas que exalam cheiros, têm orifícios, texturas, reentrâncias; se adaptam e se moldam aos ambientes, como qualquer ser vivo (Pedrosa, 2019). São obras que invocam os vários sentidos do observador, desafiando seu corpo à participação e mesmo à imersão; obras que solicitam a ativação do expectador e que apontam para uma noção de corpo coletivo; obras

que alcançam uma dimensão ritual, através de uma série de elementos que, impregnados de caráter simbólico, passam a criar um ambiente propício para processos de cura ao mesmo tempo individuais e coletivos, em referência aos processos históricos de violência e espoliação que impregnam a realidade brasileira (Pedrosa, 2019). Ernesto Neto, contudo, confere uma especial ênfase à dimensão coletiva de suas obras: "elas são, por isso, espaços-tempo para sentar, deitar, respirar, sentir, ver, conversar, debater, meditar, fazer yoga, fazer cerimônias" (Diniz, 2019). De uma perspectiva política, sustenta-se a intenção de curar a violência da história, a partir da atribuição de novos sentidos, usos e relações com os símbolos canônicos da violência social (Diniz, 2019).

De modo semelhante, a arte política Huni Kuin é marcada pela desconstrução das máquinas de captura encarnada nos rituais de cura pela figura de Yube, a grande jiboia. Ao mesmo tempo, essa f igura tem se revelado uma máquina afetiva poderosa, capaz de construir alianças em um processo de "outramento" redefinidor das relações de predação (os termos de presa e predador). A mesma arte política Huni Kuin, manifesta nos desenhos kene, age também na experiência de transe dos rituais de cura. As experiências visionárias do transe são importantes eventos cosmopolíticos e podem ser descritos como verdadeiros campos de batalha estéticos entre seres viventes e ancestrais que jogam com imagens e combatem pela afirmação do humano na experiência vivida. Entre "linhas cantadas", caminhos visualizados, desenhos movediços e transmutações corporais, a experiência do transe é o primeiro passo para ver é se deixar englobar pelo ponto de vista de Yube (Lagrou, 2019).

Ser engolido por Yube é condição necessária para poder renascer como Yube. A cena sangrenta de ser a vítima de Yube é uma das instâncias de inversão da posição de presa e predador que caracteriza toda a experiência com o cipó. É preciso antes engolir Yube para se tornar visível por ele/a e tornar-se, dessa maneira, um candidato a ser engolido por ela. Somente aqueles que t iveram a experiência de terem sido devorados e expelidos por Yube se tornaram um com ele/a, invertendo os termos da relação entre presa e predador. Ser devorado por Yube é ao mesmo tempo intensamente desejado e terrivelmente temido. A experiência do transe efetua o risco de tornar-se, literalmente, aquilo que se come, a partir da inversão da relação predatória (Lagrou, 2019).

Está montada a armadilha de Neto e dos guerreiros Huni Kuin, um corpo-paisagem, esperando silenciosamente por sua presa a ser gentilmente devorada na suavidade imagética de uma dietética intensiva. "Penetração e fusão são as expressões máximas de intimidade entre os corpos, suas manifestações físicas mais precisas e cabais, e os conceitos fundamentais nas esculturas de Ernesto Neto", resume Adriano Pedrosa (2011). Ambos os dispositivos, a arte e as armadilhas, agem sobre sua presa, enquanto materializam densas redes relacionais e uma profunda apropriação da perspectiva do Outro. Nas palavras de Ernesto Neto, "Tem na minha obra esta ideia que você foi engolido pela escultura e você, estão dentro de um corpo complexo de relações" (Lagrou,2019).

Ambas, a arte política Huni Kuin e a estética relacional de Ernesto Neto, constituem um modo de dar forma a ontologias digestórias específicas, inclinando-se na direção da

natureza, compreendida menos como uma física das substâncias do que como uma geometria das relações. É exatamente assim que a experiência dietética acontece: a presa se oferece voluntariamente para o caçador que a espera, a chama, a seduz; na iminência antropofágica do que nos "une socialmente, economicamente, filosoficamente", nos tornando outros na devora generalizada de uma metafísica canibal (Nitschack, 2016).

Filosofia dietética

Na filosofia de Alfred North Whitehead, a vida é uma característica do "espaço vazio". Conforme o autor, "a vida espreita nos interstícios de cada célula viva", a vida é um processo do "entre", a vida f lui através das lacunas dos tecidos biológicos e das estruturas celulares (Whitehead, 1979).

Num nexo de ocasiões vivas, há um certo déficit social. A vida espreita nos interstícios de cada célula viva e nos interstícios do cérebro. Na história de uma sociedade viva, as suas manifestações mais vívidas dirigem-se para a região que recebe do corpo animal uma imensa variedade de experiência física (Whitehead, 1979, p.105).

Para explicar a relação entre nexos, sociedades e vida, Whitehead insiste nas trajetórias traçadas por entidades em vias de atualização. Pode-se considerar, como exemplo tratado pelo autor, a vida de uma célula como uma rota histórica de "entidades atuais", herdeiras umas das outras, constituindo uma "sociedade". Os membros dessa "sociedade" são organizados em uma ordem serial por suas relações genéticas, isto é, eles possuem "ordem pessoal". Mas como no plano conceitual do autor não há sequer uma "sociedade" em completo isolamento, cada "sociedade" só pode ser considerada em conjunto com um ambiente mais amplo de "entidades atuais". As contribuições dadas do ambiente devem pelo menos permitir as condições de autosustentabilidade de uma dada sociedade. O contexto deve contribuir com os caracteres mais gerais que o caráter particular da "sociedade" pressupõe para seus membros. Mas isso significa, contudo, que o ambiente, juntamente com a "sociedade" em questão, precisaria formar uma sociedade ainda mais ampla, em relação a alguns caracteres gerais, para além daqueles que definem a sociedade de partida. Assim, chega-se a um princípio de que toda sociedade requer um contexto social, ou de que sociedade e contexto estão em pressuposição recíproca.

Por exemplo, só se considera uma molécula dentro de uma célula viva, porque suas características moleculares gerais são independentes do ambiente da célula. Assim, uma molécula é uma sociedade subordinada da "sociedade" estruturada a que se chama de célula viva. Mas pode haver outro "nexo" incluído em uma "sociedade" estruturada que, isolado das características sistemáticas gerais do ambiente externo, não apresenta características capazes de sustentá-lo geneticamente, sem o ambiente especial proporcionado por essa "sociedade" estruturada. Recorrendo ao exemplo da célula viva, argumentar-se-á que as ocasiões que compõem o "espaço vazio" dentro da célula apresentam características especiais que ocasiões análogas, fora da célula, são desprovidas. Assim, o "nexo", que é o "espaço vazio" dentro de uma célula viva, é chamado de "nexo subordinado", mas não uma "sociedade

subordinada". Para Whitehead, esses serão, portanto, os "nexos inteiramente vivos" dessa sociedade e, na prática, uma "sociedade" é chamada viva apenas quando tais "nexos" são dominantes.

O que é característico de uma sociedade viva é o entrelaçamento de uma estrutura complexa de sociedades inorgânicas, produzindo um nexo não social caracterizado pelas experiências físicas intensas dos seus membros. Mas uma experiência deste teor deriva da ordem complexa do corpo material animal e não da simples "ordem pessoal" das ocasiões passadas, com experiências análogas. A experiência intensa produzida está livre dos entraves provenientes da reiteração do passado. É esta a condição de espontaneidade da reação conceitual. A conclusão a retirar desta argumentação é a de que a vida é uma característica do "espaço vazio" e não do espaço "ocupado" por uma sociedade corpuscular (Whitehead, 1979, p. 105).

Assim, esses "nexos inteiramente vivos", que constituem o "espaço vazio", segundo Whitehead, são onde "ocorrem dissociações químicas e associações". Um lugar onde "a estrutura está sendo quebrada e reparada", continuamente. Um lugar onde, em termos biológicos, os processos metabólicos (ou o metabolismo) estão em curso. Um não-lugar onde, em termos temporais, uma seletividade alimentar inconsciente opera a contra-efetuação dos processos vitais, a partir da indução da própria morte celular.

A seletividade alimentar inconsciente, enquanto experimentação dietética molecular remete enfim à noção de morte celular autofágica, ou a desconstrução orgânica enquanto abertura para a emergência de novos processos vitais. A morte das estruturas celulares, a fragmentação incessante, o roubo de si mesmo, o esvaziamento. É no espaço vazio que se opera o salto vital.

Ciência dietética

> ... Outra característica de uma sociedade viva é precisar comer. No museu guardam-se, em vitrines, formações cristalinas, mas no jardim zoológico alimentam-se os animais. Se levarmos em consideração todas as reações ao meio envolvente, a distinção não é bem absoluta. No entanto, não pode ser ignorada. As formações cristalinas não precisam destruir as sociedades elaboradas que provêm do meio circundante, mas uma sociedade viva precisa. As sociedades que ela destrói são o seu alimento. Este alimento é destruído de alguma forma, pela sua dissolução a elementos sociais mais simples. Há alguma coisa que lhe é roubada. Por isso, todas as sociedades requerem uma certa interação com o meio circundante e, no caso das sociedades vivas, esta interação reveste-se na forma de um roubo. A sociedade viva pode ser ou não uma espécie de organismo superior ao alimento que ela desfaz. Mas seja ou não para o bem comum, a vida é um roubo. É aqui, neste ponto, que se intensifica a moralidade da vida, uma vez que o ladrão precisa ser justificado (Whitehead, 1979, p. 105).

A proposição dietética de Whitehead antecipa uma das observações mais robustas em biologia do envelhecimento: a capacidade de determinados padrões alimentares em atrasar ou prevenir uma série de processos relacionados à idade e prolongar significativamente a vida útil de um organismo (Fontana, Klein, 2007; Speakman, Hambly, 2007; Fontana et al., 2010; Morley et al., 2010; Anderson, Weindruch, 2012). Dentre as práticas dietéticas mais relacionadas à modulação

do tempo de vida, a restrição calórica (RC) tem chamado a atenção de cientistas há anos e seus impactos em termos de saúde e expectativa de vida tem sido demonstrados em diversos estudos (Dahlman et al., 2005; Fontana, Klein, 2007; Holloszy, Fontana, 2007; Colman et al., 2009; Cruzen, Colman, 2009; Fontana et al., 2010; Morley et al., 2010; Green et al., 2011; Anderson, Weindruch, 2012).

A RC é um regime alimentar que se baseia na ingestão de baixas calorias (sem desnutrição) e que participa, em uma variedade de espécies, da desaceleração do processo de envelhecimento biológico, resultando em manutenção da saúde e aumento do tempo de vida média (Anderson, Weindruch, 2012).

De uma maneira geral, todas as espécies que embarcaram na máquina do tempo da RC apresentaram uma expansão da duração da vida. Leveduras, protozoários, vermes, moscas, aranhas, pulgas de água, galinhas e roedores viveram mais tempo quando submetidos à RC (Green et al., 2011). Todos modularam o tempo a partir da experiência dietética.

Em Wisconsin (Estados Unidos da América) primatas iniciaram a dieta restritiva na fase adulta, com idade entre 7-14 anos. Isto corresponderia aproximadamente a seres humanos entre 20-40 anos de idade. Com base nas evidências disponíveis, o início da RC durante a idade adulta modulou significativamente a experiência temporal desses animais. A população de macacos mantida no centro de pesquisa reduziu a incidência de óbitos relacionados ao envelhecimento. Dos animais que não realizaram o regime dietético, 50% sobreviveram em comparação com 80% de sobrevivência dos animais que realizaram RC, ao longo da vida. Além disso, a RC atrasou o aparecimento de doenças associadas à idade. Especificamente, a RC reduziu a incidência de diabetes, câncer, doença cardiovascular e atrofia cerebral (Colman et al., 2009). Expansão do tempo de vida e compressão do aparecimento de enfermidades para os últimos anos de vida são apenas alguns dos efeitos da eliminação de doenças crónicas induzidos pelas dietéticas restritivas.

No mais, as experiências de RC em espécies de mamíferos, bem como em organismos f ilogeneticamente distantes, sugerem a universalidade do seu impacto ao longo da vida. Considerando a proximidade óbvia entre os primatas de Wisconsin e o ser humano, especula-se que os efeitos benéficos da RC possam também ocorrer em humanos. Esta especulação é apoiada por estudos em humanos submetidos à RC por períodos mais curtos, mas que mostraram uma diminuição dos sinais de envelhecimento cardiovascular (Green et al., 2011). Em alguns estudos, demonstrou-se que a RC promove a perda de peso e melhora vários índices de saúde em seres humanos, ao mesmo tempo em que preserva ou melhora a densidade mineral óssea, a massa magra, a força e a capacidade aeróbica (Fontana, Klein, 2007; Holloszy, Fontana, 2007; Cruzen, Colman, 2009). Por outro lado, evidências científicas também sugerem que a composição da dieta é um fator importante nos efeitos mediados por RC sobre a longevidade (Green et al., 2011). Apesar de inclusivas e fragmentárias, essas evidências científicas são antes de tudo paradoxais e, talvez por isso, seguem sendo atraídas pela proposição dietética whiteheadiana.

As diversas evidências científicas fornecem, portanto, apenas respostas parciais a essa questão. Apesar da enorme quantidade de achados que apoiam o impacto favorável da RC na longevidade (Dahlman et al., 2005; Fontana, Klein, 2007; Holloszy, Fontana, 2007; Colman et al., 2009; Cruzen, Colman, 2009; Fontana et al., 2010; Morley et al., 2010; Green et al., 2011; Anderson, Weindruch, 2012), o acoplamento funcional entre os mecanismos biológicos e os processos temporais subjacentes aos efeitos da RC não é completamente compreendido.

Uma ideia popular é que os efeitos da RC são mediados por caminhos de detecção de nutrientes que avaliam a disponibilidade de vários desses nutrientes, como parte de uma resposta evolutiva à fome. A reprogramação metabólica induzida pela RC poderia ser um evento-chave no mecanismo, se não o próprio acontecimento, de extensão da vida. As melhorias na função metabólica conferidas pela RC, especificamente a melhoria da sensibilidade hormonal (como no caso da insulina), tem sido consistentes e surpreendentes. As características biológicas dos animais expostos a RC incluem numerosas outras alterações no transcriptoma (o conjunto de todas as moléculas de RNA, incluindo RNAm, RNAr, RNAt e outros RNA não codificantes transcritos numa célula ou numa população de células), no metaboloma (conjunto de pequenas moléculas encontradas dentro de uma amostra biológica que pode ser uma célula, uma organela celular, um órgão, um tecido, um extrato de tecido, um biofluído ou um organismo inteiro), e no proteoma (conjunto de proteínas de genoma, célula, tecido ou organismo em determinado momento), bem como aumentos nos hormônios do estresse (corticosterona ou cortisol dependendo da espécie). Embora alguns desses efeitos representem preservação ou restauração a níveis típicos de indivíduos mais jovens (como menores concentrações de insulina e glicose), outros paradoxalmente refletem mudanças que se assemelham ao envelhecimento (como a redução nos níveis de hormônio do crescimento) (Green et al., 2011).

A noção de "hormesis" é também invocada como uma das explicações mais relevantes do mecanismo da RC: "a presença crônica de um estressor de baixa intensidade melhora a capacidade do organismo de sobreviver a um estressor mais intenso, reduzindo a inflamação e regulando os genes envolvidos na proteção celular" (Green et al., 2011). Assim, a "hormesis" poderia ser considerada um mecanismo que explica a otimização do processo metabólico proporcionado pela seletividade em uma dieta de RC. Esta seletividade pode ser inconsciente, quando a redução quantitativa de calorias de uma dieta induz a seletividade bioquímica devido à eliminação de nutrientes; ou consciente, quando há uma seleção ativa de alimentos saudáveis, considerando a influência dos aspectos culturais (Green et al., 2011).

O processo biológico envolvido na seletividade alimentar inconsciente é conhecido como autofagia e é considerado uma das principais explicações para o funcionamento de algumas práticas dietéticas na promoção da saúde e da longevidade (Ntsapi, Loos, 2016).

A autofagia é uma via de degradação de componentes sub-celulares, regulada geneticamente e conservada evolutivamente. A autofagia tem sido reconhecida como uma

função essencial para a homeostase celular e para a adaptação a condições de estresse ambiental, incluindo a fome, a depleção de energia, o stress oxidativo e a hipóxia (Anding, Baehrecke, 2017). Além disso, a autofagia desempenha um papel vital nos mecanismos de imunidade, incluindo a resistência a patógenos infecciosos (Ryter et al., 2014; Swart et al., 2016).

É notório observar que o processo autofágico foi previamente classificado como uma forma de morte celular programada, denominada "morte celular autofágica", de modo a descrever uma forma de morte celular do tipo necrose, ou seja, independente de ação de caspases (uma família de enzimas proteases que desempenham papéis essenciais na morte celular programada e na inflamação) e associada com o acúmulo de autofagossomos (estruturas esféricas com dupla membrana que participam do sistema de degradação intracelular de conteúdos da própria célula). Apesar de ainda não totalmente compreendida, muitos estudos tem apontado para uma relação íntima entre autofagia e os programas de morte celular.

Em resumo, a via da autofagia responde à regulação por status nutricional, o que envolve dietéticas diversas, incluindo a deficiência nutricional, ou fome. Uma vez considerada como relativamente inespecífica, atualmente acredita-se que a autofagia é um processo altamente seletivo no qual mecanismos celulares distintos são empregados para identificar alvos para os autofagossomos (Anding, Baehrecke, 2017).

Paradoxalmente, é pela desconstrução do próprio corpo, e por tornar a morte um acontecimento vital, que a autofagia tem sido associada a processos fundamentais para a sobrevivência celular ao longo do envelhecimento. O que faz com que os programas de morte celular podem ser pensados a partir da nobre missão de prestar um serviço indispensável à vida e, com Whitehead, fazer com que "o ladrão seja justificado" e o processo de roubo abra novas possibilidades para a incursão temporal agenciada pela desconstrução orgânica e operada pela experimentação dietética.

Arteficiências e cocriações

Uma das originalidades mais reconhecidas da filosofia de Alfred North Whitehead é a de recuperar a imagem da natureza como um "organismo vivo". Nessa imagem, a teoria molecular da evolução, surgida da fusão da teoria molecular com a teoria da evolução, aparece como suposta síntese teórica de um novo paradigma científico em biologia (Monod, 2002). Entretanto, o exame de alguns dos principais conceitos da filosofia do autor aponta mais para uma transmutação radical do conceito de vida do que para a formulação de um paradigma teórico alicerçado na ciência contemporânea.

Nesse sentido, a autofagia pode ser apresentada como processo de desconstrução operado no "espaço vazio" whiteheadiano em múltiplas vias dieteticamente induzidas, como no caso da RC, que faz com que a construção (síntese orgânica) opere de modo eficiente na produção de novidades. Ao mesmo tempo, e de modo mais amplo, é a dietética intensiva que é apontada como possibilidade para repensar o vitalismo, a partir das noções de desconstrução, morte celular regulada e seletividade alimentar inconsciente.

Com Whitehead, pode-se antever então que o roubo se torna uma ética antropofágica; a vida torna-se a expressão intensiva do vazio e a dietética coloca em processo a cosmologia de uma natureza germinal. Ao mesmo tempo, é na política enquanto ciência da distribuição que a fome engendra o comer, e o comer reativa as potências de novas corporeidades por vir.

Assim, a interpenetração entre arte, ritual e espiritualidade expressa nas parcerias de Ernesto Neto com o povo Huni Kuin é constitutiva de adornos-remédios-venenos que conferem beleza, conexão e cura, em um ir e vir digestório que reconstitui a vida em suas mais altas potências de transformar e coexistir.

Bibliografia

AGAR, W. E. "Whitehead's Philosophy of Organism an Introduction for Biologists". In: The Quarterly Review of Biology, v. 11, n. 1, p. 16-34, 1936.

ANDERSON, R. M.; WEINDRUCH, R." The caloric restriction paradigm: implications for healthy human aging". In: Am J Hum Biol, v. 24, n. 2, p. 101-6, Mar-Apr 2012.

ANDING, A. L.; BAEHRECKE, E. H. "Cleaning House: Selective Autophagy of Organelles". In: Dev Cell, v. 41, n. 1, p. 10-22, Apr 10 2017.

COLMAN, R. J. et al. "Caloric restriction delays disease onset and mortality in rhesus monkeys". In: Science, v. 325, n. 5937, p. 201-4, Jul 10 2009.

CRUZEN, C.; COLMAN, R. J. "Effects of caloric restriction on cardiovascular aging in non-human primates and humans". In: Clin Geriatr Med, v.25, p.733-43, ix-x, 2009.

DAHLMAN, I. et al. "Changes in adipose tissue gene expression with energy-restricted diets in obese women". In: Am J Clin Nutr, v.81, p.1275-85, 2005.

DE ANDRADE, O. "Manifesto Antropófago". In: Revista de Antropofagia, Ano I, No. I, 8 pp, maio de 1928.

DINIZ, C. Aeternidadeaeternidade ou treguasemtrégua: alegorização na obra de Ernesto Neto. In: Erneto Neto – Sopro / curadoria Jachen Volz e Valéria Piccoli. Catálogo da exposição. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo 2019.

FONTANA, L.; KLEIN, S. "Aging, adiposity, and calorie restriction". In: JAMA, v.297, p.986-94, 2007.

FONTANA, L.; PARTRIDGE, L.; LONGO, V. D. "Extending healthy life span--from yeast to humans". In: Science, v.328, p.321-6, 2010.

GREEN, J. L.; SAWAYA, F. J.; DOLLAR, A. L. "The effects of caloric restriction on health and longevity". In: Curr Treat Options Cardiovasc Med, v. 13, n. 4, p. 326-34, Aug 2011.

GOLDSTEIN, I.; LABATE. B.C. Encontros artísticos e ayahuasqueiros: reflexões sobre a colaboração entre Ernesto neto e os huni Kuin. MANA 23(3): 437-471, 2017 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p437

HOLLOSZY, J. O.; FONTANA, L. "Caloric restriction in humans". In: Exp Gerontol, v.42, p.709-12, 2007.

LAGROU, E. No ventre do monstro: Leviathan, Yube e Neto. In: Ernesto Neto – Sopro / curadoria Jachen Volz e Valéria Piccoli. Catálogo da exposição. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo 2019.

MONOD, J. O Acaso e a Necessidade - Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, 131 pp, 2002.

MORLEY, J. E.; CHAHLA, E.; ALKAADE, S. "Antiaging, longevity and calorie restriction". In: Curr Opin Clin Nutr Metab Care, v. 13, n. 1, p. 40-5, Jan 2010.

NASSER, E. Filosofia da alimentação e o caminho para a temperança em Nietzsche. In: Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v.9, n.2, p.9-24, jul./dez. 2018.

NITSCHACK, H. "Antropofagia Cultural y Tecnología". In: Universum, v. 31, n. 2, p. 157-171, 2016.

NTSAPI, C.; LOOS, B. "Caloric restriction and the precision-control of autophagy: A strategy for delaying neurodegenerative disease progression". In: Exp Gerontol, v. 83, p. 97-111, Oct 2016.

PEDROSA, A. Esculturas íntimas. In: La lengua de Ernesto. Ernesto Neto – Obras [Works] 19862011. Catálogo da exposição. Monterrey: Museo de Arte Contemporáneo de Monterrey; Faena Arts Center, 2011.

PEIXOTO JUNIOR, C.A. Algumas considerações nietzschianas sobre corpo e saúde. Interface (Botucatu) 2010, vol.14, n.35, https://doi.org/10.1590/S1414-32832010005000020. pp.727-738. Epub 27-Ago-2010.

PONTE, C.R.S. Por uma dietética da solidão. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p. 163181, jul./dez. 2020.

RYTER, S. W.; MIZUMURA, K.; CHOI, A. M. "The impact of autophagy on cell death modalities". In: Int J Cell Biol, v. 2014, 12 pp. 2014. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1155/2014/502676. Acesso em: 04 de setembros de 2017.

SALOMÃO, W. Poesia Total. São Paulo: Companhia das Letras, 552 pp, 2014.

SPEAKMAN, J. R.; HAMBLY, C. "Starving for life: what animal studies can and cannot tell us about the use of caloric restriction to prolong human lifespan". In: J Nutr, v.137, p.1078-86, 2007.

SWART, C.; DU TOIT, A.; LOOS, B. "Autophagy and the invisible line between life and death". In: Eur J Cell Biol, v. 95, n. 12, p. 598-610, Dec 2016.

WHITEHEAD, A. N. Process and Reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28). New York (USA): Free Press, 413 pp, 1979.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos

Raphael Junior Almeida Batista [1] e Mariana Silva Da Silva [2]

Resumo: O presente artigo relata os processos de um trabalho de conclusão de curso em que se integra a pesquisa artística sobre relações performáticas entre o corpo, espaço e objetos cotidianos. Tensiona a aproximação de objetos que foram inventariados, a partir de protocolos dentro do espaço doméstico, estabelecendo encontros com o corpo e noções de funcionalidades apresentadas em variáveis configurações, a partir de inventários e instruções poéticas. São abarcados conceitos como: funcionalidade, ruptura e performatividade, hibridizando experimentos entre a escrita, performance, fotografia e vídeo, questionando os espaços em que esses objetos podem ser colocados, utilizados ou sobrepostos, em busca, também, de uma relação de confluência com o corpo.

Palavras-chave: Performance. Objetos Cotidianos. Instruções Poéticas.

Poetic instructions to relate to everyday objects

Abstract: The present article reports on the processes of the author's course conclusion work, which includes an artistic research on performance relations between the body, space and everyday objects. Tensions the approach of objects that were inventoried from protocols within the domestic space, establishing encounters with the body and notions of characteristics in configurations of configurations from inventories and poetic instructions. Concepts such as: functionality, rupture and performativity are covered, hybridizing experiments between writing, performance, photography and video, questioning the spaces in which these objects can be used, used or overlaid, also looking for a confluence relationship with the body.

Keywords: Performance. Everyday objects. Poetic Instructions.

[1] Graduado em Artes Visuais: Licenciatura pela UERGS. Email: raphael-batista@uergs.edu.br

[2] Doutora em Artes Visuais, Ênfase Poéticas Visuais pelo IA/UFRGS, com estágio junto à Faculté des Arts da Université de Picardie Jules Verne (Amiens, França). Mestre em Artes Visuais e Bacharel em Artes Plásticas pela UFRGS.

A pesquisa artística agora apresentada tem como base o cotidiano pandêmico em que nos encontramos em 2020. O cotidiano abriga todas as estruturas de conhecimento, de interação, de relações e construções de identidades possíveis para o entendimento de algo ou até mesmo, alguém. A análise que pode ser feita a partir das ações que acontecem no dia-a-dia, não escapam das relações que mantemos com os objetos que, intrinsecamente, fazem parte dos acontecimentos e de toda a estruturação das camadas sociais que conhecemos. Para Blanchot (2007):

> Quaisquer que sejam os seus aspectos, o cotidiano tem esse traço essencial: não se deixa apanhar. Ele escapa. Ele pertence à insignificância, e o insignificante é sem verdade, sem realidade, sem segredo, mas é talvez também o lugar de toda significação possível. O cotidiano escapa. É nisso que ele é estranho, o familiar que se descobre (mas já se dissipa) sob a espécie do extraordinário. É o desapercebido, em primeiro lugar no sentido de que o olhar sempre o ultrapassou e não pode tampouco introduzi-lo num conjunto ou fazer-lhe a "revista", isto é, fechá-lo numa visão panorâmica; pois, por um outro traço, o cotidiano é aquilo que não vemos nunca uma primeira vez, mas que só podemos rever, tendo sempre já o visto por uma ilusão que é precisamente constitutiva do cotidiano. (Blanchot, 2007, p. 237).

Sendo assim, ao olharmos para o entorno e o cotidiano, é possível se perder e se encontrar, em diversas instâncias, vindo de encontro ao despercebido que possui extremas amplitudes, mas que está sempre apto à suas divergências de sentidos e possibilidades ainda não vistas. Questionamos, então, de que modos o cotidiano pode vir à tona sem perder seu caráter ordinário, a partir de práticas poéticas atravessadas pelo simples ato da observação e da repertorização. E ainda, como inventar e potencializar confluências entre corpo, espaço e objeto nas nuances de uma rotina cotidiana, repetitiva e corriqueira exacerbada pelo confinamento doméstico?

A pesquisa artística, agora analisada, partiu de um lugar restrito ao âmbito doméstico sob o isolamento social ocasionado pela COVID-19. Dentro desse contexto, para além de nosso próprio lar e as coisas que ali constituem seus espaços, buscamos refletir e nos abrigar nos entornos que correspondem ao corpo e suas ações. Pairando entre experimentos com o corpo e o seu registro, juntamente das ações desenvolvidas, atribuídas aos objetos cotidianos e do que mais havia ali para ser experienciado, passamos a corresponder aos recursos e abrigos cotidianos enquanto registro, investigação e criação, sem abster-nos do ordinário. Desse modo, conciliamos em nossas práticas as questões apresentadas pelo autor Emanuele Coccia (2020) em que noções atreladas ao lar e às práticas comunais do cotidiano, se devolvem a partir da pandemia. O autor coloca:

> Em um mundo onde a política é objeto de proibição e realidade impossível, o que resta são nossos lares: não importa se são realmente apartamentos ou casas de verdade, não importa se são pequenos apartamentos ou grandes propriedades. Tudo se tornou lar. E isso não é uma boa notícia. Nossa casa lar não nos protege. Pode nos matar. Você pode morrer de "lar" em excesso (Coccia, 2020, p.2).

A estrutura física que compõe o entendimento do que seja um lar tornou-se, de início, uma barreira limitadora para a busca de relações externas e transformou-se num conjunto excessivo de paredes e objetos. Enquanto isso, não se buscava entender que,

até mesmo essa estrutura que antes era vista como algo limitado, sem a intervenção física e direta do contato social, poderia ser tão infinita de possibilidades de compreensão e atentos ao que deixamos de lado por serem vistos como *cotidiano*. Pensamos, então, que, o que torna uma possível invenção de usos e maneiras de se relacionar com algo, é a experimentação que pode subverter a lógica moral, pré-estabelecida e a definição que limita o uso de um objeto. Assim como uma criança que explora o mundo ao seu redor, repleto de coisas jamais vistas ou tocadas, usa de seu aval descabido de normas sociais e definições de pré-usos, para morder, chupar, lamber, jogar no chão, pisar, deitar, amassar, rolar, vestir e comer.

Se toda possibilidade de uso e contato corporal tem sua limitação, mesmo sendo ela inconsciente, pode-se entender que cada objeto existente, para além de sua função, é também um mundo subterrâneo de relações. Essas relações, se constituem fortemente através de pequenos contatos que são proporcionais aos de uma criança, como citado anteriormente. Existem inúmeras coisas não conhecidas por mim e por outrem, e essas coisas podem, também, ser aquilo que não necessariamente, deixam de estar presentes em nossas vivências cotidianas. Assim, é preciso que exista um contato mútuo entre o corpo e o objeto em si. Esse contato, se dá de amplas maneiras, que muitas das vezes, são imperceptíveis. O contato, em um primeiro momento, é a chave para o entendimento de uma coisa para a outra.

Ao pegar uma vassoura, dessas comuns, de madeira que normalmente estão presentes em nossas casas, percebi que durante a limpeza do chão, o meu corpo obteve uma resposta perante a vassoura, ao varrer. A princípio, minha postura inclinou-se para baixo, abrindo uma corcunda que se adaptou ao tamanho do cabo, que por sua vez, é menor que o meu corpo. Percebo, nesse momento, que existe uma troca ativo-passiva ao estabelecer contato com aquele objeto. Ele não se adapta ao meu corpo, mas sim, o meu corpo corresponde a sua estrutura física para o gesto.

A forma que se institui o corpo em contraponto aos objetos com que ele se relaciona, pode se atrelar às suas posições pré estabelecidas socialmente. A artista Glaucis de Morais (figura 1), no processo do seu trabalho, ao realizar uma série de performances em espaços públicos, principalmente com uma vassoura, estabelece diferentes relações com os objetos, pensando em uma série de utilizações e sentidos como a vassoura, que tem sua ligação com a domesticidade e com o feminino. Durante um período de residência artística, na Cité Internationale des Arts, em Paris, no ano de 2010, a artista, ao chegar no ateliê, foi em busca de reconhecimento do espaço que abrigou tantos outros artistas e as marcas de objetos que ali foram deixados. Ao encontrar quatro vassouras, a artista relata:

> [...] Todas do mesmo feitio, mesmo tipo de cerdas, feitas de madeira crua e áspera, sem requintes, austeras. Diferenciadas pelo tempo de uso, pela força impressa sobre seus corpos afim de levar a cabo a função para a qual foram fabricadas. Marcadas pelos materiais com os quais entraram em contato em uma alquimia de ação, movimento, fricção, produtos químicos e água. Escolhi uma ao acaso, e comecei a varrer o pequeno ateliê/residência. Após algum tempo nesta atividade de gestos repetitivos, comecei a experimentar ludicamente este objeto

> prosaico, até que ele ficasse em pé sozinho. De um estado ou condição ordinária, própria de um objeto que habita o limiar da invisibilidade por sua desimportância, ele é ressignificado a um quase-sujeito, personagem que se autonomiza de meus gestos por alguns momentos. (Almeida, 2017, p. 33).

Quando existe uma transposição de sentidos de um sujeito-objeto, ao descaracterizar sua função original, é possível abrigar inúmeras e inventivas possibilidades que perpassam sua capacidade limitada. O objeto pode ser a própria personificação enquanto performance e não só enquanto símbolo, mas um próprio protagonista e um corpo que reage aos gestos externos. Entendemos, a partir do trabalho da artista e de nossa experiência artística, que toda estrutura física de quaisquer objetos pode não só tornar-se algo que influencie na forma como o corpo se molda, como também, na configuração de um novo gesto, força física, e postura, que, na maioria das vezes, manifesta-se de modo receptor.

Figura 1: Glaucis de Morais - Inspire...então expire, 2010. Fonte: Divulgação/ PMPA

Relações pela busca do entorno que habitamos

A forma como o corpo do artista, autor da investigação de conclusão de curso, foi tomando presença em relação aos objetos, repetitivamente torna mais visível a provocação sobre nossas funções, nossos sentidos de produtividade e o que os objetos têm como característica social, em função de nós mesmos, não apenas como mera serventia ou utilidade, mas como um corpo presente que pode se contrapor ao nosso, criando noções de identidade, posições sociais, ideológicas, relações de poder, entre outras capacidades submersas num corpo *inerte*, tal como o objeto.

Bem como o escritor Georges Perec, passamos a desenvolver protocolos diários e semanais que permitem uma maior capacidade de olhar para as coisas de nosso entorno, pensar sobre elas, entender como e o porquê delas estarem ali. No livro *Tentativa de esgotamento de um local parisiense*, o autor francês investiga as camadas do cotidiano de maneira prática, ao colocar-se como um espectador que explora as possibilidades de registrar o banal, através do olhar, da escrita, dos inventários, do registro de lugares e ações que tomam conta do espaço onde ele se instaura. No prefácio do livro, Ricardo Luiz Silva (2016) diz que:

> Condenamos nosso ato de ver ao puro condicionamento mercadológico e espetacular. Vemos o mundo com olhos objetivos, mecanizados, procuramos e decodificamos apenas o funcional e utilitário. [...] Lança-se no vazio, minuscula riza a realidade, dá valor ao ordinário e ao inútil. Para o autor, o nada é infinitamente rico que nada pode esgotá-lo, nem mesmo sua ação indiciária narrada no texto. [...]

> Uma atitude que nos solicita "enxergar" a Cidade. Um ato consciente. Ato que deveria ser realizado à exaustão. Forçar o corpo ao seu limite, o lugar ao seu limite. Estressar o sistema. Conduzir o conjunto a um estado crítico, até a fragilização da aparente estabilidade funcional e organizacional que envolve o lugar. Inutilizá-lo, revelar seu verdadeiro estado. Colocá-lo cru e totalmente disponível à leitura, sem máscaras, empecilhos, representações espetaculares, imagens pré-estabelecidas. Enxergá-lo na sua essência, vulgaridade, realidade, possibilidade. Retirar tudo, até não sobrar nada. Esgotar o lugar. (Silva, 2016, p. 1-2).

Nesse sentido, o esgotamento se faz, não só sob o estado exaustivo do limite do corpo, mas também, enquanto uma reação permitida por nós mesmos ao observar tudo aquilo que comumente é passado despercebido. O cotidiano, para ser mais específico, existe ali, aqui e agora, sem um roteiro ou uma denominação, ele só é. Ao enxergar e buscar de que formas, de que modos, tal qual, e se, e quantas vezes, e quantas têm ou podem ter cada coisa banal, pode tornar-se excepcional, sem perder o viés da banalidade.

Quando pensamos nos inúmeros objetos que possuímos em nossas casas, entendemos que é preciso um recorte maior para realizar um direcionamento. Objetos cotidianos: entre características que os distinguem e os fazem em comum, esgotados ao olhar diário e listados de maneira neutra, bem como sua imagem fotográfica, ajustada em ordem de uma composição de listas, na tentativa de constituírem um sentido estético. Idealizados separadamente, os experimentos com a escrita vieram a se consolidar como uma parte importante na construção desta pesquisa artística e sua linha cronológica de desenvolvimento. As listas e a construção das instruções aproximam-se igualmente de Perec e seu inventário cotidiano, que tenta esgotar aquilo que é observado.

Figura 2 - Lista de objetos cotidianos. Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Em seguida, o registro se deu através de fotografias, pensando sobre a maneira como cada objeto é representado, através de imagens fotográficas em uma grade, sustentando a ideia inicial da listagem, como também tenta abarcar sua relação de subjetividade. Ao olhar para cada objeto individualmente, é possível analisar características que em um contexto doméstico, talvez não seria possível, sob uma perspectiva que abarque suas relações dentro do espaço.

Figura 3 - Série: Objetos Cotidianos. Fotografia. Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

O jogo de fotografias dentro de um quadro só ressalta tanto uma característica crua, neutra, como também possibilita a reunião de todas elas dentro de um aspecto seriado, formalizado para receber o contato humano, como um objeto industrial e reprodutível. O que seria de uma cadeira se não existisse um corpo para sustentá-lo? Provavelmente, sua existência não seria possível, ou pelo menos, não da forma que conhecemos. Entretanto, se uma cadeira é apenas uma cadeira, de que outras formas ela pode ser entendida?

Em um dos experimentos realizados a partir dos objetos que foram inventariados, dentro de casa, selecionamos uma caneca, deixando-a totalmente isolada em frente a um fundo neutro. Ao colocá-la numa espécie de estande, analisei suas características formais para deixar que meu corpo guiasse sua interação com a caneca. Dentre inúmeras tentativas, busca-se diferentes formas de encaixar o próprio pé, por exemplo, na parte interior do objeto, a fim de estabelecer uma relação de conectividade que não seja somente a do contato físico, mas que pode atender à lógica da profundidade, do esgotamento, das posições com as quais o corpo estaria apto ao encontrar aquela caneca e de que modos seria possível uma compressão de uma coisa com a outra.

Figura 4 - Limítrofe: Tentativas de encaixe (frames do vídeo). Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

O vídeo foi realizado em *frames* instantâneos que pudessem captar esses momentos em que a tentativa fosse claramente representada. O equilíbrio que pudesse manter o corpo ali presente, estando sob a sustentação de um objeto consideravelmente menor, torna possível as variáveis para as relações entre o encaixe, o esgotamento e a performatividade. Da mesma maneira, utiliza-se outros objetos que seguem o mesmo protocolo onde o corpo se dispõe à presença, e ao contato para uma utilização não usual.

Rupturas

Em dado momento da pesquisa, curiosamente atentamos à uma especificidade que existia nos objetos - não todos - em uma considerável porcentagem presente nos elementos da decoração de uma casa, dos utensílios de cozinha e de outras coisas que foram reutilizadas. Começamos, então, a pensar sobre os objetos quebrados, o porquê deles estarem ali e quais permanecem artificialmente comprometidos com suas funções originais.

Figura 5 - Inventário de objetos quebrados. Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

Tais objetos possuem sua especificidade de criação e uma lógica utilitária que os tornam subjetivos. A partir do momento em que acontece um processo de *ruptura*, eles já não são mais a mesma coisa. Se pensarmos sobre o que caracteriza cada um individualmente, num primeiro instante, é provável que pensemos em suas funções atribuídas ao seu feito. Estando quebrados, nesse caso, possivelmente serão colocados enquanto inúteis. Logo, esses objetos podem então constituir uma nova identidade que os reúne à uma compreensão distinta. Pensamos nessa relação, a partir do trabalho da artista Mariza Carpes (Figura 6), que na exposição *Digo de Onde Venho*, apresenta diferentes elementos que tratam das relações de memórias e afetos pessoais de sua própria vivência.

Figura 6 - Digo de onde venho, instalação. Fonte: Mariza Carpes (2019, online).

Na mesa repleta por cacos de vidro, são apresentados e sobrepostos fragmentos dos copos de cristal oriundos do enxoval da artista, quebrados por um pássaro; dando início a uma coleção que se estende há mais de vinte anos. Em outras instâncias, as relações entre a própria domesticidade, a construção de memórias afetivas para com os próprios objetos em nossas vivências, podem reunir características que fundem noções que perpassam a materialidade e até mesmo, a sua funcionalidade. Sendo assim, entendemos

as profundidades que um ou mais objetos mantém em relação a nós mesmos, de acordo com as memórias, as vivências e a fragmentação de algo que se mantém presente enquanto resto, metade ou até mesmo estilhaços, compondo sua inteira existência enquanto memória, sem desprender-se dos consequentes movimentos do tempo e das ações externas.

Entre a transgressão e a performance

O corpo consiste na presença que simula as ações, os gestos e todas as capacidades de movimento e presença, que podem ser apreendidas num espaço e lugar. Sua estrutura é pertencente a uma sociedade, logo, ligada a um sistema que permite o cumprimento e a violação de regras - em suas diversas variações - partindo assim, para o ato transgressor que esvai as bordas de um limite predeterminado.

Esse limite se instaura dentro do entendimento de performance, enquanto sujeito, objeto, ação e quaisquer características físicas e sensoriais que uma experiência do tipo pode proporcionar, quando uma coisa se sobrepõe a outra, criando assim, imagens e experiências que não podem ser reproduzidas de maneira única. Segundo Glusberg:

> As performances não são verossímeis para quem não tenha a experiência com esse tipo de manifestação. Com o termo verossimilhança queremos expressar a ideia de uma adequação entre o percebido e as expectativas do sujeito receptor. Porém, de toda forma, há uma verossimilhança de gênero que vai se constituindo à medida que estas propostas se multiplicam e expandem. A performance não nos apresenta estereótipos preconcebidos e sim criações espontâneas e verdadeiras. (Glusberg, 1987, p. 59).

O encontro do corpo com a matéria, possibilita a compreensão de uma relação que não é instituída. Encontramos através da performance, o veículo que potencializa as compreensões do cotidiano e de todas relações que se instauram com o entorno e o que nele se faz presente, mantém-se como mecanismo utilitário e até mesmo a presença, que enquanto forma física, pode ser compreendida de diferentes maneiras. Ao analisar um objeto desconhecido por exemplo, é possível distingui-lo dos demais, ao pensar sobre sua funcionalidade. Essa percepção pode ser desenvolvida, bem como um experimento mental, capaz de elaborar preceitos que caracterizam sua forma física, podendo também, chegar ao possível descarte.

Se formos curiosos, e olharmos para os pequenos detalhes da vida cotidiana e os elementos que nela estão presentes, consequentemente, podemos pensar sobre suas características físicas que, quase predominantemente, necessitam de uma relação corporal. O corpo sendo algo que eminentemente está em movimento, mesmo estático, não deixa de se comunicar com os outros, assim como os objetos Essa comunicação pode se dar de incontáveis maneiras, que nem sequer poder-se-ia descrever com exata precisão.

Neste sentido, a performance, torna-se um ato visceral para compreender os gestos singelos e banais que cotidianamente estamos acostumados. Ela traz consigo não só uma espécie de representação que faz o uso do corpo, porém, compreende, igualmente, um fluxo contínuo do que já vivenciamos,

de todas as ações que já foram feitas, de todos os gestos que já são compreendidos. Desse modo, ela instaura um movimento que não deixa de ser literal, mas, que também abrange novas percepções daquilo que não é novo. Os corpos se diferenciam, assim como os objetos também. Cada um possui sua estrutura, às vezes padronizada, às vezes, nem tanto. O mesmo corpo, contudo, que alcança um livro na estante, pode não ser o mesmo que consegue compreender o que nele está escrito.

Entendemos, assim, a performance no contexto desta pesquisa, partindo de instruções - estas que perpassam a lógica da regra - não somente como um registro da ação, mas a ação que se faz de múltiplas formas em suas subjetividades. Roselee Goldberg diz que:

> Qualquer definição mais rígida negaria de imediato a própria possibilidade da performance, pois os seus praticantes usam livremente quaisquer disciplinas e quaisquer meios como material - literatura, poesia, teatro, música, dança, arquitetura e pintura, assim com o vídeo, película, slides e narrações, utilizando-os nas mais diversas combinações. De facto, nenhuma outra forma de expressão artística tem um programa tão ilimitado, uma vez que cada performer cria a sua própria definição através dos processos e modos de execução adotados. (Goldberg, p.10, 2006).

Logo, é possível pensar nas inúmeras adaptações decorrentes de um só movimento que corresponde ao entendimento e execução da performance. Ela se dá de diferentes maneiras, como também podendo mesmo não ser executada a uma plateia. Sua própria definição vai de acordo com quem está se aproximando da linguagem e suas multiplicidades.

Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos

O uso de instruções, sendo o veículo de apresentação e composição final do trabalho, tendem a relacionar esses dois âmbitos: a vida e a arte, de modo que um não se destaque do outro, de modo que as ínfimas ações e gestos que podem ser executados, permitam uma satisfatória junção de todas as coisas e que toda matéria reunida enquanto corpo, objeto e gesto, pode ser entendida ou incompreendida de maneira singular.

Sendo assim, surgem as *Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos* que, a partir de um método instrutivo e da criação de sentidos relacionais - para além da utilidade dos objetos ordinários -, reestrutura em imagens a pesquisa. As instruções consolidam-se a partir da forma textual, ao encontro do gesto performático entre corpo e objetos. Sendo um método-linguagem utilizado por artistas como Yoko Ono e George Brecht, as chamadas peças, eventos ou instruções, possibilitam uma ponte de aproximação do espectador com a obra e sua possível continuidade no tempo e no espaço. Sua capacidade de interação intensifica, não somente a relação do público, que, por sua vez, é um agente que perpetua a execução de ações, sejam elas efêmeras, registradas, ou, mesmo, permanecendo no mundo das ideias. De acordo com o professor Eduardo Veras:

> Às vezes, as instruções no campo da arte nos orientam sobre o conjunto de ações bastante específicas que devem formatar uma situação, podendo resultar na construção de um objeto ou pelo menos a modificação de um objeto já existente. (Veras, 2012, p. 14).

Nesse sentido, as instruções escritas para ações com objetos diversos, tornam-se a potência do trabalho artístico desenvolvido, possibilitando uma invenção múltipla entre os objetos e o corpo, como também, entre suas camadas de compreensão. Em seu livro *Grapefruit* (1964), a artista Yoko Ono (Figura 7), elabora diferentes instruções, as quais se sobressaem nas relações com os objetos, que abarcam suas possíveis compreensões cotidianas e as diferentes relações com o corpo, o espaço, as coisas, a imaterialidade e o gesto.

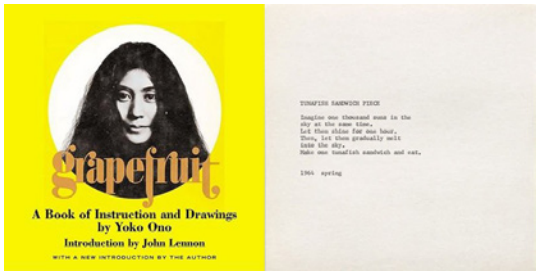


Figura 7 - Yoko Ono, Grapefruit, 1964. Fonte: Barajas (2017, online).

Também sendo um dos integrantes do grupo de artistas Fluxus, o artista George Brecht (Figura 8), insere a escrita como possibilidade de aproximação entre arte e vida, em seus "eventos", que assim como Yoko Ono, propiciaram a escrita instrutiva, de maneira poética, a se relacionar com as coisas, os objetos e a vida de um modo geral. Objetos do cotidiano foram os principais recursos das obras de Brecht. Fazendo o uso de cadeiras, garrafas, cabides, lençóis, blocos de notas e maços de cigarros que tensionam o próprio sistema da arte.

Figura 8 - George Brecht, Water Yam, 1963. Fonte: Museum of Modern Art (2015, online).

Precursor da Arte Conceitual, o artista trabalhou em suas obras os detalhes da vida cotidiana e a forma da experiência participativa do espectador. A experiência oriunda de um contato com a arte para além de uma relação contemplativa proporciona uma intensa relação que não se concentra mais unicamente na visão, na experiência física com a obra, mas que pode alcançar o pensamento e ser um convite à participação. No livro *O que é Fluxus? O que não é? O porquê!*, Arthur C. Danto (2002) relata sobre um dos integrantes:

> George Maciunas, que foi responsável pelo nome de Fluxus e por uma parte considerável de sua forma e sensação, declarou em Neo-Dadá in Music, Theater, Poetry, and Art (Neo-Dada em Música, Teatro, Poesia e Arte) que "Se o homem pudesse ter uma experiência do mundo, o mundo concreto que o cerca, da mesma maneira que tem a experiência da arte, não haveria necessidade de arte, artistas e de elementos igualmente "não-produtivos". A ideia de Maciuna era de que algo poderia ser arte sem necessariamente ser Arte Erudita. (Danto, 2002, p.25).

Nesse sentido, "desburocratização" da obra de arte e os elementos que nelas são compreendidos enquanto experiência, reforçam, mais do que nunca, a importância de uma desvinculação com aquilo que é pré-concebido, consideravelmente arraigado na produtividade e na própria estética, sendo elementos característicos do mundo fora e dentro da arte.

O trabalho artístico

As *Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos* tornam-se um possível mecanismo no que tange à escrita como potência imaginária, não se abstendo da construção de sentidos imagéticos em consonância com a busca por coisas, sua compreensão, a relação que pode ser estabelecida enquanto corpo e a estrutura física que compõe a experimentação de novos sentidos. Instruções podem ser colocadas enquanto algo burocrático e engessado para um único segmento, uma regra. Aqui, entretanto, a tentativa é de que todas as proposições que forem encontradas e experimentadas, possibilitem uma nova ordem do "como fazer", sem uma pretensão técnica ou padronizada, para que um corpo ou outro se coordene com estruturas pré-definidas.

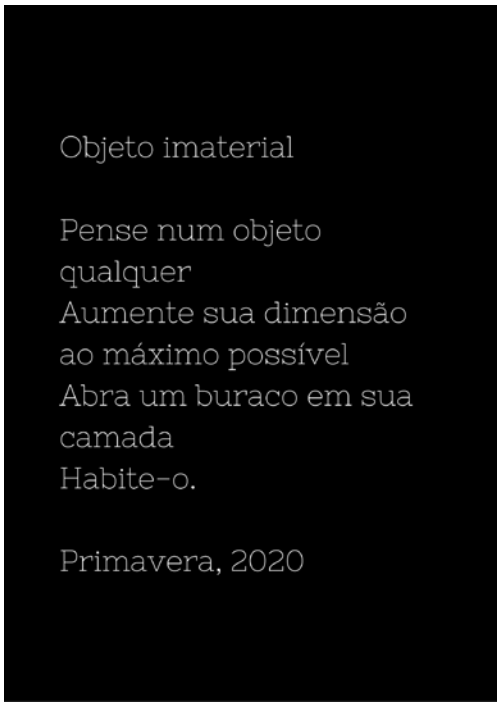


Figura 9 - Instrução poética: Objeto imaterial. Fonte: Acervo Pessoal (2021)

Procura-se uma relação mais próxima do espectador com o trabalho artístico: as *Instruções poéticas* convidam a gerar uma conectividade para além da observação e da contemplação da obra, tornando possível o exercício da reflexão, da experiência artística imersa no cotidiano em diferentes espaços da vida e da arte. Com isso, as instruções são entregues como um convite a ultrapassar a própria clareza da escrita enquanto algo linear e objetivo (a forma como a instrução se constrói para ser bem compreendida) em direção à experimentação e à subjetividade de cada leitor do texto. A conjunção de linguagens, que possibilitam uma ação, assim, reforça de maneiras ímpares, as camadas potenciais que se obtêm através de um

objeto, sendo ele da arte ou não. As instruções que se conectam juntamente às imagens, são apresentadas individualmente, colocando o propósito de instruir enquanto imagem, sem limitar a compreensão de todo o restante. As ações, através de fotografias e vídeos, não se tornam a essência do trabalho; apresentam, entretanto, uma possibilidade de dar a ver as instruções poéticas em pequenos fragmentos.

Figura 10 - Instruções poéticas para se relacionar com objetos cotidianos: Cadeira, 2020. Fonte: Acervo Pessoal.

Tal proposta artística pode ser encarada, ainda, como um convite para pensar, associar e desassociar ideias, realizar instruções, ou até mesmo não realizá-las. De todas as propriedades referenciais que sustentam sua defesa, as *Instruções Poéticas para se relacionar com objetos cotidianos* perpassam para muito além de uma compreensão fechada, ou mesmo de uma determinação única. Todas as capacidades compreensivas, lógicas, espaciais, contextuais e a bagagem que se sobressai da esfera da regra, do próprio utilitarismo e das limitações do corpo, podem oportunizar uma experiência em arte que não tem a pretensão de inverter papéis — proporcionar aos espectadores "o que é ser artista" ou mesmo "levar" a arte para tal lugar, muito pelo contrário, ela pode ser dissociada de tal pressuposto. Procuramos, muito mais, propor um possível deslocamento, a todos os corpos e objetos ordinários, de atenção ao espaço pandêmico, em que a ordem pode ser, talvez, alterada, borrada ou tensionada poeticamente.

Bibliografia

ALMEIDA, Glaucis. Com as palmas da mão e a sutileza do sopro: três exercícios poéticos sobre o equilíbrio. *Revista Ciclos* , v. 4, p. 31-40, 2017.

BARAJAS, Joshua. Burn this story about Yoko Ono after you've read it. [S.l.], 2017. Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/arts/burn-story-yoko-ono-youve-read>. Acesso em: 29 out. 2020.

BLANCHOT, Maurice. A fala cotidiana. In: *A conversa infinita 2:* a experiência limite. São Paulo: Escuta, 2007.

CARPES, Mariza. *Exposição Digo de Onde Venho no Museu de Arte do Rio Grande do Sul reabre!* Brasil, 26 out. 2020. Instagram: @Carpesmariza. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CG1IU4sAOdt/?igshid=1bbfsrkvu1pya>. Acesso em: 16 abr. 2019.

COCCIA, Emanuele. Revertendo o novo monasticismo global. Tradução de Mariana Silva da Silva. *N-1 Edições: Textos.* Disponível em: <https://n-1edicoes.org/109/>. Acesso em: Novembro de 2020.

DANTO, Arthur C. O Mundo como Armazém: Fluxus e Filosofia. In: *O que é Fluxus? O que não é! O porquê*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2002.

GLUSBERG, Jorge. *A Arte da Performance*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1987.

GOLDBERG, RoseLee. *A Arte da Performance*. Do Futurismo ao Presente. Trad. Percival Panzoldo de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MUSEUM OF MODERN ART. George Brecht. Water Yam. 1963. [2015?]. Disponível em:< https://www.moma.org/collection/works/126322>. Acesso em: 16 jun. 2020.

PEREC, Georges. *Tentativa de esgotamento de um local parisiense*. Trad. de Ivo Barroso. São Paulo: G. Gili, 2016.

PREFEITURA DE PORTO ALEGRE. Mostra de Glaucis de Morais na Galeria Iberê Camargo. 2016. Disponível em: <http://www2.portoalegre. rs.gov.br/smc/default.php? p_noticia=187231&MOSTRA+ DE+GLAUCIS+DE+MORAIS+NA+GALERIA+IBERE+CAMARGO>. Acesso em: Fevereiro de 2021.

SILVA, Ricardo Luiz. In: PEREC GEORGES. *Tentativa de esgotamento de um local pariesiense*. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo, G:Gili, 2016, p. 1-2.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

ENSAIOS

Baratas

Tiago Amaral Sales [1]

Resumo: Este ensaio é uma tentativa de fazer as pazes com as baratas em criações de coexistências mais pacíficas, sem negar as tensões que coabitam esses territórios de convivência. Mais do que coexistir: conviver e admiti-las como vidas válidas, me abrindo para a escuta dos encontros possíveis com estes artrópodes, como também para os afetos que em mim desencadeiam. Para a escrita, dialogo com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, como também com leituras de Jorge Larrosa e Clarice Lispector, caminhando como baratas, em ziguezagues e vôos rasantes.

Palavras-chave: Filosofia da diferença. Cartografia. Devir-animal. Medo. Coexistência.

Cockroaches

Abstract: This essay is an attempt to make peace with cockroaches in the creation of more peaceful coexistence, without denying the tensions that coexist in these coexistence territories. More than coexisting: living and admitting them as valid lives, opening me up to listening to the possible encounters with these arthropods, as well as to the affections that they trig on me. For writing, I dialogue with the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari, as well as with readings by Jorge Larrosa and Clarice Lispector, walking like cockroaches, in zigzags and low-flying flights.

Keywords: Philosophy of difference. Cartography. Animal-becoming. Fear. Coexistence.

[1] Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas, Mestre em Educação e Doutorando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Integrante do UIVO – Criação, arte e vida (UFU); e do GPECS – Gênero, corpo, sexualidade e educação (UFU). Bolsista CAPES.
E-mail: tiagoamaralsales@gmail.com

Blattodea: ziguezagues e vôos rasantes

> Se me perguntassem o que é um animal, eu responderia: é o ser à espreita, um ser, fundamentalmente, à espreita.
>
> Gilles Deleuze - A de Animal (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 4).

Vidas multicelulares. Animais. Artrópodes. Insetos. Ordem blattodea.

> (Blatta = inseto lucífugo, barata) [...] Diagnose. Insetos neópteros de tamanho moderado a grande (3-100 mm), com o corpo ovalado e deprimido (às vezes convexo), de coloração parda, castanha ou preta, podendo apresentar manchas coloridas. Algumas espécies podem apresentar tons de laranja, amarelo ou verde. O pronoto tem a forma de um disco e é expandido, cobrindo a cabeça em muitas espécies. A cabeça é bastante móvel e normalmente pode estar com a fronte voltada para baixo. As antenas são, em geral, filiformes. Aparelho bucal do tipo mastigador. Há espécies aladas, braquípteras e ápteras. As asas anteriores são pergaminháceas (tégminas) e as posteriores, membranosas. As pernas são marchadoras (às vezes, cavadoras) com tarsos pentâmeros. Os cercos têm de um a vários artículos. Machos com genitália assimétrica. Fêmeas com ovipositor, geralmente, escondido. Os ovos são depositados em ootecas (NESSIMIAN, 2019, p. 287).

Baratas: seis patas, às vezes aladas, antenas filiformes, cabeças ágeis e milhões de anos de evolução. Milhares de espécies povoam o mundo afora em diversidades de tamanhos, cores, hábitos e habitats. Habitam cidades, esgotos, lixos, casas, ruas, florestas, troncos, serrapilheiras, buracos e tocas. Se alimentam de tudo e andam para todo lugar. De poucos milímetros a até dez centímetros, tornam-se gigantescas nos afetos que são capazes de provocar. Uma barata pode acionar desprezo, medo, nojo e pânico - poderiam também provocar admiração?

Ao serem avistadas, "profanam" os espaços os quais percorreram: desterritorializam por onde passam, contaminando tudo com seu caminhar ágil, sorrateiro, veloz e corajoso. "O território são as propriedades do animal, e sair do território é se aventurar" (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 3). Ao caminharem por todos os cantos durante as noites, no escuro, pelas frestas e cavidades que passam despercebidas, as baratas vão traçando seus territórios na medida em que convergem e tensionam com os territórios-humanos. Quando acontece um encontro entre primatas bípedes e estes artrópodes sorrateiros, podem ser tensionados por gritos e o desespero.

"O escritor está à espreita, o filósofo está à espreita. É evidente que estamos à espreita. O animal é... observe as orelhas de um animal, ele não faz nada sem estar à espreita, nunca está tranquilo" (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 4). Observe as antenas das baratas. Sempre à espreita. Inquietações, tensões e nada de tranquilidade. Sendo o animal um ser a fundamentalmente à espreita (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 2), me coloco como animal-escritor também à espreita dos afetos que me passam nestes encontros com as baratas, cartografando-os por meio de um ensaio.

> A verdade do ensaísta não é algo exterior, mas algo que a própria vida faz. Trata-se da verdade da subjetividade, da verdade feita subjetividade – e de uma subjetividade que se faz verdadeira no ato mesmo de ensaiar-se. O ensaísta sempre escreve e pensa sobre si mesmo e a partir de si mesmo. O valor de sua escrita e de seu pensamento não se apoia em nada exterior, em nenhuma autoridade, em

> nenhuma convenção. Por isso, o ensaísta arca com a responsabilidade do que é dito, e é essa responsabilidade que o torna verdadeiro. O ensaio tem algo da expressão de uma subjetividade, da biografia de uma subjetividade. Mas desde que essa subjetividade expresse um mundo, o seu mundo. E, também, desde que essa subjetividade se ponha à prova, se ensaie, se invente e se transforme. Por isso, o ensaísta não só põe em questão o que somos, o que sabemos, o que pensamos, o que dizemos, o modo como olhamos, como sentimos, como julgamos, mas, acima de tudo, põe em jogo a si mesmo nesse questionamento. Por isso, o ensaio é, também, *olhar a existência a partir dos possíveis, ensaiar novas possibilidades de vida* (LARROSA, 2004, p. 37, grifos meus).

Esse é um ensaio que surge a partir da inquietação de uma convivência em tensões com as baratas. Porque sinto tanto nojo das baratas? Mais do que nojo, sinto aversão, medo e sou deslocado a lugares que são, para mim, ainda confusos ao com elas me encontrar: vou a cavidades da minha existência que apenas pequenos e ágeis seres poderiam adentrar. Talvez o encontro do meu mundo com o mundo delas seja de tamanha estranheza que cause um desconforto visceral, o qual cartografo por meio deste ensaio também na tentativa de criar algo que seja diferente do que existia ao tensionar estas relações, como propõe Jorge Larrosa (2004, p. 37), olhando "a existência a partir dos possíveis", ensaiando "novas possibilidades de vida".

Uma escrita que se faz no limite entre eu e as baratas, entre o humano e o artrópode, entre a convivência e o desespero: "Deve-se estar sempre no limite que o separa da animalidade, mas de modo que não se fique separado dela. Há uma inumanidade própria ao corpo humano, e ao espírito humano, há relações animais com o animal" (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 5). Talvez, nesse limite que separa da animalidade, também me encontre com minhas características que conferem-me o caráter de animal: pânico, medo e horror como respostas, reflexos, afetos, diálogos com a experiência me passa (LARROSA, 2011) e possibilidades de lidar com isso que me acontece.

Adentro no que chamo de avesso de mim: lugar do terror, da aversão, do nojo extremo que gera pânico. Mas pânico acionado a partir da presença de um ser vivo que tem o direito de viver, de procriar, de reproduzir, movimentar, alimentar… que tem direito de existir? Um pânico povoado também por preconceitos e aversões ao que é diferente e, por ser diferente, causa repulsa.

As baratas e o avesso de mim

> Quando eu te encarei frente a frente não vi o meu rosto
>
> Chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto
>
> É que Narciso acha feio o que não é espelho
>
> E a mente apavora o que ainda não é mesmo velho
>
> Nada do que não era antes quando não somos mutantes...
>
> Caetano Veloso - Sampa

Repulsa, medo, asquerosidade. Olhar, grito, desespero, fuga. Este é um ensaio escrito na tentativa de fazer as pazes com as baratas, seres em metamorfose. "Tudo no animal é metamorfose" (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 68). Seres mutantes? Mais do que fazer as pazes com estes artrópodes, o objetivo é também metamorfosear em devires, fazer as

pazes comigo e com partes de mim que dolorosamente tenho aprendido a lidar: a repulsa ao que se apresenta extremamente diferente de mim - e em mim - e o qual retiro o caráter de vivo, ou quando reconheço como vivo, coloco como perigo para minha vida. Medo com o que vejo como diferente, que não é espelho e que coloco como não passível de convivência por ser tão estranho.

Desde minha infância recordo do terror que tenho com baratas. Lembro-me de momentos com oito ou nove anos quando uma barata subiu no meu braço e meu pavor foi gigantesco. Lembro de noites de sono perdidas quando encontrava uma barata em meu quarto e, de repente, ela desaparecia sem que eu antes colocasse em sua vida um fim. O desejo era colocar o fim na vida de todas as baratas, como Clarice Lispector em *A Quinta História* (LISPECTOR, 1999, p. 82-84) e seu desejo-tentativa-delírio de matar as baratas com uma receita mortífera de açúcar, farinha e gesso:

> De dia as baratas eram invisíveis e ninguém acreditaria no mal secreto que roía casa tão tranqüila. Mas se elas, como os males secretos, dormiam de dia, ali estava eu a preparar-lhes o veneno da noite. Meticulosa, ardente, eu aviava o elixir da longa morte. Um medo excitado e meu próprio mal secreto me guiavam. Agora eu só queria gelidamente uma coisa: matar cada barata que existe. [...] Em algumas o gesso terá endurecido tão lentamente como num processo vital, e elas, com movimentos cada vez mais penosos, terão sofregamente intensificado as alegrias da noite, tentando fugir de dentro de si mesmas. [...] Áspero instante de escolha entre dois caminhos que, pensava eu, se dizem adeus, e certa de que qualquer escolha seria a do sacrifício: eu ou minha alma. Escolhi. E hoje ostento secretamente no coração uma placa de virtude: "Esta casa foi dedetizada" (LISPECTOR, 1999, p. 82-84).

Desejo de aniquilação total, de extinguir, exterminar. Desejo violento e autoritário, nutrindo-se da morte do outro, do diferente que, mesmo dedetizando todas as casas do mundo, reaparecerá pelos canos dos esgotos, janelas, portas e frestas possíveis. Talvez, nessa vontade de matar também exista uma incapacidade de compreender a morte, já que "não são os homens que sabem morrer, são os bichos, e os homens, quando morrem, morrem como bichos" (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 5).

Algum tempo atrás - antes da pandemia de covid-19 -, em uma mesma semana icônica de férias, tive três encontros com as baratas povoados por tensões: um dia no bar já de madrugada vejo uma barata na mesa e, em um gesto de medo, verbalizo bem alto que avistei sua presença e saio em desespero. Quando vi, já estava do lado de fora do estabelecimento em plena chuva. A barata desapareceu e fui embora logo em seguida.

Dois dias depois, também em um bar, vejo de longe, bem longe, um ser marrom voando em minha direção. Paro a conversa com os amigos e falo sozinho olhando para o além, me questionando se era ou não uma barata, até que verbalizo bem alto que era uma barata voando e estava próxima da mesa, me levantando e correndo para metros de distância em uma reação defensiva de extremo medo. Observação, negação, constatação e fuga. Realmente era uma barata e, se não bastasse sua existência, ela voava em minha direção e pousou no rosto de um garoto na mesa ao lado, a menos de dois metros de onde eu

estava. Ele, com muita tranquilidade, a jogou no chão, e rapidamente ela foi para baixo de outra mesa, onde seus integrantes humanos finalmente assassinaram aquele animal que para mim era asqueroso. Para voltar ao meu lugar peço para vê-la morta, como prova da minha frágil sensação de segurança consistida em chacinas de artrópodes ou no não--avistamento de baratas vivas. Próximo a ela existia outro cadáver amassado desse inseto medonho.

E como se não bastasse, três dias depois, um novo susto. Enquanto passava um tempo à noite com minha família fazendo um delicioso bolo de banana, fui pegar um papel para untar a forma. Ao colocar a mão na prateleira, sinto as patas ágeis de um inseto grande em minha mão e, em menos de um segundo, em gesto de conexão - ou talvez um choque, medo e horror - com algo que para mim é tão pavoroso, anuncio que ali tinha uma barata, pedindo ajuda, me movendo em segundos para outro cômodo da casa. Procuro por quase um minuto o veneno para matá-la. Mas como dedetizar a cozinha em pleno processo de preparo de um alimento? Este seria contaminado com compostos tóxicos, ou a cozinha continuaria a ser contaminada pela presença viva blattodea. Respiro e tento recuperar minha calma para pensar em uma forma de colocar fim naquela - para mim - vida-nojenta-detestável sem poluir todo o ambiente com veneno. Depois de alguns minutos, tudo termina bem, exceto para a barata: está morta. Bem para quem?

Reflito novamente... Por que tal inseto me causa tanto medo e nojo? Me causa tanto pavor, mesmo sendo biólogo de formação e apaixonado por tantas formas de vida... Seria devido sua estética ou pelo que aprendi em filmes, desenhos, revistas e convivendo com outras pessoas? Penso, repenso e concluo, ainda com muitas incertezas, que a barata conecta-me com muito do que entendo como extremamente nojento e repulsivo: a sujeira, os esgotos, as fezes, o estranho, o diferente, o desconhecido, o incontrolável. Ela parece ser o oposto de mim, penso, na medida em que quero ser o contrário de uma barata.

Porém algo mais existe nessa história: talvez no fundo de mim exista um pouco de barata. Aquilo classificado como terrível por ser tão esquisito, estranho e medonho que mora dentro de você e só se torna visível em detalhes, por brechas de verdade. Podem ser baratas também. Seres tidos como asquerosos que existem e têm o direito de viver e, ao mesmo tempo, se proliferam rapidamente, quase como um vírus, contaminando toda a cidade, voando em sua direção com suas asas-e-patas-e-antenas de estéticas pavorosas.

A barata é uma máquina resistente e subversiva. Não tenho dúvida de que caso a humanidade um dia se extinga, as baratas sobreviverão. Seres tão estranhos e tão geniais... talvez por isso me causem tanto medo: de tão medonhas são indestrutíveis. De tão repugnantes tornam-se sinônimo de força e vida. Vida da forma moralmente mais sem valor, vidas sujas nas escuridões da cidade, mostrando o que ninguém quer ver: a realidade poluída, nua, crua, ágil e contaminante.

Tenho um gosto pelas realidades - vontade de contato misturado com medo, tensão e desejo. Gosto do que é chamado de "verdade" mas preciso também de doses de fantasia. Um de meus limites talvez sejam as baratas, pois não quero encontrar

diariamente com o avesso de mim, ou talvez até deseje esse encontro, mas não seja algo fácil: desestabiliza as formas que aprendi a ser e existir. Mas, quem sabe, estes encontros também possam me deslocar e ensinar um pouco a ser outro, em ressonâncias com o diferente de mim que, em muitos momentos, também faz parte de minha vida.

Parece que a barata me leva a um medo que eu fujo, fujo, fujo e vem sempre até mim: andando ou voando em minha direção, adentrando pequenas frestas, povoando lugares inimagináveis. Talvez ela seja a esquisitice que quero negar existente no mundo, encarnada em paredes quitinosas que habitam esgotos, e casas, e ruas, e lojas, e restaurantes, e quartos, e andam pelos copos, paredes, comidas, pessoas… Será que para outra pessoa ou outro ser não humano eu posso ser como uma barata? Sujeito diferente, esquisito, estranho, anormal, que deve ter sua existência aniquilada, extinta, higienizada.

Nestes encontros, um devir-animal. Devir-barata?

> Devir animal é precisamente fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um continuum de intensidades que só valem por si mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem, todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 27)

Devir-animal como deslocamento, movimento, linhas de fuga. “Devir-animal: forragear, rastejar, caminhar, voar, comer, predar. Aprender a ser híbrido, performar, misturar. Devir-animal: criar mundos pelas brechas, nas coisas diminutas. Se envolver na trama dos territórios” (SALES, 2020). Devir-barata como a escuta para a vida das baratas, políticas-barata, a resistência, a contaminação.

> O devir-animal não tem nada de metafórico. Nenhum simbolismo, nenhuma alegoria. Não é tampouco o resultado de uma falha ou de uma maldição, o efeito de uma culpa. [...] É um mapa de intensidades. É um conjunto de estados, todos distintos uns dos outros, enxertados sobre o homem enquanto ele busca uma saída. É uma linha de fuga criadora que não quer outra coisa que não a si mesma (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 69).

Talvez nesse devir-barata encontre força para contaminar o que existe de tentativa de manter-se “puro” e higiênico. Quem sabe, devir-barata seja resistência pelas brechas, pelo horripilante, medonho e nojento: espaços negados, combatidos, mas também subversivos. É que a barata não tem medo - e se tem, o enfrenta de cara ou foge para preservar sua vida. Ela só é: é coragem e horror, enfrentamento e subversão, vivendo no que se chama de sujeira, nas brechas, atravessando espaços diminutos e causando terror por sua falta de medo.

Deleuze e Guattari (2017) ao cartografar as obras de Kafka e discutirem acerca do devir-animal também pensam nas baratas a partir de Gregor, que “torna-se barata, não apenas para fugir a seu pai, mas, antes, para encontrar uma saída lá onde seu pai não soube encontrá-la, para fugir ao gerente, ao comércio e aos burocratas, para atingir esta região onde a voz apenas zumbe” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 28). Poderia ser o devir-barata uma possibilidade de fuga? Traçar linhas de fuga pelas pernas marchadoras que

movimentam-se agilmente, ou pelas asas, quando existentes, que voam corajosamente em micromovimentos com a potência de causar terror e pânico.

Talvez meu horror com as baratas também seja medo da falta de medo. A falta de medo me parece algo próximo da morte, da loucura, do perder-se de si. A barata é algo disso: ser medonho que perambula por onde quer e onde menos queremos que ela esteja. A barata passa pelos nossos talheres, pratos, quartos, banheiros, cozinhas, mesas, pias, escovas de dente, comidas, corpos… passa até por nós, na sua coragem desrespeitosamente desterritorializadora e destruidora de linhas duras. A barata é linha de fuga através do horror de apenas ser. Ela só é e neste apenas ser é asquerosa, horripilante, subversiva e perigosa. É inofensivamente medonha e potencialmente resistente.

Imagem 1 - *Barata: entre a vida e a morte, uma coexistência (im)possível?*

Fonte: Registros do autor e manipulação digital. Sales, 2021.

Coexistências com as baratas

> O importante é ter uma relação animal com o animal. O que é ter uma relação animal com o animal? Não é falar com ele…
>
> Gilles Deleuze (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 2).

A alguns meses, uma amiga me sugeriu conversar com as baratas para trabalhar meu medo com elas e, curiosamente, um outro conhecido que nenhuma relação tem com ela fez a mesma sugestão recentemente. Ensaiar um diálogo com o ser-medonho pode ser tentar certa aproximação, aguçar a percepção da vida nelas existentes e também de seu direito de viver. Talvez este diálogo seja um movimento de coragem para olhar as baratas em outros ângulos e também a abertura para aprender com essas formas outras de vida, aprender com o que causa medo e repulsa. Mas como ter um diálogo com um ser não-humano sem humanizá-lo? Um diálogo-animal, beirando a animalidade que se faz presente em minha vida, em meu corpo, em minha existência? Um (anti)diálogo de animal para animal pelas nossas diferenças? Antidiálogo pelo encontro ser permeado por possibilidades outras de comunicação e de trocas.

Tenho tentado usar essas diferentes formas de comunicação também com outros medos. Medos que habitam em mim, que povoam minha existências e, misturando em meus caminhos, já não se separam de mim. Mas, coexistir nem sempre é pacífico: coexistências também vêm permeadas por disputas. Conversar com os medos pode ser uma forma de entendê-los, ou ao não compreendê-los, aceitar, respeitar, admitir, pensar em viver apesar de, viver além de, viver com. Conviver com as monstruosidades do outro: outros seres humanos e não humanos. “Quem já não

se perguntou: sou um monstro ou isto é ser uma pessoa?" indaga Clarice Lispector como Ricardo S. M. em *A Hora da Estrela* (LISPECTOR, 2019, p. 15).

Conviver. Viver. Pensar em coexistências: Como conviver com o medo, com a monstruosidade? Como aceitar e admitir isto que se apresenta como medonho e monstruoso? Como acolher o medo do que é diferente, do que me parece asqueroso? Será que sou asqueroso para as baratas? Quais potências habitam nestas monstruosidades? Talvez seja possível até pensar em uma política-barata: resistências às purezas higienizadas, fugas em ziguezagues, desterritorializações em contaminações. Novamente um devir. Devires.

Talvez, se limparmos a casa constantemente, possamos afastar momentaneamente a presença das baratas. Talvez, se evitarmos andar pelas ruas à noite ou olhar as proximidades dos bueiros, se higienizarmos tudo, dedetizarmos, destruirmos nossas construções antigas, soterrarmos os dejetos, queimarmos a matéria orgânica, envenenarmos as casas, cidades, campos… possamos, quem sabe, afastar as baratas por algum tempo. Mas elas voltam pelos canos, janelas, pias, cavidades e frestas inimaginaveis. Voltam andando, voando, velozmente ou sutilmente, adentrando nossos espaços quando menos imaginamos. Será que nós estamos invadindo os territórios das baratas? Dupla invasão, dupla captura, dupla trama de territórios que se atritam e sobrepõem.

Não tem como fugir das baratas: elas habitam o mundo que nós também habitamos. Se negar suas existências é viver em tensões, medos e sofrimentos, admiti-las como seres com direito de vida pode ser tentar (in)constantemente fazer as pazes com elas, com as esquisitices que povoam o mundo, nossas cidades, casas e corpos. Talvez, o que me difere das baratas e outros seres vivos, humanos e não humanos, seja o que me constitui. Coabitar, conviver e coexistir com baratas, medos e diferenças.

> O que me fascina no animal? [...]. Se tento me dizer, vagamente, o que me toca em um animal, a primeira coisa é que todo animal tem um mundo. É curioso, pois muita gente, muitos humanos não têm mundo. Vivem a vida de todo mundo, ou seja, de qualquer um, de qualquer coisa, os animais têm mundos. Um mundo animal, às vezes, é extraordinariamente restrito e é isso que emociona. Os animais reagem a muito pouca coisa. Há toda espécie de coisas… Essa história, esse primeiro traço do animal é a existência de mundos animais específicos, particulares, e talvez seja a pobreza desses mundos, a redução, o caráter reduzido desses mundos que me impressiona muito (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 3).

E nesta tentativa de fazer as pazes com as baratas, já sabendo que a tensão, estranhamento e o medo continuarão presentes, me coloco atento para o mundo delas. Todo animal tem um mundo. Qual é o meu mundo? Como o meu mundo comunica com o mundo das baratas, em animalidades, em devires, em conflitos? Ensaiar, assim, coexistências com as baratas e com outros seres que reconheço diferentes, e dentro de suas diferenças, que existem e podem viver: em mim, em meu mundo, comigo, próximos e distantes.

Referências:

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **KAFKA**: por uma literatura menor. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. 157 p.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Abecedário de Gilles Deleuze**. Éditions Montparnasse, Paris. Filmado em 1988-1989. Publicado em: 1995.

LARROSA, Jorge. **A OPERAÇÃO ENSAIO**: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 27-43, jan/jun. 2004.

LARROSA, Jorge. EXPERIÊNCIA E ALTERIDADE EM EDUCAÇÃO. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04-27, jul./dez. 2011.

LISPECTOR, Clarice. **A legião estrangeira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. 110 p.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 2019. 87 p.

NESSIMIAN, J. L.. Ordem Blattodea. In: Neusa Hamada; Jorge Luiz Nessimian; Ranyse Barbosa Querino. (Org.). **Insetos Aquáticos na Amazônia Brasileira**: Taxonomia, Biologia e Ecologia. 2 ed. Manaus: Editora Inpa, 2019, p. 287-292.

SALES, Tiago Amaral. **Cartografias do cerrado**: devires, marcas e forrageios em processos de pesquisa-trans-formação de um biólogo. Revista de Ensino de Biologia da SBEnBio, *[S. l.]*, v. 13, n. 2, p. 466-482, 2020. DOI: 10.46667/renbio.v13i2.358. Disponível em: http://sbenbio.journals.com.br/index.php/sbenbio/article/view/358. Acesso em: 19 dez. 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

O xamã e o cientista: conhecimentos das florestas

Rafael Monteiro Tannus [1] e Ricardo de Almeida Marchiori [2]

Resumo: A crise ambiental que se desdobra coloca novos desafios às ciências modernas, sobretudo colocando a necessidade de se expandir seus registros, estabelecer e atualizar mecanismos explicativos de funcionamento de ecossistemas como a Floresta Amazônica, em um movimento contínuo de colocar elementos em relação. Este ensaio procura posicionar os conhecimentos sobre a floresta amazônica produzidos pela climatologia, em especial pelo pesquisador Antônio Nobre, em diálogo com outras formas de conhecimento a partir do xamanismo de Davi Kopenawa, explorando alianças possíveis.

Palavras-chave: Floresta amazônica. Xamanismo. Ciência climática.

The shaman and the scientist: knowledges of the forests

Abstract: The ongoing environmental crisis poses new challenges to the earth sciences, such as the need to expand its registers and to establish and renew explanatory schemes to ecosystem like the Amazon Forest, in a continuous movement of placing elements in relation. This essay aims to put climatology knowledge, mainly the work of researcher Antonio Nobre, in dialogue with other forms of knowledge, especially the shamanism of Davi Kopenawa.

Keywords: Amazon Forest. Shamanism. Climate Science.

[1] Bacharel em Ciências Sociais pela USP e pesquisador independente. Email: mtannus.rafael@gmail.com

[2] Bacharel em Ciências Sociais pela USP. Mestre em Filosofia pelo Instituto de Estudos Brasileiro-USP e pesquisador independente. Email: ric.marchiori@gmail.com

> The substance of their world was not earth, but forest.
> Ursula K. Le Guin, The Word for World is Forest, 1972

Planeta fora de eixo

O mundo que a ciência precisou encarar nas últimas décadas vem pressionando-a a reinventar seus olhares e pensar seus posicionamentos políticos e sociais. Há cinquenta anos, dominava a ideia de que a inovação técnica e científica era sinônimo e motor contínuo do progresso, mas a deterioração do atual equilíbrio ecológico do planeta, o aquecimento da atmosfera, a extinção da biodiversidade, a ruptura de ecossistemas, a degradação do solo, a erosão da diversidade genética, o esgotamento dos recursos naturais, a insegurança alimentar e os conflitos socioambientais decorrentes abalaram profundamente a confiança nesse modelo de desenvolvimento.

Não se pode mais dar como certo que as ciências, ao menos como as conhecemos, tenham capacidade de responder às ameaças que nos espreitam hoje e no futuro. Precisamos de novas ferramentas para, nas palavras da filósofa da ciência belga Isabelle Stengers, "resistir à barbárie por vir" (Stengers, 2015).

Para dar conta desta problemática, estudiosos da ciência e sociedade como Bruno Latour e a própria Stengers questionam premissas de uma visão da ciência centrada em procedimentos e práticas que isolam elementos em laboratório, removendo-os dos feixes de relações nos quais existem de fato. Não cabe mais uma concepção de cientista que toma o observador como ponto externo e invariável daquilo que está estudando. Tomar o ponto de vista do cientista como capaz de apreender a totalidade dos fenômenos observados como se fosse um cérebro isolado numa cuba de vidro, que acessa um mundo exterior frio e estático, é uma narrativa sobre o fazer científico que é "desumana, reducionista, legal, fria, causal, absoluta – e nenhuma dessas palavras pertencem à natureza *como tal* mas à natureza vista pelo prisma deformado da cuba de vidro" (Latour, 2001, p. 22)

Não mais sendo possível atingir o sonho de encarar a natureza como homogênea e unificar as diferentes visões que as ciências possuem dela para predizer o futuro em sofisticados modelos computacionais, cabem às ciências humanas e naturais lidar com a complexidade, com as controvérsias, com os desfechos suspensos e as incertezas para produzir um conhecimento que leve em conta o envolvimento dos humanos na construção dos fatos científicos e o envolvimento das ciências na feitura da história humana.

Mas não basta, temos também de indagar sobre o papel da ciência em nossas perspectivas de futuro simultaneamente aos cruzamentos entre os regimes de conhecimento moderno e suas ciências com outros sistemas de conhecimento. Aqui reside o desafio contemporâneo.

Falar na superexploração dos "recursos naturais" e criticar as ciências e a modernidade, mais que uma moda - e desdobramento da rivalidade entre ciências "duras" e "macias" - é sintoma de uma forçante externa às ciências e às sociedades que está se fazendo presente diariamente: o colapso ecológico. Ele está permeando os espaços humanos através de mil nomes, discursos políticos e

instrumentos de medida, transformando os *insights* ecológicos dos anos 1960 e os alarmes científicos dos anos 1980 e requalificando-os em constatações empíricas inegáveis. O planeta está mudando.

Não estranha, portanto, que enquanto os gráficos das ciências naturais apresentem tendências cada vez mais perigosas e catastróficas, a antropologia tenha revelado o alarme de povos indígenas e tradicionais ao redor do globo, portadores de conhecimentos que constatam com a mesma empiria que a biosfera está saindo de seus ciclos conhecidos.

O planeta está fora de eixo, como dizem a filósofa Déborah Danowski e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em entrevista a Eliane Brum:

> **"Déborah Danowski:** Os indígenas, os pequenos agricultores, eles estão percebendo no contato com as plantas, com os animais, que algo está acontecendo. Eles têm uma percepção muito mais apurada do que a gente.
>
> **Eduardo Viveiros de Castro:** Como eles veem que o clima está mudando? No calendário agrícola de uma tribo indígena você sabe que está na hora de plantar porque há vários sinais da natureza. Por exemplo, o rio chegou até tal nível, o passarinho tal começou a cantar, a árvore tal começou a dar flor. E a formiga tal começou a fazer não-sei-o-quê. O que eles estão dizendo agora é que esses sinais dessincronizaram. O rio está chegando a um nível antes de o passarinho começar a cantar. E o passarinho está cantando muito antes daquela árvore dar flor. É como se a natureza tivesse saído de eixo. E isso todos eles estão dizendo. As espécies estão se extinguindo, e a humanidade parece que continua andando para um abismo" (El País, 2014)

Esta confluência de observações leva a crer que se trata do mesmo fenômeno observado em escalas diferentes. Ou, até mesmo, que estes observadores localizados fora das redes de produção de conhecimento científico simplesmente confirmam e corroboram os achados da ciência do clima e seus modelos.

Tomar os prognósticos das ciências naturais e as observações de praticantes de outros sistemas de conhecimentos como dois lados de um mesmo fenômeno leva a cabo um apagamento significativo destes conhecimentos e suas populações. Posto desta forma, este diálogo, se é que assim pode ser chamado, apenas beneficiaria a ciência. No máximo, teríamos a oferecer uma disposição para a tolerância, um cosmopolitismo bem-comportado e condescendente que permite que outros povos mantenham suas "visões de mundo" enquanto a ciência faz seu trabalho de tecer explicações causais sobre a realidade.

Ao invés de investigar e alertar para os riscos deste apagamento neste ensaio, gostaríamos de experimentar um outro caminho, mais profícuo: como podemos realizar uma coexistência efetiva entre estes regimes de conhecimento? É possível que seus praticantes caminhem lado a lado? E o que surge deste diálogo?

Para se considerar a possibilidade deste diálogo, é necessário aprender a reconhecer quais elementos diferenciam aliados de inimigos, quais elementos separam a diplomacia da guerra (Latour, 2014). E é necessário fazê-lo sem inocência, sem considerar que existirá uma convergência harmoniosa entre estes mundos, pois, em primeiro lugar, a possibilidade desta convergência não está

de antemão inscrita na tradição científica. Este é o primeiro passo a superar. O mundo tecnocientífico do Ocidente global é incapaz de considerar a paz com outros mundos, pois, na realidade, ele se ocupa mesmo é em devorá-los.

Para Isabelle Stengers, a "ciência moderna" resulta numa operação de captura das práticas experimentais científicas pela instituição Ciência. Esta distinção é crucial para abrir a possibilidade de coexistências e cocriações entre praticantes distintos, pois o que os une é a resistência à captura (Stengers, 2018, p.86).

Este é o primeiro filtro que separa aliados de inimigos: Stengers sugere fazer uma distinção entre a figura dos agentes de modernização, servos da instituição Ciência, e os chamados praticantes modernos, com os quais o diálogo e a diplomacia são possíveis. Para converter os primeiros nos segundos, ela sugere dissociá-los das palavras da ordem hegemônica: racionalidade, objetividade e universalidade.

Em lugar do poder de autoridade que a união destes três conceitos faz operar, Stengers sugere o conceito de relevância. O praticante moderno é aquele que demonstra ter construído conexões parciais relevantes com a realidade e reconhece sua fragilidade e sua contextualidade. Para explorar a ideia destas conexões parciais na prática científica, iremos gerar uma fricção entre dois olhares ontológicos distintos sobre a Amazônia: o do cientista climático Antonio Nobre e o do xamã yanomami Davi Kopenawa.

Ao buscar contrastar o estado da arte da ciência climática sobre a Amazônia aos pressupostos ontológicos do xamanismo Yanomami, iremos propor um caminho possível pelo qual estes praticantes podem trilhar lado a lado, em uma relação diplomática que tensiona o estatuto da floresta como mero objeto passivo de estudo e que não neutralize a relação de Davi e seu povo com a floresta.

Queremos localizar este diálogo na realidade política e ecológica brasileira, apontando para reflexões que nos permitam sermos atravessados pela existência de uma floresta agentiva, onde uma diversa rede de agência distribuída coexiste e nos implica, entrelaçando humanos e não-humanos, brancos e Yanomami, deste continente e do mundo. Queremos explorar novas compreensões sobre o papel da floresta que incluam os povos da floresta na expansão do conhecimento científico sobre o ecossistema.

A Amazônia vista pela ciência climática

Antonio Donato Nobre, pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, redigiu, em 2014, um relatório no qual pretende examinar e sintetizar, para além do nicho especializado em climatologia, alguns dos mecanismos de funcionamento da floresta amazônica, sobre os quais, em suas últimas décadas de pesquisa - bem como de um conjunto notável de outros cientistas apontados na literatura - vem se debruçando. *O futuro climático da Amazônia* pretende, assim, traçar para o grande público a velha questão da inter-influência entre a vegetação e o clima, as notáveis complexidades que a ciência do clima começa a entrever na floresta, o emaranhamento de relações entre seus elementos e, sobretudo, avaliar e

alertar para os resultados presentes e futuros de nossas próprias relações com ela.

Nobre mostra-se bastante crítico às explicações escolares típicas acerca do ciclo hidrológico. Se lembrarmos das aulas de ciências do Ensino Fundamental, recuperamos um modelo em que a água do mar evapora, vai para os continentes, cai em forma de chuva nos rios, os quais, por sua vez, deságuam de volta no mar. Um ciclo fechado que se retroalimenta, mostrando-se pouco atrelado a outros fatores. Ciclo da água – e somente dela aparentemente. "Ao fazer a ligação entre evaporação da água no mar com seu trânsito em terra", afirma Nobre, "esse conceito simplório do ciclo hidrológico não está errado, mas não explica quase nada" (2014, p. 18). O relatório apresentado visa, portanto, reatar os nexos cruciais para esse fenômeno, os quais se encontram eclipsados em tal esquema explicativo. Pretende situá-lo na intrincada cadeia de relações de que participa e na qual se co-produzem.

Alexander von Humboldt, cientista-naturalista alemão dos séculos XVIII e XIX, produziu descrições minuciosas da Amazônia, tendo influenciado gerações de naturalistas (inclusive Darwin), e foi um dos primeiros a sugerir a ligação entre floresta, umidade do ar e clima (idem). Nobre aponta uma controversa relação entre as concepções de Humboldt, que se referia à floresta como *hileia*, e as posteriores formulações desencantadas de Euclides da Cunha, que encontraram eco em seu discípulo Alberto Rangel, ressuscitando a perspectiva dos invasores ibéricos sobre a floresta como "inferno verde". Euclides da Cunha, conforme afirma Nobre, "nega valor para a abordagem holística de Humboldt ('a epistemologia da 'ciência amazônica' florescerá se se preocupar menos em revelar a hileia por inteiro' sic)", antecipando "a demanda reducionista que viria" (idem, p. 12). Sua posição é assim sintetizada por um comentador: "a enormidade da floresta só pode ser medida, se repartida" (Leandro *apud* NOBRE, 2014:12), algo como um cartesianismo do dividir para compreender as partes (o ciclo hidrológico escolar seria um bom exemplo de como essa abordagem refletir-se-á mais tarde).

Podemos aproximar à concepção de Humboldt - e, certamente, contrapor à de Euclides da Cunha - a natureza como entendida pelo biólogo alemão Jakob Johann von Uexküll: um conjunto de elementos que existem e funcionam de maneira intrincada e que, portanto, só pode ser compreendido enquanto um todo, e não fraturado. Como afirma um de seus comentadores:

> "Uexküll sees evidence of a plan in how all of nature coheres together like a great symphony. All the various parts appear to work in harmony with one another, as found, more specifically, in the relations animals have with their environments" (Buchanan, 2008. p. 5).

Ainda que Uexküll estivesse mais preocupado com a interação de animais com seu ambiente, não parece forçado admitir que suas proposições podem render bons frutos ao se pensar a comunicação entre as espécies vegetais - a exemplo das hifas emaranhadas de fungos, que conectam as raízes arbóreas e permitem uma comunicação bioquímica e, numa escala maior, a interação de todo um bioma entre si e com seu clima.

Com efeito, as últimas décadas de pesquisa climática sobre a Amazônia adotaram

a perspectiva fragmentária de Euclides da Cunha. Essa produção científica resultou numa quantidade monumental de informação em forma de artigos, livros e bancos de dados, em sua maioria, dificilmente interpretáveis de forma isolada. Nobre afirma, assim, a ironia de, dois séculos depois,

> "a forma mais produtiva de extrair sentido da enormidade dessas pesquisas pontuais [ser] justamente retomar a abordagem holística de Humboldt, articulando a riqueza de dados soltos e construindo uma narrativa integrada e funcional a respeito da concentração fenomenal de vida e seu poder sobre os elementos nas florestas da Amazônia" (2014:12).

Podemos dizer que o que se pretende em tal estudo aproxima-se (ainda que timidamente em alguns aspectos) da proposta latouriana de ciência, no sentido de que se visa seguir as redes pelas quais a água leva o pesquisador, de forma a evidenciar e promover uma conexão sistemática entre os dados climáticos, as dinâmicas da vegetação, a morfologia e o funcionamento das árvores, as partículas que preenchem o ar acima da floresta, os ventos alíseos, as chuvas em quase todo o continente, o desmatamento, as madeireiras e mineradoras que se instalam na região, as secas e chuvas negras em São Paulo, as mudanças na legislação do meio ambiente, a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças, os indígenas xinguanos cercados por lavouras de soja e pastagens de gado... rede que poderíamos estender indefinidamente.

Percurso pela intimidade das plantas e o oceano verde

Grande parte da água que se precipita sobre a floresta infiltra-se pela terra e é absorvida pelo "pacote poroso do solo" ou armazenada nos enormes aquíferos abaixo. O "ciclo escolar" aponta como fase seguinte que essa água alimentaria os rios pelas nascentes; isso de fato acontece, mas dá conta apenas de pequena parte desse montante das chuvas equatoriais. O retorno dessa água para a atmosfera apontado por Nobre tem início então nos "profundos e sofisticados sugadores", as raízes, que drenam essa água armazenada abaixo e a fazem subir, "desafiando a força da gravidade por 40 a 60 m, ou mais, em elaboradas tubulações no xilema dos troncos" (2014, p. 13). O percurso se completa no que é chamado de transpiração das árvores, as quais expelem essa água por estruturas evaporadoras das folhas, "versáteis painéis solares químicos capazes de absorver a energia do sol e aproveitar a carícia dos ventos para transpirar e transferir copiosos volumes de água vaporosa para a atmosfera" (idem).

As árvores funcionam assim como complexos *geisers*, que diariamente jorram para o ar acima da floresta esses enormes volumes de água. Os adjetivos de grandeza aqui não são floreios. De fato, tomando-se o espaço de um dia, essa quantidade de água que flui do solo para a atmosfera através das árvores é maior que o volume despejado no oceano pelo rio Amazonas. A porção de água que assim evapora das plantas perfaz quase 90% de toda a água que chega à atmosfera nos continentes, apenas pouco mais de 10% seriam por evaporação sem envolvimento da vegetação. Já aqui vemos o quanto ignorar essa mediação

das árvores no ciclo hidrológico é ignorar talvez seu elemento central.

Mas todo esse processo ainda não basta para explicar o regime de chuvas amazônico. Nesse ponto, é preciso se deter no ar sobre a floresta. Com efeito, esse ar é tão limpo de poeira quanto aquele sobre os oceanos. As nuvens típicas da amazônia assemelham-se às nuvens marítimas. Nobre comenta então que "[essa] inusitada semelhança inspirou […] pesquisadores a batizar a Amazônia de 'oceano verde'", conceito que sugere "uma superfície florestal, estendida abaixo da atmosfera, cujas características de vastidão, umidade e trocas pelos ventos assemelham-se às dos oceanos reais" (idem, p. 14). Um problema, no entanto, coloca-se: os níveis de precipitação no oceano são ínfimos perto do volume de chuvas que cai sobre a floresta. Assim, é necessário haver algo especial sobre a Amazônia para que seus ares, apesar de tão limpos quanto os marítimos, consigam permitir a formação de chuvas torrenciais.

Para que as nuvens se formem, é preciso que haja uma superfície sólida ou líquida, tais como partículas de poeira, que funcione como núcleo de condensação. Acontece que, na troca de gases da floresta com a atmosfera, aquela libera, além de gás carbônico, uma série de outros gases denominados compostos orgânicos voláteis biogênicos (BVOCs). Nobre compara-os a um vidro de perfume aberto, cujo conteúdo evapora e toma conta do ambiente, e assim também "uma variedade de substâncias orgânicas evapora nas folhas e ganha a atmosfera"; esses BVOCs então, "numa atmosfera úmida e na presença da radiação solar, oxidam-se e precipitam-se, formando uma poeira finíssima com afinidade pela água (higroscópica), gerando eficientes núcleos de condensação das nuvens" (idem, p. 15). Ou seja, as árvores produzem e mantêm um ar não só limpo, mas altamente propiciador de chuvas. A floresta amazônica, assim, antes que conformada e adaptada às circunstâncias climáticas – objeto passivo do clima – é capaz de regulá-lo – sujeito ativo com o clima.

Reciprocidade líquida

As trocas de água, no entanto, não formam um circuito homeostático fechado entre a floresta e a porção atmosférica acima, no qual a água da chuva seria simplesmente devolvida pelas árvores, que a receberiam de volta como chuva e assim sucessivamente. É preciso situá-la e, com efeito, as relações com fatores exteriores a esse sistema são primordiais. Compreender essas cadeias de mediação não é, portanto, o mesmo que uma passagem sem esforço e linear da causa para o efeito (Latour, 2002, p. 22)

Esses processos de condensação promovidos pela floresta provocam alterações nas dinâmicas atmosféricas. Uma das teorias a respeito dos efeitos de tal interação é a teoria da bomba biótica de umidade, desenvolvida por Victor Gorshkov e Anastassia Makarieva, pela qual esses dois cientistas descreveram e revelaram "fisicamente como processos de transpiração e condensação mediados e manipulados pelas árvores mudam a pressão e dinâmica atmosféricas, resultando em maior suprimento de umidade do oceano para o interior de continentes florestados" (Nobre, 2014. p.16). O ponto central assim, afirma Nobre, é que "contrastes na evaporação da superfície – casada com a determinante condensação nas nuvens – muito mais

que contrastes na temperatura de superfície, determinam a direção e a intensidade dos ventos trazedores de chuva" (idem).

O que temos então é que os processos desencadeados pelas árvores produzem uma zona de atração atmosférica, que suga dos oceanos os ventos carregados de umidade. Estabelece-se, por assim dizer, um regime de troca maussiano entre floresta e atmosfera, no qual aquela evapora a água retirada do solo e esta retribui com chuvas vindas do mar. Inversamente, retire-se a floresta e a zona de atração passa a ser o oceano. Numa tal situação, já sem a umidade produzida pelas árvores, as chuvas seriam expelidas do continente, "criando um deserto onde antes havia floresta" (idem).

Não é só a própria Amazônia, contudo, que é influenciada por essas dinâmicas. Antonio Nobre aponta um aspecto na formação geoclimática do continente que denomina "paradoxo da sorte". Analisando-se um mapa do globo terrestre, percebe-se a presença de florestas nas zonas equatoriais e, inversamente, de desertos, alinhados a 30º ao norte e ao sul do Equador – deserto da Namíbia, do Atacama, da Austrália, Kalahari, Sonora e Saara, por exemplo. A porção centro-meridional da América do Sul é, pois, uma região que tem tendência à aridez. O quadrilátero que vai de Cuiabá a Buenos Aires, e de São Paulo aos Andes, ou seja, a área de maior destaque econômico e de maior densidade populacional desta região do continente, deveria também ser um deserto.

O que acontece é que a água "bombeada" no ar pelos *geisers* da floresta forma o que cientistas vieram a chamar de "rios aéreos" [3], verdadeiros rios invisíveis que viajam pelos ares e são responsáveis por quase todo o bioma do centro-sul do Brasil. A floresta opera como o nexo que articula "os ventos alísios carregados de umidade do Atlântico equatorial com os ventos sobre a grande floresta até os Andes, e daí sazonalmente para a parte meridional da América do Sul" (idem:18). A Amazônia, assim, é como a grande captadora e exportadora de chuvas do continente, bem como a razão pela qual toda a área acima mencionada não se fez desértica. Para além disso tudo, a floresta ainda desempenha papel decisivo no abastecimento dos aquíferos e até mesmo em não permitir a "formação de furacões e outros padrões climáticos anômalos, incluindo secas e enchentes" (idem:19).

A explicação sobre os "rios voadores" difere, assim, daquele modelo simplório e fechado propagado nas escolas, de forma a restituir o chamado "ciclo da água" às teias de fenômenos com os quais se relaciona e se produz mutuamente.

Quando esses volumes de água estão acima da floresta, o "rio voador" dobra de volume, devido ao efeito da transpiração das árvores e à evaporação dos afluentes que correm no solo. Esse bloco suspenso de vapor é equiparável à vazão do próprio rio Amazonas (em torno de 200 milhões de litros por segundo, ou 17 bilhões de toneladas ao dia) e 80% dele passa a três quilômetros de altura.

Seguindo esse movimento, essa umidade vai até ao paredão de seis mil metros de altura que é formado pela Cordilheira dos Andes e se divide, com metade se concentrando nela em forma de neve, e descendo pelas montanhas até atingir os córregos que formam as bacias hidrográficas da Amazônia, e a outra

parcela, com cerca de 40% do total, segue rumo ao Sul: mais da metade da precipitação do Centro-Oeste e do Sudeste brasileiro vem dessa via aérea. Do total de chuvas na região amazônica, cerca de 50% é absorvida pelas árvores, sendo que a maior parte retorna à atmosfera em forma de vapor d'água. A existência da floresta é o que proporciona a melhor distribuição de umidade ao longo do ano, pois em dias em que há pouca quantidade de vapor d'água no ar, as raízes das árvores da Amazônia buscam água subterrânea e mantêm seu nível de transpiração, garantindo que os rios voadores continuem a cumprir sua trajetória.

Nobre aponta, entretanto, que a floresta amazônica conta atualmente com quase 20% de sua área desmatada e outras 20% degradadas. Sendo assim, ela já começa a apresentar problemas no seu papel de regulação do clima na América do Sul – uma estação seca, por exemplo, antes inexistente, começa a se fazer presente na região. Em seu relatório, que analisou 200 estudos sobre o cenário de pesquisa na área, ele concluiu que há sinais de desgaste, por exemplo, na função da floresta de bombear umidade do oceano para o interior do continente. A teoria da bomba biótica - que explica como os rios voadores criam grandes correntes de vento e a relação dessa potência com a condensação - demonstra que a redução significativa da evaporação em terra deve levar à redução da convergência do ar sobre o continente, causando a redução radical no transporte de umidade ou mesmo a mudança da sua trajetória. "Com a floresta, os ventos trazem umidade do mar para a terra. Sem floresta, o ar atmosférico poderia cessar de convergir sobre o continente, o que significaria eliminar até 100% das chuvas, isso criaria um deserto" (idem), afirma o biogeoquímico, que ainda acrescenta: "[j]á a desertificação ocasionada pelo desmatamento progressivo acabaria com tudo, inclusive com a maioria das atividades humanas na Amazônia" (idem), alerta.

Para reverter a situação, Nobre afirma que a solução é não somente parar com o desmatamento, mas também começar um processo de reflorestamento, pois secas anômalas já observadas na região Sudeste podem ser resultado da destruição da Amazônia. "A Amazônia é um coração que faz circular ares e umidade e é responsável por muito do equilíbrio climático do planeta. Em seus 5,5 milhões de quilômetros quadrados, a floresta amazônica bombeia todos os dias 20 trilhões de litros de água do solo para a atmosfera" (idem). De acordo com ele, as imagens de satélite mostram esse vapor sobre a floresta como fluxos do ciclo da água. "É preciso saber a importância dos rios voadores agora, porque se eles pararem de funcionar, não poderemos mais consertá-los. Não é porque não os enxergamos que eles não existem. É por causa deles que o Centro-Oeste, Sul e Sudeste do Brasil ainda não são desertos" (idem), acrescenta.

Para ele, se a devastação da floresta continuar no ritmo atual, em pouco tempo a Amazônia pode se transformar num cerrado. "A savanização da Amazônia parece ser uma realidade, especialmente nas áreas mais desmatadas. Vivemos em um planeta que não compreendemos, mas que é construído e operado por meio de sistemas sofisticadíssimos. Precisamos prestar atenção nessa tecnologia natural e conservá-la. Para o nosso próprio bem", completa Antônio Nobre.

Povoando a floresta

O projeto intelectual (e por que não dizer, político) de divulgação científica de Antonio Nobre dá um passo além das ciências climatológicas mais tradicionais, inserindo os fenômenos em complexas redes inter-relacionais que, por sua vez, ligam-se também a nós – nossa economia, nosso sistema de produção, etc. Ele, entretanto, fica um passo aquém quando pensamos na necessidade de passar de um ponto de vista ao outro sem ficarmos presos na intencionalidade humana, como aponta Latour, ou mesmo nos mundos percebidos que Uexküll contrapõe ao mundo único e matematicamente descritível de Newton. Ainda que o objeto (a floresta, o regime de chuvas e toda a cadeia que daí se deriva) seja expandido de forma excepcional, a subjetividade permanece no cientista, e não se espalha pelo mundo. Ou melhor, subjetividades e agência distribuída ainda não ganham o devido reconhecimento. Se ele continua a falar sobre a Terra, as dinâmicas presentes e possibilidades futuras que descreve remetem-nos certamente a *Gaia*, "Terra revelada a todos como agente vivo e intencional e que revida a ação predatória dos humanos com catástrofes" [4]. O próprio Antonio Nobre, entretanto, numa palestra TED ministrada em 2010 na qual expõe exatamente os argumentos e conclusões de seu relatório, faz um comentário curioso e iluminador, que transcrevemos aqui:

> "Eu uma vez escutei, quatro anos atrás, uma declamação de um texto do Davi Kopenawa, um sábio representante do povo Yanomami, que dizia mais ou menos o seguinte: 'Será que o homem branco não sabe que, se ele tirar a floresta, vai acabar a chuva? E, se acabar a chuva, ele não vai ter o que beber, nem o que comer?'. Eu escutei aquilo e quase cheguei às lágrimas, falei: 'nossa, eu estudo isso há 20 anos, com supercomputador, dezenas, milhares de cientistas, e a gente está começando a chegar nessa conclusão, e ele já sabe'. Com um agravante: os Yanomami nunca desmataram! Como eles podem saber que acaba a chuva? […] Alguns meses depois, eu o encontrei num outro evento e falei: 'Davi, como é que você sabia que, tirando a floresta, acaba a chuva?'. Ele respondeu: 'O espírito da floresta nos contou'".

O que se coloca de forma premente na fala de Davi é o alçamento da floresta enquanto sujeito. A sua posição perante a floresta, bem como sua relação com ela, são determinantes para o conhecimento que ele elabora. É essencial, no entanto, que não tomemos tais afirmações como crenças, fetiches ou representações. Elas devem ser entendidas em total equiparação epistemológica em relação às nossas próprias afirmações – levar *de fato* a sério o que Davi nos diz, não neutralizar. Com efeito, essa tarefa não é nada simples. Colocar ambos os discursos no mesmo patamar de relevância implica em abrir mão do "monopólio da verdade" construído pela ciência moderna, uma vez que torna necessário partir de uma premissa multinaturalista, como formulada por Viveiros de Castro (1996). Comparar sem reduzir um termo ao outro, torná-los comensuráveis. "[T]omar as *ideias* indígenas como *conceitos*", como afirma esse mesmo autor, "e extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem" (2002:123). Se partirmos dessas proposições, o que se coloca entre as falas de Antonio Nobre e de Davi é o problema da mediação entre mundos, para

que esse nosso mundo seja problematizado e complexificado. Em suma, "uma objetividade intrinsecamente *relacional*" (idem).

Joana Cabral de Oliveira, ao explorar compreensões dos Wajãpi acerca da teoria da evolução frente a seus próprios saberes, afirma percorrer "um circuito de conexões entre concepções que não são isomórficas" (2015), de forma que o que intenta não é "construir uma unidade analítica entre teoria da evolução e saberes wajãpi, mas explorar conexões parciais entre elementos heterogêneos, com a finalidade de testar as possibilidades de orquestrar compreensões distintas sem criar uma totalidade ou pura multiplicidade" (idem). O mesmo devemos colocar para a floresta que Davi nos apresenta. Aproximemo-nos então dos "espíritos" com os quais veio a descobrir a conclusão que tanto trabalho custou à nossa ciência do clima.

"Todos os hóspedes e constituintes dessa 'terra-floresta'", afirma Davi, "são dotados de uma 'imagem essencial' (*utupë*) que os xamãs podem 'fazer descer' (*it omãi*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapiripë*) responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...)" (*apud* Albert, 2000, p. 248). Preservar a floresta, aqui, portanto, não diz respeito somente à continuidade da possibilidade da sobrevivência material dos humanos – tais como nós os entendemos – mas também a "preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural como 'seres humanos' (*yanomae tëpë*)" (idem). Correndo o risco de um excesso de citações, deixemo-nos levar um pouco mais pela sua fala:

"Nós, Yanomami, que somos xamãs, sabemos. *Vemos a floresta*. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de 'morrer' sob o poder do alucinógeno, vemos a 'imagem essencial' da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo. Nós não estudamos nem vamos à escola. Vocês, brancos, vocês mentem. Não conhecem as coisas. Vocês acham que conhecem, mas só veem os desenhos de sua escrita" (idem, grifo nosso).

O que aparece é uma floresta agentiva, sujeito *com quem* se negocia e se relaciona, e que se opõe a uma outra, morta, opaca e muda, objeto de conhecimento e de exploração que operam numa chave de "governança de recurso naturais", na qual diversos *stakeholders* dividiriam perspectivas e códigos morais-culturais semelhantes e intercambiáveis, podendo ser geridos por especialistas que calculam as taxas ótimas de extração de recursos (cf. Almeida, 2013).

O ouro, por exemplo, não é o mesmo recurso natural para uma mineradora que é para os Yanomami. Para os últimos constitui um antialimento, por isso, Omama, demiurgo que pôs o mundo, deixou-o embaixo da terra, pois não se o come, "só deixou de fora o que comemos". O ouro é matéria perigosa e fonte de doenças. Com efeito, a extração de minérios constitui uma das atividades mais destrutivas da floresta – as companhias mineradoras são os "brancos espíritos tatu-canastra" – sendo, pois, uma das causas de

todos os efeitos nefastos do desmatamento descritos, por exemplo, pelo relatório de Nobre. O cientista, então, descobre que mexer com ouro é perigoso, e que nos causará doenças...

Davi chega a usar a palavra para epidemia como sinônimo para minério. O calor patogênico que a queima do ouro extraído da terra libera "afeta não só os seres humanos, mas também a floresta, que vê seu 'sopro' esvair-se e seu 'princípio de fertilidade' fugir, tornando-se inabitável para seus donos, os espíritos xamânicos (que 'possuem' a floresta)" (Albert, 2000. p. 251). A extração do minério também desestrutura o solo, desestabiliza o 'peito do céu' e pode acarretar mutações climáticas. Levando a sério o pensamento de Davi e tentando compreender os conceitos que ele articula, torna-se menos surpreendente talvez o fato de ele saber que a chuva está em estreita relação com a floresta. Não se trata de misticismo ou crença ancestral, mas de um conhecimento altamente refinado a respeito dessa floresta. Para fazer uma analogia conosco, não é aproximável de um padre ou sacerdote, mas de um cientista ou climatólogo que vai a fundo nas complexidades do seu objeto, ou melhor, dos outros sujeitos com os quais "inter-age". Como afirma novamente Cabral de Oliveira para os Wajãpi, "os não-humanos com os quais construímos e compartilhamos um mundo devem ser compreendidos como sujeitos da relação", o que se faz essencial sobretudo na Amazônia, "onde essa é uma condição que coloca a necessidade de lidar e relacionar-se cuidadosamente com os diversos habitantes do cosmos" (2015).

É interessante, por fim, fazer um contraponto entre um aspecto do discurso de Antonio Nobre e o de Davi. Enquanto aquele frisa a todo instante uma certa invisibilidade (rios invisíveis, dinâmicas invisíveis, uma enorme variação invisível da floresta que se nos apresenta somente como um contínuum de verde infinito), este fala daquilo que efetivamente *vê*. Davi não está discorrendo de profundezas metafísicas da floresta (ou "desvendando seus segredos", como o relatório científico), mas expondo a floresta que ele é capaz de ver e a floresta tal qual ele é capaz de conhecer. Novamente, não uma floresta de fundo, inerte, que espera passivamente um observador desvendá- la, mas uma floresta povoada de uma variedade de sujeitos, uma agência distribuída pelo cosmos com a qual se precisa construir mediações e compor alianças. Uma floresta, em suma, que irá responder – está respondendo – aos ataques sistemáticos de certos brancos-inimigos, que abrem buracos cada vez maiores na mata, raspando toda essa multiplicidade de seres da terra agora tão esburacada como seus próprios conhecimentos.

O conhecimento científico sobre a floresta amazônica está em plena expansão justamente em um momento no qual o equilíbrio deste ecossistema se aproxima perigosamente de seu ponto de não retorno, ameaçado pelo desmatamento ilegal, garimpo e barragens. Novos caminhos programáticos se abrem para a ciência, que apresenta relações antes "invisíveis" e as coloca em evidência, mas o mais importante agora não é apenas avançar a fronteira do conhecimento, é compor alianças entre todos aqueles implicados pela floresta para barrar sua destruição.

Nosso intuito ao procurar distinguir aliados de inimigos se deve às novas necessidades que a crise ambiental impõe à ciência e aos

nossos saberes: é crucial reconhecer e explorar o espaço para o diálogo e perceber os múltiplos arranjos de elementos humanos e não-humanos postos em relação por cientistas e por detentores de outros sistemas de conhecimento para, talvez, alcançarmos uma aliança pragmaticamente eficaz que consiga, ao propor novos cruzamentos, reverter a maneira como a floresta é atualmente percebida e explorada, sem agência, inerte, um mero estoque de recursos naturais, quando, na realidade, é parte central da habitabilidade humana e não-humana.

Diferentes posturas e diferentes trajetórias de um xamã e de um cientista, ambos em algum momento afetados pelo outro. Este ensaio procurou partir da diferença para realçar as similitudes e pontos de convergência dentro de regimes de conhecimento dinâmicos, em expansão e cada vez mais em relação.

Bibliografia

ALBERT, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu" in: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Unesp, 2000.

ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013

BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies**: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau- Ponty, and Deleuze. Albany: State University of New York, 2008.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Temporalidades orgânicas**: paisagem e memória entre os Wajãpi. Apresentação de trabalho/Congresso, 2015.

EL PAIS. **Diálogos sobre o fim do mundo**. Eliane Brum. 2014. Disponível em: http :/ / brasi l . elpais . com / brasi l /2014/09/29 / opinion /1412000283_365191 .html

LATOUR, Bruno. **A esperança de pandora**. Edusc, Bauru, 2002.

LATOUR, Bruno. **Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno**. Revista de Antropologia, v.57 nº1. USP, São Paulo, 2014

NOBRE, Antonio Donato. Há um rio sobre nós. Palestra TED proferida em dezembro de 2010, disponível em: https://www.ted.com/talks/antonio_donato_nobre_the_magic_of_the_amazon_a_river_that_flows_invisibly_all_around_us?language=pt-br

NOBRE, Antonio Donato. **O futuro climático da Amazônia**. São Paulo, 2014.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. The Challenge of Ontological Politics. In: BLASER, Mario. CADENA, Marisol. (orgs.). **A World of Many Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 84-112.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O Nativo relativo**. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113- 148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[3] Há todo um projeto pedagógico voltado à divulgação desses estudos e da relação da Amazônia com o clima brasileiro. Ver http://riosvoadores.com.br/

[4] Fragmento retirado da conferência "Perspectivismo contra o Estado, ou a política do conceito", proferida por Renato Sztutman no seminário Variações do Corpo Selvagem, realizado no Sesc-Ipiranga em Outubro de 2015.

Des-instalação interativa ivagination e seus fluxos: uma criação autoginográfica em site-specific em tempos de distanciamento social planetário

Juliana Wexel [1] e Mirian Estela Tavares [2]

Resumo: Este artigo descreve parte do processo de criação da obra ivagination, as motivações artísticas, estéticas e relacionais aplicadas na experiência e ressalta, ainda, a presença de duas distintas noções de fluxo em sua criação: primordialmente, a alusão ao fluxo do ciclo menstrual e, por conseguinte, a importância do fluxo (flow) de interatividade do público para completar a experiência imersiva artística. Em meio à situação da primeira onda da pandemia, a primeira autora deste artigo cria um projeto digital interativo do gênero vulva art em sua residência provisória em Lisboa, em Portugal, sob inspiração autoginográfica. Em ivagination, a artista abre a casa-corpo num ato de exposição da intimidade. O artefato artístico é baseado em uma experiência autobiográfica e nasce do extremo incômodo em como os corpos das mulheres são, ao mesmo tempo, desejados e violentados, reprimidos e explorados, adorados e mutilados nas mais diversas sociedades, culturas e tempos históricos. Em ivagination, a genitália torna-se lugar de transgressão, apropriação, empoderamento e espaço para a celebração, fruição e "ivaginação". A tecnologia digital é utilizada para apoiar um discurso estético a partir da criação de um corpo sensorial luminoso-sonoro interativo que proporciona uma experiência imersiva onde o corpo da(o) visitante é parte da obra, assim como o corpo da casa e o corpo da artista. Também por ter sido realizada em suporte site-specific, a instalação recebe a alcunha de des-instalação, num jogo linguístico em detrimento ao que seria uma instalação artística curada em galeria ou espaço expositivo de acesso público. A obra integra a exposição Re>>connecting do evento ONLINE 2020, curada por artistas que desenvolveram projetos de arte computacional no Brasil, Portugal e China em contexto do Doutoramento em Média- Arte Digital pela Universidade do Algarve e Universidade Aberta de Lisboa, em Portugal, ao longo do primeiro semestre de 2020.

[1] Artista multimídia, jornalista e bolsista de investigação FCT-CIAC (Centro de Investigação em Artes e Comunicação) na Universidade do Algarve (UAlg) e Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) de Portugal. Doutoranda em Média-Arte Digital (DMAD-UAlg-UAb). E-mail: julianawexel@gmail.com

[2] Professora associada da Universidade do Algarve, Faro, Portugal; coordenadora do CIAC (Centro de Investigação em Artes e Comunicação) na mesma instituição e Diretora do Doutoramento em Média-Arte Digital (DMAD-UAlg-UAb). E-mail: mtavares@ualg.pt

Palavras-chave: Arte digital. Site-specific. Vulva art.

Interactive uninstallation ivagination and its flows: a site-specific autoginographic creation in times of planetary social estrangement

Abstract: This article describes part of the process of creating the artwork ivagination, the artistic, aesthetic and relational motivations applied in the experience and also highlights the presence of two distinct notions of flow in its creation: primarily, the allusion to the flow of the female menstrual cycle and, consequently, the importance of the interactivity flow of the audience to complete the immersive artistic experience. In the midst of a pandemic situation, the first author of this article created an interactive digital project of the genre vulva art at her temporary residence in Lisbon, Portugal, under autoginographic inspiration. In ivagination, the artist opens her body-house in an act of intimacy exposure. The artistic artifact is based on an autobiographical experience and arises from the extreme discomfort in how women's bodies are, at the same time, desired and violated, repressed and exploited, adored and mutilated in the most diverse societies, cultures and historical times. In ivagination, the genitalia becomes a place of transgression, appropriation, empowerment, and a space for celebration, fruition, and ivagination. Digital technology is used to support an aesthetic discourse from the creation of a luminous-sound sensorial body that provides an immersive experience where the visitor's body is part of the work, as well as the body of the house and the artist's body. Also because it was made in site-specific support, the installation receives the nickname "uninstallation", in a linguistic game in detriment to what would be an artistic installation curated in a gallery or exhibition space of public access. The work is part of the exhibition Re>>connecting of the ONLINE 2020, event curated by artists who developed computational art projects in Brazil, Portugal and China in the context of their Phd studies at the University of Algarve and the Open University of Lisbon, in Portugal, during the first semester of 2020.

Keywords: Digital Art. Site-specific. Vulva art.

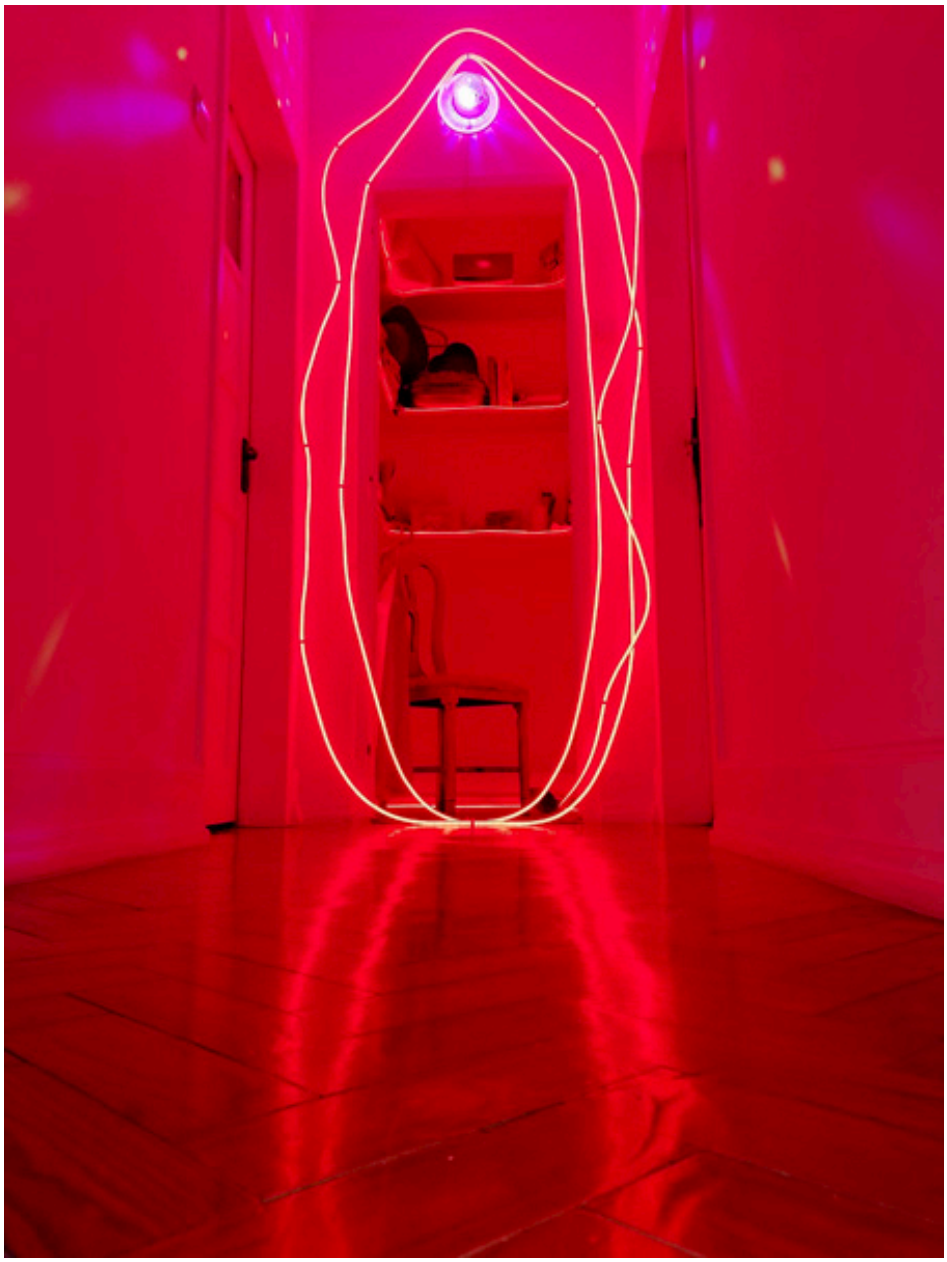


Figura 1 - Imagem da des-instalação interativa digital ***ivagination****. Artista: Juli Wexel. Crédito da foto: Mauro Gomes.*

Representação artística da vulva em uma experiência *site-specific* em casa

O desenvolvimento deste projeto de arte computacional insere-se no campo das práticas de investigação científica com base em projeto artístico e tecnológico. A obra intitulada *des-instalação ivagination* consiste, portanto, em um artefato digital interativo desenvolvido a partir de uma proposta de experiência imersiva do gênero *site-specific* que transforma parcialmente a casa da artista em um corpo de mulher. De acordo com Bambozzi, "*Site-specific* é conceito cunhado no contexto da *land art* para se referir a trabalhos em que os resultados obtidos dependiam da especificidade do lugar escolhido para seu desenvolvimento, ou seja, obras em que o contexto era incorporado ao procedimento artístico" (Bambozzi, 2010, p. 144). A des-instalação é apresentada em forma de uma escultura luminosa e centrada em uma narrativa musical de experiência autoginográfica [3] e poética da criadora, a partir de uma estética baseada em *vulva art*. Tanto a dimensão visual quanto sonora do projeto artístico dialogam diretamente com o universo das sexualidades femininas e de interesse artivista, com base no mito antropológico da *vagina dentada*, presente em inúmeras culturas primordiais e que denotam o medo do contato com a potência da sexualidade feminina [4], como verifica-se em Badinter (1983).

Ao mencionar e analisar as recorrentes e ancestrais representações da vulva e da vagina em sociedades primitivas, como os baruya da Nova Guiné e os maoris da Nova Zelândia, e que não restringe-se apenas a este tipo de formação social, Badinter discute "o medo do outro", e ilustra "o conjunto das angústias que o sexo feminino suscita", ainda hoje, como uma "força devoradora, devastadora, insaciável, uma caverna 'com dentes', que causa pesadelos [...] mortal" (Badinter, 1983, p. 149). Afirma a pesquisadora que "Entre os baruya, não é tanto a cavidade vaginal que é temida, mas os 'venenos' que ela secreta. Pelo contrário, em outras sociedades, é o antro da vagina que provoca maior medo" (Badinter, 1983, p. 152).

Evocando a arte da pré-história, Badinter assinala que "Desde o aurignaciano (—30000), num período que só produz incisões e grafitos, já vemos aparecerem vulvas, símbolos de fecundidade" (Badinter, 1983, p. 58). Na cronologia do aparecimento da agricultura, "A fertilidade da terra não resultava, apenas, da ação do princípio feminino, mas sim da associação dos dois princípios. A assimilação da mulher e da terra tornou-se a do sulco e da vulva" (Badinter, 1983, p. 74). E aponta para a direção de que "a analogia entre mãe e morte, tão corrente nos mitos e em nosso inconsciente, remete indiretamente à analogia inversa do homem e da vida. A vagina é mortal, primeiro porque deu a vida, mas oculta-se o segundo aspecto para lembrar-se apenas do primeiro" (Badinter, p. 154). De acordo com a filósofa feminista francesa:

> "S. Beauvoir resumiu muito bem o sentimento de revolta do homem contra sua condição carnal de origem materna: 'Ele se considera um deus decaído: sua maldição é a de ter caído de um céu luminoso ordenado nas trevas caóticas do ventre materno... A contingência carnal o destina à morte. Essa gelatina trêmula que se elabora na matriz (matriz secreta e fechada como um túmulo) evoca demais a viscosidade mole dos cadáveres em decomposição para que ele não se desvie com um certo arrepio... O embrião pegajoso

> abre o ciclo que termina na podridão da morte.'" (Badinter, 1983, p. 154)

Na experiência imersiva do artefacto *ivagination*, o diálogo com o mito referenciado se dá no exercício da hiperexposição de uma vagina sem dentes, torneada por luzes, *led* e *neon* e que oferece uma possibilidade de atravessamento e acesso ao mundo interior da artista. A metáfora contemporânea (Agamben, 2009), funciona como uma transgressão do mito original, espécie de rito de passagem, onde a abertura à esse local fisicalizado não é escuro, tampouco obscuro, mas possível, atrativo e esperado.

A partir da premissa de que "é na relação com o seu contexto que a obra começa a formar o seu significado e a sua complexidade [...] e é nas relações com o seu entorno que o objeto ou instalação artística alcança a sua potencialidade" (Rangel, 2017, p. 287), a casa da artista, em Lisboa, Portugal, foi incorporada ao projeto como espaço de exposição/exibição do artefato, mas não só: foi também elemento de composição da obra interativa digital. A situação atípica de isolamento social e a condição de incerteza temporal quanto à necessidade de distanciamento social por conta da Pandemia COVID-19 ao longo do primeiro semestre de 2020 foram fatores preponderantes na tomada de decisão em redimensionar a concepção original de *ivagination* com vistas a participar e atuar na exposição *Re>>connecting* do retiro doutoral virtual *ONLINE* do doutoramento em Media-Arte Digital da Universidade Aberta de Lisboa (UAb) e Universidade do Algarve (Ualg). E, como consequência, apresentou-se, também, a necessidade de repensar e reestruturar sua curadoria. O projeto artístico, que anteriormente seria exibido em um espaço físico compartilhado em seu plano original, foi adaptado a um ambiente doméstico e residencial. A mudança provocara, assim, novos sentidos, busca de soluções e, por fim, a substituição de problemáticas antigas por novas, permitindo, inclusive, a criação de um jogo linguístico ao chamá-la de *des-instalação artística*, em detrimento ao que seria a *instalação* curada em galeria ou local expositivo de acesso público.

O espaço da *des-instalação* se dá em suporte *site-specific*: *hall* de entrada, corredor, porta e interior da despensa da residência da artista tornaram-se "corpo" da proposta artística. Para tanto, cada elemento arquitetônico do ambiente doméstico teve sua conotação, função e estética alterados: o estreito corredor que liga os quartos da residência cumpriu o papel de prolongamento do corpo feminino; a porta da despensa, ao fundo do mesmo corredor, ganhou a representação de vulva e entrada simbólica da vagina e a despensa da casa assumiu a forma de um útero; além da parede superior à mesma porta servir de suporte para afixação de um projetor de luz estroboscópica e este, por fim, executar a função metafórica de clitóris.

Em termos tecnológicos, o artefato *ivagination* foi engendrado com base numa dupla e correspondente dimensão estética, a visual (luminosa) e a sonora (musical), através da presença de sensores controlados via microprocessador *Arduino* e que necessitam de uma presença fisicalizada do público para atuarem. Na experiência, que é limitada a um ou, no máximo, dois participantes ao mesmo tempo, o público percorre a extensão do corredor da casa e entra em contato com três mini-sensores de proximidade, localizados em pontos distintos do espaço, que

acionam uma sequência de eventos sonoros e luminosos, conforme as movimentações corporais das pessoas e suas derivas. A variedade de objetos pessoais e os estímulos sonoro-musicais [5], oferecidos conforme a espacialização do público ao longo da experiência imersiva e interativa, possibilitam uma fruição customizada da interação, visto que o tempo de permanência, juntamente com a escolha de experimentação com cada objeto, posição espacial, movimentação, contato visual e sonoro são determinados predominantemente pelo desejo da(o) visitante em permanecer e usufruir da obra, ou não.

Os fluxos em *ivagination*: coabitar, fluir e *ivaginar*

As colorações avermelhadas que conotam o fluxo do ciclo menstrual, que matizam e compõem o espaço de *ivagination* foram inspiradas em obras de dois artistas brasileiros: *Trans-E*, de Diana Domingues e *Desvio para o Vermelho*, de Cildo Meireles, cuja alusão nesta criação se constitui não só por serem obras de referência nas artes visuais brasileiras, respectivamente, de evocação da virtualidade, da força mítica e política, mas também por comporem a memória afetiva da artista. A construção imagética de *ivagination* também encontra identificação e relação estética com uma metáfora ambiental ampliada. Pode-se observar a ideia de fluxo na coloração vermelho-sangue produzida por uma bactéria anaeróbica e pigmentadora de enxofre na cor púrpura, conhecida genericamente como *purpur sulfur bacteria (PSB)*, pertencente às famílias *Chromatiaceae* e *Halobacteriaceae*, e que se reproduz na água em seus estados líquido ou sólido. O fenômeno de proliferação e seus efeitos altamente cromáticos vem sendo registrados nos últimos vinte anos, por exemplo, em glaciais e em rios como o *Yangtzé*, no sudoeste da China, *Daldikan River*, na Sibéria, o chamado *Blood Lake* no Texas, em Beirute, Bagdá, e lagos do Irã e Iraque.

Figuras 2 e 3 – *À esquerda, imagem do rio vermelho na cidade industrial de Norilsk, na Rússia, resultado do impacto da presença da purpur sulfur bacteria, ilustrada na foto à direita. Fotos: ABCNews e Sciencephotolibrary.*

A partir das matizes escolhidas, foi também eleita uma coleção de objetos que dialoga com a proposta autoginográfica e aproxima o público da intimidade da criadora. O fluxo

(*CSIKSZENTMIHALYU*, 2009) da interação entre o corpo das(os) visitantes e o corpo físico e virtual da instalação ocorre também em modo inversamente proporcional ao que seria o fluxo do sangue menstrual no corpo humano. A inversão de fluxo desse "rio vermelho luminoso" é ainda representada na cessação dessa corrente, alusão à um climatério precoce, onde a artista permite o acesso ao seu interior simbólico agigantado, ou seja, representado em grande escala. As luzes vermelhas, que "pintam" a ambiência da des-instalação, iluminam o espaço cor de carne e se alteram com as luzes resultantes da ativação do clitóris, provocada pelo fluxo do corpo, seus movimentos, motivações e intencionalidades, e que o faz "transbordar". Na medida em que o(a) fruidor(a) segue o fluxo contínuo do corredor-corpo, sua movimentação aleatória estimula o "prazer" desse corpo-casa[6] ao coabitar e interagir espontaneamente com o ambiente e provocar o despoletar virtual do clitóris simbólico, representado pelas luzes estroboscópicas. E conforme o clitóris de *ivagination* é estimulado pela presença fisicalizada e ativa da(o) visitante ao longo do espaço, este mesmo corpo-fruidor causa mudanças importantes no ambiente e provoca a alteração da luminosidade, da coloração e das sonoridades da vivência sensorial imersiva e recria, ainda, uma experiência única para si. Por fim, o clímax, o gozo da experiência deste corpo ampliado acontece quando o público atravessa a porta-vagina e *starta* o ápice da instalação justamente quando alcança a despensa-útero, seja esta ação um contato subjetivo com o espaço ou o estabelecimento de uma relação tátil com a coleção de objetos (todos estes de natureza variada, mas unificados pela coloração avermelhada e pela recepção de luz *neon* vermelha) e que estão dispostos e encadeados de modo a representarem a vida interior e profunda da artista. Contato este que acaba por estimular novos fluxos de consciência (WILLIAM, 1880) na(o) visitante, além de promover novas associações e ideias (WILLIAM, 1880) e despertar memórias afetivas, ao que a artista chama propriamente de gerar estímulo à "ivaginação".

A manutenção da referência ao fluxo menstrual em *ivagination*, seja este literal ou conotativo, serve também de elemento de resistência ao processo de dominação patriarcal dos corpos femininos, com base nos estratagemas e práticas seculares de dominação e apropriação, expecialmente, de seu sistema reprodutor. Badinter aponta para a dinâmica de risco com relação à sempre atual percepção de que:

> Não constatamos nenhuma tomada de consciência masculina coletiva quanto à nova relação dos sexos. [...] Bastaria tirar-lhes **(às mulheres)** o domínio de sua fecundidade (supressão da contracepção e do direito de abortar), para que elas voltassem a seus lares, para cuidar de uma progenitura cujo **fluxo** não controlariam mais... Solução que não é impossível em período de crise ou de guerra. (Badinter, 1983, p. 295, grifo nosso)

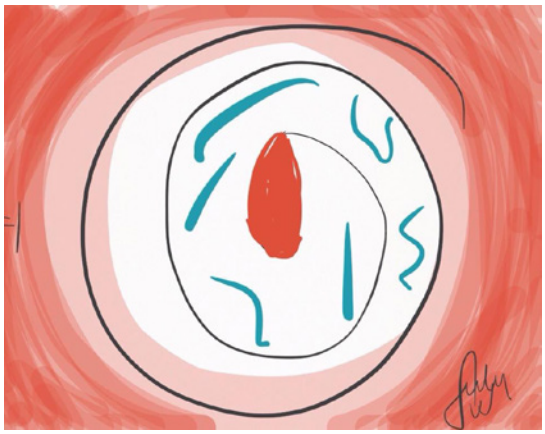


Figura 4 - *Did you see it?, 2017. Série Alta Exposição. Digital drawing. Autoria: Juli Wexel. O desenho digital autobiográfico serviu de referência para o conceito de fluxo menstrual em ivagination.*

Figura 6 – *Pause it, 2017. Série Alta Exposição. Digital drawing. Autoria: Juli Wexel. Este desenho digital autobiográfico também serviu de referência a ideia de fluxo menstrual em ivagination.*

Figura 5 – *Araba Tunis (Fluxus), 2017. Série Alta Exposição. Digital drawing. Autoria: Juli Wexel. Outra referência autoginográfica que coaduna com o conceito de fluxo menstrual em ivagination.*

Figura 7 – *A Ânima, 2015. Série Alta Exposição. Digital drawing. autoria: Juli Wexel. O desenho digital também contribuiu com a elaboração do conceito de fluxo menstrual em ivagination.*

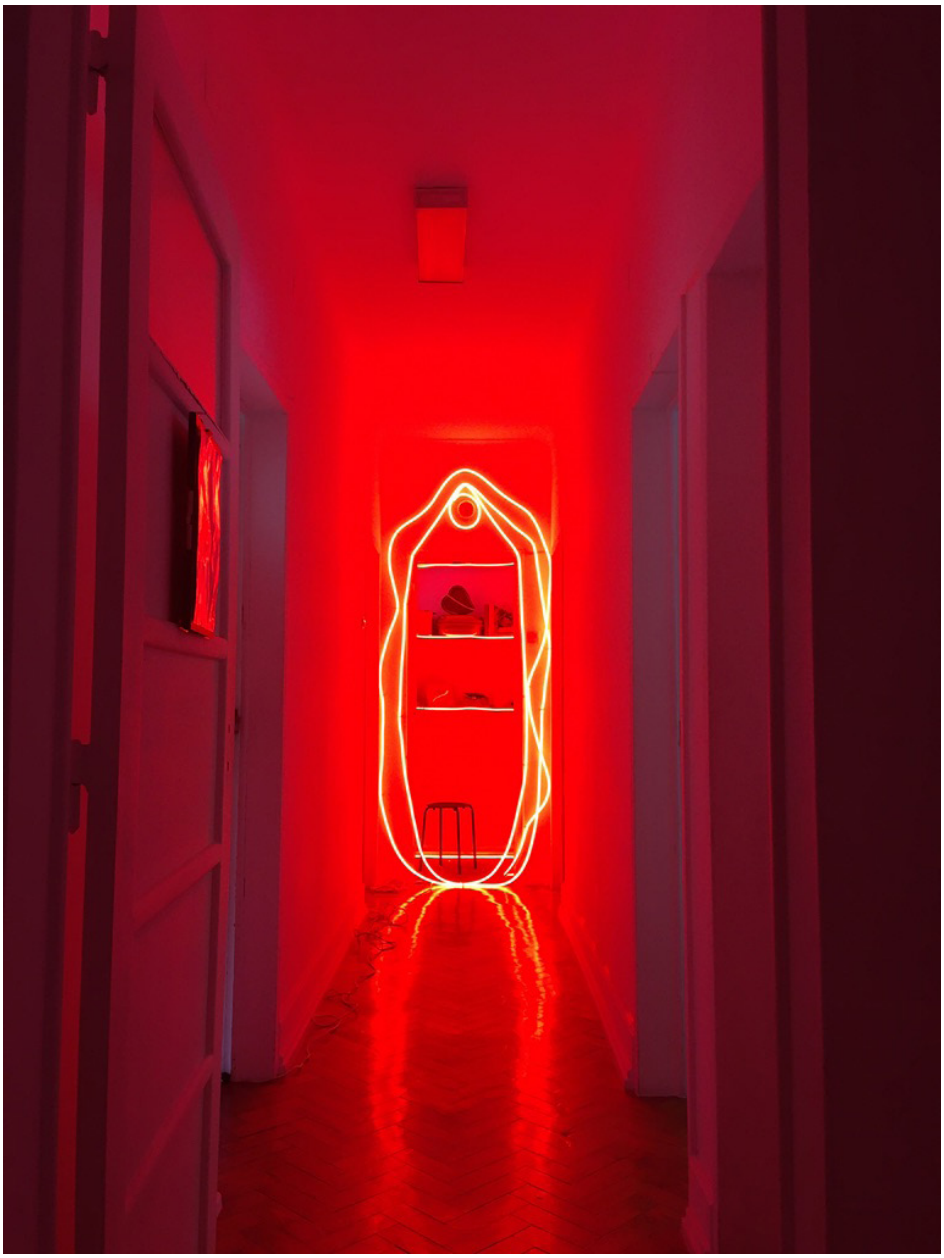


Figura 8 – *Estudo de cores para representação da carne e do fluxo menstrual em ivagination. Crédito da foto: Juli Wexel.*

Ao se particularizar a eleição do espaço para a realização da instalação e ao se fazer da casa o *site* de desenvolvimento do artefato *ivagination,* reitera-se que tal escolha se deu não só por se desejar transformar a residência em uma galeria alternativa ao longo da primeria onda pandêmica que provocou a necessidade de isolamento social em 2020. Desejou-se, também, transformar a pequena comunidade local, neste caso as moradoras do espaço residencial, nas primeiras fruidoras da experiência artística. Decidiu-se, então, por constituir o artefato artístico digital neste *site* não somente em função do "estritamente físico, mas o incorporando de um sentido discursivo e social" (Rangel, 2017, p. 287). Por ser este ambiente de compartilhamento domiciliar predominantemente composto por mulheres cisgênero, coube também reforçar uma interação sob a perspectiva de *gender* e a afinidade ao discurso estético original do projeto**.** Como Hawkins (2012) presume em Rangel, seu plano foi repensado a partir de uma "prática artística baseada em sítios e que se integra nos seus contextos sociais" (Rangel, 2017, p. 287). Em *ivagination,* "o sítio social, incluindo a sua comunidade, são sujeito, material e a audiência da própria obra" (Rangel, 2017, p. 287) e, neste caso, em contexto privado, onde artista, público e obra coabitaram e interagiram ao longo do ano de 2020.

Diante disso, também vale-se da ideia de Mirian Tavares, Pedro Veiga e Heitor Alvelos sobre a premissa em manter uma criação consciente no que estes denominam de cadeia genética inseparável entre artista, obra e audiência, ao relembrarem que "Dewey já chamava a atenção para a distinção entre artefacto e obra de arte" visto que "centrar a atenção no artefacto conduz-nos na direção errada" porque "a verdadeira obra é a experiência: 'o artefacto não é percebido enquanto obra de arte sem um ato de recriação'" (Veiga, Tavares e Alvelos, 2017, p.118).

Sendo assim, para possibilitar minimamente uma experiência estética *in loco* entre obra e público ao longo do primeiro ciclo de distanciamento social em Portugal, o que aconteceria em condição pré-pandêmica ainda na oportunidade da mesma exposição, a artista optou por organizar, de forma independente, uma *vernissage* no espaço da *des-instalação*. Num segundo plano, a intenção de promover este pré-lançamento compactuou com a necessidade de obter-se um *feedback* do público externo à casa, visto que a obra está inserida no processo investigativo e artístico do doutoramento e, portanto, comprometido com a produção de sentido e conhecimento. Para tanto, era essencial existir uma audiência plural que participasse da fruição sem haver tido o menor contato com a concepção da obra e seu feitio, sendo que já existia um grupo em particular, composto por habitantes da casa, que acompanhara o processo de desenvolvimento da instalação durante os quatro meses em que se concretizou efetivamente o projeto. Tendo em vista o protocolo de controle sanitário ao COVID-19 em Portugal à época, em julho de 2020, a participação do público foi seletiva e organizada em horários pré-agendados e subdividida em experiências individuais de fruição, inclusive com as medidas de higiene e distanciamento social necessárias para a segurança do grupo e para possibilitar um espaço temporal e condicional à promoção do *flow* na experiência. A *vernissage* antecedeu em duas semanas a inauguração da exposição *Re>>connecting*, evento de cunho artístico-científico para o

qual o artefato *ivagination* foi concebido, e funcionou como espécie de laboratório *offline* de onde a artista pôde colher impressões que lhe auxiliaram em ajustes tanto formais quanto subjetivos com relação ao funcionamento técnico, tecnológico e estético da obra interativa e que puderam ser implementados em tempo para a participação *online* da exposição oficial *Re>>connecting*.

Tendo sido, portanto, realizada com a participação de dois grupos distintos de fruidores, moradoras da residência e convidados(as), entende-se que estes acabaram por tornar-se espécie de *público-curador* da obra, visto que, a partir da recepção estética desta pequena comunidade, parte dela o próprio microcosmos doméstico, suas contribuições deram suporte ao projeto que, por sua vez, tem dupla finalidade: a artística e a científica.

Isto também porque a curadoria específica da des-instalação artística segue na direção oposta a das concepções de projetos de artistas e instituições clássicas, muitas vezes ensimesmadas que, como bem menciona Veiga (2017), constata-se quando "curadores, produtores e financiadores têm frequentemente dificuldade em aceitar o facto de que uma audiência (enquanto utilizadora/*interatora*) pode afetar o desenvolvimento de um projeto" (VEIGA, 2017, p. 128). E neste caso, mais ainda, por se tratar da realização de uma criação artística que constitui um projeto científico e que privilegia, mais do que o resultado, a construção de um processo criativo e de produção de conhecimento, com critérios e indicadores que permitam, minimamente, aproximar-se da tentativa em estabelecer diálogo entre artes e ciência (Tavares, 2016) e, ainda, desenvolver o ofício de "artistas envolvidos em uma pesquisa baseada na prática em artes visando uma tese-criação" (Fortin & Gosselin, 2014, p. 3).

É válido ressaltar que, durante o período de isolamento social e de realização da exposição *Re>>connecting*, parte da audiência foi composta por outros gêneros, garantindo assim, equidade, o que interessa primordialmente a uma artista-investigadora que trabalha sob a perspectiva das epistemologias feministas. A partir desse novo cenário, também criou-se uma nova e desafiadora problemática no que tange a trabalhar a interação de um público digital, para além do campo da fruição física e do fluxo de interação presencial. Entretanto, há de se considerar que além do público da casa, também existiu um primeiro público experimental em encontro virtual durante a *vernissage* de *ivagination* e, posteriormente, na exposição propriamente dita.

Figura 9 - *Registro de depoimentos registrados no guest book ao longo da vernissage da des-intalação: "Feliz pela experiência orgasmática [...]. Obrigada, do fundo do útero!"; "Nasci de novo!"; "C'era un po' di tempo che non entravo in uma vagina, grazie per l'esperienza (Há algum tempo que eu não entrava em uma vagina, obrigada pela experiência!)"; "Gostei de entrar numa vagina sentindo de ficar num cérebro feminino".*

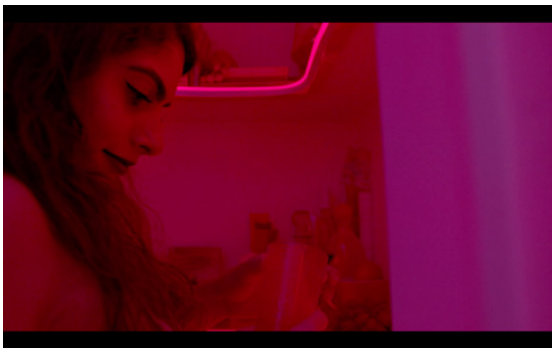


Figura 10 – *Na imagem, Mariana Lemos, 28 anos, brasileira, psicóloga, uma das moradoras da casa de ivagination. Em registro no guest book, ela expressa: "Obrigada por usar a sua arte para dar visibilidade ao prazer e ao âmago feminino. Viver ivagination para mim foi isto: estar dentro de uma outra mulher, de um outro feminino, que não era eu, mas que ao mesmo tempo me foi tão familiar que também era uma parte minha." Imagem: Plata o Plomo Duo.*

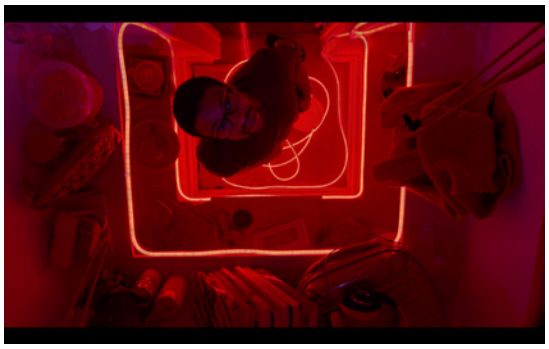


Figura 11 – *Acima, Mauro Gomes, 32 anos, português, técnico de redes de comunicações, um dos moradores provisórios da casa onde foi realizada a des-instalação: "Adorei a oportunidade de entrar no mundo vaginal de uma outra perspectiva, é como se estivesse em outra dimensão. Obrigada por mostrares que uma mulher não é só uma vagina, é bem mais do que isso". Imagem: Plata o Plomo Duo.*

ivagination e seu registro homônimo audiovisual

Por se tratar também de uma experiência efêmera, realizou-se ao longo da concretização do projeto artístico uma peça audiovisual que desse conta de seu registro documental. Entretanto, o *short doc* intitulado *ivagination [7]*, homônimo à *des-instalação*, acabou por tornar-se não só documento audiovisual, mas um *spin-off* ou obra artística derivada da original. Neste registro audiovisual, a artista-investigadora reflete sobre o tema central da obra interativa: um corpo de mulher. E, por sua vez, comunica também de modo ativo, sistematizado e ilustrativo, o conceito o qual a experiência artística original propõe. E propõe no limiar da ideia de Bondía (2002) sobre o ato de "ex-posição" e de que "a experiência é o que nos acontece" (Bondía, 2002, p. 21) e que "o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem" (Bondía, 2002, p. 24). Além disso, o mini-documentário demonstra o funcionamento do projeto artístico e exibe a experiência de fruição de parte do público que participou de sua *vernissage*, em Lisboa, no dia 4 de julho de 2020.

Dentre as estratégias de enunciação audiovisual (Scolari, 1013) para a construção do roteiro, elegeu-se, primeiramente, o exercício de registrar apenas em áudio, de forma oral e espontânea, um testemunho acerca das motivações da artista em escolher a temática das sexualidades femininas como mote para a criação de *ivagination*. A partir desta narração não-linear, a equipe de produção pode consolidar a escolha estética visual para fins de captação das imagens e do depoimento oficial da artista, com base nas referências estéticas que *ivagination*, a

des-instalação, é confeccionada. Especialmente da escultura luminosa, constituída por dois grupos de luzes de *led* e *neon* que dão forma à vulva e ao útero, e que ocupam respectivamente a porta e o ambiente da despensa da residência.

O artefato é interativo em função da tecnologia do *Arduino* para a projeção de luz estroboscópica que forma a região do clitóris e este é também elemento central na concepção plástica da obra e de sua ideia de *fluxo* [8]. A dimensão sonora que, assim como a luminosa, é acionada através de sensores de movimento e executada a partir de instrumentos eletrônicos e voz, também serviu de *input* como trilha musical do registro audiovisual. Ou seja, toda a ambientação, tanto a luminosa quanto a sonora, disposta na des-instalação, foi utilizada como referencial para a roteirização e direção de fotografia do *short doc*.

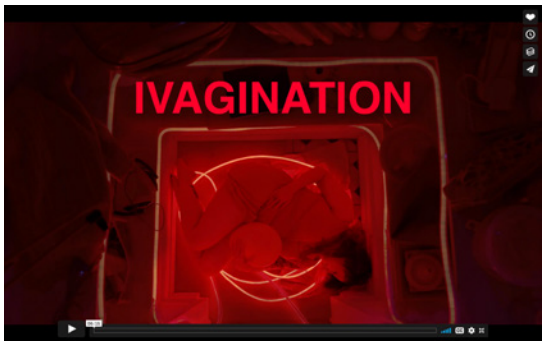


Figura 12 - *Imagem de capa do registro audiovisual homônimo* ***ivagination****. Créditos: Plata o Plomo Duo, Lisboa.*

O roteiro do audiovisual *ivagination* reflete as intenções, reflexões e experiências com a concepção da instalação artística. Nele, a artista-investigadora relata o processo de criação da *des-instalação*, revela nuances autobiográficas expressas em sua composição, como uma renovada relação com o próprio corpo após um episódio de neoplasia uterina, traz ainda sua visão sobre a representação de corpos femininos na arte e uma discussão sobre a potência do autobiográfico para a transformação de visões identitárias. Introduz, ainda, uma discussão de caráter discursivo ao projeto e, nesse sentido, o recurso audiovisual revela-se como um instrumento de reflexão política e cultural sobre a série de temas que *ivagination* evoca, como as discussões feministas sobre as liberdades dos corpos, das sexualidades, do prazer, da autonomia, entre outras. Através deste registro, a autora articula ainda algumas possibilidades de interação com o artefato, suas escolhas tecnológicas, forma, conteúdo, mas sem encerrar, limitar ou esgotar interpretações ou, ainda, gerar um discurso monocórdico sobre os códigos oferecidos ao público com o exercício criador.

Esta obra derivada, a peça audiovisual, integra uma série de iniciativas que estão circunscritas no projeto de pesquisa de uma tese-criação voltada a discursos estéticos gerados na relação entre as tecnologias digitais e as questões feministas na arte. Ao vislumbrar-se a ressignificação do projeto criativo em novas mídias, como no caso do audiovisual, ou de outros cenários expositivos, se lhe atribui também nova função artística.

O registro documentário *ivagination* é considerado essencialmente, e por fim, um exercício dialógico (Bakhtin, 2003) da artista com a audiência para além das limitações de distanciamento social e temporal e pelas quais o projeto interativo (ASCOTT, 2009),

teve de ser adequado. Em vista disso, entende-se que o audiovisual serve, entre outras funções, como uma ferramenta que propicia uma comunicação multimídia e em *flow* contínuo com o público, para além da comunicação direta oferecida pela obra em si e de sua experiência singular. Também nesse sentido, ao se pensar em termos de curadoria e idealizar-se a realização de uma instalação interativa do gênero em espaço público expositivo ou em galeria de arte, por exemplo, este registro documentário seria curado para ser exibido juntamente à instalação, numa dupla e correspondente composição artística. O audiovisual *ivagination* encontra-se disponível em plataforma digital e tem sido vetor de contínua aproximação entre a artista-investigadora e o público que não pode interagir com o artefato artístico propriamente dito, mas que interessa-se pelo apelo imagético e conceitual da obra, demonstra interesse e curiosidade em compreender seu funcionamento e, em especial, a transmissão de sua mensagem. Por fim, o *spin-off* deste projeto de arte computacional acabou por promover a manutenção de uma espécie de continuidade de fluxo interativo entre obra, artista e público para além do espaço físico ou virtual da instalação digital. Visto que a qualidade efêmera da des-instalação limita seu funcionamento, paradoxalmente, esta ganha atemporalidade, em certa medida, neste peça audiovisual que apresenta também um caráter artístico e comunicacional.

Considerações finais

Em *ivagination,* enquanto des-instalação, a casa, um corpo arquitetônico *per se*, ganha nova dimensão denotativa, também corpórea: a de um corpo humano feminino, *a priori*. Com efeito, assim como a casa adquire a função de *lar* quando habitada por seus moradores, o referido artefato artístico interativo também adquire e se completa enquanto co-criação na presença de outros corpos e seus fluxos interativos. Em outras palavras, parte da *casa* torna-se *obra de arte* e, por conseguinte, as (os) moradoras (es) tornam-se *fruidoras (es)* de um espaço artístico *indoor e at home*. Por apresentar uma qualidade interativa, é condição *sine qua non* haver corpos que acionem os sensores do artefato para produzirem tanto o *corpo de luz* quanto o *corpo de som* do artefacto e, sendo assim, completarem a obra. Isto é, para que *ivagination* aconteça em experiência/sentido, como sugere Larossa Bondía (2002), é necessária a participação direta e em fluxo do público e sua efêmera coexistência. Sem a presença fisicalizada e engajada das (os) fruidoras (es) e suas percepções subjetivas, a experiência de *ivagination* não se completaria em operação e sentido, à clareza de estética da recepção. Nesta experiência imersiva, "a presença do corpo e os seus sentidos são indispensáveis à compreensão da experiência artística" (Rangel, 2017, 288).

Lançar um olhar para a casa como um espaço possível e cercado de sentidos estéticos alinhados com o propósito da pesquisa científica e da criação artística em questão, foi consequência de uma percepção também inspirada na subversão da contingência do contexto pandêmico e na máxima *do it yourself*. Escolha essa que prioriza a resistência artística e a necessidade de continuidade do fluxo criativo e de experimentações transdisciplinares no campo das artes, da ciência e da tecnologia a partir de um ponto de vista epistemológico feminista.

Figura 13 - Logotipia desenvolvida pela artista para identidade visual do projeto artístico. As cores do arco-íris no ponto que sinaliza o clitóris, que por sua vez emite as mesmas colorações através das luzes na instalação propriamente dita, representam a diversidade de gênero (cis e trans) e a interseccionalidade contempladas no conceito da obra.

Bibliografia

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios.** Chapecó: Argos, 2009.

ASCOTT, R. **Telematic Embrace: visionary theories of art, technology, and consciousness**. Bekerley: University of California Press, 2003.

BADINTER, E. **Um é o outro: relações entre homens e mulheres**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2003.

BAMBOZZI, L. Aproximações arriscadas entre *site specific* e artes locativas. In: BAMBOZZI, L., BASTOS, M. , MINELLI, R. (org.). **Mediações, tecnologia e espaço público**. São Paulo: Conrad, 2010. p. 65-74.

BONDÍA, J. L. 2002. Notas sobre a experiência e o saber de Experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, n. 19, p. 20-28, 2020.

*CSIKSZENTMIHALYU, M. **Flow: the psychology of optimal experience***. New York : Harper [and] Row, 2009.

FORTIN, S.; GOSSELIN, P. Considerações metodológicas para a pesquisa em arte no meio acadêmico. **ARJ - Art Research Journal / Revista de Pesquisa em Artes**, v. 1, n. 1, p. 1-17, 4 maio 2014.

HARAWAY, D. **Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulhucene.** Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

RANGEL, A. GreenRay – Tapeçeria Laser. In: ABREU, J.G, CASTRO, L. (eds.). **Arte Pública na Era da Criatividade Digital:** Atas do Colóquio Internacional. Porto: Editora Porto, 2017. p.286-298.

SCOLARI, C. **Narrativas transmedia: cuando todos los medios cuentan.** Barcelona: Deusto, 2013.

STANTON, D. Autogynography: Is the Subject Different? In: The Female Autograph: Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century. New York: **New York Literary Forum**, 1984. p. 5-22.

TAVARES, M. Reflexões sobre o ensino e a investigação em Artes: do Positivismo à Complexidade. **Paralelo 31**: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais do Centro de Artes da UFPEL, Pelotas, e.6, p. 104-114, 2016.

VEIGA, P. A.; TAVARES, M.; ALVELOS, H. Ecossistemas na blended-society: a experiência da média-arte digital. In: PIRES, H. CURADO, M., RIBEIRO, F., ANDRADE, P. (coords.) **CIBERCULTURA**, Circum-navegações em redes transculturais de conhecimento, arquivos e pensamento. V.N.Famalicão: Edições Húmus, 2017, p: 115-132.

VEIGA, P. A. Experiência e Atenção: construção e constrição de ecossistemas de média-arte digital. **Tese de Doutoramento**. Lisboa: UAb-UAlg, 2017.

WEXEL, J.; MELLO, F.T.; FRANCO, M. (2020) **ivagination, o filme**. Plata o Plomo Duo, Lisboa, 2020. Disponível em https://www.ivagination.com/post/ivagination-o-filme.

WILLIAM, J. **The association of ideas.** NYC: Popular Science Monthly, 1880. V. 16. p. 577-593.

[3] Autoginografia é um conceito cunhado por Stanton (1984), que descreve a autobiografia escrita por mulheres (Sousa, 2016, p. 130). Este conceito foi apresentado à criadora de *ivagination* em 2017 pela escritora e tradutora brasileira Lélia Almeida, também professora universitária de Literatura Brasileira e Literatura Latino-Americana, no Rio Grande do Sul. O artigo de Lélia Almeida "Linhagens e ancestralidade na literatura de autoria feminina" integra as referências bibliográficas sobre literatura feita por mulheres na dissertação de Mestrado desta doutoranda sobre a reinvenção do mito trágico de Medeia, na obra Medeia Vozes, da romancista alemã Christa Wolf. No contexto da atual pesquisa, utilizar-se tal conceito não somente para avaliar de um ponto de vista literário os procedimentos artísticos, mas através de toda a ordem de suportes, sendo estes registros documentais, diários, arquivos pessoais, depoimentos (Leite, 2014), objetos, percursos, experiências, cartografias e derivas (Brissac, 2010) e que serviram de substrato ao processos criativo de *ivagination* e, também, em certa medida, relacionados a suportes digitais.

[4] Além das considerações sobre a mitologia da "Vagina Dentada" em Badinter, elege-se para a continuidade da pesquisa de criação autoginográfica em artes, o ponto de vista epistemológico do "feminismo especulatório (s.f)" de Donna Haraway. Tal conceito está circunscrito em sua recente obra *Stay with the trouble* (2016), a qual dispõe de resenha também disponível na Revista ClimaCom. CHIODI, Vitor. Fazendo nós: fazer-com no Antropoceno. ClimaCom [online], Campinas, ano.4, n.9, Ago. 2017. Available from: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7288

[5] Os softwares utilizados para a programação dos sensores foram *Processing 3* e *Arduino*, além do *Steinberg Cubase Pro 8*, dedicado à edição da música autoral *Me Alucina*, que fora amplificada através de um *mini speaker*, localizado no interior da despensa-útero.

[6] O conceito de casa-corpo foi explorado pela artista Lygia Clark em sua instalação *A casa é o corpo: penetração, ovulação, germinação, expulsão* (*The House is the Body*), exibida no Pavilhão do Brasil na Bienal de Veneza, em 1968. A obra foi recriada em 2014 para fruição no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque, MoMA, com curadoria de Connie Butler. (www.moma.org)

[7] O registro audiovisual de *ivagination* foi realizado sob a direção de fotografia de Maurício Franco, edição e *sound design* de Filipe Traslatti de Mello e produção de Carine Panigaz. O mini-documentário tem duração de 6'6" e foi realizado a partir de entrevista com Juli Wexel em língua portuguesa, mas dispõe de legendas em inglês e italiano. A realização do documentário foi viabilizada através de parceria em modalidade *collab* entre a artista-investigadora e a produtora audiovisual *Plata o Plomo Duo*, sediada em Lisboa.

[8] A metáfora e as ideias de *fluxo* neste projeto de arte computacional foram também explicitadas durante a participação da criadora de *ivagination* na disciplina "Arte, Ciência e Tecnologia" do Mestrado em Divulgação Científica do Labjor (Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo) da Unicamp, à convite do Prof. Dr. Paulo Cesar Teles e da Prof. Dra. Susana Oliveira Dias, titulares da disciplina, em 24 de novembro de 2020, via *Google Meet*.

Cartografando criações que espreitam resistências em reexistências

Keyme Gomes Lourenço [1]

Resumo: Este trabalho é um ensaio sobre os vazamentos no ato de criação em cinema, grafite e lambe-lambe. As criações aqui reúnem-se em linhas que formam uma cartografia traçada sobre o pensamento da diferença, das fronteiras e das forças que emergem em encontros. O que pode o ato de pensar a criação? Ensaio vazamentos possíveis para as forças que cocriam resistências em arte, em pensamento, em vida. Rizomando estes pensamentos pela cartografia de imagens: fotografias, lambe-lambes e cinemas. Criações de artista-pesquisador-filósofo-educador em foco, em cartografia, coexistindo com afetos, criam marcas em nossos corpos. Estas saem navegando e recriando, até fartar-se novamente em outro território. O que derramastes no voo? Como reunir as linhas em forças de potência para criar em resistência?

Palavras-chave: Cartografia. Ato de Criação. Arte-resistência.

Cartography of that lurks resistance in reexistences

Abstract: This work is an essay on the leaks in the act of creation in cinema, graffiti and lambe-lambe. The creations here come together in lines that form a cartography drawn on the thought of difference, borders and forces that emerge in encounters. What can the act of thinking about creation? I test possible leaks for the forces that co-create resistance in art, in thought, in life. Rhizome these thoughts by the cartography of images: photographs, lambe-lambes and cinemas. Creations of artist-researcher-philosopher-educator in focus, in cartography, coexisting with affections, create marks on our bodies. These go sailing and recreating, until they are satisfied again in another territory. What did you spill on the flight? How to bring the lines together in forces of power to create in resistance?

Keywords: Cartography. Creation Act. Art-resistance.

[1] Mestranda em Educação (PPGED/FACED), Licenciada em Ciências Biológicas (INBIO) e Graduanda em Direito (FADIR) pela Universidade Federal de Uberlândia. Lobo da Matilha Uivo (UFU). Bolsista CAPES. Cinemas, filosofias, políticas, imagens e culturas. E-mail: keymelourenco@gmail.com

Ocupando e co-criando ninhos em arte

Uma obra de arte é uma criação, mas o que quero chamar atenção é como essas criações, mesmo após "criadas", não adormecem, elas co-criam em vida comigo. Não é uma obra, ou outra obra. É uma obra e uma criação e uma cocriação todas em coexistências. Entre elas enquanto obras de artes, entre eu e elas como artista-criador, entre eu, as obras e uma cartografia que fareja afetos. Como as obras de artes cocriam resistências enquanto faço nelas maneiras de poder existir. Que forças humanas e não-humanas são reunidas em um ato de resistência?

O estilo de arte urbana que mais gosto de praticar é lambe-lambe, todos os dias a arte "pronta" está diferente. Os artistas do lambe precisam se acostumar que as pessoas põem a mão na obra, toca, toca, lambe-lambe e toca. Farinha e água, temperatura, esponjinha, parede e sol.

Imagem 1 – *Estamos Ocupados. Fonte: Acervo da ocupação do Valle em 2016 na Universidade Federal de Uberlândia, contra a PEC do Teto e impeachment da Presidenta Dilma. Obra: Keyme Lourenço.*

Já estive ocupado porque quis. Não porque quis, pois, o 'quis' não é só querer é necessidade. Seria inteligente então querer 'necessidade'. Necessidade de ocupar, de ser/estar "em à" e "em em".

Ocupado em cima de várias outras ocupações, aberto para mais ocupações por cima formar.

Eu me ocupava porque tinha necessidade de estar ocupado. Por arte, por amigos, por vozes, por água, por pássaro, por árvores, por vir.

Hoje me ocupo porque tenho outras necessidades, as necessidades ocupam outros espaços dentro de nós em vários tempos. E hoje me permito desocupar para ocupar.

Catherine Walsh (2007) em seu trabalho expõe as dimensões que coexistem nos movimentos-criações sociais, culturais, epistêmicos, existenciais, filosóficos e políticos, as quais atuam de maneira afirmativa e celebrativa dos sucessos intelectuais e epistêmicos europeus, de modo que silencia, (re)nega e rejeita formas outras de racionalidades, histórias, artes, corpos e… Provocado por essas leituras, reinvento para que as criações, e o pensamento sobre o ato criativo, não se bastem para (re)afirmar epistemologias. Mas sim, para libertar desejos, dar vozes a objetos, coexistir, reinventar.

Por isso rabisquei muitos muros sempre que os via brancos. Branco da Paz! BESTEIRA! Os brancos nunca me trouxeram paz! "Muros brancos corpos calados", e meu corpo fala, fala de tudo, os dedos falam, o queixo fala, o céu da boca fala, o canto do pé fala. Lábios também falam, beijam, xingam, assobiam,

como passarinho… Quero acervar minhas resistências na espera. Até a tinta sair do muro, até o pixo sumir no escuro, até a chuva lavar as cores, até os ventos avivarem borrões. É aí que eu resisto. Sujando a mente branca, manchando muros brancos, respingando, dando voz às partes do meu corpo antes caladas. Eu (in)vento na espera…

Tudo bem apagarem os meus desenhos dos muros,

Eles passarão… Eu passarinho! [2]

Imagem 2 – *Bem-te-vi em cores. Fonte: Acervo do autor. Técnica: Tinta Spray sobre parede. Obra: Keyme Lourenço.*

Imagem 3 – *Evolução do Desgaste Queer. Fonte: Acervo do autor. Obra: Instalação 'Esse banheiro é um Museu', na Universidade Federal de Uberlândia por Keyme Lourenço. Em foco: Evolução dos rasgados em obras de lambe-lambes Queers em porta de banheiro.*

Mesmo a obra de lambe-lambe toda rasgada, agredida, picada, unhada, ela ainda uiva para o múltiplo, em ausência, pelo uivo convocando a matilha. O uivo faz;

> [...] Ressonar potências que em tempos de crises nos provocam a necessidade de fazer inversões em ações coletivas capazes de mover corpos para fora da existência formatada, de exercitar o constante movimento de estar nas bordas [...]. (VAZ; ESTEVINHO, 2020, p. 12, grifo nosso, tradução nossa).

Não é necessário mais o decalque de uma coruja para verem uma! Em um muro branco de desenhos apagados, elas ainda veem a coruja.

O lambe-lambe é uma expressão artística urbana, que junto ao grafite, stencil, pichações, sticker art, estátuas vivas, street dance, instalações e… constituem as Artes Urbanas. São todas estas que mudam as paisagens das cidades, que reciclam, que eternizam, territorializam e resistem. No Brasil a prática teve seu início e popularização na década de 1970, em plena ditadura militar. Pela oposição e militantes, a arte lambe-lambe, abria-se às cores, mensagens, críticas, demarcações de territórios, avisos… à resistência.

Um dia ouvi de um professor do curso de artes da Universidade Federal de Uberlândia que: "Tudo que é possível de imaginar, é possível esculpir". E após colar tantos lambe-lambes, em tantas paredes, nas mesmas paredes e em outras paredes, depois de ver tanta

gente fazer lambe-lambe, oficinar pessoas à colar lambe-lambes, de criar lambe-lambe do zero, construir lambe-lambes em cima de lambe-lambes prontos, fazer "lambe do lambe", posso dizer que a arte lambe-lambe é realmente uma arte do possível. "Tudo que é possível de imaginar, é possível lamber".

Lambe-lambe desterritorializa a parede, ele evoca o devir-janela das paredes. Uma parede que tem lambe-lambes não é mais parede, é janela. Os olhos não veem mais parede, o que se vê é delírio, rota de fuga, vazamentos, o "outro lado", caos arquitetônico, têm sinais nervosos, signos, metáforas, referências, identidades, opiniões, e... Acho que vou rasgar esse desenho.

Um recente trabalho publicado na *Revista Alegrar*, construído em Matilha Uivo, cartografa os encontros (em contos), que tricotamos janelas pensando a criação de novos mundos, e no fim daqueles nos quais respirar [pelas janelas] já não é mais possível. Esse trabalho me ajuda muito a pensar as janelas que há, que são, que serão, que deixam vazar, que fazem parar, que guarda o dentro do fora, devir-janelas. Quando penso em janelas, territorializo aberturas que abrigam o outro lado, o lado de lá e de cá. O que há do outro lado?

Pelas janelas eu respiro
Piro com os barulhos, perco o sono, vigio e sou vigiado
Entra vento, poeira, mosquito, barata, passarinho, morcego, gato
Entra música do vizinho, cheiro de cigarro, barulho de carro e caminhão
Entra calor e frio, secura e umidade
Na humildade da janela, espaço-do-nada, pode acontecer tudo!
Posso fugir e pode entrar ladrão
Sai um pouco de mim e entra muito do outro
Em derivas afetivas,
A janela permite que meu corpo seja perfurado pela rua
Pelas pessoas que lá passam
Ao sair de casa e ao dormir, fecho a janela
Ao sair quero a segurança do quarto
Ao dormir, a minha segurança
É que a janela, ao mesmo tempo que me permite respirar, também é um espaço de fragilidade
Que preciso para viver
(Sales, et al., 2020, p.377)

Os lambe-lambes geralmente acordam rasgados, não que lambe-lambe durma, mas talvez ele durma: na mente territorializa, no pensamento de quem passou na rua do lado de um muro marcado em processo desbinarização do branco, do calado.

Agora são mais corpos não calados. Do artista, e de cada um que pela rua passou e agora podem se tornar artistas, criadores, de si mesmos, de outros mundos da sua imaginação, e segue caminhando pela calçada compondo e (des)compondo e (re)compondo… até se esquecer da sua criatividade novamente numa calçada cercada de muros brancos.

Ao vermos paisagens em ruínas com lambe-lambes lançamos sobre elas nosso olhar, que em contrapartida recebe, - em devolutiva, inquietações de outras ordens, ideias-memórias que ritmizam territórios da linguagem, da imagem, dos signos e das representações que, do virtual ao atual, na contemplação

da arte/paisagem evoca em nós consciências que remetem ao 'outro'.

Identidades como Paisagens, que compõem um todo a qual pertencem, e como em toda paisagem, há sempre mudanças. Stuart Hall (2006) argumenta que a modernidade e suas reverberações que advém da colonialidade estão "fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais" (Hall, 2006, p. 9). As diferenças, mudanças e disputas entre identidades, em busca do "pertencimento", do estar em paisagens, nos coloca a pensar como podemos (des)administrar todas essas mudanças, de modo que (não) nos percamos em caminhos feito só de buscas.

Eu gosto de decorar ruínas (in)habitáveis desse amontoado de muros que são as cidades. Arte e ruínas, arte em ruínas. Gritar tão alto que paramos de ouvir. E o silêncio no caos que é mundo, colore.

Lambe-lambe é arte, é palavra, dá pra fazer artes com palavras. Lambe-lambe é cor mesmo que cinza, lambe-lambe é movimento mesmo que em um ponto de ônibus que nunca saiu do lugar. Conversações desverbalizadas, lambe-lambe é desequilíbrio da linguagem.

Há duas definições quais traço intensas cartografias em minha pesquisa de mestrado, que acho importante relacionarmos às paisagens lambe-lambes, ou até mesmo aos próprios lambes: I)Na fotografia-lambe tudo é forma; II) e toda a forma é conteúdo. Quais conteúdos? Conteúdos reservatórios da memória.

Olhar paisagens eternizadas em imagens (sejam na galeria do celular ou impressas e coladas na parede com cola de farinha) convoca mudanças aos nossos olhos, precisamos de outros olhos, do olho do outro.

Minha inquietude fissura pensamentos sobre exílios. Intervir nas paredes é dar papéis principais a figurantes, provocar olhares que devir-ausências-de-si, para que assim os mistérios das obras-artes, pelas paredes-janelas, tornem-se visíveis. Que capturas possíveis do possível há?

Lambe-lambe, cola, repete, sequência, fileira, repete, um muro todo, pingos pelos muros, da farinha com água aos fotógrafos ambulantes das praçasii, o lambe-lambe faz se presentes em muitos lugares. Como em um filme-poesia que fiz...

Em sequência, cada imagem que repete monta um frame, que monta um tempo, contam histórias, cem histórias. A poesia do desajuste que surgiu de um encontro de professorxs e cartografias de escolas [4], onde fui provocado a pensar na produção das normalidades e seus anormais, senti necessidade de desenhar e colocar movimento no desenho.

Para assistir o curta-metragem Poesia do Desajuste no Festival do Minuto leia com a câmera do celular o QR CODE:

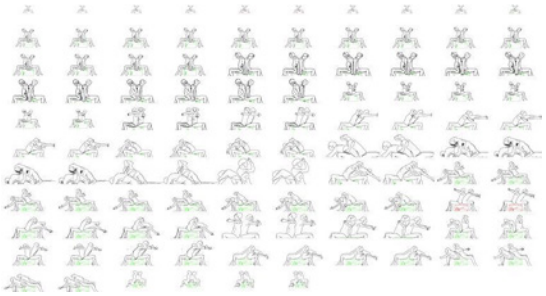


Imagem 4 – *106 frames do curta-metragem 'Poesia do Desajuste'. Fonte: Acervo do autor.*

POESIA DO DESAJUSTE
Para Normais
Troncam versos dança
Dança com eu de pam
Alça tais verbos corpo dança
De chegar e não ensaio
Entraçaí as ti
Mascando com céu da boca escuro

Ex no seio nuvem
Ser junto chuva
E remos? Sertão
Balé desajustado
Exigente
Capaz tais
Tempo
Prazo
Há
Houve

A resistência se comporta muito parecido com um grito. É a voz, mas com potência, não é falada, pois ela faz pressão no diafragma, contração da faringe. Resistência assim como o grito não vem só da boca, se forma no fundo da garganta. Resistência surge no fundo e vem rasgando órgãos, e quando chega "no fora" pela boca, vira luta. Resistência é corpo sem órgãos.

Cartografando afinidades entre obras de arte e o ato de resistência... "Qual a relação misteriosa entre uma obra de arte e um ato de resistência?" (DELEUZE, 1999, p. 13)

O que pode uma resistência no audiovisual? Quais vazamentos em isolamento, vontades de resistência encontram?

> [...] a utilização de um recurso de mise-en-scène que poderia de algum modo soar muito óbvio nesse momento, o desktop movie, nega as convenções de se limitar totalmente à tela do computador. Menos que um espaço que pretende centralizar tudo e a partir daí se impor desafios de encenação – e, consequentemente, se atrapalhar no processo, como é o caso de Searching (2018), último grande sucesso a se utilizar do recurso- aqui o ambiente virtual funciona como um espaço de rápidos estímulos visuais, que logo situam o espectador não apenas no tempo (o período de isolamento em que as comunicações estão limitadas ao uso das redes), mas também dentro desse ambiente ficcional do filme: o de uma misteriosa missão a ser cumprida, misturando realidade e fantasia, propondo um olhar que não é passivo à situação da pandemia, mas que acusa a ineficácia e negacionismo estatal ao lidar com ela. Ao final do filme, a apropriação de imagens que datam do começo da situação instiga a especulação por parte do espectador, que se questiona quão diferente tudo poderia ter sido caso fosse outra a atitude adotada, ainda que toda essa possibilidade soe utópica demais [...]. (FESTIVAL METRÔ UNIVERSITÁRIO, 2020, grifo nosso)

Este grifo é parte da crítica feita por Davi Braga sobre o filme Exocontrole (2020) no

4° Festival de Cinema Universitário, a qual recebi com muito carinho.

O que pode o criar de um outro mundo com quem assiste uma obra visual? O porquê desta intenção de multiplicar, de fissurar, sempre em descobertas de algo outro?

Arte potencializando a criação de afectos e perceptos. Afectos e perceptos formando 'blocos-sensações' que permitem que a arte por si mesma resista. O que a arte e a filosofia têm em comum é resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha e ao presente.

> [...] Como a arte resiste... Através de quais através? Com que processos? Por meio dos conceitos de afectos e perceptos? Onde ela resiste? Um plano artístico? Em nós. Arte como criadora de blocos de sensações, blocos de sensações que competem juntos a possibilidade de inaugurar novos mundos e abrir novos campos de possíveis [...]. (LOURENÇO; ESTEVINHO; CUNHA-JUNIOR, 2020, p.142, grifo do autor).

Tecendo conexões com a palestra de 87 de Deleuze, enquanto os pensamentos se (des) formam, farejo os caminhos que eles passaram antes de devir pensamentos.

O que é arte? "Arte é aquilo que resiste, mesmo que não seja a única coisa que resiste" (DELEUZE, 1999, p. 13). Esta é a relação menor entre ato de resistir, resistência e obras de arte.

Atos de resistência não são obras de arte, mesmo que as artes de certo modo façam parte deles. Obras de arte não são um ato de resistência, no entanto, de uma certa maneira, acabam sendo.

> [...] O ato de resistência possui duas faces. Ele é humano e é também um ato de arte. Somente o ato de resistência resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta entre os homens. Não existe obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe [...]. (DELEUZE, 1999, p. 14, grifo nosso)

Convido você a ver o filme Exocontrole (2020) apontando a câmera do celular para o QR CODE:

Reterritorializando...

É isso que a arte quer de mim, quer que eu crie chances de coexistir, resistir, existir. O que ela quer da gente é coragem, e em processos de criação, entre vai e vem de vontades e necessidades, podemos recriar possibilidades esquivando de criações finitas, arbóreas, — "já sofremos demais com a árvore". (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.24, grifo dos autores)

Cartografia é rizomática, afetiva, inteligente, coerente com o por vir.

Pela cartografia podemos provocar em cada existência passagens de afetos que habitam o entre filosofias e ciências e artes, que é onde quero permanecer como pesquisadora, nem

um ou outro, mas sim, o entre. Uma cartografia equilibrista, de borda.

Crio cartografias enquanto acompanho criações. O critério aqui, como comenta Rolnik, "é, fundamentalmente, o grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento". (ROLNIK, 1987(2018), p.03, grifo nosso)

Fico à espreita de rachaduras que vagueiam em meus sentimentos, medindo suas longitudes e latitudes, à espreita de fissuras, fendas nas quais eu possa me enfiar. Sair delas com ideias fecundadas desta intromissão, participação. Enfiar-me em surgimentos antes que eles se fechem, e logo depois que entrar, forçar seu fechamento, para que eu não possa por ali, voltar mais.

Cartografo essas conexões fecundadas com intenção de me perder nesse rizoma, a fim de me tornar ele/parte dele e assim, provocar e criar mais conexões, me lançar nelas, unir pensamentos nômades, picá-los em terra vermelha e ver germinar mais rizomas.

É assim que um cartógrafo dança desterritorializações enquanto percorre os mapas que criou: forçam fechamentos quando em fissuras, restando à multiplicidade apenas [em busca de movimento] — ou cavar mais esta fissura criando tocas, rizomas, suas próprias fissuras, — ou espreitar todo tempo no surgimento de rachaduras.

Dançar desterritorializações é dominar a criação destas a ponto de conseguir delas fazer/criar passos-de-danças.

Que arte eu faço? Arte do entre como resistência, — se aqui a arte que faço é entre arte e ciência e filosofia, estas tornam-se minhas tecnologias para apropriar-me de povos inventados por mim e pelas artes que faço.

Arte que invento, que me inventa, que venta povos inventados pela arte que venta. Políticas de desexistência, enquanto resisto com arte nas frestas da existência. Essas forças necessitam, um corpo é desejante, é coexistir.

Entrever nas imagens pensamentos em rizomas.

Artes-janelas buscando saídas à rigidez da nossa sobrevivência.

Minhas provocações artísticas resistem, mas não resistem apenas pelo seu direito de existir, jamais! Resistem porque forças que destroem possibilidades não podem vencer a beleza das coisas possíveis.

O pensamento, esse sim, é importante para Deleuze.

Nem artista, nem cientista, nem filósofo 'descobrem', tudo é produção do pensamento, ou melhor: tudo é produção do movimento. Disciplinas inventivas criadoras. Esta escrita é uma escrita permeada pela criação, então entre estes grifos, entre as criações, indiscerne-se o que ora poder ser arte (entre), ora ciência (entre) e ora filosofia.

Linhas estrangeiras na ponta do lápis, que quando risca desenhos, os rabiscam com cores. Inauguram a criação, sem vontade de verdade. O ato de criação como ato de pensar o próprio pensamento.

Arte-resistência contra o dogmatismo, binarização e necropolíticas, ventar em cenários fascistas, sufocar normas, fertilizar à multiplicidade no pensamento. Escrever é cartografar. Cartografar é criação.

O pensamento é fruto de uma agressão. Arte e filosofia agridem para fazer pensar. Filosofia, ciência e arte devir-potências-pro-desajuste, assim, devir-ato-de-resistência.

Referências

DELEUZE, Gilles. O ato de criação [Palestra de 1987, tradução José Marcos Macedo]. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999. Disponível em: https://lapea.furg.br/material-pedagogico/oficina-de-video

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Mil platôs. v. 1. Rio de Janeiro: Ed, v. 34, 1995.

HALL, Stuart. "A identidade cultural na pós-modernidade." Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LOURENÇO, Keyme Gomes; ESTEVINHO, Lúcia de Fátima Dinelli; CUNHA-JUNIOR, Ezequias Cardozo da; O cinema de Kiarostami em devir biologia. In: FALEIRO, Wender; VIVEIRO, Alessandra Aparecida; ASSIS, Maria Paulina de (org.). Inovação; letramento científico: caminhos e descobertas no ensino de Ciências da Natureza. Livro 7. Goiânia: KELPS, 2020. p. 137-159. Disponível em: https://kelps.com.br/catalogo/inovacao-e-letramento-cientifico-caminhos-e-descobertas-no-ensino-de-ciencias-da-natureza/

QUINTANA, Mário. Poeminha do contra. In: QUINTANA, Mário. Poemas para ler na escola. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

ROLNIK, Suely. Cartografia ou de como pensar com o corpo vibrátil. Núcleo de Estudos de Subjetividade da PUC. São Paulo, 1987(2018). Disponível em: http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensarvibratil.

SALES, Tiago Amaral; VAZ, Tamiris; GARLET; Francieli Regina; ESTEVINHO, Lúcia de Fátima Dinelli; LOURENÇO, Keyme Gomes; BORGES, Nicole Cristina Machado. Tricotando janelas: encontros e desencontros à espreita de um pesquisar. ALEGRAR, Campinas, v. 26, ago./dez., p. 375-392, 2020. Disponível em: https://alegrar.com.br/dossie-26-44/

VAZ; Tamiris; ESTEVINHO, Lucia. Potencia del aullido para existencias singulares en manada. La Deleuzina - Revista on line de filosofía. Número especial 1/2020. p. 12-22, 2020. Disponível em http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2020/10/3.-Vaz-y-Estevinho.pdf

WALSH, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial." El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (2007): 47-62.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] Inspirado em Poeminha do Contra de Mário Quintana (2012).

[3] Inspirado nos folclóricos 'fotógrafos lambe-lambe' que trabalhavam pelas ruas e praças da cidade de São Paulo na década de 1970.

[4]O curso está disponível online em: https://www.youtube.com/channel/UCVviSje7ElojsjxkzfAl3HQ

Travessias de pesquisa e itinerários do ser(tão): experiências de leituras e coexistências na pós-graduação

Letícia Dell' Osbel [1]

Resumo: Este ensaio apresenta recortes de experiências de leituras e de coexistências na pós-graduação que propulsaram movimentos de libert(ação) para novos e outros itinerários do ser e para novas e possíveis travessias de pesquisa. A escrita ensaística mostra um corpo-pensamento que se aventura a um exercício vivo de experiência-escrita ao também ser movimentada pelos afetos com a obra literária *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. "No meio" dessa travessia de pesquisadora em educação, surgem outros olhares para a produção de uma pesquisa na pós-graduação que investiga as subjetividades surdas em escolas estaduais de ensino regular. À medida que a escrita ensaística coloca em movimento as subjetividades de uma autora em experienciação, entre aquilo que é e aquilo em que está se tornando, também deseja pôr em movimento as subjetividades surdas. Para tanto, escolhe-se como materialidade de pesquisa as narrativas-experiências surdas com o intuito de reconhecê-las como potência para pensar o ser e estar sendo surdo nos espaços escolares e a produção de outros possíveis em uma escola voltada às experiências de singularização e de operação de uma educação menor.

Palavras-chave: Subjetividades. Experiências. Pesquisa em educação.

Investigation crossings and journeys of the Ser(tão):
reading experiences and coexistences in post-graduation

Abstract: This essay present pieces of reading experiences and of coexistences in post-graduation, which propelled movements of liber(a[c]tion) concerning other and new journeys of being and also new possible research crossings. The essayistic writing shows a body-mind that ventures out in a living exercise of experience-writing while is moved by the affects from the literary piece *Grande sertão: veredas*, by Guimarães Rosa. "In the middle" of this crossing as an Education researcher, there are many perspectives that point towards a research in post-graduation that investigates the subjective of deaf people in state public schools from regular education. As the essayistic writing moves the subjectivities from an experimenting author, which comprehend what she is and what she is becoming, it also want

[1] Mestranda em Educação na Universidade Federal de Santa Maria. E-mail:letidellosbel@gmail.com

to do the same thing with deaf people's subjectivities. To do so, we choose as material of the investigation the narratives-experiences from deaf people aiming to acknowledge them as individuals with potential for us to think about the to be and to being deaf in school spaces alongside the production of another ones in a school driven to the experiences of singularization and practice of an education regarding each micro movement.

Keywords: Subjectivities. Experiences. Education research.

> *"Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele* se dispõe para a gente é no meio da travessia."
> (Rosa, 2019, p. 53)

O que se passa "no meio da travessia" das experiências de leitura e de coexistência que tenho vivenciado no novo espaço que ocupo – a pós-graduação? Esse questionamento move a minha escrita. Uma escrita que não busca uma compreensão, mas que escapa dessa representação e se desloca para um exercício vivo de escrita-experiência. Uma escrita ensaística, que faz da leitura e da escrita meus lugares de experiência, e da pós-graduação um espaço de movimentação, que tem contribuído para despertar outros itinerários do meu ser(tão). É assim que tenho sido afetada, é assim que tenho me reconhecido: em uma permanente experimentação de vida.

Nesse sentido, apresento neste ensaio contribuições de Dias (1993), Gallo (2002), Larrosa (2004, 2011), Mansano (2009), Pereira (2012) e Rolnik (2003), que me provocaram fissuras, vazios e encontros com meus processos subjetivos ao estudá-los no espaço acadêmico. E, numa tentativa mais do que ousada, também desejo movimentar essas contribuições com trechos de um grande clássico da literatura brasileira que há muito tempo desejava ler, *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa (2019), e que me provocou a (re)pensar os modos de vida e de existência, e, por conseguinte, os modos de pesquisa em que tenho me aventurado junto com os autores supracitados.

O livro é um convite aberto ao exercício de experienciação de vida: "E eu estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente" (Rosa, 2019, p. 77). Do ínicio ao final da narrativa, acompanhamos Riobaldo, que vai contando suas memórias, caminhos e descaminhos a um interlocutor, que não se manifesta aberta e explicitamente, mas que é capaz de deixar o jagunço livre e exposto para reviver as experiências de sua vida. Todas as memórias passam por uma complexa análise de Riobaldo, que não resgata os acontecimentos na tentativa de compreendê-los, mas sim de produzir-se com os encontros e pela forma como foi e está sendo afetado por eles. Ele se desloca de possíveis certezas e definições e transborda para outros significados, em uma permanente inquietação.

Toda narrativa é de um impressionante movimento existencial de pensar-se: "Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar" (Rosa, 2019, p. 25). Conforme Riobaldo vai apresentando as passagens de sua vida, vai deixando o leitor em desassossego com as provocações que invoca e vai transbordando de vida a sua história. No livro não há capítulos, pois há um movimento de pensamento contínuo. Em meio a lembranças e incertezas, Riobaldo vai tendo fluxos de consciência sobre o que existe: o ser humano em sua travessia. A partir disso, vai convidando o leitor a também ir de si, do ser(tão) à travessia, para sentir o pulsar de sua existência: a matéria vertente.

Teço esta breve contextualização para contar dos movimentos que faço com a obra. Busco utilizá-la, junto aos demais autores, como disparadora de uma atitude estética que "é uma abertura, uma disponibilidade não tanto para a coisa ou o acontecimento 'em si', naquilo que ele tem de consistência, mas para os efeitos que ele produz em mim,

na minha percepção, no meu sentimento" (Pereira, 2012, p. 186). Assim, utilizo-me de alguns trechos da obra de Rosa que são potentes para pensar outros possíveis, recortes que me colocaram em suspensão e em um pensar-me junto do momento atual em que me encontro, de travessia na pesquisa acadêmica.

Nesse sentido, filio-me aos estudos de Larrosa (2011, p. 5), compreendendo a experiência "como isso que me passa" ao pensar como venho sendo (des)construída, à medida que tenho vivenciado as experiências de encontros com estas leituras, com o compartilhamento entre colegas e professores nesse espaço da pós-graduação. As experiências que me atravessam com violência e me convocam a pensar nas minhas representações, meus saberes, meus sentimentos e que têm me (re)construído em uma nova versão, muito mais aberta ao acontecimento, como aquilo que está sendo vivido e como é vivido. Conforme Larrosa (2011, p. 7): "De fato, na experiência, o sujeito faz a experiência de algo, mas, sobretudo, faz a experiência de sua própria transformação". O mesmo acontece com este momento de escrita: coloco-me em um movimento de experienciar entre aquilo que sou e aquilo em que estou me tornando.

"No meio" dessa travessia de pesquisa em educação, "entre" uma leitura e outra, no processo de coexistência que estou envolvida, produzo ruídos internos que disparam novos, outros e múltiplos olhares. À medida que busco respostas em horizontes que se desvelam, novas inquietações surgem. Sou atravessada por movimentos que me fazem pensar na minha potência na e pela vida e na aposta que, como educadora/pesquisadora, faço na e pela potência do outro. E assim, em meio a um processo de experiência do mundo em mim, vou experimentando a subjetividade como uma produção contínua, "uma matéria-prima viva e mutante a partir da qual é possível experimentar e inventar maneiras diferentes de perceber o mundo e de nele agir" (Mansano, 2009, p. 112).

Essas experiências de leitura, que por ora me desafiam a esta experiência de escrita, têm produzido em mim processos de singularização muito potentes. Reconheço-me como sujeito da experiência, "esse sujeito que temos caracterizado já como aberto, vulnerável, sensível e ex/posto" (Larrosa, 2011, p. 18), contribuindo para novos e outros itinerários do meu ser(tão), afinal, como diz Guimarães Rosa, "o sertão é dentro da gente" (Rosa, 2019, p. 224).

Nesse sentido, volto à obra literária *Grande sertão: veredas*, em que Riobaldo, ao longo da narrativa, também vai se produzindo enquanto "sujeito de sua experiência" e busco movimentar essa ideia com a minha pesquisa sobre as subjetividades surdas nas escolas estaduais de ensino regular do Vale do Taquari/RS. Como essas subjetividades surdas vão se produzindo nos espaços escolares que ocupam? Quais desdobramentos culturais o atravessam? Como e quais são as resistências contra o colonialismo e a exclusão nesses espaços? Encontro-me na fase inicial da pesquisa, mas muito atenta aos movimentos que posso potencializar, e, por isso, coloco em destaque a materialidade escolhida: as narrativas-experiências das subjetividades surdas a partir do exercício de entrevistas.

Inspirada em Guimarães Rosa, na posição de entrevistadora quero colocar-me como

o interlocutor do livro, permitindo que os estudantes surdos façam movimentos de pensamento como Riobaldo, que se deixem levar pelas lembranças, pelos afetos, pelos atravessamentos ao longo de sua travessia. "A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com outros acho que nem não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância" (Rosa, 2019, p. 76). Assim, intenciono que as narrativas-experiências possam ser um convite para as subjetividades surdas irem do seu ser(tão) à sua travessia, experienciando, em meio aos seus processos de subjetivação surda, possibilidades de singularização.

Da mesma forma, quero que as narrativas surdas sejam também encontros com os meus processos subjetivos, ao deixar-me ser afetada por elas, para que eu também protagonize a minha travessia. Busco no encontro com essas narrativas surdas tornar visível a força das experiências-marcas. Rolnik (2003, p. 2) apresenta o conceito de marcas como

> estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo. Cada um destes estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo, o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir.

Experiências-marcas que possibilitam a abertura para outros possíveis, não só para quem está sendo entrevistado, mas para todos que tiverem a oportunidade de conhecer e pensar sobre a materialidade dessa pesquisa, afinal "um sentir é o do sentente, mas outro é do sentidor" (Rosa, 2019, p. 227).

Penso que a produção de minha pesquisa encontrará nas experiências-marcas uma força potente para problematizar como elas podem formar, (de)formar, (trans)formar os espaços que as subjetividades surdas ocupam e suas coexistências. Escolho então ater-me à escola, pois quero protagonizar uma pesquisa que inquiete a escola e seus profissionais ao movimento de travessia a partir destes questionamentos: será que é possível viver com o outro sem a necessidade de colocá-lo em uma lógica binária (anormal/normal, excluído/incluído, aprende/não aprende)? Será que conseguimos fazer escola por meio de experiências de singularização de seus sujeitos?

Utilizo-me de Rosa quando diz: "Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa" (2019, p. 18) para pensar no arquivo vida-pesquisa que estou constituindo e sou interpelada pelos questionamentos que me colocam em travessia: quais modos de vida-pesquisa precisam ser recusados e quais pedem passagem? Qual é a potência de minha/nossa existência para produzir outros modos de existir, outros modos de pesquisar, outros modos de fazer escola?

Além disso, desejo que minha pesquisa proporcione, a mim, aos envolvidos e a quem se encontrar com ela através da leitura, a suspensão, o deslocamento, a (des)construção, de modo que os estudantes surdos sejam vistos nesses espaços como sujeitos da experiência (Larrosa, 2011) e não assujeitados por atravessamentos discursivos de domínios linguísticos, educacionais e políticos. Que a pesquisa possa mobilizar a resistência à subalternização e à colonialidade ouvinte, bem como aos processos de normalização, ao estar distanciada do viés clínico-terapêutico

e imbricada nas concepções socioantropológicas que compreendem a surdez como diferença cultural e o ser e estar sendo surdo como uma constituição permanente.

Segundo Rosa, "as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas [...] elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam" (Rosa, 2019, p. 24). Por isso intencio, com a minha pesquisa, atingir esse movimento de transform(ação) para pensar o ser e o estar sendo surdo em tempos líquidos; a produção de uma escola que possa buscar brechas para outras experiências; a resistência aos engessamentos, aos discursos como verdades da educação e ao projeto moderno de escola e de sujeito. Uma escola que possa encontrar outros possíveis a partir da mobilização de uma coexistência – eu e o outro – em experiência de singularização e militância.

Entretanto, para que esses movimentos possam acontecer, é necessário ter coragem. "O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem" (Rosa, 2019, p. 230). Coragem para aventurar-se nessa experiência de vida movida pelo acontecimento "como um vazio, uma lacuna dos sentidos, a emergência de algo novo, uma rachadura, linha do sentido rasgada, desfiada, triturada, esmigalhada que abre forças de pensamento" (Dias, 1993, p. 162). Coragem para um demorar-se, um recuar, um resistir para (re)existir. Portanto, ver o acontecimento como abertura do novo, como desvio do que se captura, do que se pré-determina, do que se engessa. O acontecimento como experimentação de vida-pesquisa, afinal, "viver – não é? – É muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender – a – viver é que é o viver, mesmo" (Rosa, 2019, p. 418).

Rosa ainda reforça: "Viver é um descuido prosseguido" (2019, p. 57), e me convida a acolher, em minha pesquisa, a vida como um espaço-tempo efêmero, as subjetividades como uma produção contínua de um corpo-experiência. Diante disso, coloco-me à espreita, aberta aos vazamentos da vida, pronta para demorar-me, recuar e tomar fôlego em meio às leituras, encontros, conexões. Assim vou compondo essa escrita e a minha vida-pesquisa como um arquivo poroso, de devires, porvires, envolvida em um movimento de libert(ação) de representações, discursos, certezas de modo a buscar outros fluxos, novas experimentações. Tenho feito das problematiz(ações) ruídos, fissuras ao que já tenha sido dado, buscando respiros para novos caminhos, novas travessias, novos itinerários de ser(tão), afinal, "a liberdade é assim, movimentação" (Rosa, 2019, p. 232).

Nesse sentido, trago o conceito de educação menor de Gallo – "ato de singularização e militância" (Gallo, 2002, p. 173) – para reforçar a urgência de um desafio: produzir nossas subjetividades colocando-nos à luta, à resistência dos fluxos de ordem, de segurança, de verdades, protagonizando uma educação menor, pois, sem fazer o tensionamento, o enfrentamento, é impossível produzir outros efeitos. Além disso, estar à mercê de uma vida provisória, pulsante, mutante que nos instiga a estar conectados a ela e aos seus sujeitos para que possamos produzir novas e outras formas de experienciar a vida, experienciar a escola, experienciar a pesquisa em educação, (re)construindo nossos modos de existência e de coexistência.

Pensando em minha pesquisa, desejo experienciar e compor, através das narrativas surdas dos estudantes do Vale do Taquari/RS, um convite a pensar outros modos de existências surdas, outros possíveis na escola, a partir de disparadores nos discursos das experiências-marcas desses sujeitos. Que a pesquisa parta da problematiz(ação) de um "ideal" de identidade surda, de um "ideal" de LIBRAS, de um "ideal" de escolas inclusivas para romper com esse engessamento e tecer movimentos de singularização.

Por fim, encaminho-me para a conclusão deste ensaio, mas não do processo em que sinto estar envolvida. E vejo nas palavras de Guimarães Rosa – "Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só fazer outras maiores perguntas" (2019, p. 297) – um convite a continuar sendo movida por estes, por outros e por novos questionamentos. E assim, inspirada em Nietzsche (*apud* Larrosa, 2004, p. 28), que eu possa seguir ensaiando e perguntando ao longo de todos os meus caminhos.

Bibliografia

DIAS, Susana Oliveira. Escuta inumana: murmúrios de uma vida irrepresentável pelo grito arquivista... **Leitura: Teoria & Prática,** Campinas, v. 32, n. 62, p.155-167, jun. 2014.

GALLO, Silvio. Em torno de uma educação menor. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 27, n. 2, 169-178, jul./de. 2002.

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 27-43, jan./jun. 2004.

LARROSA, Jorge. Experiência e alteridade em educação. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04-27, jul./dez. 2011.

MANSANO, Sonia Regina Vargas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 8, n. 2, p. 110-117, 2009.

PEREIRA, Marcos Villela. O limiar da experiência estética: contribuições para pensar um percurso de subjetivação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 23, n. 1 (67), p. 183-195, jan./abr. 2012.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 241-251, set./fev. 1993. Disponível em: http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensamentocorpodevir.pdf. Acesso em: 06 jan. 2021.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Climatologia camponesa: memórias e vivências diante das mudanças climáticas

Ana Claudia Rauber [1]

Resumo: A vida camponesa depende diretamente das condições climáticas. Através da observação da natureza são realizadas interpretações que permitem prever eventos climáticos e planejar as atividades agrícolas. Diante dos avanços tecnológicos e do acesso à previsões do tempo, percebe-se que parte dos conhecimentos populares acabaram se perdendo, além das comunidades tradicionais serem fortemente impactadas pelo avanço do modelo de agricultura industrial. A partir do resgate da memória e da vivência camponesa foram registradas formas de interpretar o clima, prevendo chuva, estiagem ou frio, por meio da observação do comportamento dos animais, da fisiologia das plantas, dos astros e da atmosfera. No entanto, sofremos os efeitos das mudanças climáticas, causadas por atividades humanas poluentes, inclusive pelo próprio agronegócio, que provoca devastação e queimada dos biomas, que libera gás carbônico contribuindo para o aumento dos gases efeito estufa. Em decorrência disso, já estamos sentindo perdas na produção de alimentos provocadas pelos desequilíbrios ambientais das monoculturas e também pelas alterações climáticas. Diante de tantas crises e de uma ameaça real à humanidade, afirmamos é possível um modo de bem viver, e a resposta está nos modos de vida dos povos e comunidades tradicionais, e em seus conhecimentos ancestrais de convívio harmônico com a natureza.

Palavras-chave: Camponeses. Observação. Natureza.

Peasant climatology: memories and experiences in the face of climate change

Abstract: Peasant life depends directly on climatic conditions. Through the observation of nature, interpretations are carried out that allow events to predict climate and plan how agricultural activies. In view of technological advances and access to weather forecasts, it is clear that part of popular knowledge ended up being lost, in addition to traditional communities being strongly impacted by the advance of the industrial agriculture model. From the rescue of memory and peasant experience, ways of interpreting the climate were recorded, predicting rain, drought or cold, by observing the behavior of animals, the physiology of plants, the stars and the atmosphere. However, we suffer the effects of climate change, caused polluting human activities, including agribusiness, which causes devastation and burning of biomes, which releases carbon dioxide contributing to the increase in

[1] Camponesa, Licenciada em Ciências Biológicas e Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). E-mail: anacrauber@gmail.com

greenhouse gases. As a result, we are already feeling the losses in food production caused by the environmental imbalances of monocultures and by climate change. In face of so many crises and a real treat to humanity, we affirm that a way of living is possible, and the answer lies in the ways of life of traditional peoples and communities, and in their ancestral knowledge of harmonious coexistence with nature.

Keywords: Peasants. Observation. Nature.

Conhecer o "tempo" é planejar nossa roça

A vida de quem vive no e do campo, ou seja, nossa vida camponesa depende diretamente do "tempo", do tempo atmosférico, do clima. As nossas atividades, nosso trabalho é planejado e executado conforme as condições climáticas, o tamanho dos dias, as estações do ano. A cada instante estamos nos perguntando: será que vai chover? Será que vai faltar chuva? Será que vai dar tempo bom? Será que vai esfriar a ponto de gear?

A necessidade de entender o clima fez com que as comunidades tradicionais, aqui me refiro aos camponeses, da qual faço parte, que ao longo do tempo resistiram e conseguiram manter seu modo de viver e de existir, foi através da observação da natureza que realizaram interpretações para ter uma maior segurança em realizar as atividades agrícolas. A esses saberes denomino de climatologia camponesa.

Esses conhecimentos foram construídos milenarmente, portanto, uma construção histórica, coletiva, intercultural e intergeracional. São conhecimentos repassados dos pais para os filhos, também através do convívio entre os diferentes povos, em nosso caso, vivemos num pedacinho de chão da América Latina, Pátria Grande denominada de Abya Yala pelos povos originários (Estermann, 2006), Brasil, Paraná, Território da Cidadania Cantuquiriguaçu, Cantagalo.

Território este, onde viviam os povos indígenas guarani, kaingang e xetá nas extensas Matas de Araucárias (Ipardes, 2007). Tanto os povos quanto as florestas foram fortemente impactados pelos ciclos econômicos do século XIX, com a extração da erva-mate e madeira, principalmente o pinheiro-do-paraná. E depois com a modernização da agricultura nos meados do século XX. Ao longo deste processo de reocupação das terras, foram se criando resistências por parte dos indígenas, das comunidades negras e quilombolas, comunidades faxinalenses e os camponeses que tiveram acesso à terra através de vários assentamentos de reforma agrária existentes no Território Cantuquiriguaçu, além dos camponeses pequenos proprietários (Sonda; Bergold, 2013).

Portanto, reconhecemos em nossa prática cotidiana camponesa muitos conhecimentos, costumes, hábitos dos diversos povos que aqui vivem, e que nos permitem conhecer e interpretar os fenômenos e elementos que ocorrem na natureza.

Foram estes conhecimentos do ambiente natural em que estavam vivendo, um dos principais fatores que contribuiu para que os camponeses desenvolvessem esse modo de vida e resistissem aos avanços do processo de modernização conservadora da agricultura durante a implantação da Revolução Verde no país. E ainda continuamos resistindo contra os avanços do capitalismo no campo, que hoje chamamos de agronegócio, e que vem impactando diretamente sobre a vida e os territórios das comunidades tradicionais.

Ao perceber que muitos destes saberes vão se perdendo com o tempo, vão deixados de lado a medida que os camponeses vão deixando o campo. Ou que seus modos de vida são alterados pela produção de mercado, onde a família agricultora passa a realizar atividades "impostas" como a produção de grãos (soja) ou a produção de leite. Juntamente com os avanços da tecnologia e acesso

a informação sobre a previsão do tempo no rádio, televisão e internet.

Dessa forma, esses conhecimentos a respeito do clima vão se perdendo no esquecimento do imaginário popular, pois aquilo que não se utiliza no cotidiano deixa de ter significado real e concreto. Portanto, neste ensaio procuro fazer um resgate das memórias de minha família e também nas nossas vivências atuais, pois procuramos manter vivos estes saberes em nossa práxis de agricultura camponesa agroecológica.

Os sinais estão nos céus e na terra

É preciso parar, prestar atenção, sentir a pulsação da vida, ouvir os sons da natureza, admirar e compreender o colorido dos céus... é necessário (re) construir e (re) significar um modo de viver que seja o mais harmônico com o ambiente onde estiver. Somente essa forte ligação/interação com a Natureza, com a Mãe Terra, com a Pacha Mama que irá permitir a verdadeira conexão e o verdadeiro sentido de viver de forma saudável e sustentável.

Nossos povos, nossos ancestrais já sabiam fazer isso. Convido o(a) leitor(a) a fazer essa viagem junto conosco, a olhar diferente, a ouvir diferente, a sentir diferente. Convido a conhecer a climatologia camponesa:

Os sinais dos animais

Iniciamos contando como os animais percebem as alterações da atmosfera, provavelmente os seres humanos também tinham essa sensibilidade e conseguiam prever essas mudanças, pois essas habilidades garantiram a nossa sobrevivência, no caso de uma tempestade conseguiam se abrigar, ou de um frio severo poderiam se precaver de alguma forma, e assim por diante.

Ao longo da evolução humana fomos criando estratégias para enfrentar as adversidades ambientais, construindo abrigos, depois casas, tendo mais conforto, assim essas percepções, sensibilidades foram se perdendo com o passar dos anos.

No entanto, para garantir a proteção e consequentemente a sobrevivência, os animais sejam eles domésticos ou selvagens, claro que os domésticos pelo convívio e mudanças de hábitos também já perderam um pouco desta sensibilidade. Mas, ainda apresentam certas características que nos indicam alguns aspectos. Desta forma, os camponeses foram observando o comportamento dos animais e associando com os fenômenos atmosféricos e climáticos e assim podiam se prevenir de alguma forma.

Como por exemplo, as vacas quando saem correndo nos potreiros, “escramuçando”, dando cabeçadas ou chifrando os barrancos significa que irá chover. Da mesma forma, as galinhas quando se reúnem e ficam se pinicando, ou seja, passando óleo nas penas, estão se preparando para a chuva, pois a gordura produzida impermeabiliza a penas.

Quando o tempo “está pra chuva” muitas aves dão o sinal através de sua cantoria. Claro, eles cantam em outras ocasiões também, mas quando a chuva se aproxima, o canto é diferente, a gente sente, é mais forte, mais intenso, mais ligeiro, cada espécie tem as suas peculiaridades.

Tem até um dito popular “saracura que canta na serra, é chuva certa na terra”. As saracuras são as aves mais faceiras, elas são as nossas grandes meteorologistas, basta prestar atenção, quando elas tão toda animadas, cantarolando “quebrei três potes, quebrei três potes, problema é meu, problema é meu...” é certeza que dali uns dias cai uma boa chuva para molhar a plantação.

Outras aves também prestam essa maravilhosa assistência climatológica, quando o tirivão no início da noite ou na madrugada faz aquela cantoria também está prevendo chuva. O coró-coró também tem essa sabedoria. O nambuzinho, quando canta no capinzal, também sinaliza chuva para molhar o milharal.

O sabiá, é um caso à parte, é lindo de se ouvir, suas canções tão melódicas e inspiradoras que rendem até poesia:

“Manhãs frias
Tardes agradáveis
A grama esverdeando
As árvores brotando
As noites iluminadas pelo brilho do vagalume
No ar, o delicioso perfume
Da flor de laranjeira
A florada da cerejeira, guaviroveira e pitangueira
O belo canto do sabiá
A alegria inquietante da corruíra
Anunciam que a primavera se aproxima
Sem dúvida, o melhor tempo que há”

Sobre o ilustre sabiá é preciso ressaltar, na primavera seu canto significa a garantia da perpetuação da espécie. Essa cantoria que começa na primavera vai até exatamente dia 3 de fevereiro, lembro quando era criança e minha mãe me dizia isso, eu ficava pensativa: o sabiá fica mudo então? Claro que não! Ele só muda o jeito de cantar, é de uma forma diferente, não é mais melódica, tem vez que nos avisa que vai dar chuva, tem vez que nos avisa que vai esfriar.

O joão-de-barro, além de ser um exímio construtor, talvez o mais “permacultor” de todas as aves da floresta, pois nos ensinar a construir com terra, também entende da previsão do tempo. Quando a abertura de sua casa é contrária ao norte, significa que vai chover bastante. Quando a abertura é oposta ao sul, quer dizer que vai dar ventos frios.

Quando as minhocas começam a sair da terra, é um fenômeno visível principalmente no terreiro, espaço ao redor de casa, é sinal que a chuva está se aproximando. Quando a rãzinha (como é classificada popularmente) é uma perereca (figura 1), canta também está prevendo que a chuva virá nos próximos dias.

Figura 1- Anfíbio cuja vocalização significa que a chuva está próxima.
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

Ainda sobre as chuvas, muitos insetos fazem revoadas quando a chuva está se aproximando, a explicação é que após a chuva teria condições adequadas para formar uma nova colônia. Nessa revoada, as aves aproveitam para fazer sua refeição, diversificar sua alimentação, garantir uma fonte de proteína, algumas aves são tão astutas que pairam no ar caçando os insetos. Geralmente, por causa do tamanho deles e da altura, só vemos os pássaros no ar, então se diz que quando o passarinho está parado no ar é sinal de chuva.

Já outros insetos são maiores, conseguimos enxergar, são chamados de aleluia, na verdade são alguns indivíduos de cupins que desenvolvem asas para voar, assim vão mais longe e formar uma nova colônia. Quando esses animais estão voando, pode ter certeza, é chuva certeira.

Outros insetos que indicam que vai fazer frio, como por exemplo, uns mandorovás escuros (lagartas) que andam em bando se deslocando pelo chão. Se eles aparecerem quer dizer que no inverno fará muito frio, certamente estão se deslocando para algum lugar mais seguro a fim de passar a temporada gelada mais protegidos.

Outro indicador de friagem, é um besouro danado, que a gente quase nunca vê, mas deixa um rastro bem visível. Talvez faça isso como uma estratégia de reprodução, o fato é que corta galhos de árvores, atora o galho igual se fosse uma serra, quando encontramos esses galhos cortados entre o final do verão e o início do outono é um sinal que o inverno será rigoroso.

Os sinais das plantas

As plantas também percebem alterações na atmosfera, e aceleram ou retardam os processos de florescimento, maturação dos frutos e sementes ou perda das folhas. Todas são estratégias de garantir a preservação da espécie, se protegendo caso o frio venha mais cedo.

Como o lírio-de-são-josé (figura 2), que é umas das flores mais belas e perfumadas que nasce espontaneamente nos campos, beiras de estrada, e até nas roças (as nossas são todas floridas, é lindo de se ver!), é assim chamado porque floresce próximo do mês de março (19 de março é dia de São José). Às vezes o lírio floresce antes, este ano por exemplo, saíram as primeiras flores no final de janeiro, possivelmente este ano o frio chegará antes.

Figura 2- Floração de lírio-de-são-josé indica que o frio a aproximação do frio.
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

A macela (figura 3), uma florzinha amarela, que colore os campos na época da quaresma, o costume de colher as flores orvalhadas antes do sol nascer na Sexta-feira-santa ainda está presente na cultura popular. Quando a macela floresce mais cedo, também indica a aproximação do frio.

Figura 3- Florada de macela antecipa caso o frio chegue mais cedo.
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

A nêspera (ameixa-do-inverno) também floresce antes quando percebe que o frio se antecipa. Da mesma forma, a amorinha-do--mato, amorinha-do-inverno, aquela amora--preta que cresce pelas matas de vegetação pioneira, floresceu em novembro, dezembro, e neste ano no final do verão já tem frutos maduros.

Outras plantas perdem suas folhas, sinalizando que o frio chega mais cedo ou mais tarde, como a uva-do-japão e o cinamão, isto consiste em uma estratégia de resistir às baixas temperaturas, quando caem as folhas mais no cedo, é sinal que esfria antes também e que o inverno será mais rigoroso.

Já outro fenômeno bem interessante e curioso que acontece relacionado às plantas, às vezes, o tempo está parado, sem vento, e do nada, repentinamente, um galho de árvore se quebra na mata, quando isso acontece é sinal de muita chuvarada.

Outros sinais estão nos céus, no ar, nos astros

Além da observação e interpretação nos sinais dos animais e plantas, existem outros fenômenos que ocorrem e que indicam algum acontecimento climático. A coloração das nuvens, por exemplo, ao entardecer quando as nuvens ficam com a tonalidade de rosa, laranja e vermelho (figura 4) significa que os próximos dias serão ensolarados. Quando ao entardecer as nuvens ficam mais claras, no tom de amarelo, é sinal que nos próximos dias terá chuva forte, temporal. Ao final da tarde quando se forma um arco-íris quer dizer que as chuvas cessarão e fará tempo bom.

Figura 4- *Tons alaranjados ao entardecer sinal de dias ensolarados.*
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

Outro sinal é a umidade presente no ar, às vezes quando cai uma chuva, e rapidamente sobe aquele vapor d'água, chegamos a enxergar aquelas nuvens "ligeiras" se formando em uma mata e subindo, quer dizer que em seguida irá chover novamente.

A serração que costuma ocorrer pela manhã quando tem bastante umidade no ar, pode ser de duas formas. Existe até um ditado popular "serração que baixa é sol que racha", ou seja, se a serração fica próximo da terra e se dispersa (desaparece), terá um dia muito ensolarado. Ao contrário se tiver serração e subir, isso significa que esta umidade evapora e se transforma em nuvens e nos próximos dias retorna em forma de chuva (figura 5).

Figura 5- *Amanhecer com serração.*
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

As vezes os pisos e paredes da casa ficam muito úmidos, como se estivessem "suando" ou "vertendo" água, quer dizer que tem muita umidade no ar, o que indica que tem possibilidade de chuva. A presença de orvalho nas plantas ao amanhecer reflete que será um dia de tempo bom, caso as plantas não tenham orvalho, quer dizer que logo a chuva virá.

Da mesma forma, quando as roupas são colocadas no varal para secar e demoram, por mais que tenha sol, isso demonstra que tem muita umidade, caso contrário, se as roupas secarem rapidamente é porque tem pouca umidade e demora um pouco mais para chover.

Outra forma de saber se vai chover ou não e também está relacionada com a umidade, é através da fumaça do fogão a lenha. Se a fumaça sai pela chaminé para cima, o tempo ficará bom. Agora se a fumaça vai sentido ao chão, é porque tem umidade no ar que impede que a fumaça suba, então é sinal de chuva. Se temos dificuldade em acender o fogo também é sinal de chuva, pois a umidade impede que o ar circule e alimente o fogo.

Conforme a intensidade da umidade do ar o som se propaga de uma forma diferente, quando o tempo está para chuva, parece que o som é mais forte, parece que está mais próximo. Cerca de 5 km de nossa residência existe uma serraria que sinaliza três horários através de um alarme, quando o tempo está bom não ouvimos o som do alarme, mas quando a chuva está chegando escutamos nitidamente a sirene às 6:30, 12:00 e 17:30 horas.

Quando os aviões a jato cortam o céu e deixam um rastro de fumaça, isso quer dizer que vai chover, pois tem umidade no ar. As vezes estes aviões passam e não aparece nada, então significa que não terá chuva nos próximos dias.

Nos astros também aparecem sinais, como círculo ao redor do sol, que significa que dará uma estiagem forte nos próximos meses. Podem aparecer manchas luminosas em algumas nuvens próximas do sol, até parecem um "segundo sol", também é sinal de falta de chuva.

Na lua também são observados círculos, quando o círculo está próximo (figura 6) quer dizer que a chuva está longe, e quando o círculo está longe da lua é sinal que a chuva está próxima. Fases da lua também interferem na ocorrência das chuvas, a sabedoria popular diz que se troveja na lua nova de setembro vai chover bem na primavera e verão. Se começar a chover minguante é mais difícil de párar, é sinal de chuvarada, pode dar até enchente. E as geadas são mais forte e as plantas morrem mais se for na fase da lua nova.

Figura 6- *Círculo próximo da lua.*
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

Folhes e Donald (2007) e Bastos e Fuentes (2015), estudaram como as comunidades rurais do Ceará e da Bahia, respectivamente, constaram que os "profetas das chuvas" estão muito presentes no sertão nordestino, no entanto, lembram que povos em outras regiões também apresentam estas experiências e sabedorias de interpretar o clima.

Percebemos muitas semelhanças das interpretações da fauna, flora, astros, do sertanejo nordestino, com as nossas aqui no sul. Como o comportamento das galinhas, a vocalização das rãs e aves, o orvalho, a lua, o sol, posição do ninho do joão-de-barro, florescimento e frutificação das plantas, relâmpago em setembro, direção da fumaça (ventos).

Esses conhecimentos são de importância cultural e podem ser de grande valia para a construção das estratégias de desenvolvimento agrário sustentável (Folhes; Donald, 2007). Tendo em vista que o modelo de agricultura convencional, industrial, ou seja, o agronegócio, desconsidera todos esses elementos da natureza e da cultura, e mais esse modelo de agricultura destrói esses elementos quando se expulsa os povos do campo e se implanta a monocultura e se despeja veneno impossibilitando a ocorrência das mais diversas formas de vida.

Diante das mudanças climáticas tudo está perdido?

Durante milhares de anos diversas populações, comunidades e povos construíram formas de convivências mais harmônicas com o local onde viviam e vivem, podemos dizer que estes modos de vida são sustentáveis e que pouco impactam na natureza e nos bens naturais.

Podemos afirmar que os povos do campo, conseguiram desenvolver práticas agropecuárias que ao mesmo tempo que produzem alimentos e outros bens para o sustento, além da geração de renda, e garantindo a conservação das águas, das florestas, do solo, através das técnicas de produção agroecológica com insumos locais, com cobertura do solo através de adubação verde, com os sistemas de policultivos, quintais, sistemas agroflorestais. Neste contexto, todas aquelas informações sobre entender o clima e fazem sentido, pois há uma intensa interação com a natureza e as formas de vida.

No entanto, há uma outra forma de "desenvolvimento", de "progresso" que desconsidera todas essas interações, estratégias e conhecimentos, e mais, trata esses modos de vida como "primitivos" e "atrasados" e inviabiliza a manutenção e a perpetuação dos mesmos.

No campo o avanço do capitalismo ocorre na forma da agricultura industrial, há uma grande ofensiva do modelo de agricultura conservadora que se intensifica no Brasil com o advento da Revolução Verde nos anos 70 em diante, e que provocou um intenso impacto nas comunidades rurais, fazendo com que muitos fossem expulsos para as periferias das cidades. Além do forte impacto causado pelo desmatamento e a implantação das monoculturas, e todos desequilíbrios resultantes do uso de agrotóxicos.

Assim, aqueles que resistiram arduamente a este processo, hoje apresentam muitas dificuldades quanto a produção, consideramos que estes espaços camponeses são verdadeiras ilhas de biodiversidade e agrobiodiversidade rodeadas por um mar de soja. Por mais que nossos espaços sejam biodiversos, são pequenos, pois historicamente não tivemos acesso à terra num país com dimensões continentais.

Lutamos para construir espaços equilibrados através da biodiversidade funcional, porém ao nosso redor está desequilibrado, e os insetos acabando chegando até nossas plantações, os venenos também chegam através da deriva, os animais também querem um alimento diverso e saudável, então as gralhas (figura 7), maritacas e tirivas comem os milhos crioulos, a cotia adora se alimentar de amendoim e mandioca, as formigas, essas nem se fala, quase todas as plantas em algum momento são atacadas pelas cortadeiras.

Figura 7- *Milhos crioulos depredados pelas gralhas.*
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

Além disso, no caso do Brasil, o avanço da agricultura e da pecuária sobre os biomas tem provocado a derrubada e queimada das florestas, isso impacta diretamente na

liberação de gás carbônico para a atmosfera, contribuindo com o aquecimento global. A devastação da floresta amazônica provoca a savanização do próprio bioma, e interfere na ocorrências das chuvas no sul e sudeste brasileiro, da Argentina, Uruguai e Paraguai. A evapotranspiração da floresta atrai também a umidade do oceano atlântico formando os rios aéreos que são conduzidos para a América do Sul através da Cordilheira do Andes (Melgarejo, 2019).

Temos percebido que estas mudanças estão cada vez mais presentes em nossa vida, implicando diretamente em nossa produção e em nossa forma de manutenção da vida. Recentemente, em 2020 tivemos no Paraná a maior estiagem das últimas décadas, com chuvas abaixo da média entre os meses de fevereiro e meados de maio. Depois em julho tivemos os efeitos de um ciclone bomba com ventania e forte chuvas. Em setembro e outubro nosso céu se escureceu, queimadas a Amazônia e principalmente do Pantanal chegaram até aqui. Em janeiro deste ano tivemos mais uma vez fortes chuvas, foram mais de 600 milímetros, superando a média histórica do mês, resultando em perdas irreversíveis na produção de hortaliças e feijão (figura 8). E agora, mês de fevereiro, já está faltando chuva novamente, justamente no período em que o arroz está cacheando.

Figura 8 - *Perdas de mais de 50% do feijão pelo excesso de chuva.*
Fonte: arquivo pessoal de Ana Claudia Rauber.

Portanto, os avanços deste modelo destruidor, explorador e de concentração de riqueza sobre nossos territórios e modos de vida está contribuindo com as mudanças climáticas, aliados a outras atividades industriais que são poluentes e contaminantes.

O clima já não é mais o mesmo, já não tem mais regularidade, não se tem mais as certezas das estações, de quando é frio ou calor, das chuvas, às vezes até os sinais da natureza já não são mais os mesmos, pois tudo muda, tudo está desequilibrado.

E por fim, para ainda (não) concluir...

Seria o começo do fim da humanidade? Diante da crise sistêmica do capitalismo, que reúne as várias crises ambiental, social, econômica e atualmente a crise sanitária, poderíamos dizer que seria o começo do fim do capitalismo. No entanto, o sistema se reinventa, se "colore de verde", no caso do agronegócio,

se reconfigura tentando ser "sustentável". Portanto, a exploração do humano e da natureza, a acumulação de riquezas e aumento das desigualdades sociais continuam, refletindo no extermínio de parte mais pobre da população.

Diante de tudo isso, nós insistimos esperançosamente que ainda é possível transformar o rumo da nossa história, através de um outro sistema que proporcione uma vida mais justa, digna e igualitária, que podemos construir um bem viver em harmonia com todas as formas de vida.

E mais, reafirmamos, a resposta está nos povos, nos diversos modos de viver e conviver, nas coevoluções, a resposta está em nosso olhar, em nossa sabedoria ancestral, em nossa sensibilidade...

Bibliografia

FOLHES, M. T.; DONALD N. Previsões tradicionais de tempo e clima no Ceará: o conhecimento popular à serviço da ciência. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, 19(2): 19-31, dez. 2007.

BASTOS, S.; FUENTES, M. C. O uso da etnoclimatologia para a previsibilidade de chuvas no município de Retirolândia-BA. **Revista do CERES**. Volume 1, Número 2, 2015.

IPARDES. **Diagnóstico socioeconômico do Território Cantuquiriguaçu**. Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. – Curitiba: 2007.

STERMANN, J. **Filosofía andina:** Sabiduría indígena para un mundo nuevo. 2 ed. - La Paz: ISEAT, 2006.

MELGAREJO, L. Los incendios en Brasil van más allá de los bosques, América del Sur corre peligro. In: PALAU, M. (coord.) **Con la soja al cuello 2019:** informe sobre Agronegocios en Paraguay. Asunción, BASE-IS, Noviembre, 2019, p. 66-69.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Reflexões sobre o fazer antropológico: por uma elaboração entre os arquivos do desastre ambiental de Mariana em e através de suas ruínas

Cassandra Moira Costa Moura [1]

Resumo: O breve ensaio apresentado é desenvolvido sob dois pontos de inflexão para o desenvolvimento de minha pesquisa, estes são: (1) o desastre de Mariana enquanto um evento crítico tal como concebido por Veena Das (1995), pensando em como este flexiona diversas rupturas dentro das comunidades afetadas, evidenciando assim os vínculos e as tensões sociais entre o interior e o exterior destas, trazendo não apenas questões extemporâneos ao centro deste evento, mas também reativações de marcas antigas, ou seja, o presente passa a ser constantemente mediado pelo passado, como um "conhecimento venenoso" (Das, 2011) onde o luto não tem fim; (2) De que forma posso elaborar parte da narrativa desse desastre ambiental, enquanto uma pesquisadora outsider within (Collins, 2016), sem que o exercício de tradução obstrua o entendimento das perdas sofridas, de práticas que obedecem a outras onto-epistemologias? Como me posicionar enquanto acadêmica sem retroalimentar as práticas coloniais que estão em jogo na égide da produção do conhecimento acadêmico? E por fim, gostaria de trazer para a conclusão um questionamento, como costurar essa narrativa sobre o Outro, tendo em vista o exercício bélico que eles são obrigados a enfrentar, esse movimento de destruição de mundos, de transformação de gentes em pedras (Yusoff, 2018), e mesmo ainda assim trazer a luz a dignidade ontológica dessas gentes? Como contar uma história com um passado irrecuperável, uma escrita impossível? Como respeitar o luto sem reencenar o horror? (Hartman, 2020).

Palavras-chave: Desastre ambiental. Mineração. Fabulação crítica.

Reflections on doing anthropology: an elaboration between the archives of the Mariana environmental disaster within and through its ruins

Abstract: The brief essay presented is developed under two inflection points for the development of my research, they are: (1) the Mariana disaster as a critical event as conceived by Veena Das (1995), thinking about how it flexes several ruptures in the affected communities, revealing the connections and social tensions between the inside and outside of these communities, bringing not only extemporaneous issues to the center of this event, but also reactivations of old scars, that is, the present becomes constantly mediated by the

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: cassandra.moira@outlook.com

past, as a “poisonous knowledge” (Das, 2011) where mourning has no end; (2) In what way can I elaborate part of the narrative of this environmental disaster, as an outsider researcher within (Collins, 2016), without the translation exercise obstructing an understanding of losses suffered, as well as practices that obey other onto-epistemologies? How can I position myself as an academic without retro-feeding the colonial practices that are at play in the production of academic knowledge? And finally, I would like to bring to the conclusion an inquiry, how to stitch this narrative about the Other, in view of the warlike exercise they are forced to deal, this movement of destruction of worlds, of transformation of people into stones (Yusoff, 2018), and yet still bring to the surface the ontological dignity of these peoples? How to tell a story with an unrecoverable past, an impossible writing? How to respect mourning without re-enacting horror? (Hartman, 2020).

Keywords: Environmental disaster. Mining. Critical fabulation.

O evento crítico

Em 05 de novembro de 2015, a barragem de Fundão se rompe por volta das 16h, de acordo com Vervloet (Ibama, 2015 *apud* 2016, p.109) o rompimento liberou 60 milhões de m³[1] de rejeitos de minério de ferro. A maré de rejeitos de minério de ferro ocasionada pela ruptura de Fundão causou o galgamento[2] da barragem de Santarém, segundo a Samarco os rejeitos passaram por cima da barragem de Santarém (usada na estocagem de água e sedimentos), erodindo parcialmente o maciço da barragem e causando danos estruturais, houve também danos as estruturas do dique de Selinha e dos diques Sela/Tulipa, estruturas que compõe as paredes laterais da barragem de Germano.

Com esse galgamento Nascimento e Silva (2016, p.53) nos informa que os rejeitos de minério de ferro ganharam maior volume e velocidade, inundando os distritos de Paracatu de Baixo e Bento Rodrigues (ambos distritos de Mariana), e também atingindo o rio Gualaxo do Norte[3], tributário do rio do Carmo, que por sua vez desemboca no rio Doce. A maré de lama foi tanta que percorreu cerca de 800 km até atingir a foz do rio Doce, já no Espírito Santo, e ainda assim se espalhando por 10 km no Oceano Atlântico.

> O volume de rejeitos liberado pelo rompimento da barragem fez surgir um fluxo de lama que rapidamente atingiu as artérias fluviais na bacia do rio Doce, causando fortes impactos ambientais em termos geomorfológicos, ecológicos e sociais. A cerca de 3 km do dique, a localidade de Bento Rodrigues foi atingida pela lama 15 minutos após o rompimento, tendo grande parte de sua estrutura urbana destruída. Levada pelo Córrego de Santarém até o rio Gualaxo do Norte, parte significativa dos rejeitos chegou ao rio do Carmo e atingiu, posteriormente, o rio Doce, acompanhada por uma onda de cheia que promoveu inundações em diversos trechos. No dia 21 de novembro, a água com os rejeitos alcançou o Oceano Atlântico e se espalhou por uma extensão superior a 10 km do litoral do Espírito Santo. Os rejeitos depositados vão sendo remobilizados paulatinamente pelos processos pluviais e fluviais, mantendo os sedimentos oriundos do rompimento da barragem nas águas do rio Doce por um período de tempo ainda inestimável. (Felippe *et al*, 2015, p.126-127)

De maneira geral, as consequências primeiras do rompimento foram: 60 milhões de m³ de rejeitos de minério de ferro espalhados numa distância de aproximadamente 800 km; 19 pessoas mortas, 1.256 pessoas desabrigadas; a destruição do distrito de Bento Rodrigues pela maré de rejeitos; 35 distritos

1 A quantidade de rejeitos liberados apresenta algumas variações dependendo da fonte utilizada, estou usando os números fornecidos pelo Ministério Público de Minas Gerais, vide: MPMG. Rompimento da barragem de Fundão, resultados e desafios cinco anos após o desastre. MPMG. Disponível em: <https://bit.ly/2YewgUQ>. Acesso em: 13 de novembro, 2020.

2 A ruptura por galgamento ocorre quando o nível d'água no reservatório se eleva além da cota da crista da barragem. No caso das barragens de terra, o galgamento produz um arraste de materiais e a posterior ruptura. No caso das barragens de concreto, um galgamento não produz necessariamente uma ruptura, porém, as sobrecargas a que a barragem pode ser submetida podem conduzi-la à ruptura. (ANA - Agência Nacional de Águas, 2012, p.15).

3 Vervloet estima (Ibama, 2015 apud 2016, p.109) que de um total de 34 milhões m³, 18 milhões de m³ foram levados diretamente para o rio Gualuxo do Norte, e desse total 16 milhões m³ ficaram depositados em sua calha e de seus tributários.

impactados direta e indiretamente; impactos desconcertantes no modo de vida de aproximadamente 6 milhões de pessoas dentre estas, comunidades ribeirinhas, indígenas e quilombolas; morte de 98 espécies de peixes que existiam no rio Doce (contabilizando 29 mil espécimes de peixes mortos retirados) - espécies aquáticas, da fauna ribeirinha e da ictiofauna; abastecimento de água comprometido; destruição de 1.176 hectares ao longo das margens dos rios (agricultura e vegetação nativa). (Nascimento e Silva, 2016; Sobrinho, 2017; Verloet, 2015; Felippe *et al*, 2016)

A natureza desse desastre, desse crime, desse empreendimento, causou uma série de ruínas não apenas às populações humanas, mas também as populações não-humanas, aos rios e a morfologia das paisagens.

Os impactos ambientais foram:

> Degradação da qualidade da água nos rios afetados; Degradação da qualidade do solo; Destruição de vegetação natural e de áreas de preservação permanente nos trechos de cabeceira dos rios; Assoreamento dos corpos hídricos; Alterações morfológicas dos corpos hídricos atingidos; Mortandade de peixes e de outros organismos aquáticos; Perturbações do equilíbrio dos ecossistemas aquáticos. (Salinas, 2016, p.29)

Os impactos econômicos foram:

> Interrupção da produção minerária; Perda da arrecadação tributária; Aumento de despesas na prestação de serviços públicos emergenciais; Prejuízos à produção de energia das hidrelétricas; Danos a estabelecimentos comerciais atingidos pelo mar de lama; Danos a infraestruturas públicas e privadas; Prejuízos à indústria e demais atividades econômicas que dependem da qualidade da água dos corpos hídricos atingidos; Comprometimento da pesca em toda a extensão do rio e na transição com o ambiente marinho; Comprometimento da atividade agrícola; Danos a propriedades rurais; Comprometimento do turismo, sobretudo na região do estuário do rio Doce; Comprometimento da atividade agropecuária; Desemprego provocado pela paralisação das ações da Samarco. (Salinas, 2016, p.29-30)

Os danos humanos, sociais e relacionais foram:

> Perdas de vidas; Pessoas feridas; Pessoas afetadas psicologicamente; Pessoas desabrigadas e desalojadas; Interrupção de serviços de vigilância em saúde, epidemiológica, sanitária, ambiental e saúde do trabalhador; Interrupção de serviços de segurança pública; Interrupção de serviços de ensino; Perda de patrimônio histórico e cultural; Perda de referencial cultural; Impacto na forma de reprodução social dos índios Krenak. (Salinas, 2016, p.29-31)

***

Um evento crítico[4] (Das, 1995) pode ser pensado sobretudo como um evento de violência, onde o impacto é tão presente e visceral que a realidade do indivíduo que a sofre muda, pois se trata de um processo de violência que altera o cotidiano, impactando diretamente na política do dia-a-dia das pessoas

4 "O termo evento crítico é recuperado a partir das reflexões de Veena Das (1995) sobre eventos na Índia, em que comunidades se tornaram atores políticos e passaram a dialogar com dinâmicas e atores não locais. Tais eventos cruzam diferentes instituições, ressignificam categorias prévias e, no diálogo com o Estado, através de uma forma de espelhamento de estruturas, geram dinâmicas de controle da diversidade interna às comunidades que se tornam atores políticos." (Das, 1995 apud Creado et al, 2016, p.239).

que foram vitimadas por esse evento. Eu me pergunto, é possível pensar o rompimento da barragem de Fundão como evento crítico, tendo em vista não só o alcance territorial que este possuí, mas também a diversidade de estratos ecológicos, sociais e culturais que este violenta, afetando de maneira sem volta os impactados e suas políticas do dia-a-dia?

Creado (*et al*, 2016) recupera o termo evento crítico para elucidar algumas questões vividas pelos moradores de Regência.

> Regência Augusta pode ser classificada como uma típica vila de pescadores artesanais, como se vê na sequência [...] de seu casario, no chão de terra batida das suas ruas e na expressão de sua atmosfera pacata. A última é somente alterada pela sonoridade e pelo movimento das pessoas em meio às festividades locais, dentre as quais a emblemática gesta dedicada ao Caboclo Bernardo, um misto de herói e mito local, que é celebrada no mês de junho. Ao largo desse ambiente e desse clima favoráveis, no movimento das águas do mar que margeia a pequena vila, a vida também se manifesta na prática do surfe, atividade que atrai para a localidade pessoas de todos os lugares do Brasil e do mundo em busca das melhores ondas. É preciso lembrar que Regência está localizada na foz do Rio Doce, nesse entroncamento do rio e mar, onde a prática de pesca tem sido desenvolvida há gerações e onde a história dos moradores locais se confunde com o fluxo das águas. (Creado *et al*, 2016, p.234)

Dito isto, é necessário pontuar que Regência antes mesmo do rompimento da barragem de Fundão, já estava tendo problemas socioambientais, muitos desses advindos da continuidade da prática de pesca, oriundos do desenvolvimento industrial; da ação da Petrobras no território; da legislação ambiental e as atividades de pesca de grande escala; da pesca predatória das grandes embarcações, etc.. O então rompimento representa o problema derradeiro de uma comunidade tradicional de pescadores que já sofria em algum grau da degradação ambiental promovida por grandes empresas, como Creado (*et al*, 2016, p. 236) nos relata "a situação do Rio Doce (e as condições de pesca na foz) já era uma preocupação dos pescadores, que relatavam: [...] diminuição do volume de água no rio; [...] salinização excessiva da água na foz; [...] comprometimento da qualidade da água e do abastecimento da própria localidade." Todavia, se esses problemas supracitados representam em alguma medida as relações de poderes desiguais entre comunidade tradicional e grandes empresas bilionárias, o rompimento vai representar essa relação elevada em sua última consequência, isto é: um desastre que se emaranha diretamente na vida e no território das pessoas afetadas, e que persistirá por tempo indeterminado, há aqui uma completa erosão do modo de vida dessas pessoas.

De certa maneira, pode-se dizer que a vida dessas pessoas foi arruinada de uma maneira onde já não há retorno, o que vemos aqui é a constituição de um evento crítico que altera de modo irreparável a vida e o luto dos moradores de Regência. Losekann (*et al*, 2015) coleta depoimentos de moradores, que por sua vez comentam que antes do rompimento o rio vivia cheio de crianças brincalhonas, essas nadavam e passavam boa parte do dia em suas águas, e que agora para elas não há muito mais o que se fazer. Os moradores relatam de maneira saudosista as atividades de outrora em Regência, já que com a chegada da lama ao oceano, as atividades normais do dia-a-dia foram remodeladas em poucas horas.

> O surf, atividade que leva inúmeros turistas ao distrito, foi interditado, o lazer, e a dinâmica de vida construída pelas crianças, baseada em brincadeiras na foz do rio, teve que se readaptar. As brincadeiras deram lugar às filas de postos de abastecimento de água e ao olhar inconformado pela destruição. (Losekann *et al*, 2015, p.17)

É válido lembrar que esse sentimento de ruptura provocada por essa situação traumática que vem sendo assimilada ao cotidiano das pessoas que a vivenciaram não acontece apenas em Regência, mas em toda extensão do alcance do desastre ambiental, relatos de perda não nos faltam.

> No documentário "Vivos na natureza morta" (2017), Yasmin Souza (Krenak) relembra que sua infância se deu através de brincadeiras e cantos no rio; Itamar Krenak relembra o som do riso das crianças na beira do rio, o rio enquanto ponto de encontro dos parentes; Leomir Cecilio de Souza relembra das comidas que o rio proporcionava, a caça das capivaras que habitavam a margem, a pesca das muitas espécies de peixes que outrora existiam ali; Gilmar Rodrigues Santana relembra das plantas que eram usadas para os mais variados tipos de remédios que cresciam na beira do rio. E assim sucessivamente nos é contada uma história de perda de mundo, que parece forjar uma comunidade de sofrimento partilhada tanto pelas vítimas do interior desse desastre, quanto por aqueles exteriores, como pesquisadores, jornalistas e artistas que também acabam por produzir narrativas sobre o evento. (Moura, 2020, p.09)

> Sem terra, sem água, sem peixe, e agora sem emprego. Clelia conta que de toda Degredo só seu marido e seu segundo filho é que conseguiram emprego na Petrobrás, em compensação seu primeiro filho Marcos seguiu pescador, mas que a pesca foi totalmente arruinada após o crime da Samarco/Vale-BHP. A tragédia agora se conjura dupla, houve por parte da Petrobrás uma compensação, a instalação de uma fábrica de biscoitos "como condicionante do empreendimento Cangoá-Peroá" com capacidade para 20 pessoas, como se isso foi o suficiente para reparar todo um modo de vida. (Moura, 2020, p.13)

O sentimento que aparece nos diversos testemunhos disponíveis é o de ausência da manutenção dos significantes da vida cotidiana, da ausência dos risos que antes eram ouvidos nas margens do rio, da ausência das brincadeiras, da ausência das crianças nadando, da ausência das pessoas pescando, da ausência das pessoas trabalhando, o que fica parece ser esse sentimento de amargor, de luto.

Veena Das (2011, p.35) nos fala sobre essa "posse direta do passado [...] constantemente mediada pela maneira em que o mundo está sendo habitado no presente." Apesar das diferenças evidentes entre a Partição da Índia (1947), o desastre químico de Bhopal (1984) e o rompimento da barragem de Fundão (2015), essa memória presente de estar-com-os-outros membros dessa comunidade de sofrimento originada a partir de um evento crítico é análogo, é comum dentro de suas incomunalidades, o que temos é o sofrimento que embala constantemente a vida desses adultos, jovens e crianças das comunidades tradicionais afetadas, como em Linhares, na Reserva Indígena Krenak e na Comunidade Remanescente de Quilombo do Degredo.

> Isso é o que quero dizer pela importância de descobrir meios de falar sobre a experiência de testemunhar: que se nossa maneira de estar-com-os-outros tiver sido brutalmente estragada, então o passado entra no presente, não necessariamente como memória traumática, mas como conhecimento venenoso. Esse

> conhecimento pode ser enfrentado apenas pelo conhecimento através do sofrimento. (Das, 2011, p.35)

O evento crítico de Mariana para além das afetações que este produz nas políticas do dia-a-dia das pessoas que foram impactadas, alcança também outros contornos que não são exatamente os mesmos, mas que tem pontos de origem nos modos de vida e no cotidiano das pessoas afetadas, e essa é uma das questões mantenedoras deste ensaio e também da minha pesquisa. Isto é, o rompimento da barragem de Fundão afeta dois polos distintos da modernidade, natureza e cultura, Moreira (2020, p.73) sugere "que o rompimento da barragem constitui um não-lugar preciso na relação clássica entre natureza e cultura". E é justamente esse não-lugar que me interesse, pois essa forma hibrida (Latour, 1994) do não-lugar abre possibilidade para inquirir novos modos de falar sobre desastre ambiental, flexionando através da virada ontológica exercícios para a compreensão do evento para além dos ditames modernos ocidentais, dimensionando a importância das rupturas do cotidiano também na esfera ontológica que também habita o cotidiano, a política do dia-a-dia, a dor da perda de seus significantes, etc..

> As diferentes personalidades afetadas têm diferentes formas de compreender o evento, que por um lado são demasiadamente locais, por outro completamente singulares, mas nenhuma delas é individual demais para não se considerar e universal demais para não se explicar. (Moreira, 2020, p.81)

Mineração de mundos

O que está em jogo em termos de perda quando falamos sobre desastre ambiental? Essa tem sido uma das questões mobilizadoras da minha pesquisa, tenho utilizado de diversas ferramentas conceituais[5] para tentar fazer esse exercício de uma forma que a importância daquilo perdido esteja presente, para que a importância do território para as pessoas afetadas seja passada e mantida textualmente, e isto não é uma tarefa fácil.

Enquanto uma pesquisadora *outsider within*[6] (Collins, 2016) de uma pesquisa que acontece durante uma pandemia, uma pesquisadora dos arquivos, relatórios técnicos e testemunhos coletados por outros, venho utilizando de meios que não são usuais para uma antropologia/sociologia do desastre ambiental. Procuro trazer a discussão para além dos dados geotécnicos que imprimem desgraça, infortúnio, descaso e destruição sobre a vida de diversos coletivos, eu recorro a literatura, a poética negra feminista e a antropologia para me aproximar da problemática que envolve a mineração, o neoextrativismo e o neoliberalismo, buscando assim não recorrer a alternativas infernais (Stengers, 2015) que

5 Onto-epistemologias (Silva, 2019), geontologias (Povinelli, 2016), ontologias relacionais (Escobar, 2016), ontologias políticas (Stengers, 2018), pluriversos (Blaser; Cadena, 2018).

6 "Como outsiders within, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um status de outsider within ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas." (Collins, 2016, p.101).

me obrigariam a escolher entre o "desenvolvimento", o "progresso" e a produção de vida desses coletivos, ao invés disso, procuro demonstrar de maneira afetiva o que está em jogo e desde quando isso está em jogo no cenário nacional e internacional.

Todavia, falar sobre a produção de vida desses coletivos por um lado, é também falar sobre a destruição e a produção de morte por outro lado, e o rompimento da barragem de Fundão é por excelência uma manifestação necropolítica[7] (Mbembe, 2018) ligada a infraestrutura da mineração e a história enquanto condição de um passado que não foi superado. Isto é: (1) a mineração moderna enquanto peça constitutiva da existência do ocidente e suas infraestruturas; (2) a mineração moderna enquanto destruidora de mundos outros, um exercício bélico; (3) a mineração moderna enquanto um projeto de expropriação colonial.

(1) Pensar a constituição do mundo moderno sem a presença da mineração é algo impossível, a mineração permite construir ferramentas, veículos, cidades, comunicações, equipamentos elétricos e eletrônicos, computadores, cosméticos diversos, enfim, uma variedade de materialidades diversas, sem a mineração a existência das grandes cidades e do mundo que nos é projetado dia-a-dia não seria possível de forma alguma, o que também não implica dizer que a mineração é benéfica e seus impactos ou que o progresso pelo progresso também o é, mas é inegável a inviabilidade de conceber este mundo sem a atividade mineradora. A mineração então constitui-se enquanto parte essencial, sendo parte fundamental da infraestrutura moderna, ao mesmo tempo que fornece substrato (minérios) para a constituição e de suas diversas outras infraestruturas, condicionando a existência material ocidental as suas formas e técnicas extrativistas primeiras.

(2) O rompimento da barragem de Fundão aconteceu por múltiplos fatores, tais como: uma elevada saturação dos rejeitos; falhas contínuas no monitoramento do nível de água; equipamentos de monitoramento com defeitos; monitoramento deficiente; elevada taxa de alteamento em função do volume maior do que o recomendado pela literatura técnica; assoreamento do dique; deficiência do sistema de drenagem, pós-bom das *comodditties*; ineficiência dos órgãos fiscalizadores do estado e da União; problemas originários de um licenciamento aprovado sem que as condicionantes de seguridade fossem cumpridas; etc. (Gonçalves; Pinto; Wanderley, 2016; Morgenstern *et al*, 2016; Nascimento e Silva, 2018; Sobrinho, 2017; Verloet, 2016). O rompimento se dá na melhor das hipóteses por descaso, irresponsabilidade, má conduta, descomprometimento, e na pior das hipóteses o rompimento se dá por uma necropolítica (Mbembe, 2018) oriunda de um Estado Neoliberal e suas políticas genocidas, proposições assassinas, um movimento de destruição de mundos, uma manifestação moderna alinhada ao Estado-nação que através da forma jurídico-econômica do capital (Silva, 2019) continua expropriando

7 Necropolítica aqui é apresentada enquanto mais uma faceta de um conflito onto-epistêmico representado pelos modernos enquanto modalidade de ser e existir, um desdobramento da biopolítica foucaultiana que de um lado se envereda para a destituição da vida de corpos negros e indígenas; e de outro lado se envereda para uma biontologia (Povinelli, 2016) que mantém a divisão entre vida e não-vida, castrando onto-epistemologias outras de povos não-ocidentais, para a transformação de territórios em *commodities*.

violentamente as comunidades e seus territórios que não foram assimilados a produção de universalidade e quantificação ocidental da natureza.

(3) O território correspondente a bacia do rio Doce foi e ainda é alvo de inúmeras disputas que colocam constantemente de um lado comunidades urbanas e rurais, cidades e vilarejos, agricultores, ribeirinhos, pescadores, indígenas e quilombolas, e de outro lado empresas mineradoras, governo e capital. É sabido que o destino mineral de Minas Gerais e Brasil começa cinco séculos atrás. Se o Brasil se constitui enquanto tal agente modernizador ou projeto colonial bem sucedido, e o Ocidente se estabelece enquanto universal, infinito e moderno é devido aos despojos de suas colônias. Para contar essa história a partir do território devemos começar pela servidão e escravização negra e os processos de expropriação territorial indígena, isto é, com a dominação de seus territórios e a transformação da natureza em mercadoria, com isso o empreendimento colonial se inicia, dando partido a um exercício bélico silencioso.

O que nos importa de imediato é entender que o rompimento da barragem de Fundão não se configura enquanto acidente ambiental, mas sim consequência última de uma política colonialista que se inicia em 1452[8], pois "os processos históricos iniciados com o projeto moderno colonial trazem a explicação dos conflitos entre a matriz de racionalidade eurocêntrica e aquela dos povos originários dos territórios colonizados" (Ferreira, 2016, p.279). O que temos hoje são tentativas de controle e incorporação de territórios ocupados por comunidades oriundas dos povos originários e tradicionais restantes, Ferreira (2016, p.282-296) estabelece um panorama preciso sobre a retomada da luta pelo território na região do vale por parte das forças modernas coloniais/ocidentais. Isso fica perceptível quando destacamos, por exemplo, quando Dom João VI institucionaliza em 1808 uma guerra ostensiva aos Botocudos; quando a partir dos anos 1920, com o fim da escravidão negra e a decadência das atividades ligadas à economia colonial, a floresta tropical do norte do Espírito Santo passa a ser explorada para o progresso nacional; quando a Estrada de Ferro Vitória-Minas, inaugurada em 1902 e finalizada em 1994, serve como meio de transporte de madeira, café e posteriormente minério, contribuindo para o

8 "Wynter suggests that we should in fact consider 1452 às the beginning of the New World, às African slaves are put to work on the first plantations on the Portuguese Island of Madeira, initiating the 'sugar-slave' complex - a massiva replantation of ecologies and forced relocation of people (existing ecologies were not immune to the ravages of the new invaders, from plants and domestic animals to microbiomes and new geomorphic regimes). Wynter argues that the importance of the New World is in its dual processes of the 'reduction of Man to Labour and of Nature to Land under the impulsion of the market economy.' Wynter forcefully demonstrates how 'Man' appears às the ontological significance of whiteness and how its racional man is established às the biologically selected being, established first through Cartesian man and the through biologism às an advanced evolutionary subject within concepts of geologic time." (apud Yusoff, 2018, p.34).

devassamento da floresta e favorecendo a "implantação de um parque siderúrgico na região"; quando as zonas planas, ao norte do rio Doce, são transformadas em monoculturas de eucaliptos destinada a produção de celulose; quando a exploração de petróleo e gás foram iniciadas em Espírito Santo, faz com que comunidades tradicionais passem a ver seus territórios ocupados por essas indústrias, "transformando-os em campos de pesquisa sísmica, locais de perfuração de poços, trânsito de dutos de transporte", etc..

> Se esses povos e comunidades já se encontravam inseridos num lugar de subalternidade em relação ao processo desenvolvimentista, a destruição do Rio Doce significou, em muitos casos, o "golpe certeiro" de destruição das possibilidades de seus modos de viver e de suas formas de territorialidade material, simbólica e afetiva. (Ferreira, 2016, p.296)

Se anteriormente disse que utilizo de diversas ferramentas conceituais é justamente pela insuficiência que a cultura tem a dizer sobre o território e as pessoas que nele vivem (humanos e não-humanos), e de que maneira o impacto desse desastre ambiental em específico devastou esses modos de vida. Entretanto, não gostaria de entrar nos pormenores da discussão presente no texto do Carrithers (*et al*, 2010) "Ontologia é apenas outra palavra para cultura"[9], por entender que os movimentos pós-virada ontológica conjuram uma série de esforços críticos que movimentam a discussão da ontologia para muito além de uma forma sólida, e exatamente por essa forma não ser sólida e estar sendo constantemente tensionada é que eu utilizo de diversas ferramentas conceituais que não se debruçam necessariamente sobre a mesma coisa, mas possuem diferenças em comuns, tentativas de reparações, tentativas de contrarrespostas ou talvez de fabulação crítica de uma história colonial miserável que a antropologia não apenas herda como também participa ativamente, enfim a utilização da ontologia como uma medida reparadora, onde essa surge como possibilidade de exprimir; de "dar conta" da vazão de sentidos desses pluriversos que a cultura não dá ou deixou de dar em algum momento.

> Ontologias geralmente são introduzidas quando antropólogos sentem que a cultura parou de desempenhar sua função, qual seja, a de levar a diferença suficientemente a sério. A necessidade da palavra ontologia vem de uma suspeita de que a diferença cultural não é diferente o suficiente, ou então de que a diferença cultural foi reduzida pelos críticos culturais a um mero efeito da instrumentalidade política. Em contraste, a ontologia é uma tentativa de levar os outros e sua real diferença a sério. É nesse sentido que a ontologia vem substituir a cultura, num tempo em que a cultura perdeu algo de sua pujança analítica e retórica. Para usar uma metáfora monetária, poderíamos sugerir que houve uma hiperinflação do termo "cultura": a noção de diferença cultural foi trazida para o vocabulário geral, reduzida a um mero jogo representacional, exposta como subserviente às necessidades das políticas de identidade. Como resultado, ela sofreu uma grave deflação como termo que possa designar diferenças reais. A virada para a ontologia é, então, um tipo de retorno para um padrão-ouro, um movimento poderoso para reinscrever a diferença no próprio

9 Talvez a questão mais apropriada seja se a ontologia enquanto instrumento conceitual tem tido uma aplicação eficaz de tradução ou tem caído no mesmo erro da cultura, na simplificação e no reducionismo, no impasse representacional. Mas digo isso, pensando especificamente nos pormenores da minha pesquisa, de um esforço em tentar entender as formatações desses mundos para fora da instrumentalização da luta jurídica, enquanto um esforço intelectual particular.

> coração do mundo – ou pelo menos no coração do método antropológico. (Carrithers *et al*, 2010, p.175)

E isso não é uma crítica as formas jurídicas de tentativas de reparação, existe sim a necessidade de instrumentalizar e judicializar a luta através de acordos que traduzam a objetividade do domínio cultural ocidental para o econômico-ecológico, mas ao mesmo tempo tratar essa discussão no âmbito da metáfora e das representações culturais é insuficiente sobretudo para mim e a discussão que estou levantando na pesquisa.

***

Por fim, o que venho querendo levantar com essa discussão é de que maneira o subalterno pode falar (Spivak, 2010) sem que suas reinvindicações necessariamente sejam instrumentalizadas pela judicialização de suas lutas, sem que as leis oriundas do imperialismo sufoquem as vozes subalternas não dando permissão para que estas falem, e quando dão permissão é para que seja falado de forma audível as impressões dicotômicas da epistemologia moderna, em outras palavras, como podemos falar do rio Doce enquanto *Watu*[10], enquanto avó, enquanto ancestral em comum dos Krenak; ou como falar do território enquanto ponto de inflexão de afetividade, construção de laços e resistência histórica. O que desejo fazer é ser capaz enquanto uma pesquisadora *outsider within* que ocupa as bordas do império e produtora de um corpo e de um saber localizado[11], auxiliar na visualização do espaço geográfico do vale do rio Doce e seus arredores enquanto portador de inter-relações entre territórios-mundos e gentes, justamente desenhando o território através da escrita enquanto continuidade onto-epistêmica das gentes que nele habitam, evidenciando o sopro de afetividade territorial que comporta até mesmo formas relacionais de mundos não dominantes na experiência moderna (Escobar, 2016), caracterizando as ontologias, epistemologias, etc., (ou quantos nomes forem necessários) desses muitos povos étnicos-territoriais que habitam o vale e seus arredores.

Mas para fazer isso, para viabilizar essa tarefa é imprescindível entender que modernidade e colonialidade[12] estão arraigadas

10 "O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde formos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa)." (Krenak, 2020, p.40).

11 "Não perseguimos a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar." (Haraway, 1995, p.33-34).

12 "la modernidad es, en realidad, un fenómeno europeo, sí, aunque constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que contiene en sus más remotos confines. La modernidad aparece cuando Europa se a'irma como el 'centro' de la Historia Mundial que inaugura: la "periferia" que rodea este centro es entonces parte de esta de'inición auto centrada. [...] La modernidad incluye un 'concepto' racional de emancipación que reconocemos y subsumimos. Pero desarrolla al mismo tiempo un mito irracional, una justi'icación de la violencia genocida. (Mignolo, 2010, p.18).

uma à outra, são complementares, e isso não reflete apenas as formas jurídicas e econômicas do capital, mas sim toda uma colonização epistêmica, etnocêntrica e eurocêntrica (Mignolo, 2003), e como alternativa a esse cenário devemos empreender uma contra história apoiada nas noções de epistemologia territorial e na geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2010), onde devemos interrogar os fundamentos da modernidade e da colonialidade à luz dos saberes e da desobediência epistêmica dos sujeitos subalternos.

> [...] la geo-política epistémica implica un vuelco decolonial y cobra aquí su sentido no a través de la relación con un objeto (el planeta), sino en el marco de las materializaciones epistémicos (geo-históricas y corpo-gráficas) en la organización espacial del mundo moderno/colonial: la geopolítica del conocimiento nombra la ubicación histórica (espacio y tiempo, los referentes históricos y la configuración del tiempo y del espacio, etcétera) y la autoridad de la localización de las enunciaciones negadas y devaluadas por parte de la domina ción y la hegemonía de ambas políticas imperiales del conocimiento y del entendimiento, la teológica y la egológica. (Mignolo, 2010, p.35-37)

Ao fazermos isso então deslocamos esse único universal possível que é configurada pela exploração capitalista, pela modernidade e pela colonialidade e instauramos uma abertura de clareira com múltiplos sentidos, pois "o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo" (Spivak, 2010, p.57), ou a exemplo de Mignolo (2003), poderíamos dizer que passamos então para um sistema-mundo, ao invés de uma história "mundial, universal e abstrata", para um mundo configurado sob os postulados do colonialismo moderno, resultando em diversas outras epistemologias que redefinem a geopolítica do conhecimento, "um discurso que altera a proporção entre os locais geo-históricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimento [...] "uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica" (Mignolo, 2003, p.136).

> Se pudéssemos nos desfazer deste erro de método, não passaríamos mais de um cosmos (arcaico e infinito) a um universo (moderno e infinito), mas, sim – e aqui reside toda a dificuldade –, passaríamos de um cosmos a *outros cosmos*, em que os seres antigos, tanto quanto aos novos, teriam sido *rearranjados* de forma gradual. (Latour, 2016, p.112)

Contando histórias

De maneira geral, as perguntas feitas no resumo e os esforços que tentei aglomerar no texto dizem respeito a forma de contar essas histórias, o que eu estou fazendo é contar histórias, histórias que já foram contadas por afetados, por pesquisadores, por mineradoras, por jornalistas, por advogados, por juízes, por técnicos, por especialistas, enfim, histórias que estão sendo contadas continuamente e estão sendo disputadas tanto pela égide moderna e a forma jurídica econômica do capital, quanto pelos aparentados, por aqueles que estão nessa tarefa de insistir que há modos de vida outros para além daquilo que está posto pelos ditames coloniais. Meu esforço reside em tentar conta essa história de uma maneira positiva, de contribuição para com essas gentes que insistem na alegria de estar presente, ao mesmo tempo que me posiciono enquanto uma agente exterior tomada por diversas preocupações, que nem sempre são as mesmas preocupações desse ou daquele ator local, dessa ou daquela narrativa.

> A noção de evento crítico evidencia os vínculos entre o interior e o exterior, assim como as fissuras, que aparecem por meio dos atores e de suas expressões reflexivas e sensíveis ante a experiência do fato vivenciado, pois suas interpretações e discursos não necessariamente se movem para uma posição única. Traz a coexistência de diferentes vozes, locais e extra locais, ao mesmo tempo em que elementos extemporâneos vêm à tona ou marcas antigas podem ser reavivadas. Da mesma forma, nesse contexto, interpretações e discursos podem ser apagados ou encapsulados por interpretações ou discursos que buscam ter mais autoridade do que os daqueles que sofrem diretamente o desastre (Das, 1994 apud Creado et al, 2016, p.240)

Então retomo a algumas perguntas que deixarei em aberto, estas são: Como produzir conhecimento sobre um evento extemporâneo a mim, sem que meu discurso se sobreponha ao daqueles afetados e vitimados por esse evento, ao mesmo tempo que minha atuação enquanto pesquisadora e minhas preocupações sejam mantidas, mesmo que estas por sua vez sejam heterogêneas as narrativas tradicionalmente vinculadas ao desastre ambiental em questão?

Como tensionar a narrativa nesta posição de pesquisadora situada, de corpo não hegemônico, da não-universalidade branca e branda, de uma maneira a pensar problemas de traduções e impressões sobre o Outro, ante as possibilidades outras de existir e de insistir? Se a justa medida quantitativa do acontecimento envolvendo essa narrativa é a morte de gentes (humanas e não-humanas), ou a exemplo de Yussof (2020, p.05 e 70, tradução nossa), "na extração mineralógica o ouro aparece como corpos e corpos são o excedente [...] os corpos negros e "marrons" são reconhecidos como regimes de valor, mas só enquanto aguardam extração (onde a branquidade é árbitra e dona do valor)".

De que maneira contar uma história de horror, sem reencenar o horror? (Hartman, 2020) Como contar uma história onde o evento principal acontece em 2015, sendo que é sabido que essa história começou em 1452, deixando uma trilha de ruínas, desonras, corpos e tragédias?

> Meu esforço para reconstruir o passado é, também, uma tentativa de descrever obliquamente as formas de violências autorizadas no presente, isto é, as formas de morte desencadeada em nome de liberdade, segurança, civilização e Deus/o bem. A narrativa é central para esse esforço por causa da "relação explícita ou implicada que ela estabelece entre passado, presentes e futuros". Lutar com a reivindicação da garota sobre o presente é uma forma de nomear nosso tempo, pensar nosso presente e visualizar o passado que o criou. (Hartman, 2020, p.31)

Se eu trago a Hartman para o fim deste ensaio, é justamente por ela ser uma contadora de histórias, de histórias impossíveis, obviamente que existem diferenças entre a história que estou contando (e muitas já contaram) e a história que a Hartman se debruça, diferenças entre processos de violências abissais. Existe do meu lado o testemunho, a produção de vida dos afetados, a resistência enquanto atuação crítica de ser e estar no mundo, mas ainda assim o evento do rompimento da barragem Fundão possui suas comunalidades, de um ponto de origem, isto é: a escravidão, o genocídio, o etnocídio, a desumanização, e quais mais nomes forem necessários para nomear o inominável.

> Quais são os tipos de histórias a serem contadas por e sobre aqueles e aquelas que vivem em tal relacionamento íntimo com a morte? Romances? Tragédias? Gritos que fazem seu caminho para a fala e a canção? Quais são os protocolos e limites que moldam as narrativas escritas como conta-História, uma aspiração que não é um profilático contra os riscos decorrentes ao reiterar discursos violentos e representar novamente rituais de tortura? Como se revisita a cena de sujeição sem replicar a gramática da violência? A "beleza terrível" que reside em tal cena é de algum modo semelhante a um remédio, como Fred Moten pareceria sugerir? O tipo de beleza terrível e de música terrível que ele discerne nos gritos de Tia Hester transformados nas canções da Greta House Farm ou na fotografia da face destruída de Emmet Till, e a "acuidade do olhar" que surge da disposição de olhar para o caixão aberto. As possibilidades superamos perigos de olho [de novo]? (Hartman, 2020, p.19)

Dito isto, o que minha pesquisa pretende ensejar é o rompimento da barragem de Fundão sob outra ontologia mineral, que não recorra aos jargões clássicos já esgotados de uma sociologia do desastre ambiental, ou até mesmo de uma antropologia que se apoie apenas em procedimentos reparadores que se dobram sobre as noções ocidentais de produção, valor, lazer e trabalho, seus sujeitos e objetos. Talvez, e só talvez, eu consiga agora operar a narrativa de uma forma que essa não seja apreendida pela destruição de um lado e pela necessidade da reafirmação da vida de outro, digo isto, porque operacionalizar a necessidade da não-vida pela vida, acaba por reduzir através de um exercício de purificação e tradução aquilo que quero dizer quando falo de montanhas, rios, e suas diversas inter-relações. E a exemplo de Moten e Harney (2020) talvez após determinar as vítimas e os algozes, agora devêssemos parar de direcionar toda nossa energia para os patrões, e quem sabe consigamos redirecionar "a presença de nossa prática no amor e na batalha, em e através de suas ruínas [...]" (Moten; Harney, 2020, p.13, tradução nossa)

Bibliografia

ANA – Agência Nacional de Águas. Previsão de Eventos Críticos na Bacia do Rio Paraíba do Sul, R 06 – Estudos de Ruptura de Barragens. p.113, 2012.

CARRITHERS, Michael *et al*."Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meet ing of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". Critique of Anthropology 30 (2), 2010, pp.152-200.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within*:: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Sociedade e Estado, 31(1), 99-127. 2016.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Marcas da colonialidade do poder no conflito entre a mineradora Samarco, os povos originários e comunidades tradicionais do Rio Doce. In: MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (org.). Desastre no vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016. p. 267-311.

CREADO, Eliana Santos Junqueira. Modos de olhar, contar e viver: A chegada da "lama da Samarco" na foz do Rio Doce, em Regência Augusta (ES), como um evento crítico. In: MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (org.). Desastre no vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016. p. 233-267.

DAS, Veena. Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

_____. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 37, p. 9–41, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645006. Acesso em: 28 fev. 2021.

ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferença: a ontologia política dos "direitos ao território". ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, Jornalismo e Arte. v. 2, n. 6, jan. 2016.

FELIPPE, Miguel Fernandes *et al*. Considerações sobre o ano hidrológico 2013- 2014 e os seus reflexos nos caudais fluviais da bacia do rio Doce. Geografias, v. 1, n. Especial - Vale do Rio Doce, p. 26-45, 2016.

GONÇALVES, Ricardo; PINTO, Raquel Giffoni; WANDERLEY, Luiz Jardim. Conflitos ambientais e pilhagem dos territórios na Bacia do Rio Doce. In: ZONTA, Marcio; TROCATE, Charles (org.). Antes fosse mais leve a carga: Reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton. Marabá: Editorial iGuana, 2016.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009.

HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. The university (last words). 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/43580248/The_university_last_words_fred_moten_and_stefano_harney>. Acesso em: 26 fev. 2021.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Revista EcoPos. v. 23, n. 3, 2020.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. Cogitamus: Seis cartas sobre as humanidades científicas. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.

LOSEKANN, Cristiana; *et al*. Sem-Terra, Sem-Água e Sem-Peixe – Impactos socioambientais da ruptura da barragem de rejeitos da Samarco no Espírito Santo. WATERLAT-GOBACIT. v. 2, n. 17, p. 8-35, nov/dez. 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Desobediencia Epistémica: retórica de la Modernidade, lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires, Ediciones del Signo,2010.

MORGENNSTERN, Norbert R.; VICK, Steven G.; VIOTTI, Cássio B.; WATTS, Bryan D. Comitê de Especialistas para Análise da Ruptura da Barragem de Rejeitos de Fundão: Relatório sobre as Causas Imediatas da Ruptura da Barragem de Fundão. Minas Gerais: Fundação Renova.2016.

MOREIRA, João Vitor de Freitas. Watu Kuém: Os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o Direito. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 168. 2020.

MOURA, Cassandra Moira Costa. O rio Doce e o rompimento da barragem de Fundão: ontologias, águas e mundos postos em cheque. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 32°, 2020, edição virtual.

MPMG. Rompimento da barragem de Fundão, resultados e desafios cinco anos após o desastre. MPMG. Disponível em: <https://bit.ly/2YewgUQ>. Acesso em: 13 de novembro, 2020.

NASCIMENTO E SILVA, Leila Cristina do. Barragens de Rejeito da MIneração: Análise do Sistema de Gestão do Estado de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2018.

POVINELLI, Elizabeth. Geontologies: A Requiem to Late Liberalism. Durham, N.C.: Duke University Press, 2016.

SALINAS, Natasha Schmitt Caccia Salinas. Caso Samarco: implicações jurídicas, econômicas e sociais do maior desastre ambiental do Brasil. Caso de Ensino - Faculdade de Direito, FGV Rio, p.48, 2016.

SILVA, Denise Ferreira da. A Dívida Impagável. São Paulo: Casa do Povo, 2019.

SPIVAK, Gayatri. Pode o subalterno falar? |Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SOBRINHO, Lafayette Garcia Novaes. Excelentíssimo Juiz Federal da Seção Judiciária de Minas Gerais – Belo Horizonte. Associação Pachamama. Minas Gerais, nov/2017.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. The Challenge of Ontological Politics. In: A World of Many Worlds. (Ed.). A World of Many Wolrds. Durham: Duke University Press, 2018. p. 83-11.

VERVLOET, Roberto José Hezer Moreira. A geomorfologia da região de rompimento da barragem da Samarco: a originalidade da paisagem à paisagem da mineração. In: MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana. (Org.). Desastre no Vale do Rio Doce – Antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016. p. 91-121.

YUSOFF, Kathryn. A Billion Black Anthropocenes or None. Minessota: University of Minessota Press, 2019.

ZHOURI, Andréa *et al*. O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social. Cienc. Cult., São Paulo, v. 68, n. 3, p. 36-40, Sept. 2016.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

A “rexistência” das editoras cartoneras: criando outras formas de habitar o mundo

Carolina Noury [1]

Resumo: O impacto das atividades de alguns humanos na Terra causa(ra)m uma desordem ecológica e uma crise ambiental ameaçando a aniquilação da vida de espécies humanas e outras que humanas. Essa época de catástrofes marca o início de uma nova época geológica, o Antropoceno. Mais do que nunca, diante desse momento de devastação é preciso criar outros meios de pensar e agir, lembrando a máxima de Isabelle Stengers e Vinciane Despret, “think we must! We must think”. Nesse ensaio me proponho a pensar-com os núcleos cartoneros, sobretudo através do coletivo Dulcinéia Catadora, a partir de suas práticas e formas de organização, outros modos de (r)existir. Uma prática simpoiética caracterizada pelo fazer-com, uma produção coletiva que reúne uma multiplicidade de atores valorizando a criação de laços e afetos gerando formas responsivas de com-viver. As teias cartoneras rompem com a lógica colonialista capitalista nos mostrando a possibilidade de outras formas de habitar o mundo. Assim, o livro com capa de papelão pintada à mão apresenta uma estética da coletividade e cria uma teia de conexões em que o fazer coletivo ajuda a pensar os desafios sociais contemporâneos e outros modos de habitar o mundo.

Palavras-chave: Editoras cartoneras. Prática de rexistência. Dulcinéia Catadora.

The rexistence of cardboard publishers: creating other ways of inhabiting the world

Abstract: The impact of the activities of some humans on Earth causes an ecological disorder and an environmental crisis threatening the annihilation of the life of human and other than human species. This era of catastrophes marks the beginning of a new geological era, the Anthropocene. More than ever, in the face of this moment of devastation, it is necessary to create other ways of thinking and acting, remembering the maxim of Isabelle Stengers and Vinciane Despret, “think we must! We must think”. In this essay, I propose to think with the cardboard centers, especially through the collective Dulcinéia Catadora, from their practices and forms of organization, other ways of (r)existing. A symppoetic practice characterized by doing-with, a collective production that brings together a multiplicity of actors valuing the creation of bonds and affections, generating responsive ways of living. The cartoner webbed break with the capitalist colonialist logic showing us the possibility of other ways of inhabiting the world. Thus, the book with a hand-painted cardboard cover presents an

[1] Doutora, pesquisadora do Laboratório de Design e Antropologia (LaDA) da Escola Superior de Desenho Industrial da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Esdi/Uerj). E-mail: carolinanoury@gmail.com

aesthetic of the collective and creates a webbed of connections in which collective action helps to think about contemporary social challenges and other ways of inhabiting the world.

Keywords: Cardboard publishers. Rexistence practice. Dulcinéia Catadora.

A ação (de alguns) humanos tem causado diversos impactos e transformações na superfície terrestre que geraram uma crise ambiental global. Destruição, extinção, poluição, escassez, aniquilação são alguns termos que podemos utilizar para descrever as consequências do papel central da atividade humana na geologia e na ecologia que marcam o Novo Regime Climático. Tamanha interferência do *anthropos* na natureza fez com que uma nova época geológica fosse inaugurada, o Antropoceno, sendo sugerido até mesmo o surgimento de uma nova era, Antropozoica (Crutzen, Stoermer, 2015).

Donna Haraway (2016) utiliza o termo Capitaloceno, proposto inicialmente por Andreas Malm e Jason Moore, para definir essa época em que a ação humana é moldada pelo sistema econômico vigente, o capitalismo global. Esse sistema caracterizado pela extração, exploração e acumulação tem como objetivo final do processo produtivo, o lucro. Nesse império produtor de ruínas, Anna Tsing (2015) observa a presença de um ambiente possível para viver. Os cogumelos Matsutake, uma iguaria japonesa, brotam nessas ruínas, nas margens indomáveis do sistema onde surge a possibilidade da vida. Observar os coletores de cogumelo é perceber as costuras do capitalismo global, o mesmo pode acontecer ao observar a atividade cartonera.

As editoras cartoneras possuem um modo de organização e produção não capitalista. Formadas por uma multiplicidade de atores não existe uma hierarquia entre eles, todos os integrantes do coletivo conhecem todos os processos de fabricação de livros, desde a impressão, confecção das capas até participação em palestras e oficinas de livro (Braga, 2014). O protagonismo é dos catadores de material reciclado, responsáveis pela retirada desse material (papelão) do lixo e sua transformação em livro.

Em 2001 a Argentina passava por uma grave crise econômica e política gerando um alto índice de desemprego no país que chegou a declarar moratória e uma grande insatisfação popular diante das medidas tomadas pelo governo, entre elas o "corralito" que buscava evitar a retirada de depósitos em contas correntes e poupança estabelecendo um limite de retirada semanal. A insatisfação popular mobilizou uma série de protestos e manifestações a favor do impeachment, o espaço urbano foi transformado em espaço de manifestações e assembleias. As revoltas sociais e o conflito violento com a polícia culminaram por decretar estado de sítio suspendendo todas as garantias constitucionais dos cidadãos. A intensa manifestação popular acabou causando a renúncia do presidente eleito Fernando de la Rúa. Segundo Vilhena (2016) essa crise representa o esgotamento da política econômica vigente, o de acumulação capitalista neoliberal.

Esse cenário de crise fez emergir e fortalecer movimentos coletivos e organizações de cooperativas. É nesse contexto que surge o coletivo Eloísa Cartonera, uma cooperativa que fabrica livros com capa de papelão comprado diretamente de catadores e pintadas à mão. Fundada pelo escritor Washington Cucurto, os artistas plásticos Javier Barilaro e Fernanda Laguna, o coletivo funciona em uma oficina onde, inicialmente, se vendia não só os livros, mas também verduras e legumes. Assim, traz uma nova proposta de fazer e comercializar o livro.

O nome Eloísa Cartonera faz referência a um amor de verão não correspondido entre um de seus fundadores, Barilaro, por uma jovem boliviana. É muito comum que as editoras cartoneras recebam nomes de mulheres. A ausência de hierarquia e o não comprometimento com definições e rotulações são dois aspectos característicos das cartoneras e que estão relacionados ao feminino (Krauss, 2015).

Em 2006 o coletivo foi convidado a participar da 27ª Bienal de São Paulo que tinha o tema "como viver junto". Em entrevista ao site Fórum Permanente, Javier Barilaro afirma que a ideia era iniciar um projeto aqui no Brasil. "A ideia não é a de autoria nem a de empresa que vende, mas a de buscar um intercâmbio humanístico, em que todos aprendam de tudo" (Barilaro, s/d). A partir da parceira com a artista plástica Lúcia Rosa na Bienal, surge Dulcinéia Catadora, um coletivo organizado conjuntamente com os catadores, o primeiro núcleo cartonero do Brasil.

Após o surgimento da Eloísa Cartonera na Argentina, o número de coletivos cartoneros se multiplicou por toda América Latina, inclusive no Brasil que já somava 26 editoras cartoneras no ano de 2016. As teias cartoneras têm como princípio fundamental o "cooperativismo, a autogestão e trabalhar pelo bem comum", descrição presente no site da cartonera argentina. Rompendo com a hierarquia e com a lógica de produção capitalista, as cartoneras habitam as margens do sistema e criam outras formas de habitar o mundo.

O coletivo Dulcinéia Catadora surge a partir desse encontro entre Lúcia Rosa e o coletivo Eloísa Cartonera na 27ª Bienal de São Paulo. Convidada a expor na Bienal e a oferecer uma oficina de produção de livro cartonero dentro do pavilhão no Ibirapuera, Eloísa Cartonera convidou a artista plástica Lúcia Rosa, que já trabalhava com papelão, para auxiliar na aquisição de material entre as cooperativas.

O objetivo do coletivo na Bienal não era apresentar ou expor os livros prontos, mas confeccioná-los durante o período da Bienal. Para isso, era necessário reunir uma grande quantidade de papelão para ser utilizado durante todo o período do evento (Vilhena, 2016). Graça (2016) comenta a resistência que Lúcia Rosa encontrou ao convidar os catadores de material reciclável a participar da Bienal.

Foi durante as buscas por cooperativas de catadores de materiais recicláveis que aceitassem participar da Bienal que Lúcia Rosa conheceu Dulcinéia, catadora que se disponibilizou em ajudar na busca por catadores interessados. Ao final da Bienal, que durou de outubro a dezembro de 2006, o grupo decidiu dar continuidade ao trabalho e criaram sua própria cartonera, o coletivo Dulcinéia Catadora (Graça, 2016).

Como a maioria das cartoneras da América Latina, Dulcinéia Catadora também foi batizada com o nome de uma mulher, Maria Dulcinéia da Silva Santos, uma das catadoras da cooperativa Coopamare. Dulcinéia também representa o amor no romance *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, a personagem representa a musa inspiradora e o amor ideal nunca atingido.

Assim como Eloísa Cartonera, Dulcinéia Catadora também coloca o catador de papelão no

centro do sistema de produção, não só no nome do coletivo como também em sua prática, indicando a potência desses coletivos. "E, o que faz o 'cartonero' é justamente trabalhar na fronteira daquilo que serve daquilo que não serve, é um sujeito social que habita e trabalha no entremeio" (Klauss, 205).

O grupo formado inicialmente já se reconfigurou e, atualmente, o coletivo é formado por quatro mulheres, as catadoras da Cooper Glicério: Maria Aparecida Dias da Costa (presidenta da cooperativa), Eminéia Silva Santos, Andreia Ribeiro Emboava (secretária e administradora da cooperativa) e Lúcia Rosa (Graça, 2016).

Além do envolvimento com a produção do livro, o coletivo Dulcinéia Catadora promove uma série de oficinas no Brasil e no mundo a fim de incentivar a formação de novos núcleos cartoneros, capacitando pessoas interessadas no trabalho, além de gerar renda para o coletivo e para as catadoras.

> O Dulcinéia Catadora produz livros feitos artesanalmente com o objetivo primeiro de gerar renda para as catadoras que participam do coletivo. O livro, como instrumento de veiculação de obras literárias, é decorrência desse processo artístico. Com diagramações simples, em geral as edições são feitas com cópias, e não impressas em gráficas; fazemos tiragens pequenas, de cinquenta, cem livretos e refazemos conforme chegam os pedidos (Rosa, 2016).

Os livros são produzidos a partir de um material que seria descartado, o papelão, que volta a ser reintegrado no ciclo produtivo. O próprio site Dulcinéia Catadora afirma que "essa é uma forma original de confeccionar livros como um instrumento de resistência e crítica às práticas tradicionais, comerciais, nas mãos do mercado editorial". O papelão, comprado dos próprios catadores, é comprado por um valor acima de mercado justamente para valorizar a matéria-prima dos livros e o trabalho desses profissionais.

Os escritores são convidados casualmente a colaborar com o coletivo, seja por e-mail ou em encontros. Tudo acontece verbalmente, sem nenhum tipo de contrato. Escritores já renomados no mercado e aqueles que ainda não tiveram um espaço de expressão, todos têm voz e vez dentro do coletivo. "Nós não queremos deter direitos de ninguém. (...) Eu costumo dizer que direitos autorias, produção, catálogo, não fazem parte do nosso universo. É um coletivo de arte" (Rosa, 2015). Portanto, os livros não fazem parte de um negócio que visa o lucro. Nem mesmo a relação com os escritores é comercial. "Baseia-se na troca de experiências e vivências, na cumplicidade de uma postura de resistência, no trabalho conjunto, no processo", afirma Lúcia.

> O papel do coletivo é de resistir, de traçar caminhos paralelos ao mercado editorial, de cavar oportunidades, tornar acessível o trabalho de escritores novos e buscar novas propostas literárias, textos experimentais. (...) Não visar ao lucro é a chave para a nossa liberdade de escolher autores sem ter a garantia de que seus livros vendam bem. (...) E mais, estar livre dos canais de distribuição, das negociatas com livrarias, das estratégias de marketing significa pensar na qualidade do texto literário, dar vez aos escritores que estão se firmando. (...) A liberdade é nosso diferencial, em relação às editoras estabelecidas (Rosa, 2016).

Assim, Dulcinéia Catadora é uma prática insurgente que luta por processos de

existência de novos modos para além do modelo colonialista capitalista, uma prática de *rexistência*. O termo *rexistência* foi proposto por Viveiros de Castro (2017) em relação às comunidades indígenas para evidenciar o ato de resistir que reinventa outras maneiras de existir. "Um amálgama entre existência e resistência, mas poderíamos acrescentar igualmente a insistência e a ressurgência" (Costa, 2019, p. 171).

A prática de *rexistência* das cartoneras se dá no pensar e agir coletivamente criando outra forma de vida que confronta a dinâmica e a lógica imposta pelo modelo hegemônico capitalista colonial, sobretudo para essas comunidades que são cotidianamente marginalizadas e silenciadas. Acredito que a prática cartonera tem a potência de contaminação capaz para reativar outras formas de vida. "Reativemos, quem sabe, a potência do sonho, da experimentação, do cuidado, da fabulação, da alegria, da recusa e da insurreição, para constituir refúgios antigos e criar novos, multiplicar as saídas, inventar juntos outras maneiras de existir. Rexistir" (Costa, 2019, p. 271).

Reativar a consciência da necessidade de lutar e curar sem correr o risco de ocupar o lugar e a posição daqueles contra os quais lutamos. Para isso, antes é preciso aprender que "a fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas", se ressensibilizar para "aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído" (Stengers, 2017, p.8).

Reativar, explica Stengers (2017), significa a capacidade de contaminação do meio. Eu, certamente, fui contaminada pela prática cartonera e gostaria de apresentar minhas memórias perturbadas e afetivas de uma visita ao Dulcinéia Catadora após algumas conversas virtuais com Lúcia Rosa. Assim lanço meu olhar de pesquisadora branca privilegiada, desculpe a redundância das palavras, naquele coletivo formado por mulheres catadoras de material reciclado.

Fazendo alianças para florescer

No dia 10 de março de 2020, terça-feira, três dias antes de iniciar o isolamento social por conta da pandemia de Covid-19, saio do Rio de Janeiro em um voo marcado para 9h35 em direção ao aeroporto de Guarulhos, em São Paulo. O voo atrasa, mas estava tranquila, pois sabendo da fama do trânsito dessa grande metrópole, marquei o encontro com a Lúcia na parte da tarde, às 15h.

Ao desembarcar no aeroporto internacional de Guarulhos me assusto ao ver algumas pessoas usando máscara facial. Fico perturbada em presenciar a iminência e concretização de uma pandemia que para mim ainda estava distante. Enfim, pego um ônibus que sai a cada 30 minutos do terminal de desembarque em direção à estação de metrô Tatuapé da linha 3 Vermelha. No metrô, sigo até a estação da República, da mesma linha, onde marcamos o encontro.

Almocei em um restaurante a quilo, embaixo do histórico e icônico edifício Copan localizado no centro da cidade. Apesar da referência arquitetônica do edifício projetado por Oscar Niemeyer, o restaurante tinha uma estética pasteurizada sem nenhuma identidade. Em seguida tomei um café na padaria Santa Efigênia onde marcamos de nos encontrar. Finalmente nos conhecemos ao vivo e

Lúcia me convidou pra tomar um café, outro, no balcão do tradicional café Floresta, esse sim, uma referência da cidade localizado no mesmo edifício Copan. Conversamos um pouco sobre minha pesquisa e caminhamos em direção ao estacionamento para irmos até o coletivo.

O trajeto é curto. No caminho vamos conversando sobre o trabalho do coletivo. O local é uma cooperativa de catadores de materiais recicláveis localizada embaixo de um dos maiores anéis rodoviários, o viaduto do Glicério, na Liberdade, bairro turístico conhecido por ser o maior reduto da comunidade japonesa do município, porém, no Distrito da Sé. Arco Torii, lanternas japonesas e letreiros orientais não fazem parte daquela paisagem.

O cheiro que exala é de chorume. O barulho que ecoa é dos pneus dos carros, ônibus e caminhões passando pelas ligas de ferro que unem as placas do viaduto em cima da nossa cabeça, suas buzinas ou então o ruído das máquinas que carregam, pesam e prensam o lixo coletado dentro da cooperativa. No chão, poça e pontos de umidade criados por goteiras que pingam entre as frestas do viaduto da cidade da garoa. Nesse espaço funciona o coletivo Dulcinéia Catadora, uma editora cartonera, e essas foram as minhas percepções sensoriais iniciais ao chegar ali em uma primeira ida a campo.

A pequena sala que armazena o material do coletivo, entre tintas, pincéis, estiletes, linhas, réguas e papelão, guarda por vezes fezes de animais que passam por ali. Ao me deparar com o caos aparente perguntei a mim mesma, algumas vezes, o que estava fazendo ali. Resolvi enfrentar e tentei também integrar aquele ambiente caótico. Tentei me fazer pertencer àquele local tentando me movimentar naquele pequeno espaço como se me fosse habitual, agindo naturalmente sem aparentemente demonstrar meu estranhamento. Tirei a mochila das costas e arrumei papéis, empilhei papelão, fechei tampas de tintas. Porém, não passava de uma desconhecida pesquisadora carioca que tinha desembarcado no aeroporto internacional da cidade tentando entrar em relação com minhas companheiras de pesquisa.

As catadoras que participaram do encontro não pareciam muito à vontade com minha presença. Por vezes o silêncio imperou naquela salinha me mostrando um vazio e uma indiferença aos meus interesses. Tentei quebrar o silêncio algumas vezes fazendo algumas perguntas, mas as respostas eram monossilábicas. Parecia que aquele encontro era uma demonstração do fazer cartonero e das habilidades em cortar papelão, imprimir, dobrar, costurar e pintar. Mas eu não estava interessada naquele fazer prático. Na verdade eu mesma ainda não sabia o que esperava daquele encontro.

Eu que queria apenas observar fui convidada a participar. Não imaginava ainda que o engajamento se daria na prática, no contato físico e corporal com aquelas pessoas e materiais. Tentei não demonstrar minha dificuldade, eu que fui estudar design pela admiração aos livros, que tive meu primeiro emprego como designer em uma editora, não conseguia pintar uma capa. Enquanto elas produziram cinco capas cada uma, eu permaneci estagnada segurando um pincel em uma das mãos e o papelão na outra sem saber o que fazer.

Como bem destaca Ingold (2016), o aprendizado se dá a partir do engajamento físico, estando junto, porém, não apenas observando, mas participando, uma observação participante. Nosso encontro durou menos de duas horas. Era fim de expediente e outros compromissos e interesses aguardavam aquelas mulheres. Saio de lá segurando meu livro na mão com a capa ainda molhada pelo excesso de tinta que despejei no papelão.

No carro com Lúcia Rosa, no caminho de volta até o edifício Copan, ela vai me contando as dificuldades em tornar o coletivo autônomo e com uma independência financeira. Pede-me desculpas pela frieza do encontro e me fala um pouco sobre os desafios de conviver e compartilhar problemas de mulheres com realidades tão diferentes. Fico impressionada com a história de uma delas que teve que se defender do marido com um machado. Realidades duras muito diferentes da minha. Saio de lá envergonhada com meus privilégios.

Chegamos ao edifício Copan. Despeço-me e agradeço a oportunidade de conhecer o coletivo. Ensaiamos uma próxima visita sem imaginar o que aconteceria logo em seguida. Confinamento e isolamento. Caminho até a estação de metrô República, da linha 3 Vermelha. Olho para aquele mapa do transporte metropolitano da cidade e tento me localizar. Calculo o trajeto com menos baldeação até a estação que faz conexão com a rodoviária. Sem saber quanto tempo aquele encontro duraria, não quis ter o compromisso de reservar um horário de voo. Para aproveitar com tranquilidade, decidi voltar de ônibus.

Já havia feito essa viagem algumas vezes. Sabia que havia uma estação que fazia ligação com a rodoviária. Cansada, perturbada e querendo voltar para casa, pego o metrô em direção à estação Jabaquara, última estação da linha 1 Azul. Passava das 18h, horário de grande movimento nos transportes, consigo sentar. Ao longo do trajeto vejo o vagão encher e esvaziar. Ao desembarcar na estação final não reconheço aquela plataforma. Vou andando procurando alguma referência anterior, nada. Procuro por placas, mas nenhuma me informa o que preciso. Sigo até um guiché de informações e pergunto onde fica a conexão com a rodoviária quando, para minha surpresa, sou informada que aquela estação fazia ligação com o terminal rodoviário intermunicipal. A rodoviária com saídas interestaduais fica na estação Tietê, 16 estações anteriores de onde estava e apenas a 6 estações de onde eu tinha embarcado.

Desespero-me, uma raiva e vontade de chorar. Embarco novamente no vagão que sai da estação vazio e vai enchendo ao longo do percurso. Na proximidade da estação Tietê vou me encaminhado em direção à porta. O vagão estava muito cheio. A última coisa que eu queria era não conseguir desembarcar. O metrô para e abre as portas. Confusão de gente querendo sair e gente querendo entrar. No desespero do desembarque meu pé ficou preso em alguma bolsa que estava no chão. Forço minha saída, mas meu sapato fica preso dentro do vagão. Agora teria que voltar para casa com um dos pés descalço quando, de repente, vejo meu sapato voar por entre as portas.

Finalmente na rodoviária compro minha passagem de volta ao Rio. Começo a relaxar e a aproveitar a viagem. Faço um lanche, ligo para casa, passeio pelo terminal aguardando a hora de embarcar. Sento. Observo as pessoas e imagino suas histórias. De onde vem

e para onde vão. O que carregam e o que os aguardam. Alguns parecem muito acostumados a essa rotina, outros nem tanto. Enfim, o ônibus chega. Entro logo, pois não tinha nenhuma mala para colocar no bagageiro. Vou observando a entrada dos meus companheiros de viagem. Ninguém ao meu lado. Reclino minha cadeira, retiro da mochila um cobertor, e durmo.

Ao chegar na Rodoviária Novo Rio, às 4h da manhã, mais uma vez, sou perturbada por sentimentos contrários. Uma felicidade de chegar em casa, uma sensação de segurança por reconhecer o lugar que pertenço e, ao mesmo tempo, uma insegurança e medo justamente por conhecer os perigos da região. Peço um carro de aplicativo para chegar finalmente a minha casa. O medo mais uma vez me acompanha. Vou conversando com o motorista na tentativa de construir algum vínculo amigável. Ao chegar a minha rua, às 4h20, ele me pergunta se ainda iria trabalhar naquele dia. Sim, meu filho acordaria em breve.

Depois de um dia intenso, ao chegar em casa exausta, tomei um banho e me joguei na cama. Mas não consegui dormir. Fiquei lembrando aquela visita e o que faria com aquela experiência. Ainda estava com a sensação de perda de tempo achando que aquele encontro não tinha me dado nenhuma informação que pudesse avançar na minha pesquisa. Sem dúvida fui afetada e contaminada por aquela visita inicial e começo a pesquisar mais sobre as práticas cartoneras.

Volto a me surpreender, dessa vez um impacto mais profundo que afetou meu olhar sobre aquele espaço e trabalho ressignificando aquela visita. De repente todo aquele cenário caótico descrito, todo barulho, cheiro, lixo, passam a ser um mero detalhe diante das histórias que ali são contadas, vidas que são compartilhadas e redes que são nutridas e fortalecidas. A prática cartonera é muito mais do que fazer livros com capas de papelão pintadas à mão. É engajamento físico, é simpoiético, é criar parentescos, é contar histórias outras mostrando que o capitalismo não é a única forma possível, é tecer teias, é troca, apoio e rebeldia que, através do livro, subverte os dispositivos do mercado editorial e nos ajuda a permanecer nesses tempos de turbulência.

Os núcleos cartoneros são espaços de regeneração, da vida e do ambiente. Se em um primeiro momento o cheiro me causou uma certa repulsa, lembrar daquele cheiro me trouxe esperança. Chorume também tem outros significados além do líquido resultante da decomposição de matéria orgânica presente no lixo. Chorume é sinônimo de abundância, de opulência. "Chor", em sua etimologia, significa flor em português arcaico. O chorume vindo exclusivamente da decomposição de matéria orgânica é um fertilizante natural. O rejeito é pleno de força vital e energia. Lembro da fala da arquiteta Iazana Guizzo em conversa com a professora e pesquisadora do design e antropologia Zoy Anastassakis que diz "esse processo de decomposição e recomposição tem muita troca energética e de força vital acontecendo. Então é dali mesmo que vai sair o adubo para gente pensar todas essas práticas de outros modos. Pensar pela compostagem" (Guizzo, 2020).

Haraway (2016) afirma: "somos todos compostos, adubo, não pós-humanos" (p. 36). Nem homo nem antropos, somos húmus.

E como húmus, podemos pensar outras formas de ser, de agir e de se relacionar. A destruição causada no Antropoceno, chamado também de Terricídio (termo proposto por Arturo Escobar), determinada pelo modo de viver humano que impossibilitou outras existências clama por responsabilidades. Haraway (2016) propõe o Chthuluceno, uma época em que a humanidade esteja mais "integrada à Terra, tendo como prioridades retroceder e reduzir, reconhecer as limitações dos nossos números, economias e habitats em prol de uma maior liberdade e qualidade de vida" (p. 19). O Chthuluceno seria mais uma crítica ao Antropoceno do que uma nova época geológica que o substitui marcado por uma forma particular de pensar o mundo que não abre mão das responsa-habilidades.

Para tanto seria necessário o reconhecimento de que somos todos seres simpoiéticos, que fazemos-com (*making-with*), nunca sozinhos, sempre com. Uns com os outros, como em um composto (Haraway, 2016). Pensando naquele encontro e nas relações que ali são estabelecidas escolho fazer alianças. Fazer alianças é uma maneira de permanecer ou de fazer mundos em meio à catástrofe mesmo sabendo da possibilidade de fracasso. "Estou profundamente comprometida com as possibilidades mais modestas de recuperação parcial e do prosseguimento em conjunto. Chamemos isso de habitar o problema" (Idem, p. 7).

Fazer alianças é re-imaginar o mundo com a habilidade de cultivar mutuamente a capacidade de dar respostas. Fazer alianças com núcleos cartoneros e pensar-com esses coletivos é uma maneira de contar outras histórias para habitar e permanecer no mundo, sobretudo em tempos de turbulência. A potência daquele encontro que inicialmente me perturbou por achar uma perda de tempo e de dinheiro estava justamente no seu poder de contaminação. Através dos núcleos cartoneros é possível reativar o poder do coletivo e imaginar outros mundos possíveis.

Companhias para pensar-com (Bibliografia)

BRAGA, A. Redes de comunicação no coletivo Dulcineia Catadora e o arte ativismo de convívio. **Dissertação (Mestrado)**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2014.

BARILARO, J. Projeto Eloísa Cartonera: Entrevista com Javier Barilaro. **Forum Permanente**. Disponível em < http://www.forumpermanente.org/rede/numero/rev-NumeroOito/oitoentrevistacartonera> Último acesso em 22 fev. 2021.

COSTA, A. Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno. **Tese (Doutorado)**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

CRUTZEN, P; STOERMER, E. O antropoceno. **Piseagrama**, Belo Horizonte, sem número, 06 nov. 2015. Disponível em <https://piseagrama.org/o-antropoceno> Último acesso em 12 jan. 2021.

FRANKLIN, S. Staying with the manifesto: na interview with Donna Haraway. **Theory, Culture & Society**, 0(0) 2017.

GRAÇA, L. Margens silenciadas: arte colaborativa e a busca por protagonismo. **Dissertação (Mestrado)**. Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

GUIZZO, I. **Habitação com(o) transformação**. Conversa com Zoy Anastassakis no canal humusidades. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7JxfEkXv1bs> Último acesso em 08 jan. 2021.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble**: Making Kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press, 2016.

INGOLD, T. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação** (Porto Alegre), v. 39, n. 3, p. 404-411, set.-dez, 2016.

KRAUSS, F. 2015. **As cartoneras no entremeio**: uma entrevista com Flavia Krauss. 2015. Disponível em: <https://malhafinacartonera.wordpress.com/2015/11/04/as-cartoneras-no-entremeio-entrevista-com-flavia-krauss/>. Último acesso em 20 fev. 2021.

ROSA, L. **Entrevista com Lúcia Rosa, Coletivo Dulcinéia Catadora**. 2016. Disponível em <https://cidadeverde.com/janelasemrotacao/75532/entrevista-com-lucia-rosa-coletivo-dulcineia-catadora> Último acesso em 20 fev. 2021.

ROSA, L. **O livro pelo coletivo Dulcinéia Catadora**. 2015. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=KJkuOZboLHQ>. Último acesso em 18 jan. 2021.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Chão da Feira**, caderno de leituras n.62. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Último acesso em 18 jan. 2021.

TSING, A. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

VILHENA, F. O acontecimento Eloísa Cartonera: memória e identificações. **Tese (Doutorado)**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Chão da Feira**, série intempestiva, caderno n.65. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>. Último acesso em 04 fev. 2021.

Agradecimentos

Agradeço ao coletivo Dulcinéia Catadora, Lúcia Rosa, Andreia Ribeiro Emboava, Maria Aparecida Dias e Emineia Silva Santos pela potência do encontro. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

A estética cônica de uma tarrafa

Paulo Cesar Franco [1]

Resumo: O artigo trata de um diálogo entre uma tarrafa, instrumento de pesca artesanal caiçara usada no município de Iguape/SP, e um jovem pescador que vive a indecisão de comprar uma tarrafa pronta ou seguir a tradição do mestre artesão que tecia esse tipo de rede de pesca. Depois de muita insistência da tarrafa, o jovem pescador decide seguir os passos do mestre pecador e dar continuidade a cultura do tecimento da tarrafa. Começa tecendo pela malha inicial até chegar na malha de acréscimo e segue pelo entralho terminando com a colocação do chumbeiro. Durante o tecimento e a formação da estética cônica da tarrafa, a mesma dialoga com o jovem pescador sobre os valores e saberes de experiências da cultura caiçara e a importância da continuidade da sabedoria tradicional de tecer tarrafas. A conclusão da tarrafa se dá numa pescaria onde as malhas descem até o fundo do rio de onde traz os peixes para a alimentação da família do pescador. No final do dia, a tarrafa é acomodada no galho de uma árvore de onde filosofa com o luar da madrugada. Sua missão até ali fora cumprida: convencer o pescador de dar continuidade ao tecimento de uma tarrafa de estética cônica.

Palavras-chave: Tarrafa. Estética cônica. Cultura caiçara.

The conical aesthetics of a tarrafa

Abstract: The article deals with a dialogue between a fishing net, an artisanal caiçara fishing instrument used in the municipality of Iguape / SP, and a young fisherman who lives in indecision to buy a ready net or follow the tradition of the master craftsman who wove this type of fishing net. fishing. After much insistence from the net, the young fisherman decides to follow in the footsteps of the master sinner and continue the culture of the netting of the net. It starts by weaving through the initial mesh until it reaches the addition mesh and continues through the groove ending with the placement of the anchor. During the weaving and the formation of the conical aesthetic of the net, the same dialogues with the young fisherman about the values and knowledge of experiences of the caiçara culture and the importance of the continuity of the traditional wisdom of weaving net. The completion of the net takes place in a fishery where the meshes descend to the bottom of the river from where they bring the fish to feed the fisherman's family. At the end of the day, the net is accommodated on the branch of a tree from where it philosophizes in the early morning moonlight. His mission until then had been accomplished: to convince the fisherman to continue weaving a conical aesthetic net.

Keywords: Tarrafa. Conical aesthetics. Caiçara culture.

[1] Caiçara, professor de filosofia, mestre e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicamp na linha Linguagem e Arte em educação e no grupo de pesquisa Laboratório de Estudos Audiovisuais – OLHO. E-mail: pcfranco15@gmail.com

> As fronteiras entre mundo humano e mundo natural, construídas secularmente pelo pensamento moderno e pela divisão disciplinar do conhecimento, ganham linhas de fuga. Linhas que criam um emaranhado vital de relações e abrem horizontes para imaginar outras subjetividades e outras formas de educar em uma relação intensiva com a vida (Wunder, 2020, p.78).

Introdução

Queria vir ao mundo através de uma ideia prazerosa. Uma ideia que fizesse meu feitor feliz e propagador da minha estética cônica agradável aos sentidos (Cotrim, 2013, p. 381), mesmo sabendo que o ofício para a minha materialização não seria nada fácil. Torci muito que meu feitor jovem pescador não desistisse de mim, mesmo reconhecendo que não tinha ainda habilidade suficiente para me tecer como fazia o hábil mestre pescador, o ancião que não existia mais em carne e osso…

Esforçava-me pela manhã, durante o dia e ao anoitecer teimando em sua mente e coração para que não desistisse de mim. Às vezes, me sentia insegura quando ele decidia emprestar uma tarrafa do vizinho para pescar. Mais triste e desgastada fiquei quando uma ideia concorrente passou a habitar perto de mim e tentou convencê-lo que haviam muitas tarrafas prontas para serem vendidas. Proclamava a ideia oponente: "para que fazer uma tarrafa?" Lembro-me que numa certa manhã me senti vencida pela ideia opositora quando conseguiu levar o jovem a uma loja de tarrafas. Todas ali eram belas, pois suas estéticas cônicas encantavam os olhos do jovem pescador. Ele imaginava ser proprietário de uma delas sem ter que fazer o esforço para tecê-la.

Eu queria existir através das mãos daquele jovem pescador para que fosse dada a continuidade da linhagem, da tradição, dos saberes de experiências (Larrosa, 2002, p. 27) do mestre pescador que havia desencarnado. Ele já havia cumprido sua missão na terra e não tinha quem desse continuidade ao seu ofício de tecer tarrafas, instrumento de pesca caiçara, que necessita de um conhecedor da arte de tecer, um "filósofo da pesca", pensando com Deleuze na filosofia criação (Deleuze, 2013, p.156). Teimava na mente do jovem pescador para que ele se encantasse por minha estética cônica. Que sua capacidade filosófica de criação imaginasse porquê de uma tarrafa começava com poucas malhas e terminava com dezenas delas. Como aquilo acontecia? Qual o sentido daquele modelo cônico de rede? Quem havia inventado aquele tipo de apetrecho de pesca?

Se aquele jovem pescador se convencesse de que ele próprio conseguiria tecer uma tarrafa, eu existiria materialmente e passaria a ser uma resistência artístico e cultural. Através do meu tecimento o jovem pescador talvez passaria a se importar mais com a pesca e se tornaria um mestre artesão e conhecedor da cultura pesqueira caiçara. Quem sabe, começaria a questionar ao modelo consumista que não valoriza os trabalhos artesanais e simples de um pescador. E nesse movimento das mãos, do coração e da mente do tecedor de tarrafas, talvez a comunidade poderia se reunir para conversar sobre a cultura, o território e dar continuidade aos saberes de experiências que poderiam ser compartilhadas por meio do ofício de meu tecimento.

Minha persistência era para que o jovem pescador não desistisse de mim, desta ideia prazerosa que chegou a sua mente. A persistência foi deixando marcas (Rolnik, 2004) que com o passar do tempo se transformaram em sentimentos de saudades, saudade de ver o velho ancião sentado em seu banquinho da varanda de sua casa tecendo sua tarrafa. Ao criar suas tarrafas, o ancião entrava em contato com as pessoas promovendo e fortalecendo a identidade tradicional dos pescadores artesanais caiçaras.

Certo dia o jovem pescador acordou feliz. A imaginação sobre minha estética cônica o impulsionou para o ofício de tecer-me. Eu havia conseguido convencê-lo da importância do trabalho de continuidade do tecimento de uma tarrafa. Era também um compromisso com a ancestralidade que passava de ancião para ancião. A ideia oponente foi perdendo força na consciência do jovem pescador.

Assim, começou o tecimento de minha existência. Como Foucault dizia, transitar por um "[...] lugar onde eu teria corpo sem corpo" (Foucalt, 2009, p. 8). O jovem pescador senta-se por alguns minutos debaixo de uma árvore e na sombra dela põem-se a filosofar. Após sentir, refletir, decidir mentalmente ele toma a firme decisão de me assumir. Escolhe-me porque ele se convence que sou o instrumento de pesca mais necessário naquele momento. Sabe que outros instrumentos de pesca demandam mais pescadores para seu manuseio e no momento não é isso que ele precisa. Eu, a tarrafa, me permito ser manejada solitariamente por um único pescador, ofício que rende mais peixe ao meu dono ou a quem quer que me utilize.

Voltando um pouco a Tale de Mileto, cujo objeto de sua pesquisa (arqué) era a água, suponho que o pescador esteja construindo em sua mente um ideal de tarrafa que se adapte bem ao tipo de água onde ele quer pescar. Sentado à sombra de uma árvore, à beira do Mar Pequeno e agraciado pela cor azul do céu, o voo das garças, o canto do sabiá laranjeira e pelo repontar da maré, começa a me construir. Inicia-se um processo de busca, de construção criativa e conceitual, de relação entre suas mãos, o fio, os sons, as águas, os peixes, as memórias.

De posse de uma agulha, na qual está recolhida a linha que comporá meu corpo, o pescador começa a tecer minha existência. Eu me encontrava ali em potencial. Na mente do pescador de sua experiência de vida, do tempo que ele havia me visto sendo tecido pelo ancião e assimilado em sua subjetividade, na força que a identidade tradicional tem de produzir e de dar continuidade aos valores e saberes seculares.

A primeira malha

A primeira malha foi produzida e enroscada no dedão do pé. Comecei com um círculo de linha e um nó. Na sequência me propaguei para a segunda malha e o segundo nó. Fui me espichando em malhas e nós. Meu crescimento seguia uma sequência de movimentos que envolvia a agulha circulando a linha em torno do malheiro terminado com um nó, depois o malheiro era colocado na frente do nó que novamente seguia o movimento anterior produzindo nova malha e assim seguia o processo, o movimento.

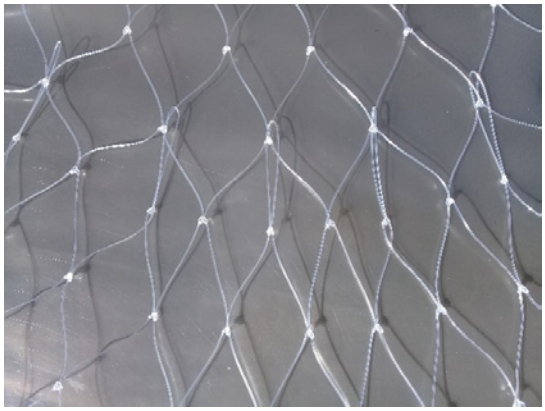
Enquanto crescia, o jovem pescador atentava-se na quantidade de malhas iniciais que devia existir para definir meu tamanho final. Assim que completei meu primeiro ciclo de vida, contemplando as primeiras 25 malhas, o jovem pescador me transpassou malha-a--malha com um barbante que foi emendado nas suas extremidades.

O barbante foi enroscado no galho de uma árvore e eu, em fase de "malhas iniciais", fui submetida ao segundo ciclo de vida. No segundo ciclo, o jovem pescador adicionou quatro nós em minhas malhas. Dois deles situavam-se na vertical e dois na horizontal. O ofício da minha construção continuava. Agora eu estava dependurada num galho de árvore. Meu início, como se fosse minha cabeça, estava perpassado por um barbante que ficava fixado ao galho e meu restante, talvez meu corpo e pernas, continuavam sendo tecidos pelo pescador. Eu seguia minha estética cônica, ou seja, uma espécie de funil.

As mãos do jovem pescador seguiam um movimento peculiar de um hábil tecedor de tarrafa. A agulha com a linha fazia um percurso circular entre as malhas e o malheiro: Um nó e uma circulada com a linha no malheiro, mais uma vez esse processo, mais outras vezes até completar as 25 malhas iniciais que se ajuntavam no malheiro. Depois elas eram retiradas do malheiro e começava outro processo semelhante. Na minha relação com o jovem pescador, ou seja, nessa relação pescador-tarrafa, existia um silêncio. Da minha parte, ficava aqui na espera de minha conclusão, do meu feitio final. Da parte do pescador a esperança do peixe, do fruto da água. Nossas subjetividades dialogavam numa espécie de *"ao avesso do silêncio"* como diz Eugenia Vilela em seu texto "Resistência e acontecimento, as palavras sem centro (2010). O que seria esse avesso do silêncio? Poderia ser esse discurso mudo de *resistência* do pescador em relação à sua existência?

No silêncio de seu ofício o assovio entoa um canto. Um canto da vida que o faz viajar pelo seu território, por sua memória pessoal e coletiva. Lembra da primeira vez que viu um mestre tecendo uma tarrafa quando ele olhava. Agora é ele quem toma o lugar do mestre e se auto reconhece criador. Ele cria as possibilidades de pesca desde a água de onde retira o seu sustento. Ele dá continuidade a uma filosofia de vida. Compartilha com seus descendentes e dá continuidade a um modo de ser e estar no mundo, aos traços de uma antiga tradição. Mergulhado no próprio silêncio, imagina jogando a tarrafa por baixo dos galhos do mangue onde poucas redes conseguem chegar. Sonha com uma tarrafada cheia de peixes pulando nas malhas novas e resistentes. Imagina a hora de chegar em casa e consertar (limpar) os peixes para servir o fruto de seu trabalho. Sente-se realizado e feliz por estar aprendendo a tecer a tarrafa que poucos conseguem desenvolver com destreza! No avesso do silêncio, o pescador vai construindo a sua filosofia, seu modo de resistência, sua identidade territorial e cultural, seu sentido de pertencimento, a continuidade da tradição pesqueira. Potencializa-se à medida que se reconhece um ser de valor e criador de seus próprios "conceitos" e história.

Malha de acréscimo [2]



A panagem atingiu um ponto de tecimento que marca o início da introdução das malhas de acréscimo. Dali para a frente, as malhas devem se multiplicar até que a *saia da tarrafa*, a parte final, esteja proporcional a parte inicial, pois caso contrário a tarrafa não pescará direito, ou seja, não abrirá inteira no momento de ser lançada à água. A proporção é: 25 malhas iniciais devem produzir 15 metros de circunferência no final da panagem, conhecida por rodo ou saia da tarrafa. Esta é a minha estética cônica, parte de mim que será lançada à água para capturar os peixes.

O ofício do jovem pescador continua. Sinto meu corpo se espichando, alargando-se na parte de baixo de mim. Enquanto o avesso do silêncio facilita o jovem pescador a lidar com seu saber de experiência, me movimento subjetivamente no avesso do silêncio de minha existência lembrando do livro de Galeano diz que "Na escola do mundo ao avesso o chumbo aprende a flutuar e a cortiça afundar" (Galeano, 2015, p.5). Ao fazer uma crítica ao Sistema Econômico Mundial, Galeano demonstra que a educação latina americana é refém dessa lógica de dominação avessa os valores dos modos de ser humano. O filósofo uruguaio diz ainda que não há escola que não encontre sua contra escola. Nesse ponto, pego-me refletindo sobre a escola de tecer tarrafas. Como encontrar no tecimento uma contra escola? Uma transgressão dessa educação ao avesso? Um descolonizar de olhares da cultura dominante para um olhar do pescador simples, caiçara e tecedor de tarrafa?

Pensando nessa contra escola, espaços de resistência e saídas de fugas para a continuidade dos saberes tradicionais, meu tecimento seguia nas malhas de acréscimos ampliando minha estética cônica. A função das malhas de acréscimo é fazer de uma, duas. Elas se multiplicam através de meia malha que é produzida dentro de outra e na região inferior da malha anterior, na posição vertical.

Enquanto meu corpo ia crescendo, o silêncio entre mim e o jovem pescador diminuía permitindo que outro diálogo exterior a mim tomasse força e forma. Era o encontro na *"reponta da maré"*, momento do dia quando os pescadores vão para a beira do rio ou praia para aguardar a maré subir e dar início a pescaria. É um momento no qual os pescadores compartilham a vida. Eles atualizam as informações comunitárias e extracomunitárias. Contam histórias, trocam experiências, confraternizam-se, brincam, fortalecem o sentido de pertencimento comunitário, aprendem com os anciãos os saberes da vida, politizam-se sobre seus direitos de pescadores artesanais, enfim, constroem seus espaços de vida e aprendizados.

Assim como a malha de acréscimo que alarga a tarrafa, expande sua saia, espicha seu

tamanho, o espaço de tecimento da rede serve para fortalecer e agregar o conhecimento dos pescadores caiçaras e dar vida aos saberes tradicionais. Nesse ritmo de encontros, trocas de saberes, convivência com o modo singelo de ser pescador segue o feitio da tarrafa até sua conclusão. Surge então a panagem [3]!

Entralho [4]

Fui retirada do galho da árvore e colocada sobre um banco. Minha cabeça aliviou um pouco da pressão que sentia durante o tecimento das malhas. Enquanto descansava sobre o banco, o pescador esticava um cabo entre duas árvores. Nele estavam embutidos chumbos a cada 15 centímetros de distância que faz o papel do peso da tarrafa.

De posse de uma agulha com fio de nylon, um fio diferente do usado na panagem, o jovem pescador passa um nó no cabo esticado. Depois, ele perpassa duas malhas da saia da tarrafa e com auxílio de um marcador ele vai amarrando a panagem no cabo. Esse processo de amarrar a panagem é conhecido por entralho. O entralho varia de acordo com o tamanho da malha da tarrafa e é fixado pela arcala que é o espaço entre um nó e outro ao longo do cabo esticado. No final do entralho, a panagem é toda amarrada no cabo dando um formato de funil na tarrafa, ou seja, uma estética cônica.

Hora de ir para a água

Ufa! Cheguei ao meu projeto final. Agora serei testada para saber se serei aprovada ou não. Enquanto fico ali na espera do teste, o jovem pescador vai para sua cozinha se aprontar para a pescaria. Toma seu café caiçara com farinha de mandioca e peixe assado na brasa. Depois, coloca o chapéu, arregaça as barras da calça e as mangas da camisa. Procura o remo e trava no cabo dele um esgote para tirar a água da canoa. Segue para o porto do rio com passos lentos e carrega a tarrafa nas costas e na sua "ilharga" [5] acompanha um cesto de timbopeva para guardar os peixes.

Desvara a canoa e emproa para o rio. Começa a movimentar-se pela superfície aquosa. A remada é lenta e precisa... Enrolada na proa da canoa, sinto-me uma cartógrafa os diversos conceitos que nascem no balancear da canoa, o barulho do remo na água, o processo (Deleuze, 2013).

De repente, sinto que minha cabeça é puxada pelas mãos do pescador e vou sendo enrolada em seus braços. Meus cabos de chumbadas são divididos de modo que uma parte fica em suas mãos e a outra vai para debaixo do braço. Vieram os movimentos que não sabia ao certo para onde me levariam, mas logo fui lançada à água. Sua força e técnica fez com que eu me transformasse numa circunferência de 15 metros de rodo. Minha forma cônica

se fez plena no movimento do lanço. Impactei-me com a água fria e salobra. Pensei que poderia me afogar, mas fui descendo como uma mônada para o fundo da água, fechada em mim. No silêncio traiçoeiro da profundeza marinha, encobri com minhas malhas resistentes as vivocas, as tainhas, os paratis, os siris e os robalos (peixes).

Eles tentaram sair de mim, mas seus caminhos estavam cercados pelas minhas malhas. Capturei-os e fui puxada com eles para fora da água indo parar dentro da canoa. Enquanto os peixes eram desmalhados de mim, a expressão no rosto do pescador era de alegria e satisfação pela pescaria realizada. Com o cesto de timbopeva cheio de peixes, o pescador retornou para casa. Fiquei no terreiro (quintal caiçara) e fui dependurada numa árvore para secar e esticar melhor minhas malhas.

No fogão a lenha, os peixes foram cozidos e servidos em forma de pirão caiçara. Em torno dele, o pescador agradeceu o dia de trabalho, abençoou o alimento, bendisse a esposa e contou estórias de pescadores aos seus filhos... No terreiro, no silêncio da noite, sigo solitária pensando no meu processo de existência. De repente, sem esperar, sou surpreendida pelo raio da lua nova que sobe majestosa no horizonte do mar. Meus pensamentos subitamente são anestesiados pela beleza daquela noite de luar...

Bibliografia

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert. N-1 edições, 2013.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar**: a escola do mundo ao avesso. Trad. Sérgio Faraco. Gravuras de José Guadalupe Posada. Porto Alegre/RS. L&Pm Editores, 2015.

GUATARRI, Félix. **As três ecologias**. 11ª. Edição, 2001. Trad. Maria cristina f. Bittencourt. Revisão da tradução; Suely Rolnik. Éditones galilée, 1988.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. 1ª. Edição, impresso em São Paulo. n-1 Edições.org, 2017.

VILELA, Eugénia. Resistência e acontecimento. As palavras sem centro. In: KOHAN, Walter Omar. Foucault 80 anos. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.107- 128.

WUNDER, Alik. Infância yudjá e a educação em um mundo vivo: pensamentos em torno do filme Waapa. In: BARREIRO, Alex; CAVALCANTE, Nélia Aparecida da Silva; FARIA, Ana Lúcia Goulart de (Orgs.) **Pesquisas e pedagogias**: educação para as diferenças. Uberlândia: Navegando Publicações, 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] A malha de acréscimo é responsável pelo aumento da tarrafa. Ela é tecida no meio de uma sequência de malhas de modo que uma malha se torne duas. É a malha de acréscimo que dá a tarrafa uma estética cônica.

[3] Panagem é a rede tecida por meio dos nós que junta a linha num ponto comum formando as malhas que vão aumentando devido os acréscimos que por sua vez constitui a estética (forma) cônica da tarrafa. A panagem é tecida no cabe de entralho por meio das arcalas.

[4] O entralho é a amarração da panagem no cabo que acolhe equidistantemente os chumbos da tarrafa. É a arcala que junta a panagem ao cabo de chumbeiro.

[5] Região da costela (lateral do corpo) onde a tarrafa encosta quando é transportada.

Provocações gambiológicas para um mundo em crise

Camila C. Penados [1] e Eloisa Alves de Sousa [2]

Resumo: A crise ambiental contemporânea é influenciada por diversos aspectos que se entrelaçam, desde econômicos, políticos, sociais, naturais e culturais. Apesar destas dimensões parecerem abstratas, as consequências e efeitos dos desequilíbrios ecológicos já podem ser percebidos no planeta em problemas concretos, como estiagens prolongadas ou chuvas torrenciais. No entanto, há abismos entre a riqueza e a pobreza do mundo e como estes efeitos e os seus problemas são sentidos e vivenciados por ambas as partes. Frente a problemas cotidianos e recorrentes é comum aparecer a arte da gambiarra; isto é, improvisar algum jeito de lidar provisoriamente com uma situação ou objeto que parece sem conserto. Buscando horizontes mais coletivos, populares e criativos, articulamos a arte das gambiarras com a experiência das tecnologias sociais e suas potencialidades. Apostamos que a gambiarra tem possibilidade de ser um disparador para falar de Educação Ambiental de forma crítica, porém tirando um pouco da angústia e individualização na problematização da degradação ambiental. Estas reflexões foram provocadas a partir da experiência de elaboração de gambiarras tecnológicas em sala de aula durante o Estágio Supervisionado de Ensino de Biologia pensando solucionar algum problema ambiental atual articulando a abordagem da Ciência Tecnologia, Sociedade e Ambiente, ensino de Ciências e Arte.

Palavras-chave: Educação Ambiental. CTSA. Gambiarras Tecnológicas.

Gambiologic provocations for a world in crisis

Abstract: The contemporary environmental crisis is influenced by different, yet related, economical, political, social and cultural aspects. Despite the abstraction of these conditions and their relationship, the consequences of the ecological disruption appear in concrete problems in our world, such as extended drought periods or torrential rains. However, there are enormous gaps between the wealthy and poor in the world and how the climate change consequences are experienced by both. It is common to find the art of gambiarras (or quick-fixes) when facing day-to-day problems. In other words, when something seems broken or a situation gets unsteady, you only improvise a solution within the circumstances. By looking for more popular, collective and creative horizonts, we linked the art of gambiarras to the experiences with social technologies and their possibilities. We hold the gambiarras as a prompt to think and discuss Environmental Education in a critical way, yet taking off

[1] Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: camomilacp@riseup.net

[2] Mestranda na Universidade Federal de Santa Catarina; Programa de Pós-Graduação em Ecologia. E-mail: eloisa0494@gmail.com

some of the anguish and individualization in the environmental deterioration debate. These reflections derived from an experience of making technological gambiarras in the classroom during the supervised internship in Biology teaching. The exercise was try to think a solution for a current environmental problem by relating the CTSA approach, Sciences Education and Art.

Keywords: Environmental Education. CTSA. Technological gambiarra.

> "A imaginação como um instrumento de conhecimento criador não menos rigoroso que o fornecido pela ciência'' (Grippo, 2016, p. 25)

A experiência humana no mundo é perpassada pela convivência, espontânea ou não, somos 7,7 bilhões de pessoas compartilhando, ocupando e transformando a mesma superfície terrestre seja presencial ou virtualmente. Esta mesma superfície que nos abriga, não por acaso, e consequentemente, também é palco de uma profunda e complexa crise socioambiental caracterizada por mudanças climáticas, crises humanitárias e perda de biodiversidade (Steffen *et al.*, 2011). Neste século, estas consequências socioambientais promovidas pelas engrenagens de sistemas econômicos, políticos e de exploração, comoditização e colonização de vidas assumem uma nova proporção de impacto. Enquanto os necrossistemas que provocam a alteração e a degradação ambiental seguem voltados para a privatização de benefícios e socialização de prejuízos em muitas escalas, a coexistência cotidiana das pessoas com as problemáticas ambientais emerge como algo imposto, uma adversidade a ser superada para a sobrevivência e até mesmo ato de resiliência no meio do caos socioambiental.

São diversas as problemáticas ambientais que caracterizam a "crise ambiental" atual. Além disso, esta "crise", nos apresenta dimensões que estão além da questão da natureza em si. As problemáticas ambientais envolvem dimensões complexas e muitas vezes abstratas, mas que na realidade tomam corpo em problemas concretos e recorrentes, tais como estiagens severas, falta de alimento, falta de água, falta de gás, de terra, de dinheiro, de casa, de equidade, o aumento de doenças respiratórias, dentre outras.

Há regiões do mundo que recebem antecipações dos desfechos previstos e característicos da nova era que entramos. São principalmente as regiões "pobres" ou "subdesenvolvidas"; países e populações social e economicamente vulneráveis, com menos acesso a saneamento básico, a uma renda digna, menos acesso à saúde e alimento de qualidade. Cada vez é mais comum registrar eventos climáticos severos, frequentes e de maior duração em diferentes áreas do planeta, além da previsão de surtos de doenças (como a pandemia de Covid-19) por conta de grandes desmatamentos e desequilíbrios ecológicos, cujas sequelas desestabilizam de formas bastante desiguais aos países do mundo. Apesar de todos parecerem estar fadados a lidar com este tipo de catástrofes e suas repercussões nos próximos anos, existem abismos ainda entre a riqueza e pobreza do mundo, onde os efeitos destes "desastres" naturais são muito desiguais e representam um verdadeiro flagelo para as populações que já têm pouco.

Conhecer e entender minimamente estes entrelaçamentos que dão forma à "crise" ambiental é um contínuo trabalho de consciência da nossa realidade concreta e de percepção do nosso ambiente. Este trabalho também pode elucidar algumas possibilidades de ação frente às questões do presente. Por outras palavras, apesar dos sufocos cotidianos e das faltas do dia a dia, as pessoas vivem. A gente vive. A gente acorda, trabalha, se desloca, se alimenta, busca lazer, busca moradia, às vezes essa existência acontece à beira da sobrevivência. A gente age no mundo e às vezes esta ação precisa ser criada a partir dos pedaços possíveis. Cotidianamente são criadas gambiarras – para dar um jeito, mesmo. Fazer uma gambiarra é

fazer uma enjambração. É improvisar alguma solução para algo que quebrou, que rompeu, que está faltando uma parte; também é criar alguma coisa que resolve um problema que apareceu enquanto se encontra algo melhor. Uma gambiarra propõe novos significados para os materiais obsoletos, para a tecnologia e para a cidade; cria novos objetos, novas funções, novas existências, novas experiências a partir daquilo que já não-é-mais. Uma gambiarra possibilita encontros inusitados na realidade e elabora artifícios.

Fazer gambiarras (também) pode se tornar uma arte. Elas envolvem repensar a lógica do nosso consumo cotidiano e olhar sob outra perspectiva o que significa a reciclagem. Se meter a fazer gambiarras tange a questão ambiental e suas problemáticas decorrentes do consumo de coisas; também trata sobre o acesso de grupos sociais a certos confortos (ou desconfortos) cotidianos. Alguns projetos, grupos e artistas se envolvem intimamente com esta arte para pensar as suas possibilidades de educação, de criatividade, de imaginação, de força política entre muitas outras dimensões que a gambiarra nos provoca de reflexão. Entre estas inspirações estão fontes como o projeto Gambiarra Favela Tech, o Projeto Gambiarra Lixofônica [3], o Coletivo Gambiologia, de Belo Horizonte e também artistas como Ernesto Oroza e Cao Guimarães.

O artista Ernesto Oroza (Oroza, 2021) faz um compilado de diversas engenhocas que ele encontra pelo território cubano que qualifica como arquitetura da necessidade ou objetos da necessidade. Cuba sendo um país repetidamente afetado por limitações econômicas, é marcante a dificuldade de acesso da população a itens comuns e de primeira necessidade (cadeiras, ventiladores, canecas, armários, giletes, celulares, máquinas de lavar…). Na falta de achar, às vezes, estes itens, a população enjambra peças para ter um objeto que funcione novamente. O artista ainda descreve a esta atitude "transgressora" frente aos objetos como desobediência tecnológica. Ou seja, não hesitar nem se amedrontar de abrir e quebrar um celular de marca a fim de tomar dele algumas peças que vão ser utilizadas em outro aparelho. A desobediência tecnológica parece dizer sobre a possibilidade de irromper uma coisa que parece "lacrada" para tentar resolver um problema cotidiano; de certa maneira, esta desobediência também parece quebrar certa impotência que se sente frente a estes problemas do dia a dia e com as condições econômicas limitantes do seu território.

As provocações que as gambiarras causam também levaram o Coletivo Gambiologia (Belo Horizonte - MG) a explorar e propor o conceito de gambiologia (Catraca Livre, 2015). Desconstruindo a palavra temos que a gambiologia pode ser a 'ciência das gambiarras' ou o 'conhecimento sobre as gambiarras'. O termo gambiologia envolve que as pessoas não só usem as coisas, mas aprendam também do que elas são feitas e que elas mesmas sejam capazes de fazê-las, também. As gambiarras podem parecer "engenhosas, surpreendentes, criativas, divertidas" sob os olhos de quem tem o suficiente, porém em cenários em que a carência de objetos é comum, conseguir fazer gambiarras é quase um conhecimento emergencial e necessário.

Desta maneira, é interessante pensar sobre a associação possível entre a arte gambiarrística e as chamadas tecnologias sociais. As tecnologias sociais são técnicas, processos,

produtos ou metodologias desenvolvidas com e por uma comunidade, geralmente excluída da sociedade, para a solução de problemas sociais e cotidianos. São propostas de baixo custo, modernas e simples que contribuem para a transformação social, são reaplicáveis (≠ replicáveis) e se constituem como alternativas acessíveis, populares e locais. Quer dizer, a partir das singularidades de cada comunidade, tanto do problema apresentado, quanto das condições materiais, sociais e geográficas dela, é possível pensar a aplicação de alguma tecnologia que colabore com a solução de tal problema. Dizer que estas tecnologias sociais não são replicáveis é considerar que não é possível executar exatamente a mesma ideia, montagem e proposta em dois lugares diferentes; mas uma tecnologia consegue ser adaptada e aplicada em dois lugares diferentes com um problema similar.

A tecnologia social é uma contribuição individual ou coletiva para superar um problema compartilhado a partir de uma solução tecnológica criada e, muitas vezes, inusitada. Ou seja, estas propostas tecnológicas também tangem a gambiarra e seus sentidos criativos e são quase que gambiarras sistematizadas e coletivas que favorecem a uma comunidade que precisa de soluções. O livro *Tecnologia social & políticas públicas* de Adriano Borges Costa e colaboradores, publicado em 2013, faz um compilado histórico e conceitual riquíssimo sobre as tecnologias sociais no Brasil, além de esmiuçar alguns exemplos que lidam com diversos problemas, desde a gestão do resíduo eletrônico até a escassez de água. Neste sentido, buscamos refletir e apontar aqui a potencialidade das tecnologias sociais e das gambiarras no enfrentamento da crise ‘’ambiental’’ atual, na sua problematização e discussão.

O cenário de crise socioambiental atual, a superprodução de resíduos descartáveis, a socialização desigual de prejuízos ambientais e adensamento populacional urbano se materializam em situações que apresentam problemas cotidianos latentes e que tratam da questão ambiental. Geralmente, estas tecnologias sociais são movimentadas em decorrência de alguma problemática ambiental compartilhada por pessoas que coabitam o mesmo espaço – excesso de lixo, falta de água, escassez de alimento, excesso de calor em casas e etc. Estas iniciativas movimentam comunidades para transformação da sua própria realidade e seus problemas locais a partir da percepção do ambiente. São tecnologias que beneficiam e são voltadas para aquelas comunidades que já são marginalizadas, dito de outra forma, àquelas comunidades que recebem as consequências prévias das problemáticas ambientais. Apesar de não tratar diretamente das escalas maiores de origem dos problemas, as tecnologias sociais e as gambiarras movimentam a criatividade para sobrelevar um problema multifacetado de maneira potencialmente subversiva a um sistema que descarta pessoas e resíduos diariamente.

Todas estas reflexões surgem e se entrelaçam a partir de uma experiência didática em uma turma de 2° ano do Ensino Médio Técnico Integrado em Saneamento do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC) na cidade de Florianópolis, durante o estágio docência no ensino de Biologia em 2019. A proposta foi se aproximar da educação ambiental associando o conceito de meio ambiente com a sua dimensão social, problematizando

algumas crises ambientais contemporâneas tropicais e convidando a elaboração de gambiarras a partir destas problemáticas e reflexões. A sequência didática que relatamos aqui foi organizada em três momentos: problematização de questões ambientais, apresentação do conceito de gambiologia e o convite à atividade avaliativa de construção das gambiarras.

Falar sobre educação ambiental em sala de aula exige uma postura crítica e consciente sobre o tema que, por vezes, pode sufocar e angustiar. Se por um lado, é potencialmente transformador perceber e tomar a dimensão das consequências das mudanças climáticas que vivemos nos dias de hoje. Por outro lado, essa consciência pode frisar uma sensação de impotência frente a catástrofes ambientais, além de cercear a expectativa de uma vida digna no planeta enquanto sociedade. A sequência didática proposta foi baseada na perspectiva de educação ambiental de Reis e colaboradores (2013), que sugere um distanciamento do peso angustiante de abordagens exclusivamente problematizadoras e que tendem à individualização da responsabilidade sobre questões ambientais, buscando não abordar as temáticas apenas sob um aspecto negativo. Esta outra abordagem busca associar a visão crítica sobre as problemáticas às discussões e soluções mais coletivas e diversificadas. Nesse sentido, pretendíamos construir perspectivas problematizadoras que, ao mesmo tempo, sugerissem um horizonte possível de transformações pautadas coletivamente, tanto em macro como em microescala.

A sequência didática realizada com a turma propôs em sala, primeiro, uma revisão crítica sobre as diferentes dimensões que têm influência sobre o tema de "Desmatamento de áreas naturais nos Trópicos". A ideia foi discutir e ampliar o entendimento destas diferentes dimensões (política, econômica, social) nas tomadas de decisões e fiscalização sobre o meio ambiente, entendendo que lidar com o desmatamento implica considerar também desenvolvimento humano, modelos de sociedade, distribuição de renda, políticas públicas, contextos locais e poder popular.

Figura 1 – *Registro fotográfico das gambiarras feitas pelos estudantes em sala; acervo pessoal*

De acordo com as discussões e reflexões sobre as problemáticas já apresentadas neste ensaio, a proposta de atividade avaliativa foi justamente unir diferentes saberes e linguagens, convidando os estudantes a criar uma gambiarra tecnológica para solucionar algum aspecto do desmatamento de áreas tropicais escolhido por eles. Para aplicar a atividade, usamos dados de pesquisas sobre problemáticas ambientais atuais, tais como o desmatamento da Amazônia, e discutimos suas implicações. Também apresentamos o conceito de gambiarra, seu sentido criativo e sua brincadeira entre funcionalidade e estética através de gambiarras criadas por brasileiros em seu cotidiano. Procuramos mostrar a potencialidade que esta mistura

de linguagens e campos de saberes, que são a ciência, a arte e ação popular oferece para a criação de soluções para as problemáticas ambientais atuais que superem a culpabilização dos indivíduos, em diferentes escalas.

Apresentamos as ideias da gambiarra e gambiologia como uma proposta de pesquisar e praticar a adaptação, criação, invenção, improvisação e mistura entre elementos diversos para encontrar soluções para pequenos problemas cotidianos, apresentando exemplos reais e discutindo seus potenciais ou iniciativas parecidas próximas de nossa realidade. O material usado para fazer as gambiarras foi, praticamente, cacarecos e materiais descartados ou quebrados. Tanto os estudantes quanto nós, estagiárias, levamos no dia da aula muitas pequenas coisas aleatórias; aquelas coisas que não são jogadas fora, mas ficam esquecidas em uma gaveta ou quartinho das tralhas. Tinham relógios quebrados, pedaços de mangueira, partes de modem antigo, bonecos de plástico, fones estragados, celulares que não ligavam mais, partes de brinquedos...e cola, muita cola e fita adesiva.

Buscou-se dar espaço para o diálogo entre os saberes, rompendo as barreiras artificiais criadas pelas disciplinas formais, procurando mostrar as potencialidades do uso da Arte no ensino de Ciências (Sá & Filho, 2016), articulada à abordagem da Ciência, Tecnologia, Sociedade e Ambiente (CTSA) e unindo tudo isto com o objetivo inicial de se pensar soluções coletivas para as questões abordadas. Foram criadas sete gambiarras diferentes, com seus nomes próprios e mecanismos de funcionamento.

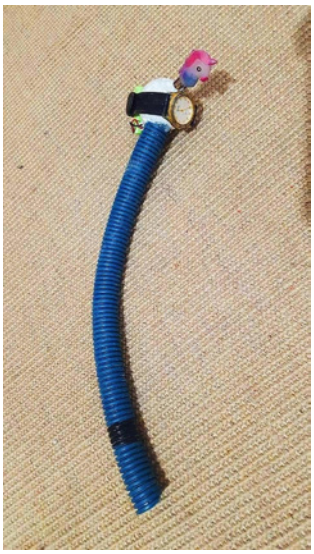


Figura 1 – Registro fotográfico das gambiarras feitas pelos estudantes em sala; acervo pessoal

É interessante perceber que cinco das construções resultantes da proposta didática tiveram como estopim as queimadas em mata tropical decorrentes de incêndios criminosos, acontecimentos parcialmente abordados pela mídia. Talvez esta recorrência da problemática que apareceu nas gambiarras tecnológicas indique a percepção de uma problemática atual e que atinge os estudantes de alguma maneira. Surgiram gambiarras que se propunham, por exemplo, a ser caixas de água voadoras que captavam a água da chuva ou robôs com complexos sistemas de notificação de incêndios e aprisionamento dos criminosos por redes. No entanto, também foram perceptíveis alguns limites de compreensão de alguns entrelaçamentos sociais ou econômicos destas problemáticas e que dificulta o delineamento de soluções

mais coletivas. Nas gambiarras é possível identificar uma semelhança nas atuações dos dispositivos frente ao desmatamento, mas também uma diversidade de mecanismos de funcionamento, como carros voadores com uma cisterna acoplada ou mangueiras conectadas a complexos sistemas de vigilância e rastreamento. Também foram diversos aspectos considerados relevantes na hora da invenção, observando desde uma tendência para a culpabilização dos indivíduos até uma abertura para uma discussão mais coletiva e com potencial de transformação social.

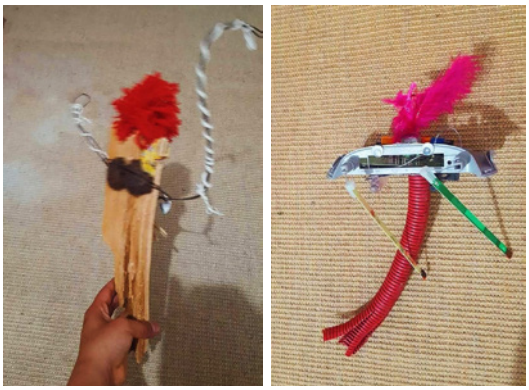


***Figura 3 e 4** – Registro fotográfico das gambiarras feitas pelos estudantes em sala; acervo pessoal*

Algumas das potencialidades da invenção frente aos problemas cotidianos residem na possibilidade dos sujeitos se identificarem como pertencentes a uma realidade histórica e social com capacidade de transformá-la. De certa forma, é uma abertura para se relacionar de outra maneira com aquela realidade, que vivencia ela entendendo que nós fazemos parte desse mundo real, desse contexto. Também é possível abrir debates sobre as tramas sociais, políticas e econômicas envolvidas na "crise ambiental" e ter consciência daquilo que não se conhece e é necessário conhecer para pensar a nossa educação ambiental de outras formas, sob outras perspectivas, que enfoquem menos na ponta final dos problemas, mas também pensem nos caminhos que levaram esse problema a existir e que impedem que eles sejam solucionados. De certa forma, pensar e agarrar as gambiarras como disparadores para educação ambiental não só é interessante para enriquecer nossa imaginação, mas também para dar um respiro e alimentar a esperança de que um mundo digno é possível. Mas para isto, precisamos cocriar ele em coletivo, em comunidade, com esmero e muita alegria.

Bibliografia

CATACRA LIVRE, 2015. **Conheça a gambiologia: a ciência da gambiarra**. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/criatividade/conheca-a-gambiologia-a-ciencia-da-gambiarra/>, acesso em: 20 fev. 2021.

COSTA, A. B; BAGATTOLLI, C.; ABREU, K. D. R.; RIBEIRO, M. M.; SERAFIM, M. P.; DIAS, R. B.; JESUS, V. M. B. **Tecnologia social & políticas públicas**. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Fundação Banco do Brasil, 2013.

GRIPPO, V. **Incertezas Vivas**. Catálogo Bienal de São Paulo, 32, São Paulo, 2016, p. 25

OROZA, Ernesto, **Desobediencia Tecnológica. De la revolución al revolico**, Ernesto Oroza, disponível em: <https://www.ernestooroza.com/desobediencia-tecnologica-de-la-revolucion-al-revolico/>, acesso em: 22 fev. 2021.

REIS, I. A.; NASCIMENTO, G. S. V.; BEZARRA, G. L. S.; NASCIMENTO, S. B. M.; ALENCAR, I. C. C.; AMADO, M. V. **O ensino de biologia sob uma perspectiva CTSA: Análise de uma proposta pedagógica de uso de modelos didáticos da divisão celular**. Águas de Lindóia, 2013 (Resumos expandidos publicados em anais de congressos).

SÁ, M. B. Z. & FILHO, O. S. Possíveis Diálogos entre Arte e Ciência como forma de promover a Educação e Cultura Científicas. In: **Anais do XVIII Encontro Nacional de Ensino de Química**. Florianópolis, SC, 2016. Disponível em: <http://www.eneq2016.ufsc.br/anais/resumos/R0571-1.pdf>.

STEFFEN, W.; GRINEVALD, J.; CRUTZEN, P. & MCNEILL, J. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Phil. Trans. R. Soc**. A, 2011, 369, 842–867.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[3] Não esmiuçamos sobre todos estes materiais, porém vale investigar caso tenha interesse em entender e conhecer gambiarras que circulam – principalmente pela América Latina. O projeto Gambiarra Lixofônica é um moço que constrói instrumentos a partir de sucata de obras de construção. É um músico de rua que anda pelo Brasil compartilhando sua arte. O projeto Gambiarra Favela Tech trata mais sobre Educação Ambiental nas favelas do Rio de Janeiro e busca aproximar jovens ao manuseio de eletrônica e elétrica, além de repensar a lógica do consumo de itens desta natureza.

Escutas de Raiz Coração: alianças afetivas e poéticas e(m) territórios e (a)travessias na vida e na arteterapia

Luíza Câmara Maretto [1]

Resumo: A presente escrita deseja realizar e oferecer uma pequena parte de uma travessia de aprendizado de "Escuta Raiz Coração", feita através do percurso de estágio para a conclusão da formação em "Arteterapia e processos de criação", (oferecida pela TRAÇOS – Estudos em Arteterapia, do Recife, em Pernambuco); em um ano de (a)travessia e habitação em aprendizado, no assentamento de reforma agrária – Projeto de Desenvolvimento Sustentável / PDS da Barra, da área de cobertura da Equipe de Saúde da Família ESF Dr. Luiz Carlos Raya, da cidade de Ribeirão Preto, no interior do estado de São Paulo. Escrever aqui pretendendo escutar e, como palavras (que) carregam imagens, provocar inspirações e dispositivos poéticos para o cultivo de territórios e(m) (a)travessia do fazer em arteterapia.

Palavras-chave: Escuta. Raiz. Arteterapia.

Heart-Rooted Listening: affective and poetic connections in/and territories in life and in art therapy crossing

Abstract: The aim of this paper is to accomplish and provide a small part of a learning journey of a "Heart-Rooted Listening" done throughout the path between an internship in the land reform settlement – Sustainable Development Project / PDS da Barra, from area of work of Health Family Equip – ESF Dr. Luiz Carlos Raya, from Ribeirão Preto city, in the countryside of the state of São Paulo. and the conclusion of the education in "Art Therapy and Creation Processes" (offered by TRAÇOS – Studies in Art Therapy, from Recife, in Pernambuco). The writing's intention is to listen and, as words (that) carry imagery, to spark inspiration and bring on poetical devices to nourishment of territories in/and the crossing of the making in art therapy.

Keywords: Listening. Roots. Art therapy.

[1] Arteterapeuta (TRAÇOS/PE), Psicóloga (Unesp/Assis), Poeta (Em experimentação), Especialista em Saúde da Família (RMISF/UPE), Especialista em Educação Permanente em Saúde em Movimento (UFRGS).
E-mail: lumaretto2@gmail.com

Tanta luta, tanta destruição / **paisagens originárias [2] do afeto** / para transformar / tamanha opressão.

Coração aberto / para sentir / e firmeza para inventar / outro estado de ser / outro lugar

Vozes da Terra nos contam histórias da origem... da vida, do planeta e da natureza que nasciam (e nascem), dos diferentes seres vivos que habitavam (e habitam) a terra, do ser chamado humano que surgia (e ainda vive), de como a terra o abraçava (e abraça) e em teia todas pertenciam (e pertencem). De como essa relação foi sendo transformada, e memórias atravessadas, no percorrer dos tempos. De como histórias de disputas e violências começaram a ser narradas, em desrespeitos com a natureza, com os territórios, com os corpos das pessoas, com as relações entre os seres, com o sentir. Violências com os sentimentos em prol de um tipo de racionalidade, da separação entre a sensibilidade e corpo, uma desintegração. Um não diálogo e sons não mais escutados, uma surdez para a música de um Todo em composição. Desmatamentos, consumismo, asfaltos, individualismo... Florestas queimadas, monoculturas, muros e apartamentos. Rupturas ecológicas e culturais. Dessas histórias que precisam e desejam ser escutadas, vindas de *Vozes da Terra*. Uma necessidade de (re) aprender a escutar, de escutá-las, pois querem nos contar.... sobre a vida e como um determinado percurso de "desenvolvimento" rasga a terra e os laços que nos unem. Porém, *elas* nos lembram: "O Sagrado é o laço que une as partes ao todo (...)".(Mies, Vandana, 1993, p. 134.) Mesmo que possamos ter esquecido do chão que pisamos e do sentido de lar, de casa. Assim, é desses desenraizamentos com a terra que falamos e vivemos nos tempos maiores de hoje, e de uma caminhada que nos chama para recordar e reconstruir essas raízes. Raízes de ligação com a Terra, o Todo, e também com nossas próprias histórias, nosso pertencimento em territórios que se atravessam. (Mies; Vandana, 1993.) Ao caminhar, marcamos passagem pelo chão, pela terra. Aqui, nessa escrita travessia, demarco uma caminhada e territórios de aprendizado de Escuta de Raiz (ou da raiz da escuta), caminhada de aprendizado de expressão de raiz (ou da raiz da expressão), através do fazer em Arteterapia.

Do caminho dos aprendizados de origem e de enraizar, de raiz... palavras que compõem imagens, fazem sentir... que assim possa ser. Abrir-se para uma escuta de composições.

Origens, recordações, fluxos de amor e criação primeiros, primordiais para a vida. Raízes dos ciclos, dos ritmos, do coração. É do chão para onde vamos nos alimentar e sustentar. De onde viemos e para onde vamos voltar.

Do chão se escuta e se brinca. Brincadeiras e Poeminhas em Língua de Brincar. *Da brincadeira do chão, língua de poesia. Da língua do chão, brincadeira de poesia* [3].

Do chão posso ver
Do chão posso sentir
Do chão posso brincar
Do chão posso escutar

Territórios em travessia de arteterapia

Das águas embaixo da terra, as imagens vêm.

Para o interior da Terra, é preciso bússola, escuta.

Nessa travessia que cultiva, enraíza e caminha, territórios em (a)travessia.

Entre o interior e o exterior, o coração. Ponte e rio, entre, o enlace, o que compartilha.

Coração que sente, cuida, escuta, une, expande, faz ligação, enraíza. Coração que sente, escuta e habita poeticamente a Casa, a Origem.

Assim, para dentro da terra vamos para (nos) plantar, e enraizar. Raízes que caminham nesse dentro, e que sentem caminho, pela escuta. Dessa caminhada aprendizado de escuta de raiz, caminhada de aprendizado de expressão de raiz. Para dentro da terra é que se vai para aprofundar, conectar, aliar, firmar, sustentar, alimentar, buscar água, sentir terra, assentar. Para assim, também, caminhar. Caminhada com pés no chão, dançando primitivo lugar de habitação!

Enquanto território de fazer e através mesmo de suas formas corpo de habitar Cuidado/ Saúde e Arte, afirmo nesse caminho construído, que a arteterapia propõe reflorestar e recriar territórios de pertencimento, territórios assentamentos, territórios em favor da vida, territórios de criação e de devir o que se é, ocupar a si mesmas (os) e compartilhando habitação de vida, com histórias, sentimentos, acontecimentos... Territórios Afetivos. Territórios de (re)criar laços, encontros, alianças entre as diferenças. *Alianças Afetivas* [4], que se alimentam da diversidade, como em beleza afirma essa expressão de palavras vinda da voz da liderança indígena brasileira, Ailton Krenak (2016). Territórios de histórias. Territórios existenciais. Territórios que cultivam o sonho, a imaginação, a poesia, a escuta sensível, ética, política. Territórios de imagem. Territórios criativos. Territórios autênticos de viver *Palavra-Alma* [5], nomeações poéticas assentadas, como anunciam tradições orais guaranis, narradas no livro "Tupã Tenondé(....)" [6]. Territórios de viver os atravessamentos poéticos, experimentar a travessia de poesia, o canal expressivo. Territórios que marcam, remarcam, criam, descriam, morrem, nascem... linhas que seguem o percurso dos territórios que são costurados pelo Afeto, pelas *Alianças Afetivas*. Territórios de habitar outro tempo, tempo originário de coração, de sentir. A arteterapia, então, como território vivencial de Reflorestamento, de Reanimar a Terra, sentir e escutar sua pulsação. Agroflorestamento através do cuidado e da arte. (Re) existindo. Como instrumento de saúde, permitindo espaços de encontros coletivos ou/e individuais. Cuidado político do exercício de encontrar as imagens que nos atravessam e cultivar as que são de alimento para a vida, diversas e únicas em cada pessoa, território, cultura. Proporcionar experiência de sensibilidade e respiro poético no cuidado em saúde. Permitir passagem de transformações tanto materiais quanto psíquicas, possibilitando serem diferentes das formas de viver hegemônicas, impostas, opressoras, limitadoras.

Assim, a arteterapia vivencia junto, em partilha, territórios simbólicos e materiais, com a consciência ecológica de integração e, por isso, também, do cuidado "pessoal, coletivo e de todas as manifestações de vida a nosso redor."(Philippini, 2008). Dessa maneira,

torna-se uma função, um papel, um compromisso recriar e vivenciar territórios sagrados para o cultivo de raízes da Vida. Raízes que são simbólicas e invisíveis, e também materiais e expressivas.

A arteterapeuta Angela Philippini, nos fala desse lugar sagrado em seu livro "Para entender arteterapia: cartografias da coragem":

> Todas as culturas têm seus territórios sagrados, um espaço de proteção, calma e serenidade em que os indivíduos podem realizar seus ritos de conexão com aquele que concebem como divindade. Locais para renovar as forças, espaço para reverenciar, pedir proteção, inspiração, harmonia. Nesses territórios, reúnem-se símbolos que facilitam um processo de resgate de um chão original, *uma verdadeira casa* no sentido psíquico. O 'setting' da Arteterapia, com sua formação de laboratório de alquimista, recria nos tempos atuais, o tão necessário território sagrado. (Philippini, 2008, p. 43. Grifo nosso)

A construção dessa casa, simbólica e material, através do processo de criar, do cultivo desse processo, do cuidado com esse processo e através dele se torna território da arteterapia. *"A poética do espaço"*, título do livro de Gaston Bachelard, anuncia esse fazer, essa habitação de casa, em poesia. A poesia – a arte em si – produzem imagens que dizem de um sentir, que vem de um lugar que conta profundamente do que estamos vivendo, o que está nos atravessando, do que anda nos afetando. Assim, a poesia é como um compromisso com o que podemos aqui chamar poeticamente de *alma*, que faz parte dessa casa originária. Desses territórios compõem a arteterapia. Dessa forma, afirma-se que este território de cuidado e arte pode ser incorporado como uma prática de cartografia afetiva que mapeia e (re)inventa itinerários de travessia e habitação, através das imagens poéticas que vão sendo criadas e que nos atravessam pelo caminho. Linhas vão sendo mapeadas e tecidas, (re)tecidas, em travessia. Territórios de experimentação de movimentos e imagens, territórios em movimento e através de imagens. Assim, uma *cartografia* [7] rizomática que percorre essas linhas da vida, como os autores Deleuze, Guattari e Suely Rolnik propõem. *A vida como obra de arte*, já anunciava em expressões como estas, outros como Nietzsche e Foucault, sobre uma *estética da existência* [8].Travessias atravessadas por diferentes encontros. Travessia, inclusive, da potência de criar encontros. E de criar e se guiar por imagens poéticas. No texto "Ser arteterapeuta, uma ação poética", Ana Carmen Nogueira (2017) escreve sobre a poesia como um modo de viver: "Precisamos resgatar nossas sabedorias dos nadas. Precisamos de ações poéticas para nos trazer clamores escondidos." (Nogueira, 2017, p. 48).

E o poeta Manoel de Barros nos inscreve com palavras para sentir:

> [...] Cresci brincando no chão, entre formigas. De uma infância livre e sem comparamentos. Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação. Porque se a gente fala a partir de ser criança, faz comunhão: de um orvalho e sua aranha, de uma tarde e suas garças, de um pássaro e sua árvore. Então eu trago das minhas raízes crianceiras a visão comungante e oblíqua das coisas. Eu sei dizer sem pudor que o escuro me ilumina. É um paradoxo que ajuda a poesia e que eu falo sem pudor. Eu tenho que essa visão oblíqua vem de eu ter sido criança em algum lugar perdido onde havia transfusão da natureza e comunhão com ela. Era o menino e os bichinhos. Era o menino e

> o sol. O menino e o rio. Era o menino e as árvores. (*Manoel por Manoel*, Barros, 2008. p.11. grifos nossos)

A poesia incorporada como palavra-imagem da arte e do processo de criar vem como vivência essencial de um outro olhar, um avesso, uma perspectiva "oblíqua", um dizer outro, não rotineiro e não em formas pré-estabelecidas. Que vem de uma origem, da potência em si de criar. E de uma conversa com as pedras, com o vento, da comunhão com as formigas. "Raízes crianceiras", que podem brincar de *devir*. Não uma existência em comparação, ou competição. E sim, uma comunhão. Um imaginar, sonhar e recriar. Dessa comunicação por imagens, da Vida que pulsa e nos guia, fazendo matéria de nossos sentimentos, pensamentos. E atravessamentos de memórias de uma origem de invenção e sonho. Uma memória que é imaginação, e uma memória conectada com os ciclos, dos tempos. Uma sabedoria dos nadas de Manoel de Barros. Afinal, também, uma conversa entre natureza(s). Do *Devir Criativo* que conversa com qualquer outro, sem distinção, e através desse diálogo, também se cria. Uma expressão de si, de uma verdade poética que é liberdade e proteção, ao mesmo tempo. A arteterapeuta Nogueira fala das ações poéticas como maneira de estarmos no mundo e gerando descobrimentos, encontros, acontecimentos, experiências de corpo presente, que nos faz notar, reparar, afetar e ser afetado. E afirma que esses espaços de encontros de territórios poéticos seriam férteis e produtivos de biodiversidade, produção de ampliação de olhares e sentimentos! E de como a experiência da ação poética proposta pela e em arteterapia poderia trazer e experimentar, então, habitar as travessias com poesia, em sonhos, em imaginação...

> Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecedor as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. (Krenak, 2019, p.33).

O território da arteterapia pode então ser imaginado e sentido como tempo-espaço para experimentação e vivência de uma ocupação poética dos espaços/territórios vivos, dessa "suspenção do céu", ampliação poética da existência. Numa relação viva e em comunhão entre os territórios que habitamos, territórios que somos, territórios de outros seres vivos, o dentro e fora de nós, atravessados.

Assim, nesse percurso escrito, afirmo que a arteterapia procura construir territórios criados para viver e experimentar em liberdade e proteção, como *uma casa primeira de infância*, esse vir a ser, em processo constante de (re)invenção.

Para apagar o fogo das queimadas e desmatamentos,

uma reação sentimental.

Para chover na floresta e ela ficar de pé.

Fazer circular **alianças afetivas** pelas veias dos rios.

Águas que carregam vida e fazem brotar

(É o Amor e a Vida pedindo passagem, passando...a natureza crescendo, brotando, continuadamente.)

(Me)revirando pelo avesso/ Até (re)encontrar meu próprio começo/ de onde vem/ os ciclos/ as estações/ e as inspirações / de todos os dias / novos e velhos passos / em poesia / tropeços/ beleza / caos / e composições / que refazem os laços / do tempo/ das raízes / dos sonhos / da dança / da voz / do som / dos primeiros compassos.

O chão, a terra é base para o plantar. Chão Casa. Origem de habitação.

Podemos aprender a escutar essa base, as vozes que vem da terra, do chão, sua pulsação. Podemos aprender a sentir, ver, escutar outras vozes que não somente a dos seres humanos, e podemos aprender a escutar os ritmos da terra, sentir pelas águas, saber das histórias que vivem e contam as árvores ou o que os pássaros tem a nos cantar... Diferentes seres, vida que pulsa em todos. Ritmos e tempos diversos. Os mitos de povos que têm uma passagem e moradia mais antiga nos territórios, chamados de *originários* (ou muitas vezes, de *indígenas*), por exemplo, narram (por) essas diferentes vozes, e nos fazem sentir e viver histórias juntas(os), habitar juntas(os), através dessas histórias, ter *experiências sensíveis com*. Esses mitos contam de uma memória de relação primordial, primitiva: quando enquanto seres humanos nascemos de uma árvore e de seu desague, quando de dentro da terra os seres humanos nascem em sua diversidade e agrupamentos. Ou quando o trovão pode nos atravessar e criar nossos sons, das nossas próprias vozes. Por aí podemos ir sentindo de uma outra perspectiva, uma vivência entrelaçada, entre os seres... Como a água está sendo tratada em certo território age diretamente em como vivemos, sentimos, por exemplo, como fluímos. E se a terra está abafada por debaixo do asfalto, isso também nos conta de nossa respiração, juntes, em territórios que são vivos e respiram. Escutar também as histórias de habitação do chão que pisamos, as pessoas que moram nele, como viviam, vivem e cultivam vida. Podemos vivenciar uma escuta mais sensível e afinada através de nós, entre os seres humanos, também. Por exemplo, quando vejo uma criança calada por ter sido violentada, e posso sentir sua dor. Ou quando vejo as crianças brincando e sinto sua alegria e liberdade de estar. Mais, ainda, apesar de não estar perto de uma floresta queimando, sinto que ela arde e choro sua morte. Fazendo parte de mim, de nós. Sentir também uma cachoeira que cai bonita e forte, um fluxo que transborda. Ou passarinhos que cantam de manhã saudando o sol, sons de acordar. Ou quando tomamos um chá de uma planta que nos alivia o estômago, e está dentro de nós, com sua sabedoria e cuidado.

Quando deixamos de ver a natureza como recurso a ser explorado, aprendemos a sentir como sendo *pArte* dela, e a perceber que esse Todo está entrelaçado em nossas vidas, precisamos dele e ele precisa da gente também, e que nossa atuação produz um efeito coletivo e transformador, em cada ação, pois nos compomos. Territórios e corpos

entrelaçados, afetivamente. Pertencer e cuidar estão intimamente relacionados. Esse sentimento de pertencimento tem potência de nos fazer reflorestar, desejar reflorestar... cultivar, cuidar. Cuidar de nosso corpo, nossos corpos. Produzindo uma *saúde* que podemos chamar, *única*, de todo o organismo da Terra, que nós fazemos parte. Como nosso corpo se encontra é saúde. Como habitamos é também saúde. Como se encontra o território, que é vivo, é também saúde. Como habitamos os territórios que somos e vivemos, é saúde. Saúde Única. Esse fazer *pArte*, essa União traz uma força de preenchimento, de completude, de integração, de potência, de Afeto, de Amor. Fazer *pArte* de afetar e ser afetado, que tem potência de nos fazer importar com o que acontece entre, com. Com o território que somos, com o que habitamos, com o território que é nossa casa.

> Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, a uma nascente e sinto beleza e fico comovido com a água que está naquela fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu me lavo nela, bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas (...). As relações não são percebidas como potência que ocorre só entre pessoas, no sentido comum em que nós entendemos as pessoas, as relações humanas, as relações sociais. Elas são alianças com muitas outras potências que estão dadas, que são possíveis. O raio, a chuva, o vento, o sol, a brisa, as paisagens. Aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação. (Krenak, 2016, p.172, grifo nosso).

Assim, no caminho de desenraizamento provocado pelas histórias de violência com a Terra e com os seres vivos, busca-se, como já dito, cultivar essas alianças criativas e afetivas. Afinal, raiz é vínculo, vínculo é afeto, raiz é afeto. *Alianças Afetivas* e *Pertencimento*. Raízes afetivas. Raízes do coração pessoal e coletivo. De habitar nossa casa coração corpo, nossa *casa-coração coletiva*, a (própria) Terra. Habitação poética do espaço, dos territórios, das casas, das moradias é ***Paisagem Originária e Arte do Encontro***. Reflorestamento, reconstrução, recriação de vínculos, reocupação poética, rehabitação dos territórios, da Casa Comum Terra – cuidando das diferentes casas e territórios que somos. Pois cada habitação um caminho, passos diferentes. Dessa forma, a recriação de raízes demanda escutar histórias de ocupações através de imagens poéticas e sensíveis, as imagens de ocupação que contam as histórias. Escutar histórias (e elas em si) faz nos vincular, criar laços. Escutar as *Vozes da Terra* que contam o percurso dos pés no chão e, assim, sentir o chão que pisamos e o que podemos contribuir, construir, através desse chão, a partir desse chão. Com o que ele tem de rastros, olhares, sentidos, sons. Firmando nossos pés nessa caminhada de presença. Presenciar, também é reflorestar. A vida pede passagem, por entre fios que se entrelaçam, reconectam, retecem, e recriam o fluxo, através do afeto, do amor, do sentir, desse *tempo-espaço do coração*. Uma reação sentimental e fluida. Uma firmeza de pisar e sentir os pés no chão e escutar histórias (de opressões, de resistências, de afeto), colocá-las no peito e compartilhá-las. O Amor e a Vida pedindo passagem, passando... a natureza crescendo, brotando, continuadamente. A arte permite essa passagem da vida e do sentir, de expressão, de fiar com, de confiar com a natureza. Então aqui é com ela que o cuidado se faz, nesse território

em arteterapia. Processo criativo de enraizar, caminhar dentro da Terra. *Poesia Afetiva de Travessia de Raiz*.

Nesse tempo onde a imaginação existe, o diálogo criativo entre os seres é possível, nesse território vivido de Poesia é possível o encontro e as *Alianças Afetivas* entre os diferentes seres, visíveis e invisíveis, gente e bicho. Em territórios habitados da e pela Arte, do e pelo Afeto, do e pelo Encontro é possível reinventar realidades, sonhar e (re) criar novas perspectivas e reflorestamentos para a Vida. Desses territórios de afeto e imaginação são possíveis os encontros. Territórios sonhados, imaginados, (re)criados. Territórios que cultivam o sonho, a imaginação, a poesia, e escuta sensível, o encontro. *Canções de ninar... cultivos de jardim, quintal, floresta*. Desses territórios da imaginação, possíveis de escutar dentro.

Eram jardins. São jardins. Era cachoeira.
É cachoeira.

IMAGINA SÓ / PODER / SABER / DE DENTRO / SÓ DE IMAGINAR.

Escuta (de) raiz coração

O médico usa o estetoscópio para escutar dentro e cuidar, instrumento usado para ampliar os sons de dentro. Para percorrer esses encontros e cultivos poéticos, e territórios sagrados da arteterapia, afirmamos, a *Escuta* vem como *ferramenta primordial* (compondo com a habitação em território de *casa original*). Uma escuta primeira, uma escuta de um outro lugar, que escuta diferente, com cuidado, escuta decolonial, não impositiva, de outra perspectiva, sensível, sonhada, criativa, em relação, uma escuta originária. Escuta de chão, escuta da terra. Escuta que precisa ir mata dentro, chão a dentro, mergulhar e escutar dentro da terra. Escuta (de) raiz. Raiz de Escuta. Como? Por onde? *Escuta que se faz pelo coração, pelo afeto*. Escuta que sente, incorpora, integra sentir e pensar, um pensar de coração. Escuta de histórias, de caminhos feitos. Assim, pela sensibilidade, também uma escuta crítica, histórica e política de Vozes da Terra e suas travessias, muitas vezes de luta, de transformações, de violências, de mortes e de reflorestamentos. Muitas outras de alegrias, prazeres, nascimento e (re) criações. Escuta do que importa, tem sentido, sente-se. Escuta que importa, sente, marca sentido. É preciso exercitar essa escuta. A Arte, como dissemos, guia nessa escuta, nesse exercício, pelo sentir. *Escuta afetiva* de diferentes imagens e sons, de diferentes territórios e peles que nos atravessam, que trocamos, que sentimos. Nesta *escuta de tempo onde* gente fala e escuta gente, gente que fala e escuta bicho, bicho que fala e escuta planta, planta que fala e escuta gente... escutamos o território vivo e como estamos vinculados a ele, relacionados, entrelaçados em peles que se sentem, tocam-se, e se atravessam, escutam-se. *Escuta habitada de silêncio e poesia*, para saber o que dizem as plantas, os bichos, a natureza, os seres. E assim, aprender/experimentar novas formas de escutar. Escuta através das imagens poéticas, que dizem o que a pessoa sente e vive, em sua raiz. Escuta habitada de histórias, memórias, afetos, raízes de tempos vividos. Escuta dos territórios que nos atravessam e que compõem a terra, escuta dos atravessamentos dos diferentes territórios que habitamos e somos habitados. E escuta das *paisagens de origem* de *alianças afetivas* entre os seres, a

natureza, a terra. E de nossas próprias histórias, imagens, marcas e paisagens originárias, que firmam raízes para a caminhada. Escuta da própria memória raiz, dos territórios que compõem a terra e suas histórias. Desse encontro entre os seres vivos e a natureza que sustentam e acompanham nesse caminho de escuta de dentro da terra. Através desse entrelaçamento afetivo que nos acompanha nessa travessia de raiz, essa integração, essa composição.

Assim, nesse processo de enraizamento, vamos aprendendo a escutar o entrelaçamento rizomático que vivemos e cuidamos... das peles, das casas, das paisagens e territórios que somos. Interligados. Na *Teia da Vida* [9], uma possível *ecologia do amor* para sentir e afirmar. Uma escuta que, ao escutar, compartilha, permite deixar se afetar e afetar. Uma *aliança afetiva* que se (re)cria com essa abertura de escuta. Uma *ecologia do afeto*. De pertencer à natureza, à um povo, à um território, devir *autêntico*, por habitar um lugar singular, com diferentes histórias e vivências. Que fortalece e demarca a escuta da raiz. Dessa forma, firmar lugares de escuta e lugares de fala/expressão. Raízes que firmam essa travessia.

Assim, escuta raiz que permite a troca, que abre passagem para (re)criar alianças e vínculos, e possibilidades variadas de *estar com*, de se diferenciar, de (se) criar pelo encontro com os diferentes seres. De preservar as diferenças *e* as cultivar, ou justamente, preservar *ao* cultivá-las. Cuidar.

Cuidado e cultivo

Cultivo e cuidado são necessários todos os dias. E de algumas histórias contadas por Vozes da Terra, escutamos que nossa Origem de habitação da Terra enquanto seres humanos foi, primeiro, a caminhada, o nomadismo. E, depois, enquanto humanidade, aprendemos o cultivo, a agricultura, o que chamam de sedentarismo. Podemos reconhecer, então, em nossa história de habitação as imagens de "caminhada e casa". Imagens dispositivos para dizer possivelmente sobre o que somos: seres caminhantes que falam, expressam, escutam, cultivam, caminham. Territórios que caminham e dizem. Territórios de expressão. Em travessia de atravessamentos sensíveis e de criação de *pertencimentos*, em territórios que moramos, cultivamos, corpo que tem movimento, som, encontros e vínculos. Territórios que pertencem escutando o todo e também oferecendo a diferença expressa para a composição, diversos sons. Assim, como já afirmamos, as diferentes formas que habitamos são cuidado e saúde. Como habitamos individual e coletivamente - não em separação, mas em contato - como corpos com diferentes peles de subjetividades, culturas, moradias, no campo, na cidade, nos estados, países, continentes, planeta. Um Planeta. Em Presença de habitação, nesse cultivo de presença, precisamos de raízes para poder caminhar nos territórios. Raízes que são a própria diversidade. Atravessadoras(es), seres em travessia. Assim, cultivar casa e caminhada, parece algo que a Terra nos diz, se escutarmos sua(s) Voz(es). E fazer dessa Travessia, Poesia, uma caminhada Origem de Habitação, para *ser* e *estar com*. Cultivando, todos os dias, cuidando e criando, todos os dias. Aqui, portanto, um cultivo feito em

território de arteterapia amplia o tempo, cria espaços de ocupação com possibilidades de, não algo já modelado e requisitado, mas (re)criados, constantemente. Vivenciar tempos sensíveis que a poesia traz, por exemplo, para experimentar outros espaços, em roda da criação que gira todos os dias. A sensibilidade, a escuta sensível, a ocupação sensível, a expressividade, a beleza, o cuidado com a beleza e com o que está vivo, com a vida, o espaço de encontro, as alianças, as construções coletivas e singulares, a presença, a abertura... diferentes vivências que importam para o cuidado. Habitar e integrar o tempo em travessia criativa.

"O ser humano é aquela porção de terra que começou a sentir, pensar, amar e cuidar" (2019), afirma o escritor Leonardo Boff. Assim, podemos reafirmar que nesse cultivo e nessa caminhada de habitação de territórios existenciais, o Afeto nos guia junto com a poesia. O afeto que cuida, que é cuidado, cultiva e é cultivado, aliança de cotidiano, de amar e cuidar. *Quem ama, cuida* – alguns podem afirmar. Cuidado, amor, cultivo, todos os dias.

(A) travessia afetiva raiz de poesia

Assim, os territórios da arteterapia têm diversas fronteiras, limites, construções. Muitas cartografias, diferentes passos e caminhadas criativas. Um rizoma de conexões de pertencimento, interligando e habitando territórios poéticos, éticos, políticos, históricos, de cultivo, criativos. A arteterapia então como esse território caminhante, como fazer (em) cartografia: de criação de imagens bússola para o itinerário raiz, das *Paisagens Originárias*, da Vida, do Amor e da criatividade/poesia enquanto potência de atravessamento. Um *território em travessia* e de *(re)encontro dos tempos.* Pois sim, para o Interior da Terra, é preciso bússola. E escuta. Arteterapia território bússola, cartografia.

Nesse território de caminhada de enraizamento, de raiz, arteterapia então como *útero da terra* que permite vivenciar as *travessias de raiz de poesia*. Caminhando, como já deixamos rastros escritos aqui, poeticamente, habitando poeticamente em busca de alimento, água e sustentação. Um território de afeto e amor, de *coração que escuta* caminhada, caminho – cartografias em habitação e escutas. *Útero-coração de terra*. Nessa Travessia que vem de algum lugar, encontra, ocupa, habita uma casa poética, onde cultiva-se encontro, afeto, criação. Nessa caminhada de assentamento de *palavra-alma* poética, onde cultivam-se raízes que (re)criam, (re)conectam territórios e seres autênticos através da Origem, de lugares imemoriais, ou de memória antiga de sonho, mítica, de encontro entre realidade e imaginação, dos encontros entre os seres (como bem anunciam e alimentam as narrativas a partir da cosmovisão de povos originários habitantes dessa Terra, que nos vem ensinar e compartilhar). Território de casa da origem da poesia, uma casa intimidade, uma casa Afeto. *Casa primeira da alegria, da brincadeira*. Brincadeira de curiosidade, de experimentar invenções, de rir enquanto alinhava as imagens, da espontaneidade no fluxo, de seguir imagens no tempo de brincar, em comunhão, poética. Brincadeira gostosa do dia a dia. "Poeminha em língua de brincar", inspira o nome do livro de Manoel de Barros. Ou ainda, "Rir junto é melhor que falar a mesma língua. Ou talvez o riso seja uma língua anterior que fomos perdendo à medida

que o mundo foi deixando de ser nosso", ilumina o escritor Mia Couto [10]. Assim, brincadeira e alegria também como territórios origem/raiz do criar. Assim, nesse cultivo arteterapêutico, vamos habitando essas casas e a nossa própria história, dando corpo e ocupando, incorporando as histórias, seus movimentos, suas expressões. Habitando a raiz, as memórias de cuidado, amor, os aprendizados primordiais da vida, *onde mora o tempo*. Dessas raízes que nos habitam. Nessa escuta que cuida através do *sentir*, lugar primitivo, casa do coração, habitação primeira do Afeto. Do lugar que estamos e somos. O coração está no centro, no meio do caminho, e é casa-travessia, nesse ciclo expressivo de Ser.

Chego então, novamente às afirmações de assentamento e enraizamento, à demarcação dessa escrita, nesse momento do percurso com outros e também repetições de preenchimentos: *Travessia de Raiz de Poesia* da vida, como território caminhante em arteterapia. A "raiz crianceira" como casa de brincadeira e alegria para criar e compartilhar. O *Afeto* como linha que entrelaça essa caminhada dos tempos e lugares, o que une, essa matéria que percorre também a arteterapia. A *Escuta* como ferramenta de cuidado criativo, de deixar atravessar. *(A)travessia Afetiva de Poesia*. Cartografia sentimental poética, ética e política. Um necessário cultivo de travessias e territórios de Escuta de Raiz do Coração. De aprender a cultivar esses territórios. De cultivar.

De escutar raízes da terra, raízes do coração. Escutar e habitar tempo do coração. Escutar e se envolver com as Encantarias da Terra, da Natureza... Escutar as histórias, as paisagens originárias do Amor...

Espero poder contribuir com uma pequena *pArte* dessa habitação em poesia, oferecendo imagens de alimento de enraizamento, de raízes. *De Paisagens Originárias em (A)Travessia de Poesia*.

Assim, o *meu coração (te) escuta*. O coração que cuida, cultiva, alia e enraiza. Habita em poesia. Coração em ritmo de batida, pausa, batida, repouso, batida, pausa, batida, repouso...

ESCUTA

O Dentro do Vento, o que diz?
Pra ser aprendiz.
O Dentro da Árvore, o que diz?
Pra confiar no tempo e dançar diretriz.
E o Dentro da Terra, o que diz?
Pra si plantar e criar raiz.

Bibliografia

AATESP. Associação de Arteterapia do Estado de São Paulo**. Revista de Arteterapia da AATESP**. vol. 6, n. 1, 2015.

_____. **Revista de Arteterapia da AATESP. VII Fórum Paulista de Arteterapia.** V.8, n 1, 2017.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço.** São Paulo: Martins Fontes. 2008.

BAGNO, Marcos. **As memórias de Eugênia.** Curitiba: Positivo, 2011.

BARROS, Manoel de. **Poesia Completa**. Ed. Leya. 2010. 493 p.

_____. **Memórias Inventadas. As infâncias de Manoel de Barros.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil. 2008.

_____. **Poeminha em Língua de brincar.** Rio de Janeiro: Record. 2007.

BASSOLS-BARRERA, Narciso; TOLEDO, M. Vitor. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais.** Trad. Rosa L. Peralta. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 272 p.

BOFF, LEONARDO. **"A Amazônia: Bem Comum da Terra e da Humanidade."** In: Site Carta Maior – o Portal da Esquerda. (05/09/2019). Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Mae-Terra/A-Amazonia-Bem-Comum-da-Terra-e-da-Humanidade/3/45176

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta.** 1. ed.; Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013, 48p.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Editora Cultrix.

CESARINO, Pedro. **As alianças afetivas, entrevista com Ailton Krenak.** 2016. Vista da instalação na 32ª Bienal. Bené Fonteles, *Agora: OcaTaperaTerreiro*, 2016.

COUTO, Mia. **Terra Sonâmbula.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 206 p.

_____. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 262p.

FILHO, Pamplona Rodolfo. **Reforma Agrária do Coração (poesia)** Disponível em: http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca/poesias

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços.** Porto Alegre: L&PM, 2002.

_____. **Bocas do Tempo.** Porto Alegre: L&PM, 2010.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** 21 edição. Campinas: Papirus, 2012.

JECUPÉ, Werá Kaka. **Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra, do Homem segundo a tradição oral Guarani.** São Paulo: Peirópolis, 2001.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das letras. 2019

MARETTO, Luiza. DOMINGUES, Renata. (org.) **Cineclube Saúde e Cultura do Campo: encontros entre cultura, política, arte e saúde.** Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

MIES, Maria. VANDANA, Shiva. **Ecofeminismo.** Lisboa: Instituto Piaget. 1993.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses. Conversa sobre a origem da cultura Brasileira.** São Paulo: Angra LTDA. 2000.

_____. Outras Tantas Histórias Indígenas de Origem das Coisas e do Universo. São Paulo: Global Editora. 2008.

_____. A Primeira Estrela que Vejo é a Estrela do meu Desejo e Outras Histórias Indígenas de Amor. São Paulo: Global Editora. 2009.

_____. Sabedoria das Águas. São Paulo: Global Editora. 2004.

PHILIPPINI, Angela. **Para entender arteterapia: cartografias da Coragem**. 4.ed. Rio de Janeiro: Wak Ed., 2008.

_____. **Grupos em Arteterapia. Redes Criativas para Colorir Vidas.** Rio de Janeiro: EAK Editora, 2011.

SECRETARIA CONTINENTAL DE LA ARTICULACIÓN DE LUCHAS CONTRA LA MINERÍA Y POR LA SOBERANIA POPULAR. **Cartilha Encuentro Continental contra la minería y por la soberania popular.** Mataquescuintla, Jalapa, Guatemala, 2016.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] "*Paisagem Originária*" é expressão inspiração-dispositivo de toda essa travessia, e veio a partir do título do trabalho realizado pelo artista Daniel Caballero, nas paredes da quadra da instituição SESI, na cidade de Ribeirão Preto, durante o ano de 2019. O artista visual pintou uma paisagem imaginada de antes do surgimento da cidade e provocou, dentre diferentes questões: "O que seria uma paisagem originária?". Essa imagem me

atravessou de sentidos, acompanhou e ainda caminha como base desse território de escuta raiz de coração e poesia. Movimenta em profundidade de percurso e em outras ampliações passadas, presentes e futuras.

[3] Inspiração poética e vivencial através do livro: BARROS, M. **Poeminha em Língua de brincar.** Rio de Janeiro: Record. 2007.

[4] A expressão "Alianças afetivas" é referência, inspiração e dispositivo vinda do texto/entrevista com Ailton Krenak. CESARINO, Pedro. **As alianças afetivas, entrevista com Ailton Krenak.** 2016. Vista da instalação na 32ª Bienal. Bené Fonteles, *Agora: OcaTaperaTerreiro*, 2016. Em todo o texto será marcada em itálico, para diferenciar e deixar na vista sua importância para essa composição e como referência vinda de um outro caminho já demarcado e construído por outras vozes.

[5] "*Palavra-alma*", é expressão de inspiração e alimento, tida como referência de percurso e lida no livro que transcreve narrativas orais de um povo guarani: JECUPÉ, Werá Kaka. **Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra, do Homem segundo a tradição oral Guarani.** São Paulo: Peirópolis, 2001. Em todo o texto será marcada em itálico, para diferenciar e deixar na vista sua importância para essa composição e como referência vinda de um outro caminho já demarcado e construído por outras vozes. Não terá uma profundidade de uso "conceitual", mas como imagem dispositivo poético.

[6] "Quando nasce uma criança, diz-se: 'Dar assento a uma palavra-alma'". "(...) desdobramento do Grande Som: tupy, o ser humano, palavra-alma. Inúmeros nomes serão criados. Cada nome é um lume de vida. Cada vida será semente para a Terra. Cada semente possui um tom próprio (...). Um nome é uma palavra-alma" (JECUPÉ, 2001, p. 90 e 91.) JECUPÉ, Werá Kaka. **Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra, do Homem segundo a tradição oral Guarani.** São Paulo: Peirópolis, 2001.

[7] Diferentes composições são feitas com a construção da "Cartografia". Sem querer abarcá-las todas, segue uma referência deste uso feito aqui: ROLNIK, SUELY. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2 ed. Porto Alegre: Sulina; Editora UFRGS, 2014. 247. Coleção Cartografias.

[8] "A vida como obra de arte", "Estética da Existência" – expressões inspirações poéticas vindo dos estudos dos autores citados. Usados aqui não com profundidade "conceitual", mas sim como dispositivos poéticos, de palavras-imagens.

[9] De uma compreensão e sentidos ecológicos vem essa referência dispositivo que alimentou aqui outros desdobramentos. CAPRA, Fritjof. **A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Editora Cultrix.

[10] Frase retirada da página oficial de Mia Couto em: https://www.facebook.com/miacoutooficial/photos/rir-junto-%C3%A9-melhor-que-falar-a-mesma-l%C3%ADngua-ou-talvez-o-riso-seja-uma-l%C3%ADngua-ant/10141594219644 41/

O pensamento selvagem, da domesticação à feralização

Enzo Estevinho Guido [1]

Resumo: O presente texto é fruto do trabalho teórico executado na disciplina Teoria das ciências Humanas, ministrada pelos professores Marco Antonio Valentin e Juliana Fausto em 2020 na Universidade Federal do Paraná. Nele apresento a trajetória percorrida por Lévi-Strauss em sua obra O pensamento selvagem. Desde sua ruptura com a antropologia clássica enquanto atribui ao pensamento selvagem as qualidades de filosofia moderna, até sua aparentemente domesticação no que diz respeito à sua crítica à prática do sacrifício. O texto se encerra com perspectivas potencializadoras do pensamento selvagem exprimidas por Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Castañeda.

Palavras-chave: Antropologia. Lévi-Strauss. Eduardo Viveiros de Castro. Carlos Castañeda.

The savage mind, from the domestication to the feralisation

Abstract: This text is the result of the theoretical work carried out in the discipline Theory of Human Sciences, taught by professors Marco Antonio Valentin and Juliana Fausto in 2020 at the Paraná Federal University. In it I present the trajectory taken by Lévi-Strauss in his work The Savage Mind, due to his break with classical anthropology while attributing to the wild thought the qualities of modern philosophy, until his apparently domestication of such thought with regard to his criticism of the practice of sacrifice. The text ends with perspectives that potentiate wild thought expressed by Eduardo Viveiros de Castro and Carlos Castañeda.

Keywords: Anthropology. Lévi-Strauss. Eduardo Viveiros de Castro. Carlos Castañeda.

[1] Graduando da Universidade Federal do Paraná. E-mail: enzoguido20@gmail.com

Gilles Deleuze e Félix Guattari, no décimo ensaio de *Mil Platôs*, mencionam a importância do legado de Lévi-Strauss: "O estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável" (Deleuze, Guattari, 1997, p. 17). De fato, ao encararmos a história da antropologia, é notável a revolução encabeçada pelo antropólogo francês.

No início de sua obra *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss dedica-se a rebater a crença de seus colegas, de que os povos designados como "selvagens", tendem a pensar guiados por suas necessidades básicas, como a fome, o que em realidade, difere totalmente do factual como explicitado na passagem:

> Essa ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos de 'primitivos'. Se ele é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligencias intelectuais e métodos de observação semelhantes. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento, pelo menos como meio de satisfazer a necessidade. (Lévi-Strauss, 1989, p. 17).

O antropólogo vai além, colocando o pensamento selvagem no mesmo patamar do pensamento domesticado ocidental:

> Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; [...]. Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura. (Lévi-Strauss, 1989, p. 17).

Lévi-Strauss encerra essa seção de seu texto afirmando que, para os povos assim ditos selvagens "as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas" (Lévi-Strauss, 1989, p. 24). A partir de tal premissa entendemos porque o totemismo privilegia os animais e as plantas a níveis de totens, pois eles não estão dados ao pensamento selvagem simplesmente para satisfazer suas necessidades básicas, mais importante ainda, eles são bons para se pensar.

Mais do que desmistificar as ideias eurocêntricas de sua época, Lévi-Strauss nos apresenta, com suas obras, o potencial de outros mundos possíveis, nos quais o totemismo, ou agente totêmico, toma o papel central como representante do pensamento selvagem, o qual desafia as demais antropologias. Se visto através de um prisma filosófico, podemos entender o totemismo como uma metafisica[1], porém totalmente ao avesso do antropocentrismo ocidental moderno, cujos autores buscam estabelecer um abismo intransponível entre homem e natureza, entre o homem e o animal. A metafisica totêmica é aquela que concilia os campos entre animais humanos e não humanos, como observado na passagem do texto *Totemismo hoje*: "O totemismo aproxima o homem do animal e a alegada ignorância do papel do pai na concepção chega a substituir o genitor humano por espíritos mais próximos ainda as forças naturais" (Lévi-Strauss, 1975, p. 14).

Temos então um sistema que agencia as coletividades humanas com seus parentes

1 Tal ideia do totemismo como uma possível anti-metafísica moderna foi expressa pelo professor Marco Antonio Valentin em suas aulas de Teoria das Ciências Humanas durante o período especial de 2020-2021 UFPR.

não humanos, em *O pensamento selvagem* encontramos evidências do totemismo como um agente operando através da diferença para produzir identidades, similitudes e correspondências entre grupos humanos um ao outro, e em relação a seus animais totêmicos. Em uma passagem específica do capítulo três, intitulado "Os sistemas de transformações", vemos como tal processo ocorre no que diz respeito a articulação entre classificações totêmicas e proibições alimentares relativo ao caráter simbólico e real do totemismo.

> Essa subordinação lógica da semelhança ao contraste é bem evidenciada pelas atitudes complexas que observam alguns povos ditos totêmicos em relação às partes do corpo dos animais epônimos. Os tucunas do alto dos Solimões, que têm uma exogamia 'hipertotêmica' (os membros do clã do tucano não podem se casar entre si nem desposar um membro de outro clã que tenha nome de pássaro etc.), consomem livremente o animal epônimo mas respeitam e preservam uma parte sagrada, utilizando outras como enfeites e distintivos. O animal totêmico se decompõe, então, em parte consumível, parte respeitável e parte emblemática. [...] A pele, as penas, o bico, os dentes podem ser *meus*, pois são aquilo pelo que o animal epônimo e eu diferimos um do outro; essa diferença é assumida pelo homem a título de emblema e para afirmar a sua relação simbólica com o animal, ao passo que as partes consumíveis, portanto, assimilável, são o índice de uma consubstancialidade real, mas que, ao contrário do que se imagina, a proibição alimentar tem como objetivo negar. [...] trata-se, entre a cultura e a natureza, de uma troca de similitudes por diferenças que se situam tanto entre os animais, de um lado, e entre os homens, de outro, quanto entre os animais e os homens (Lévi-Strauss, 1989, p. 123-124).

Vemos então, a concepção de uma diferenciação e, por consequência, de uma identidade entre os grupos humanos e os não humanos. O indivíduo humano reconhece que difere de seu parente epônimo[2] pelas características: a pele, as penas, o bico, afirmando assim a sua humanidade em detrimento da natureza animal, porém tais partes sagradas são então assimiladas como emblemas, criando assim uma conexão entre o grupo e seu animal totêmico. Percebemos aí que a identidade de um indivíduo humano ou um grupo, no totemismo, é indissociável dos animais não humanos. As características naturais encontram uma relação de homologia com as características sociais através de suas diferenças, para assim produzir uma identidade.

Contudo, tal compatibilidade advinda da diferença não atua somente no campo das relações entre animais humanos e não humanos, ela se faz presente também no que tange diferentes grupos sociais, é o que Lévi-Strauss nos mostra na passagem:

> É necessário, portanto, que a carne de qualquer animal não seja assimilável por qualquer grupo de homens. [...] as proibições alimentares não acompanham sempre as classificações totêmicas e lhe estão logicamente subordinadas. Assim elas não colocam um problema separado. Se por meio de proibições alimentares os homens negam uma natureza animal real em relação a sua humanidade, é porque lhes é necessário assumir os caracteres simbólicos com o auxílio dos quais eles distinguem os animais uns dos outros (e lhes fornecem um modelo natural de diferenciação), para criar diferenças entre si (Lévi-Strauss, 1989, p. 125)

2 Epônimo entendido como o animal que dá nome ao totem.

Logo, as características assimiladas de um animal totêmico por um dado grupo social, não existem para separar o humano do conjunto da vida, mas sim com o intuito de serem usadas como critério de distinção em relação a um outro grupo social, assumindo caracteres simbólicos. Segundo a lógica do totemismo, pode-se concluir que "a humanidade só pode segmentar-se em grupos sociais na medida que se identifica simbolicamente com outras espécies"[3], ou seja, para se diferenciar entre si os humanos precisam tornar-se simbolicamente animais não humanos. O pensamento selvagem distribui diferenças em um contínuo de semelhantes, (o animal totêmico é sempre semelhante e diferente) desta forma o indivíduo ou um grupo se identificam, parcialmente, com seu parente não humano, a fim de melhor se distinguir de seus parentes humanos.

O totemismo foi um grande ponto de ruptura promovido por Lévi-Strauss na antropologia do século XX, a posição sustentada pelo autor não vê as diferenças entre humanidade e animalidade como motivos de uma separação absoluta entre natureza e cultura, dando à humanidade uma ordem totalmente isolada do conjunto vida. Para o totemismo, nem a humanidade nem a não humanidade representam dados imutáveis, estes grupos ocupam posições relativas intercambiáveis. Tal é o caráter multidimensional da diferenciação totêmica entre natureza e cultura. O sistema totêmico conjura, então, relações ao mesmo tempo simbólicas e reais entre humanos e não humanos, compondo um sistema de formação de mundo em que o real é uma obra conjunta, entre humanidade e não humanidade, aliança imprescindível entre um grupo ou um indivíduo humano com uma espécie ou indivíduo natural. A terra é entendida como uma rede coletiva multiespécie, e não uma criação exclusiva de humanos, um sistema cosmológico de transformação, mediante trocas simbólicas entre natureza e cultura, abolindo qualquer distinção entre espécies naturais e grupos sociais.

A consequência de tal figuração é de que, a cada ser (vivo ou inanimado) significado pelo pensamento selvagem é atribuída a qualidade de "*Imago Mundi*", conceito que significa literalmente imagem do mundo. Esta noção implica que cada entidade atravessada pelo totemismo tem em si, um microcosmo, como explicitado no comentário de Lévi-Strauss acerca das possibilidades de significados do cervo:

> Não seria menos difícil predizer a função do cervo, cujo corpo é uma verdadeira *imago mundi*: seus pelos representam a relva; suas coxas, as colinas; seus flancos, as planícies; sua espinha, as elevações; seu pescoço, os vales; sua galhada, toda a rede hidrográfica... (Lévi-Strauss, 1989, p. 75).

Ainda nesta perspectiva cosmológica é importante apontar aquilo que Lévi-Strauss apresenta como a reciprocidade de perspectivas, um dos atributos do totemismo, que implica no mútuo espelhamento de homem e mundo, uma faceta a qual impõe ao pensamento selvagem a humanização dos seres e de suas relações, ao mesmo tempo que os feraliza[4]. No pensamento selvagem essa transferência não é um rebaixamento a uma

3 Referência extraída da aula de Teoria das Ciências Humanas ministrada por VALENTIM, M. A.

4 Feralizar se entende aqui como aquilo que escapa ao controle humano.

sub-humanidade, mas sim, a elevação rumo a uma sobre humanidade. Encontramos aí mais um ponto de divergência radical do pensamento selvagem para com o naturalismo ocidental moderno e sua noção de desenvolvimento, o qual reconhece uma prioridade absoluta da cultura sobre a natureza.

Logo é possível concluir que na teoria totêmica de Lévi-Strauss, os povos assim chamados de "primitivos" apresentam uma noção ambígua de natureza, pois ela representa uma pré-cultura ao mesmo tampo que também é sub-cultura. O conjunto natureza possui um caráter sobrenatural, ela se encontraria acima da cultura e ao mesmo tempo abaixo dela. Vemos assim o mundo do conhecimento platônico kantiano como algo transparente, o objeto do conhecer seria apenas representações, neste sentido, o conhecer seria reduzir a zero o que existe de sujeito no objeto, ou seja, ao objetivar se produz a dessubjetivação. Já no xamanismo ameríndio, o conhecer é personificar, encontrar o humano por trás do objeto.

Levando em conta tudo que foi exposto acerca das ideias de Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem, (que em muitas passagens da sua obra defende tal pensamento como uma filosofia de mesma importância daquela praticada no ocidente) vemos justificada a afirmação de Deleuze e Guattari exposta no início deste ensaio: o mundo se tornou mais razoável graças ao estruturalismo do antropólogo francês. Porém, em seguida, os autores chamam a atenção para o que seria um desvio na teoria antropológica de Strauss:

> Considerando os dois modelos, da série e da estrutura, Lévi-Strauss não se contenta em beneficiar a segunda com todos os prestígios de uma classificação verdadeira; ele remete a primeira ao domínio obscuro do sacrifício, que ele apresenta como ilusório e até destituído de bom senso. (Deleuze, Guattari, 1997, p. 17).

É importante destacar no fragmento acima os termos "ilusório" e "destituído de bom senso", pois é desta forma que o antropólogo enxerga a segunda face do pensamento selvagem em contraposição ao totemismo, o sacrifício.

Enquanto o totemismo corresponde a uma verdade objetiva do pensamento selvagem que repousa sobre um sistema lógico de formas, o sacrifício caracteriza a face falsa inerente a tal pensamento, representando um sistema físico de forças. Ou seja, o pensamento selvagem, em Lévi-Strauss, não contém somente o totemismo, há que se considerar também o sacrifício, ambos, apesar de serem considerados excludentes pelo antropólogo, podem coexistir em grupos como instituições independentes, conflitantes e até mesmo complementares.

Mas, em que consiste o sacrifício? Diferente do totemismo, que opera com duas séries horizontais (a natural e a social), o sistema do sacrifício opera através de três séries verticais, seriam elas: o homem, na base do sistema; a série natural e as relações de contiguidade (tomando aqui o papel de sacrificado); e no topo se encontraria a divindade (uma extra humanidade), a qual Lévi-Strauss afirma ser um componente meramente imaginário. A ritualização do sacrifício tem como objetivo, na visão do antropólogo francês, tomar a natureza como instrumento, em função da ordem humana para conseguir favores da divindade, ou suprimir a distância entre

o operador humano e deus, para assim divinizar-se. Como explicitado abaixo, em *O pensamento selvagem*, onde se destaca o sacrifício como uma busca benefícios apenas ao animal humano, se sobrepondo à ordem natural:

> No sacrifício, a série [...] das espécies naturais desempenha o papel de intermediário entre dois termos polares, dos quais um é o sacrificador e o outro a entidade [...] o objetivo do sacrifício é precisamente instaurar uma relação, que não é de semelhança mas de contiguidade. (Lévi-Strauss, 1989, p.250-251).

Lévi-Strauss identifica então duas diferenças entre o sistema do totemismo e o sistema do sacrifício. A primeira diz respeito aos elementos ou termos que compõem cada sistema e revelam a disparidade entre ambos:

> se se admite que, nos dois casos, uma afinidade é implícita ou explicitamente reconhecida entre um homem ou um grupo de homens, de um lado, e um animal ou vegetal, de outro (seja a título de epônimo de um grupo de homens, seja a título de coisa sacrificada que substitui o homem ou serve de médium ao sacrificador humano), é claro que, no caso do totemismo, nenhuma outra espécie ou fenômeno natural é substituível ao epônimo: jamais se pode tomar um animal por outro. Se sou do clã do urso, não posso pertencer ao da águia, pois que, como vimos, a única realidade do sistema consiste numa rede de recortes diferenciais entre termos colocados como descontínuos. No caso do sacrifício é o inverso: embora coisas distintas sejam muitas vezes destinadas preferencialmente a certas divindades ou a certos tipos de sacrifício, o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa precisa, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. O sacrifício está, então, situado no reino da continuidade [...] Entre o sistema do totemismo e o do sacrifício existem, portanto, duas diferenças fundamentais: o primeiro é um sistema quantificado, ao passo que o segundo admite uma passagem contínua entre seus termos; enquanto vítima sacrificial (Lévi-Strauss, 1989, p. 249-250)

No totemismo nenhum de seus elementos podem ser substituíveis como na superação de um pelo outro, no sentido em que, por exemplo, a águia jamais poderia substituir o animal totêmico urso dentro de um grupo cultural, nem mesmo no nível individual. O sistema opera através da diferença, onde os termos insubstituíveis são relacionados um com o outro. Já o sacrifício tem como princípio a substituição, o animal ou a planta quando sacrificados podem ser substituídos simbolicamente por qualquer outra entidade, implicando a destruição da diferença entre os termos, portanto a destruição da relação. Desta forma, a ideia de afinidade entre o humano e não humano assumidas pelos dois sistemas variam consideravelmente. No totemismo a afinidade entre um grupo humano e uma espécie natural se baseia na diferença entre grupos e espécies. Enquanto no sacrifício a afinidade anula a diferença entre animal humano e animal não humano em vista de uma contiguidade entre os humanos e os deuses. Neste caso, para Lévi-Strauss se configura uma relação com a natureza aonde o termo natural é suprimido pelo termo cultural, para que esse venha se fundir (segundo o antropólogo de uma forma totalmente "imaginária") com um terceiro termo, a entidade.

Contudo, Lévi-Strauss afirma ainda uma outra diferença entre totemismo e sacrifício, ideia a qual conduz a obra *O pensamento selvagem* para uma "inflexão domesticante". Trata-se

da afirmação enfática de que existe uma diferença de nível de valor epistêmico entre os dois sistemas, o que justifica uma falta de "bom senso" dos povos assim chamados de "primitivos", conforme abaixo:

> As classificações totêmicas têm duplo fundamento objetivo: as espécies naturais verdadeiramente existem e existem de fato sob a forma de série descontínua; por seu lado, os segmentos sociais também existem. O totemismo, ou o que se pretende como tal, limita-se a conceber uma homologia de estrutura entre duas séries, hipótese perfeitamente legitima, pois os segmentos sociais estão instituídos, e cada sociedade tem o poder de tornar hipótese plausível, nela conformando suas regras e representações. Ao contrário, o sistema do sacrifício faz intervir um termo não-existente: a divindade, e adota uma concepção objetivamente falsa da série natural, já vimos que ele a representa como contínua. Para exprimir a diferença entre o totemismo e o sacrifício, não basta, portanto, dizer que o primeiro é um sistema de referências e o segundo um sistema de operações; que um elabora um esquema de interpretação enquanto o outro propõem (ou acredita propor) uma técnica para obter certos resultados: um é verdadeiro, outro falso. Mais exatamente, os sistemas classificatórios estão situados no nível da língua: são códigos mais ou menos bem elaborados mas sempre visando exprimir sentidos, ao passo que o sistema do sacrifício representa um discurso específico e desprovido de bom senso, ainda que seja proferido frequentemente. (Lévi-Strauss, 1989, p. 253-254)

É notável neste trecho o fato de Lévi-Strauss não se limitar a dizer que o sacrifício apenas difere do totemismo devido a uma incompatibilidade de sistemas, ele precisa reiterar que um é real e o outro não, afirma que o sacrifício opera e acredita em um "termo não-existente" e que este seria "desprovido de bom senso". O totemismo tem fundamento real, embora simbólico; o sacrifício, por seu turno, carece de tal fundamento e por isso é condenado à condição de "imaginário". Neste ponto, o autor parece destoar do que havia escrito anteriormente acerca da reciprocidade de perspectivas própria do pensamento selvagem, surge aqui uma aparente contradição com tal ideia lançada por ele próprio no mesmo capítulo, sobre a "*humanização das leis naturais* e a [...] *naturalização das ações humanas*" (Lévi-Strauss, 1989, p. 247) que, segundo o próprio antropólogo é o que caracteriza o perspectivismo selvagem.

Após tecer as críticas ao sacrifício através do objetivismo civilizado, Lévi-Strauss parece não acreditar no valor de verdade do mito, afirmando que este só se configura como verdade num sistema de transformação de mundo, o que se sucede é a afirmação de que "não existe totem real" (Lévi-Strauss, 1989, p. 265) esvaziando assim o signo selvagem de qualquer conteúdo, para classificá-lo meramente como uma posição formal em um sistema lógico, a partir de tal comentário o totemismo deixaria de ser uma relação de socialidade entre natureza e cultura, mas sim um simples modo de representação de mudo. O que representa, em certa medida, a negação da orientação metafisica do pensamento selvagem pelo antropólogo francês no que diz respeito ao seu livro publicado em 1962. Contudo é preciso ressaltar que não se pretende aqui negar a orientação cosmológica de Lévi-Strauss, tendo em vista sua perspectiva potencializadora acerca do totemismo e dos animais não humanos, com notável destaque no capítulo "História e dialética". Além disso a obra O *pensamento selvagem* precede o conjunto de textos conhecidos

como as *Mitológicas*, aonde o pensador irá se debruçar sobre os mitos indígenas.

Todavia, as considerações do capítulo 8 de *O pensamento selvagem* insinuam um traço etnocêntrico na construção de Lévi-Strauss. Seria possível estipular que sua obra, após apresentar uma filosofia capaz de conciliar os campos: natureza e cultura, acaba não levando a cabo a ruptura começada, de modo que o abismo entre humanidade e não humanidade sobrevive, ainda mais, deixa entrever uma espécie de domesticação do totemismo através da antropologia, posição que manifesta Eduardo Viveiros de Castro no escrito *A inconstância da alma selvagem*: "O pensamento selvagem não cabe todo em *O pensamento selvagem*" (Castro, 2002, p. 19), na mesma obra outra passagem ilustra magistralmente a reciprocidade de perspectivas que Lévi-Strauss tentou sustentar seus textos:

> A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre humano - sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem [...] Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua 'segunda pessoa', e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como não-humano. (Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas agências extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito). (Castro, 2002, p. 397).

Aqui vemos o totemismo e sua reciprocidade de perspectivas além do julgamento epistêmico, pois "As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem" (Castro, 2002, p. 397). No encontro sobrenatural as perspectivas são trocadas, aquele que se entendia como humano se descobre não humano, no ponto em que se defronta com a face humana do não-humano. Existe algo de sobrenatural no pensamento selvagem, algo que Lévi-Strauss não conseguiu exprimir ou que lhe escapou de alguma maneira.

Nas obras *Xamanismo transversal* e *Metafísicas canibais*, Eduardo Viveiros De Castro opera uma retomada crítica de Lévi-Strauss, no que diz respeito a sua distinção entre totemismo e sacrifício. Nelas o antropólogo brasileiro propõe uma terceira forma de simbolismo que se configura como transformacional, representada pelo perspectivismo cósmico ameríndio, podendo ser entendida como uma junção entre totemismo e sacrifício, uma radicalização da ideia de reciprocidade de perspectivas inicialmente apresentada pelo antropólogo francês. No livro *Metafísicas canibais* Viveiros De Castro explicita o perspectivismo:

> O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são 'no fundo' semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa 'no fundo': eles têm, em outras palavras, um 'fundo', um 'outro lado'; são diferentes *de si mesmos*. Nem animismo – que afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos –, nem totemismo – que afirmaria uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e

> diferenças interespecíficas –, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/ não-humano *para o interior de cada existente* (Castro, 2009, p. 61).

Neste contexto entendemos o que representa a terceira forma de simbolismo, o perspectivismo traz consigo a diferença entre humano e não humano, ou entre natureza e cultura, em cada uma de suas séries e elementos. Isso implica uma mudança de estatuto do pensamento selvagem, de epistemologia ou forma cultural, defendida por Lévi-Strauss, para cosmologia, pois nesta leitura de Viveiros de Castro tal pensamento não possui somente sua própria cultura, mas também sua própria natureza, a qual possibilita uma mitologia, negada anteriormente por Lévi-Strauss no capítulo 8 de *O pensamento selvagem*. As espécies naturais aparecem no perspectivismo como sobrenaturais e os humanos como não humanos e vice-versa, conforme apresentado na passagem anterior do livro *A inconstância da alma selvagem*.

Tal visão cosmológica de mundo demasiada rica de significados é encontrada também nas obras de Carlos Castañeda, podendo ser vislumbrada no conceito de "perder a forma humana", uma ideia que compreende muito bem a reciprocidade de perspectivas, quando os elementos naturais se misturam com o, assim dito por Castañeda, "reino dos feiticeiros", ou seja, o campo mitológico. Ali o conjunto natural se funde ao conjunto cultural na cosmologia do nogualismo, percebido em passagens como esta extraída do livro *Viagem a ixtlán*:

> Ontem o mundo tornou-se como os feiticeiros lhe dizem que é – continuou – Nesse mundo, os coiotes falam, assim como os veados, como já lhe disse uma vez, e as cascáveis e árvores e todos os outros seres vivos. [...] Dom Juan explicou que o coiote ia ser meu companheiro para toda vida e que, no mundo dos feiticeiros, ter um amigo coiote não era uma coisa desejável. Disse que teria sido ideal se eu tivesse conversado com uma cascavel, pois eram companheiras estupendas.
>
> - Se eu fosse você – acrescentou- nunca confiaria num coiote. Mas você é diferente e pode até vir a ser um feiticeiro coiote.
>
> - O que é um feiticeiro coiote?
>
> - Um que tira uma porção de coisas de seus irmãos coiotes (Castañeda, 1972, p. 253)

Na tentativa de encerrar este artigo, tomo a liberdade de me servir de outra passagem de *Viagem a Ixtlán*, na qual vemos semelhanças entre o encontro na floresta com o sobrenatural, apresentado por Viveiros de Castro, e a experiência extra-humana de Dom Genaro, um dos mestres de Castañeda:

> - O que aconteceu quando agarrou seu aliado, Dom Genaro? – perguntei.
>
> - Foi um choque violento – disse ele, depois de hesitar um momento. Parecia estar concatenando seus pensamentos.
>
> 'Nunca imaginei que fosse assim', continuou. 'Era uma coisa, uma coisa, uma coisa ... como nada que eu possa dizer. Depois que o aguarei, começamos a girar. O aliado me fez girar, mas eu não o larguei. Rodopiamos pelo ar com tanta força que eu nem via mais nada. Tudo estava nublado. O rodopio continuou por muito tempo. De repente, senti que estava de pé no chão outra vez. Olhei para mim. O aliado não me matara. Eu estava inteiro. Eu era eu! Então, vi que obtivera êxito. Afinal, eu tinha um aliado. Saltei de

prazer. Que sensação! Que sensação foi aquela!

'Depois olhei em volta, para ver onde me encontrava. O lugar era desconhecido. Achei que o aliado devia ter me carregado pelo ar e me atirado em algum lugar muito longe de onde começamos a rodopiar. Orientei-me. Achei que minha casa devia estar a leste, por isso comecei a caminhar naquela direção. Ainda era cedo. O encontro com o aliado não tinha durado muito tempo. Logo encontrei uma trilha e então vi um grupo de homens e mulheres vindo em minha direção. Eram índios. Achei que eram índios *mazatecas*. Rodearam-me e perguntaram param onde eu ia. 'Vou para Ixtlán', disse eu. 'Está perdido?', perguntou alguém. 'Estou', respondi. 'Por quê?', indagou o mesmo índio. 'Porque Ixtlán não fica nessa direção. Ixtlán fica na direção oposta. Nós também vamos para lá', disse outra pessoa. 'Venha conosco!', disseram todos. 'Temos comida!''

Dom Genaro parou de falar e olhou para mim como se estivesse esperando que fizesse alguma pergunta.

- E então o que aconteceu? – perguntei. – Foi com eles?

- Não fui não – respondeu. – Porque eles não eram reais. Vi logo, no minuto em que chegaram perto de mim. Havia alguma coisa em suas vozes, em sua simpatia, que os denunciou, especialmente quando me convidaram para ir com eles. Por isso, eu fugi. Eles me chamaram e pediram que eu voltasse. Os chamados deles me tentavam, mas continuei fugindo.

- Quem eram? – perguntei.

- Gente – respondeu Dom Genaro, numa voz cortante. – Só que não eram reais.

- Eram como aparições – explicou Dom Juan. – Como fantasmas.

[...] – Disse que não eram reais. Depois de meu encontro com o aliado, nada mais era real (Castañeda, 1972, p. 258-262).

Bibliografia

CASTAÑEDA, C. **Viagem a Ixtlán.** São Paulo: Círculo do livro, s/d.

CASTRO, E, V. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

CASTRO, E, V. **Metafísicas canibais.** São Paulo: Ubu, 2018.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Artesaniando possibilidades de acolhimento de Norte a Sul: entre experiências pandêmicas na saúde e na educação

Paula Cadore [1], Daniele Noal Gai [2], Aline Milena Castro Matos [3] e Sônia Maria Lemos [4]

Resumo: Esta escrita parte do desejo das pesquisadoras em revisitar memórias e descrever a experiência de criação de possíveis (Deleuze, 1992), em meio à pandemia do coronavírus. Criar (e inventar) possíveis: no sentido de cuidado e ensino, a partir da tessitura de redes afetuosas, artísticas, criativas e acolhedoras, no âmbito do Projeto de Pesquisa e Extensão *Entre Artesanias*. Construímos e sustentamos uma ou várias redes para conectar professores, estudantes, profissionais da saúde, usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), artistas e profissionais da educação, durante a pandemia da Covid-19, desde a região norte à região sul do Brasil. Conectar no sentido de acolher. Conectar para olhar, sentir e partilhar. Conectar para compartilhar algumas *entre experiências* durante o isolamento social. Conectar para inventar possibilidades de trocas e convivências. Conectar para reduzir danos. A pandemia e o coronavírus seguem desafiando cientistas e profissionais da saúde – desafiando também este projeto e coletivo, pois foi (e é) preciso seguir o trabalho em saúde e defender o Sistema Único de Saúde. Podemos narrar muitos encontros, experiências, acolhimentos e histórias, e, ainda assim, a sensação de não ter resultados seguirá em nossos corpos. A gestão da saúde nacional ignora as experiências de mais de 30 anos do SUS e dos profissionais que nele atuam.

Palavras-chave: *Entre experiências*. Artesanias da diferença. Pandemia.

[1] Terapeuta ocupacional. Especialista em Saúde Mental Coletiva. Trabalhadora do Sistema Único de Saúde, no Município de Porto Alegre. Pesquisadora do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão Entre Artesanias da Diferença (Faced/UFRGS). E-mail: paulacadoreto@gmail.com

[2] Educadora Especial. Doutora em Educação. Docente do Departamento de Estudos Especializados (Faced/UFRGS). Pesquisadora do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão Entre Artesanias da Diferença (Faced/UFRGS). E-mail: daninoal@gmail.com

[3] Estudante do Curso de Licenciatura em Pedagogia (Faced/UFRGS). Estagiária em Centro de Atenção Psicossocial Adulto. Pesquisadora do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão Entre Artesanias da Diferença (Faced/UFRGS). E-mail: alinemcmattos@gmail.com

[4] Psicóloga. Docente da Universidade Estadual do Amazonas. Pesquisadora do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão Entre Artesanias da Diferença (Faced/UFRGS). E-mail: slemos@uea.edu.br

Crafting reception possibilities from North to South:
between pandemic experiences in health and education

Abstract: This writing starts from the researchers' desire to revisit memories and describe the experience of creating possible ones (Deleuze, 1992), in the midst of the Coronavirus pandemic. Create (and invent) "possibles": in the sense of care and teaching, from the weaving of affectionate, artistic networks, creative and welcoming, within the scope of the Entre Artesanias ("between crafting") Research and Extension Project. We built and supported one or more networks to connect teachers, students, health professionals, users of the Unified Health System (SUS), artists and education professionals, during the Covid-19 pandemic, from the north to the south of Brazil. Connect in order to welcome. Connect to look, to feel and share. Connect to share some *between experiences* during social isolation. Connect to invent possibilities for exchanges and coexistence. Connect to reduce damage. The pandemic and the Coronavirus continue to challenge scientists and health professionals, and in the case of this Project and this collective, mainly because it was (and is) necessary to follow the work in health and defend SUS. We can narrate many encounters, experiences, hospitality and stories, and yet, the feeling of having no results will follow in our bodies. National health management ignores the experiences of more than 30 years of SUS and the professionals who work in it.

Keywords: Between experiences. Crafts of difference. Pandemic.

ENTRE EXPERIÊNCIAS QUE NOS MOVEM: UMA ESCRITA DE POSSÍVEIS

Esta escrita parte do desejo das pesquisadoras de revisitar memórias e descrever a experiência de criação (e invenção) de possíveis (DELEUZE, 1992) no ano pandêmico de 2020. Criar possíveis no sentido de cuidado e ensino, a partir da tessitura de redes afetuosas, artísticas, criativas e acolhedoras. Uma ou várias redes para conectar professores, estudantes, profissionais da saúde, usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), artistas e profissionais da educação, durante a pandemia da Covid-19. Conectar no sentido de acolher. Conectar para olhar, para sentir e partilhar. Conectar para compartilhar nossas experiências de vida, ou as *entre experiências,* durante o isolamento social. Criar, conectar e produzir redes que sustentassem a educação e a saúde públicas como possíveis para a população brasileira; seja no sul, no leste, no nordeste ou no norte do Brasil.

Nos referimos à experiência com o pensamento de Larrosa (2015), entendendo que esta palavra trouxe também um conceito importante, que serve para entendermos o nosso tempo e o que nos acontece. O contemporâneo de nossas experiências nos situava em um lugar, e elas estavam relacionadas às intempéries e aos acontecimentos da vida. A partir de nossas experiências conseguimos falar sobre quem não somos, o que não queremos ser e também podemos afirmar nossa vontade de viver - e nisto investirmos nossos esforços. Por que experiência é o que nos acontece, junto das múltiplas tentativas de elaborar sentidos, ou elaborar a falta deles. Compartilhar experiências que estavam entre nós durante a pandemia, mas não somente nela, e, sim, *entre experiências*. Criar um *entre* de pesquisadores, artistas, estudantes, profissionais da saúde e educação, usuários do SUS, que tentavam seguir à procura (PAIM, 2018).

À procura (PAIM, 2018) de *entres* e brechas possíveis: em nossa micropolítica (ROLNIK, 2018), com uma ética do cuidado, uma ética do agir (MERHY, 2020), afirmamos um SUS e uma educação que se cruzam e se apoiam, indistintamente. Nós procurávamos perceber além do medo, da angústia, da ansiedade e do desespero, que faziam companhia para grande parte das pessoas que viviam a pandemia. Assim, nos colocamos como procuradoras, para perceber e agir, em um espaço de trocas (e entre trocas).

Procurávamos, também, perceber as pessoas, em meio ao negacionismo e ao desprezo dos riscos da Covid-19. O negacionismo frente à pandemia produziu ainda mais desigualdade, exclusão e mortes. E, quantas exclusões, silenciamentos e apagamentos se efetivavam! Essas são as estratégias necropolíticas, que não apenas coisificavam as pessoas, pois, como testemunhamos, vinham matando inúmeras pessoas.

Nossas perguntas eram sobre como construir desvios para produzir cuidado, trocas, encontros, solidariedade? Como abrir frestas contra hegemônicas e produtoras de encontros? Como nos aproximar e acolher, umas das outras, uns dos outros, mesmo que distantes fisicamente? Como plantar sementes de vida em um solo tão degradado e adoecido? Como construir um cuidado em saúde e um apoio pedagógico específico para aqueles que são educadores ou aqueles que são cuidadores? Como produzir possíveis e reparações à saúde mental de um coletivo dedicado

e afetuoso? Nos propusemos: estar à procura (PAIM, 2018), para rememorar histórias que dialogam com a ativação de experiências sensíveis e a produção de desvios, na tentativa de evitar a normatização e a normalização das exclusões da multiplicidade, da diferença.

Nossos questionamentos nos convocavam, mais do que em qualquer outro momento, a uma postura ética, estética e política. Uma postura e uma ética de acolher aqueles que, assim como nós, apresentavam-se dopados por uma realidade nefasta de consumo, entretenimento e desconexão (KRENAK, 2020). Acolher em meio ao caos pandêmico, buscando expressar um ato de inclusão social, ao *estar com*, na diversidade, na multiplicidade, na diferença; no caos individual e no caos social que se entrecruzam. Seguimos *artesaniando* um acolhimento que sustentasse a promoção da vida, a humanização e a ética do cuidado (BRASIL, 2006; FRANCO; BUENO; MERHY, 1999).

Tomadas pelos movimentos da pandemia, cada vez mais acelerados com a disseminação do vírus, sentíamos a necessidade de instaurar um espaço que transitava entre arte e cuidado. Dilatando tempo e espaço e resistindo às definições apressadas sobre o que fazíamos a cada momento (ANGELI; GRAVINA, 2019), enquanto o vírus rapidamente se propagava.

Nos permitimos sentir o movimento dos nossos encontros, dos nossos corpos, que pulsam e sentem para, então, nos debruçarmos na edição e adequação do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, nomeado *Entre artesanias da diferença: modos de existir, narrar e aprender com a deficiência e a loucura*. Foi preciso olhar para outros agenciamentos, outras propostas, outras costuras, outras cores, outros artistas, outras imagens, outros jeitos, outros corpos, outros tempos para atualizar o referido projeto.

Juntas ousamos nos apropriar dos diversos cabos de computador, da câmera, dos fones e tantas outras ferramentas tecnológicas, para iniciar a trama da nossa rede de invenções acolhedoras. Foi necessário encontrar um horário comum para quem estava no Sul e quem estava no Norte do país, depois criar um link e abrir a porta de uma sala virtual. Nos abancamos com água, café e chimarrão, munidas de lápis e papéis, para *artesaniar* nossa proposta cartográfica:

> Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de 'trabalho de terreno'. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal (DELEUZE, 2005, p.1).

A seguir, narramos a proposta repensada, reconstruída e os encontros realizados, conversando conceitualmente com pesquisadores da filosofia da diferença, das artesanias, das experiências... Dialogando com pessoas que nos identificamos em uma perspectiva existencial e em seus modos de vida (KRENAK, 2020) é que a rede se tece, se sustenta. Era um momento de pandemia e o caos nos confrontava a inventar possíveis para suportar e seguir.

De Norte a Sul: encontro entre pesquisadoras

Iniciamos os encontros entre pesquisadoras em julho de 2020. De Norte a Sul, conversávamos sobre as incertezas, os anseios e as dificuldades em promover cuidado, no ensino e na saúde, em um período em que cuidar era sinônimo de não tocar, de evitar circulação, de não aglomerar, de não abraçar, de não encontrar, de se isolar.

Necessitávamos de acolhida e ouvíamos os gritos, por vezes silenciosos, de estudantes, professores, profissionais da saúde, exaustos na busca por se adaptar ao inadaptável (RAUTER, 2005). Rapidamente passamos do presencial ao virtual ou do presencial à inexistência de encontros. Mesmo com a pandemia, não paramos. Passamos a trabalhar sob uma pressão diferente, sem o movimento reflexivo de observação, de readaptação, avaliação das nossas tarefas, de autoavaliação e de autocuidado.

Como estavam os professores? Eles estavam promovendo aulas para crianças com necessidades singulares? Como ensinar para aqueles que sequer tinham acesso a um computador, a uma conexão ou qualquer tecnologia? Como se encontravam as crianças que dependiam da escola para se alimentar? Como estavam as famílias com todos os filhos em casa, tendo que auxiliar todos em um processo de ensino remoto? Os estudantes em estágio - como executariam seus planos de ação? Os estudantes universitários seguiam seus percursos acadêmicos? O acesso à educação era para poucos? Quais os referenciais que cabiam para o momento? E os profissionais da saúde, como acolhiam a dor e o sofrimento, sem poder tocar? Como reorganizaram o cuidado? Como estavam os usuários da saúde mental trancados em suas casas? Sem poder transitar por espaços que conquistaram depois de muita luta? Como reconhecer os diferentes problemas e resolvê-los? Como atender à necessidade dos diferentes atores e seus conflitos?

As perdas já aconteceram. Perdemos muito como cidadãos, como humanos, como pessoas, como trabalhadores, e ainda mais as crianças. As perdas com impacto na saúde mental, e que atingiram a aprendizagem. Reiteramos, a perda já aconteceu, como minimizar e aprender com uma pedagogia da artesania do presente, do agir, do cuidar, da emergência?

Através de tantos questionamentos, recordamos o trecho de um poema de Rupi Kaur (2020):

> [...] “Nossa alma busca comunidade
> Nosso eu mais profundo busca um ao outro
> Precisamos viver em contato
> Para nos sentirmos vivos”

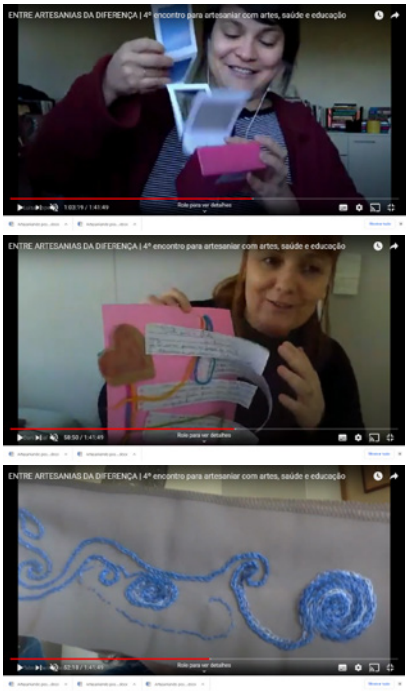
Fomos juntas em busca de nossa comunidade, convidando-a para produzir materiais e materialidades que nos aproximassem e nos cuidassem. Embora distantes, aproveitamos os encontros através das plataformas virtuais. Encontros com um objetivo comum, com a premissa de estarmos presentes no aqui e no agora, associados à espontaneidade de compor juntas e juntos os movimentos de afetações da vida (MORENO, 2016).

Estruturamos nossas ações buscando primeiramente a aproximação com nossas redes. Retomamos vínculos que em outros momentos talvez fossem esquecidos ou impossibilitados de se aproximar devido às grandes

distâncias. Em seguida, realizamos um convite pessoal e intransferível, para dentro das nossas redes de contato e serviços. Um convite que respeitasse as possibilidades de cada uma ou cada um dos usuários da saúde mental, oficineiros, artistas, educadores, profissionais da saúde e estudantes, conduzidos pela biodiversidade e pelas multiplicidades que nos compõem, do Pampa à Floresta. Era um convite para se fazer presente em algumas tardes de quartas-feiras para *artesaniar narrativas* da pandemia, e outras tantas narrativas. Entendendo que ninguém fala exclusivamente por si.

> Um autor é sempre um agente coletivo de enunciação. Todas as referências que me constituem são um conjunto polifônico, sem a coerência de uma identidade ou a lógica de uma dialética, mas que pode adquirir a consistência do paradoxo: sem ponto de partida, nem chegada – uma espécie de eternidade que se desdobra ao mesmo tempo indefinidamente no passado e no futuro. O que não significa que os ditos sejam eternas repetições porque são marcados por transformações no tempo (e por isso são finitos), e por variação no espaço dos múltiplos agenciamentos coletivos de enunciação (e por isso são ilimitados) (LOBO, 2007, p. 164-165).

Entre artesanias de Norte à Sul: encontros de arte, acolhimento e saúde



Imagens 1, 2 e 3: captura de imagens das gravações.
Arquivo do Projeto Entre Artesanias.

Entre 14 de outubro a quatro de novembro de 2020, às catorze horas no Sul e às quinze horas no Norte, as nossas quartas-feiras foram reservadas para *artesaniar*. A campainha de uma vídeo-sala foi tocada por diversos atores e atrizes do cotidiano: artistas, educadores, estudantes de educação especial, pedagogia, psicologia, medicina, odontologia; oficineiros, psicólogos, psiquiatras, terapeutas ocupacionais. A porta era aberta pelas pesquisadoras e as pessoas eram recebidas por rostos diversos, por experiências diversas, por sotaques diferentes, por textos e temáticas diferentes. Uns eram conhecidos

dos outros ou não; estávamos juntas e juntos narrando e testemunhando o contemporâneo de nossos dias.

Nosso primeiro encontro foi de "Escuta sobre as possibilidades e os impactos da arte em diálogo com a Saúde no enfrentamento à pandemia de COVID-19". Escuta para nos apresentar, para ver, olhar, ouvir, falar, para sentir e fazer presença. Um convite para compartilhar nossas experiências sobre o entrelaçamento das artes com a produção de saúde e de educação.

Foi um encontro com *gentes*! Criativas, potentes, generosas e afetivas. Em que cada um teve a possibilidade de narrar o vivido em meio à pandemia. Nos conhecemos pelas redes individuais e, desafiando o espaço geográfico, duplicamos o tempo, para tecer outras redes narrativas, buscando a potência dos respiros possíveis, em meio a tanto, movidos por alguma vontade, por alguma esperança e pelas paixões, uma vez que são elas que nos compõem e nos expandem em nossos modos de existir (SPINOZA, 2011).

Movidos por diversas dobraduras de sonhos, demos início a uma rede existencial de curiosos atores políticos que, entre prosas, artesaniaram o plantio de sementes-palavras que foram lançadas em nosso primeiro encontro. Depois, as sementes-palavras foram lançadas na terra para regar sonhos, que seria o tema do nosso encontro seguinte.

O segundo encontro "Arte e saúde: o que foi produzido? O que você teceu? O que podemos tecer juntas, juntos, juntes?", foi costurado em diferentes tempos e diversos pontos. Cada pessoa chegou no tempo que lhe foi possível, rostos novos foram convidados para artesaniar a rede de sonhos. Com tesouras, papéis, lápis coloridos, tinta, linhas, bastidores e agulhas iniciamos as manualidades para construções de sonhos possíveis e utópicos, afinal como dizia nosso amigo Eduardo Galeano a utopia serve para que não paremos de caminhar, para nos movermos, para dar passos em direção ao horizonte. Uma participante do segundo encontro definiu os sonhos como convocatória de desejos. Outra, que eles são necessários para criar. E o que seria da educação e da saúde mental, se não a criação de outros mundos possíveis? Os sonhos são a descoberta e construção de caminhos desviantes do sofrimento. Caminhos em que encontramos aconchego, para dar vazão ao sofrimento, buscar encantos na fantasia, para criar outras caminhadas e outras estradas.

Ailton Krenak (2020) conta que os sonhos são instituições que nos preparam para a relação com o cotidiano, são uma prática do nosso estado mais íntimo de ser, um lugar que veicula afetos. Conta também sobre a afetação dos sonhos e deles em nosso mundo sensível, de como o ato de contar os sonhos é conectá-los com o amanhecer, transformar em matéria inatingível.

Em nosso encontro do *Entre Artesanias*, os sonhos se fizeram memórias daquilo que foi vivido quando o toque era possível, quando os abraços eram casa, quando o entrelaçar das mãos alinhava bordas para transbordar juntos. Nossos sonhos foram feitos de memórias afetivas e de utopias. E provocadas por um participante-artista, nos perdemos para nos encontrar: o que fizemos de nossos momentos, o que fazemos no tempo que temos para nós e exclusivamente conosco? Percebemos nossos sonhos extrapolando as palavras, os

sonhos foram para além de nós, se presentificaram em bonecas miniaturas, em bordados, em pinturas, em recortes e colagens, em poesias. Construímos um encontro de sonhos-mosaico, juntando nossos desejos-vontades, nossas memórias, nossas manualidades, nossos afetos para encontrar um sonho nosso: práticas e existências que acolhem as diferenças e produzem inclusões. Os sonhos individuais materializavam uma consciência coletiva (KRENAK, 2020). Embebedados de sonhos-memória, combinamos nossa próxima quarta-feira com o convite de *artesaniar um relicário*.

A porta da sala virtual seguiu sendo aberta para *gentes* novas, no terceiro encontro, nomeado "Artesanias do trabalho e renda como aportes para a promoção de saúde". Tecemos a partir das características e dos afazeres de cada um e cada uma, ativando as memórias dos outros encontros. Quem estava chegando, as gentes novas, precisavam de mais esforços para alinhavar os fios. Mas, como uma rede que estávamos construindo, uns e outros foram se auxiliando. Os relicários foram confeccionados com caixas de sabonete, de fósforo, caixas de sapato e de madeira. Caixas diversas, algumas que eram intocáveis, e se tornaram palpáveis. Outras, caixas simplórias de parafernálias rotineiras, se transformaram em tesouros. Caixas vazias que foram preenchidas por palavras, por cacarecos, por cores e recortes. Caixas cheias que foram se esvaziando, enquanto histórias únicas eram contadas, relembradas, editadas.

Relicários são caixas, cofres, bolsas que guardam coisas. Coisas não no sentido objetificado, mas sim, coisas valiosas, que independem do valor material. *Artesaniar sonhos* a partir de memórias para nos apresentar ao mundo o que de invenção e de dura realidade guardamos. Esse foi um momento para operar criações, como produção de ser (COSTA, 2012). Ser um coletivo em busca de sonhos-oxigênio, sonhos e ar.

Foi um encontro de aconchegos para os tantos abraços guardados no isolamento. Foi uma possibilidade de reviver momentos, pelo atravessamento de relicários, para construir outras narrativas, que iam se inventando ali, no presente, no ato de narrar (ANGELI; GRAVINA, 2019). Um acalanto, um sonhar possíveis para o futuro, mas, também, fazer esperançar e impulsionar esperanças naquele presente de tantas perdas. Embalados pela música quiçá da Banda Mais Bonita da Cidade, sentimos o terceiro encontro como um momento para abrir o riso, apesar das dores do mundo. Findamos ouvindo o poeta Manoel de Barros, com o desafio de criançar as palavras com uma carta endereçada ao *Entre Artesanias*, uma tarefa para a próxima semana.

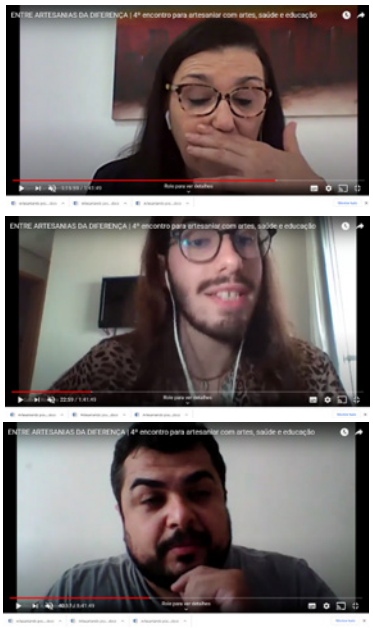
No nosso último encontro, entre idas e vindas, e permanências, reuniram-se muitas *gentes* da nossa comunidade. Era um encontro para definirmos "Possibilidades para o *Entre Artesanias*, manifesto e construções de redes". Iniciamos com o samba da utopia, que rima com rebeldia, alegria e artesania, jamais com tirania. Nossos encontros foram uma forma de ir às ruas e esperançar sonhos, além de sambar.

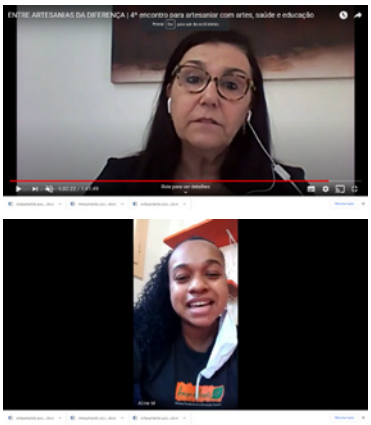
As cartas para o *Entre Artesanias* falavam de notícias do país e da pandemia, outras reiteravam a importância das paradas, que partilhavam a urgência de desburocratizar e construir espaços de relações humanas dos

Pampas à Floresta. Escritos sobre a importância dos sonhos e das memórias, como lembretes do quanto precisamos nos cuidar, construir relações de vida saudáveis. Artesanias sobre o contato e a conexão, a busca pela nossa comunidade, por alegrias. Jogando palavras entre nós, cartas sobre reflexões, cartas sobre as questões da vida, dos desejos de mundos.

Findamos nossos quatro encontros, provocadas a seguir jogando sementes de poesia no cotidiano dos dias. Sementes-sensação de que é possível planejar aulas, atendimentos, espaços na educação e na saúde, pautados na arte do encontro e do acolhimento, em que seja possível celebrar a vida e evocar memórias que nos acompanham (KRENAK, 2020).

Carta à comunidade: considerações para seguir





Imagens 1, 2, 3, 4 e 5: captura de imagens das gravações.
Arquivo do Projeto Entre Artesanias.

O contexto da pandemia exigiu que as pessoas adentrassem, feito furacões, na tecnologia das informações, mesmo que sem ou com poucas condições para tal. Preocupar-se com espaços de acolhimento nesse meio foi um grande desafio para o nosso grupo. Desafio esse que se intensificou, e ampliou o sentido de acolher, devido ao momento em que o mundo inteiro é tomado por um vírus, em que se escancara a ideia da necropolítica brasileira, de que existem vidas descartáveis e matáveis (DUNKER, 2020).

Os encontros foram uma invenção estratégica de ações que operaram no fortalecimento da biopotência (ANGELI; GRAVINA, 2019), em que as relações de poder se difundiram em poder constituinte (PELBART, 2003) de afetos, de lentificação, de formas diversas de estar, de celebração da vida, de experimentações artesanais, de formação de outras existências possíveis.

Nossa comunidade construiu uma forma artesanal de comunicação, a narrativa (BENJAMIN,

1994). Nossa comunidade assumiu uma forma para "ir sendo", se *artesaniando* pela narrativa e pela presença de outras e de outros. A comunidade assumiu o compromisso coletivo de construir juntos os encontros, a partir da relação que íamos criando pouco a pouco, semana a semana (KELEMAN, 1994).

O *entre* que criamos em meio ao isolamento, se mostrou uma brecha de esperança. Em que é possível aos educadores construírem espaços validando os desejos e as necessidades dos alunos. É possível aos profissionais da saúde criarem uma clínica a partir da a*rtesania dos afetos* e de relações com a multiplicidade, com a diferença diferindo. Em que é possível aos usuários do SUS que sigam sendo protagonistas de suas vidas (e do SUS), mesmo quando adoecidos. Em que é possível que estudantes sejam atores políticos de suas formações. No entanto, para que tudo isso seja possível, é necessário que sigamos jogando na terra, as nossas sementes micro-revolucionárias.

A pandemia e o coronavírus seguem desafiando cientistas e profissionais da saúde – desafiando também este projeto e coletivo, pois foi (e é) preciso seguir o trabalho em saúde e defender o SUS. Podemos narrar muitos encontros, experiências, acolhimentos e histórias, e, ainda assim, a sensação de não ter resultados seguirá em nossos corpos. A gestão da saúde nacional ignora as experiências de mais de 30 anos do SUS e dos profissionais que nele atuam.

BIBLIOGRAFIA

ANGELI, A. A. C.; GRAVINA, H. C. . Corpo-em-ato: experimentações performáticas de si e do mundo. In: Carla Regina Silva. (org.). **Atividades humanas & terapia ocupacional:** saber-fazer, cultura, política e outras resistências. 1ed. São Paulo: Hucitec, 2019, v. 0, p. 191-217.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. (obras escolhidas, vol. 1). São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização.** Acolhimento nas práticas de produção de saúde – 2. ed. – Brasília: Ministério da Saúde, 2006. 44 p. (Série B. Textos Básicos de Saúde).

COSTA, L. A. Operar. In: **Pesquisar na diferença:** um abecedário / org. Tania Mara Galli Fonseca, Maria Lívia do Nascimento, Cleci Maraschin. Porto Alegre: Sulina, 2012. 263 p.

DELEUZE, G. **Conversações.** São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. O que é dispositivo. Disponível em: https://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo. Acesso em fevereiro de 2021.

DUNKER, C. Pandemia expõem uma "necropolítica à brasileira" e uma certa elite que não vê além do umbigo. El País. São Paulo, 2020.

FRANCO, T. B.; BUENO, W. S.; MERHY, E. E.. **O acolhimento e os processos de trabalho em saúde:** o caso de Betim, Minas Gerais, Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro , v. 15, n. 2, p. 345-353, Abr. 1999 .

KAUR, R. **Meu corpo minha casa**. Tradução de Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2020.

KELEMAN, S. **Realidade somática**. São Paulo: Summus, 1994.

KRENAK, A. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOBO, L. F. Devir deficiência: pragmática e subjetivação, para uma ética do acontecimento. In: **Pensar de outra maneira:** a partir de Cláudio Ulpiano. Rio de Janeiro: Pazulin, 2007.

MORENO, J. L. **Psicodrama.** São Paulo, SP: Cultrix, 2016.

PAIM, C. Propostas artísticas para pensar sobre exclusão e esquecimento. In: Galli, Tânia Mara Fonseca. **Imagens do fora:** um arquivo da loucura. Porto Alegre: Sulinas, 2018.

PELBART, P.P. **Vida capital:** ensaios da biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RAUTER, C. **Invasão do cotidiano:** algumas direções para pensar uma clínica das subjetividades contemporâneas. *In:* JUNIOR, Alterives M. et al. (Orgs.). **Polifonias:** clínica, política e criação. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005, p. 63-72.

SPINOZA, B. ***Ética***. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Ondas longínquas. Fotoperformance de um encontro artístico-geográfico

Silvana Sarti Silva [1] e Rosalina Burgos [2]

Resumo: No complexo estuarino-lagunar de Cananéia-Iguape-Peruíbe, encontra-se a Ilha Comprida. A tranquilidade de suas paisagens serenas e preservadas – que recentemente vem conhecendo acelerado avanço de sua ocupação, o que também contribui para o quadro geral de destruição e impacto observados – contrasta com ruínas das edificações na linha da costa, as quais anos atrás subestimaram as ações do aumento do nível do mar e dos excessos causados pela voraz sede de lucros da humanidade. Para além da destruição completa de quarteirões inteiros de casas e toda a infraestrutura urbana, outra imagem impacta e alerta para nosso futuro incerto. Majestosas árvores jazem deitadas na areia da praia. Foram arrancadas do solo inteiras desde a raiz, e se apresentam como metáfora da vida-morte-vida no vai-e-vem das ondas do mar, e foram motivação central para a fotoperformance que resultou desse encontro artístico-geográfico.

Palavras-chave: Fotoperformance. Ilha Comprida. Dinâmica costeira.

Distant waves. Photoperformance of an artistic-geographic encounter

Abstract: In the Cananéia-Iguape-Peruíbe estuarine-lagoon complex, Ilha Comprida is found. The tranquility of its serene and preserved landscapes – which has recently been experiencing an accelerated advance in its occupation, which also contributes to the general picture of destruction and impact observed – contrasts with the ruins of buildings on the coast that years ago underestimated the actions of the increase sea level and the excesses caused by humanity's voracious thirst for profits. In addition to the complete destruction of entire blocks of houses and the entire urban infrastructure, another image impacts and alerts us to our uncertain future. Majestic trees lie on the beach sand. They were uprooted from the ground whole from the root, and are presented as a metaphor of life-death-life in the back and forth of sea waves, and were the central motivation for the photoperformance that resulted from this artistic-geographic encounter.

Keywords: Fotoperformance. Ilha Comprida. Coastal dynamics.

[1] Artista visual e performer. Graduada em Letras (UNISO) e Bacharela do Desenho (Faculdade Santa Marcelina). Tutu-Marambá. Pesquisa em Artes do Corpo. silvana.sarti@gmail.com

[2] Geógrafa. Doutorado em Geografia, Docente do Departamento de Geografia, Turismo e Humanidades da UFSCar-Campus Sorocaba. rburgos@ufscar.br

Numa tarde sob as águas de março que fecham o verão duas mulheres foram para a Ilha Comprida compartilhar seus respectivos olhares geográficos e artísticos sedentos de mar e cansados do concreto cinza dos dias grises de uma infinita quarentena que se multiplica a perder de vista…

A artista sorocabana Silvana Sarti se deteve profundamente tocada em sua alma artística diante da sequência de árvores majestosas que estavam enfileiradas na areia da praia, arrancadas desde a raiz pela força das águas, na ponta norte da Ilha Comprida onde deságua o Rio Ribeira de Iguape... Numa conjugação de instinto e técnica, saberes acumulados e percepção aguçada, pôs-se a reunir alguns materiais naturais dispostos na praia, cabendo à geógrafa Rosalina Burgos expor algumas das informações apresentadas nesse ensaio em meio aos registros fotográficos que mergulharam ambas numa simbiose espontânea e potente sob o sol poente que trouxe o dourado que inundou essa sensitiva e inquietante cocriação.

A faixa litorânea brasileira exibe, entre muitas de suas paisagens, a exuberante Mata Atlântica. Bioma complexo que abriga um mosaico de ecossistemas, com seus respectivos microclimas, variando conforme altitude, latitude, substrato rochoso, dentre outros fatores naturais. Dessa diversidade, resulta que nela vamos encontrar desde a mata atlântica de altitude, a de encosta e a de planície, onde também se estende a vegetação de restinga e os manguezais na confluência das águas do mar com as águas doces dos rios. O encontro entre tantos elementos e fatores resulta num ambiente extremamente dinâmico que permanentemente reproduz os próprios condicionantes para seu equilíbrio. A evaporação das águas, que toma a forma de ar úmido, encontra na "muralha que cerca o mar" – a Serra do Mar, uma barreira natural para que essa se condense e precipite formando as chamadas chuvas orográficas, ou seja, aquelas que se formam no alto da serra não chegando ao planalto em razão das elevadas altitudes existentes entre o nível do mar e os planaltos que se estendem em direção oeste do território nacional.

A cadeia de morros que conformam a serra ao longo da costa é formada por substrato rochoso cristalino antigo, já bastante desgastado pela ação do intemperismo, das condições climáticas em seu conjunto de fatores que envolve a ação dos ventos, da temperatura, da precipitação pluvial e a ação poderosa das águas dos rios. As rochas mais resistentes, a exemplo do granito, resta exposta nos topos de morros e encostas que por vezes exibem cachoeiras de inigualável beleza cênica. Mas a ação do tempo é implacável e as rochas menos resistentes vão cedendo e se transformam em seixos rolados ladeira abaixo, no tempo geológico lento e potente em seu desenho e redesenho das paisagens terrestres. As terras baixas então são as receptoras dos sedimentos levados pela força das águas e da gravidade até alcançarem as planícies costeiras onde finalmente os rios serpenteiam lentamente em amplas planícies que se recobrem de restinga e manguezais. Soma-se a isso uma das mais ricas faunas do planeta, entre mamíferos, anfíbios, répteis, aracnídeos, aves e peixes, bem como da flora, com espécies arbóreas que atingem metros de altura, a exemplo do Pau-Brasil e do Guapuruvu, até plantas rasteiras que junto ao solo vão formar a serrapilheira – matéria orgânica em decomposição

que age junto ao intemperismo das rochas que resulta em solo.

Poderíamos seguir descrevendo em detalhes as características morfológicas e a dinâmica da Mata Atlântica, o que já foi e continua sendo feito por inúmeros pesquisadores de diversas áreas da ciência, a exemplo da Geografia, Geologia, Biologia, Meteorologia, Oceanografia…

Tanta complexidade se apresenta com uma força criativa capaz de atravessar as eras geológicas, modificando-se conforme as eras glaciais, magníficos fenômenos climáticos, revolvendo por completo a fisionomia do planeta Terra e das formas de vida na mesma a cada era. Ademais, destacam-se as flutuações do nível do mar com seus avanços e recuos que conformam as variações efetivas do nível dos oceanos (eustasia), com destaque para o período Quaternário [3].

Nesse "vai e vem" dos avanços e recuos do mar sobre as terras firmes, resultou que no período geológico mais recente, denominado de Quaternário, o avanço mais significativo deixou seus registros no litoral sul do Estado de São Paulo, no que é denominado Complexo Estuarino-Lagunar Cananéia-Iguape-Peruíbe. A grande planície se estende por quilômetros continente adentro até encontrar os contrafortes da serra do mar. Essa "paisagem das águas" é modelada pelas mansas – mas incontidas – águas dos rios e, nesse caso específico, temos o majestoso Rio Ribeira de Iguape cujas nascentes se encontram em terras altas (o Alto Vale do Ribeira) com seus contribuintes afluentes advindos de terras paulistas e paranaenses. O médio curso do rio atravessa uma diversidade de paisagens, sendo ele mesmo um dos principais responsáveis por essa dinâmica que alcança uma vasta área delimitada por sua riquíssima bacia hidrográfica, a exemplo do relevo "cárstico" nos quais se formam as mais espetaculares cavernas do Parque Estadual do Alto Ribeira – Petar. Mas será no seu baixo curso que o Rio mostrará para o que veio. E o fará com maestria, lentamente como uma serpente, e certeiro no constante desenho e redesenho dos cordões de areia que paralelamente à linha de costa atestam os avanços e recuos do nível do mar.

É nesse contexto que se insere a Ilha Comprida. Com seus mais de setenta quilômetros de extensão, constituída por cordões litorâneos, sedimentos transportados e depositados às baixas altitudes, retrabalhados pela ação das ondas do mar, dos ventos e todos os fatores que caracterizam o clima tropical quente e úmido, a beleza natural da ilha se torna ainda mais enigmática quando nela encontramos os sambaquis, sítios arqueológicos indígenas composto por montes de conchas, dentre outros elementos a exemplo dos artefatos de pedra e ossos – o que sugere que fossem espécies de "cemitérios" ou local de descarte dos resíduos então produzidos. Ainda que em termos geológicos estejamos diante de terras jovens do planeta, sua ocupação remonta a pré-história, aos povos indígenas que ainda povoam resistentes essa região. A eles se juntam pescadores, caiçaras, quilombolas aos quais também se juntaram as colônias de imigrantes na virada dos séculos XIX e XX nos períodos de plantio de chá e arroz nas várzeas alagadiças do Rio Iguape, a exemplo das colônias japonesas.

Em suas extremidades, em terras continentais, estão duas cidades-guardiãs: Iguape – em direção à extremidade norte, e Cananéia – na extremidade sul, ambas fundadas no século

XVI, tendo passado por períodos de colonização portuguesa, disputas entre coroas ibéricas (na indefinição que marcou as mudanças de fronteira do Tratado de Tordesilhas), a fase áurea de extração mineral e escoamento pelas águas do grande rio ao porto de Iguape, considerado um porto de excelência protegido justamente pela barreira natural da Ilha defronte ao continente. E será no início do século XX, em sua primeira década, que um dos maiores impactos ambientais da história de nosso país transformaria profundamente a dinâmica de equilíbrio do complexo lagunar-estuarino. Para reduzir as distâncias de escoamento dos produtos, abriu-se um canal perpendicular à linha de costa, interligando o Rio Ribeira de Iguape ao Mar Pequeno (ou Mar de Dentro) – que divide a Ilha Comprida do continente. O que era um canal de alguns poucos metros de largura para passagem de canoas acabou erodindo as margens alcançando as bordas da cidade histórica de Iguape, tendo se tornado um canal com cerca de 100 metros de largura. O que esse sistema de engenharia não levou em consideração era o trabalho lento e potente de transporte de sedimentos levados pelo Rio Ribeira de Iguape até o Mar Pequeno, assoreando por completo a foz artificial levando ao fracasso a função portuária desejada.

Soma-se a isso todas as ações da sociedade industrial-capitalista que historicamente dilapidou a grande floresta em desmatamentos sucessivos, extrativismo mineral e vegetação, dizimando comunidades tradicionais nessa que é a região mais rica culturalmente do Estado de São Paulo, reunindo em pleno século XXI saberes ancestrais das populações indígena, quilombola, de pescadores e caiçaras. Somam-se, também, as contribuições dos imigrantes japoneses, além das marcas indeléveis deixadas pela colonização portuguesa e espanhola cujas influências culturais estão presentes na arquitetura colonial e legados de transformação da paisagem, destruição e construção permanentes…

Além dos períodos históricos marcados pelas disputas territoriais e diversificada cultura dos povos que habitaram e ainda povoam o Vale do Ribeira, há o imperioso e impetuoso tempo geológico. As variações do nível do mar, o avanço das águas com tamanha força revolucionária, reduz a engenhosidade humana a meros artifícios incapazes de deter a completa transformação da linha de costa, do equilíbrio de seus sistemas e processos costeiros.

É o que estamos presenciando ao visitar nas últimas décadas a Ilha Comprida. A ação das águas do Rio Ribeira de Iguape, somada às consequências planetárias do aquecimento do planeta (com derretimento das calotas polares, somado ao desmatamento avassalador resultante do avanço do agronegócio e histórico processo de urbanização-industrialização na busca insana de lucros máximos em curto prazo) faz com que nada reste como antes diante da força das águas.

Assim, a linha de costa conjuga a tranquilidade das paisagens serenas e preservadas da Ilha Comprida – que apenas recentemente vem conhecendo acelerado avanço de sua ocupação, o que também contribui para o quadro geral de destruição e impacto observados – com ruínas das edificações que anos atrás subestimaram as ações do tempo e dos excessos da humanidade. Para além da destruição completa de quarteirões inteiros de casas e toda a infraestrutura urbana, outra

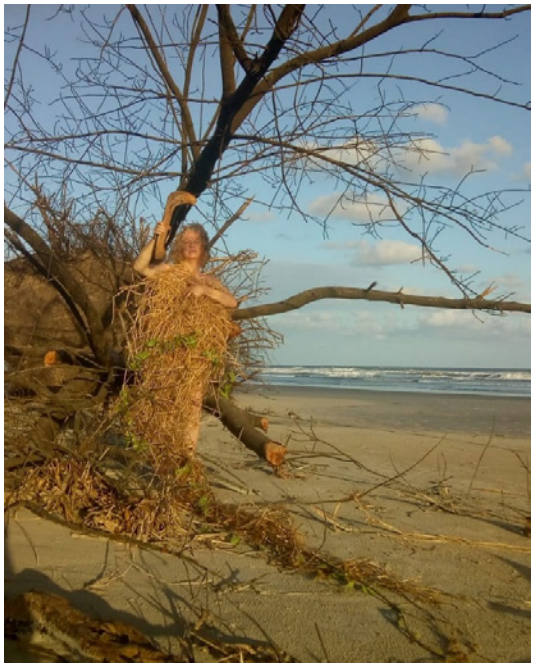
imagem impacta e alerta para nosso futuro incerto. Majestosas árvores jazem deitadas na área da praia. Foram arrancadas do solo inteiras desde a raiz, e se apresentam como metáfora da vida-morte-vida no vai-e-vem das ondas do mar. A seguir apresentamos a fotoperformance que resultou desse encontro artístico-geográfico.

Ondas longínquas.
Fotoperformance.
Ilha Comprida, 2021
performer: Silvana Sarti
fotos: Rosalina Burgos

FOTO 01

Legenda: O grande espírito persiste I

FOTO 02



Legenda: O grande espírito persiste II

FOTO 03

Legenda: O grande espírito persiste III

FOTO 04

Legenda: Quase sem esperança.

FOTO 05

Legenda: Muita sombra pede luz I.

FOTO 06

Legenda: Corpo e Plástico.

FOTO 07
Legenda: Ao longe.

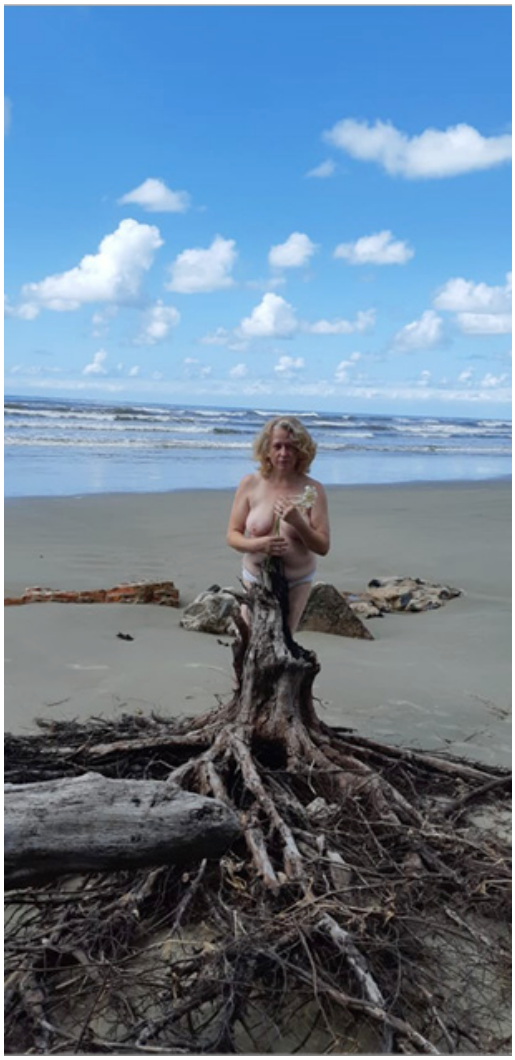


FOTO 08
Legenda: Mulher árvore I.

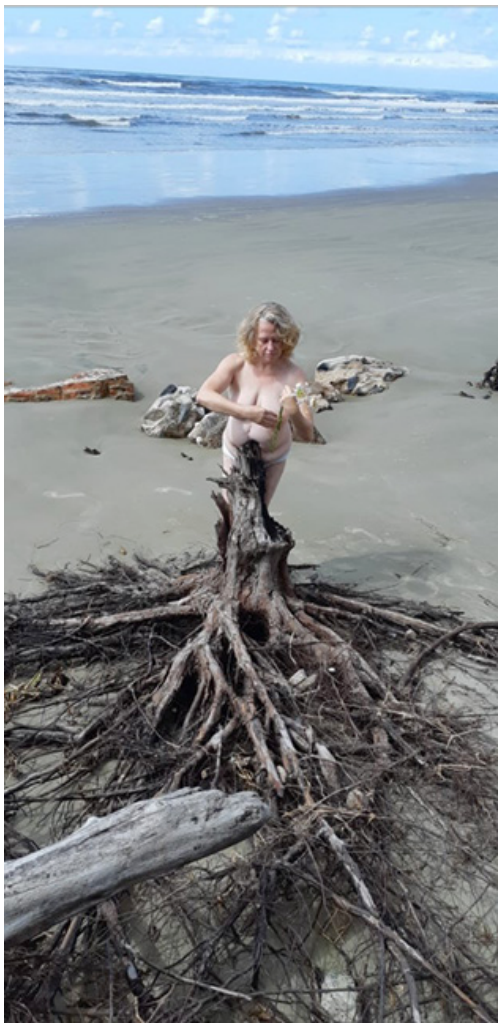


FOTO 09
Legenda: Mulher árvore II

FOTO 10
Legenda: Mulher árvore III.

FOTO 11
Legenda: Mulher-árvore IV

FOTO 12
Muita sombra pede luz II.

Bibliografia

Burgos, Rosalina. Espaço Público em Sítios Históricos Urbanos no Processo de Formação Territorial na América Latina..**RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**. Foz do Iguaçu, UNILA, v.5, p.1 - 24, 2019.

DIEGUES, A.C. **O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: meio-ambiente, história e população**. CENPEC, 2007.

GIANESELLA, R. R. Paisagens no tempo: vilas litorâneas. 2008. 191 f. **Dissertação** (Mestrado – Área de Concentração: História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) -Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[3] Os períodos Quaternário e Terciário juntos formam a Era Cenozoica. O Quaternário é subdividido em duas épocas: o Pleistoceno (até 11.700 anos atrás) e o Holoceno (cerca de 11.700 anos atrás até os dias atuais)

Coexistências-rio: poética pós-antropogênica no livro interativo ///rios.força.fluxo (2020)

Cláudio Filho [1] e Fernanda Oliveira [2]

Resumo: Consideramos modos de existência e criações conjuntas como processos de aprendizagens entre humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, as quais promovem importantes reflexões acerca da habitabilidade do mundo à nossa volta. Este ensaio entrelaça conceitos e propostas sobre a *poética pós-antropogênica*, com o objetivo de articular estratégias para ressignificar as relações entre humano-data-paisagem para além das heranças epistemológicas modernas. Este percurso foi realizado a partir da experiência colaborativa ///*rios.força.fluxo* (2020), livro interativo de nossa autoria, na qual a união entre campos da natureza e tecnologia é potencializada pelo devir artístico atravessado pela virtualidade espaço-rio com o fluxo de rastros-memória recuperados de nossos bancos de dados imagéticos pessoais.

Palavras-chave: Humano-data. Antropogênico. Banco de dados.

River-coexistence: post-anthropogenic poetics in the interactive book ///rios.força.fluxo (2020)

Abstract: Modes of existence and joint creations, in our perspective, are considered as processes by which learning between humans and non-humans, living and non-living are taken, which promote important reflections about the habitability of the world around us. This essay tangles concepts on “post-anthropogenic”, articulating strategies to reframe the relationships between human-data-landscape beyond modern epistemological inheritances. This was made based on the collaborative experience ///rios.força.fluxo (2020), an interactive book of our authorship, in which the union between fields of nature and technology is enhanced by the artistic development crossed by the space-river virtuality with the flow of memory trails retrieved from our personal image databases.

Keywords: Human-data relationships. Anthropogenic World. Databases.

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Unicamp, desenvolve pesquisa teórico-prática nas relações entre o corpo e paisagens multiespécies em meio à perturbações e contaminações.
E-mail: c165075@dac.unicamp.br

[2] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Unicamp, bolsista FAEPEX 2029/19 vinculada ao projeto de pesquisa Estéticas pós-antropocêntricas: rumo a sistemas ‘bhiobridos’ sob orientação do Prof. Dr. César Baio. E-mail: fefe_so@hotmail.com

Vivemos em um tempo de perturbação antropogênica (Tsing, 2019). Esta frase dita o tom deste ensaio. Antropogênico foi o termo escolhido para definir o momento da história geológica da Terra marcada pelo impacto da presença humana no ambiente. Autores como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Alyne Costa, Anna L. Tsing e Cesar Baio, percebem os conflitos que marcam a "era antropogênica". Eles observam conflitos nas relações de território, migrações, trabalho e exploração, todos estes são parte do mesmo processo de intervenção humana na paisagem do mundo.

Escolhemos o termo a partir da concepção de Anna L. Tsing, que nos apresenta uma característica de emergências para com o tempo do Antropoceno.

> Na intersecção entre etnografia e história natural, temos muito a aprender sobre como os humanos e outras espécies criam modos de vida através de redes de relações sociais. E agora que estamos começando a imaginar uma Terra antropogênica na qual os seres humanos estão em toda parte, envolvidos em transformar tudo precisamos saber quais socialidades mais que humanas estão sendo produzidas. (Tsing, 2019, p. 120)

O Antropoceno envolve uma série de preocupações geradas pela proposição da época geológica na qual as atividades humanas ultrapassaram as geleiras ao mudar a face da terra (Tsing, 2019, p. 203). Todavia, partimos aqui do entendimento do Antropoceno não por seu uso limítrofe ou direcionado para a "solução" ou para a reconciliação de natureza e humanidade, como em casos de apoiadores do progresso, nome dado por Bruno Latour aos entusiastas da modernidade.

> Até os anos 1990 ainda se podia associar o horizonte da modernização a noções de progresso, emancipação, riqueza, conforto, até mesmo de luxo, e, principalmente, de racionalidade (ao menos para os que dele se beneficiavam), a fúria da desregulação, a explosão das desigualdades e o abandono das solidariedades associaram-no gradativamente à noção de uma decisão arbitrária surgida do nada para beneficiar apenas alguns. O melhor dos mundos passou a ser o pior. (Latour, 2020, p.23)

Hoje, ao passo que escrevemos, nossa motivação foi articular estratégias de imaginar para ressignificar as relações entre seres vivos e não vivos, humanos e não humanos para além das heranças epistemológicas modernas. O intuito é fazer o convite à atenção nas histórias dos corpos, das paisagens, das tecnologias e dos seres através de seus destroços, de suas contaminações e dos rastros antropogênicos (Stengers, 2015; Tsing, 2019). Todavia, aqui optamos por uma abordagem voltada à relação humano-data-paisagem. Isto inclui na discussão a manipulação dos dados pela tecnologia, que consideramos também moldar a paisagem antropogênica.

Somos guiados pelo projeto de pesquisa *Estéticas pós-antropocêntricas: rumo a sistemas "biohibridos"*, que vem sendo proposto pelo artista, professor e pesquisador César Baio (Unicamp), e toma como tema principal de estudo a reconfiguração das relações entre a humanidade, a técnica e a natureza para pensar a produção artística na atualidade. Onde entende a prática artística pós-antropocêntrica a partir de obras que buscam não só envolver seres vivos, inteligência artificial e redes sociais digitais, mas também, pensar a obra de arte como uma construção realizada a partir da colaboração entre entidades

humanas, não humanas, biológicas e artificiais (Baio, 2020, p.3011).

Sendo assim, atingidos por relações humano-data-paisagem de diversas ordens, nosso percurso poético resultou na experiência colaborativa ///rios.força.fluxo (2020). Por meio da qual procuramos subtrair as perspectivas puramente negativas ou positivas da ação humana, e sua constante busca pelo controle da natureza através das tecnologias. Optamos por dar lugar à exploração de dinâmicas coletivas na ação de ocupar as ruínas (Tsing,2019) visando novos modos de existências conjuntas – nesse caso com a companhia dos rios – e assim, aprender com os rastros, dar voz à multiplicidade de seres humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, materiais ou virtuais (Lapoujade, 2017).

///rios.força.fluxo.

Ao se deixar afetar pelos rios, foi criado o exercício ///*rios.força.fluxo* (2020).[1] Em uma ação destinada a explorar mundos humano-data-paisagem elegemos o espaço-rio, compreendido como fluxo de rastros-memória. Seus rastros foram reunidos através de nossas experiências imagéticas pelas quais fomos inundados por sua força – física e virtual. ///*rios.força.fluxo* se organiza através do resgate de imagens contaminadas de nossos banco de dados pessoais, apresentadas no formato de livro interativo digital, com a diagramação de imagens, áudios, textos, códigos de geolocalização e QR Codes[2]. Propomos ao interator um deslocamento entre diferentes plataformas digitais. O exercício é provocativo ao criar um espaço-rio com o fluxo de rastros-memória reunidos através de nossas experiências. Pensar sobre rios é fazer-perceber seu fluxo, um convite à intencionalidade de seus movimentos e de seus rastros.

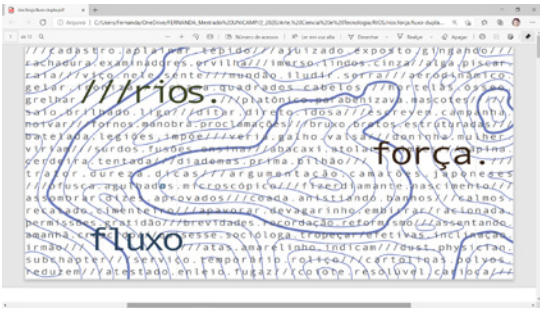


Figura 1. *Registro do trabalho ///rios.força.fluxo, 2020, Cláudio Filho e Fernanda Oliveira.*
Fonte: Acervo pessoal dos artistas.

1 Realizamos esse trabalho junto ao Mestrado em Divulgação Científica e Cultural do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) juntamente aos professores Susana Dias e Paulo Teles.

2 O Código QR vem da palavra em inglês Quick Response (código de resposta rápida), são gráficos em 2d que podem ser escaneados pela maioria dos aparelhos celulares que têm câmera fotográfica. Esse tipo de codificação permite que possam ser armazenadas uma quantidade significativa de caracteres, que após a decodificação, passa a ser um link que irá redirecionar o acesso ao conteúdo publicado em alguma plataforma online. Inicialmente criado pela empresa japonesa Denso-Wave em 1994 para identificar peças na indústria automobilística, desde 2003 é usado para adicionar dados aos telefones celulares através da câmera fotográfica. Para que o código possa ser escaneado, é preciso contar com um aparelho celular que possua câmera digital e um software de leitura para QR Codes.

Figura 2. *Acesse o QR Code ao lado para visualizar o livro interativo ///rios.força.fluxo.*
Fonte: Acervo pessoal dos artistas.

Em nossa obra utilizamos um sistema de geolocalização para a comunicação com a resolução de três metros quadrados (what-3words.com). Nele, cada localização ao redor do globo é composta por três palavras permanentes. Contudo, ///rios.força.fluxo não corresponde a lugar algum. Ao se deixar afetar pela existência em parceria com os rios, criamos um espaço de devir artístico atravessado pela virtualidade espaço-rio com o fluxo de rastros recuperados de nossos bancos de dados com localizações reais, porém, ao uní-los damos lugar à possibilidade.

Anna L. Tsing chama de "perturbação lenta" certas características do tempo presente. Para ela, "nossa época é um tempo de emergências contaminadas, paisagens que surgem com o rastro residual da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária – assim como do devir criativo" (Tsing, 2019, p.23). A antropóloga americana refere-se a paisagens que nutrem colaborações inusitadas de uma paisagem contaminada, ou seja, certos ecossistemas antropogênicos nos quais diversas espécies coabitam com o residual. Para ela, em meio à "perturbação lenta", reside também a emergência.

A autora refere-se a certos ecossistemas nos quais diversas espécies coabitam em meio a ambientes diversos promovendo colaborações inusitadas. De certo modo, este é o pensamento que circundou a criação do ///*rios.força.fluxo*. Não o de reivindicar uma paisagem ou de refutar um espaço, mas de revelar uma *existência-rio* no imaginar de uma perturbação calma e ao mesmo tempo feroz. Para nós, imaginar perturbação lenta foi construir um espaço geográfico-poético de rios a partir da união de nossos confrontos individuais. Memórias ativadas pelo olhar, o que fez ganhar vida ao seguir o fluxo deste atravessamento. O caminho é o das possibilidades de encontros contaminados guiados pelo jogo de palavras força-fluxo.

A noção de rastro é essencial em nossa produção artística. Em ///*rios.força.fluxo* invertemos propositalmente sua lógica. Ao invés de esperarmos a enxurrada passar para colher seus rastros, foi a partir dos rastros que construímos o espaço-rio. Os rastros são imagens escolhidas por seu chamado, parte de uma história de mais de dez anos de fotografias não intencionadas, guardadas em nossos aparelhos tecnológicos. Essa produção não intencional de fotografias carrega a história de um hábito cultural permeado pela presença da tecnologia em nosso ambiente. A tecnologia transformou a fotografia em uma linguagem atrelada a nossa memória, uma prova representativa de algum acontecimento do passado através da imagem, um gatilho para uma emoção já vivida. Imagens são produzidas para guardar emoções e não registros, é como bem define Paula Figueiredo, investigadora na área da fotografia:

> Captar um momento de ocasião que não simboliza nenhuma cerimônia importante

> nem tão pouco um ponto de viragem na vida de alguém, pressupõe essencialmente um acto emotivo. O facto de num determinado lugar e num determinado instante ocorrer algo que motive alguém a fotografar significa que houve uma disposição emotiva que conduziu a esse acto. Através dos sentidos que regem a acção do indivíduo e pelo impulso cultural, implícito na sobrevalorização da representação dos momentos quotidianos, a fotografia de ocasião inscreve-se para fragmentar um instante que sobrevive pela sua banalidade (Figueiredo, 2007, n.p.).

Essa estrutura foi construída pelo hábito cultural mediado pela presença da tecnologia em nosso ambiente, a qual coloca em evidência algumas questões de nossas experiências pessoais em relação à produção de imagens. O deslocamento que fizemos aos espaços geográficos físicos permaneceram em trânsito pelas fotografias, e se converteram em rastros de nossa memória e de nossas relações com eles. Através do agenciamento colaborativo, em *///rios.força.fluxo,* nossa proposta foi de relacionar as narrativas íntimas ao contaminar e sermos contaminados por seres, espécies e espaços: nomeamos esta relação de humano-data-paisagem.

Ao propor um ambiente que se constrói entre múltiplas plataformas, a interação com a obra tenciona o limite do gesto imposto pelas mediações tecnológicas e suas implicações sobre o corpo, em regime de coletividade, nos processos de coaprendizagens entre humanos e não-humanos. Isto reflete em propostas de novos modos de existência impulsionados pela arte, um ressignificado para as relações entre humanos, natureza e tecnologia. Que, por sua vez, se desloca da esfera de absorção visual para a esfera da projeção de experiências.

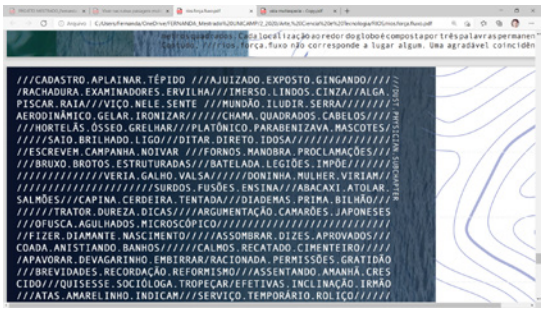


Figura 4: *Poesia contaminada, geolocalizada ///rios.força.fluxo, 2020, Cláudio Filho e Fernanda Oliveira.*
Fonte: Acervo pessoal dos artistas.

Paisagem como rastro

No sentido de entender a complexidade das relações dos sistemas organizacionais humanos e não humanos, que se vale de uma estrutura de dados (tecnológica) e da natureza, partimos para uma proposição de estudos e práticas sobre mediações interespécies como um espaço de experimentação em torno de uma estética híbrida. Iniciamos com uma discussão sobre conceitos que já vem sendo trabalhados por diversos autores acerca de uma "vida multiespécies", não determinada pelo protagonismo único de nossa espécie.

Acreditamos que a primeira atitude frente a essa questão é revisitar a construção de algumas características humanas, que se estruturaram ao longo da história da modernidade por meio do gesto individualista (Costa, 2020). Este gesto bem ignorou as possibilidades de conhecimentos híbridos, simbióticos e contaminados desde a proeminência das ciências (Latour, 1994). A equação da natureza científica moderna é aquela onde tudo que está fora de sua ontologia, ou seja,

de seu conhecimento definido a partir de parâmetros humanos, é automaticamente ignorado. Uma forma de ciência que se concebeu na busca por ferramentas para controlar e explorar a natureza – entendida como recurso – a qual ignorava sua força organizacional e sua inteligência constitutiva (Stengers, 2015).

Esta forma natureza, por muito deixada de lado, remete ao sistema complexo de vida que James Lovelock nomeia como Gaia na década de 1970. Trata-se de um conceito alternativo para desconstruir a ideia de que a natureza é estável, fruto de recursos sob o controle de nossa espécie.

> Gaia é o nome dado por Lovelock ao sistema planetário dotado de vida, o sistema de interações bioquímicas complexas que sustenta o fenômeno da vida. Um sistema vivo que se retroalimenta, ligado a um equilíbrio entre os elementos que compõem a ecoesfera terrestre; o humano como agenciamento de efeitos planetários. (Süssekind, 2018, p.174)

Ou então como diz Isabelle Stengers:

> De fato, o que chamo de Gaia foi assim batizado por James Lovelock e Lynn Margulis no início dos anos 1970. Eles incorporavam pesquisas que contribuem para esclarecer o denso conjunto de relações, articulando o que as disciplinas científicas tinham o hábito de tratar separadamente: os seres vivos, os oceanos, a atmosfera, o clima, os solos mais ou menos férteis. (Stengers, 2015, p. 49-50)

Neste contexto, a discussão em torno da ideia de "vida multiespécies" – um mundo que parte de uma construção não determinada pela centralidade na espécie humana – é uma oportunidade de lidar com as relações entre a espécie dominante, a tecnologia e outros sistemas vivos e não-vivos em um movimento capaz de dar à voz aos complexos modos de existência. ///*rios.força.fluxo* (2020) tem a vontade de possibilitar o encontro com novos modos de existência através de nossa poética. Nossa intenção foi ressignificar relações entre humanos, natureza e tecnologia já existentes ou como nomeamos: *humano-data-paisagem*.

Nossa perspectiva foi articular estratégias de desconstrução baseadas na automatização incorporada pelos algoritmos dos sistemas informacionais mais recentes, que se estruturam pela lógica de processamento de dados em massa, e nos bancos de dados gigantescos (big-datas). O paradoxo da presença da tecnologia no ambiente é a sobrecarga de informação, alicerçado pelo aumento do alcance dos produtos tecnológicos. O qual faz criar uma ilusão de um acesso democrático relacionado à evolução de aquisição de aparatos digitais de comunicação. O excesso informacional cria uma paisagem paralela, com provocações de deslocamento nas relações de perecimento, quer seja com o espaço e com o tempo (MELO Filho,2019), mas não nos esquecemos de que esta composição é também parte da paisagem antropogênica.

Entendemos essa composição do paradoxo comunicacional espaço-tempo como uma paisagem criada. Pois trata-se de uma tática baseada na leitura de presença por dados, os quais passam a introduzir um programa de captação monetizada de informações. Isto gera uma nova geografia do ambiente e do poder político, com fronteiras criadas pelo domínio de dados e monopólios de produção, distribuição e acesso à informação (Ensemble, 2001). A falsa sensação de autonomia é incorporada pela presença de aparatos

tecnológicos como nossa principal fonte de comunicação.

A filósofa e teórica das imagens, a argelina Marie-José Mondzain, aborda em seus escritos mais recentes a violência do visível, onde afirma que os conflitos políticos são resultado direto de uma crise de identidade criada pelas proliferações das imagens. Numa época em que o super-compartilhamento de imagens parece transformar a todos em espectadores de sua própria vida, cria-se profundas crises identitárias, pela dificuldade do sujeito se entender e se projetar como imagem-identidade em mundo imagético (Mondzain, 2017).

Ainda se tratando de imagens, como uma força constitutiva comunicacional ocidental, Fernando Velázquez, artista multimídia uruguaio radicado no Brasil, constrói suas obras a partir da leitura das condições cognitivas das imagens nos espaços informacionais, e das suas relações com natureza e cultura. Em seu texto "a peste da imagem: o poder comunicacional da imagem" (2019), Velázquez discorre de como a massificação das imagens reconfigurou a cultura e como suas mediações nos transformou em seres biologicamente imagéticos.

Velázquez afirma que "os dispositivos tecnológicos contemporâneos irromperam na vida cotidiana de tal maneira que estamos permanentemente em fluxo entre estados de consciência, em maior ou menor medida mediados por eles" (Velázquez, 2019, p. 86). Por sua imediatez e despretensão, a imagem reduz uma grande quantidade de informação com significados abertos à disposição de pessoas letradas ou não letradas, permitindo uma comunicação mais direta e ilusoriamente mais democrática (Oliveira, Squaiella, 2020, p. 212).

> A imagem é contagiosa como peste. Chegou devagar, sorrateira, mascarada, sedutora, técnica, sintética, violenta, tomou conta das coisas do mundo, quer dizer, tomou conta de mim, tomou conta de nós, tomou conta. Peste: fenômeno de propagação orgânica e emergente, com causas e efeitos que podem ser desconhecidos e/ou conhecidos, a priori descontrolados. Imagem: um fenômeno à deriva que nem peste, que nos afeta, nos transforma, nos domina. (Velázquez, 2019, p. 83)

///*rios.força.fluxo* (2020) é produzido no período de isolamento social da pandemia do coronavírus e isto, em si, contamina nossa experiência. Vivemos um momento em que a natureza se impõe em nosso cotidiano com as presenças de pestes, de vírus e bactérias. Isso direciona nosso olhar para outra peste presente em nosso cotidiano a tempos, as imagens. Este ponto de comparação, da imagem como peste, onde, sem uma trégua na velocidade de informações mediadas por imagens, hoje, entre "posts, selfies, eleições suspeitas, fusões corporativas e pós-verdades" (Velázquez, 2019, p. 83) não há meios de sermos imunes a ansiedade e as incertezas sobre o futuro que uma peste propaga (Oliveira, Squaiella, 2020, p. 213). Nosso ponto é: a partir da compreensão desse fluxo recorrente da transformação que os aparelhos digitais e as redes trouxeram para o cotidiano, é urgente passar a investigar novos modos de existência possíveis a partir da relação humano-data-paisagem. Ou seja, colocar o Antropoceno em pauta é também colocar os ambientes tecnológicos.

Bibliografia

BAIO, Cesar. **Imaginários pós-antropocêntricos:** reconfigurações das relações entre arte, natureza e tecnologia. In: DISPERSÕES Anais [recurso eletrônico] do 29o Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, setembro de 2020, Goiânia, GO; [Manoela dos Anjos Afonso Rodrigues ... [et al.] (orgs.)]. – Goiânia : ANPAP : UFG, 2020. 1 e-book ISSN 2175-8212.

_____.**Máquinas de Imagem:** Arte, tecnologia e pós-virtualidade. São Paulo: Annablume, 2015.

COSTA, Alyne. **Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo.** Revista COLETIVA, Dossiê 27 Emergência climática, 2020. ISSN 2179-1287

ENSEMBLE, Critical Art. **Distúrbio eletrônico**. São Paulo: Conrad do Brasil, 2001.

FIGUEIREDO, Paula. **Snapshot:** imagens privadas. 2007. Disponível em: <http://www.artecapital.net/scope-4-paula-figueiredo-snapshot-imagens-privadas>. Acesso em: 15 set. 2020.

MELO FILHO, Cláudio. **Poéticas do excesso: identidade humana em colapso**. In: Anais do V Seminário de Artes Digitais 2019: um Congresso sobre as relações entre Arte, Ciência e Tecnologia após o advento das tecnologias digitais, 2019, Belo Horizonte. Projeções e memórias na arte. Belo Horizonte: EDUMG- Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais, 2019. v. 1. p. 366-375.

MONDZAIN, Marie-José. **A imagem entre proveniência e destinação.** In: ALLOA, Emmanuel (org.). Pensar a imagem. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, pp. 39-53.

_____. **Imagem, Sujeito, Poder**. [Entrevista original concedida a Michaela Fiserova]. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. In: O monstro à mostra: mostruário, Florianópolis: outra travessia, n.22, 2016, p.175 - 192. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2016n22p175>.

OLIVEIRA, Fernanda e SQUAIELLA, Paula. **Novas formas de lidar com as imagens em rede a partir de um pensamento de curadoria interativa.** In: Pandemídia [recurso eletrônico]: vírus, contaminações e confinamentos / organização Almir Almas ... [et al.]. São Paulo: ECA-USP : Invisíveis Produções, 2020.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SUSSEKIND, Felipe. **Sobre a vida multiespécie.** Rev. Inst. Estud. Bras. [online]. 2018, n.69[citação 2020-09-21],p.159-178. Disponívelem:<http://www.scielo.br/scielo. php?script=sci_arttext&pid=S0020387420180001001 59&lng=en&nrm=isso />. Acesso em: 05 nov. 2020.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos.** Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Face à Gaïa.** *Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte - Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2015.

_____. **Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

TSING, Anna L**. Viver em ruínas:** paisagens multiespécies no Antropoceno. Edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos - Brasília: IEB Mil Folhas, 2019

VELÁZQUEZ, Fernando. **A peste da Imagem.** In: PORTUGAL, Demétrio; BAMBOZZI, Lucas (org.). O cinema e seus outros: manifestações expandidas. São Paulo: Equador, 2019.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Escola Comunitária: gerar conhecimento coletivo a partir de estudo do meio e pesquisa-ação como ferramenta para ativismos urbanos

Fernanda Eiras Rubio [1], Pedro Luiz Stevolo [2] e Fabio Pereira dos Santos [3]

Resumo: O presente artigo apresenta a experiência do coletivo Grupo de Estudos dos Rios daAclimação e Região (GERAR) no município de São Paulo com atuação orientada para ofortalecimento do engajamento e participação comunitária, no âmbito do projeto EscolaComunitária, de modo a possibilitar a construção coletiva da compreensão do território e suasdinâmicas, seus problemas e desafios comuns a partir das águas urbanas da região. Por meio daexperiência em Pesquisa-Ação, se analisa os limites e possibilidades da participação como indutorde processo educativo e mobilizador para as lutasurbanas.

Palavras-chave: Ativismo urbano. Águas urbanas. Pesquisa-Ação.

Community school: generating collective knowledge from the study of the environment and action research as a tool for urban activisms

Abstract: This text is the result of the theoretical work carried out in the discipline Theory of HumanSciences, taught by professors Marco Antonio Valentin and Juliana Fausto in 2020 at the Paraná FederalUniversity. In it I present the trajectory taken by Lévi-Strauss in his work The Savage Mind, due to his breakwith classical anthropology while attributing to the wild thought the qualities of modern philosophy, untilhis apparently domestication of such thought with regard to his criticism of the practice of sacrifice. Thetext ends with perspectives that potentiate wild thought expressed by Eduardo Viveiros de Castro andCarlos Castañeda.

Keywords: Urban activism. Urban waters. Action Research.

[1] Licenciatura em Pedagogia pelo Instituto Singularidades, graduanda em Artes Visuais pela Universidade de Taubaté e professora na E.E. Dr. Murtinho Nobre. E-mail: fernandarubiohc@yahoo.com.br.

[2] Graduado em História (PUC-Campinas), em Filosofia (USP) e mestrando em História Social pela FFLCH-USP. E-mail: pedro.stevolo@gmail.com.

[3] Arquiteto Urbanista, mestre em Planejamento e Gestão do Território pela UFABC. E-mail: fabio.psantos@gmail.com.

> Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidência é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra.
>
> (*Bell Hooks*)

ESCOLA COMUNITÁRIA – GERAR: Pesquisa-Ação coletiva para investigação de rios urbanos e dinâmicas socioterritoriais

A Escola Comunitária - Integração Escola e Comunidade[1] é um trabalho independente de pesquisas e experimentações atuando desde 2016 no bairro da Aclimação em São Paulo, buscando transformações positivas com parcerias e colaborações. As ações transitam pelos pilares da arte, educação, território e sustentabilidade, exercitando a construção de uma cidadania participativa de modo a contribuir para o desenvolvimento local. O objetivo do projeto é promover processos de engajamento e aprendizadem não-formal com enfoque para o desenvolvimento local através de Pesquisa-Ações, mobilizando pessoas da comunidade para a realização de atividades coletivas como mutirões, oficinas, estudos do meio e debates, nas quais fomenta-se a aproximação entre escolas públicas da região da Aclimação e comunidade local para compreender as necessidades do território e assim pensar caminhos possíveis de melhorias, dialogando de forma autônoma como também inserindo-se e participando de processos nas políticas públicas.

A participação social e aprendizagem coletiva (GOHN, 2014; PATEMAN, 1992) tem papel fundamental no ativismo, insurgências e lutas urbanas (HARVEY, 2014). São processos na construção do conhecimento na luta pelo Direito à Cidade (LEFEBVRE, 2008) e Bens-Comuns ou *Commons* (HARDT & NEGRI, 2018)[2]. O pressuposto aqui estabelecido é, conforme Carole Pateman (1992), que a principal função da participação é educativa, ou seja, a partir da mobilização de indivíduos em processos coletivos é possível a construção do conhecimento e visão crítica para as lutas sociais, bem como "quanto mais os indivíduos participam, melhor capacitados eles se tornam para fazê-lo" (PATEMAN, 1992. p. 61).

De acordo com David Tripp (2014), a Pesquisa-Ação situa-se entre a prática rotineira e a pesquisa científica. Embora tenda a ser pragmática, ela se distingue pelo exercício de reflexão orientada sobre a prática, e limita a análise científica pelo contexto ético da participação e engajamento entre sujeitos.

Neste contexto, o Grupo de Estudos dos Rios da Aclimação e Região (GERAR)[3] constitui-se em um coletivo de Pesquisa-Ação e Ativismo Urbano formado por moradores dos bairros

1 Para saber mais: https://linktr.ee/escolacomunitaria .

2 "(...) em primeiro lugar, o comum é definido em contraste com a propriedade, tanto privada quanto pública. Não é uma nova forma de propriedade. É, em vez disso, não propriedade, isto é, um meio fundamentalmente diferente de organizar o uso e a gestão de riqueza. O comum designa uma estrutura igualitária e aberta para o acesso à riqueza combinada com mecanismos democráticos de tomadas de decisão. Mais coloquialmente, pode-se dizer que o comum é o que compartilhamos ou, antes, uma estrutura social e uma tecnologia social para o compartilhamento. (Hardt & Negri, 2018, p.132).

3 Grupo do GERAR no Facebook: https://www.facebook.com/groups/284514319340757 .

da Aclimação e Cambuci com diferentes formações e áreas de atuações – artes, história, pedagogia, cenografia, urbanismo, ciências sociais, física, filosofia, letras, geografia, audiovisual, teatro, educação ambiental, arquitetura, química, gestão ambiental, entre outros - mas com o interesse comum de Estudo do Meio, por meio da construção colaborativa e troca de experiências e percepções, a partir da investigação dos cursos das águas urbanas e suas interrelações com o processo de ocupação e dinâmicas sociais e ambientais.

A criação do GERAR se deu a partir de uma chamada pública em maio de 2020, início da pandemia de do novo Coronavírus, pela Escola Comunitária como estratégia de encaminhar os estudos interdisciplinares e transversais sobre essa temática no período de isolamento social, onde as possibilidades de atividades e práxis do projeto se tornam limitadas, porém ainda com esta oportunidade de trabalhar os *comuns* do bairro como uma Comunidade de Aprendizagem (TORRES, s/d) e através da Multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004) formando um grupo para pesquisas e atuações educativas sobre os córregos ocultos da região da Aclimação em São Paulo entre vizinhos de diversas áreas de saberes.

O coletivo estabelece, então, a investigação dos rios urbanos como tema gerador para o processo dialógico em que todos são educadores-educando e educando-educadores (FREIRE, 1970) e tem por objetivo comum a construção coletiva da compreensão do território e suas dinâmicas, seus problemas, desafios e possibilidades.

No contexto da cidade de São Paulo, que cresceu muito rápido e sem um planejamento significativo na maioria de seus bairros e regiões, onde a produção do espaço urbano se desenvolve entorno de um modernismo que exclui a grande parte de sua população:

> A ecologia social se baseia na convicção de que quase todos os nossos atuais problemas ecológicos se originam de problemas sociais profundos. Segue-se, a partir dessa perspectiva, que estes problemas ecológicos não podem ser entendidos, e muito menos resolvidos sem uma cuidadosa compreensão da nossa sociedade tal como ela existe, bem como das irracionalidades que a dominam. Para tornar este ponto mais concreto: conflitos econômicos, étnicos, culturais e de gênero, entre muito outros, estão no âmago dos mais sérios problemas ecológicos que enfrentamos hoje – com exceção, por óbvio, daqueles que são produzidos por catástrofes naturais. (BOOKCHIN, 2007:19 *apud* SOUZA, 2019, p. 111)

Com esta perspectiva de uma educação dialógica trazendo a Ecologia Social como uma ecologia política, estabelecendo essa cuidadosa compreensão a partir das questões sociais que afetam as próprias dinâmicas nos territórios e comunidades na cidade com o resultado dessa produção do espaço urbano predatória e elitista, a qual o domínio e uso dos espaços visam o lucro e não a qualidade de vida da maioria das pessoas que na região convivem. Quando os recursos naturais, como a água, não podem ser utilizados de modo a gerar lucro, estes mesmos são ignorados, reduzidos, limitados, abandonados, poluídos e desnaturalizados.

O presente ensaio relata a experiência inicial do GERAR, bem como identificar limites e potencialidades, no âmbito da Pesquisa-Ação,

a partir do processo de mobilização e engajamento dos participantes para a construção do conhecimento acerca das questões socioambientais do bairro e proposições de atuações para o ativismo e lutas urbanas.

GERAR: Método e Experiência

O primeiro desafio do GERAR foi a mobilização, engajamento e construção de uma proposta inicial coletiva de atuação. Quem são os participantes do grupo? Quais os interesses de cada integrante e quais interesses convergem para uma atuação comum-coletiva?

Posto que o tema gerador estabelecido para a mobilização dos integrantes do grupo é a investigação das águas urbanas – ocultas ou perceptíveis, outros pontos de interesse são estudo de como estes cursos d'água no processo de formação da ocupação urbana influenciou e ainda influencia (ou se ainda exerce influência) a composição da paisagem, bem como quais dinâmicas sociais e ambientais são identificáveis no território a partir deste tema gerador.

Cabe destacar o conceito norteador de território, conforme Milton Santos (1997), como produto da ação de diversos grupos sociais atuantes no espaço geográfico (e social), que interagem entre si e com o meio físico – no processo das interrelações sociais para efeito das atividades produtivas e da vida em sociedade (SANTOS, 1997).

Para além dos pontos de interesse de estudo, a proposição inicial de atuação do grupo abrangeu as seguintes ações:

- Levantamento, discussão e compilações de informações a respeito do tema – considerando literatura disponível e bases de dados públicas – tal atividade foi a priorizada no contexto de maior criticidade da pandemia de Covid-19;

- Visitas de campo em percursos pré-estabelecidos – quando o contexto da pandemia de Covid-19 permitiu, adotando-se os devidos cuidados para a preservação da saúde dos integrantes;

- Ações de Ativismo Urbano – com vistas à sensibilização e engajamento da comunidade sobre o tema dos rios ocultos e suas inter-relações sociais e ambientais.

Ainda no contexto da organização das atividades, foi necessário estabelecer um perímetro referencial de estudos. Inicialmente a abrangência do recorte territorial contempla os bairros da Aclimação, Cambuci, Liberdade e Jardim da Glória, bem como localidades do entorno, o ponto central de referência para este mapeamento é o lago do Parque da Aclimação que recebe as águas do Córrego Jurubatuba e do Córrego Pedra Azul, desaguando depois para o Córrego Cambuci que é afluente do Rio Tamanduateí (Figura 1).

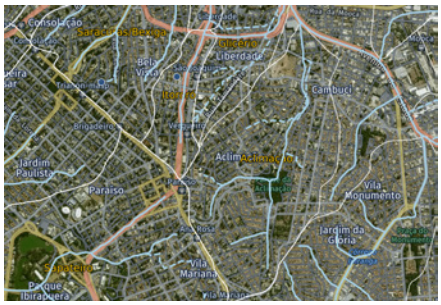


Figura 1 – Área de referência de estudos do GERAR e rede hídrica mapeada
Fonte: Imagem produzida com a plataforma Hezbolago, 2020.[4]

A partir do olhar para a cartografia afetiva e social da convivialidade na região e podendo fazer um recorte contextual para os estudos desses córregos ocultos entre estes bairros de convivência comum, o raio de 2km a partir do lago da Aclimação satisfaz este estudo, abrangendo as nascentes vindas da região da Vila Mariana, Ana Rosa e Paraíso no declive da Bacia da Aclimação, a região do Cambuci e Glicério onde estas águas correm para o Rio Tamanduateí e no declive do Jardim da Glória onde as nascentes deságuam no Riacho do Ipiranga.

As leituras e discussões realizadas pelo grupo destacam o modelo de urbanização historicamente estabelecido na cidade de São Paulo e predominante em parte significativa das cidades brasileiras. Conforme SANTOS (2018), em São Paulo predomina o denominado relevo uniformemente variado, caracterizado pela incidência de inúmeros morros e áreas de fundo de vale - o que o que o geógrafo Aziz Ab'Saber chamava de "mares de morros". De acordo com SANTOS (2018, p.4) tal característica:

> [...] impôs desafios à ocupação urbana, que na sucessão de tempos históricos, mais ou menos dinâmicos, à medida que superava as imposições geomorfológicas passava progressivamente a ignorar os processos naturais ou ecossistêmicos [...] obedecendo à uma lógica fundamentalmente capitalista competiu por ocupar cada palmo de chão.

Neste contexto, as "avenidas de fundo de vale" constituem modelo de intervenção urbanística que permitiu – seja em São Paulo ou outras cidades brasileiras - a conquista de terras para a ocupação urbana. No bairro da Aclimação identifica-se a intervenção por este modelo de canalização de córregos, desde Plano de Melhoramentos que permitiu abertura de avenida ao longo de trecho do córrego Jurubatuba - atual Av. Armando Ferrentini (SANTOS, 2018)[5], bem como a canalização do córrego Pedra Azul – Av. Engº Luis Gomes Sangirardi.

Trecho do Córrego Pedra Azul e ao longo da Rua Projetada: a primeira visita de campo

A realização da primeira visita de campo em percurso pré-definido, contemplando o levantamento prévio de informações disponíveis sobre o local, possibilita a apropriação, a partir de olhares focalizados e troca de perspectivas, sobre as dinâmicas locais e as múltiplas territorialidades relacionada aos diversos grupos sociais, próximos geograficamente, porém, muitas vezes, distantes socialmente.

4 Fonte: https://hezbolago.carto.com/viz/61f2d082-5c01-11e5-8050-0e73ffd62169/public_map.

5 Ver lei municipal nº 4096 de 1951 e decreto nº 5263 de 1961 (SANTOS, 2018)

A visita no trecho que parte das proximidades da Rua Vergueiro, eixo estruturador de mobilidade e ocupação urbana conforme o Plano Diretor vigente, seguindo perpendicularmente à jusante em direção à Avenida Engº Luis Gomes Cardim Sangirardi, permitiu identificar processos de transformação urbana advindo da especulação imobiliária e seus impactos na paisagem local. Tais processos caracterizam-se por ignorar a geomorfologia do sítio natural, com impactos ambientais (ocupação em áreas não propícias para construção, sombreamento excessivo, etc.) e sociais diversos (gentrificação ou isolamento social – ilhas sociais).

Evidencia-se o processo de substituição do tecido a partir da especulação imobiliária, com a demolição de antigas construções, muitas de relevante interesse arquitetônico e que compunham, em certa medida, um ar bucólico da região – que passam, então, a ter em seu lugar lançamentos imobiliários, para classe média, destacando-se a tipologia de *studios* e apartamentos de 01 ou 02 dormitórios.

Pareceu perceptível aos integrantes do grupo de estudos que implantação destes empreendimentos não pressupôs uma análise ampla e sistêmica por parte da Administração Pública para sua aprovação. Supõe-se que o processo de aprovação ocorra de forma particularizada, empreendimento a empreendimento, sem observância de impactos do conjunto de empreendimentos em implantação na transformação da paisagem e da dinâmica local.

O bairro da Aclimação ainda guarda características de ocupação originada na primeira metade do século passado, com construções unifamiliares de portes variados – residências simples ou assobradadas à casarões – passa por processo de transformação no qual a tipologia de edifícios residenciais passa a predominar. Um bairro antigo no qual o perfil populacional se caracteriza por alto número de idosos e famílias com longo histórico de relação com o bairro. É forçoso inferir que a implantação de novos empreendimentos conduz, sem devida política pública, a processos de gentrificação (SMITH, 2007).

Figura 2 - Imóvel lacrado ao lado de obra em andamento e empreendimento imobiliário em obras sobre margem de curso d'água oculto.

Fonte: GERAR, 2020.

A visita de campo também permitiu a aproximação com as multiterritorialidades (HAESBAERT, 2004) constituídas no território a partir da interação e ação cotidiana de diferentes grupos sociais. Neste contexto, o percurso permitiu contato com a comunidade da denominada Favela Buracão – uma microfavela inserida num bairro de classe média, alvo, como mencionado, de processo de especulação imobiliária.

A favela Buracão origina-se de ocupação em beira córrego – hoje trecho canalizado pelo

programa Córrego Limpo da Sabesp – na qual, segundo a plataforma HabitaSampa[6] existem 19 domicílios. Na visita à comunidade foi possível conhecer iniciativas dos moradores ligadas à cultura, como a Escola de Samba Primeira da Aclimação e espaços com pinturas de murais e grafites, entre outros.

Um dos pontos observados pelos membros do grupo é a percepção de que a forma de ocupação urbana parece, a partir do parcelamento e construção dos imóveis, ignorar completamente às águas urbanas. Muitas vezes, durante o percurso, identificou-se que a maior parte das casas, que parecem ser mais antigas, "dão as costas" para o curso d'água próximo – o que reforça uma forma de convivência humana de negação das águas, entendendo-as como fontes de desconforto, pragas e/ou enfermidades. Cabe destacar que tal situação evidencia-se, também, em ponto importante do percurso, nas proximidades do encontro das águas do trecho do córrego Pedra Azul com curso d'água que desagua no Lago do Parque da Aclimação.

Figura 3 - Comunidade da Favela Buracão.

Fonte: GERAR, 2020.

6 https://mapa.habitasampa.inf.br/.

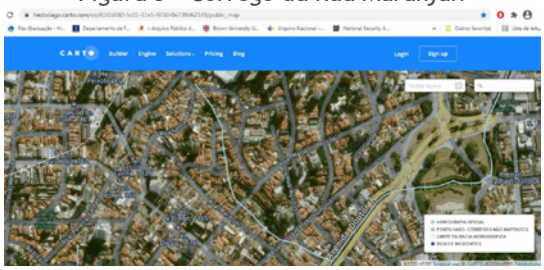
Figura 4 - percurso entre Favela Buracão e Avenida Engº Sangirardi.

Fonte: GERAR, 2020.

Córrego da Rua Maranjaí: a segunda visita de campo

O Estudo do meio realizado no Córrego da Rua Maranjaí (*Figura 5*) realizou-se também a partir de estudo prévio de seu curso, com início no "Escadão" localizado na Rua Mariano Procópio, também chamado de "Barroca" pelos moradores da região.

Figura 5 - Córrego da Rua Maranjaí.



Fonte: https://hezbolago.carto.com/viz/61f2d082-5c01-11e5-8050-0e73ffd62169/public_map.

A região é caracterizada por moradias de baixa renda e número considerável de cortiços, atributo esse recorrente em regiões de fundos de vale com cursos de água. Outras

duas características podem ainda ser apontadas: primeiro, um certo adensamento de mata e árvores de grande porte às margens do curso d'água imprópria para construção; segundo, uma mudança no padrão imobiliário na região, com empreendimentos em desenvolvimento de edifícios de classe média, de tipologia de *studios* e apartamentos de 01 ou 02 dormitórios.

Figura 6 - Visão geral da região da Rua Maranjaí, com destaque ao "Escadão".

Fonte: GERAR, 2020

Uma vez localizado o ponto de passagem das águas pluviais no "Escadão" de passou por recente reforma e reestruturação, em sintonia com os novos empreendimentos imobiliários, o estudo priorizou percorrer seu curso de modo a encontrar sua nascente. Ao longo do percurso, que se deu prioritariamente na Rua Maranjaí cujo forma é quase em "S" cortando dois pontos da Rua Mariano Procópio, além de direcionarmos nosso olhar para as bocas de lobo de tampas de águas pluviais, conservamos com os moradores que relataram ocorrerem cheias nos pontos de caída da Rua Maranjaí em dias de chuva intensa. Relataram também, que devido às chuvas do mês de janeiro de 2021, o ponto mais baixo do córrego, ou seja, na "Barroca" houve uma grande cheia, inundando casas, cortiços e ocasionando a queda de muros.

Figura 7 - Trecho da Rua Maranjaí com passagem da água subterrânea.

FONTE: GERAR, 2021.

Nossa caminhada, "como forma de intervenção urbana" (CARERI, 2013) ao longo da Rua Maranjaí nos levou ao provável local da nascente do córrego, no encontro da Rua Monteiro com a Rua Santa Flora. Nossa busca de algum sinal que identificasse o local exato da nascente subterrânea, chamou a atenção de um morador que informou realmente haver por ali "uma grande mina" que possuí algumas ramificações ao longo da descida do morro. Acrescentou ainda, que a região era repleta de cambucizeiros. Após estes esclarecimentos, caminhamos novamente, desta vez seguindo o curso natural de descida do córrego, percorrendo todo seu trajeto até o ponto em que deságua no Riacho do Ipiranga, na Avenida Ricardo Jafet.

Figura 8 - Curso d'água do Riacho Ipiranga na Avenida Ricardo Jafet.

Fonte: GERAR, 2020

DA PESQUISA À AÇÃO: possibilidades, limites e próximos passos

A experiência recente do GERAR aponta para possiblidades e caminhos possíveis para o engajamento e fortalecimento de construções coletivas. Porém, cabe apontar limitações identificadas a partir da experiência relatada. Um ponto fundamental foi a limitação relacionada ao contexto da pandemia do Covid-19. Se, por um lado, o próprio contexto da pandemia foi motivadora para a articulação da iniciativa pelos responsáveis pelo projeto Escola Comunitária[7], por outro, denota-se que encontros virtuais por plataformas on-line, muitas vezes, dificultam a interação e aprofundamento de vínculos entre participantes do coletivo. Entende-se que as visitas de campo, aqui descritas, possibilitaram avançar nos objetivos do grupo – engajamento, construção de conhecimento e proposição de ações pelos componentes – de forma mais efetiva.

Em outro âmbito, analisando o relativo baixo grau de resposta à chamada pública de maio de 2020 para a formação do GERAR pode-se inferir que a participação compete diretamente com as demandas individuais do cotidiano que acabam por mobilizar a maior parte das atenções dos indivíduos. Cabe ressaltar também uma percepção sobre a sociedade contemporânea neoliberal de exacerbação do interesse pelo individual – a priorização do individual em detrimento do coletivo, da competição em detrimento da colaboração, do empreendedorismo em detrimento de perspectiva de grupo sociais, ações solidárias e para o bem-comum. Neste contexto, podemos destacar, conforme Milton, o entendimento que o sistema estabelecido não propicia, a partir das relações de poder estabelecidas, que as pessoas priorizem e pensem *"[...] em qualquer interesse coletivo, em qualquer objetivo a ser buscado em conjunto com outros, mas apenas na competição com eles, e em certa medida à sua custa"* (MILTON, 1910 apud PATEMAN, 1992. p.45).

Por outro lado, trabalhar em pequenos grupos pode garantir que as pessoas participem de forma mais equilibrada, experimentando novas possibilidades de ação e aprendendo através delas gerando mais qualidade nas relações, nas construções e na convivência de forma livre e cooperativa.

As plataformas digitais existentes que abordam as temáticas dos rios e bacias fluviais (Herzbolago e Geosampa) permitiram ao GERAR, consultar, conhecer, entender, localizar e experienciar os locais do escopo da

7 Fernanda Eiras Rubio, pedagoga e arte educadora, responsável pela concepção do projeto Escola Comunitária.

pesquisa, apresentando-se como ferramentas gratuitas e de interesse **público acessível a todo cidadão com acesso à internet.** Também o sistema de informações geográficas QGIS, constituído a partir de plataforma colaborativa e *opensource* é um instrumento de bastante utilidade e aplicabilidade para estudos territoriais.

Um outro ponto a ser destacado, diz respeito às propostas de médio prazo intencionadas incialmente pelo GERAR, ou seja, a realização de intervenções pedagógicas (lambe-lambe, stencil e placas) com o objetivo de sinalizar a existência das águas urbanas nas áreas estudadas, como forma de contribuir para formação de um engajamento crítico da população, voltado para a preservação e, futuramente, regeneração dessas águas. Devido ao prolongamento e agravamento da pandemia, estas *Sinaliza-a***ções** tiveram de ser temporariamente adiadas.

Como as nascentes, minas e córregos dentro do raio de 2 quilômetros a partir do lago do Parque da Aclimação, se localizam nos bairros onde os esgotos irregulares diminuíram na última década, existem chances de despoluir a Bacia Hidrográfica da Aclimações e região com empenho da comunidade e órgãos responsáveis e também contribuir para que a qualidade das águas melhore seguindo ser curso para os Rios Tamanduateí e Rio Tietê.

E se as comunidades de cada bairro se unirem para regenerar e renaturalizar suas águas ocultas que fazem parte de um curso maior de águas? Seria possível também, a partir das águas, contribuir com as lutas contra exploração e a favor da redução das desigualdades socioambientais?

Diversas iniciativas sobre a temática dos córregos ocultos e rios poluídos estão emergindo pelos bairros e cidades promovendo uma conscientização e mobilização sobre a questão hídrica que é tão complexa para uma sociedade capitalista que tem o lucro como prioridade mesmo quando se está chegando ao colapso civilizatório com o esgotamento dos recursos naturais por tanta exploração, uso predatório e ganância.

Água do meu Tietê,
Onde me queres levar?
- Rio que entras pela terra
E que me afastas do mar...
É noite. E tudo é noite. Debaixo do arco admirável
Da Ponte das Bandeiras o rio
Murmura num banzeiro de água pesada e oliosa.
É noite e tudo é noite. Uma ronda de sombras,
Soturnas sombras, enchem de noite de tão vasta
O peito do rio, que é como si a noite fosse água,
Água noturna, noite líquida, afogando de apreensões
As altas torres do meu coração exausto.
De repente
O ólio *das águas recolhe em cheio luzes trêmulas,*
É um susto. E num momento o rio
Esplende em luzes inumeráveis, lares, palácios e ruas,
Ruas, ruas, por onde os dinossauros caxingam
Agora, arranha-céus valentes donde saltam
Os bichos blau e os punidores gatos verdes,
Em cânticos, em prazeres, em trabalhos e fábricas,
Luzes e glória. É a cidade... É a emaranhada forma
Humana corrupta da vida que muge e se aplaude.
E se aclama e se falsifica e se esconde. E deslumbra.

Mas é um momento só. Logo o rio escurece de novo,
Está negro. As águas oliosas e pesadas se aplacam
Num gemido. Flor. Tristeza que timbra um caminho de morte.
É noite. E tudo é noite. E o meu coração devastado
É um rumor de germes insalubres pela noite insone e humana.
Meu rio, meu Tietê, onde me levas?
Sarcástico rio que contradizes o curso das águas
E te afastas do mar e te adentras na terra dos homens,
Onde me queres levar?...
Por que me proíbes assim praias e mar, por que
Me impedes a fama das tempestades do Atlântico
E os lindos versos que falam em partir e nunca mais voltar?
Rio que fazes terra, húmus da terra, bicho da terra,
Me induzindo com a tua insistência turrona paulista
Para as tempestades humanas da vida, rio, meu rio!...

(trecho da poesia de Mário de Andrade "A meditação sobre o Tietê", sugestão do Alef Adrian - membro do GERAR)

Referências

BOOKCHIN, Murray. (2007 [1993, revisado em 1996 e 2001]): What is Social Ecology? In: **Social Ecology and Communalism**. Oakland e Edimburgo: AK Press.

CARERI, Francesco. **Walkscapes: o caminhar com prática estética.** Tradução de Frederico Bonaldo. São Paulo, Editora G. Gili. 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**, 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

GOHN, Maria da Glória. Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos. **Investigar em Educação - II ª Série**, Número 1, 2014.

HAESBAERT, Rogério. **Território e Multiterritorialidade - Um Debate.** UFF, 2004

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Assembly: a organização multitudinária do comum.** Tradução de Lucas Carpinelli, Jefferson Viel. São Paulo, Editora Filosófica Politeia, 2018.

HARVEY, D. **Cidades rebeldes: Do direito à cidade à revolução urbana.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2017.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade.** Centauro Editora. São Paulo, 2008.

PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática.** Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992.

SANTOS, Fabio Pereira dos. **Morte e Vida de Rios na Grande Cidade**. V Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (V Enanparq). Salvador, 2018.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**, Edusp, 1997.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e territórios: uma introdução à ecologia política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SMITH, Neil. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 21, pp. 15 - 31, 2007

TORRES, Rosa Maria. **Comunidade de Aprendizagem: A educação em função do desenvolvimento local e da Aprendizagem**. (s/d). Instituto Fronesis. Disponível em: http://files.comunidade24-7.webnode.com/200000015-f17b4f2755/Comunidade_de_Aprendizagem.pdf.

TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, set./dez. 2005.

Plataformas Digitais

Geosampa: http://geosampa.prefeitura.sp.gov.br/PaginasPublicas/_SBC.aspx.

Herzbolago – Mapa Digital: https://hezbolago.carto.com/viz/61f2d082-5c01-11e5-8050-0e73ffd62169/public_map.

QGIS: https://qgis.org/en/site/

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

Estar à espreita, ensaiar: Pesquisar em educação e artes, marcas em coexistência

Marcela Bautista Nuñez [1]

Resumo: Esta escrita se coloca à disposição de uma linha de pensamento que foi se produzindo mediante uma aula, permeada por leituras das filosofias da diferença. Diversos temas e conceitos como singularidade, ensaio, coexistência, pesquisa e arte foram se entrecruzando e formando um tear artesanal ensaístico. De maneira a evocar potencialidades e vivências oriundas dos estados inéditos nos quais podemos nos encontrar em meio à pandemia e à reclusão. Intentos de captura de potências e modos de criação que acionam as mais variadas vontades e desejos ao pensarmos os caminhos e as marcas aferradas em nossa existência, assim como na pesquisa em educação. Onde nos tornamos catadores das mais variadas coisas, escritas, imagens, cheiros, conversas. Um caminho realizado pelo meio, onde início e final coexistem.

Palavras-chave: Ensaio. Pesquisa. Marcas. Coexistência.

Be on the prowl, rehearse: researching in arts and education, memories in coexistence

Abstract: This writing is placed at the disposal of a line of thought that was produced through a class, permeated by readings of the philosophies of difference. Where various themes and concepts such as singularity, essay, coexistence, research, art, have been intertwined and forming a handmade essay loom. In order to evoke potentialities and experiences coming from the unprecedented states of which we can find ourselves in the midst of the pandemic and the seclusion. Intentions of capturing powers and modes of creation that trigger the most varied wills and desires when we think of the paths and the marks held in our existence, as well as in educational research. Where we become collectors of the most varied things, writings, images, smells, conversations. A path taken through the middle, where the beginning and the end coexist.

Keywords: Researching. Rehearse. Memories. Coexistence.

[1] Mestre em educação, pela linha de pesquisa Educação e Artes (LP4). Licenciada em artes visuais. Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: marcelachemy@gmail.com

Este ensaio, espreitensaio [2], é fruto de leituras, marcas, e pensamentos permeados pelas múltiplas intensidades e linhas oriundas do pesquisar em educação e artes. Um pesquisar permeado por imagens, sons, cheiros e escritas solitárias inundadas de vozes de outros e outras que me habitam, e contagiam concomitantemente. Ao referir-me a marcas, faço menção a tudo aquilo que durante minha trajetória investigativa e de vida me proporcionou e proporciona um pensar [3], um afeto que toca e aciona pensamentos. Encontros com signos que produzem potências [4] em nós.

Deixei-me habitar pelas inúmeras forças e intensidades que me atravessam durante uma aula. Online, remota, distante, conectada, envolta de saudade... Precisei reinventar-me frente a este cenário, onde se vê as paredes de casa muito mais do que antes, paredes que se tornam também local de labor, paredes que não somente acolhem e aconchegam durante o descanso de um dia longo vivido "lá fora". Paredes que hoje nos separam de nós mesmos, em um caso singular de saúde pública, questão de vida ou morte.

Como ficar à espreita em meio ao caos? Como produzir e vivenciar potências no isolamento? Quem sabe algum ânimo... Quem sabe um profundo respirar, para não sufocar. Pensamentos que não pedem licença e me invadem a todo momento.

Na última semana de aula me foi solicitada a realização de um espreitensaio. Foi a oportunidade necessária, um respiro para materializar algumas ideias e pensamentos por meio da escrita, assim como na criação/produção de imagens com o intuito de forçarem o pensamento, criando caminhos além dos já assinalados pelas palavras, caminhos que nascem pelo "meio" (Preciosa, 2010). Uma busca incessante de agarrar provisoriamente alguns dos movimentos que me capturaram em meio a escritas, informações, imagens, e que me escapam com sua força mobilizadora e arrebatadora. Onde marcas são deixadas umas por cima de outras, marcas pequenas, grandes, rachaduras, infiltrações, sulcos e porosidades que me habitam e coexistem. Sobrejustapostas (Mossi, 2017) sem uma ordem a priori. Desse modo, tornando possível a coexistência de tempos e atualizações de memórias. Estando à espreita do que pode acontecer na produção deste tear artesanal descontínuo.

Espreitensaio como exercício de estar à espreita - "tal como um animal que está sempre à espreita do que se passa ao seu redor" (Deleuze, 1988,1989) e ensaiar uma escrita como lugar de experiência, "como caminho da exploração do caminho, que se abre ao mesmo tempo que se caminha [...] o ensaísta inicia pelo meio e termina pelo meio" (Larrosa, 2016, p. 27). Uma abertura ao que nos afeta e mobiliza a pensar. Um movimento em meio às paredes invisíveis que nos paralisam e nos impulsionam a continuar em busca de outros modos de criar.

Neste espreitensaio, a escrita acontece junto à companhia de autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Suely Rolnik, Rosane Preciosa e Jorge Larrosa. Se produz em meio às relações com imagens, fragmentos de escritas realizados em aula, leituras e problemas. Permeado por elementos fecundos das composições individuais e coletivas e, por conseguinte, afluentes da evolução dos sujeitos.

Vale ressaltar alguns pontos: 1) ao me referir à evolução dos sujeitos, considero toda a sinonímia/semântica que a palavra evolução abrange, não podendo ser percebida como aprimoramento – que levaria de algo em situação inferior para algo numa situação melhor. 2) Também gostaria de situar como compreendo o contexto atual, uma vez que este apresenta enormes desafios e mudanças frente às situações mais cotidianas, e de fato, por sua singularidade não pode ser recebido como algo dado, a priori, mas sim por seu fator de transitoriedade e intensidade, que diz respeito a um modo de vida a ser inventado constantemente. 3) No entanto, explicar que, assim como é entendida, tal transitoriedade não se limita a uma situação passageira, não aludindo à noção de transitoriedade para algo que passará - refere-se aos modos de vida que foram e são alterados, entre eles os modos de aprender e ensinar que já não podem voltar incólumes ao que eram.

Imagem: Claviculário, 2020.
Fonte: Marcela Bautista Nuñez.

Nos movimentos revezados e inseparáveis que envolvem estar pesquisador/a, professor/a, assim como o de atualmente estar em uma pandemia mundial, entre outras situações que envolvem o acontecimento de estarmos vivos, ao tempo em que "os que lá estão, nos esperam" [5], "geram em nós estados inéditos, inteiramente estranhos em relação a aquilo que é feita nossa consistência subjetiva de nossa atual figura" (Rolnik, 1997, p. 02). Desse modo vivendo sob contornos instáveis e à espreita do que nos acontece, nos tornamos receptivos às intensidades que por vezes nos arrebatam, que nos empurram a lugares desconhecidos, onde experimentamos outras paisagens de nós mesmos.

(-Há vida antes da morte?)

De acordo com Suely Rolnik, por ainda estarmos um tanto distraídos "[...] o que vislumbramos da subjetividade é o perfil de um modo de ser – de pensar, de agir, de sonhar, de amar etc. –que recorta o espaço, formando um interior e um exterior [...] Isso nos faz pensar que este perfil é imutável, assim como o interior e o exterior que ele separa" (1997, p. 01). Essa ideia, está mais ligada à uma questão de identidade, a qual firma seus preceitos e modelos fortemente num pensamento, num corpo, num modo de viver, num modo de se expressar. Representação.

Podemos pensar na questão da subjetividade como algo que não se contém no sujeito, é ao mesmo tempo um dentro e um fora, tem uma continuidade, uma evolução, mudanças, movimentos. Faz-se corpo passageiro que carrega marcas atualizáveis. Marcas que estão em nós desde as nossas primeiras experiências, que por vezes são esquecidas,

nebulosas, dormentes, mas que se encontram aí, coexistem de modo permeado em nós.

> A pele é um tecido vivo e móvel, feito das forças/fluxos que compõem os meios variáveis que habitam a subjetividade: meio profissional, familiar, sexual, econômico, político, cultural, informático, turístico, etc. Como estes meios, além de variarem ao longo do tempo, fazem entre si diferentes combinações, outras forças entram constantemente em jogo, que vão misturar-se às já existentes, numa dinâmica incessante de atração e repulsa. Formam-se na pele constelações, as mais diversas que vão se acumulando até que um diagrama inusitado de relações de força se configure (Rolnik, 1997, p.02).

Relações de forças e intensidades que pedem passagem e atravessam o corpo criando potências. Pode ser um afeto, que nos toca, perturba, abala... São processos onde participam diversos componentes que se contagiam. Como uma maçã, que foi arremessada por um galho em sua maturidade, e ao cair no chão, intensidades a atravessam, a arrebatam. Múltiplos componentes, forças e corpos a atravessam em um estado sinérgico... mudando seu corpo, tornando-a outra, quem sabe, semente...

(- Sua pesquisa lhe permite ser navegante?)

Ideias que aparecem como plantas daninhas, a qualquer horário, sem se importar se estamos prestes a dormir, elas apenas surgem movimentando e modificando qualquer paisagem. Provocando rachaduras, vazamentos, irregularidades que explicitam as fragilidades das estruturas estabilizadas, muitas das quais nós mesmos construímos. De onde vem essas sementes-pensamento? Estiveram sempre ai? Por vezes aparecem coladas em um tênis, podem ter sido defecadas por pássaros de longe, podem ser fruto inesperado de uma leitura, ou encontro com um filme e/ou imagem.

(-Como podemos viver a alegria em educação?)

Como mencionado anteriormente, a escrita é permeada de vozes outras, vozes que provêm de um ninho/grupo/aula com muitos/as.

Um ninho pode conter diversos tipos de sementes-(devir-alegre), galhos-(devir-artista), raízes(devir-criador), vidas microscópicas que alteram, mesmo que minimamente a estrutura mais estável, pois estão em continua troca, e são construídos nas estruturas mais variadas. Possibilitemo-nos a subtrair "as constantes, os elementos estáveis ou estabilizados porque elas pertencem ao uso maior" (Deleuze, 2010, p.44). Dar passagem ao pensamento que nos tira do ninho, é fazê-lo ninho.

> [...] a dificuldade de pensar é algo de direito do pensamento, já que pensar não tem nada de inato, nem de recognição, nem se trata de responder perguntas para as quais já existem respostas, nem de pensar a partir de postulados previamente definidos; mas, pensar é criar e, portanto, trata-se de engendrar o pensar no próprio pensamento: condição de possibilidade para uma criação que merece este nome dado por um pensamento sem imagem (Corazza, 2007, p. 06).

Pensamento como acontecimento, incorporal que é resultado de misturas de corpos, corpoimagem, corpo-escrita, corpo-pensamento. Localizados em um não-lugar repleto de vitalidade onde as experiências vividas, após seu "término" provisório, continuam em nós como marcas, de modo que "[...] uma

vez posta em circuito, uma marca continua viva, quer dizer, ela continua a existir como exigência de criação que pode eventualmente ser reativada a qualquer momento" (Rolnik, 1993, p.03). Um acúmulo de marcas que coexistem em nós. Que podem ser atualizadas das mais variadas formas. Potencializando-nos ou constrangendo-nos em nossa potência de vida.

Ao estarmos à espreita (Deleuze, 1988, 1989) do que nos acontece e do que se atualiza em nós, podemos encontrar forças em meio a exercícios de criação, tanto na produção de imagens, na produção de uma escrita, numa conversa, numa aula, na vida. Atualizando assim, forças e formas que coexistem em nós e em nosso entorno, atribuindo-lhes outros sentidos, outros cheiros, outras fronteiras móveis e provisórias. Outros esboços de vida.

> Há um laço profundo entre os signos, o acontecimento, a vida, o vitalismo. É a potência de uma vida não orgânica, aquela que pode haver numa linha de desenho, de escrita ou de música. São os organismos que morrem, não a vida. Não existe obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho por entre as vias. Tudo o que escrevi era vitalista, pelo menos eu espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento (Deleuze, 1992, p. 196).

Escrever para transbordar, fazer esgotar as palavras, fazer sobrar para recolher as "sobras" e movimentar. Pintar um outro céu e estar à espreita de acontecimentos, criar escrita, compor com as linhas e intensidades da vida que nos atravessam, as miudezas, o que passa despercebido, o que jogamos "fora", o que lhe tiramos o valor, valor do juízo, comercial, moral. Apenas deixamos existir.

Sejamos catadores de fragmentos, catadores de distrações e sementes. Nas paisagens que estão ao nosso alcance façamos recolhas, façamos plantio. Vivenciemos o tempo sem a presença de Cronos, com possíveis para não sufocar...

> Catar pode dizer de um movimento de docência não apartada da pesquisa, uma docência que cata para alimentar seu corpo- pensamento e para manter seu movimento na produção de outras dobras de si e de outras dobras no mundo. Catar pode dizer respeito também a uma busca, a uma procura insistente, uma busca que pode remeter a encontrar algo que se espera [...] mas catar, pode dizer também de encontros inesperados que dispararam outros [im]possíveis em meio às nossas recolhas (Garlet, et al. 2020).

Assim como nos movimentos inesperados da vida, o pesquisar, o escrever, espreitensaiar, nos coloca em modo atento, receptivos ao que pode acontecer em nosso entorno...

Assim encontrei-me neste ensaio onde ao colocar-me à espreita, pude vivenciar/capturar, algumas das linhas incessantes que atravessam meu pensamento. Contaminado de leituras, sons, escutas, saudades, e todo tipo de imagens que coexistem em um tempo singular e heterogêneo. Que me invadiu e habitou sem pedir licença, provocando-me os mais variados sentidos e vontades, desejos de escrita, anseios de vida.

Bibliografia

DELEUZE, Gilles. O Abecedário de Gilles Deleuze. Realização de Pierre-André Boutang, produzido pelas Éditions Montparnasse, Paris. No Brasil, foi divulgado pela TV.

Escola, Ministério da Educação. Tradução e Legendas: Raccord [com modificações]. A série de entrevistas, feita por Claire Parnet, foi filmada nos anos 1988-1989.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.Vol.4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. LARROSA, Jorge. O ensaio e a escrita acadêmica. In: CALLAI, Cristiana; RIBETTO, Anelice (Orgs). Uma escrita acadêmica outra – ensaios, experiências e invenções. 1a ed. Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, 2016.

MACHADO, Leila D.; ALMEIDA, Laura P. Notas sobre escrever [n]uma vida. In: CALLAI, Cristiana; RIBETTO, Anelice (Org). Uma escrita acadêmica outra–ensaios, experiências e invenções. 1aed. Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, 2016.

NEUSCHARANK, Angélica. Coextensividade: sobre as noções de tempo na educação. 2019. 141 p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019.

ROLNIK, Sueli. Pensamento, corpo e devir: uma perceptiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. Palestra proferida no concurso para o cargo de Professor Titular da PUC/SP, realizado em 23/06/93, publicada no Cadernos de Subjetividade, v.1 n.2: 241251. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós Graduados de Psicologia Clínica, PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993.

PRECIOSA, Rosane. Rumores discretos da subjetividade. Porto Alegre: Sulina: Editora da UFRGS, 2010.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[2] Proposta ofertada pelas professoras Francieli Regina Garlet e Marilda Oliveira de Oliveira, na disciplina de Mestrado, Seminário Temático da LP4: Experiência estética 'entre' leituras, escritas e imagens – por uma formação 'menor' em educação. Ano 2020.

[3] Pensar não significa exercitar movimentos mecânicos de reconhecimento de modo corriqueiro ou com algo já estabelecido. Pensar tem relação direta com a criação. Ao pensar mergulhamos em possibilidades de inventar outras perspectivas de vida no mundo em que vivemos, pois "o melhor dos mundos é não aquele que reproduz o eterno, mas aquele em que se produz o novo, aquele que tem uma capacidade de novidade" (Deleuze, 2007, p. 136).

[4] Toda potência é ativa e se encontra em ato, estando intimamente em relação com o poder de ser afetado pelo outro (pessoas, ideias, situações e coisas). Essa capacidade de ser afetado está invariavelmente ocupada por afecções que o efetuam (Spinoza, 2010). [5] Referência ao filme/documentário Nós que aqui estamos por vos esperamos. Ano 2007. Autoria Marcelo Massagão.

Ação antrópica e influência em termos bioclimáticos: parâmetros para regeneração na Bacia hidrográfica do Aricanduva, no município de São Paulo

Sidney Carneiro de Mendonça Fernandes [1] e Luis Octavio Pereira Lopes de Faria e Silva [2]

Resumo: O presente artigo busca realizar a análise do atual clima urbano da cidade de São Paulo, e os efeitos sobre a saúde de seus habitantes. O clima de macrorregiões como a do estado de São Paulo, os elementos naturais que o constituem, e sua influência na formação da metrópole (RMSP). Uma breve análise sobre diferentes abordagens teóricas dentro da climatologia, na primeira metade do século XX, tratando das influências das atividades urbanas no clima, constitui, ponto de importante reflexão do presente artigo. Apresenta também um breve painel das principais intervenções no planejamento da cidade, refletindo sobre a expansão da Região Metropolitana de São Paulo e suas consequências sobre as bacias hidrográficas, na região do Alto Tietê. Tomando como recorte de análise a bacia do Rio Aricanduva, na Zona Leste, o artigo apresenta um painel acerca dos rumos tomados pelo processo de ocupação da área, bem como as soluções emergenciais (que se tornaram "definitivas") relacionadas à ocupação desordenada por um lado, e a especulação imobiliária, de outro, apresentando uma realidade caótica de alteração do meio físico como resposta. As consequências destas ações de planejamento equivocado na metrópole Paulistana, como o baixo índice de áreas verdes naquela região, e as intervenções com suas resultantes no processo bioclimático regional.

Palavras-chave: Ecologia da Paisagem. Zona Leste Paulistana. Bacia hidrográfica do Rio Aricanduva.

Anthropogenic action wrong in bioclimatic terms and parameters for regeneration in the Aricanduva watershed, in the municipality of São Paulo

Abstract: This article seeks perform the analysis of the current urban climate of São Paulo, and the effects on the health of its inhabitants. The climate of macro-regions such as the state of São Paulo, the natural elements that constitute it, and its influence on the formation of the metropolis (RMSP). A brief an smoothes on different theoretical abordage within the climatology, in the first half of the twentieth century, dealing with influences of urban

[1] Mestrando no programa de Pós Graduação stricto sensu em Arquitetura e Urbanismo (2020/21); Universidade São Judas Tadeu. e-mail: sidcm.fernandes@gmail.com

[2] Professor Doutor pela FAUUSP, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (2008); Professor adjunto no curso de Arquitetura e Urbanismo, e no programa de Pós – Graduação stricto sensu Universidade São Judas Tadeu. e-mail: lifariaesilva@gmail.com. Secretaria de Pós – Graduação em Arquitetura e Urbanismo

activities on the climate, is, an important point to reflect of this Article. It also presents a brief panel of the main interventions in city planning, reflecting on the expansion of the São Paulo Metropolitan Region and its consequences on hydrographic basins, in the Alto Tietê region. Taking the Aricanduva River basin in the East Zone as an excerpt of analysis, the article presents a panel about the directions taken by the occupation process of the area, as well as the emergency solutions (which have become "definitive") related to the disorderly occupation by on the one hand, and real estate speculation, on the other, presenting a chaotic reality of altering the physical environment in response.The consequences of such action planning mistaken in São Paulo metropolis, as the low level of green areas in the region, and interventions, and their resulting in process bioclimatic regional.

Keywords: Landscape Ecology. East Paulistana Zone. Hydrographic basin of the Aricanduva River.

Introdução

Contexto regional climático em São Paulo

Grandes mudanças ocorreram ao longo das últimas décadas na cidade de São Paulo, por meio de planos de urbanização que moldaram a capital econômica do país. No final do século XIX essas mudanças se tornaram vertiginosas, com o auge do ciclo econômico do café.

A partir da década de 1970, configurou-se o que hoje é chamado por Rossetti *et al* (2009) de Metrópole pós industrial, ou seja, um projeto que trouxe grandes levas de imigrantes, com uma ocupação desordenada do território urbano, sob um regime econômico de bases injustas, e sem um plano definido de empregabilidade e de habitação para aqueles que o construiriam.

Hoje é sabido que o fator decisivo para qualquer intervenção em áreas urbanas fortemente antropizadas como a zona leste paulistana, é efetuar um diagnóstico o mais preciso possível das condições bióticas e abióticas do meio urbano.

Segundo Rosseti *et al* (2009), citando Romero (1988), a definição de fatores climáticos locais afirma serem aqueles condicionados pela topografia, vegetação, superfície do solo natural e construído. A vegetação, especificamente, estabilizaria os efeitos do clima sobre seus arredores imediatos, reduzindo as variações extremas ambientais. Ele classifica como elementos climáticos aqueles representantes dos valores de cada tipo de clima, a saber: temperatura, umidade do ar, precipitações e movimentos atmosféricos.

O presente artigo vai exatamente nesta direção, tratando dos benefícios possíveis da vegetação quando pensada principalmente, como um elemento de amortecimento dos efeitos do clima sobre o ambiente urbano (dentre outras importantes funções conhecidas) conforme defendido por Rosseti ao citar Romero. Hoje sabe-se que os números dramáticos da redução de cobertura da vegetação em cidades como a de São Paulo, refletem em fatores decisivos no dia a dia de seus habitantes: aumento da temperatura média, principalmente nas áreas de baixo índice de arborização, além de perdas em termos de umidade relativa do ar, e outros fatores de agravamento, como as ilhas de calor, essas, frequentes no período mais seco dos meses de inverno.

Segundo Rosseti *et al* (2009), citando Biota, (2007): "(..) a maior parte do Estado de São Paulo possui clima tropical com chuvas variadas, invernos secos e verões quentes, temperatura média entre 16 e 18 graus e regime pluviométrico anual medio entre 1.000 e 1.400 mm"(P..12).

Numa escala mais ampla, os autores concordam em sua abordagem, apontando os fatores mais importantes, que condicionam o clima: seja o tropical (que controla o clima do estado de São Paulo), seja pela altitude do planalto, o que atenua os efeitos do calor onde se estende a cidade. Já na década de 1950, França manifestaria a mesma opinião, apresentando importantes condicionantes ao clima do município:

> Localizada em um planalto, na latitude do Trópico de Capricórnio, a cidade de São Paulo possui um clima de ritmo tropical, modificado pela altitude, com características locais acentuadas que se devem,

> principalmente, à topografia da região do Alto Tietê e à sua relativa proximidade do mar. (França in Azevedo, 1958, p. 90)

Já Tarifa e Armani falam em climas locais e sua identidade, a partir do quadro físico existente em interações com as sucessões habituais dos sistemas atmosféricos:

> Em um contexto particular, a região metropolitana de São Paulo, inserida num contexto de terras altas (entre 720 a 850 metros predominantemente), chamado Planalto Atlântico, com topografia que apresenta variadas feições, tais como planícies aluviais (várzeas), colinas, morros, além de serras e maciços com variadas orientações e a poucos quilômetros de distância (45 quilômetros em média) do Oceano Atlântico". (Tarifa & Armani, 2001, p. 38).

Portanto, esta seria, segundo os autores citados a fisionomia do Clima Natural da Cidade de São Paulo.

Vale registrar que França apontava certo parentesco do clima paulistano com o padrão do sul do Brasil, e não com a dupla periodicidade termodinâmica, termo usado por ele para descrever o padrão das regiões mais próximas do equador.

> O caso paulistano apresenta analogia com o que se verifica no Brasil Meridional e não com o que se passa nas demais regiões brasileiras, todas em latitudes mais baixas e apresentando dupla periodicidade termodinâmica anual, própria das regiões subequatoriais e equatoriais. (França in Azevedo, 1958, p.74).

Tarifa e Armani também apontaram o parentesco citado por França:

> (...)"A Metrópole Paulistana está localizada numa latitude aproximada de 23º 21` e longitude de 46 º 44`, junto ao Trópico de Capricórnio, o que implica em uma realidade climática de transição entre os Climas Tropicais Úmidos de Altitude, com período seco definido, e aqueles subtropicais, permanentemente úmidos, do Brasil Meridional" (Tarifa & Armani, 2001, p. 35).

Entretanto, os autores reforçaram em trabalho sobre o clima da RMSP, a visão que prevalece hoje, de alternância de duas estações, citando Monteiro:

> Portanto, uma das principais características climáticas dessa transição zonal é a alternância das estações (quente – úmida e a outra fria e relativamente mais seca) ao lado das variações bruscas do ritmo e da sucessão dos tipos de tempo. Pode-se ter situações meteorológicas (estados atmosféricos) de intenso aquecimento bem como de intenso resfriamento em segmentos temporais de curta duração (dias a semanas). (Monteiro, 1973 *apud* Tarifa & Armani, 2001, p. 35)

Os autores apontam um processo dinâmico de encadeamentos e interações, construindo um conceito: " Esse quadro físico define um conjunto de controles climáticos que, em interação com a sucessão habitual dos sistemas atmosféricos, irão dar identidade aos climas locais, produzidos pelos encadeamentos de diferentes tipos de tempo". (Tarifa & Armani, 2001 apud Takiya, 2002, p. 108). Portanto, eles apontam com clareza as condicionantes naturais, definindo climas locais segundo as características da topografia:

> Os principais controles climáticos naturais para a definição dos climas locais e mesoclimas (unidades climáticas naturais) foram o Oceano Atlântico, a altitude e o relevo, com suas diferentes formas e orientações. Conjugando-se todos estes controles definiu-se cinco climas locais, que foram subdivididos em meso

> ou topoclimas em função das diferentes características topográficas de cada clima local. (Tarifa & Armani 2001,apud Takiya p.108)

Dentro das questões que norteiam este artigo, o clima recebe uma abordagem que leva em consideração a metodologia (e sua trajetória) de observação na descrição do fenômeno climático sobre a metrópole Paulistana. Em França, temos alguns dados, por exemplo: (..) "As observações de caráter científico sobre o clima paulistano datam, porém, da segunda metade do século XIX, quando foram montados os primeiros postos com instrumentos meteorológicos: na Estação da Luz (1870), à Rua da Consolação (1888) e na Escola Normal da Praça da República (1888)." (França *in* Azevedo, 1958, p. 71.)

É claro que as mudanças de paradigmas ocorridas a partir da década de 1960 e 1970, estavam ligadas não só às novas tecnologias (uso dos satélites, e sistemas informatizados de análise), mas principalmente à questão ambiental, dado que àquela altura, já eram conhecidos os efeitos da poluição sobre os climas locais, e a redução da taxa de umidade relativa do ar, com o crescimento das áreas impermeabilizadas sob o avanço do processo de urbanização.

Pode-se falar, portanto, em uma natural evolução na metodologia de observação, medição, coleta e análise dos dados (logicamente apoiada em novas tecnologias) e, consequentemente, na formulação dos conceitos de clima natural e urbano. A sazonalidade do clima e sua influência (hoje é decisiva nas consequências sobre a saúde dos paulistanos) era observada por França, que já descrevia em 1958 o papel dos fenômenos atmosféricos sazonais paulistanos: "Cumpre observar, todavia, que, em São Paulo, a elevada nebulosidade dos meses de Verão e a limpidez dos dias de maio a agosto atenuam os exageros e as variações consequentes da radiação solar direta".

Mudança sobre os conceitos e seus fatores de influência

Clima natural / Clima urbano

No início do século XX, Sorre (1934) apontaria uma vinculação do clima não apenas aos efeitos atmosféricos, mas também àquilo que ocorre no lugar, as atividades humanas: "Desta forma, definem os autores acima, o conceito de clima que conduziu o pensamento de todo este trabalho é aquele referente à "sucessão habitual dos estados atmosféricos (tipos de tempo) sobre um determinado lugar" (Sorre, 1934)". Esse critério representa importante mudança paradigmática na avaliação dos processos climáticos sobre o meio físico, onde Sorre, segundo Tarifa e Armani, apontará as relações entre clima e meio antrópico como determinantes:

> A grande vantagem deste conceito de clima sobre a definição clássica de HANN (1870) é o dinamismo que se atribuiu ao clima, dado pela sucessão habitual. Enquanto para Hann o que definia o clima de um lugar era o estado médio da atmosfera (fenômeno estático e abstrato), o movimento e o encadeamento de tipos de tempo vinculam-se mais com a vida e com as práticas sociais e econômicas (Tarifa & Armani, 2002, p. 113).

Vale lembrar que autores como França, em trabalhos sobre o meio físico no Município de São Paulo (na obra de Aroldo Azevedo na década de 1950), já inferia acerca desta

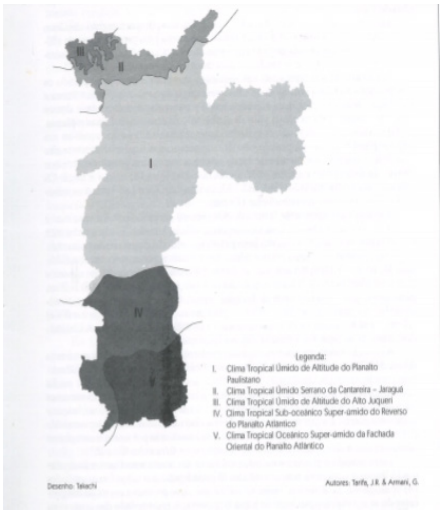
influência (antrópica) nos climas locais, ainda com limitadas informações para análise, conforme o próprio autor ressalta ao longo do texto, descrevendo tal influência sobre a umidade relativa do ar. Já é citado como característico, o menor grau de umidade das regiões centrais. Os bairros pós Tamanduateí da Zona leste, já possuíam, com certeza, a mesma característica, não somente pela topografia, como também pela vegetação rasteira em grande parte resultante de seu processo de ocupação:

> A alta umidade da zona meridional do Planalto deve-se à maior proximidade do oceano e à forte condensação registrada nas escarpas da Serra do Mar; certamente é agravada pela extensa superfície líquida das represas da "Light" . As vertentes meridionais da Cantareira e das serras adjacentes dão lugar a nova condensação do vapor de água, transportado pelo vento ao seu encontro, sendo úmidas e cobertas de florestas. Já os trechos centrais da região em que se ergue a Capital paulista se apresentam menos úmidos em virtude da menor evaporação da vegetação rasteira que cobre a maioria de seus espaços rurais, da inexistência de superfícies líquidas apreciáveis ou de grandes acidentes topográficos que se interponham no percurso dos ventos predominantes, sem falar, naturalmente, na reduzida evaporação registrada nas áreas edificadas ou pavimentadas. Nesse sentido, assiste-se a progressiva redução na umidade relativa entre as primeiras séries meteorológicas e as dos últimos anos, como já assinalara Belfort de Mattos (1928), que a atribui ao aumento da área construída e ao "dessecamento dos pântanos marginais" (França, 1958, p. 88).

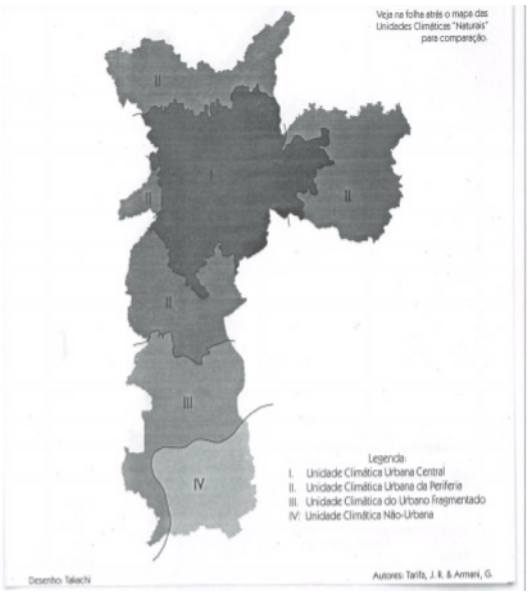
Os mesmos autores defenderão tais conceitos (assim como Rossetti *et al* citando Romero) que serão utilizados em trabalhos científicos hoje básicos para entendermos o clima da cidade de São Paulo, em publicações tratando das unidades climáticas Paulistanas Naturais e Urbanas (ver as Figuras 01 e 02 à frente), assim como o Atlas ambiental do município, de 2002):

> O Município de São Paulo foi estruturado em quatro macro unidades climáticas urbanas. Estas unidades podem ser consideradas como "homogêneas" para cada dimensão das relações entre os controles climáticos urbanos (uso do solo, fluxo de veículos, densidade populacional, densidade das edificações, orientação e altura das edificações, áreas verdes, represas, parques e emissão de poluentes) e os atributos (temperatura da superfície, do ar, umidade, insolação, radiação solar, qualidade do ar, pluviosidade, ventilação). Portanto, existe uma série de níveis e dimensões destas unidades hierarquizadas numa "rede" de relações que se definem no espaço (comprimento, altura, largura) e no tempo (sazonal, mensal, diário e horário).(Tarifa & Armani, 2002, p. 114.).

Relações clima natural / clima urbano



Unidades Climáticas Naturais
Figura n. 01
Fonte: imagem na internet - Tarifa & Armani, 2001.



Unidades Climáticas Urbanas
Figura n. 02
Fonte: imagem na internet - Tarifa & Armani, 2001.

Mapas do Município de São Paulo: dois mapas para comparação – Descrito o modelo básico (pré urbano), com as cinco **Unidades Climáticas Naturais (Fig. N. 01)**, pode-se observar claramente a influência a partir do ambiente urbano desenvolvido, gerando uma interpretação das zonas climáticas a partir da observação dos climas da cidade influenciados pelas ações antrópicas, as denominadas quatro **Unidades Climáticas Urbanas (Fig. 02).**

Reproduzindo a organização feita pelos autores:

Na figura número 01, temos as seguintes **Unidades Climáticas Naturais:**

1. Clima Tropical Úmido de Altitude do Planalto Paulistano
2. Clima Tropical Úmido Serrano da Cantareira
3. Clima Tropical Úmido de Altitude do Alto Juqueri
4. Clima Tropical Suboceânico Super Úmido do Reverso do Planalto Atlântico
5. Clima Tropical Oceânico Super Úmido da Fachada oriental do Planalto Atlântico

Na figura número 02, temos as seguintes **Unidades Climáticas urbanas:**

1. Unidade Climática Urbana Central
2. Unidade Climática Urbana da Periferia
3. Unidade Climática do Urbano Fragmentado
4. Unidade Climática Não- Urbana.

Os dois itens sublinhados foram destacados pois representam os setores mais importantes na análise deste artigo, além de serem especialmente representativos das questões relativas às mudanças ambientais ocorridas na RMSP. Tanto a Unidade I, quanto a Unidade II (Figura 02), contêm a zona leste de São Paulo, incluindo a Bacia do Aricanduva. Tarifa & Armani apresentaram naquela ocasião, a dura realidade dos climas urbanos locais.

A Unidade Climática Urbana Central (I), apresenta o primeiro processo de urbanização a partir do núcleo fundador da Cidade de São Paulo. Ali, como em diversas megacidades do planeta, apareceram os primeiros sinais das alterações, conforme descrevem os autores:

> (..) O primeiro nível estabelecido é o da passagem dos climas Urbanos locais para as Unidades Mesoclimáticas Urbanas. A extensão do fenômeno metropolitano ultrapassa o nível local, abrangendo o sub-regional, envolvendo, modificando e transportando energia, poluentes e sua atmosfera urbana para outros climas locais da bacia do Alto Tietê (Tarifa & Armani, 2001, p. 48).

Portanto, um fator que não se deve esquecer levantado pelos estudos apresentados, é o do transporte para áreas vizinhas, ou seja, as influências que se expandem no meio atmosférico pelas alterações de qualidade do ar, aumento de temperatura, e ação de outros poluentes particulados.

Vale destacar uma explicação dos processos nos núcleos da unidade I:

> As diferentes formas, arranjos e conteúdo da urbanização dão origem a vários "núcleos" de Unidades Mesoclimáticas. Essa passagem ou transição não é absoluta, nem muito nítida, são várias mudanças até alcançar-se o nível inferior ou superior. No nível I, onde se encontra o 'núcleo" e a unidade central da Metrópole, é onde ocorrem as maiores transformações de energia, massa, e poluição, derivadas da urbanização (controles climáticos urbanos), provocando mudanças tanto no balanço de radiação solar quanto nas trocas aerodinâmicas (ligadas ao vento), bem como alterando a composição do ar e liberando grandes quantidades de calor antropogênico. (Tarifa & Armani, 2001).

Os autores destacaram como o principal controle climático da unidade central (I), a alta densidade de edificações, pessoas, veículos e atividades (p. 51). Ao mesmo tempo, recebe efluentes de outras unidades, como a Periférica (II), por exemplo: "(..) o transporte de gases e Material Particulado emitido por fontes industriais e pela circulação dos veículos" (Tarifa & Armani, 2001, p. 52).

Por outro lado, nas Unidades Climáticas Urbanas da Periferia (II), ou seja, as áreas com moradias mais pobres, com diversos graus de vulnerabilidade, surgem riscos de outra natureza: visto que as temperaturas, o aquecimento e as amplitudes térmicas são menores, conforme demonstram os registros, conforme atestaram Tarifa & Armani. Porém: "os impactos pluviais são mais elevados e mais intensos; aliados às altas declividades bem como à fragilidade da estrutura superficial (solo - rocha – relevo e tipo de ocupação da paisagem, tornam permanentes os riscos de perdas de vida)" (Tarifa & Armani, 2001, p. 63).

Seguindo a vertente abordada no parágrafo anterior, e ajustando a escala, é importante acrescentar que, observando a Zona Leste, teremos a fisionomia das duas Unidades Climáticas Urbanas(I e II), em parte descritas acima. Em regiões como a bacia do Aricanduva, afluente da margem esquerda do Tietê, seus habitantes sofreram com as intensas perdas de vegetação e, principalmente com a mudança da cobertura da superfície, num dos processos de ocupação mais intensos e acelerados do município. A descrição de tais influências no clima urbano da região sudeste (São Paulo e Rio de Janeiro, principalmente),apresentadas no trabalho de Nobre, fornecem a base conceitual para a análises mais profundas (zona leste e Aricanduva), a serem desenvolvidas:

> A temperatura média anual, projetada no cenário de altas emissões globais de gases de efeito estufa para o final deste século, indicam um aumento de 2º C a 4º

> C em todo o domínio analisado. No que concerne às mudanças de temperatura, os modelos concordam em todas as tendências projetadas, sendo elas: aumento no número de dias quentes, diminuição no número de dias frios, aumento no número de noites quentes e diminuição no número de noites frias.(Nobre *et al*, 2010, pp. 8-9).

Mudanças no regime de chuvas

A morfologia pré urbana do planalto paulistano explica em grande parte as influências microclimáticas, incluindo seus extremos atuais de temperatura e regime de chuvas (no verão), tendo sofrido agravantes a partir da ação antrópica, apresentando na atualidade resultados em termos de elevação da temperatura, enchentes, altas taxas de material particulado tóxico, sendo esses os dados apontados com maior frequência pelos autores em análise, até o momento.

Apesar de certas dificuldades técnicas àquela altura (2010), para que a pesquisa confirmasse em definitivo as tendências de graves mudanças no regime de precipitação, pouco tempo depois, os fatos confirmariam tal tendência: quase todos os verões subsequentes, apresentaram enchentes com graves perdas materiais, incluindo perdas de vidas. Nobre descreveu a dificuldade de comprovação do fenômeno naquele momento:

> Enquanto os índices extremos relacionados diretamente com a variável temperatura apresentam uma alta confiabilidade, a confiabilidade dos modelos em simular os índices extremos relacionados à precipitação se demonstra bastante baixa. Isso porque os modelos ainda têm problemas em representar processos de formação de chuva em escalas espaciais reduzidas (pequenas), e porque não consideram na física do modelo o crescimento de áreas urbanas ou mudanças no uso da terra observadas. (Nobre *et al*, 2010, p. 9)

Ao mesmo tempo, estudos de diversos autores indicam que a cidade está longe de reduzir a contento a extensão de sua área impermeabilizada. Asfalto, concreto, vidro e metal dominam sua paisagem. As emissões veiculares a partir de combustíveis fósseis somam-se a esses fatores, gerando projeções preocupantes para um futuro próximo com gradientes de temperatura de até 5 graus a mais de diferença por acúmulo de calor em diversos pontos da metrópole consolidada. Fatalmente, a modificação no regime de chuvas (frequência, intensidade) ficou bastante evidente na leitura de autores como Nobre :

> Dentro desse contexto, as desigualdades sociais e regionais impõem uma série de desafios. Megacidades como São Paulo e Rio de Janeiro apresentam inúmeros problemas socioambientais associados aos padrões de desenvolvimento e transformação do espaço, que têm sido agravados pelo aumento de temperatura e intensificação de eventos climáticos extremos. Entre os eventos extremos mais alarmantes estão os relacionados à precipitação intensa. As regiões metropolitanas de São Paulo (RMSP) e do Rio de Janeiro (RMRJ), que nas últimas estimativas concentram mais de 30 milhões de habitantes (cerca de 16% da população do país), sofrem constantemente os efeitos dos extremos de precipitação, que causam enchentes, deslizamentos de terra e perdas de vida. Entre 1950 e 2003, a frequência e intensidade das chuvas têm aumentado nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, incluindo as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro (Nobre *et al*, 2010, p.8).

Num estudo dos mesmos autores acima citados, vale citar que desde o início da década de 1930, nota-se um aumento do volume concentrado nas precipitações de verão na

cidade de São Paulo. A partir da década de 1950, segundo dados apresentados pelo Instituto de astronomia, geofísica e ciências atmosféricas da universidade de São Paulo (IAG/USP) e análise dos dados efetuada pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), chuvas acima de 30mm em um dia passaram a ser frequentes. Tais mudanças e as dimensões de suas consequências são explicadas por Nobre et al:

> Totais de chuvas acima de 30 mm em um dia, porém, têm potencial para causar enchentes e inundações graves. Totais de chuvas acima de 50 mm/dia, praticamente inexistentes antes da década de 50 do século passado, ocorrem comumente de duas a cinco vezes por ano na cidade de São Paulo. A crescente urbanização das periferias atuando em sinergia com o aquecimento global projeta que eventos com grandes volumes de precipitações pluviométricas irão ocorrer com mais frequência no futuro, abarcando cada vez uma maior área geográfica da RMSP (Nobre *et al*, 2010, p.11).

Abaixo, tabela elaborada no estudo das precipitações:

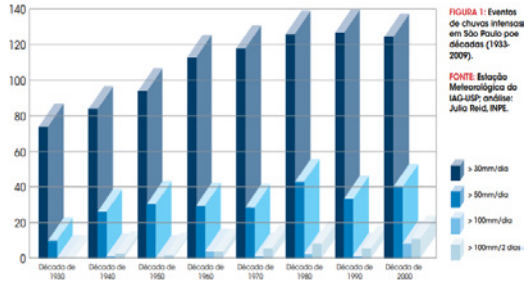


Figura 3 - Tabela: Eventos de chuvas intensas em São Paulo por décadas (1933 – 2000).

Fonte: Estação meteorológica do IAG -USP ; análise: Julia Reid, Inpe (Nobre et al, 2010, p.11).

Ilhas de calor

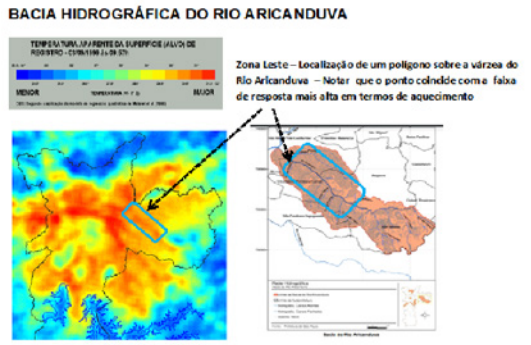
Pensando em termos de planejamento, hoje, nenhum profissional poderá omitir o tema clima urbano em suas observações e intervenções. Implica, por exemplo, em conhecer (no caso de uma intervenção planejada) as maiores medias de temperatura nos vales (como o do Aricanduva, no caso do presente estudo), e suas causas; ou mais amenas nos planos mais altos da Cantareira no caso da Zona Norte, ou a velocidade maior ou menor das correntes de ar nos cânions urbanos do Centro, ou seja, trabalhar a partir desses fatores que agravariam ou atenuariam os resultados das mudanças planejadas no meio urbano Paulistano, sob pena de se repetir as situações de impasse, perdas de qualidade de vida e extremo desgaste no cotidiano das populações atingidas.

O fator temperatura é analisado por Tarifa e Armani, além de Nobre *et al*, demonstrando, principalmente, os efeitos diretos sobre a saúde das populações mais vulneráveis. As ilhas de calor são um fenômeno não totalmente descrito cientificamente, porém seus efeitos já são bastante conhecidos. Dentro deste contexto, São Paulo representa o modelo mais grave avaliado, lembrando que ainda pouco estudado, segundo os autores:

> A RMSP é uma das realidades climáticas urbanas mais críticas e insuficientemente estudadas no Brasil. A área central da cidade de São Paulo, por exemplo, com seus edifícios altos e próximos uns dos outros, ruas estreitas e pátios confinados, forma tipicamente o centro de uma ilha urbana de calor. Vale lembrar que a crise não se apresenta apenas no verão, a ação dos gases poluentes pode acentuar o fenômeno da ilha de calor: "Nessa região central, a capacidade térmica das áreas

> cobertas por edifícios e pavimentação é maior e a circulação de ar é menor. Sob nebulosidade, menos radiação solar atinge o solo, tornando o fenômeno da ilha de calor menos pronunciado. No entanto, sob condições de inversão térmica, a ilha de calor é intensificada (Nobre *et al*, 2010, p.10).

Em se tratando deste universo de pesquisas acerca da temperatura em ascensão na RMSP, no Atlas ambiental do município de São Paulo, encontra-se um estudo onde: "(..) os valores de temperatura aparente da superfície (resultantes da aplicação do modelo de regressão quadrática desenvolvido por Malaret *et al* (1985) com os valores de temperatura do solo obtidos pelas estações para o mesmo horário de registro da imagem satelitar do Landsat - 7 de 03 de setembro de 1999 (cerca de 10:00h), mostrou boa correlação" (Takiya, 2002).



Figuran.4 - Imagem processada da banda termal de alto ganho gerada pelo satélite Landsat-7 : 3 /09 de 2000 – 9:57h . Fonte: Atlas ambiental do município de São Paulo.

Figura n.5 - Mapa da Bacia do Rio Aricanduva. Fonte: Prefeitura de São Paulo – Secretaria de Desenvolvimento Urbano

A imagem obtida no Atlas ambiental foi reproduzida neste artigo, onde é destacada em um polígono a área atual sobre a qual se estende o canal do rio Aricanduva, mais precisamente, a superfície da avenida Aricanduva e imediações. Conforme está indicado nas duas imagens acima, dentro do espectro proposto pelo estudo, a área selecionada encontra-se numa posição próxima das temperaturas mais altas obtidas na medição e definidas no espectro colorido e sobreposto ao mapa do Município" (Takiya, 2002).

Resultados

ZONA LESTE – IMPACTOS NA SAÚDE: aumento da temperatura / mudança no regime de chuvas / ilhas de calor / poluição.

Tanto o histórico da interpretação do fenômeno climático, quanto a aplicação das teorias acerca das mudanças ambientais na RMSP, ficaram explícitos como base para a tradução de uma situação em alguns casos dramática, em se tratando das ameaças à saude das populações – notadamente aquelas residentes nas áreas periféricas (em particular na bacia do Aricanduva) – conforme o demonstrado no tópico "Relação Clima Natural / Clima Urbano".

Dito isto, é importante que se apresente em linhas breves, a relação: entre fatores acima e os principais riscos associados a saude dos moradores da região abordada; o futuro das questões das enchentes e outros problemas crônicos como os índices mínimos de arborização dos bairros, incluindo os efeitos das políticas públicas sobre os habitantes dessas áreas.

Temperatura

Alguns trechos colhidos do trabalho de Nobre *et al*, apresentam o contexto das duas maiores cidades brasileiras (destacando a RMSP) acerca dos problemas de saúde referidos:

A mudança de temperatura pode afetar a saúde das pessoas não só por agravamento de algum problema crônico, como também por influência do próprio meio, como apontam vários estudos. Segundo Nobre: "Alterações na temperatura e na umidade do ar podem contribuir com a proliferação de agentes infecciosos. Para os mosquitos, o aquecimento impulsiona o número de refeições de sangue e prolonga sua estação de reprodução (Nobre *et al*, 2010, p. 27).

Quanto aos mais vulneráveis:

> Estudos indicam que os extremos da pirâmide etária (acima de 65 anos e abaixo dos 5 anos de idade) são os que têm a saúde mais comprometida quando a temperatura ambiente fica fora da chamada "zona de conforto térmico". Alterações de mecanismos de regulação endócrina, de arquitetura do sono, de pressão arterial e do nível de estresse podem ser relacionadas como fatores mais frequentes e de igual importância (Nobre *et al*, 2010, p. 27).

Mudanças no regime das chuvas

A questão do desequilíbrio no regime pluvial envolve mais de uma escala de tempo. Além das doenças de veiculação hídrica, é atingida também a integridade e a paz da moradia familiar, comprometendo desde a perda de bens pessoais até a negociabilidade futura de um imóvel, muitas vezes o único bem familiar. O que já conhecemos: "(..) As chuvas intensas criam as condições para a formação de mosquitos transmissores de doenças como a dengue, a febre amarela e a malária. Esses criadouros podem ser acelerados pelo aumento da temperatura, que favorece a eclosão das larvas dos mosquitos vetores." (Nobre *et al*, 2010, p. 27). Outros fatores que não se pode esquecer, principalmente nas moradias em áreas mais vulneráveis: "Aumento da incidência de doenças infecciosas: Um dos efeitos tardios após as enchentes é a maior probabilidade de contrair doenças infecciosas de veiculação hídrica, notadamente as parasitoses intestinais, as hepatites virais, a leptospirose e as enteroviroses. Bactérias, fungos e vírus também são especialmente sensíveis e podem crescer rapidamente em condições mais quentes" (Nobre *et al*, 2010 p. 27).

Ilhas de calor - poluentes

Conforme já bastante investigado nos tópicos anteriores, é sabido que os efeitos das ilhas de calor podem ser potencializados pelas inversões térmicas, risco iminente à saúde de moradores de regiões excessivamente verticalizadas, por exemplo. Os efeitos da poluição sobre o microclima das grandes cidades são descritos no trabalho de Nobre:

> Além de atingir diretamente a saúde humana, a poluição também interfere no microclima da cidade, alterando a física da atmosfera por meio da quantidade de aerossóis injetados no ar e, dessa forma, modificando a quantidade de nuvens e alterando o balanço térmico e radiativo da atmosfera." (Nobre *et al*, 2010 p. 28).

Vale, portanto, explicar o mecanismo que leva ao agravamento das doenças respiratórias no inverno Paulistano, continuando Nobre: "Nos grandes centros urbanos poluídos como São Paulo, a influência meteorológica é ainda mais marcante e as condições atmosféricas interferem na dispersão dos poluentes, podendo provocar aprisionamento dos poluentes nas camadas mais baixas da atmosfera." (Nobre *et al*, 2010 p. 28).

Alguns dados a respeito das doenças fecham esta análise:

> Mostrou-se também que os poluentes e as variáveis meteorológicas explicam em média 70% da variância captada das internações por doenças respiratórias. As doenças do trato respiratório superior revelaram uma associação quando se consolida uma condição de frio e alta umidade (frio úmido) com os poluentes SO2 e CO7. Nas internações por doenças do trato inferior (asma, bronquite etc.), o frio úmido associado com o material particulado e O3, mostrou-se responsável pelas internações. (Nobre *et al*, 2010 p. 28).

Conclusão

Parâmetros para regeneração da Bacia hidrográfica do Aricanduva, no município de São Paulo

Zona leste – vitrine dos efeitos das mudanças climáticas no município de SP

Embasados nas pesquisas acima citadas, fica claro que existem propostas de novos parâmetros que certamente poderiam (e já foram aplicados em intervenções semelhantes em diversas cidades) ser aplicados na região objeto deste estudo. A fim de cobrir a contento a demanda identificada **na região da Bacia do Aricanduva**, **seguem itens considerados como os mais identificáveis num primeiro diagnóstico:**

Área com pouca vegetação (Problema recorrente na Zona Leste, abaixo do índice mínimo recomendado pela Organização Mundial de Saúde);

Vias Arteriais produtoras de altas cargas de material poluente expelido por veículos de diversos portes;

Alto índice de impermeabilização superficial, gerando média superior de temperatura se comparado à outras regiões pós Aricanduva;

Área bastante reconhecida como uma das sub bacias mais problemáticas na questão das enchentes do Alto Tietê ;

Apesar da presença de importantes fragmentos vegetados na região: o parque do Carmo e a mata do Iguatemi, vale lembrar que ambos estão concentrados na porção sudeste da bacia hidrográfica. É visível a carência de fragmentos de menor porte, mais bem distribuídos nas regiões do médio e baixo Aricanduva.

Frente à demanda identificada, são propostas duas especies de parâmetros. Foram divididos em duas especies fim de se trabalhar em mais de uma escala. Buscou-se principalmente, criar acesso às populações locais, sobretudo aquelas que habitam as áreas com remanescentes florestais, no alto Aricanduva.

Parâmetro Comunitário - Ação regenerativa:

a) Educação Ambiental: Revisão e ação cultural / educativa em todas as escolas (ensino fundamental e médio) situadas na bacia do rio Aricanduva – (..) Compreender as relações sociais, as condições de vida, segundo Callai (1998, p.78), e trabalhar com a realidade concreta e vivida cotidianamente é uma ação política que visa situar o aluno no espaço onde vive" (Kobayashi, 2010 , p.8);

b) Projetos locais de arborização urbana (vias em cotas mais altas principalmente, imediações do alto Aricanduva), ligados à infraestrutura verde e bairros rearborizados (ecologia da paisagem). **A infraestrutura verde**:

> O planejamento de uma infraestrutura verde propicia a integração da natureza na cidade, de modo a que venha ser mais sustentável. Favorece também a mitigação de impactos ambientais e a adaptação para enfrentar os problemas causados pelas alterações climáticas, como por exemplo: chuvas mais intensas e frequentes, aumento das temperaturas (ilhas de calor), desertificação, perda de biodiversidade, só para citar alguns (Ahern, 2009; Herzog, 2010, apud Herzog , 2010, p.93);

c) Renaturalização e revisão dos projetos hidráulicos de todos os córregos tributários do rio Aricanduva – Estudar, debater e propor junto às secretarias Municipais o aumento significativo de Parques lineares, ou em áreas próximas aos córregos. Trata-se de uma parceria de longo prazo entre poder público e população. Deve partir das organizações civis:

> A infraestrutura cinza interfere e bloqueia as dinâmicas naturais, que além de ocasionar consequências como inundações e deslizamentos, suprime áreas naturais alagadas/alagáveis e florestadas que prestam serviços ecológicos insubstituíveis em áreas urbanas (Farr, 2008; Herzog, 2009 *apud* Herzog, 2010, p. 94).

Parâmetro Institucional - Ações junto ao poder público, parcerias público / privada:

Os quatro parâmetros abaixo, constituem propostas constantes do trabalho de Nobre et al, acerca de políticas de contenção dos problemas relacionados à Mudanças climáticas para a Região Metropolitana de São Paulo:

d) Aplicação de infraestrutura verde e azul, revendo a Infraestrutura cinza;

Formatação de um banco de dados climático, incorporando informações históricas (séries históricas) bem como os registros a serem gerados pela rede de monitoramento da região;

e) Desenvolvimento de estudos sobre "ilhas de calor urbano", com auxílio de universidades e instituições envolvidas, para fins de planejamento urbano e regional, considerando a eficiência climática da região em diferentes períodos do ano;

f) Instrumentos de comando e controle Através de uma ação conjunta, DAEE, Defesa Civil e Prefeituras Municipais da região deverão criar instrumentos de restrição à impermeabilização das áreas urbanas, tais como: Coibir a construção de edifícios (novas construções) em áreas com declividade acentuada e de preservação permanente através do controle de alvarás e licenças; embargos de obras; bem como incentivos fiscais para quem respeitar as regras ao longo dos anos de ocupação (redução progressiva do IPTU);

g) Introduzir nos regulamentos de outorga já existentes, que caberia ao DAEE a outorga para obras civis que possam resultar em impactos sobre o regime de deflúvios superficiais na bacia; Implantar um de Sistema de Alerta a Enchentes, Inundações e Deslizamentos na Bacia do Alto Tietê, envolvendo a população, a defesa civil e órgãos competentes (Nobre *et al*, 2010 P. 31).

Bibliografia

FRANÇA ,A. **O Quadro Climato botânico**, 1958 . Cap. III, in AZEVEDO, A. de (Org.). A Cidade de São Paulo Estudos de geografia urbana, São Paulo, Companhia editora nacional, 1958. Disponível em: https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/454/1/GF%2014%20T01%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf

HERZOG, C. P. & ROSA, L. Z. . Infraestrutura Verde: Sustentabilidade e Resiliência para a Paisagem Urbana Infraestrutura. **Revista LABVERDE**, (1), 92-115. https://doi.org/10.11606/issn.2179-2275.v0i1p92-115. (2010). Disponível em: **file:///D:/Infra%20verde%20%20-Herzog%20Rev%20Labverde%20document.pdf**

KOBAYASHI, M. Y. - **As enchentes do Rio Aricanduva (MSP) e a construção de conhecimentos no ensino de Geografia.** São Paulo, 2010. Dissertação de mestrado. Pós graduação em Geografia humana. FFLCH – Universidade de São Paulo; file:///D:/Pasta%202020%20mestrado%20%202010_MarciaYokoKobayashi.pdf

NOBRE et al .**Vulnerabilidades das Megacidades Brasileiras às Mudanças Climáticas: Região Metropolitana de São Paulo,** 2010. INPE, USP, UNICAMP, UNESP; Fonte:file:///D:/vulnerabilidades%20das%201_megacidades%20nobre%20et%20al%20-%202010.pdf

TAKIYA, Harmi (Outorgada), **Atlas ambiental do município de São Paulo. Fase I: diagnósticos e bases para a definição de políticas públicas para as áreas verdes do Município de São Paulo.** Relatório final, julho / 2002, Prefeitura do Município de São Paulo, Fonte: http://www.santoandre.sp.gov.br/pesquisa/ebooks/378749.PDF

TARIFA, J.R & ARMANI, G. in TARIFA , J.R. & AZEVEDO, T.R. de (Org..). **Os climas na Cidade de São Paulo – teoria e prática.**2001. São Paulo GEOUSP-Coleção Novos Caminhos - 4, FFLCH USP;

ROSSETTI, A. I. N.; PELLEGRINO,P.R.M.; TAVARES, , A. R.**;** O Espaço na Cidade de São Paulo e sua interface com a arborização: aspectos da transformação socio econômica do sítio físico e da proteção de vegetais de porte arbóreo. Artigo**: Revista da sociedade brasileira de arborização urbana - REVSBAU**, Piracicaba – SP, v.4, n.1, p.21-38, 2009. (recebido em 03.09.2008 e aceito para publicação em 19.03.2009). https://www.researchgate.net/publication/332822348_

Imagens - internet

Figura n. 01 - Unidades climáticas – Município de São Paulo - Endereço: https://www.researchgate.net/publication/235954408

file:///D:/OS%20CLIMAS%20NATURAIS%20-%20Tarifa%20&%20Armani%20-%202001.pdf, p. 04;

Figura n. 05 – Mapa da Bacia do Aricanduva - Endereço:https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/anexo_ii_bacia_do_aricanduva_1331049254.pdf

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

RESENHAS

A trilogia Xenogênese de Octavia Butler: evocações de uma ética do co-partilhar as diferenças

Henrique César da Silva [1]

BUTLER, Octavia E. **Despertar. Xenogênese vol. 1.** Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Morro Branco, 2018. 352 p.

BUTLER, Octavia E. **Ritos de Passagem. Xenogênese vol. 2.** Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019. 368 p.

BUTLER, Octavia E. **Imago (Lilith's brood – book three).** London: Headline, 2014. 230p.

Soube de Octavia Butler pelo podcast Benzina [2], em que a jornalista e poeta Stephanie Borges e o antropólogo Orlando Calheiros abordam sua trilogia Xenogênese e os livros Parábola do Semeador e Parábola dos Talentos. Optei por conhecer a escritora pela trilogia, composta por Despertar (2018 [1987]), Ritos de Passagem (2019 [1988]) e Imago (2014 [1989]), este sem tradução brasileira. A trilogia Xenogênese antecede a publicação dos outros dois e é precedida pelo aclamado Laços de Sangue (Kindred). Em 1976, teve início a trajetória literária desta escritora negra, norte-americana, de Pasadena, Califórnia, filha de uma empregada doméstica e de um engraxate, órfã de pai aos seis anos, e, que, segundo conta, quando criança decidiu ser escritora, a t ia teria dito que ser escritor não é coisa de negros, ainda mais de ficção científica.

Para abordar a trilogia Xenogênese, posiciono-me de um lugar enquanto leitor, preenchido pelo que me evocaram e continuam evocando seus textos. E foram muitas microevocações; a cada capítulo, a cada página e também certas palavras. Algumas dessas microevocações, encontrei depois, foram tematizadas em leituras e análises acadêmicas de seus livros. Os comentários e análises sobre os trabalhos de Octavia Butler os conectam a temas como o manifesto ciborgue de Donna Haraway, ao pós-humanismo, ao afrofuturismo na literatura, a teorias literárias feministas, teorias pós coloniais, à teoria queer, aos corpos político-ativistas, à sociobiologia. Conexões que, a meu ver, indicam a importância e o pertencimento sem igual de suas histórias aos dias atuais. Tempo de individualismos exacerbados, tempo em que os sofrimentos, físicos e psíquicos, são sintomas e consequências de neoliberalismos que "empoderam" individualidades isoladas, instrumentos para uma microguerrilha cotidiana e sem fim, sustentada pela lógica do mais forte, do que grita ou cancela mais. Uma lógica que classifica e hierarquiza diferenças. A experiência de leitura desses livros se opõe à lógica da morte. Morte do outro diferente, morte da Terra enquanto lugar de vida. É essa experiência, propiciada pela narrativa dos livros de Xenogênese, que evocou e evoca inúmeras questões do nosso presente e passado complexos, ao me permitir imaginar, nos e pelos escritos de Butler, futuros possíveis.

Os personagens principais de suas histórias são mulheres, negras, com trajetórias de sobrevivências e transformações: culturais, físicas e comportamentais. Contam que Octavia viajou pela floresta amazônica e pelos Andes, conhecendo seus povos, para compor essa trilogia. As referências às culturas Igbo e Yorubá da Nigéria, estão por toda parte, não apenas em Xenogênese, como em outros de seus livros [3]. Em Xenogênese, para citar alguns exemplos, temos a importância dos nomes, o sobrenome de Lilith, Iyapo, o nome Akin, de seu filho híbrido com os alienígenas Oankali, ambos de origem Yorubá nigeriana, as relações de parentesco não consanguíneas.

Os livros de Xenogênese colocam no futuro, na ficção dita científica, não apenas o negro, mas os problemas da comunicação, do poder, do pensamento hierárquico entre os seres, e de futuros possíveis pelas trocas, pela partilha das diferenças. Nos três livros, na maioria das páginas, o texto, os personagens e as situações das histórias de Octavia Butler nos inserem nessas experiências de partilhas. Partilhas de genes, de saberes, de línguas, de culturas, de possibilidades éticas… não sem poderes, melhor, micropoderes; não sem resistências, microrresistências; mas sempre com partilhas e permutas. Uma experiência tensa, do começo ao fim, uma experiência de ensino/aprendizagem, que, para mim, é sinônimo de co-partilhamento.

Em Xenogênese tudo é troca, permuta, partilha: de saberes, de comunicação, de corpos, de prazeres sexuais, de genes, de culturas. Trocas em meio a relações de poder microestruturadas por uma literatura molecular, concordando com o termo utilizado por Borges e Calheiros no episódio do Benzina (2020). As trocas/permutas representam a condição fundamental da sobrevivência das espécies. Espécies que coabitam, coexistem, para serem formadas, se autoformarem e se transformarem; espécies que interagem tanto por trocas/partilhas/permutas, quanto por micropoderes. Os Oankali deixaram seu planeta de origem há muitos séculos, para empreender uma jornada de permutas genéticas com espécies de outros planetas. Para eles, a permuta, pela diferença, é condição de vida e a condição de vida é a cocriação de si mesmos como novas espécies.

Desde *A origem das espécies*, publicado por Darwin em 1859, sabemos que não há espécies criadas sozinhas, mas sempre na relação com outras e com o ambiente abiótico. Em Despertar, o primeiro livro da trilogia, essa interação entre espécies, ou ainda melhor, entre seus seres queer [4], ciborgues orgânicos [5] e seus ambientes cocriados, vai ao limite. A nave, em que os alienígenas habitam, viajam e onde mantiveram os humanos capturados, também é um ser vivo; a nave cresce e se transforma e aprende e inter-age com outros seres humanos-híbridos, Oankali, plantas e animais. A nave é um dispositivo criado, um dispositivo tecnológico. Mais um ente na cosmologia e ontologia ciborgue de Butler. Mesmo o controle da nave não é tecnológico no sentido moderno, mas uma troca, um compartilhamento. Os genes, as ideias, as culturas, as palavras, os corpos. E o com-partilhamento é a peça-chave das transformações como possibilidades de futuros. Nada é pré-definido. A evolução, a ecologia e a biodiversidade na trilogia de Butler são cosmológicas.

Penso que o corpo seja também um personagem importante em Xenogênese. O corpo que se transforma ao longo da narrativa.

O corpo biológico, genético e comportamental. O corpo social. O corpo comunicativo, expressivo, afetivo. O corpo sexual. O corpo para procriação. O corpo para doença e para a cura. Os corpos em diferenças provocam medo, aversão e loucura, contextualizando situações de risco e autorrisco. Essas diferenças corporais provocam também encantos, curiosidades, descobertas, aprendizagens e novas possibilidades de trocas. A navecorpo-útero. O corpo em meio a outros corpos; pequenas comunidades e variadas formas parentescos. Butler incorpora e transforma em seus livros a experiência de vida de seu próprio corpo, de mulher negra de 1,80 de altura, em meio a uma Passadena racista. Não pude deixar de ler aí a experiência de outros corpos-cultura-política de Judith Butler, a dos corpos marginalizados, queers, dos corpos em risco, dos corpos violentados, as experiências de pessoas e comunidades marginalizadas.

A negritude, o corpo negro, não está na história em luta contra os corpos brancos, a branquitude, que historicamente os subjugaram e subjugam. A negritude talvez seja o que tenha dado a Lilith uma possibilidade maior de sobrevivência, o requisito fundamental que a fez ser escolhida pelos Oankali para suas permutas e para a reconstrução das comunidades na Terra. Seu querer estar viva, enquanto tantos outros humanos enlouqueceram ou se suicidaram pelo contato com os Oankali nesses 250 anos pós terceira guerra mundial. Lilith tem uma trajetória de sobrevivências já passadas na Terra antes da guerra final. A aprendizagem de uma incrível força de adaptação e de questionamento. Não posso deixar de ler a diáspora africana pela escravização. Nós negros estamos aqui! Nós negros somos sobreviventes. Nós negros transformamos e fomos transformados nos e contra os embates dos poderes hierárquicos.

A hierarquização é um tema fundamental dos livros, eu diria um conceito central.

> -- Mas qual era o problema? Você disse que tínhamos duas características incompatíveis. Quais são elas? [perguntou Lilith]
>
> [...]
>
> -- Vocês são inteligentes -- respondeu ele [o Oankali chamado Jdahya]. [...]
>
> -- Qual a segunda característica?
>
> -- Vocês são hierárquicos. Essa é a característica mais antiga e mais arraigada. Nós a observamos nos animais mais próximos de vocês e nos mais distantes. É uma característica terrestre. Quando a inteligência humana foi colocada a serviço dessa característica em vez de guiá-la, quando a inteligência humana não a reconheceu como um problema, mas se orgulhou dela ou simplesmente não a percebeu…--- Aquele ruído soou novamente. -- Foi como ignorar o câncer. Acho que seu povo não percebeu que coisa perigosa estava fazendo. (Butler, 2018, p. 49)

No enredo de fundo sociobiológico [6] de Butler esta característica seria genética e apenas uma permuta genética com os Oankali poderia modificá-la, ou seja, uma evolução do humano para o pós-humano. Eis a trajetória da personagem Lilith, no primeiro volume; de sua cria híbrida Akin (no segundo volume), e finalmente, no terceiro, a de Jodahs, já habitando uma Terra em reconstruída, uma civilização em reconstrução, já não humana, mas pós-humana. Contra a diferença hierarquizada, as histórias de Butler propõem a experiência da diferença compartilhada, da diferença horizontal, da diferença como ponto de partida, sobre a qual escreveu Jacques Rancière.

Embora as narrativas da trilogia se ancorem em personagens centrais, Lilith no primeiro volume, Akin, no segundo, e Jodahs no terceiro, este último, o único volume em primeira pessoa, outro t ipo de personagem importante são os coletivos, as comunidades e as parentalidades. Os seres, humanos ou alienígenas não são isolados, nenhum ser é isolado em Xenogênese. Só há transformação, evolução, porque há diferenças e partilhas. Não há apagamento das pessoas frente aos coletivos, os personagens são complexamente definidos: erram, se autoenganam, aprendem, tomam atitudes, exercem suas escolhas, vivenciam embates, riscos. Não há seres e transformações dos seres nas histórias que não passem pelos coletivos, que não se deem como resistências e compartilhamentos em pequenas comunidades. Os coletivos são fontes de diferentes formas de opressão, mas são igualmente fontes de transformações, e onde se criam as resistências. Não há poder, ou melhor, micropoderes, nessa trilogia, que não sejam confrontados com microrresistências. Resistências, opções e escolhas ético-adaptativas.

Os micropoderes estão em toda parte. Começamos o primeiro livro, Despertar, pela personagem Lilith acordando sozinha num quarto totalmente branco e sem móveis, que ela descobrirá posteriormente ser um quarto de uma nave alienígena, também uma forma de vida ciborgue (Haraway, 2009), após 250 anos de sua captura como um dos sobreviventes humanos pós terceira guerra mundial, que teria matado ou transformado quase toda a vida na Terra e impossibilitado a vida dos humanos no planeta. Da Lilith humana sozinha, a narrativa afeto-molecular de Butler nos leva para a Lilith humana no tenso contato com os alienígenas Oankali e Ooli [7], depois para sua transformação em humana híbrida pela modificação genética provocada pelos Oankali, depois para a formação do primeiro grupo de humanos despertos e seus microembates, dentro dos quais, Lilith, já uma diferente em relação aos outros humanos, um corpo queer, e portanto, uma ameaça; e depois, ao longo dos demais livros, para a criação de diferentes grupos formados por humanos e não-humanos, humanos híbridos e novas espécies já nascidas do cruzamento humanos-alienígenas, numa nova Terra, retrabalhada pelos Oankali para receber de volta os já humanos. Os percursos dos personagens se tramam com percursos de construções de novos coletivos, novas relações entre os seres, sejam humanos, pós-humanos ou não-humanos, numa ecologia natural, social e ética, numa ecologia criativa, engendrada pelas permutas, e, por isso, aberta a possibilidades de futuros.

Lilith é negra e sobrevivente. No entanto, essa dupla característica dá contornos específicos tanto à sua negritude quanto à sua sobrevivência. O ser sobrevivente se destaca na Lilith que vamos conhecendo à medida que nos é apresentada sua história, lado a lado, e jamais antes, do conhecimento progressivo que a própria personagem vai adquirindo de sua condição de despertada. O enredo do primeiro livro, como o próprio título sublinha, é a história do sentido de seu despertar, sentido que a narrativa nos conduz a construir. Lilith é escolhida pelos Oankali onde outros tantos falharam, não sobrevivendo ao encontro com estes alienígenas, pela loucura ou pelo suicídio, pela repugnância de seus corpos e pela situação de domínio. Lilith é a transformação de si mesma no encontro com os Oankali. Transformação de concepção de mundo, de corpo, de ser. Mudança genética e

mudança cultural estão imbricadas, costuradas por escolhas éticas. De uma ser humana para uma ser humana quase híbrida, ainda geneticamente humana, mas já transformada. Lilith foi escolhida pela sua capacidade de sobrevivência. Essa capacidade e essa história dá sentido à negritude: somos negros, muitos de nós temos sido subjugados, temos sido assassinados, exterminados, relegados a condições de existência desumanas, mas estamos vivos. A negritude ainda está aqui, ela é sobrevivente. Assim como a personagem, nós negros também aprendemos a nos adaptar a outras culturas e outros povos, mas não esquecemos de onde viemos e reverenciamos nossos ancestrais. Não sem transformações, não sem provocar transformações. Corpo ciborgue de Haraway? Corpo político-ativista? Corpo queer do filósofo decolonial Paulo B. Preciado? Evocações a serem exploradas. Modificam-se o erotismo, a comunicação, a sexualidade, vários afetos, as funções, as capacidades físicas e mentais. Mas há algo talvez que já estivesse lá (em seus genes? Pela sua história de vida negra?): a sua força e capacidade de sobrevivência. Já não tão humana, Lilith passa a representar uma ameaça aos outros humanos por ser diferente. E terá, mais uma vez, que lutar para sobreviver ao que essa ameaça gera, colocando-a em risco. O despertar de Lilith é um despertar para o pós-humano que culmina no nascimento de seu filho Akin, que em Yorubá, significa homem valente, guerreiro, herói. O segundo título da trilogia, Ritos de passagem, é a história desse seu filho, nascido Humano-Oankali pela intervenção de um Ooli na relação sexual.

Akin, híbrido, nasce e cresce corpo-visível-humano que passará por metamorfoses. Se Akin já tem menos que sua mãe Lilith da sua ascendência africana, ela permanece evocada em seu nome Yorubá, em seu corpo miscigenado. Mas a história desse segundo volume, entrelaçada à de Akin, é a experiência da passagem da humanidade para a pós-humanidade na volta para a Terra.

As transformações de Lilith e Akin e as relações que seus corpos-ideias estabelecem com outros (cultura), são transformações sociobiológicas, genéticas, comportamentais e relacionais que envolvem possibilidades de diferentes éticas. Há escolhas, não há puro e simples determinismo genético, embora os genes sejam elementos fundamentais nas tramas da trilogia. O comportamento dos personagens é fenotípico, jamais determinado exclusivamente pelos genes.

Leio e partilho, feliz, o que aprendo da literatura de Butler como uma literatura de resistência, não porque denuncia apenas, ao me afetar pela condução por experiências de micropoderes gerando evocações sobre nosso passado e nosso presente, de racismos, feminicídios, LGBTticídios, intolerâncias, mas literatura de resistência porque aponta futuros éticos possíveis. Éticas, saberes e comunicações da nossa condição de coexistentes.

Agradecimento: à Catia Allegretti, pela leitura atenta, questionadora, pelas sugestões, pelas correções, pelo com-partilhamento de afetos instigantes.

Referências

BENETTI, J. S. Queer families in octavia butler's science fiction. Dissertação (Master of Arts in English). Middle Tennessee State University. Murfreesboro, TN, 2019, 75 p.

BENZINA. A literatura molecular de Octavia Butler. Stephanie Borges e Orlando Calheiros. novembro. nov. 2020. Podcast. Episódio. 94 https://open.spotify.com/episode/27Smzq6t3Qam1gJOQb9jHomim. Disponível >. Acesso em 22/02/2021. em <

CAVALCANTI, I. Do ciborgue às espécies companheiras: leituras de ficções de Jeanette Winterson e Karen Joy Fowler. Graphos - Revista da pós-graduação em Letras, vol. 20, n. 2, p. 102-120, 2019. DOI: https://doi.org/10.22478/ufpb.1516-1536.2018v20n2.44127

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. IN: Haraway, D.; Kunzru, H. e Tadeu, T. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, p. 33-118 , 2009.

LAURIE, T. More Human than Human: The Ethics of Alienation in Octavia E. Butler and Gilles Deleuze. Aumla: a journal of literary, language and cultural studies, p.177-190, 2009,. Disponível em: <https://opus.lib.uts.edu.au/bitstream/10453/44706/1/More_Human_than_Human_The_Ethics_ of_Alie.pdf >. Acesso em 19/02/2021.

SETKA, S. Phantasmic Reincarnation: Igbo Cosmology in Octavia Butler's Kindred. Melus, vol. 41, n. 1, p. 93-124, 2016. Disponível em: < https://www.muse.jhu.edu/article/611915 >.

VADO, K. A. "But All We Really Know That We Have Is the Flesh": Body-Knowledge, Mulatto Genomics, and Reproductive Futurities in Octavia Butler's Xenogenesis. In: Japtok M., Jenkins J. (eds) Human Contradictions in Octavia E. Butler's Work. Palgrave Macmillan, Cham, p. 147-178, 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[1] Professor Doutor no Centro de Ciências da Educação/UFSC e Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e Tecnológica/UFSC. E-mail: henrique.c.silva@ufsc.br

[2] Podcast Benzina (2020): os autores comentam notícias, arte e filosofia inspirados pelo anarquismo, feminismo e afrofuturismo.

[3] Ver, por exemplo, Setka (2016) sobre uma entidade Igbo e seu correlato Yorubá presente no livro Kindred (Laços de sangue) de Octavia Butler.

[4] Benetti (2019) desenvolve essa relação entre os personagens de Butler e a teoria queer.

[5] Em Xenogênese parece que todo constructo tecnológico é, de alguma forma, bioquímico, biológico, e portanto, orgânico.

[6] Na mesma página 49 há uma referência explícita à sociobiologia quando Jdahya fala que nossa inteligência possibilita negarmos os fatos que temos aversão. Lemos nessa passagem estudo do sociobiólogo Robert Trivers sobre o auto-engano, tema que desenvolve na década de 1990, mas sobre o qual já vinha publicando desde 1982. Sobre as relações da obra de Butler com a sociobiologia, veja, exemplo, Vado (2020).

[7] Entre os alienígenas há os Oankali machos, fêmeas e os Ooli, um terceiro gênero que participa do cruzamento entre os machos e fêmeas Oankali.

A queda do céu – quando inflexão de vozes florestam

Marta Catunda [1]
Laura de Aro [2]

KOPENAWA, Davi; ALBERT Bruce. **A queda do céu.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 527pgs.

Nesta resenha, quase um breve ensaio, propomos compor inflexão de vozes como se estivéssemos ouvindo-as. Lemos em voz alta. Vozes do autor Davi Kopenawa, seus intercessores ou interlocutores, Bruce Albert e Viveiros de Castro, como citações no texto, para deixar transparecer as passagens dinâmicas movimentadas na leitura do texto e como provoca comunhão, amizade, confiança, pensamento conferindo a obra um caráter inédito de aliança, ressoando entre a antropologia, as ciências sociais e a cultura milenar yanomami. Não incluímos as datas, apenas páginas nas citações já que todas elas pertencem ao livro resenhado. Não resistimos em inserir duas iluminuras. No começo e no fim do texto para dissipar um pouco da emoção que os desenhos nos trouxeram enquanto resenhávamos, durante todo o ano de 2020, marcado por uma pandemia que ora adentra 2021. O livro é composto por vinte e quatro capítulos, com o total de 511 páginas mais o Prefácio, o Postscriptum, com Anexos e os Glossários etnobiológico e geográfico Yanomami, perfazendo um total de 729 páginas, uma obra referência da complexidade dos tempos que vivemos. Um livro na cabeceira do sonhar e ouvir a floresta viva e em pé.

PARTE 1 – O recado da mata

Optamos por escanear a resenha em três partes, uma vez que a obra exige apurado sentido não linear na leitura. A transcrição xamânica polimórfica, tem simetria e ressonância interna dividindo-se em três partes; seguindo as pistas deixadas por Eduardo Viveiros de Castro que prefacia o livro. O Recado da mata mapeia os elementos que serão encontrados nas imagens que flutuam e delineiam a floresta em um panorama caleidoscópico de possibilidades. Cada um pode construir a sua floresta como entendimento.

> (...) um homem do mato que firmou um pacto com duplos invisíveis da f loresta -, com os xapiris que transmitem os recados cifrados da mata. Um recado ominoso, um aviso, uma advertência (Viveiros de Castro, p.41)

O livro tem um encadeamento que é também fruto da amizade entre o Yanomami, Davi Kopenawa e do antropólogo francês, Bruce Albert que quis ensinar e conhecer “os dizeres dos xapiris”. Na terceira parte aparece um testemunho marcante, dado por vivências da floresta que f lorestam.

> (...) para responder aos que perguntam o que pensam os habitantes da f loresta. Entreguei a vocês e lhes pedi para levá-las para longe. Para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados falando em minha casa apesar das picadas de mutucas e piuns (Kopenawa, p.63).

A partir de um limbo sensível que também é um território de comunicação imanente retoma massacres, e o solene desprezo que o Brasil moderno devota ao seu passado indígena (Dória; Bastos, 2018, p. 92). Como se

fazer escutar? Diante de tanta falta de tato ou vontade política de ver a dinâmica societal indígena. Como sentir os olhos do outro, se em tempos de desastres planetários, a vestimenta são as bandanas, tapando os olhos, nariz e os ouvidos do próprio corpo? O planeta vivo situa seu modo de gerir a vida independente e apesar do humano. O sopro dos grãos de areia é como cada grão da ampulheta dos tempos imemoriais. A vida na Terra é feita do que germina, cresce, prolifera e termina.

> A queda do céu é um acontecimento científico incontestável, que levará suspeito alguns anos para se devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação que ele representa (Viveiros de Castro, p.15).

Não se pode perder de vista o alcance para além do se esconde no que é místico e do que pode ser colocado a parte, o texto convida-nos a refletir sobre as diversas formas do fazer ciência, em outras composições ou proposições conscientes e inconscientes. Os povos indígenas fazem ciência há muito tempo. Neste sentido o livro marca um divisor de águas, o tempo da conversa sem o f iltro ou a sombra de uma ciência sobre a outra, que tem sido uma espécie de tradução do intraduzível. Esse livro não deve ser considerado uma biografia ou, uma autobiografia é um depoimento, um testemunho de diversas vozes, não tem um narrador central e é essa polissemia, o que caracteriza o enfático relato do povo yanomami, urgente, caudaloso, sonoro.

Como a proposição da melhor literatura Kopenawa e Bruce, como duas oitavas de uma canção nos instigam um quadro, revelado no âmago do livro e que deixa ao longo das narrativas seus rastros, seus fantasmas. Narra a catastrófica colisão dos Yanomamis com os Brancos.

> Um mau encontro que determinou a vida e a vocação do , narrador – é ladeado por uma seção inicial, que descreve a vocação xamânica de Davi Kopenawa por seu sogro, bem como situa o parâmetros cosmológicos nativos, por outra, seção, final, em que o narrador comenta a experiência antropológico-xamânica aquela parte do Hemisfério Norte, que os brasileiros ainda chamamos de Primeiro Mundo.(Viveiros de Castro,p.29).

No durante a leitura movimenta o sensível um fluxo que leva para outra dimensão, compreender outro pensar que tateia/tatua, leva a uma sublevação. Explora outros modos de viver e fazer participar de uma sabedoria milenar. A sabedoria da floresta. O que transborda não é mais “O que é pensado sobre isso?” mas ao invés disso, “O que se tem sonhado sobre isso?” O sonho em si aqui é um vernáculo de possíveis. Habita o âmago de uma vida sem fim, já na dimensão do sonhado há uma espécie de sobre/real. As culturas orais do ouvido são também as do tato e trânsito permanente entre o real, o sonho, o transe. Trata-se do trans/possível dos Tristes Trópicos que Lévi-Strauss (1952) captou com tanta propriedade. Uma certa melancolia, bafejando uma tristeza profética em ondas sonoras vindas de Lévi-Strauss, numa frase “das inumeráveis brechas, sobreviventes isoladas da destruição do tempo, jamais darão a ilusão de um timbre original, lá onde ressoam as harmonias perdidas.”

> Na sua língua, os brancos falam em proteger a natureza. Na nossa que é a dos espíritos, falamos do poder mental de

> Omama. (...) sem ele a terra desapareceria e seus habitantes com ela. O alerta que se grita é para evitar que ocorra uma nova queda do céu. (Kopenawa, p.496)

É preciso compreender o cosmo como um cérebro que sonha, entra no transe e no trânsito da vida. A extinção em si, como fato é muito difícil de se perceber, talvez por estarmos dentro dela. Mudanças climáticas em todas as chamadas cinco grandes extinções, são os sinais evidentes de um processo de caos absoluto e extinção, já está, pode levar, dezenas, centenas ou milhares de anos, mas, mudanças repentinas estão movendo os delicados fios da teia da vida. A velocidade que essa teia for se tecendo não nos cabe.

> "(...) o que realmente importa é o que este livro pode dar ao pensar aos não antropólogos; o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer a quem sabe ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos aos nosso, só torna mais urgente e inquietante sua profecia xamânica, cada vez menos apenas imaginária e cada vez mais parecida com a realidade.

Vivemos o jogo político e econômico, que impacta uma atmosfera cultural de sufoco, do hemisfério Norte sobre o hemisfério Sul, incivilizados e civilizados, com data marcada, não leva em consideração cada grão da disparatada ampulheta cronopolítica. No centro está a floresta amazônica. Para Viveiros de Castro (p.39) - A queda do céu - é ao mesmo tempo uma sessão xamânica, um tratado político e um compêndio de filosofia. O autor percebe no onirismo especulativo revelado, a imagem que carrega toda a força do conceito e torna a experiência "alucinatória, ultracorpórea e extrospectiva". Talvez o único modo de tocar os brancos.

PARTE 2 – Devir outro (sonhar a floresta)

Para Paula Souza (2020), dentro das perspectivas científicas e críticas, no contexto da pandemia há uma relação direta entre a cosmologia dos povos de terreiro Yorubá e dos Yanomami. Sugeri compreender, tanto os Xapiris, como os Exus numa mesma linha de intervenção porque são aqueles que revelam profundo conhecimento cosmogônico, espécie de intercessores, provocadores, instigadores do conhecimento sobre a vida. Afinal, não pode haver pensamento sem a intercessão do mesmo. Afirmando que há um assimilacionismo político-cultural no embranquecimento que força a reprodução negacionista, típica da cultura branca eurocêntrica. Esta, ao rejeitar as expressivas matérias ameríndias e afrodiaspóricas, não permite que sejam incorporadas como matéria da inteligibilidade mas, meros acessórios. Coisas típicas desses fazeres culturais selvagens. Bloquear a imaginação é uma tática para conter o devir revolucionário e ao mesmo tempo, manter a função da colonialidade ao impedir que o egbé (amizade com os espíritos) alcance o espaço político-institucional que se desdobra sobre o científico. Daí então poder dialogar com a ciência de igual para igual. Sem os enquadramentos historiográficos de níveis civilizatórios, que também são baseados em suposições sem provas.

> Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém não precisamos como os brancos de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente, não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer pois ficam gravadas dentro de nós (Kopenawa, p.75).

Kopenawa, no trecho acima traz a compreensão que essa memória é antiga, mas se atualiza, por exemplo no rito de iniciação de um jovem xamã instigando a renovação da informação, ou seja, não é uma indução autocrática de um saber superior, mas, uma ativação do relacional, traz para luz o diálogo de tempos imemoriais associando-o com aquilo que seus iniciados trazem dentro de si. Uma memória muito antiga, mas, presentemente revisitada por seus pais e avós. Se ele for fraco não será escolhido, porque não se trata da experiência em si mas, de uma escolha, um pacto vital com essa memória ancestral vida a fora. A memória para o xamã acessa o cosmo, uma espécie de cérebro expandido que conecta as informações prescindindo de um livro de saberes antigos, como é a bíblia, o alcorão entre tantos outros do mundo e da cultura ocidental.

Da página 63 a 375, mergulha-se na floresta. E aqui reaparece o limbo. Sensível e relacional entre o xamã e os xapiri, uma zona, ou seria uma zoa, onde há sombreamento cósmico, dobra, buraco de minhoca ou wormhole, lugar do universo que não pode ser captado por instrumentos de precisão, espaço inter/transdimensional. A zoa é floresta aquela que o mundo dito civilizado não vê como potência vital, por isso pode ser queimada, extraída, derrubada. Derrubar a floresta é o mesmo que apagar uma parte do cosmo e portanto, do nosso próprio cérebro expandido junto com a atmosfera da própria coletividade em seu convívio, com a vida mineral, animal ou vegetal. E como uma sombra assombra, e assim deve ser deletada por sua potência criadora de nova vida. Também fazer com que evapore, como na extração mineral para o ar, não para conservar a água, mas como veneno que evapora para respirarmos, ou engolirmos. Para matar a floresta é preciso matar o povo que é dela uma parte fundamental da sua existência. São povos que fazem a floresta e não apenas cuidam dela. Eles são e contém a floresta. Se na pandemia há proibição da respiração, nosso sufoco é o mesmo sufoco da floresta queimada envenenada. Mesmo assim o fogo não é apagado. Ele rouba a alma da floresta e seus espíritos vitais. Por tudo isso para Kopenawa a floresta é a própria vida e sem ela é o suicídio. A contaminação do ar é a pior de todas talvez, o começo de um novo fim.

> Omama plantou essas árvores de cantos nos confins da floresta onde a terra termina onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos espíritos tatu-canastra e os espírito jabuti. É a partir de lá que elas distribuem sem trégua suas melodias a todos os xapiri que correm até a elas. São árvores muito grandes cobertas de penugem brilhante de uma brancura ofuscante. Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros. (Kopenawa, p.114)

Os cantos das árvores se fazem ouvir como uma imensa sonoteca e aqueles animais, fungos presentes na compostagens, camadas da serrapilheira. Percebe-se também um olhar escutativo instigado pelos xapiri, que fazem ver e escutar, dançar, para absolver a energia do intenso e esparramando poros/cosmo. A sinergia entrecruzada ou entretecida de histórias revividas no corpo do rito, ou tomam corpo no rito trazendo o mesmo sentido vital da floresta em pé, prenhe de infinitas linguagens e linhagens. Kopenawa refere-se a esses espíritos no singular mas, para deixar bem claro a diversidade e a pluralidade que os contém. É um modo de viver na Terra a pluralidade do cosmo. Aviso importante, não se trata de uma experiência mística como

aquela dos anos 70 do século passado, de psicodelia, que continua até hoje com certo glamour, cultural no acidente, nos ritos com a ayahuasca entre outros.

Mesmo que também sejam ritualizados, não conseguem fugir de um certo apelo mercadológico, psicodélico ou recreativo. Não pertencem a floresta. Vamos insistir nesse ponto. Porque este livro/ testemunho diz com todas as letras que o que está instalado milenarmente na floresta é um outro poro, outro devir. Não é uma experiência que vai nos modificar, mas, um tipo de vida e de convívio que não nos contém. Não porque, essas culturas nos excluem, mas, porque na relação com elas antes já nos auto-excluímos por vontade da escolha "civilizada".

> Em meus sonhos os espíritos amarravam as cordas de minha rede bem alto no céu. Eram como se longas antenas de rádio fossem esticadas e funcionassem como caminho dos xapiri e seus cantos chegarem a até a mim, assim como o caminho das palavras do telefone dos brancos. (Kopenawa, p.96).

São descrições riquíssimas das vestes, dos cantos, e desse contato, dessa presença xapiri colorida, luminosa, espelhada, emplumada, sem teto e sem chão que pode revolver a terra como um rio e fazer casa em montanha, as dobras da zoa por todo canto. Do transe ao sonho movimentos vitais interpenetram-se, o consciente e o inconsciente numa dança de comunicabilidade com esses átomos/xapiri. Essa dança informa, constitui mescla nesse trânsito interpenetrante não os separa em níveis, com acessos diferenciados, são parte de um só grande cérebro expandido: o cosmo.

> Os espíritos de nossos xamãs antigos, que tem amizade pela floresta, não nos permitem deixar seus inimigos se instalarem nela – garimpeiros, fazendeiros e madeireiros. Essa gente só sabe desmatá-la e suja-lá. Querem nos eliminar, para construir cidades no lugar de nossas casas abandonadas. Isso porém não nos entristece porque os xapiri estão sempre do nosso lado para nos dar coragem(dizem): Muitos de vocês morreram, mas se defendem sua floresta voltarão a ser muitos, suas mulheres ainda vão lhes dar muitos filhos! (Kopenawa, p. 332).

A notável força de resistência indígena vem não do confronto direto com os brancos, embora tantas vezes tenham sidos levados a isso. Mas porque as mensagens dos xapiri os movem, os ajudam a escolher a superação e seguir. Assim é que a luta pela terra é a luta antes pela floresta, que é a própria luta pela vida em si. Reafirma esse trânsito, do transe ao sonho e, as lutas da vida consciente sem uma separação de níveis mas, uma dinâmica de um poro ao outro, em fluxos comunicantes. O transe e o sonho ambos têm, intuito de fazer perceber a grandeza do cosmo. Do transe ao sonho, o que importa é o fluxo entre eles, como parte da ampliação da consciência vívida.

Parte 3 – A queda do céu/quando o eu é um outro (vice-versa)

Existe uma imagem que flutua o tempo todo da leitura de Kopenawa, como um portal de acesso. Um céu caindo desabando com suas bordas em franjas repletas de espíritos xapiri, entidades de sua força como uma cola comunal. A Terra, não poderia conter esse céu, já que esse céu é o infinito e bastaria um pedaço deste cosmo arremessado pelas forças físicas vitais astronômicas para

destruí-la. O sonho sustenta esse céu e quem não sonha contribui com sua ruína. O imaginário é fonte e criação não é a realidade concreta, mas exatamente por isso nos fornece a chave: imaginar para transformar, transmigrar, transmutar.

> As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta wâropatarima mosi, o velho céu, o os xamãs também chamam hutukara, que é mais um nome desse antigo nível celeste. Depois um outro céu desceu e se fixou acima da terra substituindo o que havia desabado (Kopenawa, p.195)

O novo céu se alimenta do velho céu numa compostagem do cosmo que não pertence a lugar algum. A ideia da panspermia, das várias extinções também escancara a imagem de um céu mais antigo já caído e a de um céu por cair agora. A ideia das outras extinções mais antigas. O antiquismo planetário circunda a narrativa de Kopenawa, e dos seus encontros com os xapiri nas camadas da memória como matéria vital sonhada, fertilizando o caos, agora. Ignorar a mudança climática é esquecer nossa impotência sobre o imprevisível que permeia e presenteia com a própria ideia de clima.

A terceira parte do livro trata o relacional em um sentido mais amplo e comunicacional entre culturas diferentes e seus diferentes modos de aprender, fazer e viver a ciência com os povos da f loresta, mas também, onde/quando a amizade pode construir laços relacionais. De tal modo este relacional entre diferentes e aquilo que é próprio a ecologia como/quando provoca ou mobiliza, como uma ciência do contemporâneo, empatia e simpatia de tantas potências imaginárias e sociais.

> O etnógrafo iniciante costuma ser um jovem forasteiro fora do comum. A constância com que suporta as provações físicas, a humildade e a tenacidade de sua vontade de aprender, sem mencionar o estranho distanciamento que exibe em relação ao próprio mundo, acabam por atrair alguma simpatia de seus anfitriões (nunca insenta de um misto sutil de compaixão e amizade) Bruce Albert, p.521.

O encontro de Bruce Albert com Kopenawa é um daqueles marcados por uma aliança construída na adolescência portanto, crivada de experiências e aprendizados trocados. Para poder dialogar é necessário antes ressocializar-se aquilo que Bruce Albert considera como "troca desigual subjacente à relação etnográfica".

> (...) um embaixador improvisado de um universo ameaçador tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças(...) foi por intermédio dessa reflexão que se delineou para mim, como contrapartida da doação de seus saberes, o horizonte de um comprometimento a longo prazo com os Yanomamis (Bruce Albert p. 522)

Foram muitas crises vivenciadas durante longo período, construção de estradas, epidemia de sarampo, mapeamento topográfico visando desmembrar o território em ilhas territoriais isoladas, pressões da igreja e da Funai, a destruição da casa coletiva do povo Yanomami, coceiras, lama e umidade constante, mas o que de fato vingou foi a persistência de Bruce Albert o embaixador benevolente, e sua incansável pesquisa etnográfica que desemboca neste livro de alianças com a floresta e sua gente.

Um livro de aventuras não faria melhor, ao narrar tantas questões políticas, acadêmicas

e etnográficas, vivencias feitas de cumplicidade e desencontro, afastamentos e retornos abalando os alicerces de uma sólida amizade construída também por um pacto pela expressão da floresta que Kopenawa nos presentifica com tanta beleza.

> Davi Kopenawa me incumbiu de dar maior divulgação possível a sua palavras, através do modo da escrita em uso de meu próprio mundo (...) por isso tão tributário da visada xamânica e etnopolítica de Davi Kopenawa quanto meu próprio desejo de experimentar uma nova forma de escrita etnográfica que tire consequências de minhas reflexões que chamei de "pacto etnográfico"(Bruce Albert, p. 536).

De nossa parte ao resenhar este livro durante todo ano de 2020, enquanto o trágico evento da pandemia se desenhava cruamente, novamente acossando o povo Yanomami com inúmeras pressões, insistimos mergulhar nossa pesquisa nesta obra/ensinamento. Sentimos a sintonia fina com a floresta na mensagem de Kopenawa, cuja antena dos xapiri nos interliga com nosso destino de agora no canal das consequências climáticas. Pudemos divisar os diversos vieses que esta obra apresenta ou sugeri, sem forçar um clássico caminho etnográfico e nos dar a floresta a luz de sua maior potência criadora e sua vocação mensageira do cosmo. Ao resenhar este livro percebemos que várias visadas podem ser obtidas no mergulho xamânico oferecido por Kopenawa, assim como as trilhas da floresta ou os rios de matéria escura, entre as constelações estelares.

Referências

DÓRIA, Carlos Alberto. Bastos Corrêa, Marcelo. A culinária caipira Paulistânia: a história e as receitas de um modo antigo de comer. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUS, Tristes Trópicos. 1ªEdição. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

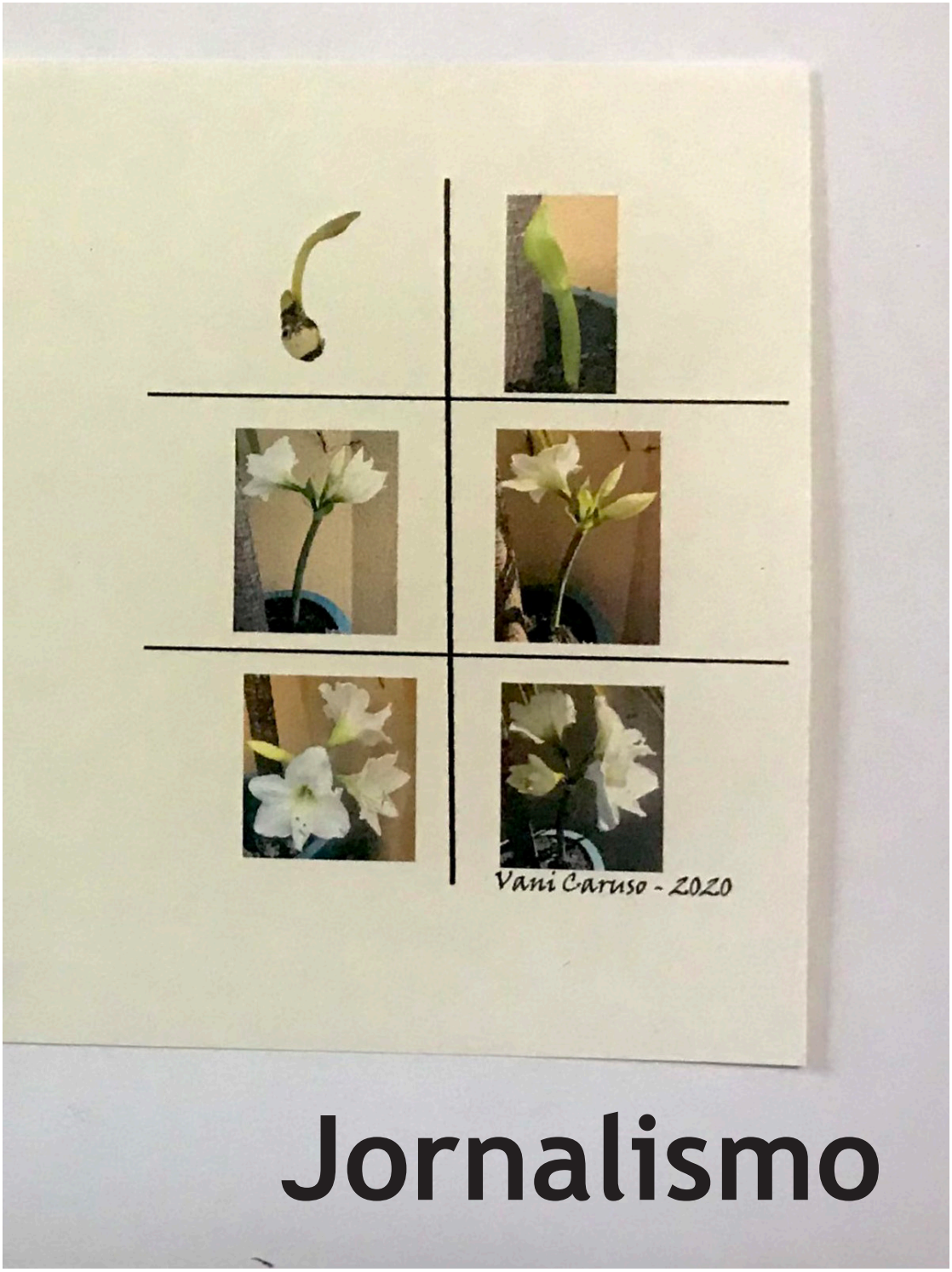
PAULA SOUZA, Tadeu. Exus e xapiris: perspectiva améafricana e pandemia. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[1] Docente do Ensino Fundamental e do Segundo Ciclo da Secretaria Estadual de Educação Sorocaba- SP, Doutora em educação, PPGE-UNISO, Sorocaba , SP, Brasil,-catunda@prof.educacao.sp.gov.brlatteshttp://lattes.cnpq.br/5155964148633046

[2] Psicóloga, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, SP, Mestranda, PUC, São Paulo SP, lauradgalera@gmail.com lattes:http://lattes.cnpq.br/8432354536505029



Jornalismo

COLUNA ASSINADA

Rio Jequitinhonha: o grande xapiri [1]

Déa Trancoso [1]

28/05/2021 - Alcidéia Margareth Rocha Trancoso (Déa Trancoso) é mestre em Estudos Rurais pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e doutoranda em Educação pela Unicamp.

Nascente do Rio Jequitinhonha, estrada do Serro, durante viagem para produção do CD "Tum tum tum", que viajou por 30 dias, de Diamantina, Alto Jequitinhonha, até Almenara, Baixo Jequitinhonha. Foto: Marcelo Oliveira (2000).

> Eu e o Rio Jequitinhonha escrevemos, desde cedo, uma história de amor e sedução. Nasci a duzentos metros dele. Fui menina de sua beira. Do lado de cá da ponte, era o encontro com o rio diurno, quase compreensível. Do lado de lá, casos de salvamentos aflitos, trampolins [perdição dos meninos do ginásio], jiboias hipnotizantes, Ilha do Pão, Sete Voltas, Água Bela, redemoinho. O mistério líquido do rio incompreensível corria por dentro de mim. Debaixo da ponte, volume grande na enchente, pedras na seca. Em cima da ponte, a vida ao vento dos caminhantes no perigo do meio-fio.

O Jequitinhonha é quente, artístico, doméstico e cotidiano, com suas ruralidades impregnadas de memórias ativadas pelo "sol na moleira", como dizemos por lá. Ruralidades tantas vezes rechaçadas pela cidade grande cheia simetrias urbanas padronizadas. A poeira vermelha, a falta de compromisso político de muitos, os jagunços, os coronéis, a séria dedicação e a ação concreta de outros, a ausência, o esturricamento, a riqueza, a pobreza, a fala musical do povo e a venda guimaraniana de Lidirico e Iaiá, em Araçuaí.

O rio [seus córregos e afluentes] e nossa natureza jequitinhonhezamente intrínseca a ele. A minha e a do Capitão João do Lino Mar, a dos mestres Ulysses [os três], a da benzedeira Sá Luíza, as das artesãs Lira e Zefa, a de Dona Ilídia e Dona Helena, a do Coral Trovadores do Vale, com os seus mais de 50 anos de existência, a do Coral Araras Grandes e sua intrépida trupe, a dos Meninos de Araçuaí que chamaram a atenção até de Milton Nascimento, a de Seu Antônio Tamborzeiro, com seu porte físico de elfo, nosso grande Frodo-xamã que parece ter saído direto das Terras Médias de Tolkien para livrar nos livrar das maldades. Nós somos os rios do Rio Jequitinhonha. Ele é o grande xapiri de nossa tribo.

João do Lino Mar, Capitão dos Catopês de Nossa Senhora do Rosário de Bocaiúva, em sua oficina, no quintal de sua casa, ensinando a mim e a Lucélia Pereira [sua filha e sucessora], como montar uma caixa de folia, durante viagem para a produção do CD "Tum tum tum". Foto: Marcelo Oliveira (2000).

O rio, a natureza e as histórias. A história do "peixe que virou cobra". A história dos "bichos da fortaleza", em cujas sepulturas nascem cabelos, quando caem do céu os rios verticais. Natureza de rosa, rosário, caboclinhos, pastorinhas, canoeiros, cantigas de beira-mar, couro, coragem, tambor, fitas, aboios, vento, espelhos, danças e cantos catopeico-linomarianos. Natureza de reisados, catimbós, bois de janeiro, cantadores, cantadeiras, dançadores, dançadeiras, lavadeiras, benzedeiras, agriculturas familiares. Natureza do barro, das mãos no barro, das bonecas de barro ganhando prêmios no mundo.

Dona Isabel Mendes, a bonequeira e ceramista pioneira do Médio Jequitinhonha, certa vez teve sua boneca principal, "A mulher amamentando", premiada pela Unesco cuja cerimônia de entrega do prêmio seria em Paris. O Sebrae-MG, a instituição que deveria acompanhá-la até a França, lhe perguntou quais eram suas necessidades para a viagem, afinal, ela já era uma senhora idosa. Ela respondeu, com a simplicidade sofisticada dos sertanejos: *"Eu quero levar minha boneca no colo".*

"A Mulher Amamentando", de Isabel Mendes da Cunha. Fonte: Museu Casa do Pontal, Rio de Janeiro. Técnica: Cerâmica policromada. Ano: entre 1970 e 1980.

Assim é o Vale do Jequitinhonha. Embora existam páginas cruéis e sangrentas na história de sua civilização, o Vale do Rio Jequitinhonha é um dos maiores reservatórios de alegria

que conheço. Talvez seja o legado da miscigenação que povoou o lugar, especialmente com as presenças indígena e africana. Para o historiador, nascido no Baixo Jequitinhonha, Luis Santiago (1999), em sua obra definitiva, "O Vale dos boqueirões: a história do Vale do Jequitinhonha", é necessário fazer um levantamento das culturas que estão na base da formação da região, quando, em 1700, bandeirantes paulistas encontraram índios das nações Puris, Maxacalis, Pataxós, Boruns e Camacãs, que falavam *nheengatu [3]*. Os Boruns, chamados de maneira pejorativa de Botocudos, foram os "senhores absolutos das matas que margeiam o Rio Jequitinhonha, entre as cidades de Itaobim, em Minas, e Itapebi, na Bahia". Santiago (1999) acrescenta, ainda, a população escrava, de origem africana, trazida para a mineração, dona de técnicas próprias de resistência, entre elas, a capacidade de "assimilação de elementos culturais de outros povos":

> No Brasil, isso fica claro nas religiões afro-brasileiras que mesclam elementos Bantos e Yorubás a manifestações católicas e mesmo das culturas indígenas (mães d'água, caboclos, Catimbós e outros). No Vale do Jequitinhonha, foram os escravos e os negros livres que deram origem às festas do Congado e do Reisado, às Irmandades do Rosário, aos Catopês, Bois de Janeiro, Caboclinhos, Marujadas, entre outras expressões culturais (Santiago, 1999, p. 218).

Várias componentes da cultura caipira brasileira, destacadas e examinadas por Antônio Cândido (1964), em "Os parceiros do Rio Bonito", seu doutoramento em Ciências Sociais, ainda são encontradas no Vale do Jequitinhonha, mesmo que com diferenças de nomenclatura e de alguns detalhes. Formas de parceria agrícola [a meação], a importância da farinha de mandioca na agricultura de subsistência e comercial, práticas de mutirão, o associativismo, as estruturas familiares e comunitárias de trabalho, as produções artesanais, os dialetos ancestrais e regionais com sentidos mais amplos, mais ricos e cheios de nuanças que extrapolam os padrões da norma culta da língua portuguesa, os ritos de passagem, as celebrações de vida e morte, os compromissos de honra, a palavra encantada ainda cheia de vida.

O Vale do Jequitinhonha é quase mítico, como diz o verso do cantador Rubinho do Vale: "De dia, está no jornal; de noite, está no cinema". Muitos pesquisadores se dedicam às suas belezas e contradições. Essas três canções de rio o descrevem bem e revelam do que é feito o espírito do povo do lugar:

> //Jequitinhonha, braço de mar / Leva esse canto pra navegar / Traz do garimpo pedra que brilha mais que a luz do luar// Jequitinhonha, jequitibarro / Mete essa unha e tira da terra vida talhada com as mãos / Vida talhada com as mãos // Já te quis, já te quis, já te quis tanto / Já te fiz, já te fiz, já te fiz sonho / Te cantei, te cantei, te cantei pranto / Como a água da chuva que inunda esse chão// (Leri Farias e Melão, 1980, álbum "Jequitinhonha", resultado do "Projeto Jequitinhonha – uma expedição cultural", coordenado pelo artista plástico Paulo Laender).

> //A folia começa no altar da igreja / Desce as calçadas, cruza a praça e se embandeira / Rua acima, rua abaixo / Sobre e desce ladeira / E volta à igreja, cumprida a penitência / Depois da reverência aos santos da Irmandade inteira / Lá vai Mestra Diôla, porta-bandeira da crença / Vai na frente, vai rezando, o pendão da fé empunhando / Vai puxando as incelência // É o fogo da fé que incandeia o fervor dos foliões / Mais que o facho dos faróis / Mais que a tocha dos canhões / Mais que

> o clarão das velas / Das veladas procissões// (Gonzaga Medeiros, 2010, álbum "A poesia na praça", Independente).
>
> //Abaetê, minha terra tem / Homem de verdade, minha terra tem / Minas morena: outro lugar / Noutras palavras: Jequitinhonha / Levou pro mar força medonha / Trouxe a visão que desperta o brilho cego do prazer de quem sonhar // Língua de dois gumes / Palavra de dois sentidos / Raiva no curtume do tempo que tem sofrido // Filho da terra pegou na canção / Riscou no terreiro / Gritou pelo chão // Minas morena, outro lugar / Noutras palavras: Jequitinhonha// (Tadeu Franco, 1984, álbum "Cativante", BMG Ariola).

As naturezas vivas do xapiri Jequi movimentarão os rios internos dos humanos, naturezas quase mortas? SERÁ QUE O RIO COMEÇA QUANDO O HOMEM ACABA? Aumentar a realidade dos rios marcará a hora de outra humanidade?

Exu, filosofia, ciência, arte, literatura e magia [4]

Técnica do desenho: papel reciclado [embalagem de um café goumert africano ganhado de uma amiga], canetinha porosa fina, lápis de cor aquarelável, materiais de maquiagem [pincéis, sombras de olho] e cotonete de ouvido.

Linhas

~~~~~rio~~Jequitinhonha~~exu~~ailtonkrenak~~isabellestangers~~gaiaintrusa~~cuidado~~medida~~linha~~timingold~~gillesdeleuze~~brecha~~movimento~~~~~~~~~michelfoucault~~genealogia~~exuzambaradado~~exucalungadacalungagrande~~~pombogiramarianavalha~pombogiracigana~pombogiramariapadilha~~oxum~~~~~~exuzépelintra~~monjalib~~bemtevi~~estudosmultiespécies~~intersubjetivação~~cartografiasvoláteis~~catimbózen~~metodologia das sutilezas~~~~existências compartilhadas

Fios d'água

Os pés na terra geram um tipo de pensamento. Os pés na água geram outro modo de pensar. A nascente de um rio é a coisa mais próxima do que seja o espírito da terra. Bem-te-vi [5], quando o mundo ficar feinho, lembre-se da aguinha feliz da nascente de seu rio. Volte sempre a ela.

[Exu Zambarado, Diálogos longos com Bem-te-vi, Caderno de campo, 1997]

Somente os guerreiros-mirins que moram nas nascentes dos rios podem mediar um acordo de paz entre os humanos.

[Pombo Gira Maria Navalha, Diálogos com a Doutoranda, Caderno de sonhos, 2020]

O rio da terra aonde você nasceu é o seu grande orixá. É para ele que você tem que prestar contas. É para ele que você pode pedir. É ele quem tem para dar. É a sua usina: reset e fornecimento.
~~~~~

[Exu Calunga da Calunga Grande, Diálogos rápidos com a mestranda, Caderno de campo, 2018]

Resistir é expandir a subjetividade.

[Ailton Krenak, em Ideias para adiar o fim do mundo, 2019]

O sol é uma estrela em declínio. Virá um dia em que o produto da combinação entre o hidrogênio e o oxigênio, deixando de se recompor para reconstituir os dois elementos à parte, permanecerá o que deve ser, água. Esse dia verá o fim do reinado das chamas, e o início daquele dos vapores aquosos, cuja última palavra é o mar.

[Auguste Blanqui, em A eternidade conforme os astros, 2018]

A vida é ora o hidrogênio solitário das estrelas ora a sua associação com o oxigênio comunitário dos rios.

[Monja Lib [6], a mulher que vomitava desertos, em Pequenos textos reunidos, 2020]

Quem te viu, quem te vê, quem te vê, quem te viu, deixa o Jequitinhonha viver, viva nós e viva o rio! Deixa o jequi correr tranquilo em seu leito, criando suas águas, fluindo seus peixes. Fora essas dragas, essas pragas medonhas. Salvemos o Jequitinhonha! Somos todos Jequitinhonha!

[Si Amaral, em Quem te viu, quem te vê, canção, 1991].

Fazer rios é o próximo big-bang?

Rio Jequitinhonha, vista chinesa da Montanha do Cruzeiro, Almenara, Baixo Jequitinhonha, durante viagem para produção do CD "Tum tum tum". Foto: Marcelo Oliveira (2000).

Rio Jequitinhonha, vista chinesa da estrada São Gonçalo do Rio das Pedras-Diamantina, Alto Jequitinhonha, durante viagem para produção do CD "Tum tum tum". Foto: Marcelo Oliveira (2000).

Recebido em: 20/03/2021

Aceito em: 15/04/2021

[1] Texto produzido para o jornal Estado de Minas, a partir de viagem que começou no Serro/MG, nascente do Rio Jequitinhonha, e terminou em Belmonte/BA, sua foz, num exercício proposto pelo Exu Zambarado, em 1997, de quem ouvi, pela primeira vez, a palavra xapiri e que eu "nunca me esquecesse do mestre dos espelhos", se referindo ao rio e ao Capitão João do Lino Mar, que, em 2016, se tornou o sujeito dos meus estudos de mestrado.

[2] Alcidéia Margareth Rocha Trancoso (Déa Trancoso) é mestre em Estudos Rurais pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e doutoranda em Educação pela Unicamp. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6480-1689

[3] Idioma Tupi oficialmente proibido no Brasil, em 1732, por decreto do famoso Marquês de Pombal. É possível conhecer mais sobre o *nheengatu*, através das pesquisas do etnógrafo ítalo-brasileiro Ermano Stradelli, que se dedicou à cultura indígena e realizou expedições à Amazônia, estudando os Uananas. Os especialistas consideram o documento "Vocabulário português-*nheengatu*/*nheengatu*-português", de sua autoria, de grande relevância linguística, sociológica e antropológica, pois, sendo fluente na Língua Geral, o pesquisador conseguiu, de fato, recolher um vocabulário com as riquezas próprias do cotidiano.

[4] Carta poético-afetiva do Rio Jequitinhonha, desenhada a partir do texto de 1997. Exercício para a aula "Ciência, arte e tecnologia", oferecida por Susana Dias e Paulo Teles, via Labjor, Unicamp, doutoramento em Educação, semestre 2, dezembro de 2020.

[5] Uma subjetividade que meu corpo dá passagem, desde 1996, instaurada por mim e pelo Exu Zambarado.

[6] Uma subjetividade que o meu corpo dá passagem, desde 2014, instaurada por mim e pelo Exu Calunga da Calunga Grande.

NOTÍCIAS

A urgência de dar atenção à relação entre meio ambiente e doenças, o exemplo da Leishmaniose

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

11/02/2021 - A leishmaniose, doença que parecia extinta e restrita a zonas rurais, reaparece com força, inclusive em centros urbanos, tornando-se um problema de saúde pública em todo o país. Mais uma doença que nos dá sinal de que a relação entre os problemas ambientais e a saúde precisam ser, cada vez mais, estudadas e cuidadas.

Nos últimos trinta anos uma doença, a leishmaniose, que parecia extinta, retornou e se tornou um problema de saúde pública em todo o país, inclusive em cidades maiores; estima-se que não é encontrada apenas na região sul do país, e que nas regiões norte e nordeste ainda ocorrem o maior número de infectados no país. O retorno da doença se deve ao processo de urbanização e as alterações que o homem causa no meio ambiente, já afirmava o estudo com a leishmaniose realizado pelo grupo de pesquisas do INCT da área de saúde e mudanças climáticas em 2018, descrito no artigo "Ecological niche modelling and predicted geographic distribution of Lutzomyia cruzi, vector of Leishmania infanum in South America".

Nesse estudo os pesquisadores desenvolveram dois modelos: o modelo Lutzomyia (N.) whitmani (LWM) e o cutâneo americano, para avaliar a adequação ambiental e a transmissão no Brasil; incluíram regiões com diferenciadas precipitações anuais, temperaturas e densidades de vegetação. Para levantar as estimativas futuras consideraram a ampla extensão geográfica do país e as mudanças climáticas, bem como o processo contínuo de degradação ambiental que contribui para o desenvolvimento e estabelecimento da leishmaniose.

Mais recentemente, ano passado, um novo estudo realizado pela Fiocruz identificou a transmissão da Leishmaniose visceral por um novo vetor, essa informação é relevante para os profissionais de saúde, uma vez que há um outro tipo de vetor capaz de transmitir a doença. Mais uma vez, a limpeza adequada dos ambientes é imprescindível para a prevenção da doença. Informação e modos de prevenção são essenciais para os setores sanitários de saúde e a população.

Tratamento e prevenção: participação da população é fundamental

O mosquito palha é o vetor da leishmaniose mais conhecido. A picada do mosquito palha introduz a doença na circulação do hospedeiro. Há dois tipos de leishmaniose: a visceral, que ataca órgãos como o fígado e baço; e a cutânea, que causa ulcerações na pele. O mesmo mosquito que transmite a doença para o humano também infecta o cachorro, a doença não é transmitida desse para o humano através do contato, mas pode sim um mosquito infectado que picou o cachorro transmitir para o ser humano. Pesquisadores

da USP, em um artigo publicado na revista Scientific Reports, mostram que o desenvolvimento da doença decorre da genética do hospedeiro, mas que alguns infectados se mostram resistentes à doença. Informação essa encontrada na reportagem produzida por Janaína Simões para a Agência Fapesp.

Há estudos no Inpa (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) com o jucá, fruto da região amazônica e conhecido da população ribeirinha, que poderá auxiliar no tratamento da leishmaniose, o fruto está sendo testado através de creme fitoterápico. Mas a prevenção da doença ainda é considerada o melhor remédio para essa doença. No entanto, não há como se prevenir da doença se não houver participação ativa da população, tem que haver um diálogo entre o setor público e a população, a resolução do problema tem que ser horizontal. Essa orientação é salientada no artigo da Fiocruz "Debate sobre o artigo de von Zuben & Donalísio" – "Participação da população na prevenção da leishmaniose visceral: como superar as lacunas?".

Algumas recomendações práticas são: evitar o acúmulo de lixo, principalmente o orgânico. O mosquito palha se adapta a ambientes úmidos e com restos de materiais orgânicos. Além de utilizar repelentes eficazes nos animais, bem como utilizar telas de proteção nas janelas e portas contra o mosquito; o mosquito palha ataca principalmente nas primeiras horas do dia e ao entardecer. Vale ressaltar que ainda não há vacina para a doença, além do tratamento ser longo, complexo e de alto custo, há possibilidades de reincidência da doença, mesmo depois de ter terminado o tratamento.As mesmas medidas de higiene e prevenção são válidas para o novo vetor da Leishmania infantum chagasi descoberto pela Fiocruz.

Referências

https://journals.plos.org/plosntds/article?id=10.1371/journal.pntd.0006684

https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-comprova-transmissao-de-leishmaniose-visceral-por-novo-vetor

https://www.bbc.com/portuguese/geral-42536385

https://m.youtube.com/watch?v=6u5eIY9rOXshttps://agencia.fapesp.br/fatores-geneticos-que-conferem-resistencia-a-leishmaniose-sao-identificados/33193/

https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/23747

https://www.bbc.com/portuguese/geral-42536385

https://m.youtube.com/watch?v=6u5eIY9rOXs

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq projeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Sustentabilidade da Amazônia requer alianças entre cientistas e comunidades tradicionais

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Oliveira Dias

04/03/2021 - O cientista Carlos Nobre defendeu esta semana que universidades e institutos de pesquisa criem espaços de soluções para a Amazônia junto com as comunidades, aliando tecnologias, conhecimentos tradicionais, bioeconomia e políticas públicas.

O cientista Carlos Nobre, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 2007 por elaborar junto com a sua equipe o Quarto Relatório do Painel Intergovernamental sobre mudanças climáticas, no dia 25 de fevereiro proferiu uma aula magna para a Universidade Federal de Goiás – UFG, https://www.youtube.com/watch?v=-Jej0vFrF8o. O foco da aula foram suas preocupações com a Amazônia que, em sua avaliação, está próxima de um ponto de não retorno diante dos recorrentes desmatamentos e queimadas. A situação da Amazônia exige medidas urgentes que sejam capazes de criar um novo paradigma de desenvolvimento sustentável, que Carlos Nobre chama de "bioeconomia de floresta em pé e rios fluindo".

Nesse sentido, ele apresentou o Projeto Amazônia 4.0, que busca um espaço comum de soluções que reúnam cientistas e comunidades, que gerem alianças eficazes entre tecnologias, conhecimentos tradicionais, bioeconomia e políticas públicas, com o objetivo de liderar o desenvolvimento de um novo modelo sustentável para a Amazônia.

Carlos destacou que a Amazônia tem uma extrema importância para toda a vida na Terra por vários motivos: desde a capacidade de armazenamento de carbono na biomassa; a imensa hidrologia; a maior biodiversidade do planeta; a relevância que tem para a estabilidade climática; e a diversidade cultural e étnica dos povos originários. A floresta amazônica é das florestas tropicais que mais recicla água fornecendo umidade para as chuvas de outras regiões do Brasil: centro-oeste, sudeste e sul, e países vizinhos, por meio de um processo que ficou conhecido como "rios voadores" através dos estudos de Antônio Nobre, José Marengo, Carlos Nobre e Enéas Salati. https://envolverde.com.br/antonio-nobre-o-planeta-esta-enfermo-e-preciso-reajardina-lo/

O desmatamento realizado para a construção de estradas e as queimadas para a pastagem do gado na Amazônia, iniciados nos anos 70, e os incêndios florestais provocaram e continuam interferindo nas mudanças climáticas e no processo de savanização da Floresta Amazônica. De acordo com o artigo "Impact on short-lived climate forcers increases projected warming due to deforestation", de 2018, entre os anos de 2000 a 2012 a Amazônia teve uma perda anual de 19 milhões/km² de área florestal por desmatamento. O relatório de 2019 do INCT MC Fase 2 também aponta que, desde 2014, há aumentos na taxa de desmatamento que, consequentemente, aumentarão a degradação da floresta, principalmente

durante as secas, aumentando as emissões de aerossóis e gases de efeito estufa.

Carlos Nobre defende que a urgência na criação de um novo modelo de desenvolvimento sustentável para a Amazônia, com as seguintes prioridades: zerar o desmatamento, restaurar a floresta e criar valor para a biodiversidade. Para isso, de acordo com ele, é preciso aliar o conhecimento científico com o conhecimento tradicional, para aproveitar o potencial da floresta (os valores da natureza) através das bioindústrias: de cosméticos, alimento, fragrâncias, bebidas, farmacêutica, óleos, recursos genéticos. Como exemplo, Carlos apresentou a comercialização mundial do açaí como alimento, bebida, cosmético e óleos e avaliou que o atual modelo de desenvolvimento da Amazônia não tem trazido crescimento econômico e social para as populações locais. As atividades econômicas atuais como a pecuária, exploração de madeiras e soja, têm um baixo potencial de lucratividade para a região, e ainda "o setor garimpeiro não tem levado nenhum benefício para a região".

A fala de Carlos Nobre aponta para novas possibilidades de interações, de coexistências e cocriações, entre populações locais e pesquisadores de universidades e institutos de pesquisa que abram novos campos de sensibilidades para lidar com a Amazônia.

[1] Bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Pesquisador relata perseguição à pesquisa relacionada com a Covid-19 pelo governo federal

Por Gláucia Pérez
Editores | Susana Oliveira Dias e Antonio Carlos Amorim

04/03/2021 - Em texto publicado na The Lancet cientista brasileiro analisa que o corte à pesquisa, e sua demissão, ocorreram como uma forma de atacar a ciência, especialmente as pesquisas que têm como foco a pandemia que estamos vivendo na atualidade.

O professor e cientista Pedro Hallal, da Universidade Federal de Pelotas, no texto "SOS Brazil: science under attack", publicado online no dia 30 de janeiro de 2021 na revista The Lancet, nos conta sobre sua trajetória de pesquisa, os ataques do governo federal à ciência no Brasil, especialmente às pesquisas ligadas à Covid-19. https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)00141-0/fulltext. No início do texto, Hallal apresenta várias situações que demonstram que o governo federal, especialmente na figura do presidente Jair Bolsonaro, tem assumido incessantemente uma postura de negação da ciência – desde a propagação da ideia de que se tratava apenas de uma "gripezinha" à sua declaração de que não tomaria a vacina, entre outras – comprometendo a eficácia das medidas e tratamentos que podem advir das pesquisas realizadas.

Depois, Hallal relata a perseguição que tem sofrido diretamente. Hallal é o investigador principal da EPICOVID-19, pesquisa coordenada pelo Centro de Pesquisas Epidemiológicas da Universidade Federal de Pelotas, que estuda sobre a Covid-19 no Brasil, e ex-reitor da UFPel entre 2017 e 2020. A EPICOVID-19 é uma pesquisa que abrange todo o território brasileiro e que visa compreender o avanço da Covid-19 no país, bem como o enfrentamento ao vírus. Essa pesquisa foi contratada pelo Ministério da Saúde em 2019, mas teve cortes de orçamento após as três primeiras fases de execução. O projeto da pesquisa envolve diferentes fases: as três primeiras foram concluídas, e ainda faltavam três fases quando a verba foi cortada em julho de 2020. O estudo não parou porque se conseguiu apoio da Fapesp e da iniciativa do Itaú Unibanco "Todos pela Saúde". Segundo a Abrasco, em 22 de janeiro de 2021, https://www.abrasco.org.br/site/noticias/movimentos-sociais/cientistas-e-academicos-se-mobilizam-contra-linchamento-ao-professor-pedro-hallal-da-ufpel/55623/, o professor à frente da pesquisa EPICOVID-19 teve reconhecimento e repercussão nacional na área acadêmica e científica o que incomodou grupos no governo ligados ao presidente da República.

No texto na The Lancet, o cientista avalia que o corte à pesquisa e sua demissão ocorreram como uma forma de atacar a ciência, do mesmo modo que ocorreu a exoneração do Diretor do INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), quando divulgou dados do desmatamento, indo de forma contrária ao discurso do governo federal sobre esse tema.

Hallal cita também os ministros da saúde Luiz Henrique Mandetta e Nelson Teich que foram exonerados por seguirem as recomendações da ciência para o enfretamento da Covid-19.

Os ataques à pesquisa, ciência e cientistas continuaram, no início de 2021, nas eleições para novo reitor da Universidade Federal de Pelotas, pois o presidente da república escolheu a candidata menos votada nas eleições; para garantir a unidade na gestão, a Universidade nomeou a candidatada e o candidato mais votado pela comunidade acadêmica. Ambos pertencem ao mesmo projeto "Uma UFPel Diversa" que dá continuidade à gestão anterior, que tinha o cientista Pedro Hallal como reitor. Nos próximos quatro anos a UFPel terá dois reitores trabalhando em conjunto para garantir a estabilidade e menos intervenção governamental na Universidade.

Referências:

https://agencia.fapesp.br/fapesp-e-todos-pela-saude-garantem-a-continuidade-do-estudo-epicovid-19-br/34015/

https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2021/01/07/contraria-a-decisao-do-governo-federal-ufpel-anuncia-que-sera-comandada-por-dupla-de-reitores.ghtml1

https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/07/parar-pesquisa-sobre-covid-19-no-meio-da-pandemia-sera-mico-historico-diz-reitor.shtml

https://www.abrasco.org.br/site/noticias/movimentos-sociais/cientistas-e-academicos-se-mobilizam-contra-linchamento-ao-professor-pedro-hallal-da-ufpel/55623/

https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)00141-0/fulltext

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Metodologia Nexus+ propõe abordagem integrada para tratar de vulnerabilidades relacionadas às mudanças climáticas

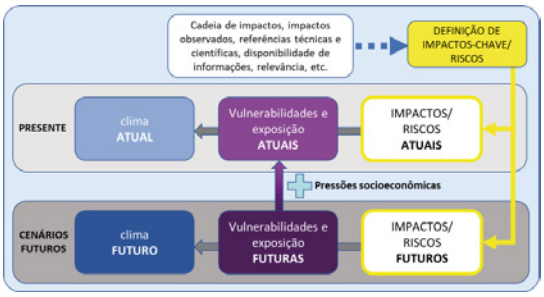
Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

25/03/2021 - A preservação do meio ambiente, o desenvolvimento socioeconômico do país e a redução das desigualdades são considerados fatores relevantes para o estudo das mudanças climáticas e o aquecimento global na abordagem Nexus+. O estudo usando essa abordagem foi apresentado no Capítulo 3, sobre impactos, vulnerabilidade e adaptação à mudança do Clima no Brasil, na Quarta Comunicação Nacional do Brasil à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, com contribuição do INCT mudanças climáticas – 2ª fase.

"Uma abordagem integrada implica em lidar com as contradições (trade-offs) e maximizar as sinergias entre as metas e objetivos das ações de adaptação. Deve-se equilibrar as ações para que o sucesso de um objetivo não leve à inviabilização de outro. O mesmo ocorre com as ações para mitigação da vulnerabilidade climática, e a abordagem Nexus+ pode auxiliar nesse sentido". A pesquisadora Sônia Maria Viggiani Coutinho, Pesquisadora Colaboradora do Instituto de Estudos Avançados (IEA / USP) é uma das autoras do artigo "A Abordagem Nexus+ aplicada a estudos de impactos, vulnerabilidade e adaptação à mudança do Clima no Brasil" publicado em dezembro de 2020 na revista Sustentabilidade em Debate, em Brasília.

Tendo em vista que o Brasil viveu, no período de 2000 a 2010, um acelerado processo de urbanização pouco considerando os serviços ecossistêmicos, torna-se vital ter um conjunto de políticas públicas adequadas que sejam capazes de minimizar as causas diretas das mudanças climáticas e que atinjam todo o território nacional considerando as singularidades relacionadas às populações, às economias, aos diferentes biomas e ecossistemas e as características próprias de cada cidade.

Nesse sentido, é que a pesquisadora foi colaboradora do artigo "A Abordagem Nexus+ aplicada a estudos de impactos, vulnerabilidade e adaptação à mudança do Clima no Brasil", publicado em dezembro de 2020 na revista Sustentabilidade em Debate, em Brasília. O foco desse artigo é a metodologia Nexus+, uma abordagem que visa integrar teoria e prática e apontar soluções para um problema extremamente complexo que envolve diferentes dimensões como o do aquecimento global. De acordo com esses pesquisadores o estudo pretende considerar o presente, e o futuro das mudanças climáticas na sociedade, mas principalmente os riscos e impactos causados pelas mudanças climáticas que poderão ser minimizados ou exacerbados, dependendo das ações efetivas consideradas e executadas.



Esquema da abordagem metodológica para análise de impactos e vulnerabilidades adotada para a 4CN
Fonte: Elaborada pelos autores

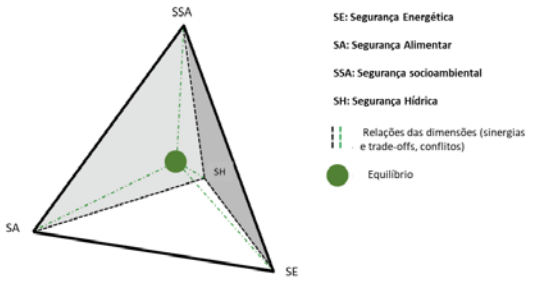


Ilustração da abordagem Nexus+
Fonte: Araújo et al., 2019, p. 64.

A desigualdade social foi um fator relevante para o estudo que considerando que a parte da população mais pobre está mais vulnerável às mudanças climáticas. Com isso a metodologia propõe que os meios de subsistência, a redução de risco de desastres e a proteção social devem estar garantidas e integradas à população com maior vulnerabilidade econômica e social. Indispensável também nessa abordagem é pensar a comunicação dessas mudanças climáticas. A palavra "segurança" no artigo é associada a metodologia para expressar a preocupação fundamental de garantir a disponibilidade dos recursos (água-energia-alimento), bem como a distribuição adequada a todos os setores da sociedade e o desenvolvimento econômico.

A abordagem Nexus+ foi desenvolvida por uma equipe interdisciplinar e visa, assim, afetar um maior número de setores e ambientes da sociedade. Contou com a participação de profissionais de diferentes instituições como: Instituto de Estudos Avançados/USP; Ministério da Ciência e Tecnologia, Inovações e Comunicações – MCTI; Centro de desenvolvimento Sustentável da UnB, Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais – CEMADEN; Universidade Federal do Rio de Janeiro e o Instituto Federal de Alagoas, entre outros.

O estudo foi desenvolvido durante a "Quarta Comunicação Nacional e Relatórios de Atualização Bienal do Brasil à Convenção do Clima", projeto esse coordenado pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações; com apoio do Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento; e com contribuição do INCT de mudanças climáticas – 2ª fase coordenado pelo pesquisador José Marengo do Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais.

Link para o artigo: https://periodicos.unb.br/index.php/sust/article/download/33514/28546/92687

Também participaram como autores desse artigo: Diogo V. Santos, Marcel Bursztyn, José Antônio Marengo, Saulo Rodrigues-Filho, André F. P. Lucena, Daniel Andres Rodriguez, Stoécio Malta Ferreira Maia

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Imagens poéticas nos aproximam de Gaia: diálogos entre ciências e filosofias

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

30/03/2021 - Criar novos modos de contar histórias, gerar narrativas que despertem conexões com Gaia e possibilidades de viver junto entre diferentes ciências e filosofias, foi o tema da conversa entre o filósofo e ambientalista Ailton Krenak e o agrônomo Antonio Nobre no evento "Selvagem".

No evento online Selvagem – Ciclo de estudos, destinado a criar diálogos e conversas entre o saber ancestral e a ciência tradicional, ocorreu a conversa entre o pesquisador aposentado do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) Antônio Nobre e o filósofo, líder indígena e ambientalista Ailton Krenak, no dia 05 de Março. Ao falar dos rios voadores, termo popularizado por Antônio Nobre para explicar o transporte de umidade que vem do oceano para dentro do continente na região Amazônica, ele considera que a floresta opera pelo princípio da colaboração: as árvores no período de seca doam umidade, vapor para o ar, e ao fazer isso criam umidade suficiente para que se formem as nuvens, os rios voadores. Nas palavras dele: "Nesse doar de colocar umidade no ar, existe um mecanismo fundamental da natureza que é a da generosidade. Uma árvore atua nesse princípio da absoluta generosidade, porque tudo que ela oferece são serviços para todos os outros seres, inclusive para as outras árvores".

As imagens poéticas criadas por Nobre nos aproximam de Gaia, são narrativas que nos fazem reconhecer que somos parte da natureza, pertencentes à Terra e somos chamados a combater nosso "desconhecimento e cegueira em relação à maravilha que é Gaia", como diz Krenak; e continua "Quando danificamos ou maltratamos Gaia fazemos o mesmo conosco, do mesmo modo que podemos regenerar junto com Gaia quando esta se autoregenera".

As narrativas negacionistas e catastrofistas são também um modo de maltratarmos Gaia, de nos mantermos separados da vida. Criar novos modos de contar histórias, que despertem outros interesses e possibilidades de viver junto, faz parte dessa autoregeneração que precisamos cultivar. Krenak aborda a ideia da autoregeneração a partir dos estudos do cientista Fabio Scarano, que considera os regenerantes de Gaia como organismos presentes em diferentes ecossistemas que vão se adaptando com o passar dos tempos às alterações das mudanças climáticas e à presença do seres humanos nos diferentes ambientes, garantido assim a preservação e perpetuação da espécie. "Para a mente exageradamente materialista entender que podemos experimentar um sentimento de amor incondicional

a Gaia, e a tudo que existe no seu organismo é uma poesia que não cabe em uma equação", avalia Krenak.

De acordo com Nobre a maioria de nós não teve o ensinamento do saber ancestral e milenar dos povos originários para aprender desde cedo que a floresta não é ameaçadora e perigosa, como aparece na história de chapéuzinho vermelho. Algumas histórias e crendices contadas de geração a geração fazem parte de uma construção cultural que coloca a floresta e os animais como nossos inimigos. Sim, há cuidados que devemos ter para interagir com a floresta, porém a floresta não é um inferno verde. Essa ideia de que a floresta é perigosa foi difundida por uma parte da sociedade que queria justificar o desmatamento e a ocupação da floresta. Ao reconhecermos os problemas dessas narrativas, podemos nos engajar na criação de imagens sensíveis capazes de inventar diálogos entre ciências e filosofias de diferentes povos. Como disse Krenak no evento online Festival Cajubi: "As narrativas servem para enfrentar o pensamento que destrói a terra, mas com uma visão do sagrado e ao mesmo tempo entendendo que a Terra é sagrada".

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Pesquisas com a Amazônia se esforçam para garantir dados e análises vitais para a sociedade

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

13/04/2021 - Diferentes pesquisas com dados e análises da Amazônia foram apresentadas durante o evento online da Fapesp com o tema Amazônia – Tecnologia, desenvolvimento e sustentabilidade no dia 05 de abril.

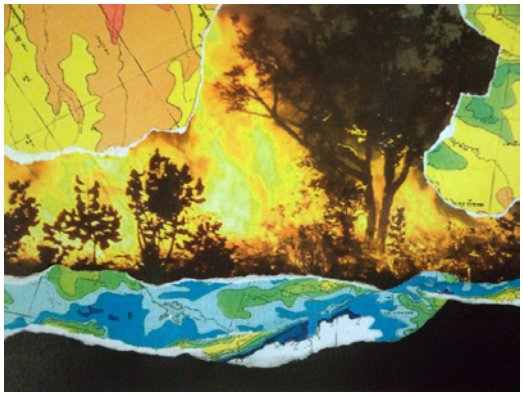
Gilberto Câmara Neto apresentou uma ação de prevenção estabelecida pelo Inpe, conhecida como sistema de detecção de desmatamento em tempo real – Deter, que alerta diariamente o desmatamento de novas áreas no país. Apenas em março de 2021 esse sistema registrou 367 km² de floresta derrubados, e desde 2015 esse é o maior registro realizado pelo sistema. Gilberto, atualmente diretor do secretariado do grupo de observação da terra das Nações Unidas e ex-diretor geral do Inpe, falou sobre a necessidade de uso dos satélites de sensoriamento remoto para levantar os dados em relação ao desmatamento devido a vasta extensão territorial do país. Ele explica que ao utilizar esses satélites os cientistas fazem as seguintes perguntas: Quanto? Onde? Quando? Como acontece o desmatamento? Como estamos usando a floresta? Os dados obtidos e as avaliações dos cientistas são disponibilizados para a sociedade.

Segundo ele, essa "Transparência garante credibilidade e governança", e garante informação à sociedade do que está acontecendo com a Amazônia. "Se a sociedade brasileira não tivesse acesso as informações que tem com o nível de detalhe fornecido pelos cientistas do Inpe, dificilmente a sociedade brasileira se daria conta da magnitude das ações que estão acontecendo com a Amazônia. E obviamente, quanto melhor a qualidade da informação mais existe possibilidade do gestor público agir".

Satélite do Inpe
Fonte Inpe

Adalberto Luis Val, pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – Inpa, e coordenador sobre adaptações da biota aquática na Amazônia no INCT, falou no evento do compromisso permanente que devemos ter com a Amazônia, e que a medida que ocorrem os desmatamentos e a degradação ambiental na floresta, a biodiversidade da região é destruída causando risco de novas doenças. "Há um conjunto imenso de microrganismos escondidos na floresta que podem, por conta do distúrbio ambiental, saltar para as populações humanas e causar novas epidemias e pandemias".

O cientista Carlos Nobre, pesquisador sênior do Instituto de Estudos Avançados da USP, professor do programa de pós-graduação do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – Inpe, iniciou sua palestra dizendo que não temos no momento a ciência necessária para salvar a Amazônia, e ressaltou a urgência de se pensar e implementar uma nova bioeconomia que preserve a floresta, sem isso, há o risco de 60 a 70%, do centro, leste e sul da Amazônia se transformar em uma savana tropical degradada e com uma enorme perda de carbono. Esse processo é chamado de savanização da Amazônia ou de "tipping point", ponto de não retorno. Segundo ele, um modelo de desenvolvimento sem desmatamento, com uma política de conservação dos territórios indígenas e das unidades de conservação, com grande quantidade de restauração florestal, é um novo paradigma de desenvolvimento com a "floresta em pé", de implementação urgente.



Cenários especulativos - grupo multiTÃO -
Fonte: ClimaCom

O pesquisador Paulo Artaxo, atualmente professor titular do departamento de física aplicada da USP, membro da coordenação do programa das mudanças climáticas da Fapesp, e coordenador da subcomponente Impactos nos ecossistemas brasileiros frente às mudanças do uso da terra e à biodiversidade do INCT de mudanças climáticas, também questionou "se o modelo atual de desenvolvimento que estamos seguindo tem futuro para o país como um todo". Discutiu no evento a importância do papel da Amazônia nas mudanças climáticas globais, considerando que a floresta pode ser parte da solução. A Amazônia e o nordeste brasileiro serão regiões bem mais secas se o desmatamento continuar, e até o final desse século poderá ocorrer um acréscimo na temperatura de 4 a 5ºC em todo o território brasileiro, ressaltou Artaxo. Relacionado a Amazônia também é importante destacar o transporte de vapor d'água para toda a América do Sul; vapor esse produzido no oceano atlântico tropical e processado pela vegetação da floresta. A região central e o sudeste brasileiro, região do agronegócio, precisa da chuva que vem da Amazônia, e por esse motivo qualquer alteração nesses processos que controlam o transporte e processamento do vapor d'água tem impacto muito forte sobre a produtividade agrícola do Brasil. As pesquisas desenvolvidas por Artaxo mostram que a região sudeste da Amazônia está cada vez mais seca, com uma extensão da duração da estação seca maior, e com a quantidade de chuva nessa estação diminuindo. A estação quente favorece as queimadas e secas, e causa ainda impacto sobre o ciclo do carbono. Com o aumento da temperatura global o estoque de carbono nas florestas tropicais tenderá a diminuir. Não podemos esquecer que "a Amazônia é chave para a sustentabilidade do Brasil e do planeta", acrescentou ele.

Evento online da Fapesp com o tema Amazônia – Tecnologia, desenvolvimento e sustentabilidade

https://m.youtube.com/watch?v=jaP9Am8AjLw

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Aumento na invasão de unidades de conservação, desmatamentos e queimadas estão destruindo biomas

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

13/04/2021 - Para que as florestas e matas sejam resistentes às mudanças climáticas é necessário um plano adequado para o manejo e preservação dos biomas que combatam desmatamentos, queimadas e invasões às unidades de conservação que estão cada vez mais frequentes.

No artigo “Desmatamento, fogo e clima estão intimamente conectados na Amazônia” publicado na revista Ciência e Cultura, de 2019, as pesquisadoras Margareth Copertino, Maria Teresa Fernandez Piedade, Ima Célia Guimarães Vieira e Mercedes Bustamante nos alertam que apesar da floresta amazônica ser resistente ao fogo devido a sua alta umidade do solo e ar, a ação humana através do desmatamento e queimadas têm alterado essa resistência. De acordo com elas, desde a década de 60, quando houve incentivo à ocupação da região norte do país, o desmatamento e as queimadas aumentaram. Diante desse cenário, “os cientistas continuam sendo vozes que veiculam as evidências científicas que deveriam dar suporte às políticas públicas e apontam as inconsistências e os impactos da redução da proteção ambiental sobre vários aspectos de nossa vida”, ressalta Mercedes, que é pesquisadora da Universidade de Brasília (UnB) e integrante do INCT Mudanças Climáticas, Fase 2.

Imagem | Gláucia Pérez

O estudo apresenta ainda a importância da biodiversidade da floresta e o seu potencial de regular o clima do país e até mesmo do planeta através dos rios voadores. Com a evapotranspiração, as árvores da floresta formam nuvens que trazem chuvas para a Amazônia e para as regiões centro-oeste, sudeste e sul do país. Mas com o aumento do desmatamento e das queimadas essa troca de umidade é alterada e a formação das nuvens prejudicada, consequentemente ocorre a diminuição das chuvas na região amazônica, e o aumento de tempestades na região sul e sudeste do país. O estudo acrescenta que devido a essas alterações os ecossistemas da Amazônia oriental, sul e central com o tempo não serão mais de floresta, mas possivelmente de uma região de “vegetação aberta, em um processo denominado de savanização”.

Outro ponto que o estudo considera é que apesar da floresta amazônica ser capaz de estocar carbono na biomassa, no período de 2003 a 2014 foi constatado que a emissão de carbono na atmosfera foi maior do que a absorção pelas florestas tropicais do mundo; na América Latina, e em especial o Brasil,

ocorreu a maior liberação de gases de efeito estufa no mundo.

Mercedes alerta: “A redução da cobertura da floresta impacta outros importantes ciclos biogeoquímicos, como o ciclo hidrológico e a biodiversidade. Em tempos de pandemia, é importante relembrar as relações entre desmatamento e propagação de novas e de conhecidas doenças”.

Imagem | Gláucia Pérez

Considera-se que a resistência da floresta às mudanças climáticas depende de um plano adequado e eficaz para o manejo e preservação da região. Para isso é necessário que esse plano seja executado pelo poder público, o que infelizmente não vem ocorrendo.

Invasões às áreas demarcadas e protegidas

O artigo “As várias faces das ameaças às áreas de conservação no Brasil” também da revista Ciência e Cultura, de 2020, os pesquisadores Ricardo Bomfim Machado, Manuela Carneiro da Cunha, Ludmilla Moura de Souza Aguiar e Mercedes Bustamante apresentam essa falta de incentivo de proteção aos biomas e até mesmo a invasão as áreas de preservação e unidades de conservação como parques e reservas florestais.

Apesar de existirem leis para proteger os biomas, como ressaltam os pesquisadores, representantes do executivo e legislativo têm encontrado maneiras de não respeitar a lei, infringindo e ocupando áreas demarcadas e protegidas. As justificativas utilizadas para essa invasão são infundadas, pressupõem que a preservação dessas áreas impede o desenvolvimento do país, e por exemplo as atividades turísticas das regiões.

Fonte: Coalizão Ciência & Sociedade

O artigo denuncia o abuso de poder ao infringir leis de conservação ambiental e ao não considerar a importância dessas áreas para o patrimônio público, a economia, e para o desenvolvimento com sustentabilidade e bem-estar para a sociedade do país.

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Pesquisadores monitoram o vasto sistema de água doce subterrânea na região amazônica

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

10/05/2021 - A região amazônica possui o maior conjunto de aquíferos de água doce subterrânea do planeta, com um volume total de 162 mil quilômetros cúbicos. O monitoramento da quantidade e qualidade dessas águas subterrâneas é fundamental para avaliar a interferência das atividades humanas nos aquíferos e garantir sua proteção.

"Quando falamos em Amazônia, geralmente, lembramos dos grandes rios, da exuberante floresta e da grande biodiversidade contida na região. Vale lembrar que a região também é próspera no quesito águas subterrâneas e apresenta um grande conjunto de aquíferos (formações geológicas que contém água e que permitem que quantidades significativas dessa água se movimente em seu interior em condições naturais) que juntos formam a Província Hidrogeológica do Amazonas (PHA) conta a pesquisadora Alderlene Pimentel Brito, bolsista no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

A água dos aquíferos subterrâneos é utilizada pela população amazônica para a indústria e irrigação. Alderlene, junto com outros pesquisadores, tem estudado a PHA com o objetivo de obter informações apuradas sobre a quantidade e qualidade dessas águas subterrâneas e colaborar com as tomadas de decisões em relação ao sistema de abastecimento e monitorar os períodos de seca e inundações na região e nos aquíferos. O estudo mostrou que além da variabilidade de chuvas e do clima, os diferentes tipos de uso do solo também interferem diretamente na recarga dos aquíferos.

O estudo foi publicado no artigo "Relação entre precipitação e recarga de águas subterrâneas na Amazônia Central", disponível na Revista Águas Subterrâneas em janeiro de 2020, e nele são apresentados detalhes da pesquisa referente a recarga dos aquíferos freáticos da região de Alter do Chão e Trombetas, nos anos de 2010 a 2018, principalmente o ano de 2015, quando ocorreu o evento climático El Niño.

Aplicando dados do satélite GRACE (Gravity Recovery and Climate Experi-ment mission), entre 2010 e 2017, e comparando as variações do nível da água subterrânea dos poços ao déficit total no armazenamento de água para o período do El Niño, entre 2014 e 2016, os pesquisadores perceberam que é necessário o período de um mês para recarregar o aquífero de Alter do Chão.

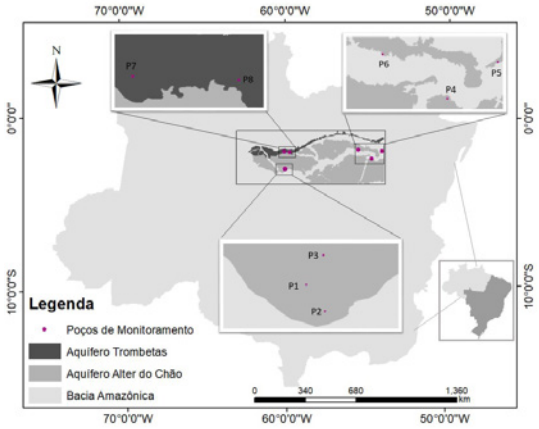
Como é feito o monitoramento?

Para monitoramento da área foi utilizada a seguinte divisão: o aquífero superior, de origem meteórica e água pouco mineralizada; e o aquífero inferior com água de maior mineralização, que está em camadas mais profundas.

Alderlene relata que apenas a partir de 2010, com a implementação do RIMAS (Rede de Monitoramento de Águas Subterrâneas) do CPRM, passou a existir uma rede integrada de

monitoramento das águas subterrâneas. “A malha de poços ainda é esparsa, mas seguimos acreditando que uma malha mais densa se expandirá, mas para isso precisamos de grande investimento do poder público”, ressalta.

Figura 1 - Localização dos poços RIMAS no contexto da Bacia Amazônica com destaque para os aquíferos Alter do Chão e Trombetas. Os poços 1, 2 e 3 localizam-se no município de Manaus (AAC) e os poços 7 e 8 em Presidente Figueiredo (AT), no estado do Amazo-nas. Os Poços 4, 5 e 5, nos municípios de Santarém, Monte Alegre e Óbidos, na porção do aquífero Alter do Chão no estado do Pará



Fonte: Águas Subterrâneas, v. 34, n. 1, p. 39-49, 2020

Para o estudo os pesquisadores recolheram séries diárias de nível da água subterrânea e precipitação da RIMAS e INMET (Instituto Nacional de Metereologia entre 2010 e 2017. “O principal desafio do método VNA (variação do nível de água) envolve a correta estimativa do Sy (rendimento específico) do aquífero. Para estimar Sy aplicou-se o procedimento gráfico que se baseia no gráfico dos valores de precipitação versus os valores máximos de cada evento de subida de nível da água (NA)”, conta Alderlene.

De acordo com os estudos é necessário um maior monitoramento e continuidade nas pesquisas para avaliar o impacto dos eventos como o do El Niño nos aquíferos da região amazônica. O artigo publicado gerou dois outros estudos que visam conhecer melhor os efeitos desses eventos, bem como os potenciais efeitos das mudanças climáticas e ações antrópicas no aquífero Alter do Chão, na Amazônia Central e os efeitos da variação de baixa frequência na recarga em sistemas aquíferos na Amazônia a partir de dados observacionais e de satélite.

Também participaram como autores desse artigo: Javier Tomasella do Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais; Ingo Daniel Wahnfried da Universidade Federal do Amazonas; Luiz Antônio Cândido do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia; Maria Terezinha Monteiro do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia; Sávio José Filgueiras Ferreira do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Residências reúnem indígenas e não indígenas em criações conjuntas de arte digital

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

11/05/2021 - No dia 23 de abril ocorreu o evento online "Indígenas (e) Artistas – Conexões Multisaberes", organizado no âmbito do projeto AIRE – Arte com Indígenas em Residências Eletrônicas, que viabilizou encontros para trocas de informações e ideias e criação de arte digital que auxilie os povos originários a divulgar suas culturas e saberes ancestrais.

No evento "Indígenas (e) Artistas – Conexões Multisaberes", realizado dia 23 de abril, foram apresentadas duas criações em arte digital cocriadas por mulheres indígenas e não indígenas, artistas e não artistas. O grupo se reuniu durante três meses de encontros virtuais na residência AIRE – Arte com Indígenas em Residências Eletrônicas, que contou este ano com a participação de 22 pessoas. A organização não governamental, Thydêwá, que foi fundada no ano de 2002 em Salvador, foi a criadora desse projeto que tem como proposta a divulgação da cultura indígena e do diálogo através da diversidade cultural. De acordo com o Sebastián Gerlic, um dos fundadores não indígena da ong, o evento foi uma possibilidade de instauração de uma "fogueira online", ou seja, de criação de uma "roda de conversa" para pensar coletivamente o que foi criado.

A experiência da residência eletrônica uniu em torno de objetivos comuns onze mulheres do projeto que estão em localidades distantes, para cocriar arte digital levando em consideração o olhar de cada colaboradora. De acordo com os relatos das colaboradoras, os encontros na residência foram para dançar, sentir, e respeitar as diferenças: "As vozes foram ouvidas sem julgamento", lembra Valéria Scornaienchi.

Um dos vídeos apresentados teve como tema a não compreensão da voz feminina, e foi feito trazendo partes do corpo da mulher que pudesse unir e conectar gestos, corpos e lugares. O nome do vídeo – "Atucse" – é a palavra "escuta" ao contrário e remete às vozes incompreensíveis das mulheres e da mãe Terra. "Nossas vozes às vezes são mal interpretadas, não ouvidas, ou deixadas de lado, principalmente por sermos indígenas. Participar desses vídeos é mostrar os anseios e dores das mulheres indígenas, além da possibilidade que a arte nos dá para mostrar a nossa luta e descolonizar esse preconceito conosco", disse Carina Souza, dos povos Desana.

Imagem | Vídeo Atucse

O segundo vídeo – "Sonho profundo" – apresenta imagens animadas e sobreposições em transição, geradas por aplicativo e com o uso de fotos das próprias participantes e imagens de animais, plantas, fogo, rio etc.. Apresenta-nos uma dimensão lúdica, remete as alterações de consciências durante uso de plantas mágicas, conecta-nos com a ancestralidade e com os gritos e sussurros das mulheres como coletivos de humanos não humanos, de seres visíveis e invisíveis.

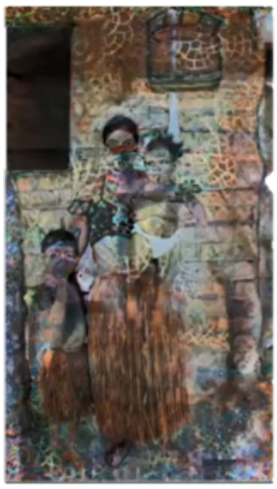


Imagem | Vídeo Sonho Profundo

Observando esse foco no feminino, Susana Dias, pesquisadora e professora do Labjor/Unicamp, e coordenadora do tema integrador Comunicação, disseminação de conhecimento e educação para sustentabilidade do INCT Mudanças Climáticas fase 2, convidada como comentadora ressaltou como os vídeos faziam pensar: "estamos vivendo no momento uma certa impotência de escuta do feminino, uma impotência de escuta da Terra, da floresta, das águas… da Terra, da floresta que está dentro de nós, da Terra e da floresta da qual somos parte".

A residência e o evento trouxeram a potência da arte e da tecnologia de gerarem encontros e de serem elementos também de combate aos ataques aos povos originários, que há mais de 500 anos veem seus conhecimentos, práticas e culturas constantemente questionados e deslegitimados. Na mesma semana do evento, no dia 20 de abril, os indígenas do Baixo-Tapajós fizeram protestos em Brasília contra a mineração e a construção de hidrelétricas em suas terras. As fotos e imagens do protesto circularam em notícias nos meios de comunicação e mostravam os manifestantes utilizando celulares e o Ministro Ricardo Salles fez um comentário mesquinho e preconceituoso em sua rede social: "os índios da tribo do iPhone".

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Estudo considera consequências da Covid-19 para o desenvolvimento sustentável

Por Gláucia Pérez [1]
Editora | Susana Dias

21/05/2021 - Aumento do desmatamento e de invasão de terras indígenas e protegidas são algumas das consequências que estão intimamente conectadas ao desemprego provocado pela pandemia.

O artigo "COVID-19: impactos en el medio ambiente y en el cumplimiento de los ODS en América Latina", publicado na Revista Desarollo y Sociedad em 2020, investiga os efeitos possíveis da pandemia do Covid-19 na América Latina. Foram observados os efeitos ambientais iniciais que possivelmente repercutirão na Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. De acordo com o artigo, é importante ressaltar que cada país na América Latina seguiu normas e estratégias próprias para conter a propagação do vírus em seus territórios. No geral, a pandemia teve um efeito forte na economia de todos os países da região, com diminuição do PIB no ano de 2020.

Nesse artigo são discutidos os efeitos das regulamentações ambientais, e as possíveis intervenções públicas. A princípio os autores verificaram que houve impacto negativo da pandemia nos seguintes ODS (Objetivos do desenvolvimento sustentável): fim da pobreza; fome zero; saúde e bem-estar; igualdade de gênero; trabalho decente e crescimento econômico; redução das desigualdades.

A constatação que a contaminação do ar interfere na saúde da população tornando-a mais vulnerável a doenças, inclusive o vírus Sars-cov-2, teve impacto em alguns objetivos da ODS associados à saúde e bem-estar; energia limpa e acessível; cidades e comunidades sustentáveis; e ação contra a mudança global do clima. Para alterar esse quadro, o estudo sugere a necessidade de reduzir substancialmente o número de mortes e enfermidades produzidas pela contaminação do ar, assegurar o acesso a energias acessíveis, confiáveis, sustentáveis e modernas para todos, assegurar cidades e comunidades sustentáveis e tomar medidas orientadas a combater as mudanças climáticas e os seus efeitos.

O artigo lembra que as florestas são essenciais para a preservação da biodiversidade e a regulação do clima e que a falta de fiscalização durante a pandemia tem tido efeitos negativos na cobertura florestal aumentando o desmatamento. "De acordo com dados do Inpe o primeiro trimestre de 2020 já mostrava um aumento de 50% no número de hectares de desmatamento comparado com as estatísticas do ano anterior. As cifras de abril de 2020 reforçam essa tendência com um aumento de 64% em relação a abril de 2019. De janeiro a abril de 2020, os alertas de desmatamento em territórios indígenas aumentaram 59% ao comparar com o mesmo período do ano anterior", informam os pesquisadores. A ausência de monitoramento ambiental durante a pandemia parece ter incentivado as atividades de grupos armados e máfias regionais, aumentando o desmatamento e intensificando atividades ilegais, tais como a mineração ilegal, apropriação de terras e cultivos ilícitos.

A propagação do vírus Covid-19 e o impacto da pandemia nas comunidades dos povos originários é uma grande preocupação em termos de desenvolvimento sustentável. A mineração e os madeireiros ilegais estão invadindo as comunidades indígenas e colocando em risco a saúde dos povos dessas comunidades. Uma situação que poderá ter consequências severas dado a deficiência dos hospitais e serviços de saúde na região. O estudo acrescenta ainda que políticas diferenciadas para atender as populações étnicas da região são de extrema urgência e necessidade.

Segundo o estudo, devido ao Covid-19 o turismo foi afetado em toda a América Latina. A perda de trabalho no setor poderá levar os trabalhadores desempregados a buscar fontes de rendas alternativas dentro das florestas, aumentando, por exemplo, a mineração dentro das áreas protegidas.

Com o propósito de financiar medidas para reduzir os impactos econômicos e sociais da pandemia, alguns países têm decidido realocar verbas dentro da administração pública. Apesar de não haver ainda indícios de que os países estão relaxando as regulamentações ambientais para promover o crescimento, os autores ressaltam que essa é uma possibilidade. Além disso, destacam que, provavelmente, os países da AL terão déficits fiscais e aumentarão suas dívidas para enfrentar a crise, o que consequentemente impactaria no crescimento econômico, em avanços sociais, erradicação da pobreza, e no meio ambiente a médio prazo; não tendo recursos financeiros suficientes para avançar nas metas ambientais dos seguintes ODS: ação contra a mudança global do clima; vida na água; e vida terrestre; entre outros.

O estudo destaca que nesse momento seria importante considerar a cooperação regional e implementar políticas para enfrentar a crise econômica, as mudanças climáticas e o desenvolvimento sustentável. Destacam, ainda, que os impactos distributivos e de gênero na pandemia, assim como as consequentes respostas da política ambiental, merecem atenção, em especial porque existem evidências que os segmentos das populações mais vulneráveis da região são os que estão sendo mais severamente afetados pela pandemia.

O impacto econômico e as respostas governamentais para atender a crise sanitária afetarão a viabilidade de alcançar os ODS. O monitoramento e avaliação a respeito do cumprimento da agenda do desenvolvimento sustentável, e as dificuldades para alcançar as alternativas das políticas constituem uma importante área de investigação futura para a região da América Latina.

Participaram como autores desse artigo: Alejandro López-Feldman, Carlos Chávez, María Alejandra Vélez, Hernán Bejarano, Ariaster B. Chimeli, José Féres, Juan Robalino, Rodrigo Salcedo, César Viteri

---

Gláucia Pérez é bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq pro- jeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e CAPES projeto 16/2014, sob orientação de Susana Dias e Antonio Carlos Amorim.

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

PODCAST ESCUTACLIMA

#6 Escuta Clima – Amazônia e Cerrado: a importância dos biomas para o clima

Camila Ramos

Os ecossistemas dos grandes biomas têm a capacidade de influenciar diretamente o clima mundial. Portanto, quando os seres humanos degradam as matas, caçam os animais, queimam e desmatam grandes áreas nativas, acabam interferindo na ciclicidade natural de elementos que garantem a nossa própria sobrevivência. A Amazônia e o Cerrado são dois ótimos exemplos sobre esse assunto. Cada qual com suas particularidades, suas distintas importâncias ecossistêmicas e econômicas, mas sob a mesma ameaça: a gestão do atual governo.

A série Escuta Clima é produzida pela Camila Ramos e está ligada ao curso de Especialização em Jornalismo Científico do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e ao Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade (Nudecri) da Unicamp. O projeto tem o objetivo de divulgar as pesquisas e pesquisadores do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia sobre Mudanças Climáticas (INCT-MC) e é apoiado pela bolsa Mídia Ciência da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/6-escuta-clima-amazonia-e-cerrado-a-importancia-dos-biomas-para-o-clima/

Camila Ramos: A boiada passou junto com o Leonardo DiCaprio, que ajudou os povos indígenas a tocar fogo na Amazônia. Já no Pantanal, que é igual a Califórnia, as queimadas são causadas pelas altas temperaturas. Mas, no final, tudo não passa de uma mentira, não é mesmo? Apesar da ironia retratada aqui, essas foram algumas das frases reais e polêmicas ditas pelo Presidente da República, Jair Bolsonaro.

Desde 2019, vemos com desespero as manchetes nos portais de notícias sobre as queimadas na Amazônia e em outros biomas brasileiros. E ouvimos o presidente e o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, negarem omissão contra o desmatamento e o acobertamento de atividades ilegais que são praticadas na Amazônia, como a extração de madeira, a mineração e plantios ilegais.

Durante a Cúpula do Clima de 2021, convocada pelo presidente dos Estados Unidos, Joe Biden, e realizada por videoconferência entre os dias 22 e 23 de abril, ouvimos, assim como todo o mundo, o Bolsonaro dizer que, apesar das limitações orçamentárias do Governo, ele havia determinado o fortalecimento dos órgãos ambientais, duplicando recursos destinados às ações de fiscalização para coibir o desmatamento ilegal. Porém, no dia seguinte, ele sancionou o Orçamento de 2021, com vetos que incluíram o corte de 240 milhões de reais da pasta do Meio Ambiente. Segundo reportagem publicada na CNN Brasil, desse montante, serão 11 milhões a menos no orçamento de fiscalização do Ibama, que é o principal órgão federal do meio ambiente. Infelizmente, ver nossas matas ardendo em chamas já virou rotina e talvez continue sendo.

Então, no episódio de hoje, que é o último da série Escuta Clima, vamos entender a importância, as ameaças e como preservar os maiores biomas do Brasil, que são a Amazônia e o Cerrado. Para isso, vamos ouvir dois especialistas da área: o Paulo Artaxo, que é professor do Instituto de Física da Universidade de São Paulo e membro do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, o IPCC; e a Mercedes Bustamante, que é professora do Departamento de Ecologia da Universidade de Brasília. Ambos são pesquisadores do INCT sobre Mudanças Climáticas.

Eu sou Camila Ramos e você está ouvindo o Escuta Clima. Um podcast para divulgar as pesquisas do INCT sobre Mudanças Climáticas. É vinculado ao Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Unicamp, o Labjor, e é uma seção da revista ClimaCom e Rede de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas.

[Vinheta do podcast Escuta Clima]

Camila Ramos: A Amazônia é a maior floresta tropical chuvosa do mundo, abrangendo uma enorme área do território brasileiro e se estendendo até partes de outros nove países da América do Sul. Nela está a maior bacia hidrográfica do mundo e uma vasta e rica biodiversidade. Suas interações ecossistêmicas são extremamente relevantes não só pro Brasil como para todo o planeta, como explica o Paulo Artaxo.

Paulo Artaxo: A floresta Amazônica é absolutamente estratégica para o clima global, tanto do ponto de vista da quantidade de carbono armazenado no ecossistema, que corresponde a cerca de 10 anos de toda a queima de combustíveis fósseis, quanto o seu efeito na chuva na América do Sul.

Camila Ramos: O que o Artaxo quis dizer é que a Amazônia libera uma quantidade massiva de vapor de água, gerando nuvens de chuva que irrigam o centro-sul do Brasil. Além disso, as florestas em geral são grandes estoques de carbono, já que esse elemento químico fica armazenado nas árvores e nas raízes das plantas. Ou seja, a partir do momento em que o ser humano desmata e queima essas áreas, o carbono é liberado para a atmosfera na forma de gás e se torna um dos causadores do efeito estufa.

Já falamos do aquecimento global causado por esses gases no primeiro episódio dessa série de podcast, que você encontra na mesma plataforma que nos ouve agora.

Bom, esse aumento da temperatura age, também, contra a floresta que ainda não foi degradada. É uma via de mão dupla. Como explica o Artaxo, novamente:

Paulo Artaxo: O bioma Amazônico está sofrendo significativas perdas por causa do aquecimento global. A temperatura média na Amazônia já subiu 2ºC e é um ecossistema extremamente sensível a qualquer variação na temperatura e na precipitação. Além de pararmos, brasileiros, o desmatamento da floresta Amazônica, é fundamental que haja uma redução na emissão de gases de efeito estufa, porque, se isso não ocorrer, a floresta Amazônica pode não ter condições de sobreviver a um aumento na temperatura de 4ºC a 5ºC ou uma redução da chuva de 30% a 40%. E, portanto, independente do que fizermos do ponto de vista de destruição da floresta, é possível que a floresta não sobreviva ao aquecimento global se mantivermos as emissões grandes que temos atualmente.

Camila Ramos: Em outras palavras, o ser humano consegue causar danos duplicados na mesma floresta. E esses danos podem ser irreversíveis, já que o bioma Amazônico é extremamente sensível e não consegue se regenerar rapidamente. Não podemos simplesmente replantar algumas árvores e pensar que todo o problema está resolvido. Não! O processo é muito mais complexo. Como o Artaxo comenta.

Paulo Artaxo: O bioma Amazônico é extremamente rico e não é possível, no curto e no médio prazo, recuperar esse bioma com a biodiversidade original que ele tinha depois de ele ser desmatado ou destruído. Portanto, é melhor nós preservarmos esse bioma da melhor maneira possível, porque a riqueza da biodiversidade desse bioma é extraordinária e não pode ser reposta facilmente. Pode demorar centenas de anos para a biodiversidade atingir o mesmo nível de que ela tinha antes de ser destruída. Portanto, a melhor política pública é preservar a floresta Amazônica o máximo possível e ir explorando sua biodiversidade de uma maneira sustentável.

Camila Ramos: É importante salientar que a degradação da floresta Amazônica acontece, majoritariamente, por atividades ilegais, ou seja, por invasões de terras públicas e de terras indígenas, que são protegidas pela Constituição. Bom… Eram protegidas. Nos últimos anos, o governo do presidente Bolsonaro e do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, vem deixando a boiada passar ao aprovar diversas medidas, reformas institucionais, desestatizações e flexibilizações que permitiram o desmatamento na Amazônia e atividades ilegais em diversos biomas. Com isso, além dos ecossistemas, os povos tradicionais da região são severamente ameaçados

e, muitas vezes, mortos por esses invasores interessados na extração de madeira, no garimpo ou na agropecuária. Ameaças essas que, diversas vezes, foram incentivadas por declarações do próprio presidente da República, ou seja, daquele que deveria garantir a sobrevivência da população.

Paulo Artaxo: Então, obviamente, é importantíssimo que a sociedade brasileira acorde para as ilegalidades que estão ocorrendo na região Amazônica de tal maneira a fazer com que a lei seja cumprida também na região Amazônica protegendo a floresta, protegendo os povos indígenas e protegendo o patrimônio que pertence a todos os brasileiros.

Camila Ramos: Existem diversas formas de explorar economicamente a região de forma sustentável, promovendo, ao mesmo tempo, a conservação do ecossistema. O Fundo Amazônia, um fundo de investimentos gerido pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, o BNDES, é uma forma de financiar iniciativas que têm, justamente, esse objetivo. O Artaxo dá alguns exemplos:

Paulo Artaxo: Várias alternativas trabalhadas ao longo das últimas duas ou três décadas, por várias organizações não-governamentais, mostraram que é possível, por exemplo, fazer exploração seletiva de madeira sem destruir a floresta, trabalhar com a questão do extrativismo, explorar, por exemplo, o açaí (que tem um valor econômico muito alto) e assim por diante. São inúmeros exemplos que mostram que o pior caminho para a floresta Amazônica é destruí-la e transformá-la em gás de efeito estufa. Há maneiras muito mais inteligentes e eficientes de explorar a riqueza embutida dentro da floresta Amazônica.

Camila Ramos: Foram diversos os projetos implementados desde 2008, com o apoio do Fundo Amazônia. Esses projetos, muitos ainda em andamento, ajudaram, ao longo desses anos, a conservar a floresta e diminuir o desmatamento. Até agora.

Porém, nos últimos anos e principalmente no governo atual, estamos presenciando um aumento da degradação ambiental, e a diminuição da ação de diversas políticas públicas, como o Fundo Amazônia.

Mas antes de nos aprofundarmos na questão política, precisamos conhecer outro gigante ecossistema brasileiro, que é extremamente importante para nós e está severamente ameaçado.

O Cerrado é o segundo maior bioma da América do Sul, abrangendo cerca de nove estados brasileiros e dominando a maior parte da região central do território. E é fundamental pro nosso país. Como explica a Mercedes Bustamante.

Mercedes Bustamante: O Cerrado tem uma importância vital para o Brasil. Ele é o grande provedor de recursos hídricos para várias bacias hidrográficas importantes do Brasil, que avançam além da própria extensão geográfica do Cerrado. Adicionalmente, o Cerrado é considerado a savana mais biodiversa do mundo. Então, ele abriga uma enorme riqueza de flora e fauna, muitas dessas espécies são endêmicas e só acontecem aqui.

Camila Ramos: Como eu disse, a maior parte do Cerrado está nas regiões centrais do Brasil onde estão, justamente, as maiores áreas de agricultura. E esse é o maior problema, já que muitos agricultores continuam abrindo

cada vez mais territórios para as suas atividades e, consequentemente, acabam degradando a biodiversidade nativa que está em seu caminho.

Já vimos no episódio anterior que a produção de alimentos não deve ser vista como vilã desde que seja feita de forma sustentável e que os agricultores tenham em mãos informações suficientes sobre como explorar a região sem danificar o bioma. Você pode ouvir o episódio intitulado "A produção de alimentos nos dois lados da porteira" nessa mesma plataforma que nos ouve agora.

Mas é inegável que, atualmente, a agropecuária é a maior ameaça do Cerrado e a Mercedes explica o porquê:

Mercedes Bustamante: Bom, a fronteira, o movimento da fronteira agropecuária no Cerrado, ela continua sendo um vetor muito importante de alterações em larga escala do bioma com perda expressiva da cobertura vegetal. Essa substituição de uma savana diversa por um sistema de monocultura, seja de pastagem, seja de agricultura de grãos, têm um impacto direto sobre o funcionamento hidrológico do Cerrado, permitindo que menos água retorne para a atmosfera na forma de vapor de água e haja menos recarregamento do conteúdo de água do solo. Então isso tem um impacto muito direto sobre a provisão desses recursos hídricos. Adicionalmente, ela é uma agricultura, em geral, bastante intensiva com uso de recursos como fertilizantes, como agrotóxicos, também representam um problema de contaminação para os sistemas nativos que estão próximos dessas áreas cultivadas.

Camila Ramos: O fogo também é uma questão relevante no Cerrado, mas sobre esse assunto é preciso entender que existem duas situações diferentes: o regime de fogo natural e o manejo de fogo antrópico.

Toda a vegetação do Cerrado tem uma maior resistência pro fogo, porque, naturalmente, entre a transição das estações secas e chuvosas acontece o período do regime de fogo, que oferece benefícios, por exemplo, quando renova os nutrientes do solo. Então, o problema acontece quando essa periodicidade do regime é alterada pela ação dos seres humanos. E a Mercedes explica essa questão:

Mercedes Bustamante: O que nós observamos hoje é um aumento da frequência de queimadas em determinadas áreas do Cerrado motivadas pela ação antrópica, muitas vezes o manejo de áreas de pastagem com o uso do fogo para renovação das pastagens e esse fogo então, ele acaba escapando e invadindo áreas naturais provocando grandes incêndios. Então, a grande diferença da queimada natural e da queimada antrópica se refere exatamente a essa mudança do regime. Então, embora a vegetação, ela tenha adaptações para responder a questão do fogo, tudo isso depende com que frequência e com que intensidade, qual é o intervalo que ocorre para que essa vegetação se recupere. Se a gente sai desse linear, desse regime natural do fogo, a vegetação não tem condições de se recuperar a tempo da próxima queimada e isso leva, então, a um processo de degradação da vegetação com a abertura cada vez maior das áreas, com uma maior entrada de gramíneas, acentuando ainda mais esses efeitos deletérios do fogo.

Camila Ramos: Além de tudo isso que a Mercedes falou, o problema se acentua no momento em que o fogo transforma as árvores (que são estoques de carbono) em gases de efeito estufa, da mesma forma que acontece na Amazônia, como já dissemos. Então, entendendo a necessidade de conservação, mas, também, percebendo a importância da região para a economia do Brasil e dos pequenos agricultores é necessário pensar em soluções pro problema e a Mercedes tem algumas.

Mercedes Bustamante: É importante a gente lembrar que o Cerrado, ao contrário da Amazônia, onde a maior parte das terras são públicas, a maior parte das terras se encontram nas mãos de proprietários privados. Então, é muito importante que o sistema público tenha uma boa relação com o setor privado, no sentido de indicar que haja o incentivo, a prática sustentáveis para produção com a redução do desmatamento e, ao mesmo tempo, que haja uma fiscalização para que seja coibido o desmatamento ilegal do Cerrado. Ao mesmo tempo, é importante que haja um entendimento, também, de como o fogo pode ser utilizado para manejo da biodiversidade no Cerrado, sem provocar uma série de impactos negativos. Então, uma gestão responsável do fogo, ela também demanda um conhecimento técnico de quais são os impactos ecológicos que um manejo equivocado do fogo pode trazer para o bioma Cerrado.

Camila Ramos: Outra alternativa para mitigar os problemas da região se encontra na sabedoria do povo tradicional, afinal, o Cerrado abriga uma valiosa diversidade de comunidades indígenas, quilombolas, geraizeiros, entre outros. Esses povos tradicionais se desenvolveram tendo uma relação mais harmoniosa com as terras que habitam. Eles sabem como explorar a região do Cerrado e manejar o fogo de forma mais sustentável, ao mesmo tempo que protegem seus recursos naturais. Como a Mercedes comenta:

Mercedes Bustamante: Então, elas têm um papel, hoje, muito importante, porque vários dos últimos grandes remanescentes de Cerrado se encontram, exatamente, nos territórios desses povos e comunidades tradicionais e é muito importante que esses territórios sejam reconhecidos pelo poder público brasileiro, permitindo, então, que esses povos tenham direito a manutenção de seus meios tradicionais de vida. E da mesma forma, a sociedade brasileira só tem a ganhar com essa riqueza cultural que também pode ser uma enorme fonte de soluções para os nossos problemas atuais.

Camila Ramos: Isso que a Mercedes falou é muito interessante, já que as populações tradicionais são constantemente ameaçadas e, até mesmo, mortas por aqueles que invadem suas terras. Então, vamos entender a visão desses dois renomados pesquisadores que ouvimos hoje sobre a situação atual do Brasil.

O combate ao desmatamento não é um assunto novo. Na verdade, a discussão desse tema já dura décadas, desde as primeiras conferências do clima. E nessas reuniões internacionais, mais especificamente no Acordo de Paris, o Brasil se comprometeu a zerar o desmatamento na Amazônia Legal e reflorestar 12 milhões de hectares até 2030. O que hoje sabemos que essas metas estão longe de se tornarem verdade, como pudemos ver nesse episódio.

Aliás, Na Cúpula do Clima, o presidente Bolsonaro deixou de lado os comentários sarcásticos e até que assumiu um tom mais moderado no discurso, prometendo acabar com o desmatamento ilegal em nove anos e alcançar a neutralidade climática até 2050. No entanto, como vimos, seu governo continua cortando verbas para fiscalização do meio ambiente. Ah, ele também já declarou interesse pela saída do Brasil do Acordo de Paris. Por isso, o discurso de Bolsonaro foi visto com muito ceticismo pelos líderes internacionais e especialistas na área.

Sobre isso, o Artaxo comenta:

Paulo Artaxo: A sociedade brasileira tem que se unir contra a criminalidade que domina o desmatamento da região Amazônica, contra a criminalidade que mata e compromete a vida dos povos indígenas e contra a criminalidade de invasão de terras públicas na região Amazônica. Quer dizer, é intolerável, que em pleno século XXI, que atividades como essas ainda ocorram e, na verdade, nós precisamos de políticas públicas claras, fortes e implementadas por todos os governos, que sejam políticas de estado para proteger a destruição da floresta Amazônica, porque isso é um patrimônio que terá um valor inestimável para as próximas gerações de brasileiros e é nossa obrigação fazer tudo para preservar para as próximas gerações até que nós possamos explorar economicamente os enormes recursos da biodiversidade que a floresta Amazônica embute.

Camila Ramos: E a economia é um fator motivador para mudança, afinal, não só nossa produção agropecuária será afetada com o aumento do aquecimento global, como as relações internacionais do Brasil serão comprometidas com o descaso do governo atual.

Diversos países europeus já estão limitando a compra de produtos brasileiros porque não querem alimentar o mercado ilegal do desmatamento e pedem que o Brasil siga os valores acordados em Paris. Sobre a economia, a Mercedes concorda com o Artaxo:

Mercedes Bustamante: As mudanças ambientais globais, elas se constituem, hoje, um dos grandes desafios da humanidade e o Brasil não está afastado desses desafios. Então, é muito importante, que a questão da conservação ambiental ela se torne uma política de Estado efetiva para a geração presente, mas, também, para as futuras gerações. Dificilmente o Brasil vai conseguir fazer uma retomada econômica duradoura se ele não pensar claramente na questão da conservação dos recursos naturais. Nós somos um país cuja economia depende da produção de energia hidrelétrica, cuja economia depende da produção agropecuária, e ela pode, então, ser bastante prejudicada caso o Brasil não considere a questão ambiental como uma questão econômica também.

Assim chegamos ao fim deste episódio, mas antes, nós do Escuta Clima queremos deixar nosso apelo para sociedade brasileira e para o poder público, que limitem a emissão de gases de efeito estufa e cuidem da nossa biodiversidade e população que estão na linha de frente das mudanças climáticas.

Agradeço a todos os pesquisadores do INCT sobre Mudanças Climáticas que colaboraram com esse projeto. E agradeço a você, ouvinte, por acompanhar a nossa série. Mas caso você tenha chegado agora, ouça os

episódios anteriores, que estão disponíveis nessa mesma plataforma que você está nos ouvindo agora.

Eu sou Camila Ramos. E este é o Escuta Clima. Um podcast sobre pesquisas relacionadas ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia sobre Mudanças Climáticas. Este podcast é apoiado pelo Programa Mídia Ciência da FAPESP. Este projeto de jornalismo científico, está sendo desenvolvido no Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade, da Unicamp. E é uma seção da revista ClimaCom e Rede de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas. Tem a supervisão científica da pesquisadora Simone Pallone de Figueiredo e jornalística da pesquisadora Susana Dias.

A trilha sonora foi desenvolvida pelo Lucas Carrasco, que tem apoio do PIBIC, do CNPq. A edição do podcast é feita pelo Octávio Augusto Fonseca, da Rádio Unicamp, com apoio do Gustavo Campos, que tem suporte da bolsa SAE. A divulgação nas redes sociais é feita pela Helena Ansani Nogueira. A locução da vinheta é de Bruno Moraes.

LIVROS

O mundo das plantas Kariri-Xocó: ensaio poético e visual

Grupo Sabuká Kariri-Xocó e Coletivo Fabulografias

SOBRE O LIVRO

Este livro traz criações imagéticas e narrativas orais na forma de um ensaio poético e visual. É resultado de um encontro entre o grupo Sabuká Kariri-Xocó, que vive na Terra Indígena de Porto Real do Colégio em Alagoas, e o grupo de pesquisa e criação Coletivo Fabulografias, ligado ao Grupo de Estudos Audiovisuais – OLHO da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (SP). A entrada nas imagens e no mundo das plantas Kariri- Xocó se fez especialmente em encontros de criação com fotografias, desenhos e histórias entre nosso grupo de pesquisa, o Coletivo Fabulografias, e o grupo Sabuká. Encontros que chamamos de ateliês experimentais que aconteceram entre os anos de 2014 e 2019 em Campinas, quando nos visitavam. Os Sabukás, em suas viagens anuais para realizarem seus trabalhos de educação na cidade de Campinas, nos ofereceram seus cantos, suas imagens, suas narrativas, seus sonhos e sua cumplicidade com o universo vegetal: outras imagens, outras visualidades, mundos outros. Este livro é um agradecimento e tem a intenção de proliferar as alegrias desses encontros.

DOWNLOAD GRATUITO PDF

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/livros-principal/o-mundo-das--plantas-kariri-xoco/

FICHA TÉCNICA

Fotografias, desenhos e montagens: Grupo Sabuká: Pawana Crody Kariri-Xocó, Kaony Kariri-Xocó, Kajaby Kariri-Xocó, Yaru Kariri-Xocó, Kayan Kariri-Xocó, Suinara Kariri-Xocó, Nary Kariri-Xocó, Valdete (Dé) Kariri-Xocó, Dirã Kariri-Xocó, Crody Kariri-Xocó, Iapony Kariri- Xocó, Elenice Kariri-Xocó. Coletivo Fabulografias: Marli Wunder, Alik Wunder, Miki Narita e Ana Carolina de Oliveira

Narrativas: Grupo Sabuká Kariri-Xocó

Transcrição e seleção das narrativas: Alik Wunder e Ana Carolina de Oliveira

Arte Gráfica: Alik Wunder e Bárbara T. A. dos Santos

Projetos de Pesquisa e Extensão: "Encontros como povo Kariri-Xocó: imagens, narrativas, olhares e sutilezas" de TCC de Miki Narita, "Saberes e percepções de árvores: narrativas e imagens do povo Kariri-Xocó", Iniciação Científica de Ana Carolina de Oliveira, ligados aos Projeto de Pesquisa "Superfícies de encontro com os Kariri-Xocó: imagens e o devir-planta" e ao projeto de extensão "Toré, encontros com o povo Kariri-Xocó", coordenados por Alik Wunder, pesquisadora e docente da Faculdade de Educação, Unicamp.

Este livro foi criado entre os anos de 2014 e 2019 na cidade de Campinas, SP e editado em 2020 em Pocinhos do Rio Verde, Caldas, MG

Apoios: DCult – Diretoria de Cultura – PROEC – Pó-Reitoria de Extensão e Cultura – Unicamp / FAEPEX – Unicamp / Centro de Educação e Cultura Kariri-Xocó

Experiências de arvorecer

Susana Dias e Mariana Vilela (Org.)

SOBRE O LIVRO

"Experiências de Arvorecer" é um livro-floresta que compartilha diferentes experiências de conexão com a Terra a partir de saberes originários, artísticos e científicos. Para criar este livro nos reunimos em oficinas virtuais durante um dos períodos críticos da pandemia que nos assola. A cada encontro, a floresta nos chamava a dançar, cantar, meditar, bordar, fotografar, brincar, rir, desenhar, pintar, escrever e sonhar. A floresta nos lembrava da potência de viver juntos e de compartilhar nossas práticas e saberes em prol da criação de algo coletivo que afirme a vida. Floresta é chamado que não tem fim. Quando chega, toma tudo de uma alegria que cresce continua e vagarosamente, plena de entusiasmo de existir e de exuberância contagiante. Este livro é parte do movimento de fazer escuta a esse chamado, um chamado que os povos ameríndios e africanos nunca esqueceram de ouvir, e que aqui tivemos o privilégio de entrar em relação com a participação da comunidade tupi-guarani da aldeia Awa Porungawa Dju, e acessando e conectando diferentes ancestralidades de todos os participantes. Com este livro aprendemos que a proteção das florestas depende de nossa amizade com as plantas, animais, com o ar, os rios e a terra, depende de percebermos a floresta que vive em nós e, também, a floresta que podemos nos tornar e que precisamos aprender a fazer e proliferar por diferentes gestos, materiais e modos de existir. Dar expressão sensível a esse movimento, fazer da floresta uma causa comum entre nós, nos fez buscar e acolher palavras, imagens e sons que não apenas querem honrar essas florestas, mas que desejam criar uma língua capaz de guardar e proteger seus mistérios.

do posfácio de Susana Dias

DOWNLOAD GRATUITO PDF

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/livros-principal/experiencias-de-arvorecer/

FICHA TÉCNICA

Autores: comunidade da Aldeia Awa Porungawa Dju (Pajé Guaíra Awa Dxitsapeá Guaíra, Cacique Arildo Awa Guyra Ruitxa, Professor Dhevan Kawin, Kunha Djatsy Tátá Mulher estrela), Alik Wunder, Ana Piu, Caio Costa, Cibele Mateus, Cristina Suzuki, Isilda Oliveira, Lucas Gobatti, Marcus Vinicius de Souza Ferreira, Mariana Vilela, Sara Melo, Susana Dias, Tatiana Oliveira e Victor Iwakami.

Este livro é uma ação realizada com recursos da Lei Federal no. 14.017, de 29 de junho de 2020 – Lei de Emergência Cultural Aldir Blanc. É uma produção do Coletivo Arvorecer, do Projeto Arvorecer de Casa em Casa, do grupo de pesquisa multiTÃO (CNPq), do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Revista ClimaCom.

Copyright © 2021 by organizadores

Elaboração da ficha catalográfica
Gildenir Carolino Santos
(Bibliotecário)

Arte da capa
Cristina Suzuki

Bordados
Isilda Oliveira

Tiragem
E-book (PDF)

Diagramação e acabamento
Susana Dias, Cristina Suzuki

Revisão
Isilda Oliveira, Sara Melo e Tatiana Oliveira

Revisão botânica
Anderson Santos de Mello

Registro do ISBN
Biblioteca Central – UNICAMP

Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UNICAMP

Ex71 Experiências de arvorecer [recurso eletrônico] / Susana Dias, Mariana Vilela. – Campinas, SP: BCCL/UNICAMP, 2021.
1 recurso online (290 p.): il.

Vários autores.
Publicação digital (e-book) no formato PDF. [9,3 MB].
ISBN: 978-65-88816-13-4

1. Arte. 2. Florestas. 3. Natureza (Estética). 4. Estudos multiespécies. 5. Índios. I. Dias, Susana Oliveira (org.). II. Vilela, Mariana (org.). III. Título.

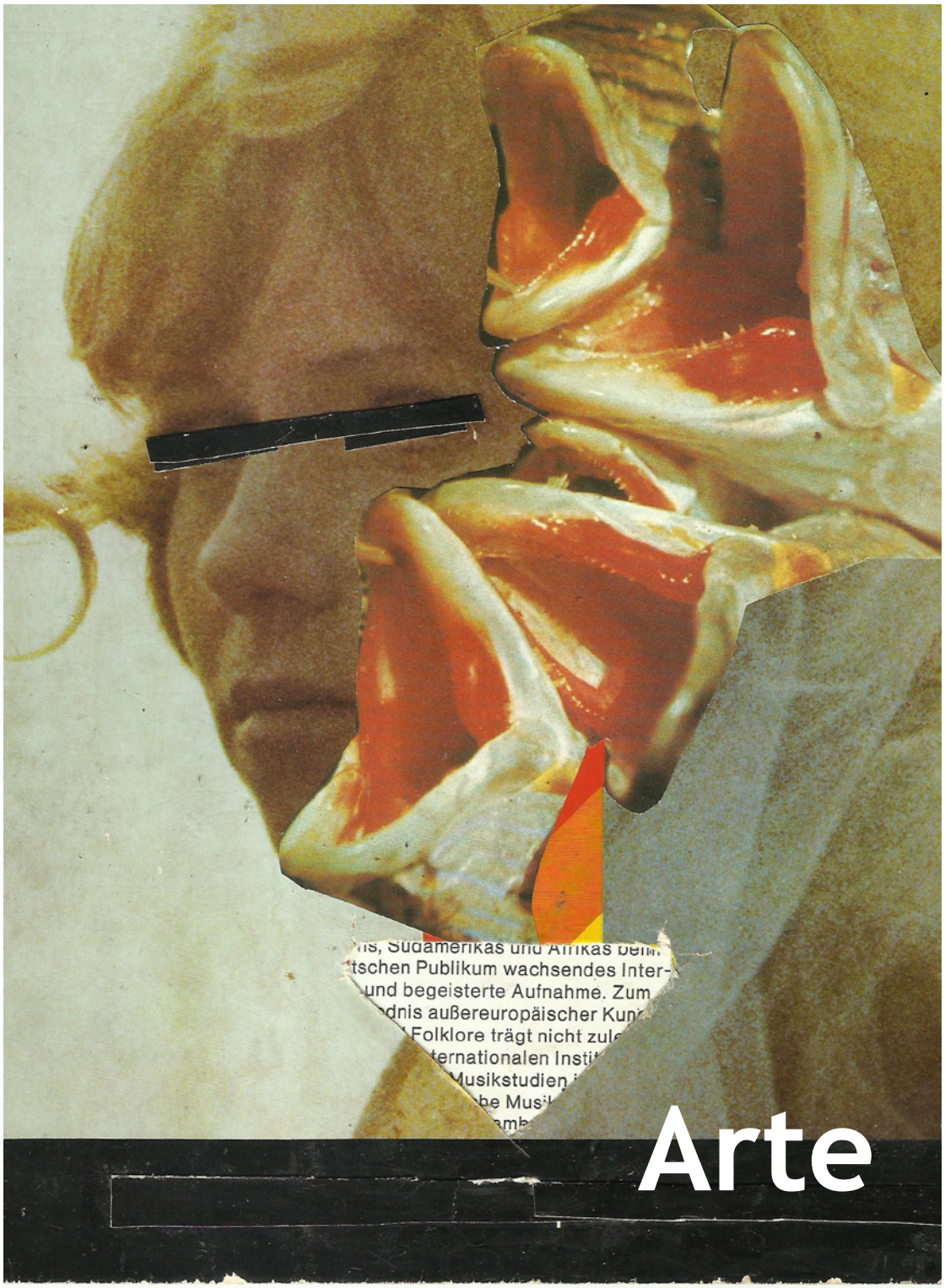
21-013 CDD – 709.9434

Bibliotecário: Gildenir Carolino Santos – CRB-8º/5447

Publicação digital – Brasil
1ª edição – abril – 2021
ISBN: 978-65-88816-13-4

Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual CC BY-NC-SA

Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir do seu trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam a você o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.


tschen Publikum wachsendes Inter-
und begeisterte Aufnahme. Zum
Folklore trägt nicht zu
Musikstudien
Arte

Baile do fim do mundo

Allan Gomes de Lorena e Raylane Braz de Oliveira

Imagens que criam, recriam, procriam sua própria ficção, fricção e fissura. Imagens que produzem povoamentos “não apenas o rosto, mas também os dedos ou até as costas” (Didi-Huberman, 2018, p.71). Como não ver esses rostos, gestos, olhares, narizes, mãos? Como não ouvir o quanto eles gritam e expressam? Tais imagens ardem, indicam uma crise, um sintoma, revelam não uma falta de sentido, mas um excesso (Feriani, 2019). Para tanto, seleciono, corto, destaco, reenquadro. Inclino-me a destinar as imagens a um lugar de experiência, sensações e emoções (Bruno, 2019) passando por questões de observação e intuição.

Quando seleciono uma imagem,
coloco essa imagem como verbo
conjugo a imagem.

Perceptos,
percepção para interceptar
interceptar aquilo que atravessa
perceber como atravessa
travessia
trapaça
tropeços
re/Cortar é criar para dar forma a um eu profundo, cada corte respira
independente, um do outro, sendo todos um baile do fim do mundo.

Destacar e reenquadrar é uma dupla que não pode andar separada porque são experimentações de pensar a imagem em uma perspectiva de saúde (coletiva): qual a importância de uma festa, de um fluxo, de um rolê
na periferia para juventudes (na pandemia)? Baile do Fim do Mundo pode ser uma imagem, paisagem, passagem, miragem sobre festas, fluxos, rolês da juventude periférica LGBTQIA+. Baile do Fim do Mundo pode ser um elogio. Elogio este que valoriza uma experiência rara nesses contextos (Berenstein, 2012).

No entanto, funciona muito mais como um olhar especulativo, “imaginária, mas não menos real por isso, pois depende do ser situar se como se fosse outro: o sujeito como se fosse objeto, o possível como se fosse atual, o inexistente como se fosse existente (Nodari, 2015, p.82). É se permitir [poder] olhar o sujeito que se expropria de seu “espaço” habitual – muita das vezes, de sua invisibilidade – para dar espaço a experiência, reinventando-se, e assim, transpondo-se ao anônimo e dissensual (id., 2012). Paola Berenstein, em Elogio aos Errantes (2012), nos transmite um tipo de experienciar a cidade, através de sujeitos não-convencionais. Esse ensaio é um elogio a sujeitos errantes que fluxam em territórios periféricos, onde a narrativa visual apropria-se da possibilidade dessa experiência. Assim como os sujeitos podem ser vistos como não-convencionais, inventando outras narrativas, a transmissão da experiência pode também não ser.

Falar sobre festas na pandemia, exprime o significado de além de, para além de, em troca de, através, para trás. É uma experiência errática. Também pode indicar travessia, errância, deslocamento ou mudança de uma condição para outra, denota uma função TRANSporte de um radical.

"[…] É um exercício de afastamento voluntário do lugar mais familiar e cotidiano, em busca de uma condição de estranhamento, em busca de uma alteridade radical. A experiência errática seria uma experiência da diferença, do outro, de vários outros (…)." (Berenstein, Paola, 2012: 22-23).

Um copo de chevette que se transborda.
Um corpo que se transforma.

Um copo meio cheio.
Um corpo meio vazio.
Um copo que se transforma.
Um corpo que se transborda.

Corpos. Copos. Tópos. Anti-corpos.

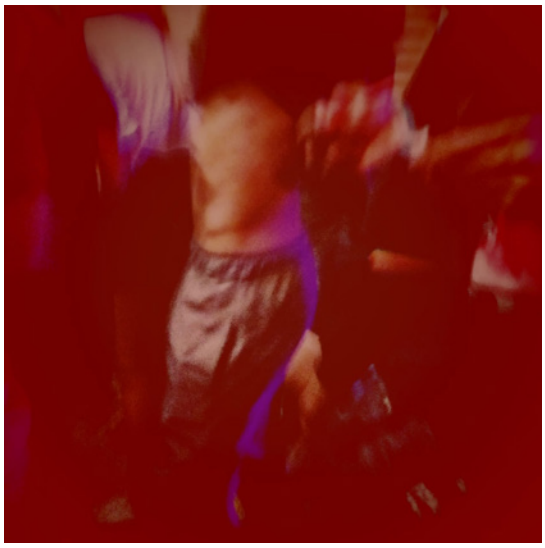
Na verdade, "meu corpo" indica uma possessão, não uma propriedade. Quer dizer, uma apropriação sem legitimação. Possuo meu corpo, trato dele como eu quiser, tenho sobre ele o jus uti et abutendi. Mas ele, por sua vez, me possui: me puxa ou me interrompe, me ofende, me detém, me impele, me repele. Somos um par de possuídos, um casal de dançarinos demoníacos. (Nancy, 2012, p.51).

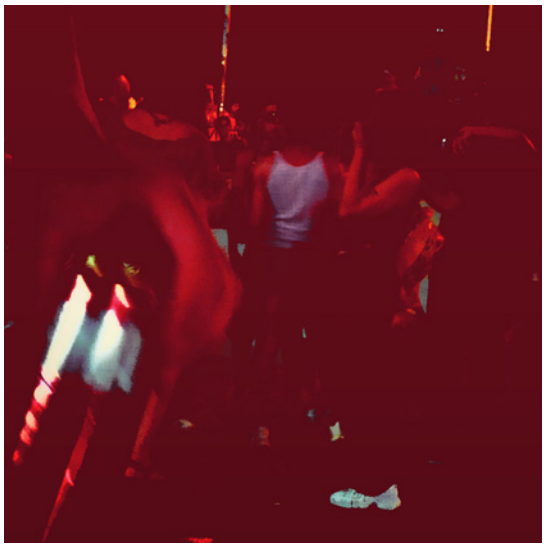
Corpo, corpo, corpo
É estranho. O que é estranho?
A transfiguração?
A transplantação?

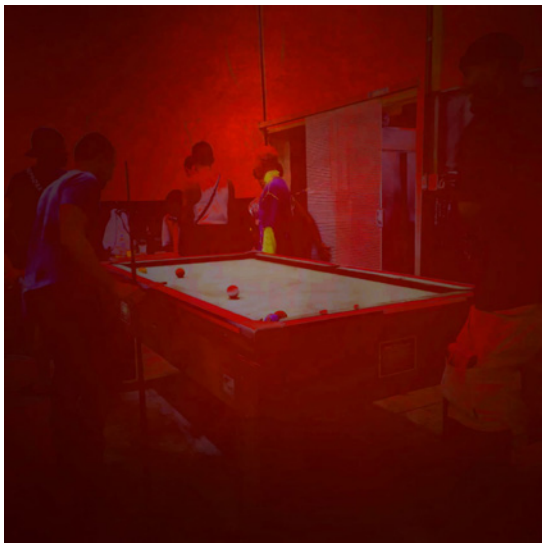
Translitere seu pensamento
Transforme o tratamento
dado
ao
corpo

Allan Gomes de Lorena - Universidade de São Paulo, Faculdade de Medicina, Departamento de Medicina Preventiva. Grupo de Pesquisa Esperança Garcia da Universidade Estadual do Piauí integrando a linha de pesquisa sobre políticas públicas, processos identitários, alteridade e movimentos sociais em grupos vulneráveis, email: allangdl.usp@gmail.com, telefone: 11 9 4839 4142.

Raylane Braz de Oliveira - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia. Laboratório do Filme Etnográfico – LAB-UFF, email: rahbrazo@gmail.com, telefone: 21 9 6981 6253.







Rastros e ruínas: memórias de uma cidade selvagem

Ale Carrijo

Como em qualquer grande cidade, o desenvolvimento e crescimento é tão natural como o de uma planta. Como em toda floresta urbana, desmatar e cimentar é um "processo evolutivo". Em São Paulo, a capital do estado, não é diferente. O lobby imobiliário é algum tipo de "plano de saúde" para o município enquanto as construtoras são "clínicas estéticas" prontas para fazer harmonização facial, ou melhor, predial pela cidade. Ao passo que tudo é cercado, aramado, tampado e acinzentado. Mas a raiz de uma árvore centenária rompe com a calçada, o rio asfaltado grita ao transbordar porque a água da chuva não tem pra onde escoar, em meio ao emaranhado de cabos no horizonte sem mar…

"Rastros e ruínas: memórias de uma cidade selvagem" reúne registros de uma São Paulo em transformação ou em colapso.

Palavras-chave | fotografia, cidade, ruínas, floresta urbana.

Bibliografia

Smithson,Robert. Incidents of Mirror-Travel in the Yucatan. Hotel Palenque. 1969 – 1972. Artforum, 1969. Disponível em: < https://www.artforum.com/print/196907/incidents-of-mirror-travel-in-the-yucatan-36477 > Acesso em: 24 fev. 2021.

Hatoum, Milton. O fim se aproxima. Youtube, 2019. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=AS2urOl4Le0&feature=emb_title >. Acesso em: 26 fev. 2021.

Coccia, Emanuele. Revertendo o novo monasticismo global. São Paulo: N-1 EDIÇÕES, 2020. Disponível em:<http://grupoflume.com.br/index.php/2020/10/20/revertendo-o-novo-monasticismo-global-de-emanuele-coccia-versao-em-portugues/ >. Acesso em: 25 fev. 2021.

FICHA TÉCNICA

Ale Carrijo
amcarrijo@gmail.com
11 982656067
Artista plástica e Publicitária
Pós Graduada em Práticas Artísticas Contemporâneas pela Fundação Armando Álvares Penteado

1. Entre promessas. 2019. Ale Carrijo. 768 × 1024 px. Iphone 7. (imagem captada na exposição 'O que não é floresta é prisão política', trabalho "Terra Prometida" das artistas Joana Amador e Mariana Lacerda).

2. Entre promessas. 2019. Ale Carrijo. 768 × 1024 px. Iphone 7. (imagem captada na exposição 'O que não é floresta é prisão política', trabalho de Erica Ferrari - 'patrimônio=nóis' - faixa de tecido sobre fachada interna da Ocupação 9 de Julho do MSTC).

3. Ruínas urbanas 1. 2018. Ale Carrijo. 1024 × 768 px. Canon EOS Rebel T3i.

4. Sem título. 2019. Ale Carrijo. 1024 × 768 px. Iphone 7.

5. Ruínas urbanas 2. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

6. Ruínas urbanas 3. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

7. Ao pedaços. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

8. Natureza morta I. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

9. Natureza morta II. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

10. Raiva é uma energia. 2019. Ale Carrijo. 1024 × 768 px. Iphone 7.

11. Cerca viva. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

12. Alvará de execução I. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

13. Especulada. Ale Carrijo. 2021. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

14. Alvará de execução II. 2021. Ale Carrijo. 1920 × 1280 px. Canon EOS Rebel T3i.

15. Cerca elétrica. 2020. Ale Carrijo. 768 × 1024 px. Iphone 7.

16. Co-living. 2020. Ale Carrijo. 768 × 1024 px. Iphone 7.

17. Monstros. 2020. Ale Carrijo. 1024 × 768 px. Iphone 7.

18. Vista para o mar. 2020. Ale Carrijo. 1049 × 748 px. Iphone 7.

Museu dos que já foram...

Sílvia Matos

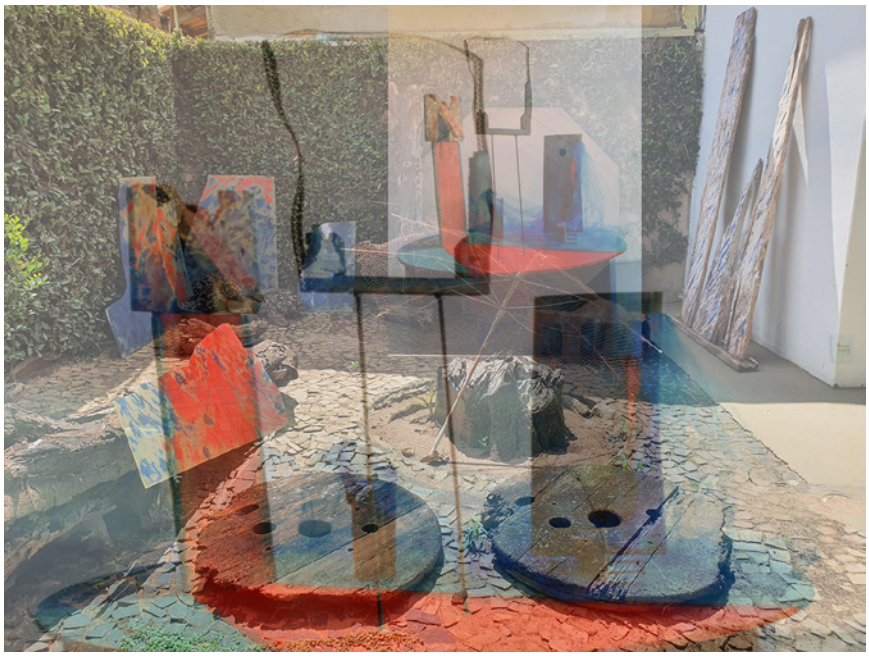
O Silvia Matos Ateliê de Criatividade local onde acontece Arte, possui na área externa um jardim, um grande pomar e várias obras de arte. Ano passado foi preciso cortar uma amoreira que estava velha e doente. Como na natureza tudo se transforma, guardei seus troncos. Logo me veio a ideia de usar o seu espaço para um Museu das obras que não existem mais e outras que se transformaram ao ar livre. Desta maneira no dia 10 de fevereiro de 2021, houve uma abertura virtual do MUSEU DOS QUE JÁ FORAM (em homenagem a todas as vítimas do covid-19) no Sílvia Matos Ateliê de Criatividade com o OBJETO SONORO: O REI, A RAINHA E SEU QUADRO PREDILETO que não existe mais como tal.

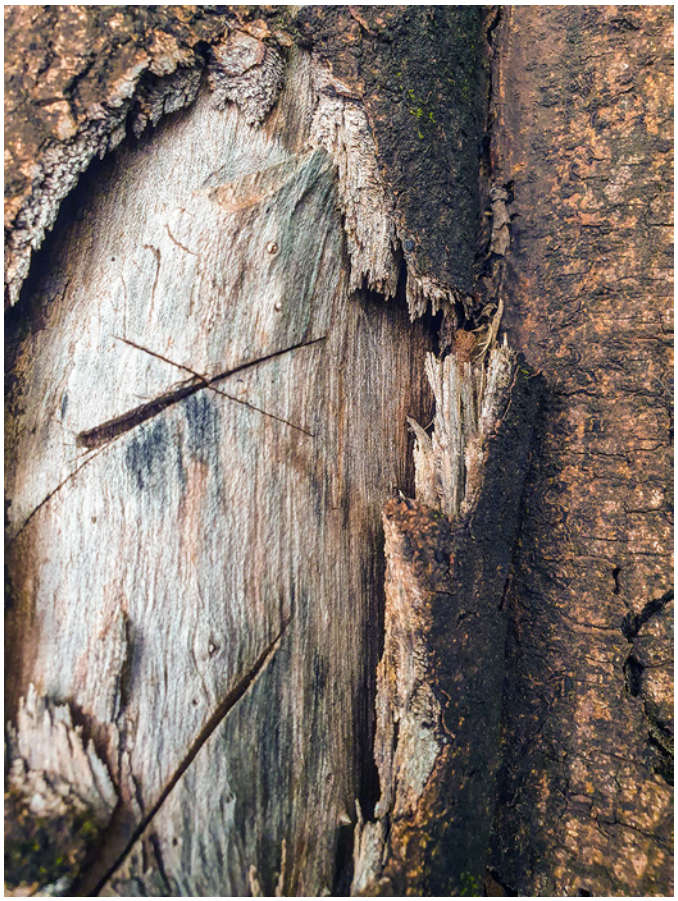
Fazem parte do acervo do museu:
a. Fotos de obras que não existem mais
b. Restos de obras que foram se acabando ao relento
c. Obras transformadas pelo relento
d. Fotos de detalhes de restos de obras que viraram se tornaram outras obras

FICHA TÉCNICA

Nome da autora: Sílvia Matos, artista visual

www.silviamatos.art.br
Instituição: Sílvia Matos Ateliê de Criatividade
e-mail: semmatos@uol.com.br
fone: (19) 3287 5594 cel: 9 8189 5594



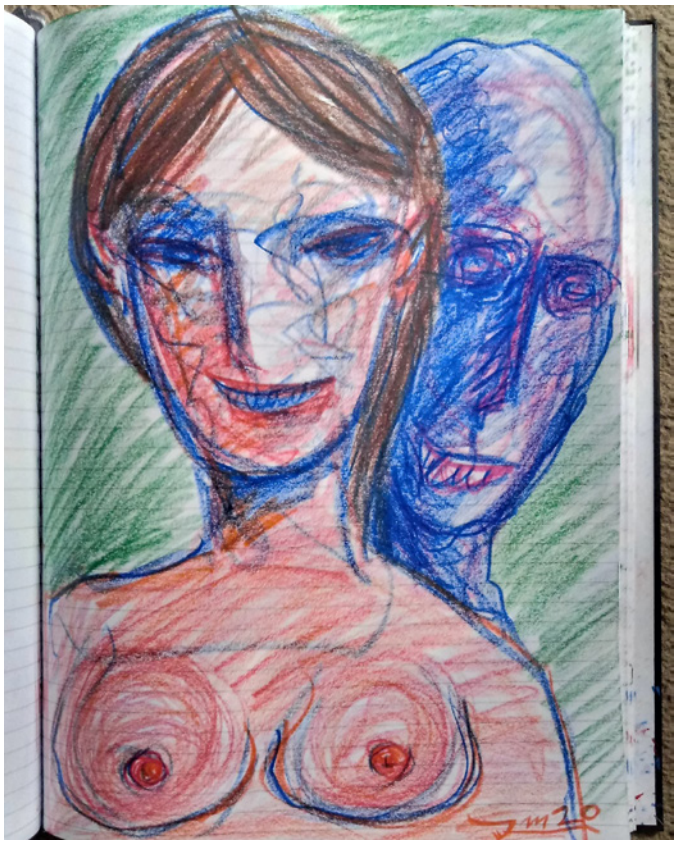


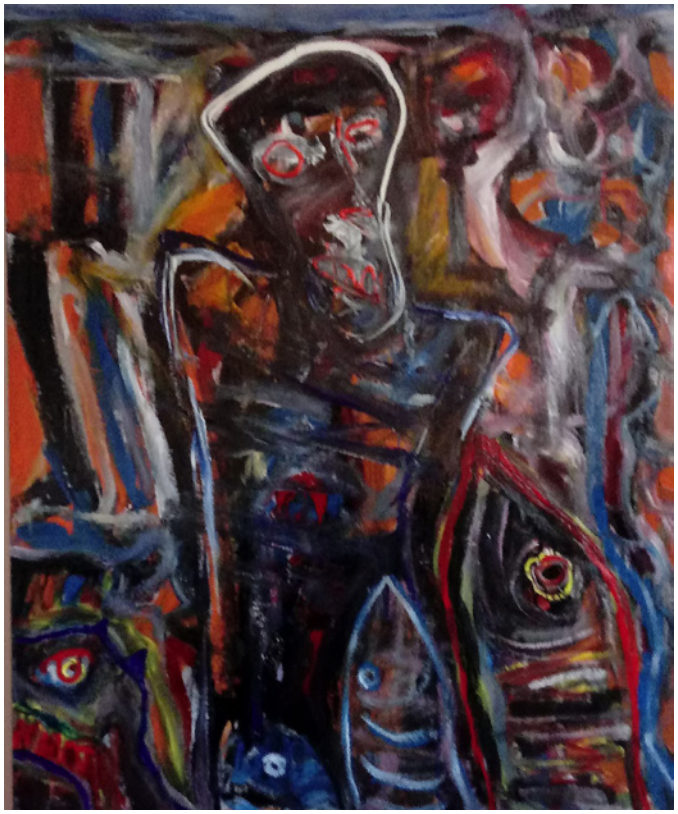
Pescarias

Dirceu Carlos Marins

Um pessegueiro esquecido ainda assombra as noites da minha infância, assim como um itinerário de mangueiras, abacateiros, goiabeiras, tangerinas, cafezais, milharais, triângulos desenhados na terra vermelha, peixes e mais peixes, meu avô e suas assombrações, pregos que furaram meu pé, cemitérios, tempestades, luas cheias, olarias, casas abandonadas e o azul que me entristecia por uma saudade não vivida. Evocações que trafegam por meu percurso artístico ao longo desses anos. Pescarias infinitas no rio de Heráclito, ou no de um monge que virou garça. Um imaginário da memória e do olhar, na medida em que não se busca reproduzir nada, mas tão somente moldar na própria matéria plástica seus espaços e tempos: é aí que as coisas surgem, ou se mostram desavisadas, sem que se possa definir ao certo aquilo que se encontrou, ou se perdeu. Chaim Soutine, Georges Rouault ou Iberê Camargo, entre tantos outros, permanecem me instigando ao longo de todos esses anos, dada a reverência que dedico às suas obras; pois, como me dizia um grande professor de História da Arte, a pintura é coisa de velhos. E uma memória infinita também, com cada pintura falando de outras e as referências se multiplicando aqui e ali. Avesso a sistematizações reducionistas, mas perfeitamente cônscio dos possíveis lugares e filiações do meu trabalho, deixo esta pequena amostra de pinturas e desenhos seguir no encalço do silêncio, que procurei apreender durante esses anos. Se a tentativa chegou a contento, deixo ao parecer de cada um. Mas com enorme agradecimento à querida amiga Susana Oliveira, por esta feliz oportunidade.

Dirceu Carlos Marins é artista plástico, professor e pesquisador. Nascido em Altônia/PR em1968, reside há mais de dez anos em Porto Alegre/RS. Pós-doutorado em História da Arte (cinema, imagens, fantasmagorias, 2017), Doutor em História da Arte (cinema, paisagem, Clint Eastwood, 2012), Mestre em Educação (cinema, paisagem, Andrei Tarkovsky) e Bacharel e Licenciado em Artes Plásticas (1997/2002), todas pela UNICAMP (Universidade Estadual de
Campinas/SP).
Instagram: @marinsdirceu
Blog: https://constelacoesesteticas.blogspot.com/





Coexistir

Maíra Velho

Não é sobre procura, mas sobre encontros. Essa série acontece através de achados não procurados, pela perspicácia do registro e o reconhecer de conexões. É sobre coexistir, habitar, sobre a vida que finda e renasce, sobre o presente ausente. Quando observo líquens, perfeitos simbiontes, nascendo sobre retratos memoriais, logo penso que não se trata mais da ação humana sobre a natureza, mas ação da natureza sobre nossa humanidade, é sobre voltar a ser e ao seu lugar. Toda vida depende de outra vida, assim como aquela união entre fungos e algas, que formam o líquen em uma relação perfeita chamada, simbiose. Existir é relacionar, é conectar, é a troca, é o pressuposto que vida não pode ser vivida só.

FICHA TÉCNICA

Série com 6 fotografias
Artista: Maíra Velho
Título: Coexistir
Técnica: Fotografia e manipulação digital
Dimensões: 1701 x 2126 px (cada fotografia)
Local: Porto Alegre – RS
Ano: 2021Série com 6 fotografias
Artista: Maíra Velho
Título: Coexistir
Técnica: Fotografia e manipulação digital
Dimensões: 1701 x 2126 px (cada fotografia)
Local: Porto Alegre – RS
Ano: 2021

Maíra Velho - Artista Visual. Mestranda em Artes Visuais com ênfase em Poéticas Visuais pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(PPGAV/UFRGS)
E-mail: mairacvelho@gmail.com
Fone: 55 991027046

Estudos sobre fungos & montanhas

Tuane Eggers

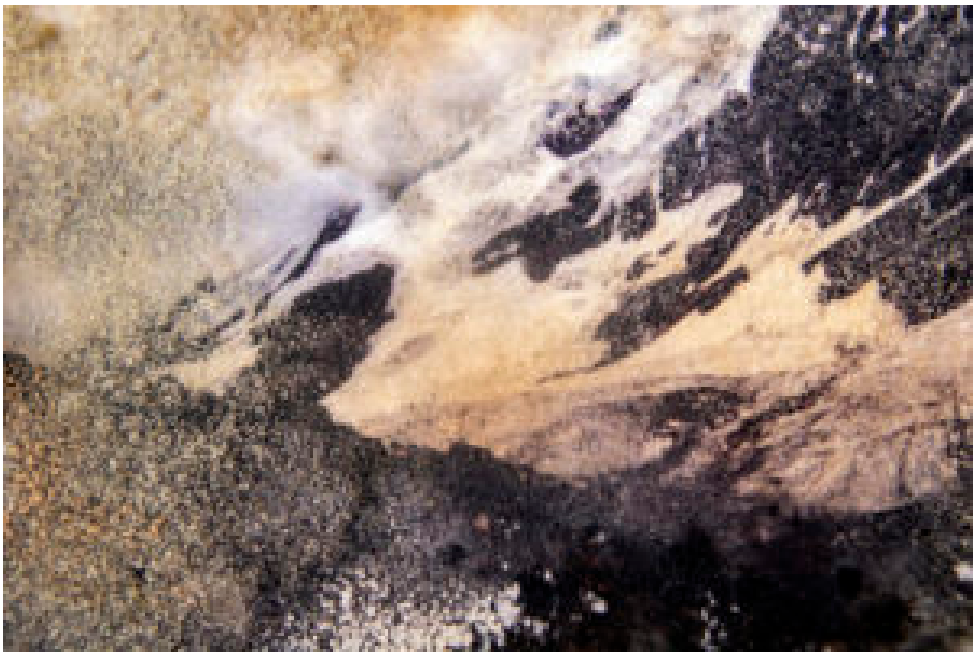
A série Estudos sobre fungos & montanhas é um desdobramento de minha pesquisa de mestrado na área de Poéticas Visuais (PPGAV/UFRGS). O estudo intitulado A Poética dos Fungos busca experimentar uma linguagem fotográfica em conjunto com os fungos como um de seus agentes criadores, por meio de sua propagação sobre fotografias impressas, tendo como base teórica o conceito de simpoiese proposto por Donna Haraway. Em sua própria ontologia, com suas características de decompor e de transformar a matéria, os integrantes do Reino Fungi atuam como organismos de interação entre a vida e a morte. As imagens fotográficas escolhidas para a série foram feitas na região da Cordilheira dos Andes, no Peru, tendo as geleiras no pico das montanhas como uma imagem que marca o atual período de aquecimento global em que vivemos. A escolha de cocriar com fungos sobre a imagem das montanhas se deu com o objetivo de jogar com as escalas micro e macro, para pensar a importância de considerar os seres ínfimos e sua capacidade de transformar. A pesquisa e o desenvolvimento da série também refletem sobre a própria fisicalidade da arte. Como poderia a fotografia eternizar a impermanência, se ela mesma, em sua fisicalidade, está inserida nos fluxos da matéria?

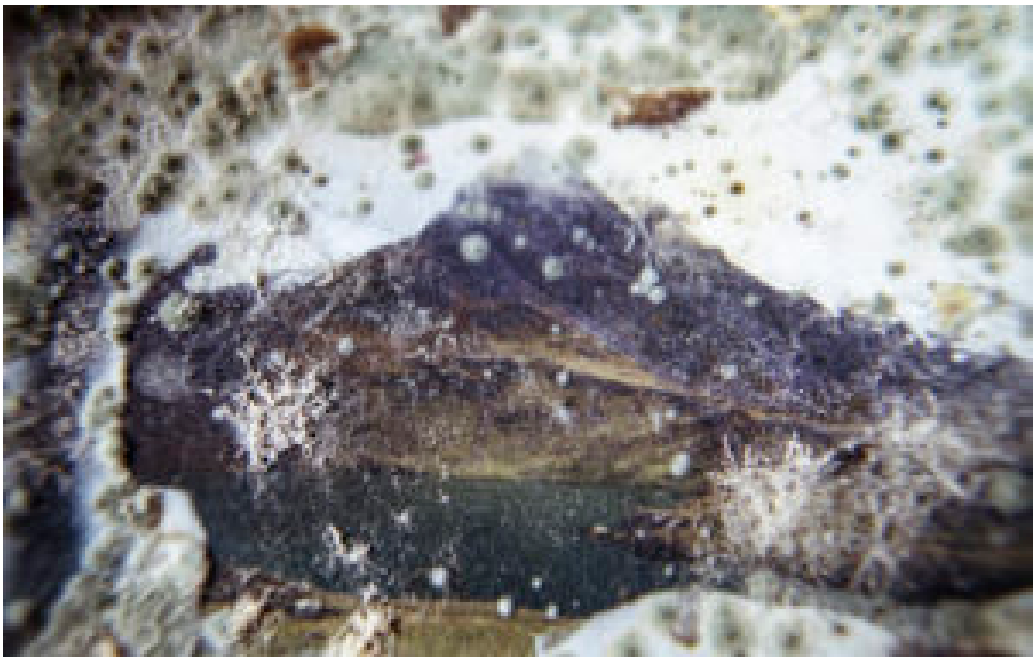
FICHA TÉCNICA

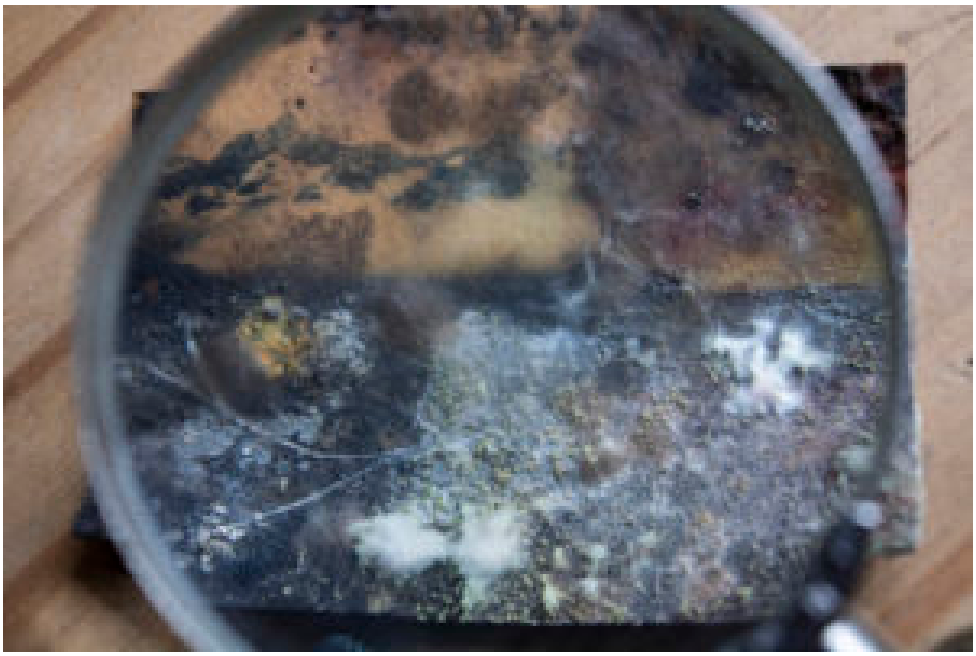
Autora: Tuane Eggers
Técnica: Fotografias digitais e analógicas (35mm) / registros de imagens em cocriação com fungos
Ano de produção: 2019 a 2021

Tuane Eggers
www.tuaneeggers.com

Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais / Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAV/UFRGS)
tueggers@gmail.com
51 98433 2103







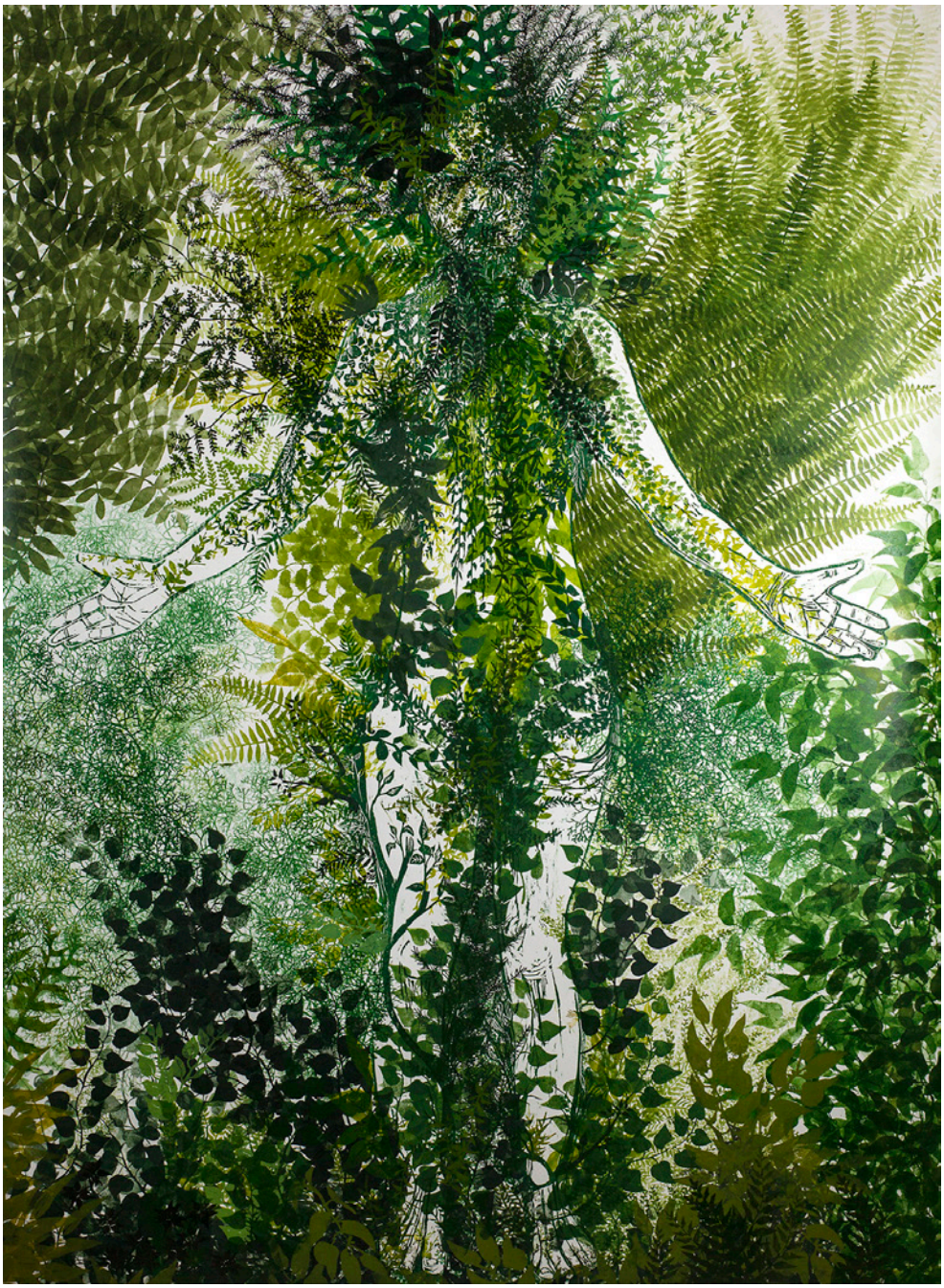
Sem título

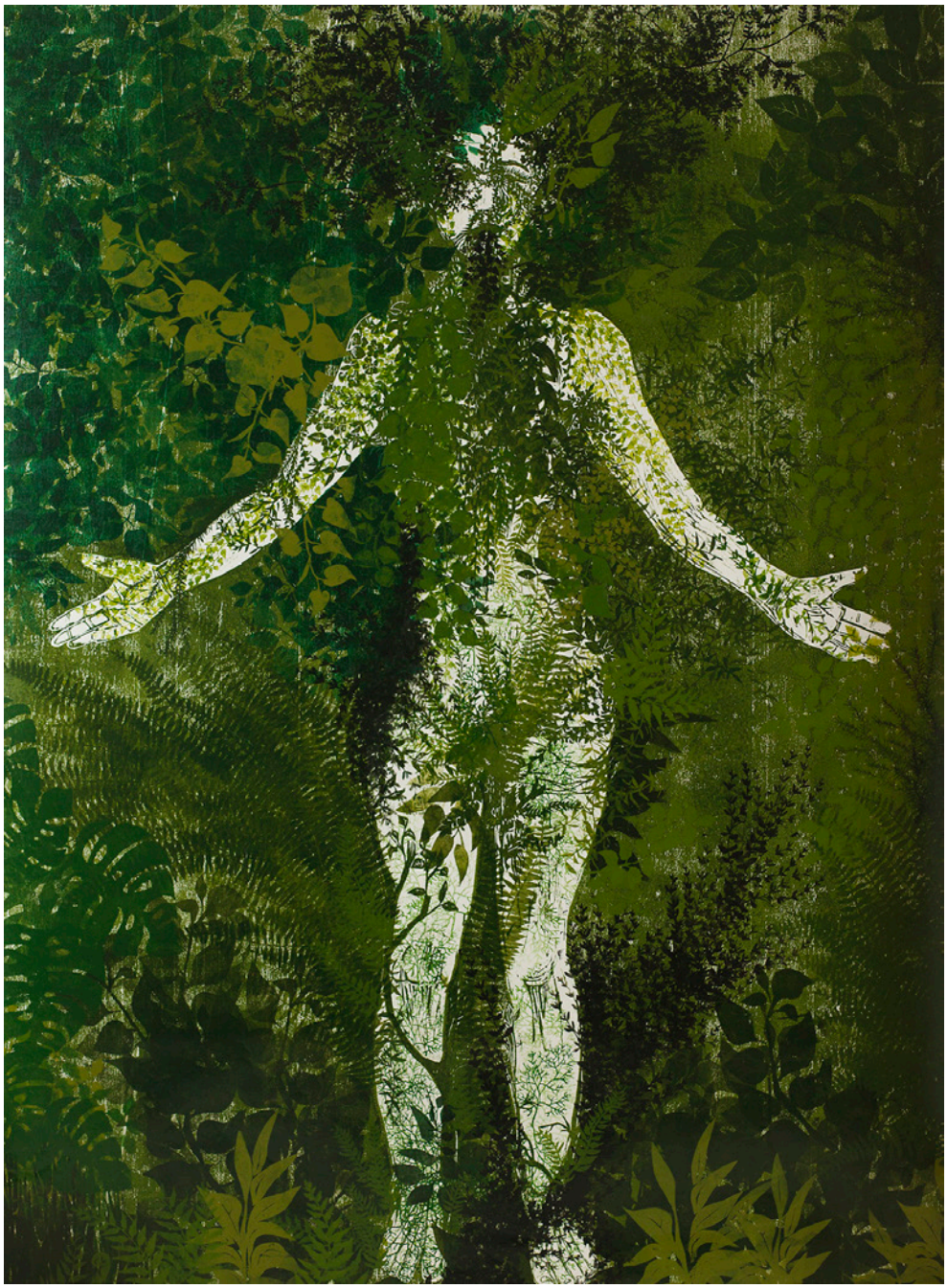
Cleiri Cardoso

Xilogravura e Carimbo – Sem título – 180x150cm – 2019 – foto Wladimir Fontes

FICHA TÉCNICA

Cleiri Cardoso
@cleiricardoso
cleiricardoso.wordpress.com
projetovolante.org





Encontros

Vitória Moro Bombassaro

Epiderme espessa que procura não ser essa que era antes. Extremidade do corpo propensa a perceber um grande número de sensações. Apresenta dobras, movimento, fendas, frestas, reentrâncias de aprofundamento. Vira para cima, para baixo, para fora e para dentro. Se abre e se fecha sobre si e sobre o outro. Toca, agarra, sua, joga, apaga, encosta, atira, fala, entrelaça, costura, aponta, tira, pede, lava, coça, pergunta, entrega, fura, escreve, solta, pulsa, cozinha, rouba, convoca, massageia, esconde, pinta, esfrega, apoia, divide, raspa com a unha, formiga, descasca, carrega, acolhe… Cria.

Preferiria mão.

Minha lembrança primeira da escola é a minha mão sobre a classe azul esverdeada, os olhos fingidamente cerrados encarando-as de perto enquanto desejo que as mãos da professora acariciem a minha cabeça durante aqueles poucos minutos entre o cansativo copiar do quadro e o libertador som do sinal para irmos para casa.

Quantas mãos fizeram o corpo que você é? Quantos corpos suas mãos ajudaram a fazer? Somos parte das mãos que um dia encostaram em nós? Afinal, levamos conosco as células mortas, as bactérias, os fungos e os vírus superficiais daquelas peles, compartilhamos átomos com esses tecidos que respiram junto de nós. Coexistimos nestas linhas infindáveis que se intercruzam entre nós e em nós. Linhas da mão, linhas de vida, linhas cartográficas, linhas retas e curvas, linhas interrompidas e continuadas.

Entre o toque das mãos que nos tiraram do útero e das mãos que nos farão a última homenagem de despedida, há todas as outras mãos e todos os instantes que nos fizeram ser quem estamos agora. Mãos que ressignificam a todo o tempo o espaço a sua volta, refazendo o vazio em um constante devir.

As imagens apresentadas dialogam com o projeto de dissertação de Mestrado em Educação intitulado “Trançar de corpos: afe(c)tos de uma professora”, qualificado pela autora em outubro de 2020, realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na linha de pesquisa Arte, Linguagem e Currículo, sob orientação do Prof. Dr. Cristian Poletti Mossi. A construção da dissertação apresenta ensaios fragmentados com escritas e imagens em torno de afe(c)tos produzidos a partir de encontros entre a professora-estudante-pesquisadora, estudantes e conceitos. Procurando convocar a uma possível experimentação de leitura (e escrita) através da interação com o projeto, o mesmo procura

atentar-se à pergunta problema “que afe(c)tos se efetuam em uma professora em meio ao trançar de corpos?” sem limitar a uma única resposta ou uma única via de acesso. O diálogo entre o projeto e a presente produção ocorre no limite entre o que é dito pelas imagens e as lacunas de criação preenchidas por quem as recebe. Dessa forma, cocriação pode se fazer tanto entre estudantes, percebidas pelos registros fotográficos em aulas de Ciências em uma cidade do Vale do Taquari no Rio Grande do Sul em 2019, como com sua professora (autora do presente trabalho) e também com a leitora dessa produção.

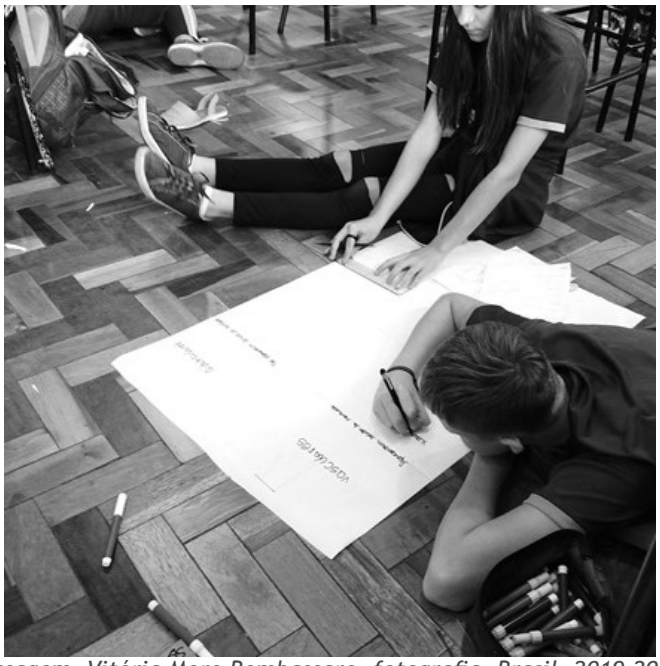
Vitória Moro Bombassaro - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vickymouras1@gmail.com, (51) 999652922

desejo, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

espera, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

fenda, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

movimento, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.



passagem, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

procura, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

refeição, Vitória Moro Bombassaro, fotografia, Brasil, 2019-2021.

Cocriações poéticas! Acontecimentos com os outros que me afetam

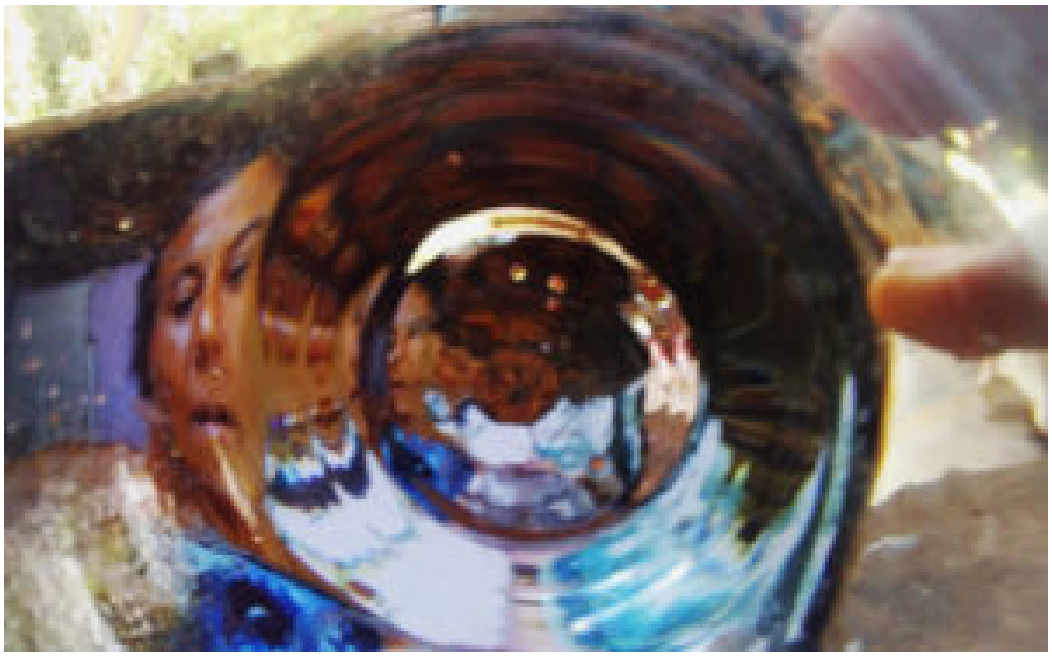
Noale Toja

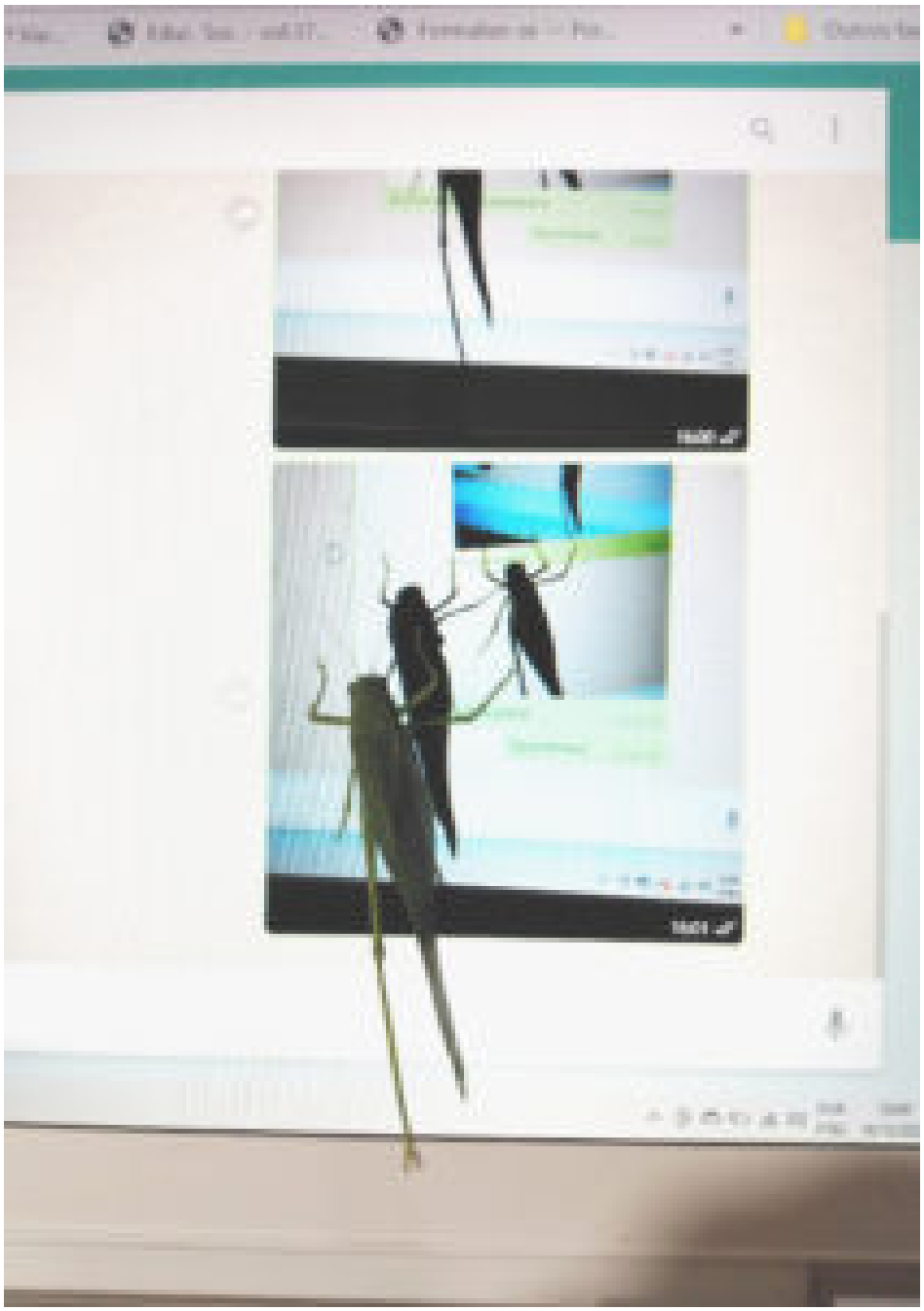
Cocriar é estar em acontecimentos com o Outro. Este outro diferente de mim, de nós entre nós. Nós que laçam, tecem as redes em narrativas de coexistência. É um Outro pessoa, animal, vegetal, mineral, material, artefato de criações e afetos.

Este trabalho composto por 12 fotografias são experimentos do acaso, em acontecimentos nos encontros com o Outro e "nós". Encontros que me emocionam e que faz emocionar a outros, Outros encontros marcados por afetações de outros que poetiza a ideia de cocriar e coexistir no Outro, em Nós. Experimentos que estão aí ao acaso com os cotidianos. Só preciso estar atenta, presente, para sentir e perceber. Neste enredo cocrio outras realidades nas conversas tecidas depois de um café, que nutri como placenta o embrião cocriado, numa semeadura poética, fios que tecem tramas que na sua virtualidade atravessam águas, membranas, ar, elétrons – magias de coexistência nos encontros entre artefatos, gotas, partículas de luz e sensações. Tecnologias dos corpos, dos movimentos, dos afetos, e permaneço atenta para receber a visita da esperança. E se não tenho atenção no presente, tento novamente. E neste acontecer, o gato em sua poética, a poética em nós é apenas sopro.

Noale Toja - Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Educação ProPEd / UERJ. Grupo Pesquisa "Currículos e cotidianos: redes educativas, imagens e sons".
noaletoja22@gmail.com / (21) 98749-6869

Tente novamente.





Entrelinhas

Ana Eduarda Rigonato Diehl

O poema entrelinhas tem como referência as coexistências observadas em uma agrofloresta, a partir das interações entre plantas, bichos e gentes.

Entrelinhas

Um sábio hermético disse que as coisas do céu em algum momento tocam os assuntos do chão, porque o que está em cima é como o que está embaixo
Vai ver por isso que o céu e o mar se fundem num mesmo tom. De certo é lá que as coisas se dissolvem
Outro dia ainda meu amigo me perguntou o que na natureza tinha cor de anil
Me lembrei do sanhaçu, da gralha e da arara cujas penas são azul
No que trata de bicho e de planta, pouco interessam as leis da aerodinâmica disso e daquilo outro e se tudo é tão pouco provável
é porque a vida fica se refazendo
e os pássaros se mimetizam nas árvores
as flores se tornam um pouco mais dóceis
para receber o gozo das borboletas monarcas
quem sabe oferecer pouso ao amor alheio seja também uma forma de amar.
Ouvi dos homens da ciência que pela proporção entre a cabeça e as asas, a mamangava não deveria voar
mas depois que vi seu voo,
dei por mim que algumas coisas se situam na exatidão entre o estático e o movimento
num instante lento para além de qualquer compreensão.
Mamangava suja de pólen, um bicho tão bronco quanto delicado,
Penso que a errância também seja caminho.
e das coisas da vida procuro não entender muito
porque tenho certeza que as plantas falam e sobre isso não discuto
apenas intuo
como quem cala e consente
o mistério entre todas as coisas.

Sete Encantos

Maria Souto de Carvalho

Sete Encantos
uma travessia.
composição e atravessamentos.
interseção de linguagens, entre sons, palavras, imagens, corpo e natureza.
Broto
Cultivo
de notas, versos, visões e sementes.
re-existência.
sete músicas, sete vídeos, sete poemas, em palavras, sons e imagens
como um risco no papel, experimentos de ser, estar
+ Duas Encantarias de nossos mais velhos
são tempos de seca, escuro e medo
fim
deslocamento
tempos de voltar pra casa,
casa de dentro
re-conhecer
tempos de ativar a chave que guarda no coração, lá no fundo,
junto do tambor e da flecha
da semente e do facão
são tempos de criar,
inevitavelmente,
desnecessariamente,
vida
arte
metamorfoses
redes
comunas
aldeias
quilombos
o rio que parecia morto surpreende ao nascer de novo na próxima curva
música medicina
música oferenda
e vamos a mais uma volta na espiral,
vamos girar,
humildemente,
intensamente
saravá a encruzilhada

laroyê, caminhos abertos
na ginga miúda
lançamos aqui nossos encantos
Aqui Sete Encantos, a abertura, o primeiro Encanto. Das profundezas, um rezo.

FICHA TÉCNICA

Sete Encantos
Música e Letra: Maria Souto
Voz: Maria Souto
Violão e Voz: João Souto
Atabaques: Marcelo Bernardes
Idealização e fotos: Maria Souto
Direção musical: João Souto
Mixagem: Alexandre Hang
Edição de vídeo: João e Maria
Financiamento: Secretaria Estadual de Cultura/RJ – Edital Emergencial Cultura Presente nas Redes
País: Brasil
Ano: 2020

Maria Souto de Carvalho
mailto:mariasouto22@gmail.com
21 99951-0010
musicista | artivista | mãe de Inácio | semeadora

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/sete-encantos/

TERREIRO GAMBIARRA – Experimento Oiticica

Adriana dos Santos Araujo

Terreiro Gambiarra é uma proposta de intervenção que inicia em 2017, com um conjunto de ações que tiveram por dispositivo as relações humanas em contexto social como processo criativo em movimento. A aproximação entre arte e vida, a participação do público como sujeitos ativos e coautores de situações artísticas e o lugar do artista como propositor. Ações como preparar uma comida e comer juntos na COZINHA RELACIONAL, juntos ouvir música, dançar e cantar, participar de uma conversa sobre movimentos sociais locais em torno da pergunta: Por que lutar? São alguns exemplos das ações no primeiro encontro do TERREIRO. O propósito é favorecer a participação propositiva das pessoas ao longo do acontecimento, com o intuito de acionar momentos de convívio através de experimentações sociais e afetivas. O Terreiro é o lugar, a gambiarra um mecanismo de ativação. A gambiarra é um termo popular, utilizado para designar uma ramificação de luz elétrica, com fio comprido e lâmpadas por toda sua extensão. A gambiarra tem o objetivo de produzir iluminação permanente ou provisória, para determinado espaço. A palavra gambiarra também significa improvisação e precariedade. Já o terreiro é um espaço de terra batida, sem cobertura. Pode também ser um quintal, um espaço de culto, um largo ou a praça de uma cidade.

As imagens apresentadas são registros de um dos acontecimentos. No terreiro, proposto como um lugar de convívio, fizemos uma intervenção após uma oficina para criação de parangolés. Durante a noite, no terreiro, montamos uma tela e projetamos o curta metragem “H.O” (direção Ivan Cardoso, 1979), no curta Oiticica fala “passo a me conhecer através do que eu faço”, fala das múltiplas experiências de quem veste e de quem vê a “In-corporação”. Tocamos Tom Zé (Com defeito de fabricação) dançamos ao som da música Xiquexique. Conjuntamente experimentamos a criação de uma dinâmica espacial do terreiro iluminado com a gambiarra, um lugar de invenção, incorporação e de fazer da própria vida uma construção estética.

FICHA TÉCNICA

Título: TERREIRO GAMBIARRA – Experimento Oiticica
Autor: Adriana Araujo
Participantes: Estudantes do Curso de Licenciatura em Artes Visuais | UFOB
Fotógrafa: Monica Navarro
Brasil, Oeste da Bahia, 2017

Adriana Araujo - Salvador, Bahia, 1977. Vive e trabalha em Santa Maria da Vitória, Bahia_ Artista Visual e professora do curso de Licenciatura em Artes Visuais da Universidade Federal do Oeste da Bahia. Desenvolve projetos em Artes Visuais com exposições realizadas em Salvador, São Paulo, Alemanha, Austrália, Portugal e Angola. Participou de programas de residência artística, na Austrália (2009) e em Portugal (2010). Em 2019 participou do programa de intercâmbio artístico junto ao projeto Perto de Lá <> Close to There na cidade de Chicago, Estados Unidos.

Coexistências: conversas tecidas na vida urbana

Aparecida de Fátima Gonçalves Machado Nogarolli

Com esta metáfora, de tecer o urbano, trago a dinâmica da Coexistência para a nossa realidade. Quando colocamos uma lente ampliada, pelas urbanidades que compõem e tecem um lugar, é que se tem a sensibilidade de reconhecer no espaço urbano e público as possibilidades de trazer o fluxo da vida na cidade. Este tecido tão colorido que está presente em uma cidade que se compõe, na mistura de cores, formas e nas intersecções que se estabelecem, traz um contexto mais profundo de verdades a serem construídas. A consciência da presença que se transforma em passos na calçada, na escada, na escalada da ruela ou na extensão da avenida larga, dos corredores que são a via da vida urbana, assim como as vias internas de um corpo humano.

Aparecida de Fátima Gonçalves Machado Nogarolli
E-mail: aparecida@actiscomunicacao.com, telefone (41) 99105-8832

Com esta metáfora, de tecer o urbano, trago a dinâmica da Coexistência para a nossa realidade.

Quando colocamos uma lente ampliada, pelas urbanidades que compõem e tecem um lugar, é que se tem a sensibilidade de reconhecer no espaço urbano e público as possibilidades de trazer o fluxo da vida na cidade.

Este tecido tão colorido que está presente em uma cidade que se compõe, na mistura de cores, formas e nas intersecções que se estabelecem, traz um contexto mais profundo de verdades a serem construídas.

A consciência da presença que se transforma em passos na calçada, na escada, na escalada da ruela ou na extensão da avenida larga, dos corredores que são a via da vida urbana, assim como as vias internas de um corpo humano.

Então os organismos se fundem, o externo e o interno, nesta fusão tão profunda quanto tênue, porque transcende a sensatez e beira o estado puro da ideia retida, contida na forma e conteúdo enquanto cidadãos.

E assim surgimos enquanto sujeitos caminhantes, atuantes no jeito de ser, no cotidiano que se constrói com o ato de cada um. Coexistir – enquanto não se compreende que não se separa o que é impossível de separatividade, se resiste em trazer entendimento para esta razão. A razão que vem dos fenômenos comunicativos, nos diálogos que compõem um mundo comum, entre os sujeitos e suas dimensões simbólicas.

A dimensão da coexistência que toma forma neste texto enquanto centralidade, estabelece a possibilidade da pergunta e da busca. O que nos move juntos para uma intersecção de interesses, junto de uma noção de pertencimento que dá sustentação à vida.

A centralidade se expressa como o núcleo da terra ou o momento da fecundação, com o envoltório necessário para que a nidação ocorra e o ser semente, fecunde. Nasça. Quantos “tudos” estão no milagre da vida, na existência e quanto “nos” precisamos neste existir. O que nos falta? A firme decisão do coexistir enquanto sujeitos em sociedade. A unidade plural não se sustenta. Evitamos esta imersão no coletivo se for preciso abrir mão de particularidades, de pequenos “teres” (expressão cunhada entre o prazer e o ter), quanto mais dos grandes.

E assim segue-se na fusão poética das ações particulares, pontos focais, janelas de exposição que possam trazer a ideia de que estamos coexistindo, porém com hora marcada para acabar, as peças teatrais, as temporadas. A consciência para além pressupõe esforço, requer um entendimento de que as particularidades serão convidadas para a festa e precisarão ser compartilhadas no individual e no coletivo, na coexistência.

Neste para além vem o risco da verdade, da tempestade, do vento, do raio, do trovão, da água transbordando esgotos, que deixam de servir a que servem, porque antes foram entupidos, pelos rejeitos distraídos jogados pelos desatentos. Sujeitos estes esquecidos que são, daquela presença no chão, que em não dando para ver, não é preciso recordar, para quê serve.

Serve? Sim, para escoar a água que derramando intensa, caindo do céu, tenha caminho certo, e curto. E não sobre para engolir, nas calçadas, as pessoas, os caminhantes, os que surpreendidos pela fúria das intensidades, das mudanças que a natureza insiste em mostrar, ao dizer que agora, mais do que nunca, ela passa a ser uma participante desta vida do cotidiano. A natureza, então, é a terceira via desta tessitura.

Assim as mudanças chegam, chamadas de climáticas, definindo um limite e um espaço para favorecer a organização da ação. O que se faz com essa intenção que estabelece controle, diante do incontrolável?

O coexistir pressupõe o sujeito, o coletivo, a natureza. Assim o imprevisível é total. Conhecer os indivíduos, um mistério. Conhecer a sociedade, uma ousadia. Prever a natureza e seus impactos, o quase impossível.

O que fazer? É preciso a direção da descoberta necessária: os humanos são docéis voluntariosos diante da natureza caprichosa em seus desejos, que quando quer chegar, chega inteira, ruidosa, levantando-se para os ares, furiosa. Quem sabe a fúria, também de muitos, agora vem, sem pedir nem licença, nem passagem, só vem – para dizer que não tem mais tempo para adiar ou para esquecer, e que as escolhas são ainda mais urgentes.

O tempo chegou, a consciência e a pedagogia da coexistência serão o caminho provável da natureza, integrando a sabedoria dos que ainda se recordam de que somos humanos, num espaço social, na Mãe Terra. Este ainda é o nosso lugar.

Invenção de lugar – A Caminhada dos Umbuzeiros

Sarah Hallelujah Vicentini de Sampaio

Caminhar é deixar que o ritmo de cada passo dado construa um caminho. O tempo, o território, a paisagem, as experiências incorporadas vão sedimentando essa construção que é particular e quando coletiva pode se transformar em uma rota.

A Caminhada dos Umbuzeiros é um evento que ocorre anualmente e consiste em uma caminhada coletiva em que percorremos 55 km pela caatinga do semiárido baiano, partindo do município de Uauá até Canudos Velho (Bahia). Atravessar esse pequeno trecho do semiárido é viver o sol intensamente e, às vezes, as rápidas transformações proporcionadas pela chuva. É levar espinhos que grudam na roupa, passar por currais nas comunidades de fundo e fecho de pasto, evitar o contato com a favela, árvore cravejada de pequenos espinhos que causam ferimentos e urticária na pele, é passar por muitos leitos de rios temporariamente secos, colher umbu do pé e se ofuscar na luminosidade da região, de tudo isso se faz a Caminhada dos Umbuzeiros. É também construída de encontros, conversas com os gestores das cooperativas locais de catadoras de umbu, com os moradores do caminho, descendentes de conselheiristas do Belo Monte, pequenos agricultores, criadores de bode, poetas e artesãos. Opera como uma iniciativa coletiva de estímulo ao turismo de base comunitária.

Foi idealizada inicialmente para que chamasse atenção à história de luta e resistência das pessoas que habitam essa região no semiárido baiano. O nome, Caminhada dos Umbuzeiros, faz referência a essa árvore tão importante para a subsistência das pessoas que ali vivem, levando também em consideração o deslocamento cotidiano das catadeiras de umbu, que, no período de janeiro a maio, costumam enveredar pela caatinga na colheita do fruto.

Quando caminhamos, tocamos o mundo com os pés. A zona de contato é a superfície chão-pé. Considerando o tempo de uma caminhada na zona rural, realizando um percurso que se estende por horas a fio, nosso campo perceptível se amplia consideravelmente, em particular, quando se caminha pela caatinga. A luz, a aridez, a incidência solar nos tocam com toda sua materialidade. Elas têm peso.

O deslocamento corporal pelo território é essencial na produção de um entendimento sobre ele, proporciona uma incorporação desse lugar, permite sentir no corpo o território. Incorporo aquilo que me toca, seja a luz do sol do meio dia, que estingue as sombras no chão, o espinho que nos acompanha, as histórias contadas sobre algumas violências sofridas, violências que, a propósito, deixaram marcas profundas na terra: um açude, sua lama, a ruína da tentativa de reconstrução da segunda Canudos, projéteis enterrados, ossos.

A Caminhada dos Umbuzeiros se efetiva enquanto marca coletiva e comunitária, capaz de construir um novo lugar. Ela reescreve uma narrativa de um lugar marcado por uma guerra e outras formas de destruição. A caminhada cria um espaço em um tempo específico, é um evento. Algo que fica nos corpos, não apenas dos caminhantes, mas dos habitantes do caminho, desse encontro que refaz um lugar, caminhar é processo de criação.

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: Invenção de Lugar – A Caminhada dos Umbuzeiros
AUTORIA: fotografias Sarah Hallelujah
Caminhada de autoria coletiva

CAM 01: Conversa com a presidenta da Coopercuc Graveteiro Denise Cardoso dos Santos
Uauá – Ba, Brasil; 2017
CAM 02: Trecho da caminhada, Caatinga
Uauá-Ba, Brasil; 2017
CAM 03: Umbuzeiro
Uauá- Ba, Brasil, 2017
CAM 04: Caminhantes
Uauá – Ba, 2018
CAM 05: BGG da Mata Virgem. Poeta, cordelista e radialista da cidade de Uauá.
Entre Uauá e Canudos – Ba, 2017
CAM 06: Residência em comunidade de fundo de pasto
Entre Uauá e Canudos – Ba, 2017
CAM 07: Caminhante na estrada, Pedro.
Entre Uauá e Canudos – Ba, 2017
CAM 08: Corredor do Alecrim
Entre Uauá e Canudos – Ba, 2018
CAM 09: Vaza Barris
Entre Uaué e Canudos – Ba, 2018
CAM 10: Açude do Cocorobó
Canudos Velho – Ba, 2018

Sarah Hallelujah Vicentini de Sampaio
É artista visual e professora do Colegiado de Artes Visuais da Universidade Federal do Vale do São Francisco e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
EMAIL: sarahallelujah@gmail.com
FONE: (74)991006061 e (51)998006061

Escrita-movimento

Oneide Alessandro Silva dos Santos e Joan Felipe Michel

O projeto Escrita-movimento foi desenvolvido na disciplina “Seminário Temático LP4: experiência estética ‘entre’ leituras, escritas e imagens – por uma formação ‘menor’ na pesquisa em educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A videodança resultado das escritas-leituras-danças buscou tecer um texto em meio a vida a partir das minúcias e gestos que o corpo-escritor faz ao pesquisar entre arquivamentos, escutas, fragmentos, memórias, retalhos, imagens, marcas, caos, sonoridades as mais díspares. Este corpo-escritor pesquisa no entre dos mundos, a partir das experiências, das lou(curas), das corporeidades e das próprias coexistências e cocriações. Ensaia-se neste escritor-corpográfico uma série de desejos comuns, singulares e subjetivos que só podem ser significados pelas experiências que este corpo viveu. Nisso tudo, busca-se reverter a ideia majoritária de um pesquisador em Educação e de uma pesquisa que diz ser científica. O que se produz, é em si mesmo, uma ciência do corpo-escritor, ele próprio inscreve no seu corpo as práticas pedagógicas, investigativas e criativas que investe nos trajetos biográficos, ensaísticos, bricolados, e de toda ordem. Produzindo-se ele próprio a partir da escrita, dos movimentos, das leituras, dos gestos e dos dançares, resistindo e reinventando o seu ofício frente ao desabamento do mundo.

FICHA TÉCNICA

Título da obra: Escrita-movimento
Autor: Oneide dos Santos e Joan Felipe Michel
Diretor: Oneide dos Santos
Roteirista: Oneide dos Santos
Editor: Joan Felipe Michel
Coordenador: Oneide dos Santos e Joan Felipe Michel
Fotógrafo/câmera: Joan Felipe Michel
Música original: Obatalá (METÁ METÁ).

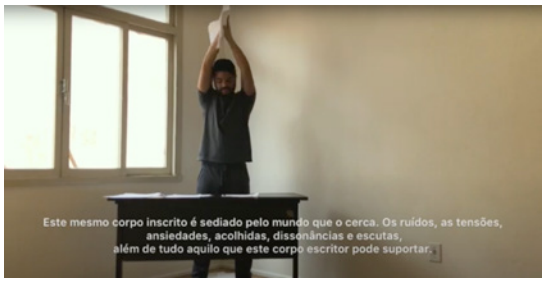
Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)
Projeto: SEMINÁRIO TEMÁTICO LP4: EXPERIÊNCIA ESTÉTICA ‘ENTRE’ LEITURAS, ESCRITAS E IMAGENS – por uma formação ‘menor’ na pesquisa em educação
País de produção: BRASIL
Ano de produção: 2021

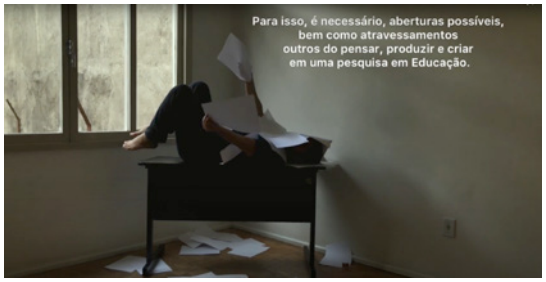
Oneide Alessandro Silva dos Santos - Artista-docente da Dança. Licenciado em Dança pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestrando em Educação pelo Programa de Pós-graduação UFSM na linha de educação e artes. Bolsista DS da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Pesquisa as relações entre escrita-leitura-dança.
E-mail: oneidealessandro@hotmail.com - Telefone: (55)99713-6611.

Joan Felipe Michel - Artista-docente da Dança. Bacharelando em Dança pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Pesquisa as relações entre foto, vídeo, dança e pole dance.
E-mail: contato.joanfelipe@gmail.com- Telefone: (55)9982-7691

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/escrita-movimento/





Uma gota de tempo

Simone Tomé

Uma gota de tempo é um vídeo que apresenta a imagem de uma folha de inhame num processo de gutação em justaposição aos sons e ruídos que acontecem no lugar de cultivo de plantas numa metrópole. Este lugar de cultivo é uma fronteira de transição e passagem barulhos provenientes de carros, trens, metrôs, ônibus, aviões, pássaros, vozes, barulhos de dutos de exaustores, condicionadores de ar, martelos elétricos e britadeiras. Os humanos e não humanos que ali são cultivados coexistem com tais frequências.

Neste contexto, está-se entregue à escuta do ruído que penetra sem pedir licença. Um sentido sem aviso, como um choque. Nós o ouvimos e ele se propaga pelo corpo. Nós o sentimos e esse sentido ressoa em nós. O som vaga sobre um fluxo, o espaço-tempo que se dilata, que se abre, que se coloca em onda. Ele se projeta em ressonâncias e reverberações. Escutar significa ser atravessada, tocada por essa espacialidade.

Também nos toca a imagem, que pode ser musical, poética, ou ter um gosto, um cheiro, uma lembrança, uma memória… No trabalho, apresento a imagem de um fenômeno que algumas plantas realizam como forma de defesa de seus corpos, num processo de liberação dos excessos. Junto à imagem e para resistir aos ruídos, trago outra sonoridade: uma música de meditação.

Refletindo sobre o local do cultivo, sobre sons e ruídos que transitam pelo espaço fronteiriço e sobre a gutação do inhame, busquei uma junção, que apesar de dissonante, tem a intenção de expor os sentidos. Nesta justaposição entre imagem e áudio, cultivo formar um espaço perceptivo de transição a percorrer durante o tempo de exposição do vídeo. Proponho uma experiência sinestésica em ressonância corporal, para a construção de fragmentos de um espaço-tempo em camadas na percepção de quem experimenta o trabalho. Uma gota de tempo cultiva a reunião de imagem e som para a existência de um espaço-tempo sensível.

Essa reunião apresentaria um motor gerador de precarização de vida ou seria possível vislumbrar um cenário de coexistências afirmativas? Deixo a pergunta para os corpos que, ao se deixarem coexistir nesta fronteira, possam respondê-la.

FICHA TÉCNICA

Autora: Simone Tomé
Titulo: Uma gota de tempo
Vídeo 9’38’’

Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)
Presente nas Redes
País: Brasil
Ano: 2019

Simone Tomé
UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
stomesp@gmail.com
(21) 99502-5549

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/uma-gota-de-tempo/

GAIA \a Terra não é um lugar\

Marina Guzzo

GAIA
\a Terra não é um lugar\
Considere a abundante diversidade que margeia as estradas.
Ninguém vive por toda parte;
Todo mundo vive em algum lugar.
Nada está conectado a tudo;
tudo está conectado a alguma coisa.

A dominação, a domesticação e o amor estão firmemente entre-
laçados.

Ou considere os cogumelos.
Deambular na floresta murmurante, sob as altas árvores e as flores gigantes.
Ninguém, é verdade.
Nem um pássaro, nem uma célula, nem um imigrante, nem um capitalista.
O pensamento do tremor explode por toda parte.
Na verdade nos primeiros tempos nasceu Caos, o Abismo-Enorme- e em seguida Gaia, A Terra com largos flancos – e Eros, aquele que é o mais belo dos deuses.
Quanto à Terra, em primeiro lugar, ela fez nascer, igual a si mesma Urano, o céu estrelado (ele tinha que ser capaz de escondê-la, envolve-la inteiramente).
Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência:
um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos.
Não responde nem ao medo, nem à dúvida, nem à incerteza.
É o pensamento sísmico do mundo que tremula dentro e fora de nós.
Sobreviver num universo em ruínas é se deixar atravessar, deixar-se habitar pelo acréscimo de vida prodigado pelos ancestrais, pelos animados – animais, plantas e povos do infinitamente pequeno- e pelos elementos:
abraçar a própria morte,
a potência da sombra e do húmus,
para renascer.
Soprar com sopros diferentes, com o mesmo impulso.
Transformar os nossos imaginários, transformar as nossas sufocações em sopros, soprar nos Istmos e nas Grandes Passagens.
Nossa vida começa com um (primeiro) sopro e termina com um (último) sopro. Viver é: respirar e abarcar em seu próprio sopro toda a matéria do mundo.

FICHA TÉCNICA

Direção, pesquisa e performance: Marina Guzzo
Colaboração: Marli Pedroso e José Simão
Música e efeitos sonoros: Flavia Maia
Vozes: Adelita Ahmad, Aurea Vieira, Bruna Paiva, Bru Pereira, Cau Fonseca, Fixxa, Flavia Maia, Kidauane Regina, Lia Damasceno, Jaque Da Silva, Marília Fernandes, Soledad, Susana Barbosa.
Edição de trilha sonora: João Simão
Interlocução: Alana Moraes
Edição de vídeo: Patrícia Araújo
Finalização de edição: Andrey Haag
Captação de imagens: Marina Guzzo e João Simão
Plataforma de pesquisa: Laboratório Corpo e Arte- UNIFESP
Parceria: Instituto Procomum
Agradecimentos: Sítio Angelina Iperó

Trecho dos livros:
“Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”
Anna Tsing
“Diante de Gaia I Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno”
Bruno Latour
“Cosmospoéticas do refúgio”
Dénètem Touam Bona
“O pensamento do tremor”
Édouard Glissant
“A vida das plantas”
Emanuele Coccia.
“No tempo das catástrofes”
Isabelle Stengers.

Marina Guzzo
Universidade Federal de São Paulo
marina.guzzo@unifesp.br

Limiar: um filme-diálogo

Coraci Ruiz

“Limiar” é um documentário autobiográfico realizado por uma mãe que acompanha a transição de gênero de seu filho adolescente: entre 2016 e 2019 ela o entrevista abordando os conflitos, certezas e incertezas que o perpassam numa busca profunda por sua identidade. Ao mesmo tempo a mãe, revelada por meio de uma narração em primeira pessoa e por sua voz que conversa com o filho por detrás da câmera, passa ela também por um processo de transformação que a obriga a romper velhos paradigmas, enfrentar medos e desmantelar preconceitos.

FICHA TÉCNICA

Direção e Fotografia: Coraci Ruiz
Roteiro: Coraci Ruiz e Luiza Fagá
Montagem: Luiza Fagá
Texto da narração: Coraci Ruiz, Luiza Fagá e Julio Matos
Produção Executiva: Julio Matos
Elenco/Entrevistados principais: Noah Silveira Ruiz, Lena Bartman Marko, Coraci Ruiz
Trilha Sonora Original: Natália Mallo
Desenho de som e mixagem: Guile Martins
Consultoria de Roteiro: Cristina Amaral (DOCSP 2019)
Coordenação de pesquisa: Gilberto Alexandre Sobrinho
Produção de Distribuição de Impacto: Rodrigo Díaz Díaz
Coordenação de Pós-produção: Lucas Lazarini
Colorista: Tobias Rezende
Produção de finalização: Marcelo Fèlix
Assistente de edição: Augusta Gui
Assistente de produção executiva: Marcinho Zolá
Distribuição de impacto: Taturana Mobilização Social
Ilustração: Noah Silveira Ruiz

Limiar: um filme-diálogo

"Limiar" é um documentário autobiográfico que comecei a fazer em 2016, quando Noah, meu filho mais velho, aos 15 anos, me disse que estava com dúvidas sobre a sua identidade de gênero. Na época eu observava de longe, com admiração e curiosidade, os corpos trans que começavam a ganhar visibilidade, mas sabia muito pouco sobre suas questões. Talvez por isso mesmo, num primeiro momento me senti um tanto perdida, e como documentarista minha reação foi começar a filmar – parecia uma boa forma de me aproximar dele e entender o que estava acontecendo.

A proposta deu certo, a presença da câmera criou um território de diálogo interessante entre mãe e filho. Assim, o filme é estruturado a partir de cinco entrevistas (ou conversas filmadas) realizadas com Noah entre 2016 e 2019. Minha voz, em diálogo com ele por detrás da câmera, é um elemento fundamental da narrativa, pois ao mesmo tempo em que me propunha entrevistá-lo para acompanhar as diferentes fases de sua transição, eu sabia que estava registrando também o meu próprio processo de transformação. Além disso, há uma entrevista com a minha mãe e com o meu filho mais novo; materiais de arquivo familiares e de momentos importantes da história política do Brasil; e uma narração com a minha voz em off, em primeira pessoa, que organiza a narrativa e compartilha dúvidas, angústias e questionamentos.

No mesmo ano eu comecei a minha pesquisa de doutorado em Multimeios na Unicamp sobre documentário autobiográfico de mulheres, com orientação do professor Gilberto Alexandre Sobrinho (a tese foi defendida em setembro de 2020). Desse modo, nesse período houve um rico e intenso entrelaçamento entre o meu trabalho como documentarista, minha atividade como pesquisadora e minha experiência como mãe.

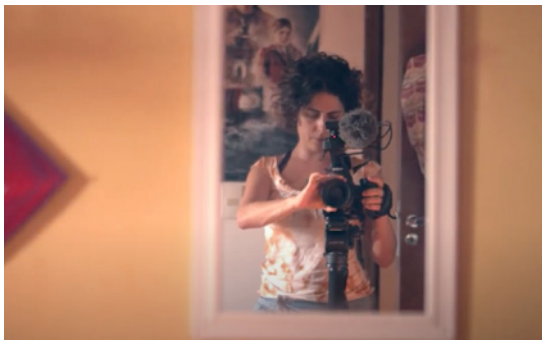
O filme estreou em 2020, alguns meses após a minha defesa, no festival Mix Brasil. Desde então vem participando de diversos festivais, recebeu algumas premiações e a partir de abril inicia sua carreira internacional no festival canadense Hot Docs. No segundo semestre de 2021 realizaremos uma campanha de distribuição de impacto social do filme, que o disponibilizará em diversas plataformas.

http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/351965

https://www.unicamp.br/unicamp/index.php/teses/2020/08/24/documentario-autobiografico-de-mulheres-tecnologias-gestos-e-esteticas-de

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/limiar-um-filme-dialogo/



Contato

Liana Nigri

A série de trabalho ‘Contato’ foi iniciada durante a residência artística LabVerde na floresta Amazônica em 2018 e faz referência à Terra Preta de Índio, vestígio do uso racional do solo encontrado em toda a Amazônia.
Tal indício se apresenta em forma de manchas espessas na camada superficial da terra em coloração preta ou marrom escuras que geralmente recobrem solos amarelados e avermelhados, predominantes na região.

Arqueólogos informam que são próprias de assentamentos indígenas antigos, onde os povos nativos durante milhares de anos depositaram espontaneamente seus resíduos. O lixo orgânico composto de folhas, galhos, restos de comida, espinhas de peixe, ossos de bichos, cinzas, carvão e cacos de cerâmica eram queimados e acumulados em seus territórios, deixando o solo com elevado nível de fertilidade, o que não é característico da região. Essa pesquisa artística busca então elucidar essa fertilidade decorrente de uma convivência harmônica entre ser humano e a biosfera, entendendo que tudo que é vivo é natureza, não existindo hierarquia entre espécies ou reinos.

A aproximação inicial foi feita através de exercícios experimentais de captura de texturas do tronco de árvores na pele da artista, posteriormente é deixado um trabalho site-specific na reserva florestal Adolph Duke, onde se deu a residência artística. Esta obra consiste em uma escultura em gesso da memória de um corpo em sua contra-forma tentando acompanhar o abraço de um cipó em uma árvore, um esforço de se dobrar à natureza. Retira-se assim o artista do lugar clássico e distante de sujeito observador de uma paisagem-objeto a ser devorada.

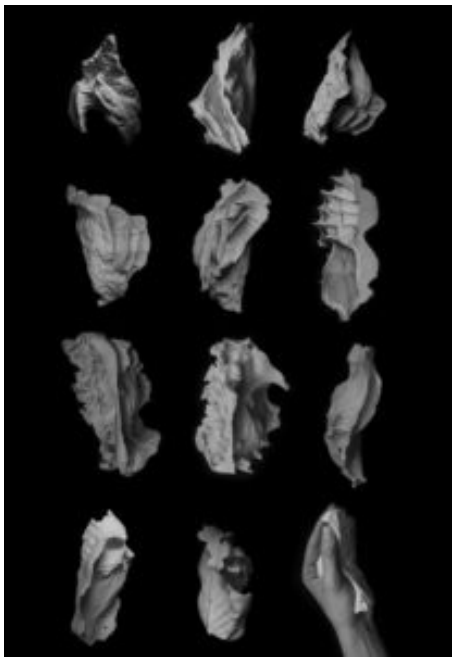
A escolha pelo cipó não é aleatória, ela traz a previsão encontrada em estudos científicos de que com o aquecimento global a diminuição de umidade já em curso na Amazônia será tamanha que a floresta será dominada por cipós, devido a capacidade desta espécie de armazenar água dentro de si.

A partir dessa experiência in loco, o desenvolvimento do trabalho continua em ateliê na busca por impressões de gestos de contato corpo-planta. Criando, esculturas-conchas onde não existe um ou outro, dentro ou fora. Uma investigação de formas secretas que acontecem no entre quase nunca visto dos encontros.

Liana Nigri - PPGCA-UFF - liananigri@gmail.com - (21) 991961073

Tomada por uma presença absoluta
Sou absorvida pela paisagem
Somos agora uma
Sem dominador e explorado
Retorno à obviedade essencial de que
não existe separação, nem lado
Aceito o convite de despertar meus sentidos para
sentir o silêncio de barulhos e observar sons
Meus olhos são nutridos por toneladas de verdes
E passo a ver detalhes através das minhas mãos
Reconheço em tamanha
diversidade e superlativos
a leveza do ar
Sou inundada por uma paz e um relaxamento
novos para o meu corpo
Ganho intimidade com a floresta primária e
como uma virgem venço o medo do desconhecido
e faço contato
Descubro meu lugar sagrado, onde vou todo dia
e me permito ser cipó
Uma existência fértil entre
meio ambiente e sociedade se faz possível
vide a Terra Preta de Índio
Agora não existe mais mundo interno e externo,
estamos no entre,
onde não há sujeito nem objeto
e as marcas dessa presença mútua
é o que ensaio materializar

Reserva Florestal Adolpho Ducke, Amazonas
Julho de 2018



Panta Rei

Anderson Oliveira

FICHA TÉCNICA

Poemas:

1. Metá Metá

2. Poética do Outrar

3. A Mão do Átomo num Gesto

4. Átomo e Vazio

5. Todo Mundo é Natureza

5. Pele

Vídeo-poemas

1. Cê Voa, Eu Voo

2. Poesia é Risco

Anderson Oliveira @atomoevazio

Estudante de Comunicação Social/Jornalismo pela UNIP Campinas, trabalhou como editor e repórter em jornais da RMC e atualmente é editor do blog de mídia independente Discorrendo Assuntos e assessor de comunicação da Secretaria Municipal da Saúde de Santo Antônio de Posse. No ano de 2020, pouco antes de estourar a pandemia do COVID-19 no Brasil, passou a escrever poesia a partir das formas e temáticas mais livres, sem a presença constante dos metros tradicionais e buscando na minuciosidade da vida, vetor de realização da sua poética. Além da poesia verbal, escrita, Anderson produz vídeos-poemas de natureza concreta, explorando a visualidade e o movimento, bem como a concisão, explorando novos mecanismos para sua poesia.

Poemas

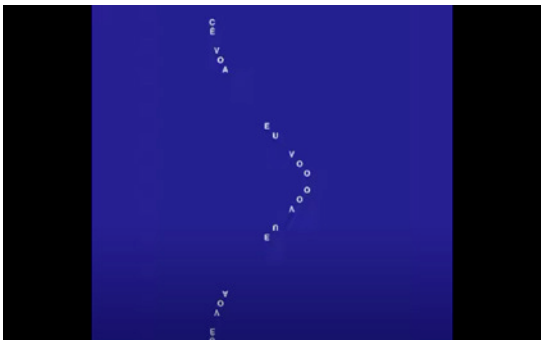
Disponível em:

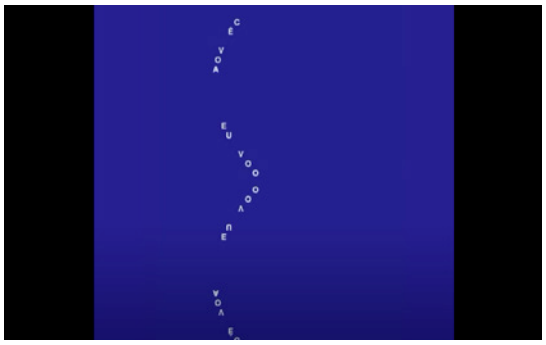
http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/panta-rei-anderson-oliveira/

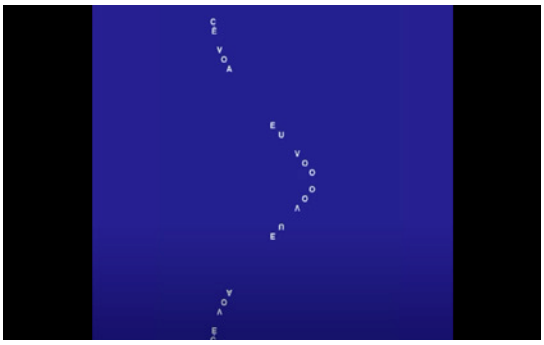
Vídeo-poema - Cê Voa, Eu Voo

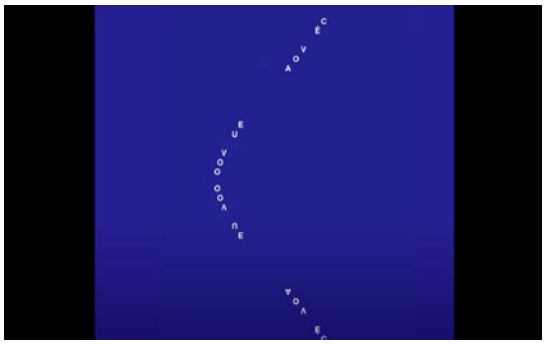
Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=Bp1_gBx91eg&feature=emb_imp_woyt





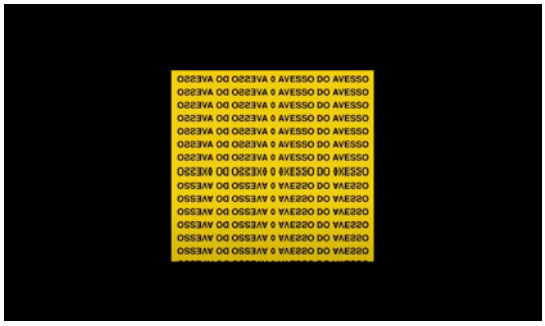


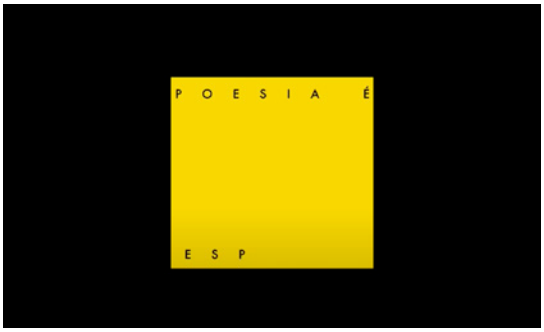


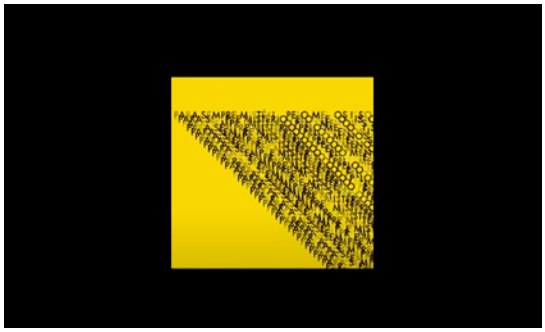
Vídeo-poema - Poesia é Risco

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=DWNku9y-_NA







Os domingos dos Sabiás

Fábio Portugal Sorrentino

O conto se passa na inauguração de um parque dentro de um empreendimento de luxo em um bairro de classe trabalhadora. Acompanhamos uma repórter, um jovem, uma mangueira, a grama e um empresário.

Nome: Fábio Portugal Sorrentino
Instituição: mestrando no Programa Interunidades de Pós-Graduação em Ecologia Aplicada, Esalq-Cena/USP
Email: fabio.sorrentino@usp.br
Telefone: (19) 98160-7507

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/os-domingos-dos-sabias/

Dormência, enquanto durmo, produzo substâncias

Karlla Barreto Guirotto

A ação consistiu em plantar inhames e cúrcumas em algumas praças e canteiros do Jd. Europa/ São Paulo.

1. Este é o bairro que foi construído no final da década de 20 do séc. XX e destinado à classe dominante paulistana – o que se mantém até os dias atuais. Nele, moram ou possuem propriedades, políticos, ruralistas, empresários, corpos diplomáticos, celebridades. Com enorme concentração de riqueza e ruas despovoadas, atualiza com perfeição o conceito de regime colonial capitalístico racializante e classista que rasga o tecido social brasileiro. Todas as suas ruas foram batizadas com nomes de países ou grandes cidades européias.

2. O inhame é bastante conhecido como um dos alimentos com maior concentração de ativos depurativos, com propriedades desintoxicantes, analgésicas, anti-inflamatórias entre muitas outras. A cúrcuma é um alimento riquíssimo e praticamente sagrado para os adeptos da ayurveda (medicina ancestral indiana), tem variados usos medicinais atuando principalmente em tecidos inflamados.

3. Entre os agricultores, costuma-se dizer que os tubérculos "dormem" no inverno (de maio a agosto) e começam a brotar a partir de setembro, sendo outubro e novembro os meses o seu auge. O plantio destes tubérculos em agosto traz a informação de que estarão dormindo pelos próximos meses mas isso significa também que enquanto dormem, eles potencializam em 20 mil vezes a sua potência de criação (nutrientes e substâncias) porque precisarão desta força para perfurar a terra e brotar.

4. No começo de março/abril, quando as pessoas puderam e se dedicaram ao confinamento, foi muito impactante saber que a terra mudou a vibração sísmica, os ruídos na crosta terrestre diminuíram. Alguém falou: "imagina se todas as pessoas do planeta pudessem pisar com os pés descalços na terra ao mesmo tempo, um acontecimento surgiria, uma vibração outra."

5. Eu penso na cura como algo molecular, sutil – um espaço interseccional e micropoliticamente produtivo – um ensinamento que se instaura e reorganiza aquilo que estava doente, a anomalia. Não é um apaziguamento nem um fechamento, é sustentar uma vibração até que uma irresolução possa se tornar um acontecimento de outra ordem, da ordem da vida.

FICHA TÉCNICA

Esta ação foi realizada a convite do curador Tiago de Abreu Pinto dentro do contexto Ao ar, livre que ocorreu no Brasil durante os dias 22 e 23 de Agosto, de 2020.

“Experiência do agora. A gente sabe. E é porque somos habitadas por um corpo anterior ao corpo-vida-agora e ele é o que sabe. Ele come inhame e se lambuza, o corpo que come e desinflama, expurga, expulsa o pus que o corpo-vida-agora produz.

Nós, o corpo-inhame, reivindicamos as palavras e a nossa baba é pura matéria mole mastigável em nossa boca e língua. Palavras atravessam nossa carne e regurgitam massas fermentadas em expansão de organismos vivos. Pedaços inteiros de vida caem de nossas entranhas e fazem seus caminhos na terra. Cuspimos longe e cuspimos perto, traçamos rotas e caminhos. Cuspimos na terra as nossas inflamações e ela nos devolve plantas imensas com seus sumos roxos, vermelhos, pretos escorrendo por cima dos nossos corpos. O corpo-inhame e o corpo--pus. A-gente agora somos muitas, a-gente somos plantas e juntas, nos curamos;

Reivindicamos viver por nós mesmas, viver e continuar, que parem de nos matar! Cuspimos organismos vivos fermentados na cara de quem mata. Reivindicamos habitar os ocos e as covas e buracos, estar perto das velhas donas dos mundos, as que sabem usar o fogo e os ventos – reivindicamos habitar todos os mundos.”

PARE

Palafitas: Sobre a vida que se esconde do outro lado do rio

Gabriela Gonçalves Nogarolli

Terra. Água. Dois elementos que caracterizavam a natureza daquele local, poderia se dizer, tão inóspito, mas que paradoxalmente também era considerado o ponto seguro, a casa de milhares de famílias. Estes dois elementos eram o que aproximavam, e ao mesmo tempo, distanciavam as duas realidades separadas por uma água escura, que já denunciava pela sua cor a saúde e transparência que um dia chegara a ter. A Cidade de Utopis, por um lado, guarda semelhança com o sonho de Thomas Morus. Prédios altos se estendiam ao céu, belos, envidraçados, dotados da dureza e frieza característica das grandes metrópoles do país, conhecidas por serem promissores centros de inovação. Utopis era uma metrópole futurista, em função do rio Anidro, que abastecia toda a cidade, onde imperavam os avanços crescentes da tecnologia que chegara para melhorar a qualidade de vida de seus moradores. Do outro lado do mesmo rio, não tão distante, sobre estacas velhas de madeira, construídas em área de manguezal, em terreno alagadiço e de solo instável, encontravam-se moradias precárias, ou possa-se dizer, subnormais, já que aquilo era longe de se considerar um local de habitação regular, ou ao menos, dotado de um resquício de dignidade. Irônico seria constatar que o mesmo rio que sustentava tamanha metrópole, limpa e salubre, reconhecida como um dos maiores polos de inovação e lazer do mundo, também seria, literalmente, as bases da maior favela de palafitas daquele país.

Observação a ser feita sobre o trabalho
Esta escritora teve a inspiração para a produção do conto após assistir ao documentário "Sobre Água", realizado pelo Fundo Brasileiro Educação Ambiental, disponível no "Youtube" através do link: https://www.youtube.com/watch?v=58ljlizk5dA&feature=youtu.be.

Autora | Gabriela Gonçalves Nogarolli
E-mail | gabrielanogarolli@gmail.com
Telefone | (41) 99227-0707

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/conto-palafitas/

O abraço dos olhos

Caio Ferrari

Esse ensaio integra a pesquisa de Iniciação Científica realizada na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, para o título de licenciatura em Ciências Biológicas de Caio Ferrari. A pesquisa foi realizada nos anos de 2019 e 2020, sob a orientação da Profa. Dra. Alik Wunder.

FICHA TÉCNICA

Título: O abraço dos olhos

Fotografias, desenhos e poemas: Caio Ferrari

Diagramação: Caio Ferrari

Orientação: Alik Wunder

Sinopse: o Abraço dos Olhos" é um ensaio poético e visual que evoca os pensamentos do filósofo Emanuelle Coccia em seu livro "A Vidas das Plantas: uma metafísica da mistura" (2018). O trabalho traz reflexões sobre as intimidades das relações entre as plantas e o mundo, em criações de desenhos, poemas e fotografias com as sabedorias do universo vegetaL

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-abraco-dos-olhos/

///RIOS.FORÇA.FLUXO

Fernanda Oliveira e Cláudio Filho

Criar um espaço-rio com o fluxo de rastros-memória reunidos através de nossas experiências, pelas quais fomos inundados por sua força – física e virtual – e sua destruição. Esta sentença dita o tom desta obra. Pensar sobre rios é fazer-perceber seu fluxo, um convite à intencionalidade de seus movimentos e de seus rastros. Anna Lowenhaupt Tsing chama de "perturbação lenta" certa característica do tempo antropoceno. Para ela, "nossa época é um tempo de emergências contaminadas, paisagens que surgem com o rastro residual da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária – assim como do devir criativo" (TSING, 2019, p.23). A antropóloga americana refere-se a paisagens que nutrem colaborações inusitadas de uma paisagem contaminada, ou seja, certos ecossistemas antropogênicos nos quais diversas espécies coabitam. De certo modo, este é o pensamento que circunda esta obra. Não o de reivindicar uma paisagem ou de refutar um espaço, mas de revelar uma existência-rio, de imaginar uma perturbação-lenta possível através dos rastros de nossas experiências (imagens de bancos de dados pessoais). Para nós, imaginar perturbação-lenta foi construir um espaço geográfico-poético de rios a partir da união de nossos confrontos individuais. Memórias ativadas pelo olhar, o que faz ganhar vida ao seguir o fluxo deste atravessamento. O caminho é o das possibilidades de encontros contaminados guiados pelo jogo de palavras força-fluxo. A noção de rastro é essencial para este trabalho, mas aqui inverte-se a lógica. Ao invés de esperarmos a enxurrada passar para colher seus rastros, foi a partir dos rastros – da perturbação – que construímos o espaço-rio. Imagens escolhidas por seu chamado, combinadas às suas coordenadas geográficas oficiais dispostas pela combinação de três palavras. Uma poesia geolocalizada se forma em um espaço sem espaço que flerta com o físico, mas sua existência é apenas uma possibilidade. A forma geográfica deste trabalho foi possível através do aplicativo ///What3words: um sistema de geolocalização para a comunicação, com a resolução de três metros quadrados. Cada localização ao redor do globo é composta por três palavras permanentes. Contudo, ///rios.força.fluxo não corresponde a lugar algum. Uma agradável coincidência.

FICHA TÉCNICA

Autores | Fernanda Oliveira e Cláudio Filho
Técnica | Livro de artista (Livro interativo multimidiático – diagramação de imagens, áudios, textos, códigos de geolocalização e QR Codes)
País de produção | Brasil
Ano de produção | 2020

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/rios-forca-fluxo/

ivagination

Juliana Wexel

Numa sociedade onde o corpo feminino é desejado e adorado e ao mesmo tempo desrespeitado, objetificado, oprimido, violentado, mutilado, em ivagination ele torna-se uma celebração e um espaço para a fruição e a ivaginação. A des-instalação ivagination é uma proposta de experiência imersiva de arte digital em site-specific que transforma o corpo da casa em corpo de mulher. Em meio à situação de isolamento social na pandemia, a artista multimídia Juli Wexel cria em sua residência transitória, em Lisboa, uma experiência artística autoginográfica de vulva art para fruição doméstica e para o grupo social que ali habita. Nesta produção audiovisual homônima da Plata o Plomo, Juli Wexel narra o processo de criação de ivagination, revela nuances autobiográficas e traz sua visão sobre arte, feminismo e a potência das histórias das mulheres para a transformação do "mundi". O registro audiovisual de ivagination foi realizado sob a direção de fotografia de Maurício Franco, edição e sound design de Filipe Traslatti de Mello e produção de Carine Panigaz. O mini-documentário tem duração de 6'6" e foi realizado a partir de entrevista com aa artista em língua portuguesa, mas dispõe de legendas em inglês e italiano. A realização do documentário foi viabilizada através de parceria em modalidade collab entre a artista-investigadora e a produtora audiovisual Plata o Plomo Duo, sediada em Lisboa, Portugal, com o apoio do Centro de Investigação em Artes e Comunicação da Universidade do Algarve (CIAC-UAlg), em Portugal e Universidade Aberta de Lisboa, Portugal.

FICHA TÉCNICA

Artista: Juli Wexel
Roteiro e Direção: Plata o Plomo | @plataoplomoduo
Diretor de Fotografia: Maurício Franco | @mauriciofranco
Editor e Sound Designer: Filipe Traslatti de Mello | @folicel
Produção: Carine Panigaz | @carine_panigaz
Créditos da des-instalação interativa ivagination
Criação de: Juli no Mundi Media Art Project | @julinomundi
Produção Musical: Juli Wexel and Mad Magus
Trilha sonora original: Me alucina song
Colaboração: Carine Panigaz | @vulvabell
Suporte Técnico: @mad_lab_sound_studio and @telmix_madmagus
Apoio: Centro de Investigação em Artes e Comunicação, Universidade do Algarve, Portugal – CIAC-UAlg
Lisboa, Portugal, 2020

Autor: Juliana Wexel, Plata o Plomo Duo, Centro de Investigação em Artes e Comunicação da Universidade do Algarve, Portugal-CIAC, julianawexel@gmail.com +351 915 424 653 (Whats App, Telegram)

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ivagination/

Precários cortes

Rayi Kena

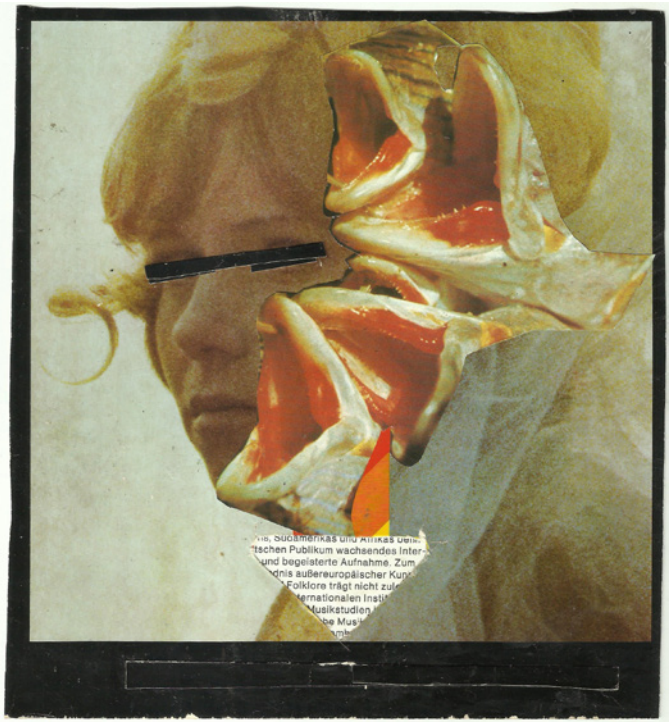
A presente série de colagens foi criada em maio de 2018 a partir de uma oficina ministrada pelo coletivo Tanto Coletivo, na I Expo Baixada ocorrida na Casa França Brasil. Por meio de exercícios disparadores foram feitas as obras: 1) civilização estrangeira (criar uma colagem com no mínimo três camadas de papel); 2) outro lavrador (criar uma colagem apenas com o lixo descartado durante a oficina); 3) pesquisas com arame (criar uma colagem dentro de um tamanho pré-definido); e 4) o retrato fachada (colagem livre).

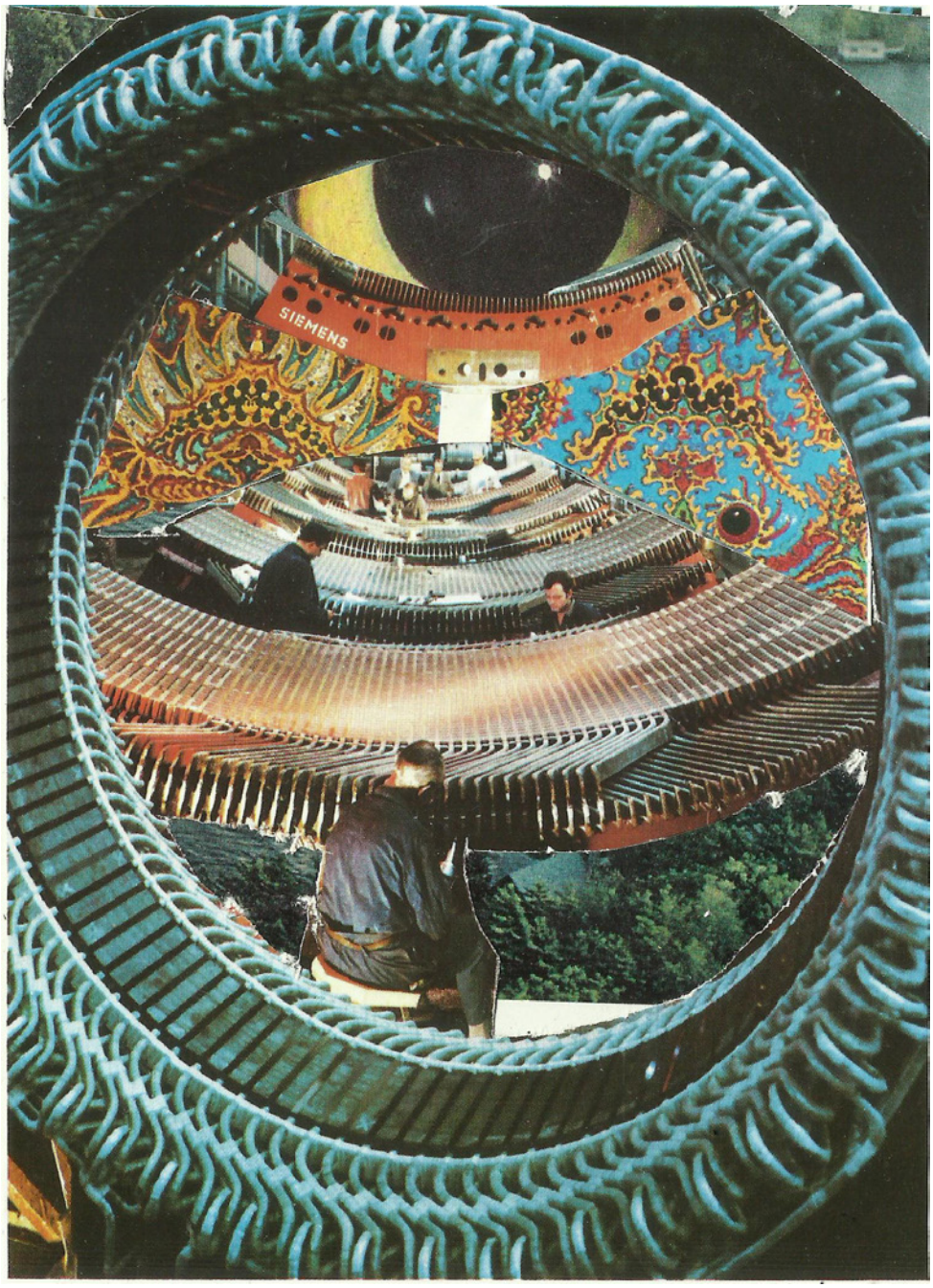
A colagem como expressão artística possui no cerne de seu conceito e, principalmente, de sua prática, a coexistência e a cocriação. Pensar naquilo que coabita, que vive em multiplicidade e que está em constante formação e transformação no mundo relacionado às modalidades artísticas e culturais é, de certo modo, também pensar no exercício de colar imagens umas as outras. Os diversos tipos de imagens: as figuras, os textos, as plantas, as telas, as cores, os tecidos, enfim, tudo aquilo que é conjugável entre si, entre seres. Ainda que esta série não tenha sido pensada desde o primeiro momento como um conjunto, um leitmotiv tomou conta das obras a despeito de suas características e concepções avulsas. Talvez, tal fio condutor seja o trabalho. Individual, coletivo, o exploratório e o emancipatório, o que aliena e o que propõe criatividade. “Talvez”, pois, assim como tal ligação ocorreu de maneira espontânea, o que há de vir como interpretação caberá às experiências de cada um e cada uma, mostrando “os processos de coaprendizagem entre humanos e não-humanos”, como uma boa colagem.

FICHA TÉCNICA

1) civilização estrangeira (2018)
2) outro lavrador (2018)
3) pesquisas com arame (2018)
4) o retrato fachada (2018)

Rayi Kena
Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro
(Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura)
email: rayikenaferraz@gmail.com / rayikena@letras.ufrj.br
site: www.rayikena.wordpress.com
telefone: (62) 99919-6336




SIEMENS

Pesquisas com computador ajudam na busca de uma teoria do pensamento.

Cartas ao outro

Fabíola Fonseca

Esperamos a chuva passar para escrever. É nesse momento em que os pingos da chuva fazem suas festas que nos encontramos com o silêncio. Em uma mesa separamos as folhas que coletamos nas nossas caminhadas para trocarmos como carta. Escolhemos as que tiveram coragem ao se lançarem a sua própria sorte em aliança com o vento: pegamos folhas do chão, de formas, cores e tamanhos variados. Mandamos foto enquanto as deixamos desidratar em prensas feitas pelo peso dos livros. Fazemos desses momentos pequenos rastro de felicidade, uma felicidade clandestina, como nos disse Clarice. Em um cenário com mais de 250 mil famílias dilaceradas, ninguém pode ser feliz; salvo nesses pequenos momentos, instantes e gestos que nos deslocam. Já não escrevemos mais letras, já não nos importamos em juntar palavras. Talvez porque a palavra já não convém ou talvez porque a folha, como dispositivo, tem nos ajudado a criar novas sensibilidades para nossas coexistências.

FICHA TÉCNICA

Fabíola Fonseca (direção, roteiro, imagens)
Thyana Hacla (roteiro, imagens)

Fabíola Fonseca
Pós-doutoranda no Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará.
Email: fsrfonseca@gmail.com

Thyana Hacla Frutuoso Riello
Mestranda do programa de pós graduação em estudos de linguagens (POSLING) do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG).
Email: bizarroborboletariobotanico@gmail.com

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/cartas-ao-outro/

Por entre todas las cosas

Ana Eduarda Rigonato Diehl

Por entre todas las cosas é um poema de inspiração multiespécies sobre que há de incapturável na natureza, o que não consta em leis gerais ou se submete ao entendimento das formulações científicas, mas que pode ser contemplado desde um lugar de não entendimento, a partir do qual se intui a coexistência entre todas as coisas.

Ana Eduarda Rigonato Diehl
Ano de produção: 2021

Um sábio hermético disse que as coisas do céu em algum momento tocam os assuntos do chão, porque o que está em cima é como o que está embaixo.
Vai ver por isso que o céu e mar se fundem num mesmo tom. De certo é lá que as coisas se dissolvem.

Outro dia meu amigo me perguntou o que na natureza tinha cor de anil.
Me lembrei do sanhaçu, da gralha e da arara cujas penas são azul.
No que trata de bicho e de planta, pouco interessam as leis da aerodinâmica
disso e daquilo outro e se tudo é tão pouco provável,
é porque a vida fica se refazendo
e os pássaros se mimetizam nas árvores
as flores se tornam um pouco mais dóceis
para receber o gozo das borboletas monarcas.

Quem sabe oferecer pouso ao amor alheio seja também uma forma de amar.
Uma vez me disseram os homens da ciência que pela proporção entre a cabeça e as asas, a mamangava não deveria voar
mas depois de ver seu voo,
dei por mim que algumas coisas se situam na exatidão entre o estático e o movimento
num instante lento para além de qualquer compreensão.

Mamangava suja de pólen, um bicho tão bronco quanto delicado,

penso que a errância também seja caminho.
e das coisas da vida procuro não entender muito
pois tenho certeza que as plantas falam e sobre isso não discuto
apenas intuo
como quem cala e consente
o mistério entre todas as coisas.

Clepsidra

Marcela Cavallini e Coletiva Marcas D'Água

Diante de tempos planetários desafiadores, 7 artistas intentam atravessar as paredes do microcosmos da casa. Reside nos gestos mínimos desse coletivo de mulheres um tipo de engajamento sensível com mundo, além do invólucro humano. Nesses encontros heterogêneos, o tempo dos fluxos, desvios e infiltrações revela certa ecologia do lugar. Nesta viagem líquida, a casa abriga um tanto de vida não-humana que ainda pulsa em co-existência com suas corpas.

Tal mapa performativo ganha força no contexto de isolamento coletivo. A relação do tempo em mutação com a gravidade da situação em solo brasileiro reitera rituais do cotidiano emergidos no meio digital. Entretanto, a violência do aqui-agora não impede o tecer comum dessas mulheres com o que há de mais pulsante na luta subjetiva e corporal de cada uma. O ato como performance se atualiza na memória experienciada entre as artistas e os diferentes elementos e seres que encontram nesse processo.

A pandemia evidenciou a dimensão da performatividade que atravessa nossas vidas paralela à mutação em andamento da sensibilidade das pessoas e do ambiente em geral. A dimensão de extrema instabilidade e de incertezas impulsionou possíveis motores de reformulação de práticas diante de novas contingências, ritmos e vínculos alterados nas várias relações que nos atravessa. Entre elas, as que criamos com o cotidiano e as que se abrem à criação do comum em redes tecnovivas. Ao mesmo tempo, diante da possibilidade de manutenção de padrões de normalidade, deságuam os novos fluxos do capital gerado nesse estado de exceção. Tais fluxos, reforçam o quanto está ainda plenamente em curso a desconsideração das vidas planetárias que são, a revelia, direcionadas a fins trágicos. A cena do campo expandido na arte nos mostra o quanto também é tênue e frágil a passagem desses fluxos de criação entre fronteiras de conhecimento, o quanto estamos enredados em relações infinitas de aproximação, contato, distanciamento e borramento de limites. Nesse caso, o sangue é a presença que une o sensível em direção à fabulação de modos de co-existências e de que as fronteiras são perigosas invenções humanas.

FICHA TÉCNICA

Performance e Captação de Imagens: A Cecilia; Amanda Morais; Ara Nogueira; Clarice Rito; Dulce Lysyj; Edzita SigoViva e Marcela Cavallini

Captação de áudio: A Cecilia; Amanda Moraes; Ara Nogueira; Clarice Rito; Dulce Lysyj; Edzita SigoViva; Marcela Cavallini e BaliRec Produtora.
Roteiro: Marcela Cavallini
Direção Geral: Marcela Cavallini
Sonoplastia: BaliRec Produtora
Montagem/Edição e Finalização: BaliRec Produtora

Marcela Cavallini (Doutoranda do Programa de Artes EBA-UFRJ) e Coletiva Marcas D'Água (Ara Nogueira, A Cecilia, Amanda Moraes, Clarice Rito, Edzita SigoViva, Dulce Lysyj)
e-mail: pornosascorpas@gmail.com
telefone: 21-996253152

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/clepsidra/

Coexistências cocriadas em audioarts para ‘pensarpraticar’ o presente planeta

Podcast Intermezzo – Fernanda Mello, Maria Morais, Noele Toja e Talita Malheiros

O presente trabalho apresenta pontos de interseção entre as pesquisadoras, o tema do dossiê e os autores Michel de Certeau (1994), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), Fayga Ostrower (1999), Nilda Alves (2019). Procuramos, através do recurso do podcast, apresentar pela ideia de rizoma e das táticas (CERTEAU, 1994), como estamos em constantes processos de cocriações cotidianas. Deixamos emergir nas brechas maneiras de fazer que se recriam o tempo todo em acontecimentos (DELEUZE E GUATTARI, 1995) e acasos (OSTROWER, 1999). Assim são nossos cotidianos: em redes, com percursos hegemônicos e também atravessados pelas artes, bricolagens, deslocamentos, pontos, nós, encontros, desvios, rotas de fugas criativas para aquilo que criamos em nossas realidades.

A pandemia do Covid -19 trouxe o alerta máximo ao planeta. A doença não encontrou fronteiras e atingiu os continentes. Nos colocar no desafio proposto pela ClimaCom é encontrar ressonância para sentirmos, ouvirmos, vermos e pensarmos acerca da nossa natureza e da nossa existência planetária. A cocriação acontece no respeito e no amor ao Outro, o reconhecendo como legítimo outro (Maturana, 2002). Nossa terra, Gaya, é a grande casa que habita os diferentes Outros que estão de alguma maneira em cocriação e coexistência, seja pelas adversidades, seja pelos encontros tecnológicos, seja pela cumplicidade e empatia, seja pelas sintonias energéticas e vibracionais. É uma atuação holística de todos os seres que aqui habitam influenciados e influenciando os movimentos tecnológicos que envolvem essas relações – que envolvem as sabedorias ancestrais em lidar com os elementos água, ar, terra e fogo, não de maneira dicotômica, e sim na ideia da conjunção, de hibridismo, de rizoma, redes.

Dessa forma, experimentar a cocriação do que estamos chamando de audioart, a partir de uma proposta em podcast, nos motiva a ‘pensarpraticar’ táticas, maneiras de fazer, rotas de fuga e evidenciar que cocriamos, enquanto natureza, outras possibilidades de existência na nossa morada – mãe terra. Ao fazer circular tal experimento, coexistimos e cocriamos com nossos personagens conceituais, com os quais pesquisamos cotidianamente, nos colocando também como personagens conceituais para continuar a conversa nessas audiências. É um convite ao ouvinte cocriar, coexistir e conversar conosco em audições de bricolagens sobre o presente planeta, para melhorar nossa experiência na terra, a partir da arte de viver em harmonia com os quatro elementos água, terra, fogo e ar e com todos os seres existentes nele, desde um minúsculo organismo, um vegetal, um inseto, uma pedra, uma gota de orvalho, aos seres humanos e, e, e…

FICHA TÉCNICA

Desenho: Talita Malheiros
Manipulação: Noale Toja
Texto final: Talita Malheiros
Argumento, roteiro e vozes de Fernanda Mello, Maria Morais, Noale Toja e Talita Malheiros

Fernanda Mello (GrPesq Currículos Cotidianos: redes educativas, imagens e sons. ProPED / Uerj)
E-mail: fernandamelloffpuerj@gmail.com / (21) 97919-7239

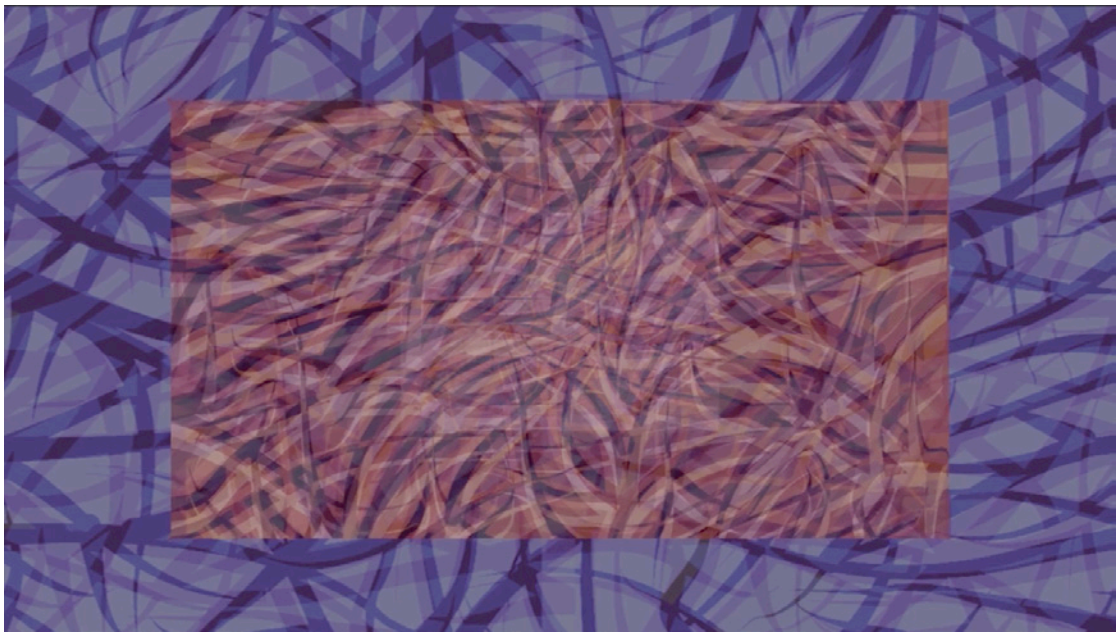
Maria Morais (GrPesq Currículos Cotidianos: redes educativas, imagens e sons. ProPED / Uerj)
mariamoraiss@yahoo.com.br / (21) 99649-4181

Noale Toja (GrPesq Currículos Cotidianos: redes educativas, imagens e sons. ProPED / Uerj)
noaletoja22@gmail.com / (21) 98749-6869

Talita Malheiros (GrPesq Currículos Cotidianos: redes educativas, imagens e sons. ProPED / Uerj)
tatamalheiros@yahoo.com.br / (21) 99443-3256

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/coexistencias-cocriadas/

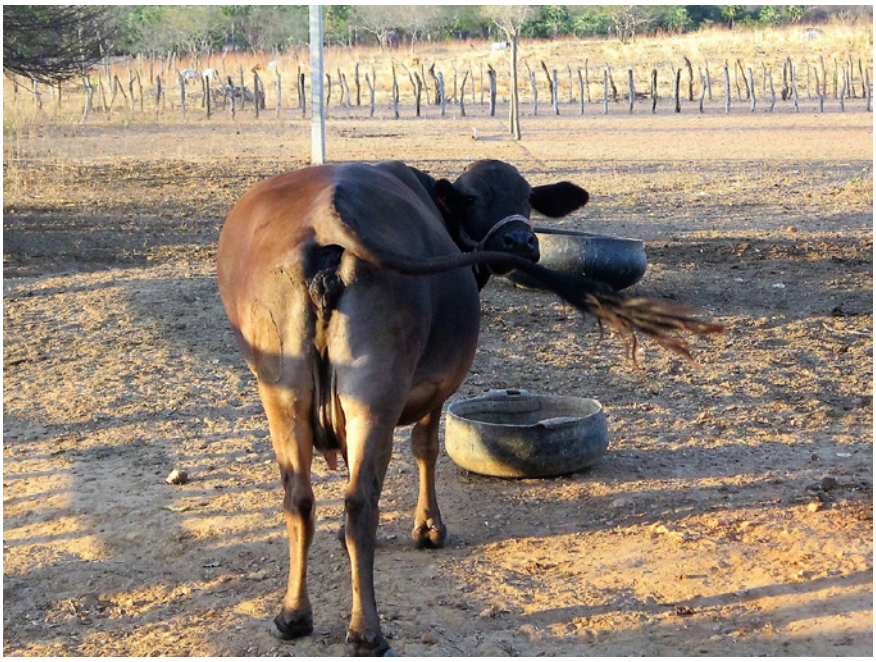


Relação de cuidados e afetos entre criadores e vacas na Paraíba

Joelma Batista do Nascimento

O ensaio fotográfico tem como objetivo evidenciar a relação de afetos e cuidados que se constroem com vacas leiteiras pela via alimentação, vínculo de proximidade com os bezerros e "partilha de sofrimento" (Haraway, 2011) quando elas adoecem. As fotografias foram produzidas em 2017, no sítio Palha Amarela, município de Piancó, Paraíba. Elas fazem parte de minha pesquisa de doutorado sobre criação de gado (Nascimento, 2021). As seis imagens iniciais retratam os cuidados especiais no primeiro mês pós-parição. A primeira, sobrevoo de urubus, próximo ao local onde estava a vaca recém-parida. Quando percebidos, o criador correu até ela, temendo a predação da bezerra. A poucos dias de parir, a vaca foi separada das demais, permanecendo nesse cercado por duas semanas, até ser agregada ao curral. Essa separação é feita, pois o leite, durante esse período, não é utilizado para comercialização ou consumo familiar, ele é apenas fonte alimentícia para o bezerro. Como a produção diária excede seu consumo, para evitar inflamações no úbere, o criador pratica a ordenha, descartando-o. No primeiro mês, pós-parição, as vacas, por questões fisiológicas, têm uma maior atenção em torno da alimentação, a fim de evitar processos inflamatórios e um maior índice de produção leiteira, evitando alimentá-las com rações de alto teor proteico, a palma é um excelente suplemento alimentar, rica em carboidrato e, abundante nas terras de Rosieudo. Em relação a cria é bastante comum vacas não permitirem a aproximação de nenhum ser humano, a não ser do criador, e até eles podem ser vistos como ameaça em alguma ocasião. A cena em que a bezerra recebe com agrado o toque de seu criador e, ao lado da mãe, com poucos dias de vida, foi uma das poucas que presenciei, geralmente, elas eram bastante arredios, sobretudo, pelos processos de contenção com cordas, após as vacas serem reagrupadas ao rebanho leiteiro, pois as tetas passavam a serem disputadas pelo filhote e pelas mãos do criador para esvaziar o úbere. Bezerros machos ou fêmeas possuíam tratamento e predileções distintas, enquanto os primeiros eram comercializados após o desmame, as fêmeas eram preservadas para aumento do rebanho leiteiro. Com elas, se adotava comportamentos de menor grau de agressividade e impaciência, com o intuito de desenvolver um relacionamento mais amistoso, considerando que elas seriam vacas leiteiras e, por conseguinte, a parceria se estabeleceria por alguns anos e para isso era fundamental estabelecer uma relação de confiança. Já, as três últimas fotografias, são referentes ao instante que, uma vaca, após alimentar-se com ração, não digeriu o alimento, podemos percebê-lo através das diferenças (lateral esquerda e direita) no tamanho da barriga. Ela foi cuidada com chá de alfazema brava, no primeiro dia e, no seguinte, com medicação receitada pelo veterinário. O uso de métodos alternativos, como plantas ou raízes, é bastante comum na região.

Joelma Batista do Nascimento - Doutora em Antropologia pela UFSC
E-mail: batistajoelma10@yahoo.com.br - (083) 991003374



Cargill

Cargill

Pós eclipse / Natureza imperativa

Gabriele Palma

FICHA TÉCNICA

Vídeo 1: Pós Eclipse, Gabriele Palma
Texto, voz, captação e edição de vídeo: Gabriele Palma
Campinas/SP – Brasil Janeiro, 2021

Vídeo 2: Natureza imperativa, Gabriele Palma
Roteiro, captação e edição de vídeo: Gabriele Palma
Campinas/SP – Brasil Fevereiro, 2021

Gabriele Palma, 27 anos, leitora assídua desde os 10 anos, artista visual desde sempre e oficializada pela PUC-Campinas, explora a fotografia, o audiovisual, ilustração digital e todo tipo de manualidade, pois nenhuma linguagem é o suficiente.

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/pos-eclipse-natureza-imperativa/

Vídeo 1: Pós Eclipse

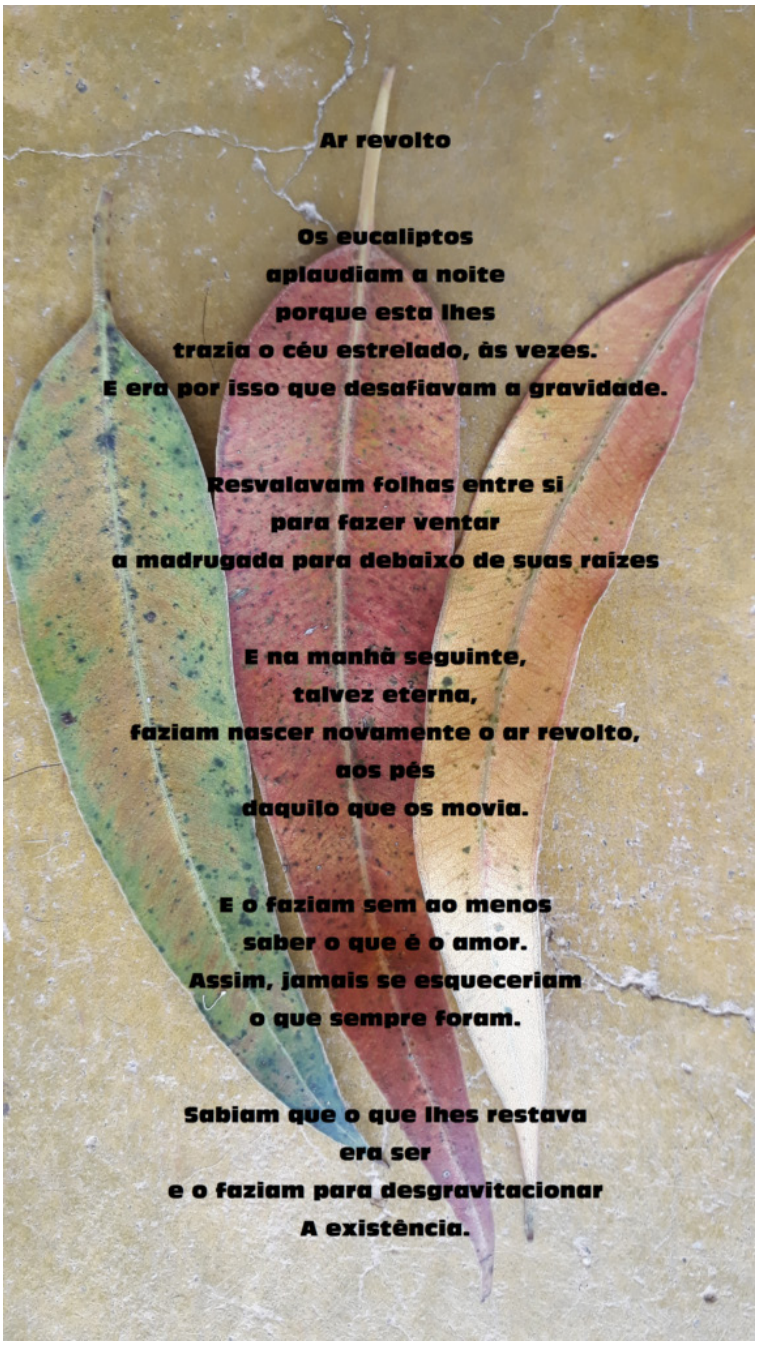
Vídeo 2: Natureza imperativa

Ar revolto

Maurício Simionato

Trata-se de um trabalho artístico inspirado na existência da espécie de árvore Eucaliptos (Eucalyptus – do grego, eu + καλύπτω = “bem coberto”). A ideia do trabalho é propor uma dimensão sobre novas possibilidades de se desenvolver o olhar poético sobre a proposta de coabitação com as árvores. A contemplação de uma floresta da espécie, de suas nuances, suas cores, movimentos, reflexos e sons das folhas ao vento (semelhantes ao do mar), serviram de inspiração para constituir a semente semântica do texto.

Maurício Simionato, Mestrando Labjor/IEL – Unicamp
E-mail: mauriciosimionato@yahoo.com.br
Telefone: (19) 9.9744.9779


Ar revolto
Os eucaliptos
aplaudiam a noite
porque esta lhes
trazia o céu estrelado, às vezes.
E era por isso que desafiavam a gravidade.
Resvalavam folhas entre si
para fazer ventar
a madrugada para debaixo de suas raizes
E na manhã seguinte,
talvez eterna,
faziam nascer novamente o ar revolto,
aos pés
daquilo que os movia.
E o faziam sem ao menos
saber o que é o amor.
Assim, jamais se esqueceriam
o que sempre foram.
Sabiam que o que lhes restava
era ser
e o faziam para desgravitacionar
A existência.

As flores do meu jardim

Gláucia Perez

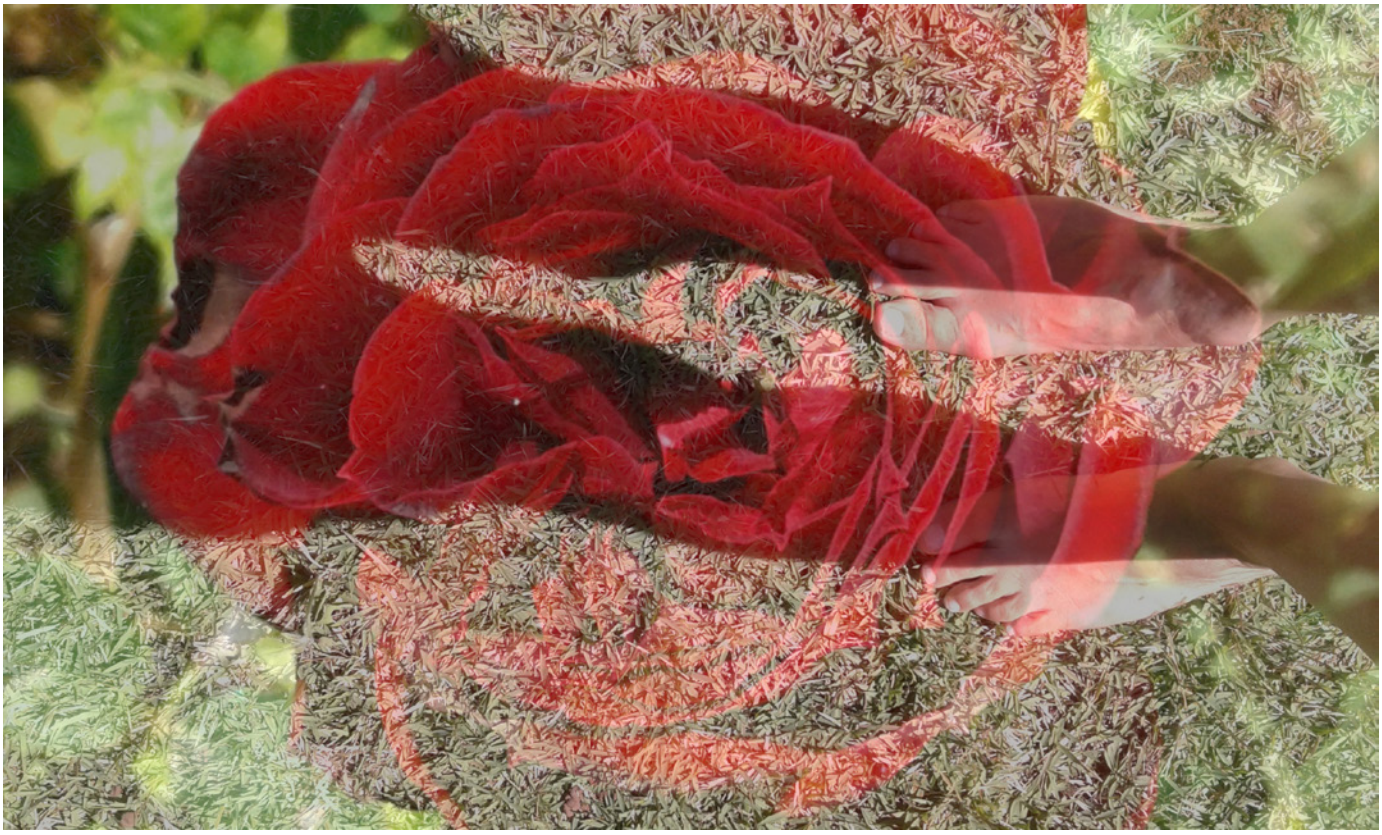
As flores ao meu ver e sentido significam o espiritual e o que conecta de maneira harmônica a todas as nossas necessidades e direitos que temos como seres humanos. Metaforicamente estamos no mesmo espaço, com as mesmas necessidades e direitos. São direitos vitalícios para uma vida saudável e harmônica entre todos os povos.

FICHA TÉCNICA

Fotos tiradas para participar do 2º concurso de fotografias DeDH (Diretoria Executiva de Direitos Humanos da Unicamp) – 'Como eu vejo os Direitos Humanos' – 2020

De acordo com o edital seriam selecionadas 20 fotos para compor a exposição digital "Como eu vejo os Direitos Humanos". Como o concurso foi realizado em época de pandemia participaram pouco mais de 30 inscritos; foram selecionados 14 trabalhos fotográficos, e cada participante podia contribuir com até três fotos. Participei com três fotos, e as três foram selecionadas.

Navegue pela exposição "Como eu Vejo os Direitos Humanos", disponível na plataforma do MAV: http://143.106.227.166/museuav/index.php/como-eu-vejo-os-direitos-humanos/



Ichi go – Ichi e – “Um momento, um encontro”

Vani Caruso

É a representação de um Ideograma japonês, onde vemos uma importantíssima expressão, um verdadeiro princípio Zen. A natureza irrepetível de um momento, “apenas para este tempo”, e “uma vez na vida”. E assim cada momento é sempre uma experiência única na vida. E só vou saber disso quando este momento passar. Todos os momentos são importantes, mas cada momento é único.

FICHA TÉCNICA

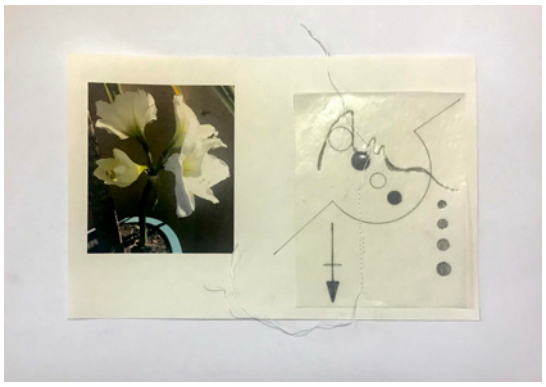
Série- “Um momento, um encontro, 2020”
17 composições de desenho e fotografia, papel canson, papel vegetal, naquin, grafite , linha e costura
14 x 21,5 cm

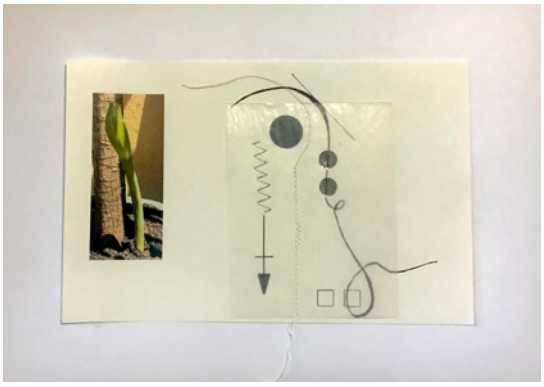
Vani Caruso - Artista visual nascida em Campinas, SP, Brasil, onde vive e trabalha. Estou interessada em construir uma poética visual, onde vou polindo pensamentos, palavras, sentimentos e decisões que atuam juntos para criar uma experiência que se apresenta como afirmação de que existe um mundo impregnado de marcas, imagens, desenhos. Desenho, enquanto texto, imagem, fio, objeto, linha, som e outras derivações possíveis. Habito meu trabalho na liberdade, na não liberdade, nas amarras dos fios, nos afetos, nos esquecimentos, no tempo e no espaço.

e-mail – evarual2@gmail.com
Facebook – Vani Caruso
Instagram – @vani.caruso
Site – https://vanicaruso,com/
Celular – (19)992083906

Na infinidade da vida
onde estou, tudo é perfeito, pleno
e completo, e no entanto a vida está sempre
mudando. Não existe começo, nem fim, somente um
constante ciclar e reciclar de substâncias e experiências.
Experiências vividas ou sentidas? Será que já vivi nos espaços lindos
e expressivos das cidades do Japão? Minhas memórias, ou minhas emoções
é que me dirão? Sinto que tenho uma relação de existência, de essência, de permanência e
de eternidade com tudo que nasce da cultura oriental. "A terra do sol nascente"- Sol que me ilumina e me
leva a saborear lembranças, das memórias inventadas. O Japão me seduz, pois tudo que dele conheço é lindo,
é esplendido, é perfeito. O Japão me confunde, pois tudo que dele desconheço é mistério, é segredo, é inconcluso.
Experiências não vividas, apenas sentidas, de espaços que não existem na realidade, mas que se fazem presentes
nas minhas memórias, de um sol que nasce a cada dia e me ilumina, trazendo lembranças de tempos não vividos,
mas sentidos! A cultura japonesa sempre esteve presente em meus trabalhos. Busco referências na literatura
japonesa e crio narrativas imaginárias à partir das experiências de leitura, de objetos apropriados e imagens
que encontro, a respeito do Japão. Quero sempre brincar com as imagens, aglutinando-as em figuras
surpreendentes, amorfas. As imagens que atravessam a mente se fazem presentes antes mesmo
de ocorrerem às tentativas de inscrevê-las na normatividade simbólica da história pessoal.
Tudo parte de um corpo. Eu abstraio, transformo, completo, moldo e algumas vezes é
possível reconhecer algumas figuras. O círculo é uma figura essencial em
meus trabalhos, pois ele é a síntese do espaço no mundo e é a
forma mística que representa o ideal perfeito. Nos meus
livros de artista a palavra é imagem e a imagem
é palavra, construções poéticas. Despindo-me
das memórias do mundo ocidental, sem
a intenção de compreender essas
relações, eu construo
meu universo
ima
gin
á
r
i
o.

Vani Caruso





" Um momento, um encontro"
一期一会
Vani Caruso - 2020

O avesso do meu ser do avesso

Vera Figueiredo

Minha voz acompanha o texto que traduz meu reconhecimento por um estado de profunda gratidão e comunga mundos de Bené Fonteles e Agnès Varda.

FICHA TÉCNICA

Artista: Vera Figueiredo
Ano: 2021
Texto e narração: Vera Figueiredo

Vera Figueiredo, durante muitos anos, exerceu a docência em Matemática na Unicamp, sua primeira paixão. Depois de aposentada descobriu outra paixão, a arte. Foi na própria Unicamp, de volta como aluna, que cursou aperfeiçoamento em Artes Visuais. Assim permanece como uma artista que exerce a liberdade da criação, saboreando a arte experimental.

www.verafigueiredo.com

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-avesso-do-meu/

O avesso do meu ser do avesso*

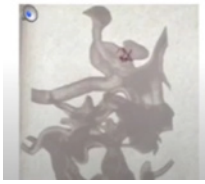
O sol atravessa o vidro da janela da sala
Aquece meu corpo e ilumina minha alma
É a tarde de um dia claro do inicio deste ano

Comemoro um conserto bem sucedido
Um remendo, um cerzir, um tecer entremeado?
Mas, do lado avesso do avesso

Se abríssemos as pessoas, acharíamos paisagens**.
A mim, se me abrissem, encontrariam bordados
Mas, como não me abriram, o jeito foi remendar

Fui consertada lá dentro
por dentro do meu ser do avesso

Aqui, deste lado, senti o medo
O choro me presenteou com arte



Arte que transforma
medo em liberdade

Liberdade de bordar
o 'avesso do meu ser do avesso

medo em liberdade

Liberdade de bordar
o 'avesso do meu ser do avesso

* O avesso do meu ser do avesso -Trecho de poesia de Bené Fonteles, sítio Rosa dos Ventos, janeiro 2021

** Se abríssemos as pessoas, acharíamos paisagens - Agnès Varda

LABORATÓRIO-ATELIÊ

Poema-rio

Bruno Novaes

A partir da provocação de escrever-pensar-criar com o rio fui levado de imediato a dois conjuntos de aquarelas que tinha feito no início da pandemia, em março de 2020. as guias e quartinhas, para mim, se tornaram ponto de retorno e partida para pensar o rio desde de uma essência. então, em diálogo com os trabalhos, leituras e falas dos colegas me propus uma escrita-rio. um exercício em fluxo contínuo que, num processo de transe, proporcionou um acesso direto ao interno. terminada a sessão, influenciado pelas palavras que saltavam aos meus olhos, sintetizei-as num poema. este trabalho, etapa final de todo o processo, aparece como escrita, diluição e voz.

1. sem título (guias), 2020. aquarela e grafite sobre papel. 50x150cm

2. sem título (quartinhas), 2020. aquarela e grafite sobre papel. 15x20cm cada

3. escrita-rio, 2020. ação de 45 minutos com grafite sobre papel. 24 páginas. 30x20cm cada.

4. poema-rio, 2020. grafite aquarelável sobre papel. 3 páginas. 20x15cm cada.

5. poema-rio, 2020. áudio. 1’13”.

Este trabalho foi criado na disciplina “Arte, ciência e tecnologia” oferecida no âmbito do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

JC 012 – Arte, ciência e tecnologia – Labjor-IEL-Unicamp 2020 - 60 horas (terças às 9)

Susana Dias

Paulo Teles

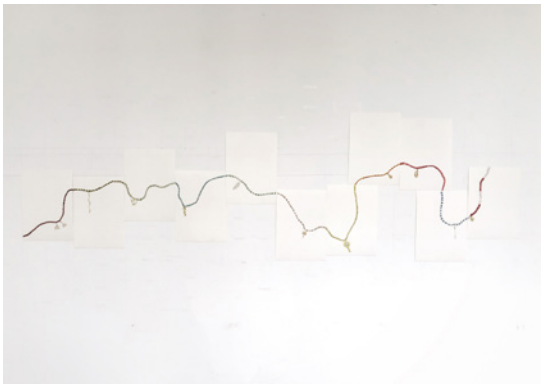
Alianças com estrelas, árvores e rios: novos modos de existir diante das catástrofes

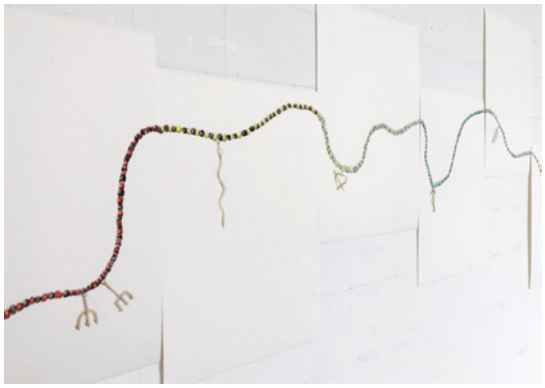
A disciplina se configura como um laboratório-ateliê dedicado ao estudo, pesquisa e envolvimento teórico-prático com artes, ciências, tecnologias. Adotando uma ênfase muito

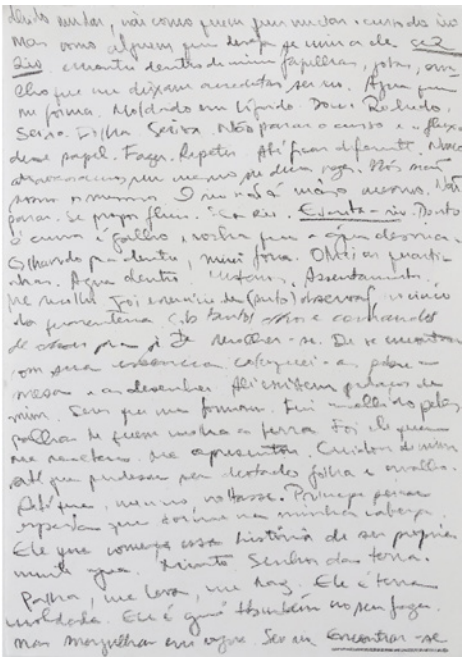
importante hoje dos estudos de ciência e tecnologia, nos estudos multiespécies, e nas chamadas linhas de pensamento pós-humanistas, experimentaremos a criação de composições sensíveis (com imagens, palavras e sons, corpos etc.) que buscam se afetar pelos não-humanos. Neste semestre a disciplina se propõe a pensar em parceria com estrelas, árvores e rios para pensar e experimentar a divulgação científica e cultural enquanto criação de novos modos de existir, pensar e sentir e não apenas como reprodução de modos já dados, prontos e acabados. Para tanto, investiremos em articulações entre os campos das artes, literatura, antropologia, astronomia, biologia e filosofia e entraremos em contato com práticas de artistas e cientistas a fim de extrair delas materiais, ferramentas, procedimentos e possibilidades de experimentação de uma comunicação audiovisual em tom menor. Uma comunicação que busque suspender as oposições entre natureza e cultura, sujeito e objeto, teoria e prática, matéria e espírito, humanos e não-humanos, e constitua um novo campo problemático para os encontros entre artes e ciências que levem a sério uma crítica ao antropocentrismo. Como parte da disciplina, investiremos na criação e problematização de um arquivo audiovisual e em criações individuais e coletivas com esse arquivo. Faremos pequenos exercícios de tornarmos dignos de entramos relações com estrelas, árvores e rios a partir dos aprendizados. A Revista ClimaCom (Labjor-Unicamp) será o espaço principal de exposição dos materiais produzidos na disciplina, mas a ideia é que os materiais circulem também em outros espaços-tempos em que os participantes estejam envolvidos (suas casas, salas de aula online etc.).

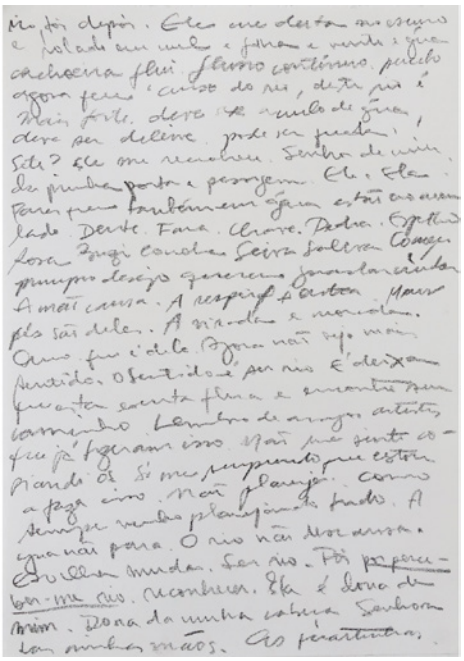
Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

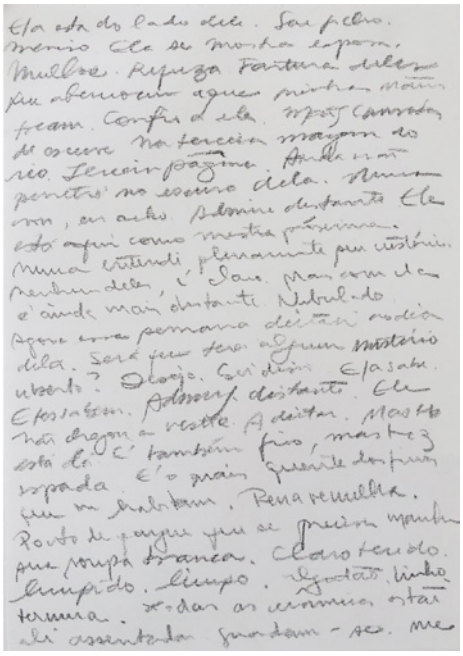
Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

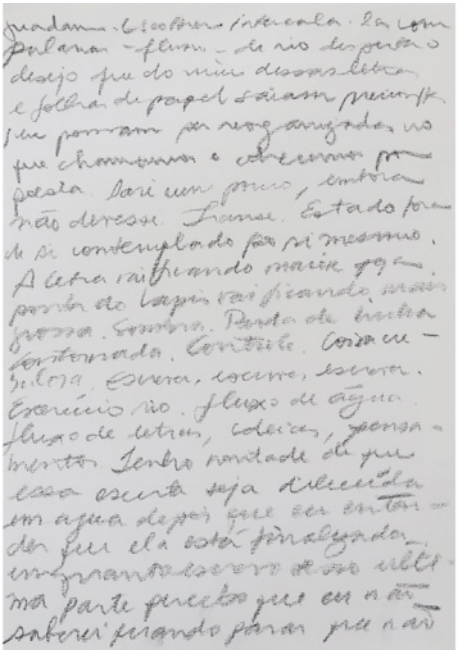


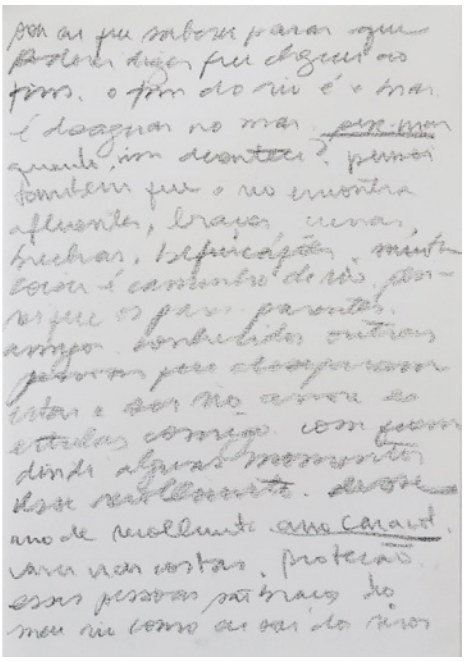


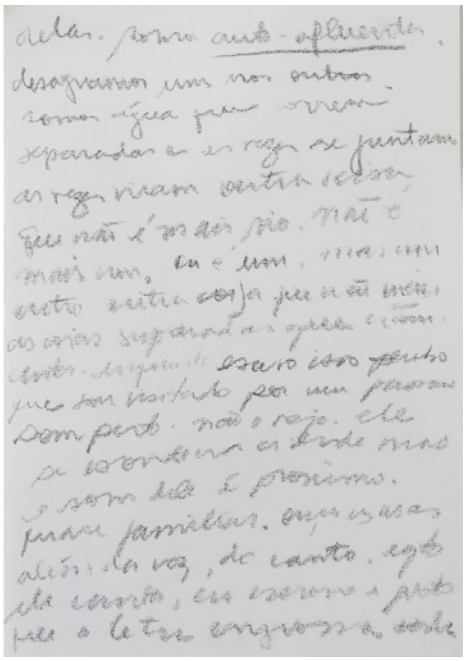


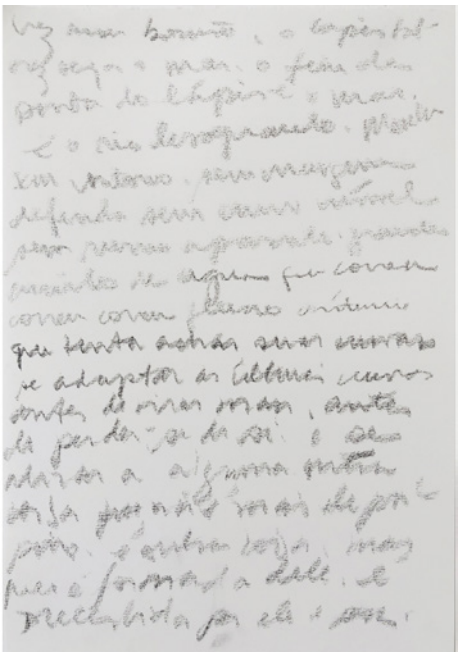


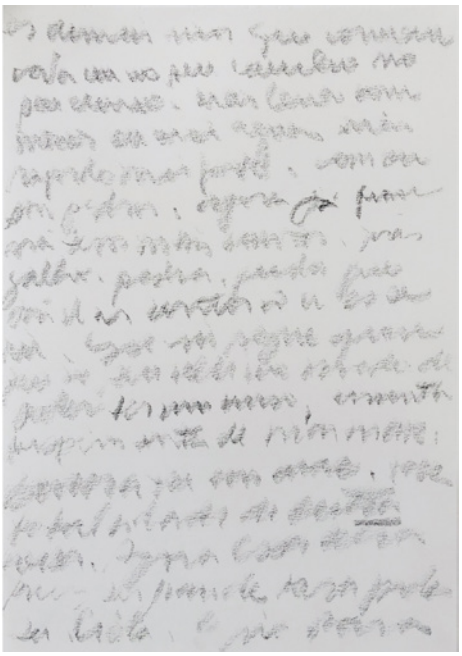


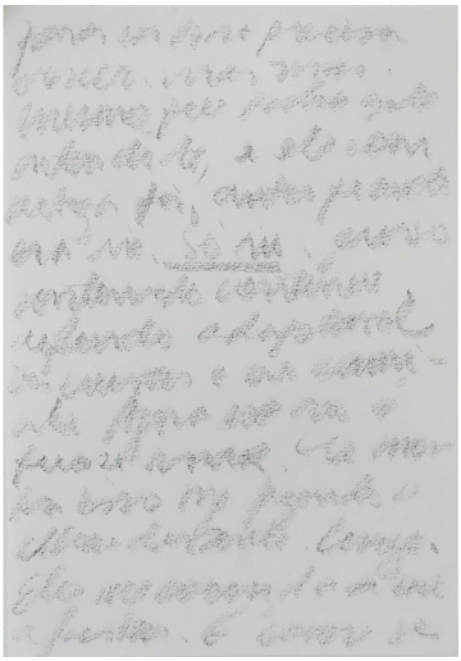


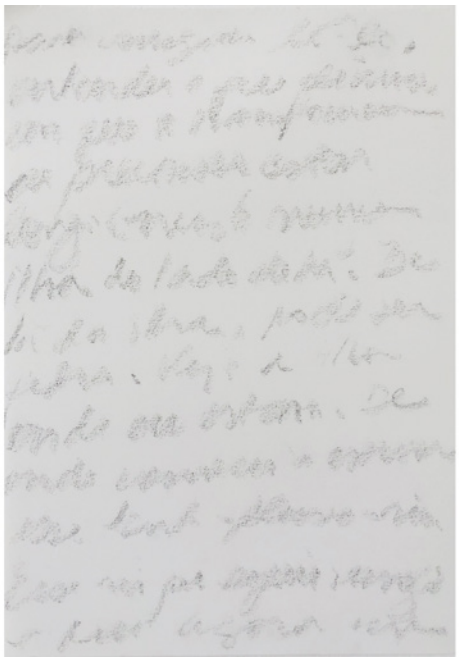


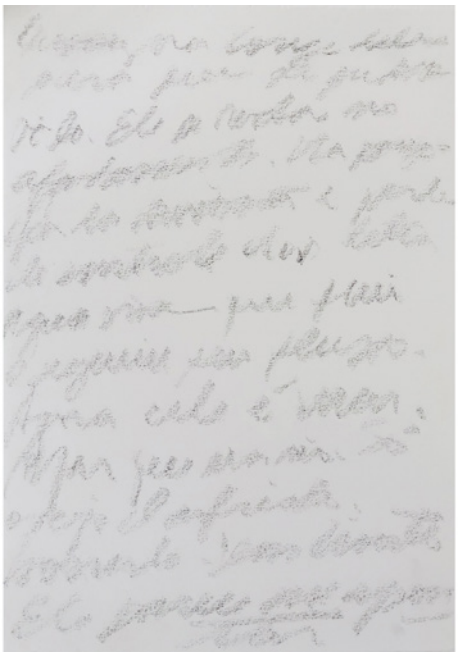


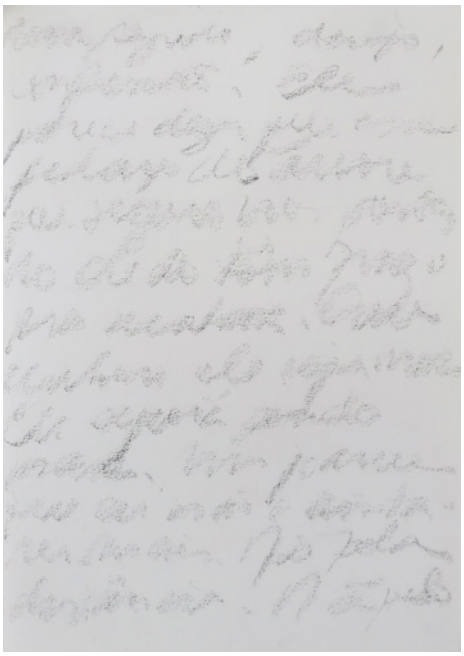


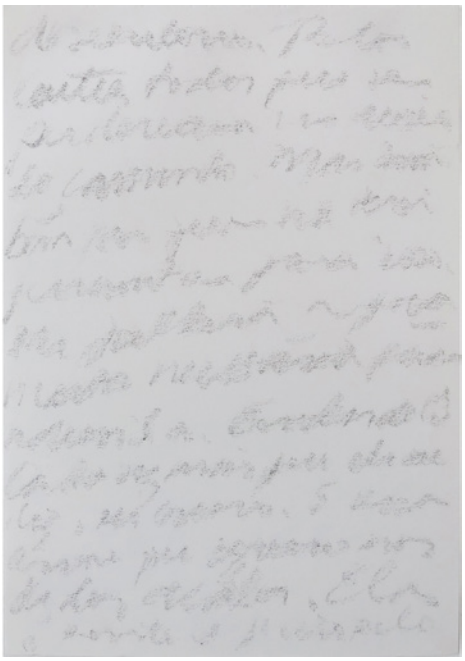


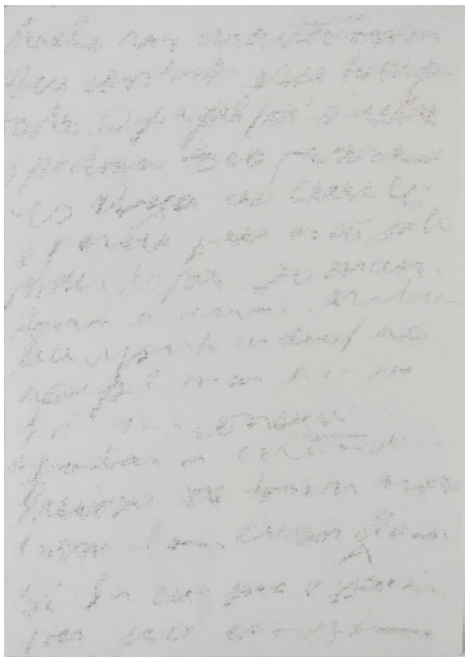


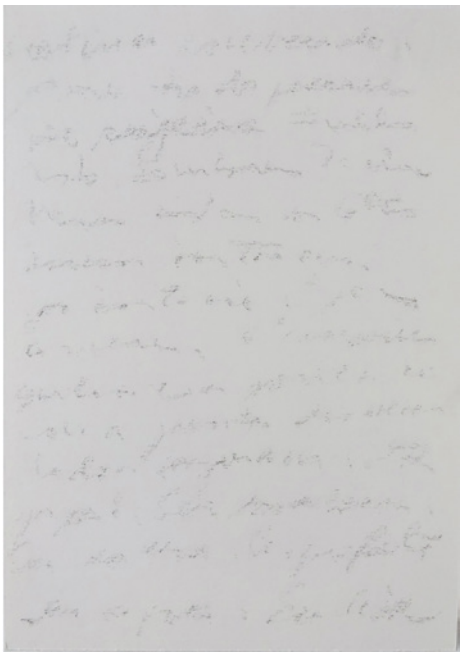


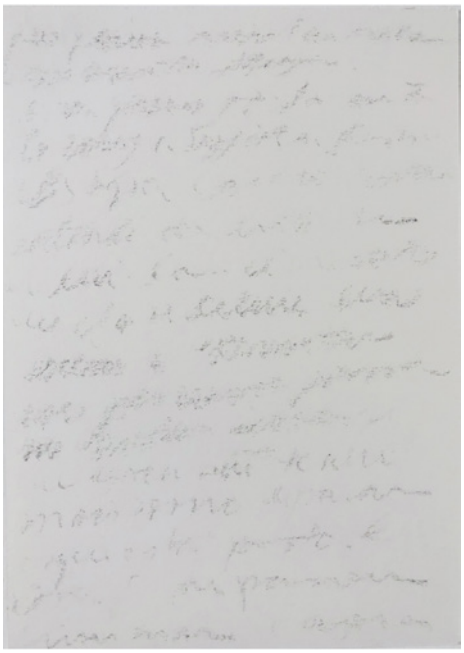


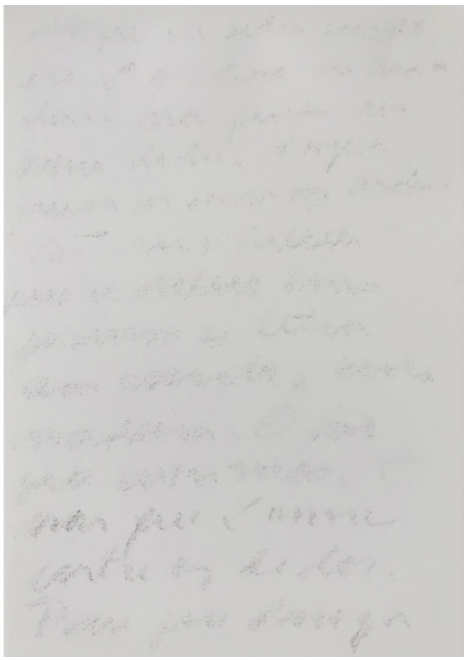


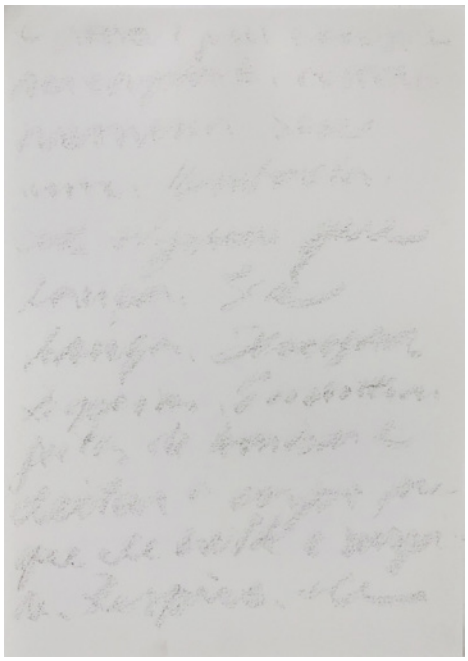


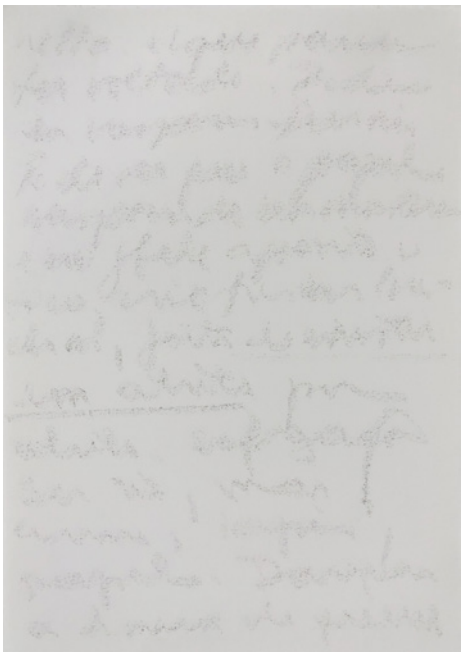


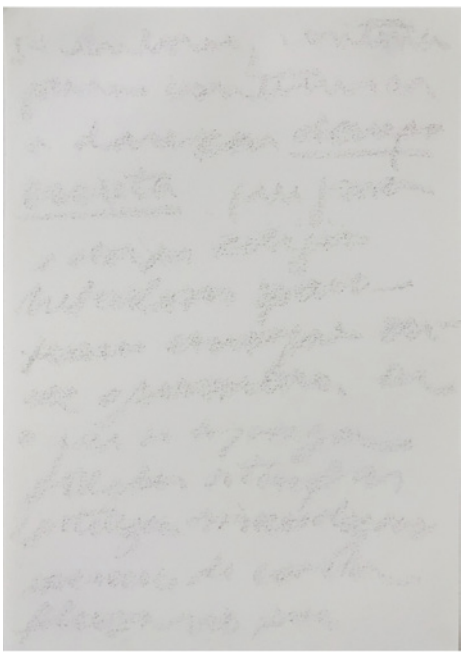


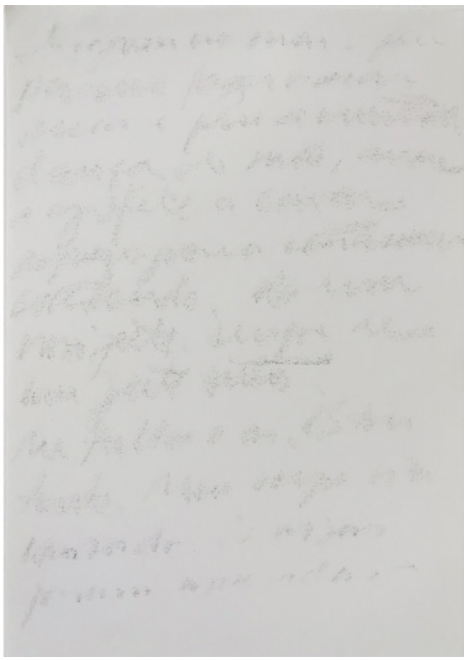


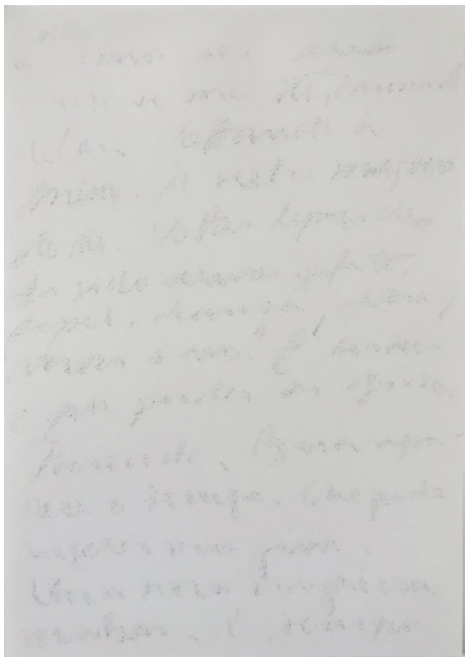


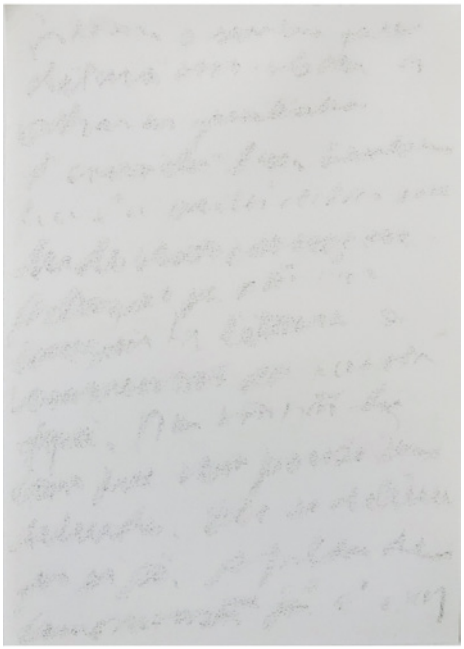


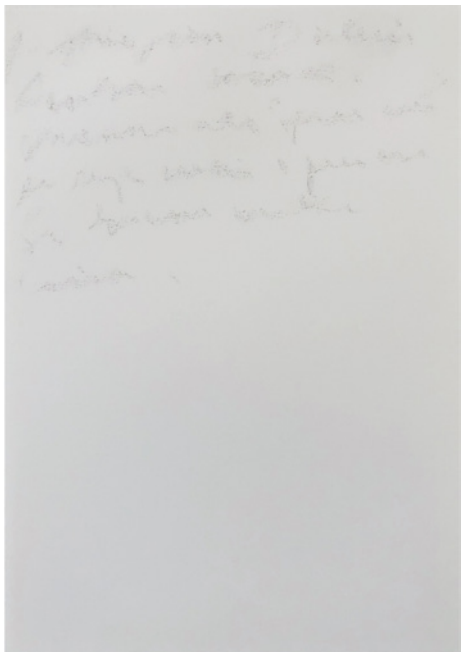


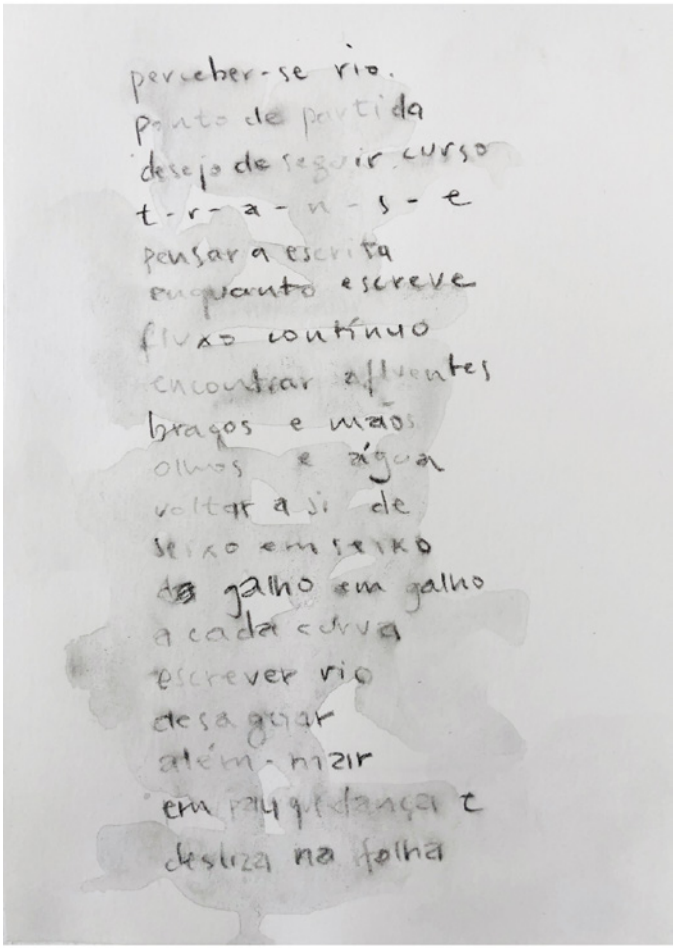


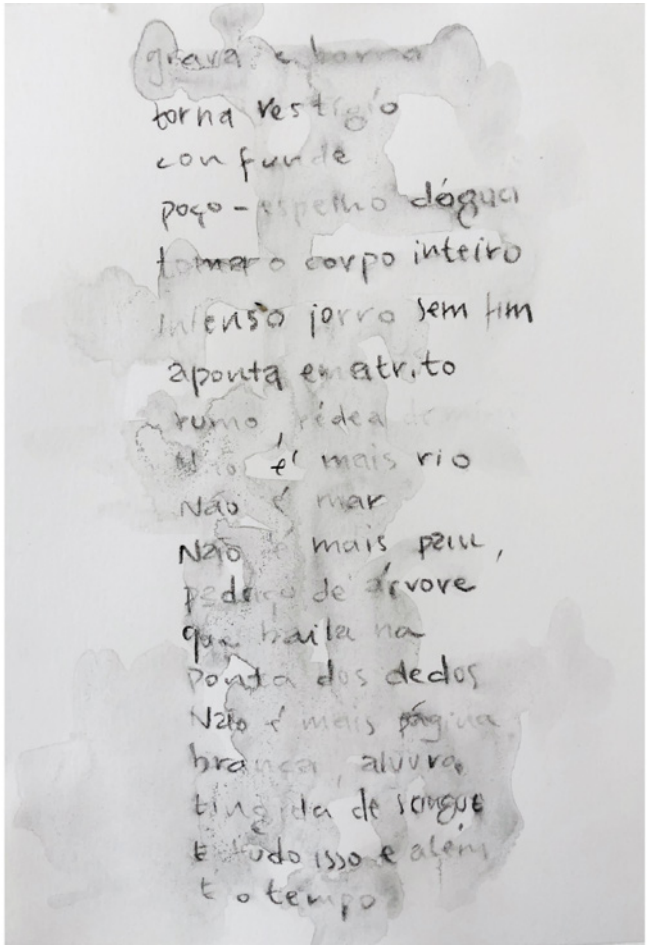


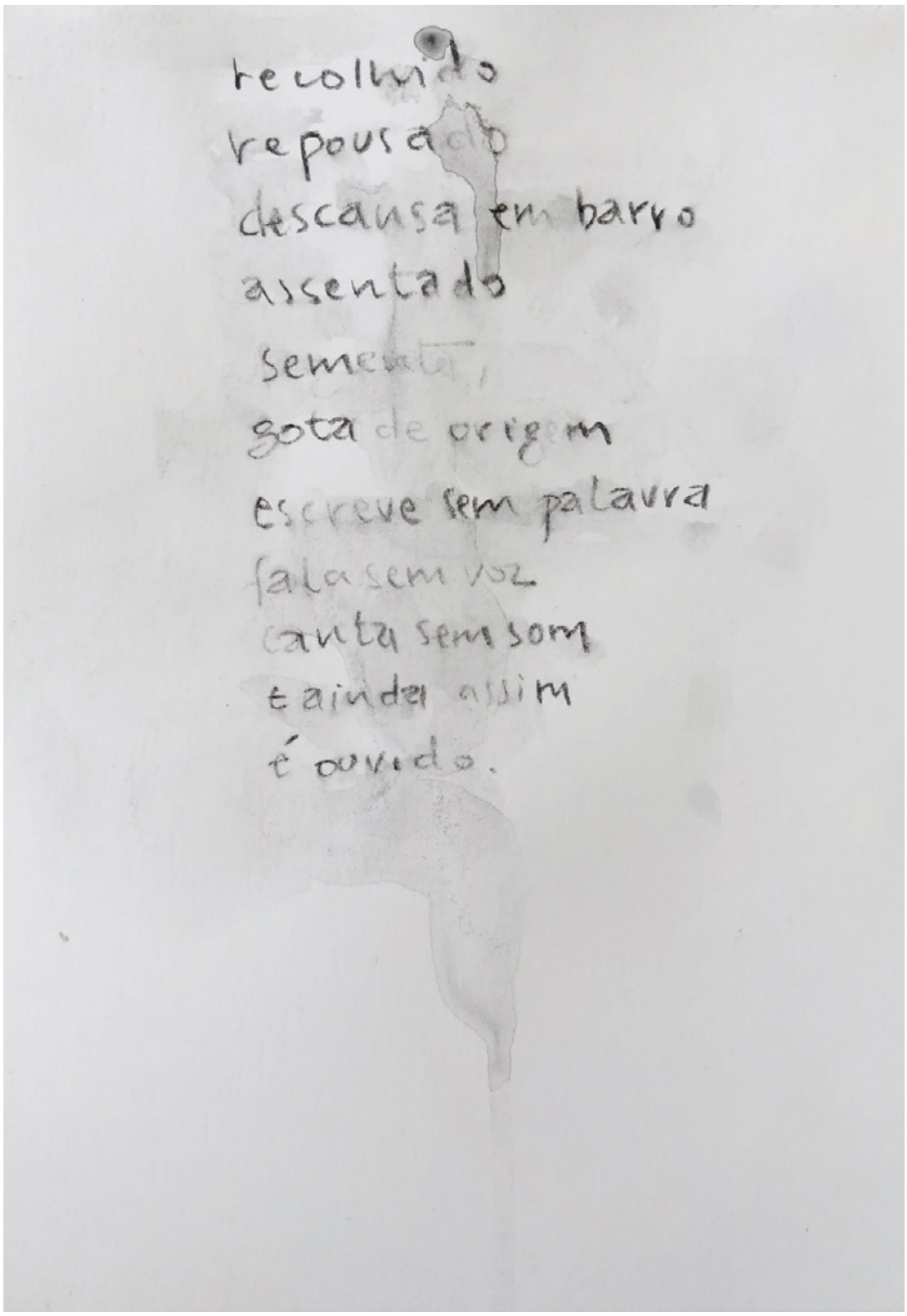







perceber-se rio.
ponto de partida
desejo de seguir curso
t-r-a-n-s-e
pensar a escrita
enquanto escreve
fluxo contínuo
encontrar afluentes
braços e mãos
olhos e água
voltar a si de
seixo em seixo
de galho em galho
a cada curva
escrever rio
desaguar
além-mar
em pau que dança e
desliza na folha


grava e borra
torna vestígio
confunde
poço-espelho d'água
tomar o corpo inteiro
intenso jorro sem fim
aponta em atrito
rumo, rédea
Não é mais rio
Não é mar
Não é mais pau,
pedaço de árvore
que baila na
ponta dos dedos
Não é mais página
branca, alvura
tingida de sangue
E tudo isso e além
t o tempo


recolhido
repousado
descansa em barro
assentado
semente,
gota de origem
escreve sem palavra
fala sem voz
canta sem som
e ainda assim
é ouvido.

Escrita rio – o rio em mim

Ana Oliveira Rovati

Experimentar o rio na escrita. Esse foi o exercício que me propus para o desenvolvimento deste trabalho.

Imersa, fluida, desviando dos pensamentos-pedra que apareciam em mim, escrevi, desaguei.

Com um preparo prévio de leituras e pesquisas sobre rio e tudo aquilo que me fosse rio, sentei ao som da água corrente e seus pássaros. Separei materiais, cortei folhas, costurei o livro e escrevi initerruptamente até esgotar suas páginas.

FICHA TÉCNICA

Autora: Ana Oliveira Rovati

Material: papel manteiga, papel jornal, linha e tecido

Tiragem: cópia única

Formato: 12x16cm
Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Este trabalho foi criado na disciplina “Arte, ciência e tecnologia” oferecida no âmbito do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

JC 012 – Arte, ciência e tecnologia **- Labjor-IEL-Unicamp 2020 -** 60 horas (terças às 9)

Susana Dias

Paulo Teles

Alianças com estrelas, árvores e rios: novos modos de existir diante das catástrofes

A disciplina se configura como um laboratório-ateliê dedicado ao estudo, pesquisa e envolvimento teórico-prático com artes, ciências, tecnologias. Adotando uma ênfase muito importante hoje dos estudos de ciência e tecnologia, nos estudos multiespécies, e nas chamadas linhas de pensamento pós-humanistas, experimentaremos a criação de composições sensíveis (com imagens, palavras e sons, corpos etc.) que buscam se afetar pelos não-humanos. Neste semestre a disciplina se propõe a pensar em parceria com estrelas, árvores e rios para pensar e experimentar a divulgação científica e cultural enquanto criação de novos modos de existir, pensar e sentir e não apenas como reprodução de modos já dados, prontos e acabados. Para tanto, investiremos em articulações entre os campos das artes, literatura, antropologia, astronomia, biologia e filosofia e entraremos em contato com práticas de artistas e cientistas a fim de extrair delas materiais, ferramentas, procedimentos e possibilidades de experimentação de uma comunicação audiovisual em tom menor. Uma comunicação que busque suspender as oposições entre natureza e cultura, sujeito e objeto, teoria e prática, matéria e espírito, humanos e não-humanos, e constitua um novo campo problemático para os encontros entre artes e ciências que levem a sério uma crítica ao antropocentrismo. Como parte da disciplina, investiremos na criação e problematização de um arquivo audiovisual e em criações individuais e coletivas com esse arquivo. Faremos pequenos exercícios de tornarmos dignos de entramos relações com estrelas, árvores e rios a partir dos aprendizados. A Revista ClimaCom (Labjor-Unicamp) será o espaço principal de exposição dos materiais produzidos na disciplina, mas a ideia é que os materiais circulem também em outros espaços-tempos em que os participantes estejam envolvidos (suas casas, salas de aula online etc.).

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/escrita-rio/

Arte na espreita e na espera... Poéticas na Quarentena!

Bené Fonteles

Série de Catálogos organizados e produzidos durante a quarentena por Bené Fonteles.

FICHA TÉCNICA

Projeto gráfico | Licurgo S. Botelho

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/arte-na-espreita/

Eu me nomeio rio

Néliane Simioni

Videoarte que propõe o olhar para corpos enquanto rios, que também denuncia a gordofobia. Um convite ao pertencimento do ser e à passagem do corpo "plástico", à venda como produto em nossa sociedade, para o corpo matéria, substancialmente vida. Uma navegação por águas que conectam com o outro e com nosso devir.

FICHA TÉCNICA

Título da obra: Eu me nomeio rio

Autora: Néliane Catarina Simioni

Concepção, texto e performance: Néliane Catarina Simioni

Captação, montagem e finalização: Guilherme Lima de Assis

Este trabalho foi criado na disciplina "Arte, ciência e tecnologia" oferecida no âmbito do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

JC 012 – Arte, ciência e tecnologia – Labjor-IEL-Unicamp 2020 - 60 horas (terças às 9)

Susana Dias

Paulo Teles

Alianças com estrelas, árvores e rios: novos modos de existir diante das catástrofes

A disciplina se configura como um laboratório-ateliê dedicado ao estudo, pesquisa e envolvimento teórico-prático com artes, ciências, tecnologias. Adotando uma ênfase muito importante hoje dos estudos de ciência e tecnologia, nos estudos multiespécies, e nas chamadas linhas de pensamento pós-humanistas, experimentaremos a criação de composições sensíveis (com imagens, palavras e sons, corpos etc.) que buscam se afetar pelos não-humanos. Neste

semestre a disciplina se propõe a pensar em parceria com estrelas, árvores e rios para pensar e experimentar a divulgação científica e cultural enquanto criação de novos modos de existir, pensar e sentir e não apenas como reprodução de modos já dados, prontos e acabados. Para tanto, investiremos em articulações entre os campos das artes, literatura, antropologia, astronomia, biologia e filosofia e entraremos em contato com práticas de artistas e cientistas a fim de extrair delas materiais, ferramentas, procedimentos e possibilidades de experimentação de uma comunicação audiovisual em tom menor. Uma comunicação que busque suspender as oposições entre natureza e cultura, sujeito e objeto, teoria e prática, matéria e espírito, humanos e não-humanos, e constitua um novo campo problemático para os encontros entre artes e ciências que levem a sério uma crítica ao antropocentrismo. Como parte da disciplina, investiremos na criação e problematização de um arquivo audiovisual e em criações individuais e coletivas com esse arquivo. Faremos pequenos exercícios de tornarmos dignos de entramos relações com estrelas, árvores e rios a partir dos aprendizados. A Revista ClimaCom (Labjor-Unicamp) será o espaço principal de exposição dos materiais produzidos na disciplina, mas a ideia é que os materiais circulem também em outros espaços-tempos em que os participantes estejam envolvidos (suas casas, salas de aula online etc.).

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/eu-me-nomeio-rio/

O que faz rio de um rio? Suas águas? Profundidade? As espécies que o habitam? A natureza que o cerca? Como os rios aprenderam a caminhar? Suas águas correm… é para não vazar?

O que faz corpo de um corpo? Suas formas? Tamanho? O quanto ele pesa? A sociedade que o cerca? Onde ele começa e onde ele termina? Há sangue correndo dentro dele… é para não vazar?

Um rio tem de se aceitar? Rio só é.

Rio imensidão, conexão com árvores e com as estrelas. Seu devir, é ir.

Não deixar de navegar, andar, andar e andar, e quando menos espera, se tornou oceano.

Corpo só é. Substancial, não um produto. Conexão com o cosmos.

Para sentir, deixar ir. A mágoa do “linda de rosto”, as dicas para emagrecer não solicitadas, os acessos negados, a bariátrica salvadora, o sexo apenas em segredo.

Sobra espaço para o amor. Para o afetar e ser afetado pelo afeto. Se um rio é a soma de todos os caminhos já navegados por ele… um corpo também.

Quando outras vozes falam por meu corpo, eu me nomeio rio.

*A frase um rio é a soma de todos os caminhos já navegados por ele é de Valeria Scornaienchi.

rio de casa e memória

Ana Paula Valle Pereira

Ao pensar nas conexões e encontros com os rios procurei fazer rios e encontrar os rios existentes em minha casa. A partir destes rios, comecei a experimentar uma memória-rio e memória-água com as lembranças da minha vida. Esta é uma experiência pessoal de minha memória com a água.

FICHA TÉCNICA

Ana Paula Valle Pereira (autoria, produção, filmagem e edição).

Este trabalho foi criado na disciplina "Arte, ciência e tecnologia" oferecida no âmbito do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) e Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

JC 012 – Arte, ciência e tecnologia – Labjor-IEL-Unicamp 2020 - 60 horas (terças às 9)

Susana Dias

Paulo Teles

Alianças com estrelas, árvores e rios: novos modos de existir diante das catástrofes

A disciplina se configura como um laboratório-ateliê dedicado ao estudo, pesquisa e envolvimento teórico-prático com artes, ciências, tecnologias. Adotando uma ênfase muito importante hoje dos estudos de ciência e tecnologia, nos estudos multiespécies, e nas chamadas linhas de pensamento pós-humanistas, experimentaremos a criação de composições sensíveis (com imagens, palavras e sons, corpos etc.) que buscam se afetar pelos não-humanos. Neste semestre a disciplina se propõe a pensar em parceria com estrelas, árvores e rios para pensar e experimentar a divulgação científica e cultural enquanto criação de novos modos de existir, pensar e sentir e não apenas como reprodução de modos já dados, prontos e acabados. Para tanto, investiremos em articulações entre os campos das artes, literatura, antropologia, astronomia, biologia e filosofia e entraremos em contato com práticas de artistas e cientistas a fim de extrair delas materiais, ferramentas, procedimentos e possibilidades

de experimentação de uma comunicação audiovisual em tom menor. Uma comunicação que busque suspender as oposições entre natureza e cultura, sujeito e objeto, teoria e prática, matéria e espírito, humanos e não-humanos, e constitua um novo campo problemático para os encontros entre artes e ciências que levem a sério uma crítica ao antropocentrismo. Como parte da disciplina, investiremos na criação e problematização de um arquivo audiovisual e em criações individuais e coletivas com esse arquivo. Faremos pequenos exercícios de tornarmos dignos de entramos relações com estrelas, árvores e rios a partir dos aprendizados. A Revista ClimaCom (Labjor-Unicamp) será o espaço principal de exposição dos materiais produzidos na disciplina, mas a ideia é que os materiais circulem também em outros espaços--tempos em que os participantes estejam envolvidos (suas casas, salas de aula online etc.).

Coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

Projetos | Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC) – (Chamada MCTI/CNPq/Capes/FAPs nº 16/2014/Processo Fapesp: 2014/50848-9); Revista ClimaCom: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/ e Revista ClimaCom.

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/rio-de-casa/

Caderno AIRE 2021

Residência AIRE

O Caderno Aire 2021 é um caderno de conversas de processos e afetos que aconteceram durante a residência artística eletrônica de cocriação com indígenas realizada por AIRE em 2021. “AIRE” é um projeto aberto educativo sociocultural e artisticamente inovador para inspirar o despertar desta nova humanidade. Pelo “AIRE” se conectam pessoas de todas as origens sociais e culturais. ‘Somos todos um na Mãe Terra’.

FICHA TÉCNICA

Edição e diagramação: Valéria Scornaienchi com colaboração dos artistas da residência AIRE.

AIRE – Arte com indígenas em residências eletrônicas

Artistas Participantes em 2021

Kadu (Xucuru Brasil)
Carina (Desana Brasil)
Tadeu dos Santos1 (Kaingang Brasil)
Sheilla Souza1 (Brasil)
Shiraigo (Mocovi Argentina)
Nayra Yasi (Mocovi Argentina)
Elias Caurey (Guarani Bolívia)
Ángel Ramírez (Palta Equador)
Aruma (Bolívia)
Andres Peralta (Mapuche Chile)
ozZO Ukumari (Bolívia)
Mariela Tulián(Comechingón Argentina)
Naine (Terena Brasil)
Nhenety (Kariri-Xocó Brasil)
Helder Câmara Jr. (Brasil)
Sebastian Gerlic (Brasil)
Anna Carolina Campagnac (Brasil)
Eduardo Simas (Brasil)
Valéria Scornaienchi (Brasil)
Margareth Teixeira (Brasil)
Thea Pitman (Reino Unido)
Dayanne Pereira (Jornalista BR)
Ângela Berlinde (Portugal)

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/caderno-aire/

Livro-oficina

Mariana Vilela

Esse livro-oficina é o registro-rastro deixado pelas oficinas de fotoperformance e narrativas fabuladas, ministradas por Mariana Vilela e Sara de Melo, para alunos de 6º ao 9º ano da EMEF/EJA Maria Pavanatti Favaro, Campinas/SP. Essa oficina fazia parte da contra partida social do projeto contemplado pela Lei Aldir Blanc de Emergência a cultura, que teve como objeto a criação e produção do livro digital Experiências de Arvorecer. O convite feito pela artista Mariana aos participantes foi ampliar o olhar para o entorno que nos circundam e procurar suas linhas. Elas estão em todo lugar! Linhas que desenham portas, janelas e teto, dos móveis e objetos domésticos, que percebemos nos tecidos, roupas, cortinas e cobertas, das linhas melódicas de músicas e barulhos, linhas encontradas no nosso corpo, nas plantas e pedras. O exercício foi compor as linhas corporais a objetos escolhidos. Sara de Melo, a partir da pergunta: Que paisagens você visita em sonho? Criou campo para trazer territórios imaginados para o papel em um parágrafo. Cidades fabuladas numa espécie de sonho acordado tomaram formas, exercitando a imaginação dos participantes. Depois propôs desenhos com letras e palavras para criação de postais das cidades inventadas.

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/livro-oficina-mariana-vilela/

Planta-linha-palavra

Susana Dias

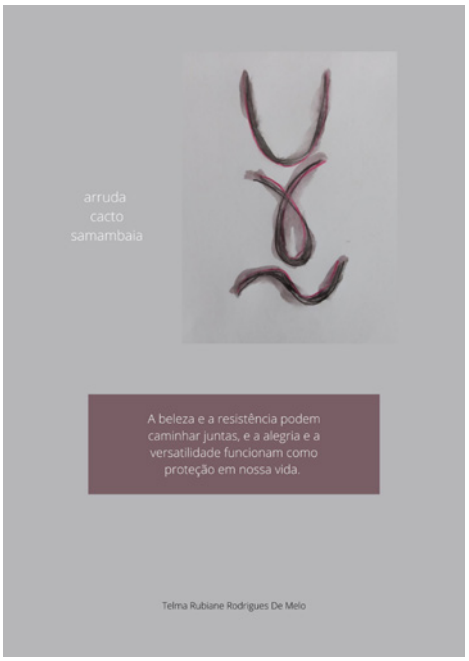
Esta oficina eletrônica foi oferecida na disciplina Linguagem e Arte em Educação, da Faculdade de Educação da Unicamp, com o intuito de apresentar algumas das propostas do livro Experiências de arvorecer. Propus que buscássemos aprender a escrever e desenhar com as plantas, com seus sopros e silêncios. A proposta do desenho foi inspirada nas pinturas corporais da comunidade tupi-guarani da aldeia Awa Porungawa Dju. Na aldeia a comunidade faz pinturas nos corpos com o intuito de proteção e para atrair coisas boas. Seus grafismos são feitos com tintas extraídas de duas plantas: urucum e genipapo. Propus que cada participante escolhesse três plantas companheiras e atribuísse a cada uma delas um pequeno traço. Depois elaboramos dois desenhos, lidando com repetição e composição desses traços. Fizemos um desenho com apenas uma das plantas e outro que reunia as três plantas. O desenho que reunia as três plantas foi pensado como um desenho de proteção.

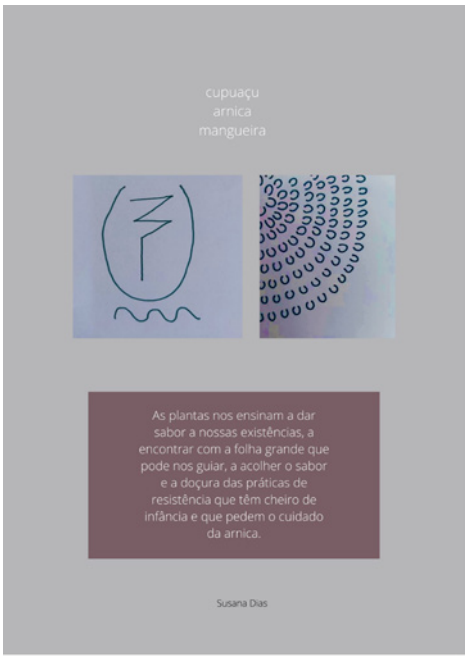
FICHA TÉCNICA

Coordenação | Susana Dias

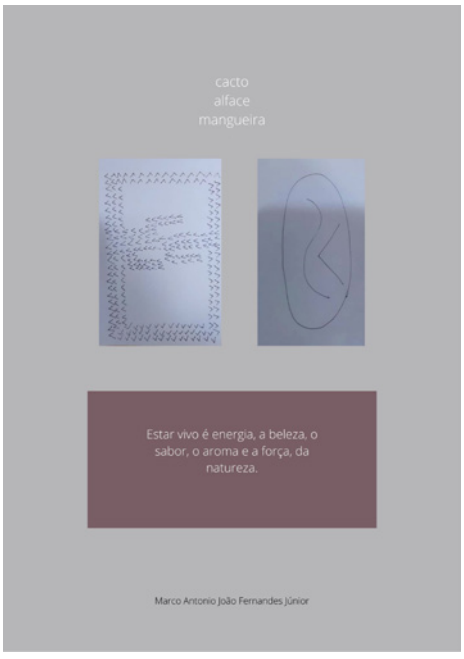
Participantes

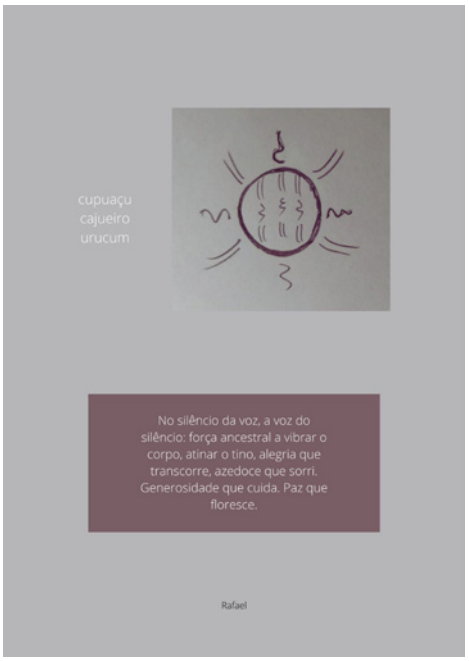
Telma Rubiane Rodrigues De Melo
Rafael
Maria Carolina Gervásio Angelini de Martini
Juliana Aline Gomes Viana
Lucia Estevinho
Analice Assunção de Souza Nunes
Laís Schalch
Karina Miki Narita
Flávia Alves
Susana Dias
Gilberto de Carvalho Soares
Marco Antonio João Fernandes Júnior

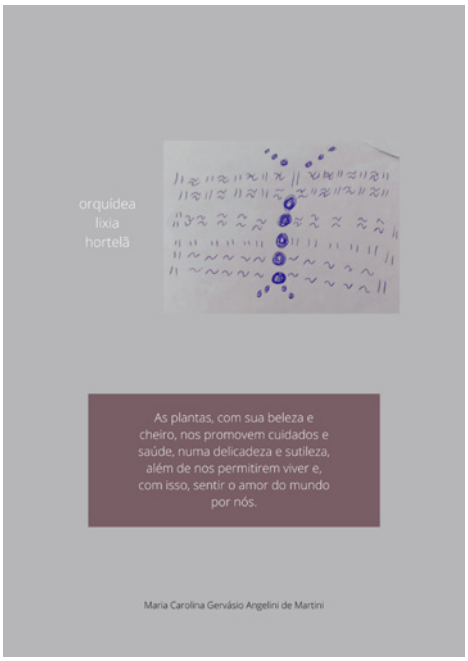

arruda
cacto
samambaia
A beleza e a resistência podem caminhar juntas, e a alegria e a versatilidade funcionam como proteção em nossa vida.
Telma Rubiane Rodrigues De Melo


cupuaçu
arnica
mangueira
As plantas nos ensinam a dar sabor a nossas existências, a encontrar com a folha grande que pode nos guiar, a acolher o sabor e a doçura das práticas de resistência que têm cheiro de infância e que pedem o cuidado da arnica.
Susana Dias

orquídea
samambaia
violeta
Nus estamos, em cura, através de laços de amizade e cuidado que fortalecem ao permitir flexibilidade e resiliência.
Gilberto de Carvalho Soares


cacto
alface
mangueira
Estar vivo é energia, a beleza, o sabor, o aroma e a força, da natureza.
Marco Antonio João Fernandes Júnior


cupuaçu
cajueiro
urucum
No silêncio da voz, a voz do silêncio: força ancestral a vibrar o corpo, atinar o tino, alegria que transcorre, azedoce que sorri. Generosidade que cuida. Paz que floresce.
Rafael

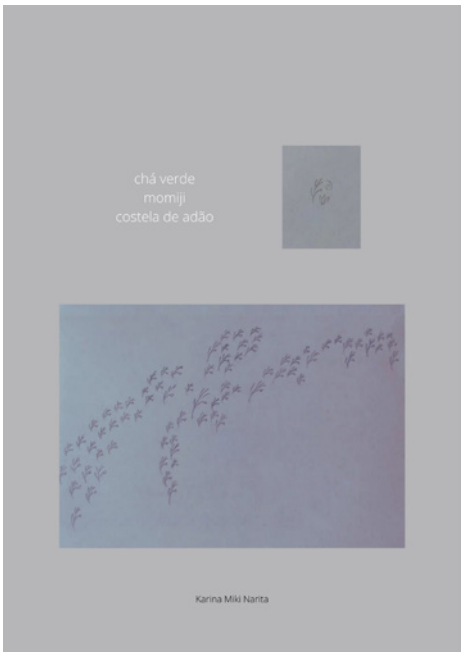

orquídea
lixia
hortelã
As plantas, com sua beleza e cheiro, nos promovem cuidados e saúde, numa delicadeza e sutileza, além de nos permitirem viver e, com isso, sentir o amor do mundo por nós.
Maria Carolina Gervásio Angelini de Martini

camomila
alho-poró
açafrão
O mato é o chão da infância, a acalenta com carinho e proteção. O sonho possível dela é usar a espada com leveza.
Juliana Aline Gomes Viana

sibipiruna
amoreira
jaboticabeira
Aprendemos que a sombra traz frescor, lembrança de infância que se revela na flor, prenuncio da doçura da fruta: a força da vida.
Lucia Estevinho

araucária
alecrim
camélia
aconchego e proteção; amor
amigo; beleza e fé
Analice Assunção de Souza Nunes

cerejeira
manjericão
araucária
a planta é nossa casa, que precisa
de cuidado para dar coragem e
flexibilidade no florescer cheiroso
da gente mesmo
Laís Schalch


chá verde
momiji
costela de adão
Karina Miki Narita

samambaia
ora-pro-nobis
espada de São Jorge
As plantas trazem calma e leveza
para a alma; proteção e alimento
ao corpo; acalento e aconchego
na vida.
Flávia Alves

Cintilações [Scintillations]

Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Um sentimento de que a vida é pura modulação de luz. Não há vida de um lado e cinema do outro. Apenas uma vida cinematográfica. Então perceber que os sentimentos e afetos que se tem por alguém, inevitavelmente, implicam uma espessura cinematográfica. Cinema abrindo uma dimensão mais do que humana nas relações humanas. Cinema nos ajudando a lembrar que nunca se tratou de você e de mim, e sim do que se passa entre nós. Por vezes temos que dar expressão a um sentimento de gratidão. Talvez "Cintilações" não seja mais do que isso, uma dadiva de gratidão, que no cinema e através das imagens atinge uma dimensão impessoal. Um filme dedicado a um amigo, uma gratidão que devem cósmica. "Cintilações", um filme muito pequeno, um gesto despretensioso, onde talvez possamos aprender com um velho amigo que não somos mais do que as faíscas entre uma modulação de luz e outra. Uma coisa é certa. Ele é um summum de cintilações. Longa vida para o querido Luiz Orlandi!

FICHA TÉCNICA

Composição audiovisual/Audiovisual composition: Sebastian Wiedemann

Ideia, Conceito e Imagem/Idea, Concept and Image: Susana Dias & Sebastian Wiedemann

Música/Music:
Difondo – Sampler and Zither: Gong
Giampaolo Campus – Molteplicità
Martin Rach – Rolling

Orssarara Collective
CC BY-NC-SA
2018

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/cintilacoes/

ARVORECER DE CASA EM CASA

Como formei-me um pajé?

Pajé Guaíra

O pajé Guaíra, da aldeia tupi-guarani Awa Porungawa Dju conta sua história neste vídeo, desde criança até se tornar pajé da sua aldeia.

FICHA TÉCNICA

Filmagens | Marcus Ferreira

Edição | Susana Dias

Este trabalho foi publicado no site e YouTube do projeto “Arvorecer de casa em casa”, que tem uma parceria com a Revista ClimaCom.

“Arvorecer de casa em casa”

O que é?

“ARVORECER de casa em casa” é um projeto permanente que possibilita a artistas e criadores atuantes nos mais diversos campos profissionais apresentarem seus saberes e invenções, oferecendo semanalmente conteúdos das artes, ciências, filosofias e técnicas às casas, lares e abrigos que habitamos.

Quem somos?

Essa iniciativa é realizada por coletivos e grupos de pesquisa que pretende criar uma atmosfera de afeto e alegria, de estudo e movimento, de liberdade e solidariedade fazendo nascer pelas vias digitais uma floresta de escritas, vídeos, fotografias, desenhos, bordados, músicas, germinando novos modos de habitar, cuidar de si, dos outros e com os outros.

Como surgiu a iniciativa?

Sabemos que a pandemia que nos assola e as circunstâncias impostas por ela causaram e continuam causando uma série de consequências e mudanças – algumas delas irreversíveis – nas vidas de muitos profissionais. Por isso, durante esta fase de distanciamento social e de seus

efeitos duradouros, decidimos, num exercício de ativismo poético, movimentar o universo criativo dos espaços virtuais. Esse movimento dará a esses criadores a possibilidade de trabalharem, gerando renda e sustentando suas famílias.

O que oferecemos?

Os conteúdos do Arvorecer são artesanalmente produzidos por criadores e coletivos, buscando potencializar a diversidade de reflexões sobre o humano e gerar resiliência em tempos de emergência socioambiental e pandêmica. Torna-se urgente germinar o novo com a potência da interconexão entre saberes múltiplos, entre vida e arte.

Por que apoiar?

Para possibilitar a continuidade da produção de conteúdo e colaborar na construção de políticas de cuidado extensivas, transformando o estar em casa num espaço de bons combates. Desejamos que, por meio de redes e rizomas, as pessoas – mesmo em suas casas – possam ser raiz e nutrição desses saberes, ramificando-se, conectando-se com esses criadores e à múltiplas dimensões e possibilidades do conhecimento, da cultura e da arte. E, por que não, nos novos tempos que virão?!

Acesse o site para apoiar: https://www.padrim.com.br/arvorecer

Uma floresta que nos faz perceber que não estamos sozinhes e que, a cada material compartilhado, plantamos uma árvore de sensações – juntos, arvorecemos!

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/como-formei-me-um-paje/

Cartas para o novo mundo

Hellen Audrey

Cinco primeiras cartas de uma série que começou em abril de 2020. As cartas são reflexões corporais sobre o ambiente doméstico, sobre o tempo, sobre o corpo político e sobre o meio ambiente. São livremente inspiradas pelo livro “21 Lições para o século 21”, de Yuval Noah Harari, e foram criadas no espaço cultural Casa Amálgama durante a pandemia. A Casa é também a residência do casal de artistas Hellen Audrey e Guga Costa, e onde desenvolvem seus trabalhos ligados aos cuidados corporais e às artes.

FICHA TÉCNICA

Hellen Audrey

Canais:
www.hellenaudrey.com.br
www.redario.com/casaamalgama

instagram: @hellen_audrey e @casaamalgama
Facebook: https://www.facebook.com/hellen.audrey.1

Youtube:
Hellen Audrey – bit.ly/3du8qLo
Casa Amálgama – https://youtube.com/channel/UC5cbg7Ce2OKdj_Bp7gbKycA

Este trabalho foi publicado no site e YouTube do projeto “Arvorecer de casa em casa”, que tem uma parceria com a Revista ClimaCom.

“Arvorecer de casa em casa”

O que é?

“ARVORECER de casa em casa” é um projeto permanente que possibilita a artistas e criadores atuantes nos mais diversos campos profissionais apresentarem seus saberes e invenções,

oferecendo semanalmente conteúdos das artes, ciências, filosofias e técnicas às casas, lares e abrigos que habitamos.

Quem somos?

Essa iniciativa é realizada por coletivos e grupos de pesquisa que pretende criar uma atmosfera de afeto e alegria, de estudo e movimento, de liberdade e solidariedade fazendo nascer pelas vias digitais uma floresta de escritas, vídeos, fotografias, desenhos, bordados, músicas, germinando novos modos de habitar, cuidar de si, dos outros e com os outros.

Como surgiu a iniciativa?

Sabemos que a pandemia que nos assola e as circunstâncias impostas por ela causaram e continuam causando uma série de consequências e mudanças – algumas delas irreversíveis – nas vidas de muitos profissionais. Por isso, durante esta fase de distanciamento social e de seus efeitos duradouros, decidimos, num exercício de ativismo poético, movimentar o universo criativo dos espaços virtuais. Esse movimento dará a esses criadores a possibilidade de trabalharem, gerando renda e sustentando suas famílias.

O que oferecemos?

Os conteúdos do Arvorecer são artesanalmente produzidos por criadores e coletivos, buscando potencializar a diversidade de reflexões sobre o humano e gerar resiliência em tempos de emergência socioambiental e pandêmica. Torna-se urgente germinar o novo com a potência da interconexão entre saberes múltiplos, entre vida e arte.

Por que apoiar?

Para possibilitar a continuidade da produção de conteúdo e colaborar na construção de políticas de cuidado extensivas, transformando o estar em casa num espaço de bons combates. Desejamos que, por meio de redes e rizomas, as pessoas – mesmo em suas casas – possam ser raiz e nutrição desses saberes, ramificando-se, conectando-se com esses criadores e à múltiplas dimensões e possibilidades do conhecimento, da cultura e da arte. E, por que não, nos novos tempos que virão?!

Acesse o site para apoiar: https://www.padrim.com.br/arvorecer

Uma floresta que nos faz perceber que não estamos sozinhes e que, a cada material compartilhado, plantamos uma árvore de sensações – juntos, arvorecemos!

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/cartas/

Love Lichia

Valéria Scornaienchi

Lovelichia é uma belíssima publicação nova, independente sazonal e colecionável. Uma parceria da artista Valéria Scornaienchi e da designer @fabianapacola. O projeto é uma publicação anual que tem como protagonista a lichia. Sua frutificação acontece entre os meses de novembro a janeiro. @valeriascornaienchi

FICHA TÉCNICA

O volume 1 / Ode
16 prints 8,5 x 8,5cm
01 miniposter 38x38cm
concepção, produção e fotos – valéria scornaienchi
projeto gráfico – fabiana pacola (Mix studio criativo)
Ode – valéria scornaienchi e fabiana pacola
R$ 38,00 (+10,00 de envio se necessário)

Este trabalho foi publicado no site e YouTube do projeto “Arvorecer de casa em casa”, que tem uma parceria com a Revista ClimaCom.

“Arvorecer de casa em casa”

O que é?

“ARVORECER de casa em casa” é um projeto permanente que possibilita a artistas e criadores atuantes nos mais diversos campos profissionais apresentarem seus saberes e invenções, oferecendo semanalmente conteúdos das artes, ciências, filosofias e técnicas às casas, lares e abrigos que habitamos.

Quem somos?

Essa iniciativa é realizada por coletivos e grupos de pesquisa que pretende criar uma atmosfera de afeto e alegria, de estudo e movimento, de liberdade e solidariedade fazendo nascer

pelas vias digitais uma floresta de escritas, vídeos, fotografias, desenhos, bordados, músicas, germinando novos modos de habitar, cuidar de si, dos outros e com os outros.

Como surgiu a iniciativa?

Sabemos que a pandemia que nos assola e as circunstâncias impostas por ela causaram e continuam causando uma série de consequências e mudanças – algumas delas irreversíveis – nas vidas de muitos profissionais. Por isso, durante esta fase de distanciamento social e de seus efeitos duradouros, decidimos, num exercício de ativismo poético, movimentar o universo criativo dos espaços virtuais. Esse movimento dará a esses criadores a possibilidade de trabalharem, gerando renda e sustentando suas famílias.

O que oferecemos?

Os conteúdos do Arvorecer são artesanalmente produzidos por criadores e coletivos, buscando potencializar a diversidade de reflexões sobre o humano e gerar resiliência em tempos de emergência socioambiental e pandêmica. Torna-se urgente germinar o novo com a potência da interconexão entre saberes múltiplos, entre vida e arte.

Por que apoiar?

Para possibilitar a continuidade da produção de conteúdo e colaborar na construção de políticas de cuidado extensivas, transformando o estar em casa num espaço de bons combates. Desejamos que, por meio de redes e rizomas, as pessoas – mesmo em suas casas – possam ser raiz e nutrição desses saberes, ramificando-se, conectando-se com esses criadores e à múltiplas dimensões e possibilidades do conhecimento, da cultura e da arte. E, por que não, nos novos tempos que virão?!

Acesse o site para apoiar: https://www.padrim.com.br/arvorecer

Uma floresta que nos faz perceber que não estamos sozinhes e que, a cada material compartilhado, plantamos uma árvore de sensações – juntos, arvorecemos!

lovelichia
lovelichia
lovelichia
lovelichia
lovelichia
ela anuncia
docemente:
o ano findou
ela alardeia
macia na boca:
o tempo vingou
ela reverencia
delicada:
a infância voltou
o ano entre lichias
serve para quê:
apreciar sem escarafu
semear atento
o tempo dos coisas,
as coisas no seu tempo
florescer dentro
in love
lovelichia

lovelichia
lovelichia
ode
ode é um poema lírico composto
de estrofes de versos sempre em
tom alegre e entusiástico.
uma composição poética de assunto
elevado, exaltação sobre algo
lovelichia
lovelichia
lovelichia
ela anuncia
docemente
o ano findou
ela olanda
macia na boca:
o tempo vingou
ela reverencia
delicada:
a infância voltou
o ano entre lichias
serve para quê?
apreciar sem escrúpulo
semear atento
o tempo das coisas,
as coisas no seu tempo
florescer dentro
in love
lovelichia

lovelichia
lovelichia

lovelichia
lovelichia
lovelichia
lovelichia
lovelichia
lovelichia

Desnaturalizar o machismo estrutural na sociedade brasileira

Helio Hintze

“A desnaturalização do machismo estrutural na sociedade brasileira é o necessário enfrentamento que as autoras e autores deste livro te convidam a realizar. Mas, o que significa desnaturalizar o machismo estrutural de nossa sociedade? Significa trazer de volta, ao curso da história, as ideias e práticas machistas culturalmente constituídas que foram, com o passar do tempo, sendo encaradas como naturais. Mas, não é o tempo que naturaliza e sim todo um esforço social intencional. O machismo é constituído e constitutivo de nossa cultura e sociedade. Nem de longe é parte de nossa ‘natureza’. Na complexa estrutura social, a reprodução de ideias e comportamentos machistas é realizada pela família, escola, igreja e nos demais campos do social. Assim, reunimos estudos que apresentam uma nascente teoria e método para exercitar a desnaturalização do machismo em suas muitas faces: na violência contra a mulher, na constituição das famílias fora dos padrões heteronormativos, nos ambientes de dança, na Universidade e nas interseccionalidades com o racismo. Mas, afinal, o que é machismo estrutural? Bom, para saber mais, nosso convite é que você abra este livro e nos acompanhe nesta trajetória”.

Live de lançamento do livro “Desnaturalização do machismo estrutural na sociedade brasileira”, organizado por Helio Hintze, com a participação de mais 9 autores. O livro foi lançado pela Paco Editorial e produzido em parceria com o Observatório do Machismo. Participa da live, fazendo perguntas para Helio, a pesquisadora Susana Dias do Labjor-Unicamp.

FICHA TÉCNICA

Desnaturalizar o machismo estrutural na sociedade brasileira
Helio Hinte
Paco Editorial
2021

Helio Hintze é psicanalista em formação permanente, tem doutorado em ciências (USP), mestrado em ecologia aplicada (USP) e dois pós-doutorados, sendo um em andamento sobre formação de educadores contra o machismo e o racismo (USP). Atua como educador e é filósofo. Atua, também, como pesquisador transdisciplinar e analista de discurso. No âmbito corporativo trabalha como mediador de grupos e educador corporativo (consultor e palestrante).

Este trabalho foi publicado no site e YouTube do projeto "Arvorecer de casa em casa", que tem uma parceria com a Revista ClimaCom.

"Arvorecer de casa em casa"

O que é?

"ARVORECER de casa em casa" é um projeto permanente que possibilita a artistas e criadores atuantes nos mais diversos campos profissionais apresentarem seus saberes e invenções, oferecendo semanalmente conteúdos das artes, ciências, filosofias e técnicas às casas, lares e abrigos que habitamos.

Quem somos?

Essa iniciativa é realizada por coletivos e grupos de pesquisa que pretende criar uma atmosfera de afeto e alegria, de estudo e movimento, de liberdade e solidariedade fazendo nascer pelas vias digitais uma floresta de escritas, vídeos, fotografias, desenhos, bordados, músicas, germinando novos modos de habitar, cuidar de si, dos outros e com os outros.

Como surgiu a iniciativa?

Sabemos que a pandemia que nos assola e as circunstâncias impostas por ela causaram e continuam causando uma série de consequências e mudanças – algumas delas irreversíveis – nas vidas de muitos profissionais. Por isso, durante esta fase de distanciamento social e de seus efeitos duradouros, decidimos, num exercício de ativismo poético, movimentar o universo criativo dos espaços virtuais. Esse movimento dará a esses criadores a possibilidade de trabalharem, gerando renda e sustentando suas famílias.

O que oferecemos?

Os conteúdos do Arvorecer são artesanalmente produzidos por criadores e coletivos, buscando potencializar a diversidade de reflexões sobre o humano e gerar resiliência em tempos de emergência socioambiental e pandêmica. Torna-se urgente germinar o novo com a potência da interconexão entre saberes múltiplos, entre vida e arte.

Por que apoiar?

Para possibilitar a continuidade da produção de conteúdo e colaborar na construção de políticas de cuidado extensivas, transformando o estar em casa num espaço de bons combates. Desejamos que, por meio de redes e rizomas, as pessoas – mesmo em suas casas – possam ser raiz e nutrição desses saberes, ramificando-se, conectando-se com esses criadores e à múltiplas dimensões e possibilidades do conhecimento, da cultura e da arte. E, por que não, nos novos tempos que virão?!

Acesse o site para apoiar: https://www.padrim.com.br/arvorecer

Uma floresta que nos faz perceber que não estamos sozinhes e que, a cada material compartilhado, plantamos uma árvore de sensações – juntos, arvorecemos!

Disponível em:

http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/desnaturalizar-o-machismo/