



clima.com
Cultura Científica

*ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte
Ano 11 - N. 26 / Junho de 2024 / ISSN 2359-4705*

Territórios e Povos Indígenas



INCTMC2
INCT para Mudanças
Climáticas - Fase 2



LABJOR - UNICAMP

Prédio da Reitoria - Piso 3

CEP 13083-970

Email: climacom@unicamp.br

Fones: (19) 3521-2584 / 3521-2585 / 3521-2586 / 3521-258

EDITORES DOSSIÊ “TERRITÓRIOS E POVOS INDÍGENAS” | Valdelice Veron, Edson Kayapó, Bárbara Flores Borum-Kren, Kellen Natalice Vilharva, Alik Wunder, Emanuely Miranda, Renzo Taddei e Susana Dias.

EDITORAÇÃO | Susana Oliveira Dias, Leo Arantes Lazzerini, Natan Rafael Neves da Silva e Rayane Barbosa.

DIAGRAMAÇÃO | Fernanda Cristina Martins Pestana.

PARECERISTAS | Alan Silvio Ribeiro Carneiro, Alda Romaguera, Alessandra Ribeiro Martins, Alice Vilela, Alik Wunder, Andrea Desiderio, Andrea Rabinovici, Carmen Lúcia Rodrigues Arruda, Carolina Cantarino Rodrigues, Daniela Manica, Davina Marques, Edaiane Souza Pereira Eliana S. J. Creado, Eduardo Pellejero, Fabíola Simões, Fernanda Monteiro Rigue, Fernando Camargo, Gabriel Cid Garcia, Gabriela Leirias, Glória Freitas, Gustavo Torrezan, Ilana Seltzer Goldstein, Isabel Carvalho, Jamile da Silva Lima, Jorge Orjuela, Kellen Natalice Vilharva, Kelly Sabino, Lilian Abram, Lux Ferreira Lima, Marcus Novaes, Maria dos Remédios de Brito, Marina Guzzo, Marina Vanzolini, Marisol Marini, Melissa Vivacqua Rodrigues, Michele Gonçalves, Renzo Taddei, Rodrigo Cunha, Santiago Arcila, Sara Melo, Sebastian Wiedemann, Shaula Sampaio, Susana Oliveira Dias, Sylvia Furegatti, Talita Gantus-Oliveira, Tamiris Vaz, Tatiana Plens Oliveira, Thiago Mota Cardoso, Tiago Amaral Sales.

CAPA | Grande | obra coletiva “Jardim dos saberes ancestrais” na Faculdade de Educação da Unicamp, fotografia e colagem de Guilherme Sousa da Silva; Pequenas | “Jardim de encantarias: partilha de sonhos desenhados”, de Breno Filo Creão de Sousa Garcia.

GRUPOS DE PESQUISA | Laboratório de Pesquisas em Interações Sociotecnicoambientais (LISTA), multiTÃO - prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq).

REDES DE PESQUISA | Rede Latino-americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas.

INSTITUIÇÕES | Centro Territorial de Educação Profissional (Cetep-Quilombola-BA), Instituto Serrapilheira de Ecologia, Instituição Federal da Bahia (IFBA), Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Faculdade de Educação (FE) e Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

PROJETOS | Projeto de pesquisa 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); Projeto Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno (Fapesp 2022/05981-9); Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa - Processo: 406919/2022-4 - CHAMADA No 58/2022 - PROGRAMA INCT.

PÓS-GRADUAÇÃO | Programa de Pós-Graduação em Divulgação Científica e Cultural do Labjor-IEL-Unicamp.

Editorial “Territórios e Povos Indígenas”

“Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez”, “Temos palavras para contar como Omama a criou nossa terra-floresta [...]. O que vocês chamam de “natureza” na nossa língua é *urihi* a, a terra-floresta e também sua imagem vista pelos xamãs, Urihinari a. É porque essa imagem existe que as árvores estão vivas” (em o Espírito da floresta - Bruce Albert e Davi Kopenawa).

Neste dossiê se reúnem pessoas, lideranças, pesquisadores, professores e artistas de diversos povos indígenas: Guarani-Kaiowá e Mbya, Tukano, Borum Kren, Baniwa, Pataxó, Tupinambá, Kaingang, Terena, Baré, Karapãna, Kuikuru, Ticuna, Kariri-Xocó... e de comunidades afrodiáspóricas. Participam, também, pesquisadores, pesquisadoras, escritores, escritoras e artistas que atuam, pesquisam, pensam e criam com os povos indígenas a partir das diversas dimensões dos impactos das mudanças climáticas. Apresentamos uma multiplicidade de expressões dos modos de existir desses povos em obras artísticas (grafismos, livros-objeto, performances, colagens digitais, desenhos, fotografias, esculturas...) e textos nos mais diversos formatos (artigos, entrevistas, ensaios, colunas assinadas, reportagens...) que buscam dar a ver/ouvir/perceber as formas diversas de viver, partilhar, lutar e resistir dos povos indígenas, pela vida e com a vida. Tais materiais pensam e experimentam juntas.es.os sobre como os modos de ser e viver dos povos indígenas, na relação com os diversos biomas, têm protegido os rios, os mares, as plantas, os bichos, as entidades, e esses diferentes seres em complexas e multidimensionais relações, garantindo um delicado equilíbrio do clima na Terra. Os territórios emergem intimamente conectados aos corpos, aos ancestrais, aos conhecimentos, como espaços-tempos de interações complexas e vitais entre naturezas e culturas, que são constantemente ameaçados pelas atividades capitalizadas e criminosas do garimpo, do agronegócio e da especulação imobiliária. São histórias inadmissíveis de cerco e usurpação de territórios, expulsão das terras, genocídio e ecocídio. Histórias, também, de ocupações, retomadas e demarcação de terras,

através de muitas lutas que precisam - gritam os textos e imagens deste dossiê - de mais apoio, colaborações, coexistências e cocriações. No dossiê damos visibilidade a alguns diálogos entre artes, ciências e filosofias de indígenas e não indígenas, ao modo como esses diálogos alteram as percepções e criam novos campos de problemas, abrem para novas abordagens ontoepistemológicas, propõem novos modos de pensar, sentir e viver diante do Capitaloceno/Antropoceno/Plantationoceno. Mas, sem dúvida, o maior resultado deste dossiê é o chamado para que tais colaborações se intensifiquem e para que as comunidades envolvidas na defesa das questões ambientais e climáticas abram escuta para os povos indígenas. Precisamos levar a sério que as discussões em torno do novo regime climático estão intimamente relacionadas às lutas dos povos indígenas pelo direito aos territórios, pela educação, saúde, bem como à participação nas diversas instâncias políticas de discussão e decisão, nacionais e internacionais, sobre as mudanças climáticas. Como diz Valdelice Veron, lembrando uma frase de seu pai Marcos Veron: “é preciso fazer o papel falar”.

Valdelice Veron, Edson Kayapó,
Bárbara Flores, Kellen Natalice Vilharva,
Alik Wunder, Renzo Taddei e Susana Dias
Editores

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

Teko-Vida, Tekoha-Território
Valdelice Veron Kaiowa e Sílvia Guimarães
19

Ecocídio, desterritorialização e a resistência das mulheres indígenas
(a Terra não nos pertence, pertencemos à ela)
Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren e Flávio de Leão Bastos Pereira
29

O Bem Viver enquanto caminho para a elaboração das feridas coloniais
Andressa Fouraux Figueira e André do Eirado Silva
45

A educação (escolar) indígena: uma contribuição a partir da experiência de Minas Gerais
Rafael Otávio Fares Ferreira
69

O que a ciência Mbya Guarani ensina ao juruá? Alianças afetivas junto
a Aldeia Indígena Ara Hovy, em Maricá (RJ)
Daniel Ganzarolli Martins, Leandro Kuaray Mimbi Chamorro e Maria Martinha Barbosa Mendonça
88

Cantar, contar, imagear: sopros para uma educação intercultural indígena
com Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré
Rafael Caetano do Nascimento
105

Um convite a viver juntos - fazendo o “nós complexo”
Marisol de La Cadena e Tradução de Susana Dias e Renzo Taddei
124

SUMÁRIO

ENSAIOS

O grafismo-contraste do povo Kariri-Xocó: partilha de um mundo das diferenças
Victor Hugo da Silva Iwakami e Grupo Sabuká Kariri-Xocó
137

Pena Branca e Sete Flechas: caboclaría em defesa da vida
Carolina Noury
155

Os relatos multiespécies de Donna Haraway e Anna Tsing: criando mundos possíveis
para além do Plantationocene em diálogo com as cosmovisões indígenas
Marina Souza Leão Araujo e Fagner José Coutinho de Melo
163

Terra que não é, em lugar de ninguém
Amintas Lopes da Silva Junior
177

Da logosfera à biosfera: o preservar das línguas de Abya Yala e suas epistemologias
Gabriel D. Gruber
188

O mortífero mundo branco e os múltiplos mundos originários
Silvia Brandão
201

Relações sociedade-natureza nas obras O som do rugido da onça e O abraço da serpente
Vinicus Augusto da Silva Vasconcelos Nunes, Vatsi Meneghel Danilevicz
e Christiana Cabicieri Profice
211

RESENHA

Decolonialismo Indígena a partir de Álvaro Gonzaga
Emanuely Miranda
223

FLUXO CONTÍNUO

Arte-educação, arte popular e memória: quando os monstros-memória fogem pelas frestas da
cidade
Nicole Izzo Piccinin e Selma Machado Simão
237

JORNALISMO

REPORTAGENS E NOTÍCIAS

Mudanças climáticas, educação e prevenção
Por | Jeniffer Faria, Carolina Esteves, Rachel Trajber e Tatiana Massaro
252

A relação entre consumo de carne e mudanças climáticas no âmbito coletivo
Por | Emanuely Miranda
256

Como contar o incontável
Por | Emanuely Miranda
259

COLUNA ASSINADA

Semeando histórias indígenas: uma experiência de contação de histórias indígenas
no projeto Circuito Sesc de Artes de 2023
Anélita Núñez
264

As asas da curiosidade: Felipe e a observação de aves
Felipe Ferreira e Celina Yoshihara
268

COLUNA ASSINADA - IGBIN OBÀTÁLÁ

Obàtálá: criador de criaturas e criadores – lançamento do livro
Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ifè è, Olaolu Oladotun Okanlawon Dada Ooo Dada,
Yeye Oribato Obàtálá Ilé-Ifè è e Susana Oliveira Dias
276

Ilé Ifè, cidade do amor, primeira morada de òrìsà na Terra, bem antes da diáspora africana
Maria da Glória Feitosa Freitas / Yeye Oribato Obàtálá Ilé Ifè
278

De quem são as terras fertilizadas na Amazônia antiga e nosso amado futuro ancestral?
Maria da Glória Feitosa Freitas / Yeye Oribato Obàtálá Ilé Ifè
285

ENTREVISTAS

“Podemos sim mudar e revitalizar a terra” – Entrevista com Valdelice Verón,
liderança indígena Guarani Kaiowá
Por | Emanuely Miranda
294

“Nós temos que romper com a lógica antropocêntrica e pensar na vida para além
da vida humana” – Entrevista com Édson Kayapó
Por | Emanuely Miranda
299

“Estamos avançando e novamente ganhando terreno na agenda ambiental” –
Entrevista com José A. Marengo
Por | Emanuely Miranda
306

PEGADA HÍDRICA - ENTREVISTAS

Entrevista com Eduardo Mario Mendiando
Por | Diana Zatz
314

Entrevista com Suzana Montenegro
Por | Diana Zatz
315

Entrevista com Diego César dos Santos Araújo
Por | Diana Zatz
316

ARTE

Jardim dos Saberes Ancestrais
Obra coletiva – Faculdade de Educação (Unicamp)
319

Pisa na Tradição
Comunidade Jongo Dito Ribeiro e Laboratório Cisco
329

Cosmovisões
Marcília Cavalcante Barros
331

Ulei, corpo ancestral
Lilly Baniwa, Vera Moura Tukano, Mawanaya Waujá, Davina Marques e Alik Wunder
339

Entre traços e ancestralidades
Rayane Kaingang
347

O Teatro de Arena e suas camadas de ancestralidade artística e cultural
Sylvia Furegatti (Coord.)
357

Jardim de encantarias: partilha de sonhos desenhados
Breno Filo Creão de Sousa Garcia
373

Coleção Olhos Limpos
Isa Rabisca, Projeto Flor e Amarela amplia
380

Metamorfoses
Karina Miki Narita
388

Na volta do mundo
Alice Villela e Hidalgo Romero
395

Urucum fruto útero
Andrea Desiderio da Silva e Rafael Caetano do Nascimento
397

Panema desnortheastando
Gislaine Pagotto
403

LABORATÓRIO-ATELIÊ

A Carne de Gaia
Beá Meira, Claudia Baré, Larissa Ye'pa e Rayane Kaingang
407

O canto dos sapos e a escuta multiespécies
Natália Aranha, João Bovolon, Elisa Valderano e Susana Dias
421

SUMÁRIO

Oficina “Tecendo com as ervas”
Juliana Andina Batista (Coord.)
423

Oficina “Esculturas orgânicas para espantar o desencanto”
Ana Lúcia Alves Lucchese (Coord.)
433

Mesa de trabalho “Perceber-fazer floresta”
Grupo multiTÃO
445

Oficina “Chitas e estamparias”
Cris Mendes (Coord.)
457

Oficina “Escrever imagens, imaginar escritas”
Mariana Zilli e Wallace Fauth (Coord.)
465

Oficina “Da trilha à tinta”
Ursula Steffany e Luiza Marcato (Coord.)
477

Oficina “Desenho para ver o invisível”
Silvana Sarti (Coord.)
490

Emaranhados vegetais II
Bianca Santos, Breno Filo, Marília Frade e Susana Dias (Coord.)
507

RESIDÊNCIAS CLIMACOM

Perceber fazer floresta I - Conversa com Maria Alice Paulino (Karapãna)
e Kellen Natalice Vilharva (Guarani-Kaiowá)
Maria Alice Paulino, Kellen Vilharva, Ana Claudia Martins (Claudia Baré), Sylvia Furegatti,
Marina Guzzo, Lilian Maus, Paulo Telles e Susana Dias
527

Perceber-fazer floresta II
529

Tierra (exposição)
552

ARQUIVO FLORESTA

Devir com os vírus nas ruínas do Antropoceno I
Variações latino-americanas diante do Antropoceno 2
Ramon Fontes, Thiago Ranniery e Tiago Sales
569

Juliana Fausto – em conversa com o grupo multiTÃO
Juliana Fausto
571

Oficina “Seguir os sapos”
Natália Aranha, Rayane Barbosa e Susana Dias (Coord.)
573

Oficina “Plantas companheiras”
Alessandra Ribeiro, Emanuely Miranda e Susana Dias (Coord.)
587

Oficina “Corpos-solos-vivos: exercícios de contemplação, conversa e criação”
Tatiana Plens Oliveira (Coord.)
601

Encontro 1 | A carne de Gaia
Série “Confabulações poéticas diante da catástrofe”
Béa Meira
609

Encontro 2 | A experiência como prática artística
Série “Confabulações poéticas diante da catástrofe”
Valéria Scornaienchi e Alexandre Sequeira
611



Pesquisa

ARTIGOS

Teko-Vida, Tekoha-Território

Valdelice Veron Kaiowa [1] e Sílvia Guimarães [2]

Resumo: Um longo histórico de violência está na trajetória do povo indígena Kaiowá, o qual se localiza no estado do Mato Grosso Sul. As terras tradicionais Kaiowá, onde eles devem viver o bom modo de ser Kaiowá e onde seus antepassados viveram esse bom modo de viver, o *teko*, estão localizadas nesse estado. Os Kaiowá lutam por um espaço-tempo, onde possam realizar sua vivência, construir uma *tekoha*. É um povo que tem as marcas do território em seus corpos e que deixa marcas de suas corporalidades no território, conformando um ciclo de criação de pessoas e terra que se conectam, onde um depende do outro para se fazer. As cenas de violência e morte inserem a colonização na constituição desse povo e de sua terra. No artigo defendemos que a Terra Indígena é o espaço/tempo que torna possível as relações entre os seres, onde o povo Kaiowá vivencia a inter-relação entre os homens, a natureza e a sobrenatureza, sem fronteiras entre essas instâncias.

Palavras-chave: Kaiwoá. *Tekoha*. Território. Terra Indígena.

Teko-Vida, Tekoha-Território

Abstract: A long history of violence is in the trajectory of the Kaiowá indigenous people, who are located in the state of Mato Grosso Sul. The traditional Kaiowá lands, where they must live the good way of being Kaiowá and where their ancestors lived this good way of living, the *teko*, are located in this state. The Kaiowá fight for a space-time, where they can carry out their experience, build a *tekoha*. It is a people who have the marks of the territory on their bodies and who leave marks of their corporeality in the territory, forming a cycle of creation of people and land that connect, where one depends on the other to make it happen. The scenes of violence and death insert colonization into the constitution of these people and their land. In the article we argue that the Indigenous Land is the space/time that makes relationships between beings possible, where the Kaiowá people experience the interrelationship between humans, nature and supernature, without borders between these instances.

Keywords: Kaiwoá. *Tekoha*. Territory. Indigenous Land.

[1] Liderança indígena Guarani Kaiowá e doutoranda no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

[2] Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

As retomadas da Tekoa Takuara

Já se passaram 19 anos, a comunidade de *Takuara*, do povo indígena Kaiowá, ainda vive o luto e guarda a memória do Cacique Marcos Veron assim como guardam sua terra. Respiram continuamente o ar dos tempos passados do genocídio contra os seus que se reatualiza, não há crise momentânea, mas persiste o projeto civilizatório de morte e usurpação de seus territórios. Memória, luto, luta e a busca por justiça e serenidade na vida marcam esse povo[3].

Um longo histórico de violência está na trajetória do povo indígena Kaiowá, o qual se localiza no estado do Mato Grosso Sul, na verdade, pode-se afirmar que as terras tradicionais Kaiowá, onde eles devem viver o bom modo de ser Kaiowá e onde seus antepassados viveram esse bom modo de viver, o *teko*, estão localizadas nesse estado. Os Kaiowá lutam por um espaço-tempo, onde possam realizar sua vivência, construir uma *tekoha*.

Compreender a história recente da *Tekoha Takuara* permite colocar uma lente no microcosmos da vida dos povos indígenas no estado do Mato Grosso do Sul e a atuação do estado brasileiro e seus apoiadores, os quais nunca visaram garantir direitos, mas sim provocar o esbulho e aniquilamento das vidas indígenas. Seguiremos a história recente, a partir dos estudos do historiador Antônio Brand (2003) que conseguiu recolher depoimentos de Kaiowá[4] que eram jovens e crianças nos anos de 1950 e informaram terem lembranças das violências, do “esparramo” na *Tekoha Takuara*. Esparramo é o movimento agressivo de expulsão das famílias extensas, de uma *tekoha*, que se dispersavam e passavam a viver em locais determinados pelas

agências estatais, na época, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), ou em outras *tekoha* que sobreviviam a essa expulsão ou passavam a viver em acampamentos sob lonas. O historiador traz relatos detalhados da destruição da *Tekoha Takuara*, das casas e roçados queimados quando foram expulsos e ameaçados de morte nos anos de 1950. Nesse período, viviam na *tekoha*, aproximadamente, 80 famílias nucleares, no entanto, esse número foi sendo reduzido drasticamente. Em 1951, houve um movimento de expulsão provocado pelas pressões dos pretensos proprietários da área e do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o que levou a terra tradicional a contar com apenas 25 famílias nucleares. Ainda de acordo com os relatos coletados por Antônio Brand (2003), os Kaiowá continuaram sendo expulsos de suas terras de forma violenta, o ano de 1953 é lembrado como o movimento de expulsão articulado pela Companhia Matte Larangeira[5], com apoio de funcionários do SPI.

As retomadas, que se configuram em movimentos políticos desencadeados pelos Kaiowá que levam a prática de retorno ao território tradicional, tensionando a presença dos invasores de suas terras, começaram a acontecer. Evento marcante ocorreu em 1997, na retomada da *Tekoha Takuara*, quando conseguiram reaver parte de seu território tradicional com a liderança de Marcos Veron. No entanto, em outubro de 2001, foram expulsos da área da retomada e passaram a viver sob lonas ao lado de uma rodovia, sob o cerco. Valdelice Veron, filha de Marcos Veron e Julia Veron, recorda que viveu os rituais essenciais que marcam a formação de uma mulher Kaiowá sob as lonas, cercada por arames farpados, mirando sobre esses sua terra tradicional.

Em janeiro de 2003, a comunidade resolveu retomar mais uma vez seu território tradicional, que, agora, era reivindicado como a terra de um fazendeiro, a fazenda Brasília do Sul. A morte do neto de Marcos Veron foi a ruptura da biografia do grupo que levou a liderança Marcos Veron e seu povo a retomarem novamente a *Tekoha Takuara*. Despejados de sua própria terra e sobrevivendo às margens da rodovia, esse tempo foi de grande sofrimento com a morte de outras duas crianças, não era mais possível viver ao longe vendo sobre os arames farpados a terra dos antepassados. Nhadesy Julia recorda as falas de Marcos Veron: “Não tem mais jeito de nós sobrevivermos aqui. Vamos retomar nosso Tekoha, o Marcos me disse”, lembra a viúva Júlia Veron.

Quando a comunidade de Marcos Veron já estava em seu território tradicional, na *Tekoha Takuara*, nos dias 12 e 13 do mesmo mês, a comunidade foi atacada por um grupo de aproximadamente 30 homens armados. Especialmente na madrugada do dia 13, os agressores atacaram o acampamento com tiros, sequestraram sete pessoas, amarraram-nas a carroceria de uma camionete e levaram-nas para local distante da *tekoha*, onde passaram por sessões de tortura. Marco Veron, à época com 73 anos, foi agredido violentamente com socos, pontapés e coronhadas de espingarda na cabeça, vindo a falecer por traumatismo craniano.

Esse evento de extrema violência exemplifica cenas cotidianas na vida dos Kaiowá que vivem um cerco sem fim sob seu território tradicional, desencadeando retomadas e sendo expulsos das mesmas. O falecimento da liderança Marcos Veron levou, pela primeira vez, os assassinos de uma liderança

kaiowá a julgamento e os Kaiowá aguardam a resolução deste conflito. Os acusados foram absolvidos do assassinato e de outros atos de horror que praticaram e foram condenados por lesão corporal e formação de quadrilha. O mandante não foi julgado, assim como nenhuma ação se voltou para a maneira como o agronegócio se efetiva na região.

E, após esse cenário, os descendentes de Marcos Veron permanecem no território tradicional.

Na madrugada do dia 15 de janeiro de 2016, dez anos após a morte de Marcos Veron, os Kaiowá de *Takuara* retomaram mais uma parte de seu território tradicional, ampliando a terra da *Tekoha*, que até então não representava a totalidade do território tradicional. A ampliação da área, a nova retomada, encontrava-se sobreposta ao terreno de uma fazenda de cana de açúcar e toda a manipulação que essa realizava na terra, adoecendo-a. Essa região, conhecida pelos indígenas como *Lechucha*, integra sua *tekoha* e precisava ser cuidada.

Essa retomada se efetivou após um canto realizado pela liderança Julia Veron, companheira de Marcos Veron, ao redor do fogo doméstico, quando se encontravam reunidos seus familiares. Nhadesy[6] Julia Veron se levantou e, após fazer soar o *mbaraká* e fazer com que os antepassados imortais, as divindades, que habitam locais sagrados em outras dimensões, os ouvissem, iniciou a caminhada em direção à *Lechucha*, anunciando que era o momento de fazer a retomada. Assim, Nhadesy Julia, juntamente com seus familiares e com todos os seres imortais que ouviam seu canto, acompanharam-na na caminhada, alcançaram a mata da região de *Lechucha* e

iniciaram um novo acampamento, da nova retomada. Os dias seguintes foram marcados por ameaças de homens armados em caminhonetes. A nova retomada, que ampliava a terra tradicional, aconteceu dois dias depois da data quando a liderança Marcos Veron fora assassinada, em 13 de janeiro de 2003. Era preciso fazê-la e cuidar da terra e da água que estavam sendo estragadas além dos corpos Kaiowá que precisavam da terra tradicional para também se fazerem com saúde e dignidade.

O cacique Marcos Veron fora uma liderança histórica, responsável por guiar os Kaiowá de volta a sua *tekoha*, em 1997, após anos sem terem respostas aos pedidos de identificação e demarcação de sua terra. Atualmente, o território aguarda a homologação da área pelo governo federal. Os estudos de identificação da terra tradicional iniciaram-se em 1999 e, em 2010, o Ministério da Justiça publicou a Portaria Declaratória, reconhecendo aos Guarani e Kaiowá a tradicionalidade de seu território, mas uma decisão judicial suspendeu o processo.

Até a retomada realizada em 2016, viviam o cerco em uma pequena porção de seu território tradicional, ocupando apenas 300 ha dos cerca de 9.700 ha do que reivindicavam como sua terra tradicional. Nesse espaço restrito, os Kaiowá viveram sob o terror de ameaças do fazendeiro e seus seguranças particulares, além de sofrerem cotidianamente os efeitos do uso de agrotóxicos nas plantações de cana de açúcar próximas, do desmatamento provocado pelos fazendeiros das redondezas e do racismo que está nas relações mantidas com instâncias governamentais e outras. Além do assassinato de Marcos Veron, outras lideranças da comunidade foram mortas nos

últimos anos e os indígenas denunciam estupro contra as mulheres indígenas da *tekoha* praticados pelos jagunços que são contratados pelos fazendeiros locais.

Em maio de 2015, uma representação da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados visitou a *Tekoha Takuara* e conheceu a realidade de violações que enfrentam na região. Uma das lideranças da *Tekoha* afirmou aos visitantes: “Levem daqui todo o sofrimento de um povo, tragam no retorno justiça, porque aqui embaixo já deixamos de saber o que é justiça há muito tempo, mesas de diálogo, enrolação, desculpas, isso já nos levou 25 anos sem nossa demarcação” (CIMI, 2016)[7].

Na colonização dos territórios, as fronteiras foram criadas e os corpos já foram marcados por dispositivos raciais de morte, como explica Achille Mbembe (2018), seguindo a trilha argumentativa de Michel Foucault sobre o biopoder:

“Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico - do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) de ‘racismo’. [...] racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da

morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é ‘a condição para aceitabilidade do fazer morrer’” (2018, p.18).

A vida dos Kaiowá se faz nessa fronteira colonial, sob o cerco, onde práticas sociais estatais e de seus apoiadores sustentam hierarquias raciais e ações são empreendidas por esses em nome da “segurança” de determinados grupos, marcando violações de direitos. Os Kaiowá vivem práticas racistas como mecanismo do biopoder para expulsá-los de suas terras tradicionais, quando veem suas casas serem queimadas e sentem seus corpos sendo violentados.

“Viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de “viver na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias” (Mbembe, 2018, pp. 68-69).

A vida dos Kaiowá se faz imersa na dimensão da violência colonial onde as fronteiras se fazem e não há garantia do direito à vida, mas, pelo contrário, se efetivam as formas de morrer. Esse cenário se relaciona ainda com a discussão de Achille Mbembe (2018) quando faz referência ao conceito de necropolítica, efetivada pelo Estado e outras instâncias com quem compartilha poder. Para o autor (op. cit), é a partir do racismo que

se desenvolve o poder de ditar quem deve viver e quem deve morrer, em uma política de Estado que se pauta em um exercício contínuo de letalidade.

No entanto, há resistência, como afirma Bruno Moraes (2017), o “cerco” sob a vida dos Kaiowá é constantemente tensionado por linhas de fuga:

E me valho do termo “cerco”, e não “confinamento”, por acreditar, primeiro, que o termo sugere de maneira mais concreta o que se passa nas terras Kaiowá e Guarani, cortadas de todos os lados por postes e arames; e segundo, por crer que o termo expressa melhor os movimentos implicados na colonização: “confinamento” sugere certa aceitação por parte dos confinados, enquanto o “cerco” só existirá se houve, como há, a insistência em furá-lo (2017, p. 113).

Os Kaiowá resistem às mortes, ao desmatamento, às violências contra suas vidas e do seu território tradicional e exigem a retomada de suas terras e homologação dessas como Terras Indígenas. No início do século XX, entre 1915 e 1930, os Kaiowá e Guarani foram confinados em oito reservas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), liberando suas terras para colonizadores. Como vimos anteriormente, até a década de 1950, a *Tekoha Takuara* persistiu, quando foram forçados a se dispersarem, diante do avanço das frentes de colonização e do próprio SPI. Em 1953, foram violentamente expulsos pela Companhia Matte Larangeria com apoio do SPI. Ações do Estado mescladas a de seus parceiros, grupos particulares que dominam a efetivação de suas políticas, ditam as diretrizes da vida Kaiowá.

Antônio Carlos de Souza Lima (1995) usa a categoria de “cerco” para tratar dos processos de formação do Estado brasileiro a partir do “poder tutelar” imposto aos povos indígenas, que os via como pessoas e povos impossibilitados de gerir suas vidas, de ter autonomia e de serem diversos, buscando integrá-los a uma suposta unidade nacional. Nessa trilha, o autor afirma que o poder tutelar implicava em efetivar estratégias e táticas que se configuraram em um sistema de governo para os “incapacitados” povos indígenas, o que permitiu viabilizar as terras tradicionais indígenas para cidadãos “capacitados” (1995, p.143). O modelo de governo idealizado ao longo da república procurava atingir a totalidade das atividades dos povos indígenas, inserindo-os em tempos e espaços diferenciados dos ciclos, ritmos, criações e limites da vida indígena (1995, p.191). O “cerco” aos povos indígenas em busca da “paz” se fez e ainda se faz com base na violência que segue do corpo ao território, todo a superfície manipulável parece servir a inserção de imagens nacionais, da criação de um Estado, que não é indígena (1995, p.192). Políticas indigenistas coloniais, que ainda vigoram, criam a ideia/prática do “grande cerco” que busca construir o Brasil pela “inclusão” de povos, mas que, de fato, esses devem necessariamente serem expropriados de suas histórias próprias e com um monopólio da violência para lidar com esses povos que é negociado com determinados grupos. Aqui o “cerco” é uma figura que funde a um tempo às estratégias de guerra e domínio de terrenos pela conquista militar que está baseada na criação de espaços ideais rurais e urbanos, onde os corpos indígenas devem ser disciplinados, transformados e dispostos em espaços onde operam táticas de guerra (1995, p. 310).

Com a Constituição de 1988, após períodos marcados pelo aniquilamento dos povos indígenas, o dispositivo das “Terras Indígenas” surge conjuntamente com a possibilidade de autonomia dos povos indígenas e de viver sua diversidade. O artigo 231 da Constituição Federal afirma sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, que essas são: “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessárias a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. No artigo 20 está esclarecido que essas terras são bens da União, sendo reconhecidas aos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. E ao Poder Público, cabe promover o reconhecimento das terras indígenas. Mas, no caso do povo indígena Kaiowá, o Estado brasileiro persiste na falha.

Atualmente, nas discussões sobre o dispositivo das “Terras Indígenas” se produz uma colisão entre sentidos e experiências sobre a terra para o Estado brasileiro e os Kaiowá. A ideia de um território, de terra onde se faz e se vive como um Kaiowá não se relaciona com as categorias de “reservas” ou “terras produtivas” criadas pelo Estado. No entanto, a categoria jurídica de “Terra Indígena” permite a existência da *tekoha* por mais que ela não se encaixa naquela definição. *Tekoha* e Terra Indígena passam a se conectar, os Kaiowá aproximam essas categorias na busca por seus direitos e viver o bom modo de ser Kaiowá (*teko*).

As “reservas”, onde se reúnem várias e diversos conjuntos de famílias extensas e

outras etnias indígenas, criaram a confusão, a mistura intensa de várias frentes colonizadoras e de povos indígenas, que têm produzido confusão, tensão e violência em um pequeno pedaço de terra onde ficam confinados diversos povos indígenas. As famílias Kaiowá passam a ter que conviver cotidianamente e manter alianças, trocas e interações que levam a conflitos com famílias que não são parentes ou próximas ou ainda não são escolhas de alianças possíveis. Passam a ser forçados a terem essas interações.

Com o dispositivo das “terras indígenas”, os Kaiowá buscam conexões possíveis, parciais (Strathern, 2004), buscam fazer uso político desse dispositivo com a possibilidade de ter as retomadas reconhecidas pelo Estado assim como outros direitos indígenas. As retomadas configuram-se em movimentos políticos espaciais onde a busca pela terra tradicional passa a ser o foco central de constituição das socialidades e onde não é possível abrir mão desse lugar de existência.

A terra, o tempo, as águas, o território tradicional, a terra indígena

A dimensão espacial da terra kaiowá se conecta com o tempo, ou melhor, relaciona temporalidades, a dos antepassados com a da vida cotidiana das famílias extensas que compartilham essa terra. No chão da terra, onde se faz o fogo doméstico, as histórias passadas de gerações e ensinamentos fluem e se fazem memória que explica e faz sentido para a vida. O espaço passa a conectar dimensões variadas da história dessas famílias, que se alinham como um espiral às histórias compartilhadas sobre os antepassados com os que agora estão fazendo suas históricas.

E a terra - feita, moldada pelos corpos que cuidam, pisam e dançam forte - se relaciona com essas temporalidades/espaciais.

E também dessa terra, fluem as águas do subterrâneo, não são quaisquer águas, mas águas, fossilizadas dos aquíferos, que a revolvem e que, de acordo com Nhadesy Julia, guardam a memória dos antepassados. Essas águas viveram nos tempos antigos e sabem sobre os antigos, sobre quem deve cuidá-las e da terra. Essa é a territorialidade Kaiowá do tempo, do espaço, da terra, das águas. Nessa terra moldada, enterram-se aqueles que morreram na defesa dela, a terra envolve e cuida, molda e permite a memória da terra e do povo, pisada por trilhas da retomada ou das danças por onde os cantos são emitidos e chegam às divindades, aos imortais, que guardam o cosmos e a vida na terra. O território Kaiowá é a terra feita pelos Kaiowá, por seus antepassados e os de hoje, que vê sua memória fluir das águas subterrâneas e, ao longo do tempo, cria sua história. Os corpos dos Kaiowá se constituem, são fabricados com a sabedoria dos Kaiowá, suas ciências, e devem andar, viver, se alimentar do que a terra produz. Essa é a terra tradicional.

Os Kaiowá têm as marcas do território em seus corpos e deixam marcas de suas corporalidades no território, conformando um ciclo de criação de pessoas e terra que se conectam, onde um depende do outro para se fazer. As cenas de violência e morte inserem a colonização na constituição desse povo e de sua terra. Ao fazerem sua terra com cantos sagrados, com o cuidado com as plantas das roças e das matas, com o cuidado com as águas fossilizadas que fluem do subterrâneo e guardam a memória de tempos passados, os Kaiowá precisam lidar com a violência

praticada que fraturam toda essa rede de cuidado. Os corpos dos mortos, vítimas da violência colonial que se insere nos territórios tradicionais e expande atos de violência entre os próprios Kaiowá, devem ser cuidados na terra tradicional como parte de se viver o bom modo de ser Kaiowá assim como a terra destruída pelo agronegócio deve ser cuidada. Ferimentos dos enlaces coloniais que provocam diversas formas de morrer e colocam em suspensão o bom modo de viver, que, na verdade, passou a ser reatualizado diante de tanto desassossego.

Nhadesy Julia analisa: “Nos chamavam e chamam de selvagens. Mas desde que o Estado chegou aqui e trouxe os fazendeiros já mataram quase 300 lideranças do nosso povo. E nós, quantos fazendeiros nós matamos? Nenhum. Então, quem são os selvagens?”.

Agora, *Nhadesy* Julia Veron representa um elo importante do passado, presente e futuro, alerta que a vida Kaiowá deve persistir, resistir e continuar. Ela orienta todos na busca por esse bom modo de viver. Cultiva plantas ao redor nas proximidades da casa, sabe a importância e locais das plantas na mata. Ela explica que a mata tem alimento tanto quanto o rio *Takuara*, ela mantém o fogo doméstico que reúne todos e todas. *Nhadesy* Julia nasceu nessa mata, nos anos de 1940, quando os não-indígenas ainda não tinham alcançado *Takuara*. Ela lembra que esses chegaram na *Tekoha Takuara*, em 1955, eram homens de roupas verdes e botas de borracha até o joelho, quando foram todos amarrados, arrastados e colocados em oito reservas. Nessas não havia rios e eram obrigados a trabalhar para os padres e coronéis. *Nhadesy* Julia continua contando que: “Uma vez na reserva o Marcos e outros preparam

um churrasco de nove bois que seriam para o nosso povo, mas, na hora dar a comida só tinha amigos dos padres e dos coronéis ao redor, os Guarani e Kaiowá ficaram do lado de fora da festa. O Marcos abriu os portões e serviu nosso povo. Por isso foi preso já por muito tempo nos anos 60”.

Para os Kaiowá, as pessoas, os animais, as plantas e o mundo sobrenatural interagem e se comunicam constantemente. Para os Kaiowá, todas as etapas que marcam o plantio e a colheita do milho vem acompanhadas por um igual ciclo de rituais e rezas, destacando-se o rito do milho *jerosy puku*, revela essa interação entre os seres. As crianças crescem e se desenvolvem, se fazem Kaiowá, junto com o crescimento do milho. Ambos dependem, para seu pleno amadurecimento, dessa interação marcada por complexos rituais como o *kunumi pepy avatikyry* - que ocupam lugar relevante na vida de qualquer comunidade kaiowá. Chamorro reforça em suas pesquisas com o Kaiowá esse argumento ao apontar: “Así como en el avatikyry el maíz es una criatura, en el kunumi pepy los niños son como las plantas” (Chamorro, 1995, p. 118). A autora segue afirmando que, para os Kaiowá, as crianças são como as plantas e como as sementes, mas quando as primeiras não crescerem o milho também não crescerá (1991, p. 18).

A Terra Indígena é o espaço/tempo que torna possível as relações entre os seres, onde se vivencia a inter-relação entre os homens, a natureza e a sobrenatureza, não fronteiras entre essas instâncias. Uma “imbricação”, na expressão de Posey (1987, p.15), entre os “mundos natural, simbólico e social” se faz no pensamento e vida indígena. *Nhadesy* Julia Veron afirma que “nós mesmos somos

do mato, nós somos a floresta”. Nesse sentido, o conhecimento acumulado por cada povo indígena sobre a floresta reflete essa experiência de interação, de relações que são mantidas, compreendidas, repassadas e reatualizadas, tendo sempre como referência o *nhandereko*.

Valdelice Veron, filha de Marcos Vero e Julia Veron, uma das autoras deste artigo, conclui:

“Somos kaiowa, e como tal, somos muito espiritualistas, acreditamos que como indígenas, *Nhanderú* deixou para nós alguns legados. Pertencemos a um território específico que é do nosso povo desde há muitos séculos, se não, há milhares de anos. Nesse espaço, além de viver e usufruir, temos a obrigação de zelar, respeitar os seres da natureza, o nosso espaço compartilhado, sobretudo defender e proteger os recursos naturais disponíveis, mantendo com a Terra com respeito mútuo e profundo, vivendo de forma autônoma. Durante todo esse tempo de vida, aprendemos com nossos anciãos e anciãs, a interpretar a voz da natureza, dos seres da floresta, esses seres sinalizam por meio de manifestações e reações climáticas, geográficas, do tempo e do espaço. Ouvimos, sentimos e respeitamos. Não são sinais acidentais, tem povos movimentando esses sinais. Como uma boa guerreira, não renunciamos e jamais renunciaremos ao nosso modo de ser, ao nosso *Tekoha*, espaço sagrado, nossos territórios tradicionais onde estão descansando os nossos ancestrais. Nesses locais, também iremos descansar quando essa for a vontade de *Tupã*. Porém, ainda estaremos cumprindo o nosso papel de preservar, lutar, incansavelmente e de forma irrenunciável pelos nossos territórios ancestrais, pelas nossas matas, rios, nossos

remédios tradicionais, e outros seres vivos da natureza. Temos um chamado a fazer a vocês: que nos unamos, todos nós, através deste espaço de construção de conhecimento na universidade, para defender a terra, a mata, as águas, os seres vivos, seres existentes, ainda que de forma passageira neste planeta, pela continuação longa do bem viver, garantindo o futuro de novas gerações. Essas devem poder ter a possibilidade de conhecer as formas de vida presente na biodiversidade, e que todos tenham essa satisfação de respirar ar limpo, livre de poluição ou quaisquer substâncias que adoecem, enfraquecem. Que os nossos netos, filhos e todas as nossas gerações, sintam orgulho de nós, por termos nos importado com eles, mesmo que não venhamos a conhecê-los, mas que deixemos esse exemplo de cuidado com a nossa casa, com a nossa Mãe, que nos abraça e nos dá condição de a cada dia sobreviver que é a Terra. Não sejamos negligentes pensando que o que fazemos hoje com a nossa natureza, destruindo, depredando de modo irreversível, não terá consequências, muito ao contrário, já estamos sendo vítimas de devastações climáticas. Toda essa destruição que nos afeta, será pior para as futuras gerações, se não tivermos consciência de mudar essa concepção capitalista que é o grande culpado pela destruição irreversível da natureza, precisamos sim usufruir o que a mãe Terra nos oferece, mas sem agressão, e de forma equilibrada. Para nós, o futuro já está aqui, estamos ligados com as futuras gerações, elas estão no presente, assim como nossos antepassados, por isso nos importamos tanto em sentir e ver a ancestralidade se perpetuar e a terra ancestral também. Precisamos questionar métodos destrutivos da biodiversidade, de pensar a biodiversidade de modo destrutivo como simples objeto que

fazemos o que queremos, características do modo ocidental e hegemônico na maior parte do planeta. Faço um chamado para tecer a teia da vida junto com os conhecimentos tradicionais, dialogar com saberes e fazeres com e destes povos, que sempre construíram relações de reciprocidade com os seres do denominado meio ambiente, onde somos partes inseparáveis, assim criar a vida. Temos a plena certeza que nós, nativos da etnia Guarani Kaiowá, possuímos legados, patrimônios de sabedoria e sensibilidade com a natureza, que vem contribuindo e que ainda tem muito a contribuir nos desafios à sustentabilidade equilibrada. Nesses últimos anos houve um grande aumento nos casos de assassinato de lideranças Kaiowá, ameaças de mortes, espancamentos, atropelamentos, abertamente, e mesmo assim o governo brasileiro continua omissivo, falha terrivelmente. Por isso clamamos, fazemos um chamado de apoio pela demarcação das nossas terras e garantia dos nossos direitos fundamentais para nossa sobrevivência, como a proteção do meio ambiente e políticas públicas construídas, respeitando as nossas diferenças. Queremos ser ouvidos, fazer o papel falar e apresentar outro modelo de vida, convidamos vocês a se juntarem e esse outro olhar, mais acolhedor e respeitoso. Atuo em defesa do Tekoha, isto é, do modo de vida tradicional do meu povo Kaiowa e Guarani. Luto contra o genocídio, o etnocídio e o ecocídio que se praticam no Brasil desde a chegada do primeiro colonizador. O mundo encontra-se em uma encruzilhada. Os direitos ancestrais de nós indígenas brasileiros, reconhecidos pela Constituição brasileira, estão em risco. Nossa sustentabilidade cultural, econômica e social depende de Terra e Vida. A Mãe Terra também precisa de seus guardiões e guardiãs, precisa do povo originário, pois ela não

sucumbirá nas mãos da ganância e do progresso ilusório. Devemos nos unir, uns aos outros, guiados por esses guardiões e guardiãs *Tekoha*, que nos conduzem de volta à terra. Somente assim poderemos conquistar nosso futuro, juntos com todos os povos que lutam para que o planeta Terra possa, ainda, respirar”.

Bibliografia

SILVA NETO, Rui Fernandes. Há luta pela vida na aldeia Takuara. 2017. In: <https://iela.ufsc.br/povos-originais/noticia/ha-luta-pela-vida-na-aldeia-takuara>

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Os Kaiowá falam um dos dialetos da língua guarani, que se subdividem, hoje, nos dialetos mbyá, nhãdeva, kayová e chiriguano.

[4] Os depoimentos orais foram feitos em 1995.

[5] A Cia Matte Larangeira (ou simplesmente Companhia ou Companhia Matte, na expressão dos índios), instalou-se no território ocupado pelos Kaiowá e Guarani, em Mato Grosso do Sul, após a Guerra do Paraguai, tendo em vista a exploração dos ervais nativos, abundantes na região.

[6] Liderança religiosa e política, capaz de ser ouvida pelos antepassados imortais, divindades, e mostrar que ainda estão vivos. Também sonham e escutam os conselhos desses seres imortais.

[7] <https://cimi.org.br/2016/01/38092/>

Ecocídio, desterritorialização e a resistência das mulheres indígenas (a Terra não nos pertence, pertencemos à ela)

Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren [1] e Flávio de Leão Bastos Pereira [2]

Resumo: O artigo propõe uma análise conjuntural e holística acerca dos desafios que se impõem à humanidade no tempo presente, não sem deixar de atentar para as conexões que se estabelecem como sinapses indispensáveis à compreensão das dinâmicas de violência

[1] Mãe da Rhara, Cainã e Kauai; Liderança do povo Borum-Kren (remanescentes Botocudos do Uaimií - indígenas do tronco Macro-Jê da região de Ouro Preto/ MG). Dançarina de Artes Aéreas, professora e fundadora do Espaço Flores Astrais - Hospedagem, Artes e Vivências Corporais, perfumista botânica, palestrante, pesquisadora e escritora; Membro Fundadora e integrante do Grupo de Pesquisa Wayrakuna/UNEB e do Movimento Plurinacional Wayrakuna - Rede Cosmológica Artística e Filosófica de indígenas mulheres no Brasil e América Latina; Pesquisadora Bolsista do Instituto Serrapilheira de Ecologia; Cientista bolsista pela EOF Academy; Professora do Ensino Médio Técnico no CETEP-LS/ Quilombola - Maraú/BA; Integrante da Rede Latino Americana e da Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara - Vila de Agricultura e Justiça; Autora dos livros: - Filhos Melhores para o Mundo: por uma educação ambiental de berço; - Mulheres e Povos Rumo ao Bem-Viver: por um ecofeminismo comunitário. Possui Graduação em Turismo (PUC/MG), Especialização em Educação Ambiental e Sustentabilidade (FMBH); Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente (UESC/BA). Ativista socioambiental e das causas indígenas; Experiência na área de Turismo, com ênfase em Planejamento e Turismo de Base Comunitária, em gestão de projetos socioambientais e culturais, em movimentos sociais, atuando principalmente nas Lutas das indígenas mulheres; proteção dos territórios e comunidades tradicionais, indicadores de sustentabilidade e Bem-Viver.

[2] Pós-doutorado em New Technologies and Law - Mediterrânea International Centre for Human Rights Research, Calabria, Itália (Pesquisa: Povos Indígenas e a Tecnologia). Doutor e Mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor de Direitos Humanos, Direito Constitucional e Direito Eleitoral da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Especialista em Direitos Fundamentais pela Universidade de Coimbra (“Instituto lus Gentium Conimbrigae”/IGC) e IBCCRIM. Especialização em Direitos Humanos pela Universidade Pablo de Olavide, 2006 (Sevilla, Espanha). Especialista em Genocídios e Direitos Humanos pelo “International Institute For Genocide and Human Rights Studies” (Zoryan Institute) e University of Toronto (Canadá). Autor das obras “Genocídio Indígena no Brasil - Desenvolvimentismo entre 1964 e 1985”, Ed. Juruá, 2018 a “Compliance e Direitos Humanos, Diversidade e Ambiental”, Ed. Thomson Reuters/Revista dos Tribunais, 2021, em co-autoria. Correspondente no Brasil do Blog sobre Justiça de Transição da Universidade de Maastricht. Coordenador da Clínica em Direitos Humanos MackPeace-Missão Paz para orientação de imigrantes e refugiados (Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie). Coordenador do Núcleo de Direitos Indígenas e Quilombolas e do Núcleo da Memória da Comissão de Direitos Humanos da OAB/SP. Parecerista internacional. Colaborador do Grupo Técnico de Povos Indígenas para elaboração do Relatório Final do Gabinete de Transição Governamental (2022). Professor convidado pela Technische Hochschule Nürnberg Georg Simon Ohm (Universidade Tecnológica de Nuremberg, Alemanha, 2023). Professor visitante na University of Applied Sciences of Linz, Upper Austria (2023). Líder do Grupo de Pesquisa sobre Justiça de Transição, Memória e Verdade da Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Advogado atuante no Brasil e no exterior em defesa dos povos indígenas (em coautoria com estes).

historicamente cometidas contra os povos indígenas, suas cosmologias e contra a biodiversidade, a partir da espoliação fundamental da referência que condiciona suas existências: a invasão, destruição e exploração da Terra Ancestral. A partir da conjugação entre terra indígena, mulheres indígenas líderes, ecocídio e justiça de transição, conclui-se pela identificação dos fatores que mantêm as condições destrutivas das culturas indígenas e, por via de consequência, da própria humanidade.

Palavras-chave: Mulheres Indígenas. Ecocídio. Justiça de Transição. Terra Indígena.

Ecocide, deterritorialization and the resistance of indigenous women
(the Earth does not belong to us, we belong to it)

Abstract: The article proposes a conjunctural and holistic analysis of the challenges facing humanity at the present time, without failing to pay attention to the connections that are established as essential synapses for understanding the dynamics of violence historically committed against indigenous peoples, their cosmologies and against biodiversity, based on the fundamental spoliation of the reference that conditions its existence: the invasion, destruction and exploitation of the Ancestral Land. Based on the combination of indigenous land, indigenous women leaders, ecocide and transitional justice, the conclusion is the identification of the factors that maintain the destructive conditions of indigenous cultures and, as a consequence, of humanity itself.

Keywords: Indigenous Women. Ecocide. Transitional Justice. Indigenous Land.

“À noite, as estrelas são os mortos panará do passado, as pequenas os homens, e as maiores e mais brilhantes, as mulheres.” - Panará - A Volta dos Índios Gigantes (ISA, 1998)[3].

Introdução

Gênero e clima se entrelaçam à medida que entendemos que as mudanças climáticas, assim como a degradação ambiental, embora sejam globais, não atingem igualmente a todo mundo, dadas as condições materiais e históricas de determinados grupos sociais que irão influenciar seu grau de resiliência e de adaptação. Os efeitos catastróficos trazidos pelas mudanças climáticas apenas potencializam dificuldades e injustiças que já foram normalizadas pela sociedade como um todo. Isso significa insegurança alimentar, adoecimento físico e mental acelerado e aumento da parcela do gênero feminino que vive na pobreza.

Quando se trata da população indígena, os efeitos são ainda maiores. Em países do continente americano, como o Brasil, mesmo concentrando grandes reservas da biodiversidade planetária, as maiores vítimas das mudanças climáticas são as mulheres e as populações que dependem diretamente do ambiente para a sua sobrevivência, e isso causa a diminuição da qualidade de vida, além de torná-las mais vulneráveis com relação à degradação ambiental enfrentada com seus próprios corpos.

Segundo o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, 2021) 72% do total de pessoas que vivem em extrema pobreza e que estão mais vulneráveis a desastres ambientais, são mulheres. E a crise

climática é vista como um multiplicador de ameaças à sobrevivência dessas populações.

Desta forma, garantir que mulheres, especialmente, as mulheres indígenas, ocupem os espaços de decisões políticas não endereça apenas tais questões relacionadas à vivência e sobrevivência, mas à garantia de que os valores de sustentabilidade, incorporados por nós por estarmos constantemente lidando com situações de cuidado e reprodução da vida, estarão presentes nas negociações e tomadas de decisão dentro da agenda climática.

Estudiosos sustentam que existem muitas semelhanças entre a natureza e as mulheres, porque o trabalho de ambas não é valorizado ou mesmo invisibilizado e, dificilmente, entra no cálculo econômico dos países. Mas é por meio desse trabalho invisível que a sociedade capitalista ocidental se sustenta. Esta sociedade, por sua vez, foi e ainda é construída sobre uma base cosmológica patriarcal judaico-cristã que produz dualidades em diferentes realidades: ser humano versus natureza, homem versus mulher, desenvolvimento versus meio ambiente. Esta oposição hierárquica contribui para a subordinação de um pelo outro e se baseia em uma lógica de que para possuir um, o outro precisa ser inferiorizado e dominado.

Nesta lógica, a colonização desta sociedade patriarcal dominou o continente americano com o pensamento da Modernidade construindo Estados-Nações sobre a etno e biodiversidade, ameaçando e atacando comunidades indígenas, territórios e ecossistemas. Isso afeta a vida das mulheres e dos povos até hoje e tem provocado constantes ecocídios, termo de crescente significação e

relevância, ainda que o Direito Internacional e o Direito brasileiro não criminalizem, ainda, a destruição massiva e sistemática da natureza, infelizmente, ainda em curso^[4] (conforme veremos mais adiante, diversos países já tipificam como crime, em suas leis domésticas, o ecocídio).

Os movimentos de luta de mulheres indígenas surgem, assim, como perspectivas plurais de autodeterminação das mulheres a respeito de como a vida em suas comunidades e territórios deve ser. Questionando o “desenvolvimento” nos países da América que têm trabalhado a partir da mercantilização da natureza, exploração das pessoas e acúmulo de dívidas externas.

E com isso, levantamos a necessidade de romper com a colonialidade do poder, do ser e do saber (QUIJANO, 2014) para a construção de Estados Plurinacionais que garantam os Direitos da Natureza que são reflexos de lutas de povos indígenas, com destaque e participação massiva de mulheres indígenas.

No sentido da necessidade crescente e urgente do avanço dos processos decolonizadores, explica Alvaro de Azevedo Guarani-Kayowá:

[...] a Modernidade ocidental constituiu um projeto civilizatório dominante, que reivindicou para si a universalidade no momento de seu violento encontro com o “Outro” e o subsequente encobrimento desta violência. Esse encontro remonta a 1492, quando as Américas foram conquistadas através do genocídio dos povos indígenas, seus conhecimentos e formas de estar no mundo. Os primeiros escritos sobre Modernidade/colonialidade o entendiam como um binômio constitutivo e uma estrutura de gestão que opera controlando a economia, autoridade (governo

e política), conhecimento e subjetividades, gênero e sexualidade [...] (GONZAGA, p.125/126, 2022)

Mulheres indígenas, ao defenderem o bem-viver da comunidade, lutam pelo consentimento livre, prévio e informado, pois têm consciência dos impactos que suas vidas sofrem com a economia baseada na extração dos recursos naturais em seus territórios (KUOKKANEN, 2019).

Em países como Bolívia, Equador, Colômbia, México, Chile, Brasil e Canadá já são detectadas experiências bem sucedidas de pluralismo jurídico que contribuíram para a absorção das cosmovisões originárias relacionadas aos Direitos da Natureza nas constituições federais em que a natureza deixa de ser “coisa” para se tornar sujeito, contrapondo o humanismo europeu do Direito Ambiental. Pioneiramente, a Bolívia se estabeleceu enquanto Estado Plurinacional e, o Equador incluiu em sua nova Constituição questões significativas no âmbito dos direitos indígenas (VITALE E NAGAMINE, 2022).

Para Fortes (2017), estes acontecimentos representam um marco no novo Constitucionalismo Latino-Americano, concretizando um ideal de pluralismo étnico-cultural e jurídico. Um verdadeiro giro descolonial e ecocêntrico, resgatando os saberes tradicionais e o paradigma do bem viver.

A Constituição equatoriana, também na vanguarda, estabeleceu os Direitos da Natureza ou Pachamama como pressuposto de Sustentabilidade. Neste sentido, trabalhos como de Fortes (2017) e Igreja e Sierra (2020) verificam as contribuições das Constituições da Bolívia e do Equador para a composição de

uma perspectiva plural e biocêntrica, através da plurinacionalidade e dos Direitos da Natureza, avaliando como esses fundamentos do cenário Latino-Americano contribuem para que se caminhe no horizonte da Sustentabilidade.

Assim como, o que o pluralismo jurídico e os direitos indígenas enfrentam neste novo contexto político latino-americano, marcado por agressivas políticas neoliberais e pelo avanço de propostas políticas conservadoras. Ao mesmo tempo, problematiza os avanços constitucionais de vários países americanos que abriram espaço para o reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas, mas, com pouca efetividade dos mesmos e, em alguns casos, a sua não aplicação.

Os novos elementos e desafios climáticos globais, colocam em destaque as lutas indígenas no enfrentamento das mudanças climáticas e tornam-se urgentes pesquisas que buscam avaliar o que os fundamentos deste novo Constitucionalismo Latino-Americano trazem como contribuições concretas para a sustentabilidade ambiental global (SANTISTEBAN, 2020).

Movimentos de mulheres indígenas estão se tornando importantes organizações nos cenários nacionais e internacionais, referências também na produção acadêmica a partir das epistemologias indígenas, assim como na luta e defesa dos direitos da natureza, de nossos povos e territórios.

A partir de uma aproximação posicionada com determinados movimentos indígenas e com mulheres lideranças indígenas no Brasil, Dutra e Mayorga (2019) trataram sobre a possibilidade da emergência, no cenário

macropolítico do país, do sujeito político mulheres indígenas e sobre as possíveis aproximações de suas pautas com as pautas feministas, em especial, o feminismo pós-colonial. Propuseram neste estudo reflexões sobre as intersecções entre raça/etnia e gênero, dialogando com discursos de diferentes lideranças indígenas que ocupam posição de protagonismo no movimento indígena e ocupam espaços políticos estratégicos como a própria Academia. Atentaram para a importância das múltiplas narrativas pois estas provocam tensionamentos múltiplos que envolvem não só campos de disputa política por direitos e visibilidade, mas também campos teóricos da antropologia e do feminismo.

Estas abordagens abrangem o movimento feminista, pois reivindica a igualdade e autonomia das mulheres e o movimento ambientalista, ao promover os valores da ética do cuidado entre humanos e a natureza. Portanto, surge a necessidade de interação de movimentos de luta contra o patriarcado para além de uma luta feminista, com o intuito de interligar os seres humanos à natureza a partir de uma perspectiva cosmológica indígena/originária.

Espera-se, contribuir, desta forma, com o fortalecimento das organizações de mulheres indígenas nos cenários nacionais e internacionais, voltadas para as epistemologias indígenas, assim como a valorização das lideranças femininas na luta e defesa dos direitos de seus povos e da Natureza, já que os movimentos de mulheres indígenas têm desempenhado um papel fundamental na luta pelos Direitos da Natureza em países do continente americano nas últimas décadas, pois esses movimentos são capazes de unir conhecimentos ancestrais sobre a relação entre as

peças e a natureza com as demandas atuais de proteção ambiental e o reconhecimento das diversidades (etno e bio) locais. Além disso, a busca pelo Bem-Viver como forma de desenvolvimento sustentável nas comunidades indígenas tem sido uma das principais bandeiras levantadas por esses movimentos, o que tem contribuído para a manutenção dos ecossistemas em territórios indígenas e, conseqüentemente, para o enfrentamento das crises globais.

De acordo com dados da Organização das Nações Unidas (ONU), os povos indígenas mesmo representando menos de 5% da população mundial, protegem 80% da biodiversidade global (UN, 2023), já que muitas florestas estão localizadas em territórios indígenas e são mantidas por tais povos segundo seus modos de vida tradicionais baseados no conhecimento tradicional de cada uma das mencionadas culturas originárias e nas quais as mulheres desempenham importante papel na defesa dos territórios e no repasse dos saberes para as futuras gerações.

Não sem razão, informa o Instituto Socioambiental (ISA) que em fevereiro de 2020 mapeou [...] 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do país [...], dados que reforçam o crescimento do protagonismo da mulher indígena na luta pelos direitos dos povos originários, bem como da defesa dos biomas brasileiros. (ISA, 2020).

Ecocídio no Brasil

O contexto acima ponderado se relaciona à luta das mulheres indígenas do Brasil no sentido de conferir maior proteção aos biomas do país, atualmente sob crescente risco de desaparecimento em face dos processos de produção que vêm, ao longo das décadas, esgotando os recursos do país.

Em realidade, é mais ampla a gama de desafios enfrentados pelas mulheres indígenas no sentido de fazer cessar o processo de ataques sistemáticos aos povos indígenas em geral e, às suas mulheres, em particular, uma vez que não se pode dissociar o fenômeno dos ataques e da desterritorialização sistemáticos sobre as terras indígenas (TIs), demarcadas, homologadas ou não, do processo de violação da vida e dos corpos das mulheres indígenas.

Significa reforçar a indissociabilidade entre as desterritorializações geográfica, mental, espiritual, cultural e dos corpos das mulheres indígenas.

Revela-se inafastável a conexão entre a condição feminina das mulheres oriundas das mais de quatrocentas nações indígenas (se incluirmos em tais estatísticas os povos em isolamento voluntário) existentes no Brasil e os impactos causados pela ação humana sobre a natureza, uma das causas principais para o grau de violência e desterritorialização, tanto no plano coletivo, quanto sob o prisma individual, que assinalam o contexto atualmente vigente no Brasil quanto à destruição sistemática de seus biomas e das culturas indígenas.

Quando são analisados os casos brasileiros que envolvem a relação do Estado e seus governos com os povos indígenas no que concerne à preservação do meio-ambiente e demarcação de suas terras originárias, base fundamental para a continuidade de suas existências, despontam de maneira evidente parte das causas que atualmente mobilizam as mulheres indígenas no sentido de buscar acesso e permanência nas instâncias decisórias, visando o fortalecimento da luta pela preservação das bases fundamentais que garantem a continuidade de suas vidas, de seus descendentes, bem como das futuras gerações.

Isto, pois, as sociedades dominantes entendem tanto violável as terras ancestrais e tradicionais indígenas, quanto os corpos de suas mulheres. Não é coincidência o paralelo da intensificação da destruição de terras ancestrais por garimpeiros ilegais, concomitantemente à violação sexual das mulheres indígenas, por exemplo, no caso do povo Yanomami.

Como ensina Andrea Smith ao analisar o genocídio e a violência sexual perpetrada contra as mulheres indígenas na América do Norte (Smith, p.12, 2005):

The project of colonial sexual violence establishes the ideology that Native bodies are inherently violable - and by extension, that Native lands are also inherently violable. As a consequence of this colonization and abuse of their bodies, Indian (indigenous) people learn to internalize self-hatred, because body image is integrally related to self-esteem. When one's body is not respected, one begins to hate oneself[5].

Aspecto ainda pouco compreendido se refere à inseparável conexão entre o neocolonialismo, o racismo (inclusive o racismo ambiental), sexismo e desterritorialização. Qualquer abordagem minimamente embasada deve tangenciar as intersecções entre os elementos acima.

Assim, por exemplo, quando analisamos o mais recente genocídio cometido contra o povo Yanomami entre os anos de 2019 e 2022, pelo governo de Jair Bolsonaro e atores privados, especialmente viabilizado pela invasão de cerca de quarenta mil garimpeiros que assaltaram as terras indígenas pertencentes àquele povo, passamos a entender de maneira mais completa por qual razão referidos invasores levaram o terror às mulheres e meninas Yanomami.

A fome imposta ao povo Yanomami diante da invasão de suas terras pelo garimpo criminoso decorre da destruição do bioma, bem como pela ruptura de seus sistemas produtivos sustentáveis. Como consequência, advém a desnutrição.

A busca por comida converte as meninas e mulheres Yanomami em vítimas vulnerabilizadas submetidas ao aliciamento e à violência sexual, bem como a sujeição ao trabalho escravo em troca de alimentos, uma vez que é comum que comida seja ofertada às vítimas em troca de algumas gramas de ouro (O Globo, 2022).

Significa que genocídio, ecocídio, estupros, deflorestamento, desnutrição, fome, trabalho escravo de indígenas e invasão de terras indígenas constituem aspectos indissociáveis de uma mesma realidade.

Por tal razão, a compreensão da extensão e das dimensões a serem tangenciadas quanto à tipificação do crime de ecocídio merecem alguns destaques. A expressão “ecocídio” foi criada durante a Guerra do Vietnã (1954-1975), diante da denúncia de alguns cientistas norte-americanos sobre projeto do governo dos Estados Unidos de desenvolvimento armas compostas por herbicidas e desfolhantes químicos (Projeto Ranch Hand) e que levaram à destruição de cerca de 20% do bioma do Vietnã, com cerca de 10 milhões de hectares de arrozais pulverizados por ataques que continham doses vinte vezes maiores que o máximo recomendado para usos comuns.

Afirma-se atualmente que mais de 80 bilhões de litros de herbicidas foram usados na Guerra do Vietnã (Pereira, p.341, 2022).

O processo histórico que conduz a expressão ecocídio a se tornar um referencial jurídico, histórico e político tem início quando o fisiologista de plantas e também bioeticista Arthur Galston utilizou o termo em conferência realizada na cidade de Washington D.C., quando focou suas análises sobre a responsabilidade na Guerra na definição de termos que passariam a traduzir um futuro crime de ecocídio: destruição intencional de um ambiente natural específico e, ainda, na destruição permanente de um ambiente habitado (Columbia Journal of European Law, 2016)

Se referida menção já projetava de certo modo, no plano internacional, a ideia do ecocídio, foi com a menção ao termo por parte do Primeiro-Ministro da Suécia, Olof Palme, na Conferência das Nações Unidas sobre Meio-Ambiente, no ano de 1972, que a

expressão passaria a ocupar definitivamente o vocabulário de ambientalistas, ativistas, juristas e pesquisadores.

Também o denominado Relatório Whitaker, que teve por objeto o tema prevenção e repressão ao crime de genocídio, apresentado em 1985, propõe o reconhecimento do crime de ecocídio não apenas como “genocídio” stricto-sensu, mas também como crime contra a humanidade. No mencionado relatório, foi proposta a extensão do crime de genocídio para abranger a proposta do “ecocídio”, assim definida como:

[...] alterações prejudiciais, muitas vezes irreparáveis ao meio ambiente - por exemplo - por explosões nucleares, armas químicas, poluição severa e chuva ácida, ou a destruição de florestas tropicais - que ameaçam populações inteiras, deliberadamente ou por negligência...Outras opiniões aduzidas são que etnocídio...e ecocídio, para além de casos de genocídio, seriam crimes contra a humanidade [...] (UN, 1985).

Atualmente movimentos de juristas e de ambientalistas vêm pressionando seus governos para que o ecocídio venha a ser criminalizado na esfera internacional, inclusive como o quinto crime internacional ao lado dos crimes de genocídio, crimes de Guerra, crimes contra a humanidade e crime de agressão, já tipificados pelo Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional.

Caso venha a ser inserido neste rol, no futuro, significará um importante passo no sentido da proteção da natureza, não mais como objeto das normas protetivas, mas como “sujeito” das mesmas (biocentrismo), fenômeno que já vem sendo reconhecido por

normas domésticas, como na Nova Zelândia, dentre outros, como se verá mais adiante.

Comissão de juristas oriundos de distintos continentes foi estabelecida em junho de 2021 e que, reunidos pela Stop Ecocide Foundation, propôs uma definição comum[6]:

[...] “ecocide” means unlawful or wanton acts committed with knowledge that there is a substantial likelihood of severe and either widespread or long-term damage to the environment being caused by those acts. [...]

Embora referida definição se trate de uma proposição a partir de movimentos da sociedade civil e por juristas, não se cuidando de um tipo legal (crime) formalmente reconhecido no âmbito do Direito Internacional, até o momento, não deixa de simbolizar importante passo naquela direção, além de inspirar, como referencial, ordens jurídicas nacionais que, a cada dia, cada vez mais criminalizam a destruição sistemática de genocídio. O exemplo mais recente, neste sentido, vem da Bélgica, que não apenas inseriu o ecocídio em seu Código Penal, com punição para indivíduos que destruam a natureza que pode chegar a 20 (vinte) anos de prisão, além de prever sanções também para as empresas que comprovadamente tenham colaborado para o ecocídio, com a previsão de multas de até 1,6 milhões de euros.

Para além da previsão no âmbito do Sistema jurídico pátrio, a Bélgica reconheceu, ainda, o ecocídio como o quinto “crime internacional”, além dos crimes de guerra, dos crimes de agressão, dos crimes contra a humanidade e do genocídio (Geographical, 2024).

Também o Parlamento Europeu determinou o início de negociações interinstitucionais sobre a revisão da directiva da União Europeia sobre crimes ambientais com mandato para incluir o ecocídio na nova legislação sobre crimes ambientais, atualmente sob discussão (The Brussels Times, 2023).

Para além dos avanços no sentido da criminalização da destruição da natureza verificados no continente europeu, também outros países, de outros continentes, vêm confirmando a tendência acima apontada, tais como Armênia, Bielo-Rússia, Cazaquistão, Geórgia, Itália, Moldávia, Quirguistão, Rússia, Tadjiquistão, Ucrânia, Vietnã, dentre outros (Pereira, p.322, 2022).

A tendência que parece crescer entre os países, bem como no plano do Direito Internacional, sugere demonstrar uma crescente conscientização no sentido da inadiável necessidade de reconhecer a natureza como um ser vivo. Neste sentido, já ressaltamos:

[...] The recognition of the need to criminalize actions of destruction of nature in large proportions demonstrates the advance of the vision in relation to nature as a living being, integrated with the human being, after all, a component element of the cosmologies of the thousands of indigenous cultures existing in the world. Not without reason, in 2017, an important decision by the Parliament of New Zealand passed legislation that recognized legal personality to the sacred Maori River Whanganui, which thus came to be considered as a “person”.³⁹ In other words, in the historically inverse way in which dominant societies destroyed the cosmological references of traditional peoples, replacing them with the cultural, legal and economic standards of colonizing and oppressive peoples, New Zealand, which also exterminated and

discriminated against the Whanganui people, recognized references of this native people to shape its legislation. Such a movement has been observed in other countries, such as India (Ganges and Yamuna rivers), Bangladesh (Turag river), Ecuador, Colombia and Bolivia [...] (PEREIRA; FRANÇA; MORIBE, p.40, 2023)

Muito embora possamos identificar a referida conscientização acerca da natureza enquanto sujeito de direitos, numa possível migração da perspectiva antropocêntrica para uma ótica biocêntrica, a realidade no Brasil parece se distanciar, como se pode verificar, por exemplo, com a crise humanitária que atinge o povo Yanomami e que, ao nosso ver, constitui flagrante situação que poderia tipificar o crime de ecocídio, se tal delito fosse tipificado no Brasil ou pelas leis internacionais.

A crise humanitária do povo Yanomami: ecocídio?

É conhecida até mesmo internacionalmente a crise humanitária pela qual passa o povo Yanomami, que ocupa a maior Terra Indígena do país, crise esta iniciada e intensificada durante o governo de Jair Bolsonaro.

A cuidadosa análise dos elementos que marcam referida situação conduz de forma indiscutível à percepção de uma situação típica de ecocídio.

Neste sentido, podemos identificar: a) o desmonte deliberado das estruturas protetivas do meio-ambiente e dos direitos dos povos indígenas; b) a anúncia completa suspensão das demarcações das Terras Indígenas, no Brasil; c) o estímulo e o apoio expresso, pelo

governo federal, para a invasão das Terras Indígenas, no caso, a Yanomami, por cerca de 40 mil garimpeiros ilegais, inclusive com a visita do ex-Presidente da República a um garimpo ilegal, fato este sem precedentes na história do Brasil; d) a ruptura, pelo garimpo, dos sistemas de produção sustentável de alimentos do povo Yanomami, mediante a eliminação da caça e da pesca a partir do uso dos maquinários utilizados durante a atividade de garimpagem, também por meio do envenenamento da água pelo uso do mercúrio; e) destruição da floresta; f) envenenamento dos corpos indígenas pelo mercúrio[7]; g) sistematização da violência sexual e de gênero contra meninas e mulheres Yanomami[8]; h) a propagação letal da malária entre os Yanomami; i) a subnutrição infantil; j) ausência de equipamentos de saúde, dentre outros problemas estruturais.

Poder-se-ia afirmar que a não realização da Justiça de Transição em relação aos povos indígenas constitui uma das causas para esta nova crise humanitária entre os Yanomamis, uma vez que políticas de não-repetição não são adotadas no Brasil, como defendia Marcelo Zelic, que afirmava:

[...] As repetições de graves violações de direitos humanos produzidas pelo governo Bolsonaro estão fortemente ligadas ao não desenvolvimento dos eixos da justiça de transição de responsabilização dos crimes pela justiça brasileira e de criação de mecanismos de não repetição por parte das instituições de Estado [...] (Zelic, 2023)

E, de fato, esta é uma das causas principais dos massacres ainda hoje cometidos, em todas as vias que se pode imaginar (inclusive política e legislativa, em um autêntico e flagrante caso de lawfare contra os povos

originários do Brasil). Contudo, mais do que fatores estruturais, a intenção do governo de Jair Bolsonaro em eliminar as culturas indígenas, física ou pela via cultural, foi flagrante entre 2019 e 2022, bastando para tanto mencionar o veto presidencial ao fornecimento de água potável, leitos hospitalares e demais materiais necessários para manter a saúde de tais povos, durante a crise mundial imposta pela propagação do vírus da COVID-19 (Folha de São Paulo, 2020).

Neste sentido, já enfatizamos que [...] a tragédia humanitária que acomete o povo Yanomami não resulta de fato esporádico e repentino, mas de paulatina sistematização de ações/omissões destrutivas e violadoras dos direitos humanos fundamentais [...] (STEINER; PEREIRA, 2023).

Sob tal contexto podemos afirmar com certo grau de certeza que a não efetivação das etapas que assinalam os processos de Justiça de Transição, expressão criada pela Professora Ruti G. Teitel (New York Law School) em 1992, gera impactos diretos em relação à continuidade das dinâmicas de violência já praticadas no passado. Assim, como já tivemos a oportunidade de registrar:

[...] Em resumo, podemos afirmar que referida “justiça” implica na adoção de complexos processos jurídicos, sociais, políticos, morais, dentre outros com o objetivo de auxiliar a concretização do processo de reconciliação e pacificação da sociedade, vislumbrando-se a pavimentação de um futuro livre de rupturas e plenamente democrático. Para tanto, cada povo, na busca por se reencontrar enquanto nação, vem desenvolvendo ao longo da história estágios e experiências próprias, calcadas em suas culturas, histórias, características específicas dos períodos políticos a partir dos quais

almejam efetivar uma transição adequada por meio da efetivação possível de suas fases: memorialização coletiva; conhecimento da verdade histórica; punição de perpetradores; reparação às vítimas e, reformulação das estruturas de Estado e de governo [...] (PEREIRA; ARAÚJO, 2021).

De fato, não é difícil a percepção do nexo entre os fatos traumáticos do passado e as dinâmicas de violência atualmente em curso no Brasil, uma vez que a verdade e a memória históricas assim consideradas sob o contexto técnico da Justiça de Transição (JT) e enquanto suas fases componentes, em relação ao período da ditadura militar e seus impactos sobre os povos indígenas, constitui ainda uma dívida do Estado brasileiro para com os povos originários do Brasil e para com toda a sociedade brasileira.

Bom que se ressalte: é evidente que do ponto de vista sociológico, histórico, urbanístico, linguístico etc., são inúmeros os referenciais de memória sobre a existência originária dos povos indígenas, presentes em todo o Brasil, sobre suas influências, bem como sobre a opressão que assinala suas histórias. Não se nega. Basta que se atente às cidades, seus nomes, sítios arqueológicos etc.

O que se propõe, neste ponto, contudo, é a crítica sobre a não construção da memória coletiva relacionada ao período ditatorial militar, dentre outros, omissão que gera impactos diretos sobre a existência dos povos indígenas, atualmente, fenômeno muitas vezes não compreendido mesmo por quem se dedica à defesa dos direitos humanos.

Situações como a crise humanitária vivenciada pelo povo Yanomami; ou, ainda, a violência sistemática suportada pelo povo

Guarani-Kayowá ou pelo povo Pataxó, dentre tantas outras culturas originárias, decorrem diretamente a não-concretização de uma Justiça de Transição indígena no Brasil e adoção, conseqüente, das políticas públicas de não-repetição. Assim, o genocídio Yanomami em curso e iniciado ao longo do governo de Jair Bolsonaro não foi o primeiro e, certamente, não deverá ser o último, se referida visão da sociedade brasileira sobre seus povos indígenas, não mudar.

Neste sentido, Marcelo Zelic:

[...] Os conflitos vividos pelos povos indígenas em 2023 mantêm relação direta com a conduta lesiva do Estado em desrespeito aos direitos territoriais e aos direitos constitucionais dos povos indígenas e expõem práticas arraigadas no Estado brasileiro que, ainda hoje, segue protelando a efetivação desses direitos, afrontando a Constituição e usurpando o patrimônio da União de usufruto exclusivo dos povos indígenas; práticas estas que relembram, quando não repetem, os crimes cometidos por agentes de Estado, enquanto tutores dos povos indígenas até 1988, que foram denunciadas e que estão fundamentadas na documentação apresentada no relatório final da CNV. Os casos recentes revelam a continuidade dessas práticas, como acontece com o povo Yanomami, em Roraima, que sofre a invasão garimpeira e a emergência sanitária gerada pela mineração ilegal; com os Pataxó Hã-Hã-Hãe e os Pataxó do extremo sul da Bahia, que vivem um conflito territorial que se arrasta há 40 anos; como também ocorre com os Macuxi e Wapichana de Roraima, que tiveram suas terras demarcadas em ilhas; ou ainda os Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que seguem desterrados ou confinados em diminutas áreas para sua existência e em conflito permanente pela retomada e demarcação de seus territórios; ou com os Avá-Canoeiro do Araguaia, do estado de Tocantins; bem como com os Xetá do

Paraná, que aguardam há anos o resultado de decisão definitiva da justiça brasileira, que venha a fazer valer o artigo 231 da Constituição Federal para que possam retornar de um exílio territorial e superar a diáspora produzida pela violência ocorrida durante a ditadura militar. Além destes, muitos outros povos, que não tiveram seus casos investigados pela CNV, vivem ciclos permanentes de repetição de violências e negação de direitos constitucionais [...] (Zelic, 2023).

Diante do contexto acima analisado, a criação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, inclusive dando cumprimento a uma das recomendações da Comissão Nacional Indígena da Verdade (CNIV), revela-se medida estratégica e essencial para o enfrentamento das violências estruturais e históricas cometidas pelos setores público e privado contra os povos indígenas do Brasil, em todas as suas perspectivas: coletiva, individual, de gênero, cultura, por meio das desterritorializações etc.

Considerações finais

Povos Indígenas; decolonialidade; violência de gênero; Justiça de Transição; preservação climática e estabilidade democrática constituem aspectos que se relacionam diretamente. Em grande medida, não poderemos vislumbrar soluções permanentes para os desafios existenciais que se apresentam à própria humanidade, enquanto as questões acima e analisadas no presente trabalho, não forem efetivadas.

A destruição dos biomas e de toda sua biodiversidade propõe o extermínio, o genocídio e o ecocídio. Impacta principalmente sobre as mulheres indígenas. Historicamente, o

processo de escravização e violação dos corpos indígenas, bem como de espoliação de suas terras e de seu subsolo, não é novo. Porém, jamais foi objeto da necessária e devida transição (verdade, memória, punição, ressarcimento e não-repetição), fator que explica a manutenção das atuais (porém, conhecidas) dinâmicas ecocidas e genocidas que atingem diversos povos indígenas do Brasil.

A humanidade deve sua existência, em larga medida, aos povos indígenas. Afinal, a terra não nos pertence; nós é que pertencemos à terra, como ensina Davi Kopenawa: [...] Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca [...] (Kopenawa; Albert, 2015)

Não cuidamos da luta deste ou daquele povo; a luta dos povos originários, hoje liderada pelas mulheres indígenas, as primeiras filhas desta terra, é também a luta de toda a humanidade.

Bibliografia

AGÊNCIA C MARA DE NOTÍCIAS. **Mulheres indígenas denunciam preconceito, sequestro e violência sexual contra crianças e adolescentes - Mortes violentas de crianças e adolescentes na Amazônia superam em quase 30% os homicídios nessa parcela da população do Brasil.** Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/954625-mulheres-indigenas-denunciam-preconceito-sequestro-e-violencia-sexual-contra-criancas-e-adolescentes/>. Acesso em 10 Março 2024.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Tema: Sociedade Civil e Indigenismo. Subtema: Informação. N de páginas: 228. Editoras: SECAD/MEC · Unesco. Data: 2006.

COLUMBIA JOURNAL OF EUROPEAN LAW. **Ecocide: A Brief History of an Explosive Concept.** Disponível em <https://cjel.law.columbia.edu/preliminary-reference/2016/ecocide-a-brief-history-of-an-explosive-concept/?cn-reloaded=1>.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2022.** Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso em 10 Março 2024.

DUTRA, Juliana Cabral; MAYORGA, Claudia. **Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política.** Artigo • *Psicol., Ciênc. Prof.* (Impr.) 39 (spe) • 2019 • <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221693>.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017, 406p. *Cadernos de Linguagem e Sociedade.*

FLORES, Bárbara (2022). **Ecofeminismo e comunidades indígenas: rumo à cultura de sustentabilidade ambiental e reconhecimento das identidades locais para enfrentamento de crises globais.** *Sustentabilidade: Diálogos Interdisciplinares*, 3, 1-23. <https://doi.org/10.24220/2675-7885v3e2022a5531>.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Bolsonaro veta obrigação de governo fornecer água potável, higiene e leitos hospitalares a indígenas.** Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/07/bolsonaro-veta-obrigacao-de-governo-fornecer-agua-potavel-higiene-e-leitos-hospitalares-a-indigenas.shtml>. Acesso em 10 Março 2024.

FORTES, Larissa Borges. A sustentabilidade e o pluralismo jurídico como principais elementos do novo constitucionalismo latino-americano. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.12, n.3, 3º quadrimestre de 2017. Disponível em: www.univali.br/direitoeopolitica - ISSN 1980-7791.

GEOGRAPHICAL. **Belgium votes to make ecocide a crime under international law**. Disponível em <https://geographical.co.uk/science-environment/belgium-recognises-ecocide-as-international-level-crime#:~:text=The%20Belgian%20Federal%20Parliament%20voted,recognise%20ecocide%20under%20international%20law>. Acesso em 11 Março 2024.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**, 2ª edição. São Paulo: Matrioska Editora, 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Mapa das Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil**. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/brasil/mapa-das-organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil>. Acesso em 9 Março 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Panará - A Volta dos Índios Gigantes**. Ricardo Arnt, Lúcio Flávio Pinto e Raimundo Pinto. Ensaio fotográfico e relato: Pedro Martinelli. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

IPCC, **Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima**. Esta tradução foi realizada pelo Governo do Brasil. Original impresso em outubro de 2021 pelo IPCC, Suíça, www.ipcc.ch.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bem-Viver**. Organização Bruno Maia. www.culturadobemviver.org. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu - Palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUOKKANEN, Rauna (Sámi). **Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance and Gender** (Oxford University Press, 2019).

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial: Debate Colonialidade do Gênero e Feminismos Descoloniais • **Rev. Estud. Fem.** 22 (3) • Dez 2014 • <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de Índio: Uma Quase Biografia - 1ªed.**. Editora: Edelbra, 2016.

O GLOBO. **Terror ianomâmi: garimpeiros aliciam mulheres e adolescentes indígenas trocando comida por sexo**. 10 de abril de 2022. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/terror-ianomami-garimpeiros-aliciam-mulheres-adolescentes-indigenas-trocando-comida-por-sexo-1-25469615>. Acesso em 10 Março 2024.

PEREDES, Julieta. **O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo**. <https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocaao-queremos-revolucionar-tudo.html>.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. O Direito ao Meio-Ambiente e a Criminalização do Ecocídio: Aspectos Críticos e Epistemológicos. P.319/358. **Obra coletiva As Novas Fronteiras do Direito Penal - Escritos em Homenagem a Sylvia Steiner**. Editores: Marcos Zilli e Thiago Baldani. Belo Horizonte/São Paulo: D'Plácido, 2022.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos; ARAÚJO, Gabriela Shizue Soares de. Memória, impunidade e negacionismo: um país em busca de si próprio. **Estadão**. Blog Fausto Macedo. 1.4.2021. Disponível em <https://www.estadao.com.br/politica/blog-do-fausto-macedo/memoria-impunidade-e-negacionismo-um-pais-em-busca-de-si-proprio/>. Acesso em 11 Março 2024.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos; FRANÇA, Nathalia Penha Cardoso de; MORIBE, Camila Misko. Ecocide: A New Challenge For The International Criminal Law and for Humanity. **Journal of International Criminal Law**, JICL_Volume 4_Issue 1_Pages 28-40. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcgclefindmkaj/https://www.jicl.ir/article_172299_04444493f6c56a14f6eff39f15388721.pdf. Acesso em 10 Março 2024.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. En: Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Editorial/Editor, 2005.

SANTISTEBAN, Rocío Silva. **Indigenous Women & Climate Change**. Climate change Geographical area: Peru. Publication date: January 2020. Pages: 154 ISBN: 978-87-93961-00-5.

SIERRA, María Teresa. IGREJA, Rebecca Lemos. Pluralismo jurídico e direitos indígenas na América Latina: fundamentos e debates • **Rev. Faculdade de Direito**, 2020, v. 44: e66516.

SMITH, Andrea. **Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide**. South and Press Cambridge, MA. Canada, 2005.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 239 pp.

STEINER, Sylvia; PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. GENOCÍDIO - Extermínio do povo Yanomami e repercussões no direito penal internacional. **Le Monde Diplomatique Brasil**. 3.2.2023. Disponível em https://diplomatie.org.br/extermínio-do-povo-yanomami-e-repercussões-no-direito-penal-internacional/. Acesso em 10 Março 2023.

STOP ECOCIDE FOUNDATION. **Statement to the 20th Assembly of States Parties to the Rome Statute of the International Criminal Court**. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcgclefindmkaj/https://asp.icc-cpi.int/sites/asp/files/asp_docs/ASP20/ASP20.GD.StopEcocide.07.12.pdf. Acesso em 10 Março 2024.

THE BRUSSELS TIMES. **European Parliament agrees on the recognition of ecocide in EU legislation**. Disponível em https://www.brusselstimes.com/439238/european-parliament-agrees-on-the-recognition-of-ecocide-in-eu-legislation. Acesso em 10 Março 2024.

UNITED NATIONS (UN). **Digital Library**. Revised and updated report on the question of the prevention and punishment of the crime of genocide / prepared by B. Whitaker. Disponível em https://digitallibrary.un.org/record/108352. Acesso em 10 Março 2024.

UNITED NATIONS (UN). **Recognizing Need to Bolster Indigenous Peoples' Rights, Third Committee Underscores Importance of Respecting Traditional Lands, Valuable Conservation Knowledge**. Disponível em https://press.un.org/en/2023/gashc4379.doc.htm. Acesso em 9 Março 2024.

VITALE, Denise; NAGAMINE, Renata. **Towards Another Cosmopolitanism: Transnational Activism Of Indigenous Women In Latin America**. Revista Direito Gv | São Paulo | V. 18 N. 3 | e2238 | 2022.

YOSHIDA, Mariana Rezende Ferreira; SOUSA, Raffaella Cássia; SILVA, Liana Amin Lima. **O movimento das mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos coletivos**. Revista Eletrônica do CNJ, v. 5, n. 2, jul. /dez. 2021 | ISSN 2525-4502. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/ojs/index.php/revista-cnj/article/view/251/124

ZELIC, Marcelo. Comissão Nacional Indígena da Verdade, uma emergência civilizatória. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2022**. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcgclefindmkaj/https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf. Acesso em 10 Março 2024.

ZELIC, Marcelo. Justiça de Transição - Mudar Condutas e Quebrar o Ciclo da Impunidade. *Le Monde Diplomatique Brasil*. 10.2.2023. Disponível em <https://diplomatique.org.br/mudar-condutas-e-quebrar-o-ciclo-da-impunidade/>. Acesso em 10 Março 2024.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Texto: Ricardo Arnt, Lúcio Flávio Pinto e Raimundo Pinto. Ensaio fotográfico e relato: Pedro Martinelli.

[4] O garimpo ilegal vem destruindo não apenas os biomas em geral no Brasil, mas é especialmente atuante em Terras Indígenas. Ver, G1: Garimpo devastou área de 4 campos de futebol por dia em 2023 nas terras Yanomami, Kayapó e Munduruku, aponta Greenpeace. 11.3.2024. Disponível em <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2024/03/11/garimpo-devastou-area-de-4-campos-de-futebol-por-dia-em-2023-nas-terras-yanomami-kayapo-e-munduruku-aponta-greenpeace.ghtml>. Acesso em 11 Março 2024.

[5] Texto em português: [...] O projeto de violência sexual colonial estabelece a ideologia de que os corpos indígenas são inerentemente violáveis - e, por extensão, que as terras indígenas também são inerentemente violáveis. Como consequência dessa colonização e abuso de seus corpos, os indígenas aprendem a internalizar o ódio de si mesmos, porque a imagem corporal está integralmente relacionada à autoestima. Quando o corpo não é respeitado, a pessoa começa a se odiar. [...] (livre tradução)

[6] Texto em português: [...]“ecocídio” significa a prática de atos ilegais ou arbitrários cometidos com o conhecimento de que existe uma probabilidade substancial de danos graves, generalizados ou de longo prazo ao meio ambiente a serem causados por tais atos [...] (STOP ECOCIDE FOUNDATION) (Livre tradução)

[7] Aponta o Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil em 2022 elaborado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI): [...] durante o governo Bolsonaro, constituiu-se um ambiente de extrema perversidade na relação dos órgãos e agentes de Estado com os povos indígenas. Estruturou-se uma espécie de “ecossistema” ligando as violações ao direito territorial e à saúde, que une, por um lado, falta de demarcação e de assistência e, por outro, as invasões

e danos causados por diferentes práticas. É o caso do garimpo e a decorrente contaminação de rios, animais e pessoas por mercúrio, especialmente na Amazônia; e do arrendamento de terras indígenas, incentivado sob outros nomes pela Funai de Bolsonaro e Marcelo Xavier, principalmente em Mato Grosso e na região Sul, onde comunidades inteiras sofrem as consequências diretas e indiretas da monocultura e do uso indiscriminado de agrotóxicos [...]. (CIMI, p.20, 2023)

[8] Afirma Fernandes Carajá, (Korã), pajé Kariri-Sapuyá do sertão baiano: [...] diversas crianças indígenas são separadas compulsoriamente de suas mães em diversos territórios, tema que é silenciado, sem divulgação na mídia. ‘As crianças indígenas que são retiradas de seus territórios, de aldeias e também as que vivem em contexto urbano passam por todo um processo de etnocídio, de apagamento e de genocídio. Essas crianças perdem o direito a terem seu bem-viver, a viverem com suas famílias, a aprenderem a língua materna e a identidade. Isso é crime’, denunciou. Além disso, apontou que meninas indígenas são violentadas sexualmente, principalmente em territórios atingidos pela mineração, pelo agronegócio e pelo garimpo ilegal. “Os dados também apontam a questão da subnutrição infantil”, acrescentou. Segundo ela, os índices de mortalidade infantil e de crianças indígenas são comparáveis a alguns lugares na África, principalmente na população Yanomami e Xavante. Ela apontou subnotificação nos dados, falta de dados precisos e de indicadores oficiais (Agência Câmara de Notícias, 2023).

O Bem Viver enquanto caminho para a elaboração das feridas coloniais

Andressa Fouraux Figueira [1] e André do Eirado Silva [2]

Resumo: Este artigo apresenta reflexões a respeito do Bem Viver, situando a origem, as traduções e os voos deste termo no espaço/tempo. O texto traz várias perspectivas indígenas sobre essa expressão, como a dos Baniwa do noroeste amazônico brasileiro. Nesse trajeto, é apresentada sua confluência com o *teko porã* do povo Guarani, com ênfase nos subgrupos Nhandeva e Mbya. Por meio da análise dessa noção, que perpassa tantos mundos, problematiza-se e reflete-se sobre o que foi denominado como mundo *juruá* (branco), sendo levantadas questões acerca das insuficiências existenciais deste mundo, as chamadas feridas coloniais.

Palavras-chave: Bem Viver. Povos originários. Branquitude.

Good Living as a pathway to the elaboration of colonial wounds

Abstract: This article presents reflections on Good Living, situating the origin, translations, and flights of this term in space/time. The text brings several indigenous perspectives on this expression, such as those of the Baniwa from the Brazilian Amazon northwest. Along this path, its confluence with the *teko porã* of the Guarani people is presented, with emphasis on the Nhandeva and Mbya subgroups. Through the analysis of this notion, which permeates so many worlds, it problematizes and reflects on what was called the *juruá* (white) world, raising questions about the existential insufficiencies of this world, the so-called colonial wounds.

Keywords: Good Living. Indigenous peoples. Whiteness.

[1] Mestranda no Programa de Saúde Pública e Meio Ambiente (Ensp/Fiocruz). Graduada em Psicologia (UFF).
Email: andressafourauxfigueira@gmail.com

[2] Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (IPSi/UFF).
Email: aeirado@id.uff.br

O Bem Viver, os bons conviveres

A expressão Bem Viver chegou para boa parte de nós, brasileiros, por meio da língua espanhola, fazendo referência a uma prática ancestral dos povos andinos, são esses os povos Quechua e Aymara. Ambos, em suas línguas, têm, com pequena variação de expressão, a palavra *Sumak Kawsai*. O termo Bom Viver é a tradução mais próxima de *Buen Vivir*, utilizado no Equador, e *Vivir Bien*, na Bolívia, que são ideias que aludem às cosmovisões desses povos (Acosta, 2016; Krenak, 2020b).

“De acordo com o *Shimiyukkamu Dicionario Kichwa-Español*, publicado pela Casa de Cultura de Ecuador em 2007, *sumak* se traduz como *hermoso, bello, bonito, precioso, primoroso, excelente; kawsay*, como *vida*” (Acosta, 2016, p. 10). A tradução da expressão para o português tenta se manter coerente com os princípios do próprio Bem Viver, entendendo a pluralidade de expressões utilizadas pelos diferentes povos para se referir ao que podemos chamar de filosofia vivida.

O *Sumak Kawsai* é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão (Krenak, 2020b, p. 6)

O Bem Viver pode ser entendido como a experiência do delicado equilíbrio entre o que nós podemos obter da natureza, e o que podemos devolver a ela, sendo um balanço que não é alcançado através de uma decisão

pessoal (Krenak, 2020b, grifo nosso). É viver em aprendizado e convivência com a natureza, nos reconhecendo enquanto parte dela.

Esse modo de ser e estar no mundo se afirma na convivência entre os seres humanos e não-humanos, isto é, os reinos animal, vegetal, mineral e a própria Terra. Com isso, o Bem Viver implica o caminhar compartilhado, o “bem conviver em comunidade e na Natureza” (Acosta, 2016, p. 25) ou, nas palavras de Rosa Pitaguary, é “a gente viver... viver compartilhando” (Feitosa; Bonfim, 2020, p. 727).

Propomos pensar este conviver como viver e deixar viver: olhar todas as diferenças como vidas possíveis. Nesta direção, a noção de convivência não é oposta ao distanciamento e mesmo ao conflito. Contudo, não engloba a ânsia de destruição do outro, seja por extermínio, seja por homogeneização e hierarquização. Se a convivência é possibilidade de tornar todas as vidas possíveis - não inviabilizar as possibilidades que um ou outro têm de viver - é porque conviver tem também o sentido de não rebaixar a alteridade ao estatuto de objeto cujo sentido deve ser determinado de fora, ou seja, implica uma visão singular de “aceitá-lo mesmo que não se possa/deseje viver da mesma forma que ele”. Diríamos: “conviver com as diferenças livre de constrangimentos”. Assim, deve haver lugar para tudo e, nesse caminho, não deve existir hegemonia: “[...] e até uma frase que a gente usa bastante que é ‘por um mundo onde caibam vários mundos’. A gente não tem o objetivo de converter, de submeter todo mundo à nossa perspectiva, mas a gente reivindica o direito de tê-la, dentre várias outras” (Núñez, 2021, p. 7-8).

Alberto Acosta (2016) apresenta o Bem Viver enquanto conceito em construção, referindo-se a ele não como uma tentativa de um capitalismo menos cruel, mas como alternativa para se fazer diferentes mundos. Um modo de entendê-lo se mostra a partir da contraposição com o “viver melhor” ou “viver bem” ocidental, que consiste em explorar “[...] o máximo dos recursos disponíveis até exaurir as fontes básicas da vida” (Acosta, 2016, p. 16). Viver melhor implica que outros vivam pior e, no limite, que esses outros não vivam mais.

Em sentido parecido, Ailton Krenak (2020b) fala da diferença entre o fundamento da perspectiva do Bem Viver e do bem-estar ocidental. Diferentemente do Bem Viver, este último sugere que a natureza existe para ser consumida pelos seres humanos, e, mesmo que esse consumo seja feito de forma consciente e cuidadosa, essa prática possui uma ontologia que indica a separação entre os humanos e a natureza, permitindo, assim, a exploração desta entidade, seja removendo as montanhas, ou fazendo uso de maneira exaustiva e predatória da água, do solo e da agricultura. “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2019, p. 49).

A natureza não deve ser entendida como um recurso que nós, humanos, podemos nos apropriar. Esse descolamento da humanidade da Terra é absurdo, mas não sem propósito. “Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas

do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina” (Krenak, 2019, p. 11). Neste sentido, esclarecemos: Ailton Krenak questiona o que comumente é entendido por “humanidade”, trazendo a ideia de “sub-humanidade”. Para ele, é como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos os que estão fora dela são a sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na Terra. Esses são não só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que foi largada à margem do caminho. A esse caminho, Ailton denomina de progresso, a ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar (Krenak, 2019, 2020a).

Outra é a perspectiva existencial dos povos indígenas. Por exemplo: no Brasil, o termo “parente” é adotado entre indígenas, tanto do mesmo povo quanto de diferentes etnias. Geni Núñez (2021), ao explicar como se dá essa relação, diz que os povos originários utilizam tal noção não apenas para se referirem a outros indígenas, como também para os rios, as árvores e vários outros seres. É um parentesco guiado por quem torna possível a vida (Núñez, 2021).

O Bem Viver não se faz no progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanente de bens. Perceber a vida pelo Bem Viver se dá pelo entendimento de que somos “dentro” da Terra, logo também podemos ouvir, pensar, conversar e aprender com ela.

Lembramos do que fala Nêgo Bispo a respeito do desenvolvimento. Segundo esse mestre, o desenvolvimento é fundamentado no que ele chama de saber sintético, enquanto que o envolvimento é fundamentado no saber orgânico. O último citado, é entendido como o saber que se envolve para compor o mundo

do ser, já o primeiro, é o que se desenvolve para compor o mundo do ter, pois se articula para a produção de coisas, sendo disseminador de coisificação (Cf. MARÉ UnB, 2016).

Entendemos o saber sintético como o que mantém uma relação objetificada com a Terra, tratando-a como um recurso disponível para ser explorado. Nessa lógica, não só a natureza é colocada no lugar de objeto, mas também o ser humano que, separado da terra, torna-se força de trabalho disponível para ser trocada por dinheiro. Portanto, esse saber é um conhecimento que opera em uma lógica mercadológica, ao passo que sua produção se desenvolve atrelada às necessidades do mercado capitalista.

Diferentemente, o saber orgânico se realiza enquanto um conhecimento que atua em função da vida, onde a relação entre humanos e a natureza é uma vivência de comunhão prazerosa da biointeração (Santos, 2015). Os povos tradicionais são assimilados enquanto os operadores do saber orgânico, ao mesmo tempo que os colonialistas são compreendidos como os operadores do saber sintético (Santos, 2018). Com isso, o Bem Viver pode ser concebido como um viver de forma orgânica, onde ao invés de se desenvolver, se afastando do envolvimento, se envolve: entre a gente, com a natureza.

A visão dominante, imposta pelo desenvolvimento, faz pensar: “o que a nutre?”, são os valores impostos pelo progresso civilizatório europeu, extremamente expansionista, influente e destrutivo. Quando os europeus invadiram o território de *Abya Yala*, houve uma estratégia de dominação para a exploração, na qual impôs-se um imaginário para

legitimar a superioridade destes e a inferioridade dos povos que ali já viviam.

Com o pressuposto da superioridade branca como argumento justificativo para um modelo de colonização, a consequência do pensamento europeu frente à diferença encontrada no território invadido, se deu com o etnogenocídio. Não houve apenas assassinato e a imposição de novas culturas e costumes, mas, ao mesmo tempo e em seu complemento, se colocou em prática um processo de invisibilização e desvalorização das tradições dos povos colonizados. “Neste ponto emergiram a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, que não são apenas uma recordação do passado: estão vigentes até nossos dias e explicam a organização do mundo [...]” (Acosta, 2016, p. 55). Com isso, a fim de cristalizar o processo de expansão e dominação, a Europa trouxe uma posição onde ser humano é estar acima e por fora da natureza, abrindo caminho para dominá-la e explorá-la. Aqui está a já citada ontologia do bem-estar ocidental que Ailton Krenak (2020b) apresenta.

Como já explicitado, o Bem Viver é um termo que tem origem nas cosmovisões dos povos das Cordilheiras dos Andes. Ele é vivência. Não nasce em livros. Pode ser tido como filosofia e teoria para mudança da nossa sociedade, mas por que generalizar as diferentes cosmovisões indígenas e traduzi-las para a nossa língua e cultura? Mais do que “o que é Bem Viver?”, faz sentido perguntar em seguida, ou logo antes, “por que estamos falando disso?”.

Ailton Krenak usa a imagem dos rios voadores para ilustrar o fenômeno da vinda da noção de *Buen Vivir* para o Brasil: “Assim como a

floresta amazônica produz vapor, oxigênio, água e essa maravilha que é a chuva, que viaja para cá pelos rios voadores, a ideia do *Buen Vivir* também voou de lá dos Andes para cá” (Krenak, 2020b, p. 11). A este respeito devemos destacar a contribuição dos pesquisadores Antonio Donato Nobre e José Marengo, que integram grupos de pesquisa dedicados ao estudo de fenômenos meteorológicos na Amazônia há anos. Eles foram fundamentais para comprovar a existência dos verdadeiros rios de vapor sobre a Floresta Amazônica, que transportam umidade para grande parte do continente (Cf. Nobre, 2014). A expressão “rios voadores” foi popularizada por José Marengo, pesquisador do CPTEC/INPE[3].

Segundo André Fernando Baniwa (2019), para o povo Baniwa do noroeste amazônico brasileiro, o voo do termo *Buen Vivir* provocou um questionamento sobre o que seria o Bem Viver e o viver bem do povo Baniwa. A partir disso, lideranças Baniwa promoveram debates a fim de entender as duas expressões e os sentidos que elas poderiam ter para esse povo. Questões como: “Mas o que é mesmo o bem viver e o viver bem? De onde vêm? Por que são tão importantes na vida?” (Baniwa, 2019, p. 8), angustiavam o povo Baniwa, de modo que definiram este como um assunto importante para eles.

Além disso, ao ver tais termos cada vez mais presentes nas notícias de povos indígenas de diferentes países da América Latina, e até mesmo ganhando espaço nas constituições federais, como no Equador (2008) e na Bolívia (2009), surgiu uma preocupação e um esforço das lideranças Baniwa em relação à necessidade de unificar as suas comunidades, em busca da concretização dos seus direitos,

e, principalmente, ao cuidado do seu Bem Viver (Baniwa, 2019).

Ao fazer esse movimento de questionamento, os Baniwa concluem que o que essa expressão traz não é uma novidade para eles, e que, na verdade, o Bem Viver existe desde o princípio do mundo na cosmovisão Baniwa. Na língua Baniwa, Bem Viver é *matsia peemaka*, onde “bem” significa *matsia*, e “viver” significa *peemaka* ou *peemakaa*. André fala que retraduzido seria bem-ficar, bem-conviver, bem-imagem, bem-cultura, bem-exemplo, dentre outros (Baniwa, 2019). “Estas coisas, segundo a cultura Baniwa, só acontecem com conhecimento, arte e sabedoria, *ianhekhetti* em Baniwa, que são consequências de atos, ações e práticas do dia a dia realizadas nas comunidades ou onde um Baniwa estiver” (Baniwa, 2019, p. 33).

O autor compreende os conhecimentos Baniwa na transversalidade do Bem Viver e viver bem, como: na cultura e tradição Baniwa, que são orientadores da vida; na economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos, que referem-se aos meios e conhecimentos para transformação em favor do homem na floresta; na convivência respeitosa entre homem e natureza; nos valores e crenças, aspectos importantes na defesa das terras Baniwa, seus territórios, seus direitos originários constitucionais; na organização social, que está voltada para a proteção do território tradicional; entre outros (Baniwa, 2019).

Além disso, segundo as reflexões realizadas por esse povo, Bem Viver vêm de *ipedzokhetti*, termo Baniwa que trazido para o português significa “amor”: “O bem viver e o viver bem são desenvolvidos por meio do

amor” (Baniwa, 2019, p. 34). Em live transmitida no Youtube, realizada em 2022, o autor ainda esclarece:

[...] *ipedzokhetti* em Baniwa, que é correspondente ao amor, e os mais velhos dizem que é, que vem do Criador, vem do *Heeko* em Baniwa, o Criador desse mundo, do planeta Terra e da humanidade [...]. *ipedzokhetti* é *midzaaka*, ou seja, aquilo que não é criação de ninguém, que é criação somente daquele que criou a gente e deixou para nós, né? E que a curiosidade estragou, e que por causa da curiosidade nós temos que nos esforçar hoje em dia para a gente alcançar e viver alguns momentos desse bem viver e viver bem. Então é uma luta praticamente, né? Mas é bonito quando a gente fala sobre ela porque ela não tem, não tem passado, não tem presente, não tem futuro. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. Eu gosto de falar desse jeito (Transcrito de Grupo de Estudos e Pesquisa Arandu, 2022).

Para a compreensão dos atravessamentos de tais termos para o povo Baniwa, deve-se focar especificamente em alguns aspectos de sua cosmovisão. Apesar desta não fazer parte do escopo do presente trabalho, elucidamos que, para essa tradição, após a criação do mundo com Bem Viver e viver bem, houve contaminação e destruição por meio da desobediência do homem. Nesse sentido, a fim de reorganizar a vida das futuras gerações, surgiram importantes personalidades que garantem as formas de vidas milenares que foram destruídas e que estão novamente no processo de reconstrução. O Bem Viver é, então, vivido como um esforço do ser humano, resultado de práticas e ações com *ipedzokhetti* (Baniwa, 2019). Portanto, ele é também, ao mesmo tempo, a orientação que traz possibilidade para as ações e o resultado fático delas: “Nunca devemos esquecer que quando diferentes mundos se

encontram pode haver conflitos [...] e é aí que entra o bem viver e o viver bem, pois eles nos ensinam a manejar os conflitos e a viver no mundo” (Baniwa, 2019, p. 32).

Cabe pontuar que a presença do Bem Viver em constituições federais se mostrou um passo significativo para a garantia de direitos dos povos originários. No entanto, simplesmente incluí-lo na constituição não basta para transformar um sistema que, na sua essência, é a manifestação da desigualdade. Isso não implica que o capitalismo deva ser completamente superado para que o Bem Viver possa se concretizar. Experiências do Bem Viver seguem presentes (Acosta, 2016).

Em *Cartas para o Bem Viver*, Márcia Kambeba, ao escrever para a sua avó Assunta (em memória), faz notar “[...] que o Bem Viver pode ser um ensino a ser partilhado com a cidade, tendo como mestres os povos originários” (Costa; Xucuru-Kariri, 2020, p. 51). Ela confia na forma de perceber a vida pelo olhar do Bem Viver, que apresenta uma relação intrínseca com a natureza. “Nessa dependência, continuamos produzindo nosso roçado, partilhando a pesca com os que foram acometidos pela pandemia e apresentando esses saberes para os mais jovens, na esperança de que eles sejam continuidade” (Costa; Xucuru-Kariri, 2020, p. 52).

A ativista menciona que foi na cidade onde ela experienciou a fome, uma vez que naquele espaço reina o “cada um por si”. A reflexão a respeito da importância do sentir, cuidar e partilhar aparece enquanto urgente. Para ela, na ampla e vasta noção do Bem Viver pela visão dos povos, há uma procura em apresentar a relação dinâmica do tempo indígena, que é circular, e segue uma

velocidade mais lenta do que a sentida na cidade (Costa; Xucuru-Kariri, 2020).

A resistência ao sistema econômico e social capitalista promovida pelo vivenciar o mundo pelo Bem Viver, traz, para além de muitas vias, o desacelerar. O capitalismo, ao transformar tudo em mercadoria, dita o ritmo de produção e consumo como o ritmo da vida, gerando uma constante pressão de aceleração. Tal pressão pode resultar em diversos mal-estares.

Ainda sobre os mal-estares, sublinhamos que eles podem afetar a população em geral. Porém, marcadores de raça, classe, gênero e etnia, fazem com que certos grupos sejam mais atingidos, seja por serem submetidos a condições precárias de vida, como a falta de acesso a recursos básicos como a alimentação, a água potável, à moradia, e, junto a isso, a empregos precários, com longas jornadas de trabalho e poucas proteções trabalhistas. Mas também por outras violências que, dentre várias outras ainda, se manifestam desde a desigualdade de oportunidades de acesso à educação até o assassinato de determinados corpos. Grifamos que a palavra “corpo” é aqui utilizada fazendo referência à ideia de “corpo-território”, apresentada por Vicente Xakriabá, Edvaldo Xakriabá e Célia Xakriabá, membros do povo Xakriabá que habitam a Terra Indígena Xakriabá, localizada no norte de Minas Gerais. Esta concepção será discutida em maior profundidade posteriormente.

Vemos as diferenças apontadas como efeitos da invenção de tais marcadores sociais por um modelo ocidental e colonial, que, no Brasil se iniciou pela colonização e pelo imperialismo, mas que ainda são preservados,

culminando em relações de exploração, escravidão, opressão e exclusão. Entretanto, destacamos que apesar de verificar esses efeitos e marcas como objetos das lutas por direitos, é essencial considerar a paisagem de mundo que os grupos habitam. A precariedade propicia o decaimento, mas, para que isso ocorra, já devemos estar em uma paisagem decadente. Tomemos como exemplo o líder indígena Ailton Krenak (2018, p. 4-5):

Em outras épocas o meu povo já experimentou diferentes tipos de violência. Os botocudos foram aniquilados durante o século XIX e chegaram ao século XX quase extintos, ao ponto de sermos a única família. Os krenak têm memória da guerra descrita numa carta assinada por D. João VI, que se chamava mesmo ‘guerra de extermínio à nação dos botocudos do Vale do Rio Doce’. Uma declaração de guerra contra o nosso povo. [...] A população de indígenas daquela região no final do século XIX era estimada em cinco mil pessoas. Só chegaram 140 indivíduos ao século XX. Era como se caísse uma bomba na Europa e ficassem umas cem mil pessoas para contar a história. Fomos vítimas de um genocídio e não há contabilidade possível. Os krenak voltaram a reunir 120 famílias. Se considerarmos cinco pessoas por família, somos pouco mais de 500. Vivemos dentro de uma pequena reserva, segregados pelo governo brasileiro, num campinho de concentração que o Estado fez para os krenak sobreviverem. Durante o período da ditadura, se constituiu num campo de reeducação, que na verdade era um centro de tortura. Já passamos por tanta ofensa que mais essa agora não nos vai deixar fora do sério.

Ainda que passando por tanta violência, Ailton transmite alegria e vida. Mas como o faz? Cremos que é por habitar uma paisagem de mundo rica, que dificulta o adoecimento. Por paisagem de mundo rica, entendemos uma paisagem **aterrada**, onde se afirma o chão

que pisa, afirma sua tradição e seu estatuto de sujeito coletivo que não participa da lógica do “cada um por si”. Enquanto que, por paisagem de mundo decadente, assimilamos uma paisagem onde o sentido da existência se perdeu, sobretudo no que concerne ao convívio com os seres em geral.

Contudo, não devemos romantizar, pois mesmo tendo seus corpos aterrados, Ailton e vários outros indígenas, quilombolas, caiçaras, povos de terreiro, ribeirinhos, etc., continuam enfrentando inúmeras violências: a vida de milhares seres humanos e não-humanos são diariamente sacrificadas para que uma pequena minoria possa manter um padrão de consumo e alcançar o seu “bem-estar”. Esse mecanismo está relacionado a um modo de estar no mundo que considera que quem está despossuído de bens não é nada. Ele parece possuir uma fome insaciável de consumo da vida, sempre focando em dificuldades inerentes apenas ao seu modo de existência para transformar tudo em mercadoria e depois vender algum produto como solução.

Compreendemos que toda essa dinâmica está associada a uma concepção de vida individualista e utilitária, que são modos de sustentar uma vida capitalista: ao desgarrar a “humanidade” da Terra, a economia e o capital se tornam centrais. Entretanto, como nos recorda Ailton Krenak (2020a), a vida não tem uma utilidade prática ou funcional, ela é fruição, é uma dança cósmica. Não seguir a tendência moderna/ocidental se relaciona a não entrar em uma lógica que nos tira do agora. Nesse sentido, Daniel Munduruku nos ajuda a refletir:

Porque o acúmulo de bens nos leva a querer mais bens, a construir coisas, e as coisas que a gente constrói nos prendem. Elas fazem a gente esquecer da onde a gente veio e as coisas que a gente constrói acabam às vezes nos tornando egoístas, quase sempre. Enquanto que aqueles agrupamentos, aquelas comunidades que têm uma vida coletiva, elas olham mais uns para os outros, porque a natureza é assim, ela é generosa, as pessoas aprendem a fazer, a ter essa postura de generosidade (Transcrito de Centro de Artes UFF, 2019).

Bruno Latour publicou em 2017 um ensaio intitulado *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Na edição brasileira (2020), a palavra “aterrar” foi escolhida como tradução para a palavra francesa *atterrir* que, literalmente, quer dizer pouso ou aterrizar. Trata-se de colocar a questão climática no centro das transformações políticas em curso nas últimas duas décadas do século XX e nas duas décadas iniciais do século XXI. Não se trata do mesmo problema que tratamos no presente texto, mas faz eco. Para Latour (2020), “a sistemática negação da existência da mudança climática” estaria no centro da “desregulamentação” e da “violenta explosão das desigualdades” e desencadeou uma transformação das políticas dos países do primeiro mundo para a humanidade:

[...] tudo ocorre como se uma parte importante das classes dirigentes (que hoje, de um modo um tanto vago, chamamos de “elites”) tivesse chegado à conclusão de que não há mais lugar suficiente na terra para elas e para o resto de seus habitantes.

Em consequência, decidiram que era inútil fingir que a história continuaria conduzindo a um horizonte comum, em que

‘todos os homens’ poderiam prosperar igualmente (Latour, 2020, p. 8).

Como ponto focal dessa nova política das “elites”, Latour (2020) invoca a frase de George Bush (o pai) na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Eco-92 que teve lugar na cidade do Rio de Janeiro: “Our way of life is not negotiable!” (Tradução nossa: “Nosso modo de vida não é negociável!”). Ou seja, os imperialistas do viver-bem ocidental querem continuar a experimentar o mundo da forma como desejam, em detrimento do resto de todos nós seres vivos.

Porém, experienciar o mundo a partir de práticas do Bem Viver rompe com o processo de acumulação capitalista que transforma tudo e todos em objeto de consumo, e, por conseguinte, adoce. Entre o céu e a terra, o ar que vitaliza todos os seres. A água que está nos rios, oceanos e lagoas, percorre a atmosfera, se transforma em chuva e se faz novamente rios, oceanos e lagoas, mas também se faz chão ao fertilizar a terra. Nada está separado nessa composição de vida.

Segundo a cacica Kerexu (Milanez, 2020, p. 58), liderança do povo Mbya Guarani, o Bem Viver “[...] é tudo, [...] representa a vida. Não só a minha vida, mas a vida de todos”. O termo em questão conflui com o *teko porã* do povo Guarani:

Teko porã, traduzindo ele para o português, quer dizer “bem viver”. Mas antes do tekó, a gente tem a vida, que é o ar que a gente respira, a água que a gente bebe, a terra, o que a gente depende para viver. E é também de onde surge a vida. Ekó é vida, e tekó é corpo com vida. Então, meu corpo físico chama tekó, porque ele é um corpo com vida. E tekohá

é o ambiente da vida, o espaço da vida. Nós chamamos de tekohá onde a vida e o corpo tem o seu espaço. E nhandereko é o sistema da vida, onde está interligado com tudo, plantas, animais, todos os seres vivos da Terra. Bem viver para nós é você saber viver e fazer com que as vidas que estão vivendo ali vivam em harmonia, um respeitando o espaço do outro, sem estar um querendo ser maior do que o outro. Nenhuma vida é mais importante do que a outra. [...] Isso para nós é o bem viver, e isso envolve tudo, desde o modo de vida que eu tenho, a forma como eu me alimento, a forma como eu vejo o mundo e a forma como eu trato as outras vidas (Milanez, 2020, p. 58).

O *teko porã* do povo Guarani

Vimos que a expressão Bem Viver se manifesta de forma plural a partir de diferentes experiências e cosmovisões de diversos povos indígenas. Cada povo tem a sua forma de perceber o mundo, a sua pedagogia, a sua espiritualidade, o seu jeito de operar as suas necessidades, a sua economia. Cada povo tem suas particularidades. Nesse sentido, abordaremos um pouco mais a respeito do *teko porã* dos Guarani, palavra que se aproxima do Bem Viver.

Atualmente o povo Guarani está presente no que hoje são territórios conhecidos como Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. Aqui, no Brasil, ele está nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Pará, Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul (Núñez, 2022). Porém, cabe pontuar que apesar de existirem esses marcos territoriais não-indígenas, a relação que os Guarani têm com a Terra não obedece tais fronteiras: “nosso território é anterior às barreiras política-geográficas estabelecidas

pelos limites nacionais e se chama *Yvyrupa*: planeta Terra” (Silva, 2020, p. 11).

O povo Guarani é um povo diverso, e, entre seus segmentos, existem subgrupos conhecidos como: Nhandeva, Mbya, Kaiowá, Avá. Ainda que eles tenham em comum muitos aspectos de suas cosmovisões, esses subgrupos possuem variações específicas (Núñez, 2022). Além disso, acrescentamos que povos de aldeias diferentes, mesmo que pertençam ao mesmo subgrupo, podem apresentar variações em suas cosmovisões. O princípio da diversidade está em muitas dimensões do povo Guarani, seja nas palavras, nos modos de vida, nos artesanatos, no milho “[...] porque enquanto o milho do agronegócio é sempre amarelo, é sempre da mesma cor, do mesmo jeito, o nosso milho, que a gente chama *avaxi*, é colorido” (Núñez, 2021, p. 9).

A figura do milho aparece como uma imagem possível para ilustrar o modo de vida Guarani. Em contraposição ao milho do agronegócio, isto é, o milho amplamente presente no mundo *juruá* (branco), o *avaxi* varia em suas cores, formatos e gostos. Percebemos que a colonização nos impõe não apenas essa monocultura, que é monocultura do milho, mas também a da fé, dos afetos, do pensamento (Núñez, 2022). Com isso, observamos que pensar em uma categoria generalizante, como “ser Guarani”, é muito nosso enquanto somos *juruá*. Nessa direção, marcamos que não pretendemos trazer traduções fixas e generalizantes de palavras da língua Guarani, pois cremos que cada palavra e expressão pode ter múltiplos significados: deixemos que elas variem. Vale destacar que o termo *juruá* será abordado mais detalhadamente mais adiante.

Nesse artigo daremos ênfase aos subgrupos Guarani Nhandeva e Mbya, e, considerando que são plurais as dimensões que compreendem as cosmovisões desses povos, não pretendemos fazer uma apresentação ampla destas, tão menos traduzir, interpretar ou reduzi-las ao que será exposto. Entretanto, apesar de nossos esforços contínuos para evitar tais movimentos, é praticamente impossível não incorrer neles em algum momento. Ressaltamos que a cosmovisão Guarani Nhandeva e Mbya é tema abordado em trabalhos escritos por pessoas pertencentes a essas etnias. Com isso, para melhor compreender seus aspectos, sugerimos a leitura dos trabalhos de Sandra Benites (2015), Geni Núñez (2022), Ariel Ortega Kuaray Poty et al. (2022) e Marco Antonio Oliveira da Silva (2020), listados na seção de “Bibliografia” deste artigo.

Se o Bem Viver se manifesta de forma particular a cada povo, podemos entender um ponto confluyente, a partir do que foi apresentado no item anterior - *O Bem Viver, os bons conviveres*. Esta é a relação de continuidade entre esses povos e a Terra. Como já visto, a relação de parentesco experimentada pelos povos originários se estende a seres não humanos. Na cosmovisão Guarani isso não é diferente. Recorremos ao que traz Ariel Ortega Kuaray Poty et al. (2022) sobre a origem do mundo na narrativa Mbyá Guarani: *Nhanderu Tenondé* se ergueu do meio da escuridão primitiva, e, junto a *Nhande Xy Ete*, caminhou por ela. *Nhanderu* criou então a Linguagem, na qual está contida o *nhe’ẽ*. Posteriormente, ele criou as outras divindades. Elas são quatro: *Nhamandú Ru Hete*, *Tupã Ru Hete*, *Karái Ru Hete* e *Jakairá Ru Hete*. Cada ser Guarani vem dessas divindades, bem como suas moradas. Nesse

caminho, surgiram os seres, e, dentre eles, o ser humano, criado por meio da espiga de milho.

Ainda nesse sentido, a fim da compreensão de que os Guarani não mantêm uma relação antropocêntrica e de propriedade em relação a seres não-humanos, trazemos uma fala de Geni Núñez (2021, p. 6-7):

Pra gente *Nhanderu* que criou os rios, as plantas, nos criou. Nós não somos donos. Toda vez que eu lembro e falo sobre isso me soa muito absurdo que determinados humanos realmente acham que são donos, proprietários de um rio, de outros seres, que a própria ideia da escravização também aciona isso, de você vender outras pessoas. Essa ideia de lidar com a terra, com a vida como propriedade é algo que a gente vê como antagônico ao Bem Viver. [...] Dentro desse processo, envolve até a questão do espírito, da alma, porque quando os jesuítas chegaram aqui foi uma das primeiras perguntas, “tem alma ou não tem alma”. Se tivesse alma era humano, se não tivesse alma era bicho. O parente Anastácio Peralta, que é Guarani-Kaiowá, sempre comenta que essa pergunta do “tem alma ou não tem alma”. A gente responde que sim, temos alma, mas o rio, as árvores, o vento também têm alma.

Toda a construção da espiritualidade Guarani passa pela relação com a natureza. O *tekoa* (lugar, espaço, ambiente da vida) se mostra extremamente importante já que é nele onde se constrói e mantém o *teko*, o *nhandereko* (jeito de ser e viver), e, conseqüentemente, o *teko porã*. É fundamental que no *tekoa* tenha mata com variedades de árvores, plantas medicinais, animais, cachoeiras, fontes de água, mel e terra para que se façam roças (Benites, 2015).

Sandra Benites, mulher indígena Guarani Nhandeva, educadora, pesquisadora e diretora de Artes Visuais da Fundação Nacional de Artes (Funarte), alerta que “se nós Guarani não tivermos acesso a *yvy porã* - terra boa, a gente perde *Mbya arandu rã* - a sabedoria Guarani” (Benites, 2015, p. 22). Tal fala ilustra uma pauta fundamental do movimento indígena: a demarcação de terras. Para o povo Guarani, o espaço é visto como o seu mundo, o *amba* (de onde surgiram, a sua origem, o seu *nhe’ẽ*): “Tudo está ligado ao nosso mundo - a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*ytytu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós” (Benites, 2015, p. 30).

Apesar de não pretendermos prolongar no tema da demarcação de terras, uma vez que tal tarefa abre muitas discussões, necessitando um foco específico para essa questão, pontuamos que ela influencia nos processos de saúde desses povos. Ainda que a luta pela demarcação seja de grande importância, ela aparece como uma medida paliativa, pois permanece centralizada no poder do Estado e à sua prerrogativa de decidir se atende ou não às reivindicações dos povos originários (Núñez, 2022).

O direito à terra é fundamental, mas há certo incômodo com a ideia de ter que viver em territórios restritos, já que muitos povos, como o Guarani, têm a caminhada como uma de suas principais características (Núñez, 2022). Além disso, grifamos que os povos originários fazem parte do território com seus corpos, eles o são (Núñez, 2022). “Nossos territórios indígenas estão com a gente também quando

estamos na cidade, na universidade” (Kaingang, 2017 apud Núñez, 2022, p. 22).

Remetemos, com isso, à já mencionada ideia de corpo-território de Vicente Xakriabá, Edvaldo Xakriabá e Célia Xakriabá. Para eles, as concepções de corpo e de território se misturam e se ampliam.

Território é um galho que nos conecta com a raiz. Território é relação com o sagrado. O território é nossa morada coletiva, mas é também nossa morada interior. Com o território, a relação não é com a terra como matéria: é uma relação ancestral com a terra como corpo e espírito. Território é terra, água, vento, pessoa, bicho, planta, chapada, caverna, árvore, roça, mas não só: é tudo o que isso significa nas múltiplas potências das palavras e, ao mesmo tempo, naquilo que não cabe nelas. Em nossos corpos, essa feitura se dá nas pinturas, na língua, na alimentação, nos resguardos, nos afetos, nos modos de aprender e ensinar. Nossos territórios-corpos têm potência de fazer e guardar ciência. [...] Somos um povo da espiritualidade, que segura com uma mão a caneta e com a outra o maracá, pois o que alimenta a nossa luta é o pisar no chão e a orientação espiritual que vem do cocar. [...] No corpo, como no território, tecem-se e escrevem-se histórias, registram-se saberes com seus tempos. Como diz pajé Vicente: “Não é só a pele que é pintada, mas o próprio espírito” (Alves, 2020, p. 35).

No presente trabalho, o corpo é compreendido enquanto relação com o outro, ou seja, enquanto encontro, sendo vinculado à espiritualidade, ao encantamento. Essa ideia evoca ser a própria Terra, escancarando a indissociabilidade entre o corpo e o território. Nessa perspectiva, refletimos que ao respirar não há como saber onde começa e termina o corpo. Se o ar, o alimento, a água

passam por ele e tornam possíveis a vida, o corpo é muito além do que remete a construção histórica e biológica do termo.

Conforme temos visto, os Guarani não entendem a terra como algo abstrato, mas como organismo do qual fazem parte. Diante desses aspectos, notamos que a violência contra a terra, ligada a disputas capitalistas, é violência contra o modo de vida Guarani. Tendo em vista o “ser parte”, sublinhamos que a luta pela demarcação de terras não tem como centralidade o humano:

Como podemos achar que somos os únicos com direito à terra? E o direito dos pássaros de ter suas árvores para pousar, cantar e fazer ninho? E o direito da preguiça de ter sua árvore para morar? E o direito do tatu de ter uma terra para cavar e morar dignamente? Por que só o ser humano acha que pode viver dignamente sobre a terra? (Babau, 2019, p. 101).

O esforço para se separar de si, ou seja, da natureza, vem do pensamento colonial. Como vimos, na cosmovisão Guarani Nhandeva o espaço é visto como seu mundo, o *amba*, onde surgiu o seu *nhe'ẽẽ*. Para uma compreensão mais aprofundada desses aspectos, dedicaremos um pouco mais de tempo aqui.

O *teko porã* está ligado ao *nhe'ẽ*, ao *nhandereko*. Conforme nos ensina Sandra Benites (2015), existem alguns *nhe'ẽ* e eles dependem da situação vivida por cada indivíduo, depende do outro, do lugar onde a pessoa está construindo o seu jeito de ser e viver. Existe *nhe'ẽ mirĩ*, *nhe'ẽ kangy*, *nhe'ẽ mba-reate*, *nhe'ẽ potĩ*, *nhe'ẽ poxy*, *nhe'ẽ mby'a guaxu*, *nhe'ẽ vy'a*, e todos estão relacionados com os nomes Guarani, com o espírito-nome, mas também com o modo de ser de cada criança.

Diferentemente do que muitos pesquisadores *jurua* fazem, Sandra entende que traduzir *nhe'ẽ* como “palavra-alma” é um equívoco. Ela diz que o *nhe'ẽ* “[...] é um ser-nome que vem de *Nhanderu kuery*. E vem dos quatro *amba*: *Karai Kuery*, *Jakaira*, *Nhamandu e Tupã Kuery*” (Benites, 2015, p. 12), sendo o fundamento da pessoa Guarani. Entretanto, cabe pontuar que o *nhe'ẽ* está ligado ao sentimento, ao *py'a* (coração), não havendo palavras que o traduzam (Benites, 2015). “Não se trata apenas de traduzir, para o português, o espanhol ou qualquer outra língua, *nhe'ẽ* como ‘palavra-alma’. Isso seria, além de um equívoco, simplificar demasiado o conhecimento, o fundamento da vida, da pessoa Guarani” (Benites, 2015, p. 13).

Os quatro *amba* são lugares sagrados de onde vêm os *nhe'ẽ*. Eles estão no plano espiritual e são localizados pelo povo Guarani da seguinte maneira: *Jaikara - nhanderu ete tenonde gua* - localizado no centro; *Tupã* - mais próximo de *Jakaira* - na direção onde o sol se oculta no horizonte, no pôr do sol; *Nhamandu* - na direção em que o sol nasce; *Karai Kuery* - mais próximo de *Nhamandu*, na direção Leste. Quando a criança começa a dar seus primeiros passos acontece o *nhe-mongarai* (batismo), sendo realizado para saber a origem do *nhe'ẽ*, fundamental para a compreensão da personalidade e a habilidade de cada Guarani. Ao se revelar o *amba*, é sabido o nome da criança e qual será o seu *reko* (jeito) (Benites, 2015).

Cada *amba* - morada divina, e cada *tery* - nome, implica: um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo. Quero dizer que o *reko* de cada Guarani depende do *amba*, mas principalmente do nome. O próprio nome exige certos tipos de cuidados, pois existem regras específicas para

cada um deles. Essas regras devem ser seguidas rigorosamente no período *nhe'ẽ gu* e *oguary* (para as meninas) e *nhe'ẽ guxu re* (para os meninos). A partir daí os pais passam apenas a observarem seus filhos, cabendo a responsabilidade maior de seguir as regras aos jovens. Saber o *amba* e o *tery* da criança implica uma série de observações e cuidados por parte dos adultos nas fases, chamamos assim, das *mitã* (até os dois anos) e das *kyringue* (de dois até os doze/treze anos). Durante esses períodos, a responsabilidade de observar e praticar as regras é dos pais e avós, dos adultos que estão em volta da criança. Não podemos esquecer que esses adultos começam suas responsabilidades já com o sonho da gravidez (Benites, 2015, p. 18).

A relação entre o sonhar e a gravidez aparece na cosmovisão do povo Guarani: antes mesmo de engravidar, os pais, ou apenas um deles, sonham com o *nhe'ẽ* que virá. Tais sonhos acontecem através de sonhos com parentes que já se foram, mas também com animais, lugares, plantas. A partir desse momento é iniciado o preparo para receber o *nhe'ẽ*, principalmente por parte dos pais e irmãos, que tem que seguir uma série de cuidados (Benites, 2015), mas há também o envolvimento de toda comunidade.

Para nós, o cuidado entre os Guarani, principalmente nas ações dirigidas às crianças, permite compreender que para esse povo o cuidado é o fundamento da vida social. O cuidado começa com o sonho da vinda da criança e se estende a toda vida. Trata-se de um cuidado circular onde a pessoa cuida e ao mesmo tempo é cuidada. Ele não está ancorado em uma recuperação da saúde, mas como ação integral.

Esse cuidado perpassa também pelo cuidado com a Terra: ao mesmo tempo que cuidam

da Terra, ela cuida deles - afinal, a Terra os compõe. Ele está ligado ao *tekoa* onde as crianças vivem, e é fundamental que o *tekoa* tenha mata, não podendo faltar a *opy* (casa de rezas), lugar onde é discutido saúde, educação, suas vidas (Benites, 2015). “É na *opy* que as crianças tristes e doentes recuperam a alegria. Também se a criança for muito agitada, chorona, fazemos um ritual na *opy* para que ela se acalme, deixe de chorar muito” (Benites, 2015, p. 22). Entretanto, o modo de ser Guarani não se dá apenas nos rituais na *opy*. A promoção do viver e ser Guarani se realiza em atividades do cotidiano, seja falando a língua guarani, no cuidado com as crianças, com o mundo em torno, comendo, dançando, cantando, isto é, em diversos aspectos da vida diária.

O cuidado com a terra é o cuidado do próprio corpo. Em entrevista, Geni Núñez tece um comentário sobre o momento de reflorestamento que vem ocorrendo na Terra Indígena Morro dos Cavalos, localizada em Palhoça/SC:

[...] no sentido que a gente sempre pensa nessa vinculação da cura das violências sofridas pela terra, porque não tem cura de saúde mental do indivíduo, se não houver cura da terra. A gente está sempre trabalhando de maneira interconectada nessas questões todas e eu tenho pensado que isso envolve um reflorestamento da nossa imaginação, porque a gente entende o nosso corpo como um território. O nosso corpo também é um território, ele também é alvo dessas violências, é explorado e a gente se sente exausta como a terra também se sente (Núñez, 2021, p. 6).

Na mesma direção, lembramos as palavras de Ailton Krenak (2019, p. 32): “Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma ânsia por consumir subjetividades

[...]”. A partir disso, afirmamos que o sistema colonial se apropria até mesmo de nossa criatividade, restringindo a capacidade de sonhar para além dos moldes impostos pela lógica da monocultura em todos os seus sentidos. Somos desencorajados a ser criativos quando desviamos do propósito requerido: somos constantemente pressionados a ser criativos para produzir - produzir mercadoria e, conseqüentemente, dinheiro, “riqueza”.

O Bem Viver vai em direção contrária à narrativa da utilidade e da exclusividade. Para o povo Guarani não há falta em nenhum ser (Núñez, 2021). Porém, nós, *juruá*, vivemos uma lógica - a já citada lógica capitalista - que faz com que o ritmo de produção e consumo seja experienciado como o ritmo da vida. Isto produz a crença de que está sempre nos faltando algo, fazendo com que nossa pequenez no mundo seja sentida como insuportável. Nesse sentido, voltamos a pensar sobre a relação que mantemos com o tempo: como produzir uma relação com o tempo que produza saúde?

Geni Núñez (2021) aponta caminhos para pensar tal movimento ao entender que o acolhimento do “ser parte”, se constitui como uma direção para elaborar a ferida que a colonização colocou sobre nós. Na medida em que entendemos que as lesmas ou as tartarugas não são lentas, mas apenas não caminham no mesmo ritmo que os pássaros voam, pois elas não são um pássaro. Podemos visualizar o equívoco no qual estamos mergulhados, pois a comparação acima perpassa não só as diferenças étnicas e pessoais, como também as relações de trabalho e todas relações que mantemos, sejam elas românticas, familiares, de amizade, e com seres não-humanos.

Entendemos que tal equívoco deriva da mercantilização e objetificação de todos aspectos da vida. Ele adoece, pois abraçar nosso próprio tamanho nos permite lidar de maneira diferente com nosso ritmo: do nosso entendimento, do nosso aprendizado. Do mesmo modo que a terra é explorada e fica cansada e machucada porque ela é viva, não conseguindo ser criativa e florescer, o corpo-território também precisa de descanso para florescer. Nesse sentido, ao visualizar que o definimento das nossas conversas com o mundo, isto é, com seres humanos e não-humanos, é um definimento de nós mesmos, já que esses são seres que nos compõem, somos abertos a reconhecer o acolhimento do “ser parte” como um ato de nos acolher.

Feridas coloniais e elaboração

A fim de refletirmos a respeito das chamadas feridas coloniais, compreendidas por Walter Mignolo (2007) como consequências físicas e/ou psicológicas do racismo, evocamos o já referido “mundo *jurúá*”. Ao pensarmos nesse mundo, vislumbramos um mundo afetado pelas lógicas hegemônicas que perpetuam os eurocentrismos. Ressaltamos que vislumbrá-lo não exclui que outros mundos, como os mundos Guarani, também sejam afetados por essas lógicas. Para assimilarmos tais aspectos, recorreremos ao que o sociólogo peruano Aníbal Quijano afirma acerca da constituição do que atualmente é entendido como América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa

a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. (Quijano, 2005, p. 117).

A noção de raça, em seu sentido moderno, surgiu com a invasão de *Abya Yala*, isto é, a partir de 1492, sendo uma maneira de outorgar legitimidade ao violento processo de dominação imposto pela invasão (Quijano, 2005). Raça foi e é uma ferramenta de dominação colonial, ela foi elaborada como forma de naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus: “[...] os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade [...]” (Quijano, 2005, p. 118), tendo como consequência o etnocídio e o genocídio.

Tal noção social produziu, em *Abya Yala*, novas identidades sociais, sendo essas: índios, negros e mestiços (Quijano, 2005). Assim, essas marcações agruparam em um mesmo “rótulo”, diversos povos, produzindo uma ideia de homogeneidade. A partir desse princípio, houve um movimento em direção a agrupar como se fosse um único povo não só diferentes povos indígenas como os Guarani, Pataxó, Guajajara, Xavante, Ticuna, Tupinambá, Yanomami, mas também povos africanos, como os povos Banto, Jeje e Iorubá.

Segundo Quijano (2005), essa categorização racial se juntou, ainda, ao mito da trajetória do desenvolvimento, que sugere que a

civilização parte de um estado de natureza mais selvagem, alcançando seu ápice na sociedade civil representada pela Europa. Com essa lógica, todas as tradições e culturas que diferem das europeias foram situadas em um estágio anterior, estando os povos colonizados mais próximos do “selvagem”. Sem essas práticas, cremos que a colonização não teria sido possível, pelo menos não da maneira que foi feita.

O despojamento dos povos colonizados de suas identidades culturais e de seus locais histórico-culturais teve como consequência a inserção desses povos em uma nova linha temporal criada pela Europa. Essa imposição permitiu que os colonizadores os retratassem como atrasados, primitivos e inferiores, perpetuando uma narrativa eurocêntrica de superioridade cultural (Quijano, 2005). Com isso, a invenção do eurocentrismo traz a impressão de que a Europa representa o ápice do desenvolvimento da humanidade e de que a história da humanidade só pode ser contada a partir de códigos e marcos produzidos pelo Ocidente (Quijano, 2005).

Tendo em vista tais aspectos, entendemos que a construção racial implicou diretamente na divisão social do trabalho no mundo colonizado, já que pessoas classificadas como índios, negros e mestiços, na condição de inferiores, foram submetidos ao regime de servidão e escravidão. O trabalho forçado e exaustivo junto a doenças trazidas pelos colonizadores, mas não apenas esses fatores, foram responsáveis pelo genocídio massivo desses indivíduos. Com a invasão de *Abya Yala*, a Europa ganha uma privilegiada posição mundial, uma vez que passa a expropriar a terra invadida, transformando o ouro, a prata, entre outros, em mercadoria.

Somado a isso, houve o fornecimento de trabalho gratuito pelos colonizados, além do ganho, pela Europa, da vantajosa localização de *Abya Yala* na vertente do Atlântico (Barros II; Rodrigues, 2019; Quijano, 2005).

Quijano (2005) nos ajuda a compreender que a posição que a Europa ganhou mediante tantas violências, possibilitou a ela se situar enquanto sede central do novo mercado mundial, se tornando “na sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos.” (Quijano, 2005, p. 119). Com isso, ela também “legitimou” a prática de imposição da ideia de raça na base da divisão mundial de trabalho e na classificação social e geocultural da população mundial (Barros II; Rodrigues, 2019).

Nesse caminho, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados, a assumindo como a característica emblemática da categoria racial (Quijano, 2005). De início, tal codificação foi, provavelmente, estabelecida na área britânico-americana, tendo como consequência os dominantes, isto é, os colonizadores, se autodenominarem brancos. Essa denominação também aparece enquanto nova, pois os invasores europeus ibéricos se definiam por suas nacionalidades. Se entende, com isso, que a criação da pertença étnico-racial branca foi feita pelos britânicos, e, cremos que a geração dessa autodenominação mostrou-se relevante para manter a dominação racial branca em *Abya Yala*.

Tomando como foco o contexto brasileiro, observamos que após a invasão europeia, as

populações indígenas e africanas eram quantitativamente maiores do que as populações europeias e de seus descendentes brasileiros. Havia, portanto, uma grande chance de que a estrutura colonial de dominação racial implodisse em algum momento. Além disso, ao longo do tempo, a pertença nacional europeia como fator dominante para a aplicação do projeto colonial no Brasil deixou de ser tão efetiva, pois os brasileiros jamais seriam europeus. A ideia de raça branca no cenário brasileiro aparece como uma opção estratégica.

Tendo em vista as violações ocorridas no período colonial, se tornou necessário repensar a miscigenação brasileira que hoje, de modo geral, é vista de forma romântica. Sublinhamos, com isso, que no Brasil, a ideia de raça branca não se constituiu apenas por marcadores fenotípicos, mas pelo aprimoramento do que caracteriza o “ser branco”. A partir disso, temos o surgimento da branquitude, um sistema estrutural de hierarquização e dominação racial que pode ser definido como:

[...] uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade (Schucman, 2012, p. 23).

Pontuamos que na branquitude o branco não se vê enquanto alguém que possui uma raça social, uma vez que se identifica como Humano, aquele que é referência para todos. Nesse sentido, na medida em que se nega a própria identidade enquanto branco, ser branco aparece como uma enorme contradição (Almeida, 2021).

Apoiados em Quijano (2005) e Schucman (2012), compreendemos a construção racial como construção relacional, já que “ser branco”, “ser indígena”, “ser negro” são categorias que se construíram e permanecem se construindo relacionalmente. Porém, ainda que esses marcadores tenham sido criados, não existindo enquanto fato concreto, os efeitos causados por eles são reais. Nesse sentido, torna-se fundamental o entendimento de que o branco é uma raça e que apenas difere de outras, mas contrapondo-nos a diferença proposta pela colonização, onde a diferença se dá a partir da discriminação do não-branco junto ao ganho de privilégios do branco, propomos o entendimento de que somos todos reciprocamente diferentes e só.

Na lógica colonial, o racismo se mostra útil em diversos aspectos. Na análise de Maria Aparecida Silva Bento, ele funciona como uma forma de “pacto narcísico”:

O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vêm acompanhados de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana (Bento, 2014 *apud* Almeida, 2021, p. 77).

O racismo, definido por Silvio Almeida (2021, p. 32) como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertencem”, em nossa visão, tem como centro a desumanização do outro. Em um mundo que toma como foco o humano, isso legitima

que esse outro desumanizado possa ser violentado e morto.

Em conversa com essas pontuações, somamos a ela o debate a respeito do termo etnia, que embora apresente diversas limitações das quais não pretendemos discorrer no presente trabalho, visto que é uma longa discussão que demanda atenção e tempo, é um termo que se mostra importante na luta indígena, já que deriva o debate sobre etnogenocídio: fundamentados em Núñez (2022), cremos na indissociabilidade entre ambas violências (genocídio e etnocídio), de maneira que não há como um genocídio indígena não ser etnocida, e não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio.

Como vimos, as marcações raciais agruparam em um mesmo “rótulo” diversos povos, trazendo uma ideia de homogeneidade. Junto disso, o etnogenocídio aparece enquanto um mecanismo dessa violência colonial que apresenta o esforço de homogeneização. Nessa direção, Quijano (2005) ainda nos ajuda a refletir sobre a incorporação de tão diferentes tradições a um único mundo dominado pela Europa: essa incorporação significou, para esse mundo, uma configuração cultural equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, isto é, uma ordem cultural global em torno da hegemonia europeia/ocidental.

Partindo do entendimento de que a colonialidade transcende as particularidades do colonialismo histórico, sendo um processo intrinsecamente ligado à experiência colonial, vemos que a perpetuação das formas coloniais de dominação revela que essas estruturas de poder e subordinação foram incorporadas e mantidas pelos mecanismos

do sistema capitalista colonial moderno (Quijano, 2005). Ao decorrer do processo que conduziu a esse resultado, os colonizadores executaram uma série de operações:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas - entre seus descobrimentos culturais - aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. [...] Em terceiro lugar, forçaram - também em medidas variáveis em cada caso - os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (Quijano, 2005, p. 121).

É a partir dessa configuração que se contorna o mundo *juruá* que estamos vislumbrando: um mundo inserido no circuito judaico-cristão ocidental capitalista. Um mundo que atualiza o colonialismo histórico constantemente. Um mundo onde monoculturas são continuamente impostas, seja essa a do pensar, a da fé, a da terra. Um mundo que tem como sistema econômico o capitalismo. Um mundo onde tudo é mercadoria e tudo está sempre correndo, afinal nesse mundo o ritmo de produção e consumo é o ritmo da vida. Um mundo marcado pela ideia de utilidade.

Um mundo onde marcadores raciais designam privilégios para uns e discriminação a outros. Um mundo que se esforça continuamente para desgarrar o ser humano da terra, onde o rio, o mar, o vento, as montanhas são tidos como recursos. Um mundo onde o ser humano é colocado como central.

Ao pensarmos nas noções de Bem Viver e *teko porã*, que perpassam tantos mundos, podemos analisar o nosso mundo, isto é, ao refletirmos sobre outros circuitos culturais acabamos por olhar para nós mesmos: “[...] pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura [...]” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21).

Nesse sentido, refletimos sobre a expressão *jurua*: *jurua* vem de *juru*, que em Guarani significa boca. *Jurua* é usado para “boca com pelo”, sendo uma referência ao bigode dos primeiros brancos que chegaram ao Brasil (Núñez, 2020). Esse termo é uma palavra utilizada pelos Guarani para nomear as pessoas brancas. E, assim como acreditamos que ao dizer *jurua*, eles não consideram apenas a pele de cor clara, mas também o jeito de ser *jurua*: o modo de pensar, de se colocar no mundo, de lidar com os outros seres; da mesma maneira o fazemos. O branco não é branco apenas pelo seu tom de pele, mas é branco por se posicionar no mundo em um lugar de dominação, de monocultura, de hegemonia, de auto referência para os não-brancos. Se quando falamos do povo Guarani estamos também nos referindo ao seu mundo, quando dizemos de nós, *jurua*, necessariamente também estamos falando da paisagem de mundo que habitamos.

Não temos a crença de que todos esses mecanismos que posicionam o branco enquanto branco sejam conscientes, muito pelo contrário, eles fazem parte de uma estrutura imposta, que, embora gere privilégios para quem é lido socialmente enquanto tal, também gera adoecimento. Pontuamos que de forma alguma assimilamos que falar sobre os adoecimentos produzidos pelo mundo *jurua* ao *jurua* é falar sobre algum tipo de opressão racial para brancos. O que pretendemos é analisar em que medida o mundo *jurua*, enquanto hegemônico, desterra todos que em algum grau são tomados por ele.

Como “ser branco”, se quem se enquadra a essa categoria é sistematicamente levado a negar a sua própria racialidade? É negar a sua própria existência? Onde se encontra a história, ou as histórias, dessa existência negada? E quando nos localizamos no contexto brasileiro, quais são as implicações? Não pretendemos responder tais questões, porém, as tomaremos como eco para reflexão.

A contradição do “ser branco” é ainda mais acentuada no caso dos brancos que não estão nos países centrais do capitalismo, como é o caso dos brancos brasileiros. Esses, além de ter que negar possuir uma identidade para ser branco, necessitam reafirmar a todo instante a sua branquitude, pois ela sempre está sendo posta em dúvida (Almeida, 2021). “Afim o branco periférico não está no topo da cadeia alimentar, pois não é europeu nem norte-americano e, ainda que descenda de algum, sempre haverá um negro ou um índio em sua linhagem para lhe imprimir algum defeito” (Almeida, 2021, p. 79).

Reconhecemos que o branco constrói seu empobrecimento ao negar a sua identidade, já que ao fazê-lo, ele nega também o seu corpo. Falando de corpo nos referimos não apenas ao corpo biológico, mas também a ideia de corpo-território já mencionada. O *jurua* em seu constante empenho de se desvencilhar da terra, acaba por se separar de si, e, nesse caminho, define as conversas com os seres que o compõem, gerando, com isso, uma desconexão.

Esquecemos a nossa história ou foi ela que se esqueceu de nós? Ela se tornou a história da historiografia? Temos pouco ou quase nenhum espaço na nossa vida cotidiana para refletirmos sobre ela. Essa esfera foi sistematicamente tomada pela academia, movimento que forçou a desencarnação da experiência da nossa história, nos afastando da possibilidade de as testemunharmos por nós mesmos, isto é, de experienciá-las de forma localizada, como ouvi-las de nossos mais velhos.

A academia se mostra despreparada não somente para lidar com a diversidade de perspectivas e experiências, como também para dialogar com as formas de encantamento que constituem muitos circuitos, inclusive o circuito Guarani. Conforme Carvalho et al. (2020), essa instituição foi preparada para o combate e a desqualificação radical desses circuitos:

Podemos trilhar esse processo em muitas de suas variações, a partir da história das universidades europeias. Historiadores diferentes, como Jacques Le Goff (2014) e Peter Burke (2003), por exemplo, vêm nos mostrando o quanto a universidade, desde a sua primeira versão europeia no século XI, esteve intimamente ligada à ascensão dos mercadores e dos mercados

intelectuais, assim como à consolidação do mercado como forma de organização da vida social. Por outros caminhos, o filósofo Michel Foucault nos ajuda a pensar o quanto a consolidação do Estado de direito, do mercado e da ciência modernos estão relacionados à consolidação do inquérito romano (FOUCAULT, 1999) e à desvalorização das inúmeras formas de pensamento por semelhança (FOUCAULT, 1995) que permitiam que o pensamento e a espiritualidade permanecessem visceralmente unidos. Foi também nesse mesmo período histórico, entre os séculos XI e XVII, que se deu a demonização e a caça às feiticeiras, às mulheres fortes e aos líderes locais e regionais (FEDERICI, 2017), às deusas, às sabedorias e às práticas mágicas e espirituais dos povos nativos europeus (GINZBURG, 2012) (Carvalho et al., 2020, p. 276).

“No Brasil, onde as universidades somente se consolidaram durante o final do Império e início da República, tivemos projetos de reprodução do modelo moderno, eurocêntrico e ocidental já no estilo da Revolução Industrial” (Carvalho; Flórez, 2014a *apud* INCTI/UnB/CNPq, 2015, p. 5). Observamos que a autonomia da intelectualidade brasileira foi restringida pela consolidação de um pensamento social que permaneceu colonizado no pós-independência, importando teorias europeias para interpretação negativa da diferença étnico-cultural da sociedade brasileira (Silva, 2018). Nesse movimento, cremos que os intelectuais brasileiros estavam importando para o país a hegemonia europeia-ocidental, resultando em uma academia brasileira de caráter colonial, que se baseia em uma hierarquia de conhecimentos fundamentada no eurocentrismo: que suprime, invisibiliza, desqualifica e exclui saberes não hegemônicos no circuito *jurua* (INCTI/UnB/CNPq, 2015).

Tendo a nossa história sendo retirada de nosso corpo, questionamos o que ela se torna. Supomos que a sua tomada pela historiografia escancara novamente o esforço da homogeneização pela colonialidade. Esse movimento que arranca as nossas próprias histórias de nossos corpos, cria a ilusão de que a narrativa que é contada de maneira hegemônica seja assimilada como a única história possível, e isso é também um mecanismo da colonialidade. Não achamos pura coincidência a academia ser atravessada pelo caráter colonial e as histórias de nossos antepassados que majoritariamente temos contato, ainda que pouco, sejam as histórias de nossos ancestrais europeus. Há sim um esforço contínuo para que apenas as heranças europeias apareçam em nossas histórias, e, apesar da academia não ser a única que se esforça para que isso ocorra, vemos ela, da forma que atualmente está estruturada, como um grande alicerce para esse mecanismo.

Não nos surpreendemos com o fato da academia estar cada vez mais familiarizada à lógica do mercado, afinal o ideal do lucro e da propriedade privada marcam o modo de vida *jurua*. Notamos que tanto a já mencionada transformação do ritmo de vida como ritmo de produção, quanto a inerente contradição do “ser branco”, e, junto deles, o contínuo esforço na homogeneização da vida, mas também tantos outros movimentos já abordados, que se entrelaçam, são disposições que produzem desterramento, isto é, produzem uma desconexão entre nós e o chão.

Quando falamos de chão, falamos da Terra, e ao falar da Terra, falamos também de quem somos. Viver no mundo *jurua* como

jurua é não só, mas em grande parte, estar desenraizado: nós nos perdemos de nós mesmos. Não temos identidade, não temos história, vivemos uma vida individualista e utilitária. Quando somos crianças, nos levam para a escola. Ali nós aprendemos a ler, a escrever, aprendemos sobre matemática, geografia, história, português, biologia, entre outras áreas do conhecimento acadêmico. No fim do ciclo escolar, o caminho “natural” é escolher uma faculdade para que então se estude, se forme e finalmente seja “alguma coisa”. O que você vai ser quando crescer? Essa é uma pergunta comumente dirigida às crianças brasileiras, e apesar dela parecer singela, consideramos que ela reforça a concepção de criança enquanto um vir-a-ser. Muitas vezes a resposta para essa questão não é encontrada na vida adulta, o que gera uma busca, sem fim, em ser algo. E que em última ou primeira instância, gera adoecimento.

Creemos que essa pergunta tão presente na vida *jurua* não faria muito sentido se fosse feita a uma criança brasileira Guarani. Como vimos, o cuidado com a criança Guarani começa no sonho da vinda da criança e se estende a toda vida. A partir do *nhemongarai*, as crianças recebem o seu nome e dão continuidade ao ser Guarani. A criança Guarani nada será por já ser tudo o que precisa ser. A tradição oferece o chão para que essa criança se enraíze e, conseqüentemente, seja um adulto enraizado. Reconhecemos essa busca por “ser algo” como uma característica presente no circuito *jurua*, que funciona como sinônimo da criação de uma falta existencial, entrelaçando-se à negação do “ser parte”, inerente a esse mundo. Elas são feridas coloniais que se combinam na negação do “ser parte”, na imposição de monoculturas, na contradição do “ser

branco”, na expropriação da nossa própria história, entre vários outros mecanismos que se entrecruzam.

Acreditamos que é pela via da construção de diálogos com os povos indígenas que será possível trilhar caminhos plurais para a elaboração de tantas feridas.

Bibliografia

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.
- ALVES, Tainá Viana. **Saberes tradicionais e suas epistemologias: proposta para a Universidade Federal de Uberlândia**. 2020. TCC (Bacharelado em Arquitetura, Urbanismo e Design) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.
- BABAU, Cacique. Retomada. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 13, p. 98-105, 2019. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/retomada/>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- BANIWA, André Fernando. **Bem viver e o viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro**. Organização de João Jackson Bezerra e Aline Fonseca lubel. Curitiba: Ed UFPR, 2019.
- BARROS II, José Roberto; RODRIGUES, Layra Fabian Borba. Uma abordagem do racismo brasileiro a partir de Quijano. **ODEERE**, [S. l.], v. 4, n. 8, p. 292-311, 2019. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/5388>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- BENITES, Sandra. **Nhe'ê, reko porã rã: nhemboea oexakarê Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. 2015. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: Publicação INCT, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos a terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emílio Nolasco de; COSTA, Samira Lima da. Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes. **Revista Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 261-288, 2020.
- CENTRO DE ARTES UFF. Teko Porã | Excertos conferência Daniel Munduruku - Bem Viver Indígena. YouTube, 07 jun. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y3604TvRkFE>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael (Org.). **Cartas para o bem viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café / paraLeLo13S, 2020.
- FEITOSA, Maria Zelfa De Souza; BOMFIM, Zulmira Aurea Cruz. Povos originários em contextos de desigualdade social: afetividade e bem viver como modos de (re)existência ético-política. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 20, n. 49, p. 719-734, 2020.
- GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISA ARANDU. **BEM VIVER E VIVER BEM: perspectiva do povo Baniwa (André Baniwa)**. Youtube, 25 mai. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/QOI3eDaJ9vc?feature=share>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- INCTI/UnB/CNPq. **Encontro de Saberes: bases para um diálogo interepistêmico**. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. Organização Bruno Maia. Rio de Janeiro: S. n., 2020b.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. “Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir”. [Entrevista concedida a] Christiana Martins. **Expresso**, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://expresso.pt/internacional/2018-10-19-Somos-indios-resistimos-ha-500-anos.-Fico-preocupado-e-se-os-brancos-vaao-resistir>. Acesso em: 28 fev. 2024.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARÉ UnB. Roda de Conversa com o Mestre Quilombola Antônio Bispo dos Santos. YouTube, 14 set. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo>. Acesso em: 28 fev. 2024.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MILANEZ, Felipe. **Fundamentos de Ecologia**. Salvador: UFBA, Faculdade de Direito; Superintendência de Educação a Distância, 2020. Disponível em: https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/568268/2/eBook_Fundamentos%20de%20Ecologia.pdf. Acesso em: 28 fev. 2023.

NOBRE, Antonio Donato. **O Futuro Climático da Amazônia: Relatório de Avaliação Científica**. São José dos Campos, Patrocinado por ARA, CCST-INPE, e INPA, 2014.

NÚÑEZ, Geni. Não há cura do indivíduo, se não há cura da terra. Entrevistadoras Mulheres Semeando a Vida. [Entrevista concedida ao] Mulheres Semeando a Vida. **Catarinas**, [S. l.], 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/nao-ha-cura-do-individuo-se-nao-ha-cura-da-terra/>. Acesso em: 28 fev. 2024.

NÚÑEZ, Geni. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022. Tese (Doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

NÚÑEZ, Geni. Relações entre povos brancos e indígenas. [Entrevista cedida a] Lia Vainer Schucman. **Canal Futura**, [S. l.], temp. 24, ep. 16., 2020. Programa Entrevista - Branquitude. Disponível em: <https://canaisglobo.globo.com/assistir/futura/entrevista/v/8861873/>. Acesso em: 28 fev. 2024.

POTY, Ariel Ortega Kuaray; MIMBI, Leandro Kuaray; YXAPY, Patrícia Ferreira Pará, PINHEIRO, Sophia. **Teko Hypy - a origem do mundo: uma narrativa Mbyá-Guarani**. Goiânia: negalilu, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Marco Antonio Oliveira da. **Kyre ‘Ymba: guerreiro guardião do povo Guarani Mbya**. 2020. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SILVA, Nádia Maria Cardoso. **Descolonização epistêmica na perspectiva negro-brasileira**. 2018. Tese (Doutorado Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Cf. <https://riosvoadores.com.br/o-projeto/fenomeno-dos-rios-voadores/>. Acesso em: 11 jun. 2024

A educação (escolar) indígena: uma contribuição a partir da experiência de Minas Gerais

Rafael Otávio Fares Ferreira [1]

Resumo: Este artigo[2] foi escrito a partir de um curso realizado pela Rede Mineira de Pesquisa em Educação sobre a educação indígena para educadores que trabalham com populações indígenas em Minas Gerais. A ideia do curso foi apresentar um histórico das experiências em algumas escolas indígenas diferenciadas e, ao mesmo tempo, noções importantes elaboradas por indígenas e seus colaboradores para entender aspectos do que consideramos educação indígena. O texto procura refletir sobre o que é próprio do pensamento indígena e, consequentemente, a educação e as práticas educativas indígenas nas escolas indígenas de Minas Gerais observadas na pesquisa.

Palabras-chave: Povos indígenas. Educação. Conhecimento. Ecologia.

Indigenous (school) education: a propositional reflection based on the experience of Minas Gerais

Abstract: This article was written based on a course held for educators who work with indigenous populations in Minas Gerais. The idea of the course was to present a history of experiences in differentiated indigenous schools and, at the same time, important notions developed by indigenous people and their collaborators to understand aspects of what we consider indigenous education. The text seeks to reflect on what is typical of indigenous thinking and, consequently, indigenous education and educational practices in indigenous schools in Minas Gerais observed in the research.

Keywords: Indigenous people. Education. Knowledge. Ecology.

[1] Professor do Departamento de Letras e Linguística da UEMG - Unidade Ibirité. Doutor em teoria da literatura e literatura comparada pela Faculdade de Letras da UFMG. Sua pesquisa está centrada na reflexão sobre a produção contemporânea de livros e filmes pelas comunidades indígenas e na educação ambiental. Desenvolve trabalhos de pesquisa e extensão, dentre eles estão o projeto de pesquisa com educação indígena e o Programa Encontro de Saberes da UEMG onde atua como subcoordenador. Trabalhou no Curso de Formação Intercultural para Professores Indígenas da UFMG no eixo Múltiplas Linguagens (2006 a 2011). Email: rafael.ferreira@uemg.br.

[2] Texto realizado com o apoio do edital 02/2022 - Programa de Bolsa de Produtividade em Pesquisa (PQ) da UEMG.

Este texto parte de um curso ministrado para educadores que trabalham com as populações indígenas de Minas Gerais a convite da Rede Mineira de Pesquisa em Educação. A proposta era discorrer sobre a educação indígena no estado. Entendi, então, esta proposta em dois sentidos: um de falar sobre as práticas de educação realizadas pelos indígenas em suas escolas diferenciadas e o outro de relatar minha percepção acerca da potência do que vejo como próprio da educação indígena. Mesmo que haja uma intersecção entre as duas leituras, há também diferenças. Uma estaria voltada para uma descrição do que tem acontecido nas escolas diferenciadas que ganharam vida depois da constituição de 1988, e, posteriormente, com a “retomada” pelos indígenas de seus currículos e suas reinvenções da escola. A outra diferença estaria ligada a algo mais amplo, que poderíamos chamar da visão de mundo indígena, tal como a percebemos a partir de vivências com estes povos, de textos indígenas, leituras antropológicas e de estudiosos do assunto.

Em ambos os casos, estamos diante de experiências que poderíamos entender como forças de atrito com o que chamamos tradicionalmente de educação escolar não indígena. Isso não quer dizer que se negue completamente o que temos em nossas mais diversas concepções de educação, há também semelhanças com determinadas teorias educacionais, principalmente a desenvolvida por Paulo Freire, porém os atritos existem, pois, a educação indígena coloca em questão muitas práticas, concepções e conhecimentos de nossas instituições de ensino, e de nossos saberes, em seu viés de educação diferenciada.

Neste sentido, pretendo fazer aqui um percurso passando por algumas teorias e textualidades, realizadas por indígenas e não indígenas, mas que tratam destes pensamentos que podemos chamar de ameríndios. Além disso, contarei algumas práticas escolares e reflexões dos indígenas com os quais convivi, principalmente os Pataxós de Minas Gerais e os Maxakalis. Discorrerei sobre suas escolas, e como têm sido transmitidos os conhecimentos, como a interculturalidade tem sido exercitada.

Antes de passar propriamente ao percurso, gostaria de relatar aqui que comecei minha caminhada, minha formação na educação intercultural, conjuntamente com o FIEI - Curso de Formação Intercultural para Professores Indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG em 2005. Logo no início, fui convidado pela Professora Maria Inês de Almeida, da Faculdade de Letras da UFMG a integrar a equipe que ficaria por conta das múltiplas linguagens na formação dos professores. Começava ali minha experiência com a educação escolar indígena. Desde então, é um processo contínuo para mim e para os professores indígenas que ali estavam, já que permanecemos convivendo e aprendendo uns com os outros até hoje. Ou seja, é um trabalho em aberto, mas que ganha contornos e bases mais sólidas com o tempo.

A educação indígena é para além dos muros

Ao dar partida à caminhada, é importante realçar, o que é aparentemente óbvio, que a educação indígena é para além dos muros. Ela está naquilo que é transmitido de geração para geração, nas práticas, nos rituais, nos cantos e nas contações de histórias, e que

não necessariamente está no espaço físico da escola. Quando Wakrewá Krenak, por exemplo, durante um curso do Programa Encontro de Saberes da Universidade Estadual de Minas Gerais - UEMG, diz que a “escola não é entre quatro paredes”, mas ao redor da fogueira, com os mais velhos, contando histórias, é da transmissão da visão de mundo deles que ela está dizendo.

Assim podemos pensar com a professora Maria Inês de Almeida, professora aposentada da UFMG, atualmente trabalhando no Acre, profissional que se dedicou a pesquisar o assunto em questão, que “a escola indígena se constitui com o mestre, onde todos são discípulos, no sentido lacaniano. Não se trata de um sujeito, mas o que resta, com o traço” (ALMEIDA, 2022). Este traço ela chama da prática da letra. As escolas indígenas se fazem na prática da letra. E a letra aqui não é só a da escrita alfabética, e sim do que se escreve nas mais diferentes línguas, assim a escola indígena é uma “escola de canto, pintura, escrita, tecelagem. Nos ensina a ler as diferentes formas de escrever a língua. Língua inclui a face verbal, mas o rito, visual” (ALMEIDA, 2022).

É neste sentido também que o professor e liderança Isael Maxakali nos diz que “debaixo de uma árvore é sala de aula, beira do rio é sala de aula” (MAXAKALI, I., 2022), e que toda a aldeia é uma escola, onde há floresta, os Maxakalis estão aprendendo.

O perspectivismo ameríndio: devir com a paisagem

A primeira importante noção a ser introduzida aqui é um aspecto do pensamento dos

povos indígenas, portanto, sobre a educação indígena no sentido amplo, e que é o que o antropólogo Viveiro de Castro e seu grupo de pesquisa (onde Tânia Stolze Lima está incluída) denominaram perspectivismo ameríndio. Esta noção é fundamental para compreender um pouco do pensamento ameríndio e para o entendimento ético presente nas cosmovisões destes povos. Como afirma Maria Inês de Almeida em relação a escola indígena, e a implementação de suas bases curriculares, tudo poderia ser englobado por uma poética do mito. Acompanhando as diversas escolas diferenciadas indígenas, e citarei alguns exemplos específicos no decorrer do trabalho, a ancestralidade, a cultura e a memória são centrais na composição das matrizes curriculares, e também nos saberes que são passados de geração para geração. Neste sentido, a cosmovisão mitológica destes povos é imprescindível.

A ideia do perspectivismo ameríndio é que, para os indígenas, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS, 2002, p.347). Assim as relações sociais entre humanos e não humanos estão concebidas por este envoltório que se manifesta por uma espécie de “roupa” que esconde a forma humana visível somente a cada espécie. Dessa forma, conhecer, e a própria condição de saber, é ser capaz de trocar de pontos de vista com as demais espécies, o que é evidenciado por experiências xamânicas, as mais potentes experiências perspectivas, mas que se disseminam por toda a sociedade nas mais diversas práticas.

Assim sendo, de uma maneira simplificada, podemos dizer que um indígena que esteja

caçando um determinado animal, por exemplo, acaba por pensar perspectivamente, assumindo o ponto de vista daquele animal. O que ele gosta de comer, onde vive, quais são os comportamentos de sua família. Isso se daria de forma mais potente em um ritual xamânico onde um pajé, sob o efeito de algum alucinógeno, ou com um grupo em determinado ritual, experiência, de maneira mais intensa, o ponto de vista de um animal, uma planta ou experiência perspectiva. Este é um campo etnográfico profundo e cheio de nuances. O que nos interessa é entender que estes processos são apresentados nas diversas linguagens pelos indígenas dos mais variados povos e que ele está vivo nesta poética do mito tão viva para as culturas indígenas.

Como nos conta Viveiros de Castro (2002), o importante filósofo e antropólogo Lévi-Strauss, ao ser perguntado o que seria um mito, respondeu “se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam” (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p.3). Ao que Viveiros de Castro acrescenta: essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo (LAGROU; BELAUNDE, 2011).

Neste sentido, quando um mais velho conta a história do Jabuti, a partir do ponto de vista do animal, a criança passa a conhecer o que o Jabuti gosta de fazer, onde vive, e passa a se sentir, a “trocar de pele” com ele. Ou mesmo quando um ritual do Jabuti é realizado na aldeia. Esse aspecto do pensamento

ameríndio é fundamental para a educação indígena no sentido amplo da própria vida. Escreve Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio:

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será assim sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto -o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista -, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista (CASTRO, 1996, p. 126).

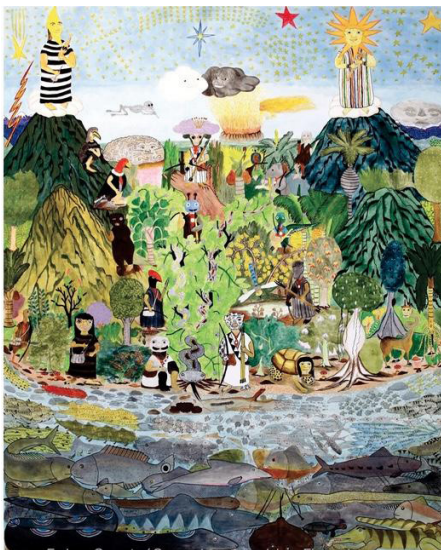
Assim as coisas, os seres não humanos, na medida em que podem ser agentes, também são sujeitos, possuem sua humanidade. Contudo, é importante ressaltarmos que não estamos aqui diante de uma representação clássica, mas de uma força de afetos, que faz vacilar o próprio sujeito que vê. No sentido de devir como foi formulado pelo filósofo Gilles Deleuze:

Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes. A pergunta ‘o que você devém?’ é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos (DELEUZE *apud* ZOURABICHVILI, 2004, p. 24.159).

Então, temos que levar em conta que vivemos em uma região, a chamada América do

Sul, onde estão as florestas com as maiores biodiversidades do mundo. Quantos não são os pontos de vistas possíveis, as agências a partir dos mais diversos animais, vegetais e até os minerais. Ailton Krenak, em seu *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), nos fala da relação dos Krenak com as montanhas. O perspectivismo ameríndio está presente nas diferentes cosmovisões indígenas produzindo, assim, uma rede de relacionamentos com um valor vital onde os seres humanos e não humanos são considerados parentes, já que potencialmente eles podem adquirir os pontos de vistas destes. Como afirmou certa vez um Huni Kuin, povo indígena do Acre/Peru, em um trabalho audiovisual sobre o manejo de sua terra: floresta também é gente. A pintura do artista Henrique Casanto apresenta a seguir o perspectivismo ashaninka, que vive tanto no Peru quanto no Acre, de maneira muito clara:

Figura 1 - Cosmovisão Ashaninka



Fonte: Catálogo exposição Mira! - Artes Visuais Contemporâneas dos povos indígenas (2013)

Como afirma Maria Inês de Almeida, em relação ao que se escreve na experiência indígena, o perspectivismo se apresenta nas mais diversas linguagens: um animal pode ser dançado, cantado, pintado na própria pele, num ritual que é realizado por ele desde tempos imemoriais. Nos últimos anos, porém, temos acompanhado um grande movimento editorial entre os povos indígenas. São centenas de livros publicados em escrita alfabética, no caso do Brasil em português, onde podemos ter contato com as cosmovisões indígenas e diversas narrativas perspectivistas. Diversos estudos então vão ler as narrativas indígenas a partir do perspectivismo ameríndio. Cito, como exemplo, o trabalho da professora Lúcia Sá (2020): “História sem fim: perspectivismo e a forma narrativa na literatura indígena da Amazônia” que lê três narrativas amazônicas à luz do perspectivismo.

Ainda neste sentido, podemos falar um pouco dos yamîys dos Maxakali. Uma definição da antropóloga Miriam Alvarez nos ajuda a melhor entender:

Yâmîy quer dizer “canto” em Maxakali. E também “espírito”. Yâmîy é a concepção central para se entender a cultura e a religião Maxakali. Para o Maxakali o trabalho com a palavra é o cerne da vida, da religião e da cultura. Em sua concepção o ser humano nasce com um koxux (fala-se algo como “kochui” - palavra que na sua língua designa qualquer ideia ou manifestação de imagem: seja um desenho, uma fotografia, a sombra, e a própria alma). Quando morre, o ser humano deve ter seu koxux transformado em Yâmîy. Para isso deve-se “coleccionar” yâmîy-cantos ao longo da vida (ALVARES, 1986, p.44).

É importante destacarmos a dificuldade de tradução desta palavra para o português e uma possível correlação com as culturas

não indígenas. De toda forma, os yãmîys não se restringem somente à palavra, estão inscritos nas pinturas corporais, na dança, no canto, no pau de religião (mastro colocado no centro da aldeia), nos rituais de um modo geral, ou seja, nas mais diversas grafias. Eles também são animais, plantas, a água e o próprio Maxakali. O exemplo abaixo é um yãmîy da preguiça:

Xûûy atute hãm tu yãy hi ah
 Xûûy tute mîxux mûn mãhã
 Xûûy amôkaok ah
 Xûûy yã pepi yãy hi hu mîxux mãhã
 Xûûy pepi xit payã a pepi yõn ah xi xux ah
 Xûûy a pepi úyõg konãg pip ah yã tute
 mîxux kopa xoop
 Konãg hu yã ha munha yum pepi
 A hitup hu nam tup ah yã yõn putup xe'ex
 hu nãhã xi xux putup xe'ex hu

A preguiça não anda no chão
 A preguiça só come folhas
 A preguiça não vai depressa
 A preguiça vai lá em cima para comer
 folhas
 A preguiça fica lá em cima, mas não faz
 cocô e nem xixi lá em cima
 A preguiça não tem água lá em cima, ela
 bebe água de dentro das folhas
 Quando ela quer fazer cocô e xixi ela
 desce. (BICALHO, 2017, s.p.)

Neste pequeno exemplo, acompanhamos um canto, um yãmîy cantado pelos Maxakalis. Durante um ritual são cantados vários, dezenas, até centenas. Dependendo da cerimônia serão presentificados determinados animais ou plantas. O que podemos notar é que ele descreve o comportamento da preguiça.

Muitas vezes eles, os cantos, os yãmîys estão fazendo observações “de fora” sobre os próprios Maxakalis. Num dos rituais, o da lontra, estas aparecem na aldeia para cobrar dos Maxakalis os seus parentes que foram

caçados. Os yãmîys ficam parados no centro da aldeia perto do mimãnm (pau de religião). Depois guerreiam com os Maxakalis. Nesta primeira fala, os yãmîys lontra dizem coisas como:

Vendeu e está vestindo o coró da minha mãe. Estou chamando para nosso chefe, estou ligando no celular. Vamos queimar nossa madeira, feitiço para matar todo mundo. Depois vamos embora! Vamos atropelar seu cachorro com meu carro. Comprou geladeira com a carne da minha mãe, está ficando rico graças à carne da minha mãe, e ainda guarda carne na geladeira, vocês têm chefe e nós também (MAXAKALI, 2016, s.p.).

Como este ponto de vista da lontra, diversas vezes os yãmîys expressam a perspectiva do corpo-espírito que canta ou daquele ente que é o tema do canto que está sendo pronunciado. É interessante salientar que Viveiros de Castro começa a desenvolver sua ideia do perspectivismo ao tentar descrever a cosmologia dos Arawetés.

Dono é quem cuida

Como o perspectivismo, que nos dá chaves de entendimento das culturas indígenas, outra noção importante que apresento aqui é a de dono entre os povos indígenas. No artigo denominado “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, o professor de antropologia do Museu Nacional Carlos Fausto, estuda os diversos significados que este termo dono pode ter entre os povos indígenas. De uma maneira bem resumida é plausível colocar que este termo poderia ser entendido como algo “que designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre

pessoas (humanas ou não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)” (FAUSTO, 2014, p.330).

Posto isto podemos pensar, como nos dizem os indígenas, que dono[3] não é quem detém o documento, o registro da terra, mas quem cuida.

Figura 2 - Pintura de um dono (dueño) de uma árvore da Shipibo Lastania Canayo:



Fonte: Catálogo exposição Mira! - Artes Visuais Contemporâneas dos povos indígenas (2013)

Já em outra obra, de outra etnia que vive em outro bioma brasileiro, o cerrado, os Kuikuros nos apresentam no livro *Esta é a terra que nós plantamos* a importância e a utilidade da árvore Buriti para o seu povo:

Nós usamos o buriti: sua casca e seu fio também. Fazemos cestos com a casca e o fio de buriti. Vamos buscar esse recurso de canoa. A planta do buriti depois de ser cortada, volta a nascer. Nós retiramos folhas de buriti pequeno, pois é mais adequado para fazer cestos (KUIKURO, 2007, p. 73).

Os Kuikuros, povos que vivem na região oriental da bacia hidrográfica do Rio Xingu, também elaboram, em seu livro, a relação entre as árvores e seus donos:

O pequi tem dono. Seu dono é o beija-flor de cor preta [...]. Por isso os pequizeiros devem sempre estar limpos e devemos ter cuidado com as árvores de pequi, senão o sono do pequi, o beija-flor de cor preta, ficará bravo e fará mal para você (KUIKURO, 2007, p. 97).

A copaíba tem seu dono que tem a pintura *ionto*. Por isso o lutador sempre se pinta com a resina dessa árvore, para o espírito da copaíba ajudar o lutador. Antigamente só os adultos usavam essa resina. Hoje em dia toda a rapaziada se pinta com a resina de copaíba (KUIKURO, 2007, p. 117).

As árvores além de possuírem donos ou entidades que as protegem, as vezes se confundem, creio que por uma questão de dificuldade de tradução, com os espíritos, como relatam os Kuikuros e em seguida os Ticunas:

A árvore de jatobá tem espírito para a minha sociedade. Quando tem um pé de jatobá bem grande, ele tem espírito. Quando sai do tronco uma resina bem preta, é um sinal de um espírito muito perigoso, ninguém pode passar ao redor pensando e nem uma pessoa doente pode passar perto dessa árvore [...] Para a minha sociedade, o espírito do jatobá fica no céu. [...] (KUIKURO, 2007, p. 114).

O espírito de certas árvores ajuda o trabalho do pajé.
Quando uma pessoa fica doente, chama o pajé.
E o pajé chama o espírito das árvores para curar. O espírito chega e entra no corpo do pajé.
Aí ele canta. Depois vem outro e mais outro.
Se a pessoa está muito mal, é preciso

chamar vários espíritos.
 A samaumeira tem espírito.
 A chuchuacha tem espírito.
 O cedro tem espírito.
 O açacu tem espírito.
 A ucuuba tem espírito.
 A seringueira tem espírito.
 A maçaranduba tem espírito.
 A castanha-de-paca tem espírito.
 (TICUNA, 1997, p. 46)

Espíritos, mesmo com o equívoco tradutório, seriam como os yâmîs que falamos acima, para os Maxakalis. No filme *Vento na fronteira* (2022), exibido no festival de documentários *É Tudo Verdade*, uma indígena Guarani, que luta contra fazendeiros por seu território, em determinado momento, faz o seguinte relato que, compreendo, resume bem a importância do dono, aqui chamado de guardião por ela:

Aqui, agora, eu me lembro, o que dizia meu avô, que todas as coisas têm um guardião. Não existem em vão. A grande floresta, os grandes rios, os mananciais, tudo o que existe, os animais têm um guardião. Alguém que cuida deles para que nada se extinga. Eu sou quem conduz o seu olhar. E agora, a floresta verdejante, você não pode vê-la...e se ela existe. Os brancos a destroem, eles cortam todas as árvores por onde passam. Os brancos dizem que são os donos da terra (GUARANI KAIOWÁ, *Vento na fronteira*, 2022).

Este belo relato, além de relacionar a própria existência das coisas ao guardião (dono), revela que ele também conduz o olhar. Nos revelando como a percepção das coisas e, mais do que isso, o cuidado, está intimamente relacionado com o conhecimento destes donos, e que, portanto, é preciso que elas estejam lá para que possamos vê-las e apreendermos os porquês dos donos.

A educação escolar Pataxó nas aldeias de Minas Gerais

Com o direito assegurado pela Constituição de 1988 e Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (9.394 de 20/12/1996), acompanhamos o processo de criação e aprimoramento de muitas escolas indígenas em todo o Brasil. Com a garantia à escola diferenciada, muitos indígenas buscaram formação para obtenção dos títulos necessários para fazerem parte dos quadros institucionais do governo e, com isso, se tornarem professores em suas próprias escolas e não mais os não indígenas como historicamente ocorreu no Brasil.

Para que isso ocorresse foi preciso que o movimento indígena pressionasse governos para criação de cursos específicos para eles como foi o caso do magistério indígena o PIEI - Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais criado em 1995 e, posteriormente, o FIEI - Formação Intercultural para Educadores Indígenas, com equivalência ao curso superior. No PIEI, que foi pensado pela Secretaria de Educação em parceria com os povos indígenas de Minas Gerais, FUNAI, Fundação Nacional dos Povos Indígenas, a UFMG, Universidade do Estado de Minas Gerais, e o IEF, Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais, havia o ensino das disciplinas comuns às demais escolas, mas também eram relevantes os aspectos culturais das próprias etnias indígenas como seus costumes, crenças, cultivo de plantas e técnicas de manejo do território. Anos depois, com esta primeira turma de indígenas formada no Magistério, foi pensado o FIEI para aprimorar e complementar a capacitação destes professores. Em 2011, forma-se então a primeira turma do curso na UFMG, com

132 professores graduados das mais variadas etnias de Minas Gerais.

A partir de então as escolas indígenas passam a ter seus próprios professores com formação oferecida pelo estado. Apesar do direito de escolas diferenciadas, nos primeiros anos elas são compostas por professores não indígenas, o que acontece até nossos dias, mesmo que em menor número. Além disso, toda escola mineira precisa funcionar de acordo com os padrões estabelecidos pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e pelo Estatuto do Pessoal do Magistério Público do Estado de Minas Gerais (Lei nº 7.109 de 13/10/1977). Ou seja, na prática as escolas precisam ter um calendário de 200 dias letivos e uma carga horária de 800 horas para estudantes dos anos iniciais e pouco mais 830 para estudantes dos anos finais e médio.

Durante estes últimos 20 anos o que acompanhamos, portanto, é um processo contínuo de diferenciação que é prejudicado, muitas vezes, em obstáculos burocráticos e formais. Para que se formem, os indígenas precisam aprender conhecimentos comuns à escola não indígena e ao mesmo tempo elaborarem os seus próprios para serem ensinados no processo de ensino aprendizagem da escola. É neste sentido, que a questão da interculturalidade se torna imprescindível e é buscada a todo instante nestes cursos formativos. Além disso, os superintendentes que avaliam e acompanham os resultados escolares também vivem este processo, pois eles também não possuem uma formação específica para fazerem o acompanhamento destas escolas diferenciadas.

Assim sendo, nestas duas décadas desde a criação das escolas indígenas em Minas

Gerais, podemos dizer que existem diversos conflitos entre os professores indígenas e as superintendências. Ao mesmo tempo que, durante este período, vimos vários avanços nestas relações.

É neste contexto que a escola pataxó da aldeia Muã Mimatxi, situada na cidade de Itapecerica em Minas Gerais, e as escolas pataxó de Carmésia vêm trabalhando seus currículos e suas matrizes escolares para que, cada vez mais, estejam em consonância, mesmo que em suas diferenças, com as normas exigidas pelo estado. A formação dos professores indígenas, no âmbito do FIEI, deu a eles uma maior possibilidade conceitual para discutirem suas propostas pedagógicas com suas superintendências. Um exemplo muito claro deste processo é a escolha do professor e liderança Siwê Pataxó de cursar seu mestrado na Faculdade de Educação, depois de ter formado no FIEI, para estudar então as diretrizes curriculares do Estado de Minas Gerais e propor, sob o ponto de vista Pataxó, modificações pertinentes nos currículos e calendários, garantindo assim uma maior efetividade na educação escolar para o seu povo.

Os Pataxós são um povo tradicionalmente localizado no Sul da Bahia. Por questões de conflito de terra, principalmente no chamado fogo de 51, muitos deles migraram para Minas Gerais. Hoje eles vivem em algumas aldeias na cidade de Carmésia, em uma aldeia na cidade de Itapecerica e uma outra na região de Araçuaí. São quase 13 mil habitantes nos dois estados. A língua, que é considerada do tronco Macro-jê, família Maxakali, não é mais falada fluentemente, mas há todo um trabalho de reconstrução, inclusive com estudos da língua dos Maxakalis.

Experiências da escola Muã Mimatxi

Em sua defesa de mestrado, realizada no início de 2022, denominada *As matrizes formadoras do currículo na escola Muã Mimatxi*, o professor Siwê defende uma educação que seja descolonizadora. E para isso ele acrescenta que os espaços na aldeia não são lugares de fronteira, não têm muros e que tudo é conhecimento. Ele entende que “a escola é integrada com a comunidade” (PATAXOOP, 2022).

Ainda no entendimento do professor uma escola indígena deve ser intercultural, ensinar as disciplinas que são recorrentes nas escolas não indígenas simultaneamente aos conhecimentos de seu povo. Para ele é preciso primeiro ensinar as matrizes curriculares de seu povo e depois ir para o mundo do outro. Siwê afirma que estas matrizes são: “a cultura, a terra e a memória” (PATAXOOP, 2022).

Como afirma a professora Maria Inês de Almeida (2022), estas matrizes colocadas por Siwê estariam englobadas numa poética do mito, na cosmologia do povo pataxó. Assim a escola da aldeia Muã Mimatxi tem colocado a contação de história e seus rituais como uma centralidade para a realização das matrizes expostas.

A prática do Tehêy - redes de pescar conhecimentos

Tehêy é o nome de uma prática pedagógica desenvolvida pela mãe de Siwê, Dona Liça. Tehêy é o nome dado a uma rede de pesca tecida com corda de tucum e cipó e que ganhou um novo significado na prática

escolar. Dona Liça é uma professora da escola, que não domina a escrita alfabética. Para contar suas histórias, ela passou a fazer desenhos que servem como base para as narrativas. Ela utiliza dos Tehêys para ensinar sobre a cultura, a terra e a memória do povo, reforçando as matrizes descritas por Siwê como importantes e afirmativas para o povo. Os Tehêys então, dizem eles, são redes de pescar conhecimentos.

A seguir apresentamos um exemplo de um Tehêy chamado “O grande tempo das águas”:

FIGURA 3: TEHÊY - O GRANDE TEMPO DAS ÁGUAS



Fonte: Espaço do conhecimento UFMG

Com este Tehêy, Liça transmite seus conhecimentos como professora de cultura na escola. São vários e estão organizados em pastas num formato que lembra um livro. Mas não há palavras escritas. A partir deles ela disserta sobre a cultura pataxó. Os Pataxó, da aldeia Muã Mimatxi, vêm escrevendo o nome de seu povo com esta nova grafia. É uma opção feita por eles a partir dos estudos que vêm fazendo de sua história e sua língua.

Em um vídeo publicado no site do Espaço do Conhecimento da UFMG, fruto da exposição Mundos Indígenas, Liça nos diz sobre este Tehêy acima:

O Tehêy ele tá mostrando os grandes assim... os parentes dentro da natureza, estes animais, estes pássaros é que fazem parte da família pataxoop. Como a gente fala, que nós temos parentes plantas, parentes animais. Estes animais aqui eles marcam o tempo das águas e por eles a gente conhece e sabe que o outro tempo está chegando para nós aqui na terra. Então quando a gente vê estes animais passando por cima, voando pelo céu de nossa aldeia, a gente está vendo que eles estão trazendo é... fartura das águas para nós através das chuvas, dos raios, dos trovões, deste grande aguaceiro que cai na terra. Estes passarinhos que marcam e trazem o ensino dos tempos. E todos eles fazem parte deste grande tempo, tem pássaro, tem inseto, como abelha, cigarra, as borboletas, os marimbondos, os cupins, as tanajuras, então estes bichinhos tudo fazem parte do tempo. Quando eles aparecem na terra, eles voam, a gente sabe que já está chegando. E tem um como essa yâmíxoop ela marca o primeiro tempo, quando ela passa a gente sabe que...nós temos dois tempos grande, o tempo do frio da seca e o tempo da chuva. E quando vai um para entregar para o outro elas são as primeiras a passar, a gente já fala assim, o tempo das águas já está chegando. E tem parente aqui, que mesmo quando a gente não vê, a gente vê os cantos, pelos cantos que eles cantam já sabemos que eles estão trazendo este tempo também, a chuva, vovô raio, a vovó trovoada, a irmã chuva já está chegando (PATAXOOP, 2020, s.p.).

Como podemos notar, a partir do Tehêy, toda a cosmovisão Pataxoop, marcadamente perspectivista, pode ser transmitida conjuntamente com a oralidade. Esta é uma questão muito sensível para os povos indígenas, pois por muito tempo foram considerados povos sem escrita. E como sabemos a escrita alfabética é um instrumento fundamental nas escolas não indígenas e que muitas vezes inviabiliza que um sábio, uma liderança

ou um dos mais velhos, de ser professor na escola. O Tehêy formaliza, como tantas outras práticas de transmissão entre os indígenas, os conhecimentos com outras formas de escrita. O que nos leva a pensar, como formulei em minha dissertação de mestrado *Este é a paisagem que o pensamento permite* (2008), que haja nas iconografias indígenas, escritas que dão conta de relações sociais e genealógicas, muito antes da introdução da escrita alfabética e que portanto, outras histórias, e não somente a da escrita alfabética, estão sendo contadas. Resta-nos aprender a ler (FERREIRA, 2008).

As várias possibilidades da interculturalidade na escola Pataxó

Vários dos professores pataxós foram formados no FIEI - Formação Intercultural para Educadores Indígenas da UFMG. A concepção do curso baseada na interculturalidade foi marcante para todos os participantes. No caso da comunidade pataxó Muã Mimatxi, este fato foi observado pela pesquisa da professora Karla Cunha Pádua em seu livro *Formação intercultural em narrativas de professores indígenas* (2020). A partir dos relatos dos próprios indígenas foi possível constatar pelo menos algumas aplicações para a noção de interculturalidade na formação dos pataxós. Interculturalidade esta que foi sendo construída ao longo do curso, no diálogo feito entre a universidade e os indígenas. Como afirma a liderança Kanatyo Pataxó:

Às vezes a gente pensava que conhecimento era aquele que estava lá dentro da UFMG, dentro da universidade, mas na verdade o conhecimento nosso tá na aldeia, ele tá em várias atividades da vida. Esse curso também foi uma forma de

troca de experiência entre nós indígenas e os professores. Eu analisei como eles iam formando a gente e a gente formando eles (KANATYO *apud* PÁDUA, 2020, p.144).

A primeira destas concepções de interculturalidade provém do próprio FIEI, onde houve troca constante com os demais povos que também participaram do curso: Maxakali, Krenak, Xakriabá, Kaxixó, Xukuri Cariri, somadas às outras etnias convidadas para palestras e aulas. Além das trocas de saberes com toda a comunidade acadêmica com a qual eles conviveram. Embora, eles ressaltam que já havia ações neste sentido, a partir desta vasta experiência com o FIEI, o que o trabalho da professora Karla pode constatar é que os pataxós da aldeia Muã Mimatxi consideram um tipo de aula em sua escola como intercultural. Diferente das aulas normais, cada um em sua sala, as aulas interculturais são aquelas onde o grupo decide um assunto coletivamente e todo mundo trabalha junto. Karla chega a associar estas aulas aos chamados projetos interdisciplinares. Para além disso, estas aulas trabalham a interculturalidade no sentido de trazer os conhecimentos não indígenas e os indígenas para as atividades e para o diálogo. Como afirma Duteran Pataxó:

Eu falo um pouco sobre a ciência, aí eu vou falar um pouco sobre a ciência daqui, a nossa ciência e jogo um pouca da ciência lá de fora e nesse mesmo tempo já olha a matemática do nosso povo e a matemática lá de fora, já chega no meu pai (professor de cultura) já fala sobre a cultura, o que essas quatro coisas tem dentro da nossa cultura, na minha tia ali (professora de uso do território) e já fala sobre o trabalho com a terra, o que que isso tem a ver com o trabalho com a terra (DUTERAN *apud* PÁDUA, 2020, p136).

Tal processo se dá, portanto, considerando conhecimentos de dentro e de fora, que são trazidos com uma apropriação crítica, levando em conta os interesses locais, fazendo prevalecer a agência indígena na maneira de “reordenar e reinterpretar experiências adquiridas no trânsito entre mundos e conhecimentos distintos” (PÁDUA *apud* TASSINARI, 2020, p.141).

O calendário socioecológico

É neste contexto intercultural, então, que é apresentado aos pataxós, dentro da disciplina de “Uso do território” a proposta teórico-metodológica do trabalho com o calendário socioecológico. Trazido como uma alternativa curricular para cursos superiores, com experiências no Peru, México e no Brasil (PÁDUA, 2020), esta possibilidade pedagógica foi uma das incorporações interculturais da escola de Muã Mimatxi.

Como dito acima, as cobranças formais das superintendências engessam e formatam a escola indígena. Assim como a matriz curricular, o material didático e a forma da escola, o calendário foi recebido pelas escolas indígenas pronto, o mesmo padrão de todas as escolas do estado brasileiro. Sendo assim as singularidades de tempo e de espaço destes povos não são respeitadas. No caso dos pataxós há uma concepção de tempo e das “estações” do ano que não necessariamente estão contemplados no nosso calendário judaico-cristão e estão diretamente conectados ao lugar onde eles vivem. E como assinala Bertely esta proposta de desenvolvimento de um calendário tem como objetivo “colocar em primeiro plano os conhecimentos territoriais, sociais, técnicos, curativos, cosmológicos e

ambientais” (BERTELY *apud* PÁDUA, 2020, p.76).

O trabalho do calendário socioecológico teve início durante a graduação no FIEI e vai se concretizar como uma alternativa ao calendário imposto pelo estado. Como muito bem nos explica Kanatyó (PÁDUA, 2020) o tempo está intimamente relacionado com a vida do povo, como muito bem descreve o Tehêy de Liça em relação ao Grande Tempo das Águas. A festa das águas, por exemplo, faz parte do calendário escolar pataxó. Em outubro, há alguns dias de festa, e em março há o fechamento do tempo das águas. Como também afirma Duteran, cada tempo tem um tipo de trabalho que deve ser feito, mas há um tempo que só os pataxós sabem ver:

Esse calendário é dividido em quatro tempos, que é o tempo das águas, que é o tempo que tem chuva, o tempo verde, o da seca, e tem outros tempos diferentes. Só que a gente viu que não só estes tempos, porque antes disso existe outro tempo ainda, existe mais outro tempo. Então, esse calendário nosso não é só dividido em quatro tempos, são quatro tempos que a gente pode ver juntamente com outras pessoas, mas tem um tempo que só a gente vê. Então, é isso que a gente está trabalhando com os meninos, a ciência que existe no nosso tempo, a matemática da divisão deste tempo (DUTERAN *apud* PÁDUA, 2020, p.80).

Este tempo, que só os pataxós podem ver, segundo a pesquisadora Karla Pádua, é um tempo das memórias e tradições ancestrais, de saberes, mitos e cosmologias. Um tempo que como afirma Siwê (PATAXOOP, 2022) em seu mestrado sobre o currículo da escola pataxó, deve ter como matriz a cultura, a memória e a terra.

A construção das matrizes curriculares as escolas pataxó de Carmésia

Assim como na aldeia Muã Mimatxi, em Carmésia, as aldeias e suas escolas vêm trabalhando continuamente na criação e estruturação de propostas curriculares. Sendo um agrupamento de mais pessoas e com uma história mais antiga, as aldeias de Carmésia possuem escolas maiores e com diferentes níveis de escolarização, dos anos iniciais até o ensino médio. Estas escolas contam ainda com o ensino para adultos. Algumas escolas são ligadas ao município, ou seja, tem gestão municipal e outras tem a gestão da própria comunidade indígena.

Já com uma relação mais antiga e mais consolidada com a superintendência de educação, o que podemos notar é que as escolas pataxós de Carmésia possuem uma boa autonomia para realizarem suas propostas curriculares, tendo o apoio de pessoas não indígenas que trabalham na diretoria ou em outros cargos.

Para o ano de 2023, foi pensando pela comunidade um novo desenho curricular para o ensino médio. Destaco aqui a disciplina Samburá, que significa um balaios usado para coletar alimentos, e esta disciplina foi pensada como um encontro e é um tipo de aprofundamento nos conhecimentos trabalhados na escola.

QUADRO 1 - Matriz curricular do ensino médio 2022

MATRIZ CURRICULAR ENSINO MÉDIO 2022														
SRE: Guanhães			Escola: E.E. Indígena Ágôhó Kuáp Pataxó			Cód. Escola: 31369802			Município: Carmésia			Etnia: Pataxó		
ANO DE IMPLEMENTAÇÃO			1º Ano			2º Ano			3º Ano					
			2022			2023			2024					
NOVO ENSINO MÉDIO	Área de Conhecimento	Componentes Curriculares	A/S	A/A	H/A	A/S	A/A	H/A	A/S	A/A	H/A			
Base Nacional Comum	Linguagens, códigos e suas tecnologias	Língua Portuguesa	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		yxymytyá pataxó - Artes	1	40	33:20	1	40	33:20	1	40	33:20			
		Língua Makaxó	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		artypyssa pataxó - Jogos	1	40	33:20	1	40	33:20	1	40	33:20			
	Matemática e suas tecnologias	Etnomatemática	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		Saberes Etnotradicionais	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
	Ciências da natureza e suas tecnologias	Segredos da Natureza - Terriculturabilidade	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		Territorialidade	1	40	33:20	1	40	33:20	1	40	33:20			
	Ciências Humanas e Sociais Aplicadas	Origem e Memória	1	40	33:20	1	40	33:20	1	40	33:20			
		Historialidade	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		Socio culturalidade	2	80	66:40	2	80	66:40	2	80	66:40			
		SUBTOTAL	18	720	600:00:00	18	720	600:00:00	18	720	600:00:00			
Itinerário Formativo Integrado - Aprofundamento de Estudos	Projeto de Vida		2	80	66:40:00	2	80	66:40:00	2	80	66:40:00			
	Eletivas	Eletiva 1	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00			
		Eletiva 2	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00			
	Linguagens, Códigos e suas Tecnologias - Ciências Sociais Aplicadas	Artes Visuais	2	80	66:40:00	2	80	66:40:00	2	80	66:40:00			
		Legislação Indígena	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00	1	40	33:20:00			
	Matemática e suas tecnologias	Tecnologia e Inovação Pataxó	3	120	100:00:00	3	120	100:00:00	3	120	100:00:00			
		Saberes Ancestrais	2	80	66:40:00	2	80	66:40:00	2	80	66:40:00			
	Ciências da natureza e suas tecnologias													
	SUBTOTAL			12	480	400:00:00	12	480	400:00:00	12	480	400:00:00		
CARGA HORÁRIA TOTAL			30	1200	1000:00:00	30	1200	1000:00:00	30	1200	1000:00:00			
LEGENDA			Dias Letivos: 200											
A/S = AULAS SEMANAIS			Duração da aula: 50 minutos											
A/A = AULAS ANUAIS			NT de aulas/dia: 1,8											
H/A = HORAS ANUAIS			NT de semanas/ano: 40											
OBSERVAÇÕES:														
1. Poderá ter a opção de 5 aulas/dia + um dia de 3 aulas no contraturno.														
2. Introdução aos temas de conhecimentos deve contribuir para a formação integral dos estudantes do 1º ano, integrando os quatro eixos de conhecimento, como o objetivo de aprofundar na escola do aprofundamento na área de conhecimento.														
3. Módulo 1, 2 e 3: escolha a partir de oferta de ensino em uma das quatro áreas de conhecimento ou integrado das suas respectivas áreas.														
4. Nos 2º e 3º anos o estudo em 1º ano escolhe apenas um dos itinerários.														

Fonte: direção da escola pataxó, 2022

Como podemos ver no currículo do ensino médio, inserido acima, a interculturalidade é fortemente presente. Há disciplinas de português, mas há também a disciplina Makaxó, que são estudos, pesquisas e resgate da língua pataxó. É marcante a presença de jogos pataxó em todos os níveis escolares, além de disciplinas como a Segredos da Natureza, yxymytyá (artes) e os chamados saberes etnotradicionais, que são aulas dadas por sábios pataxós e que não necessariamente foram escolarizados fora do território indígena. Isso é possível graças à legislação específica que garante a contratação destes professores pela direção da escola indígena, em diálogo com superintendência regional.

É de se ressaltar também as disciplinas como Legislação indígena, artes e inovação e tecnologia pataxó, que preveem um forte diálogo intercultural com conhecimentos não indígenas e a tradição do povo pataxó. O calendário também tem uma construção própria, sem deixar de cumprir as 200 horas/aula exigidas pela secretaria de educação, ele contempla momentos importantes da cultura pataxó como a Festa das Águas, festa que comemora o início das chuvas, e do plantio, e termina juntos com o período de encerramento das chuvas e com as colheitas.

Considerações sobre a escola Maxakali

Por fim, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre a escola Maxakali. Outro povo que habita o estado de Minas Gerais e possui algumas escolas nas diferentes aldeias localizadas no estado. Com uma população de aproximadamente 3000 pessoas, habitantes ancestrais da Mata Atlântica, percorrendo desde a bacia do Rio Doce, passando pelo Vale do Mucuri, chegando até o extremo sul da Bahia, os Maxakalis falam uma língua própria, e classificada dentro do grande tronco linguístico denominado Macro Jê, mesmo com uma marcada singularidade. Atualmente, suas aldeias estão localizadas na região de Teófilo Otoni, nas cidades de Santa Helena de Minas e Bertópolis. Mas também há uma aldeia na região da cidade de Topázio, em Ladainha e, há pouco tempo retomaram uma terra em Itamunheque, zona rural.

Primeiramente, é importante destacar que os Maxakalis são o único grupo indígena em Minas Gerais que fala a sua língua própria fluentemente. Com mais de trezentos anos de contato, a resistência do grupo em relação à língua é incrível. Para que isto tenha acontecido, sabemos que os Maxakalis têm uma política linguística muito clara e praticada por todo o grupo. Entendemos que a língua Maxakali é central para tudo que podemos considerar como educação. É através dela que os conhecimentos são transmitidos e os *yãmîys* se concretizam. Como vimos os *yãmîys* são fundamentais para a vida Maxakali.

Para que a língua então permaneça falada, uma estratégia é manter as mulheres mais reservadas em relação ao contato com os não

indígenas. Entendendo que a língua materna é ensinada pela família, a mãe tem aí um papel importante. Normalmente, são os homens que saem para reuniões e deveres fora da aldeia. Conjugado a isso, os Maxakalis dão como prioridade o ensino da língua, mantendo os mais novos sem o contato com a língua estrangeira, no caso o português, até o sexto ano do ensino fundamental. Do primeiro ao quinto ano apenas professores Maxakalis trabalham com esses alunos. A rede municipal de Bertópolis inclusive oferta aulas de maxakali para todos os alunos do ensino regular. Uma ação pioneira e que poderia acontecer em mais cidades do Brasil onde haja povos indígenas vivendo.

Outra ação muito concreta realizada pelos professores Maxakalis é a confecção de seus próprios materiais didáticos. Quando alguns deles cursaram o FIEI, entre os anos de 2006 e 2011, vários foram os livros feitos. Processo que também se desdobra em realizações audiovisuais, a maioria delas faladas somente na língua maxakali e legendadas.

Dentre os vários livros e materiais didáticos feitos por eles, gostaria de destacar o *Livro maxakali conta sobre a floresta* (2012) que possui uma edição de grande formato, semelhante a grandes livros de consulta, como enciclopédias, compêndios, catálogos ou guias. É uma obra com a grande quantidade de seres espirituais, da fauna e flora, e que valoriza as imagens. Apesar do formato pomposo, capa dura e sobrecapa, o que confere certo status luxuoso ao livro, para os que não sabem ler os mitos ou a poesia maxakali, o livro pode parecer pobre de informações científicas ou até mesmo infantil.

Figura 4 - O livro Maxakali conta sobre a floresta



Fonte: Maxakali (2012)

Durante todo o projeto, os Maxakalis disseram que ele seria lido pelas crianças, mas nem por isso quiseram simplificar qualquer ideia para adequá-la a um possível discurso infantilizado. O que diz muito sobre o ensino na aldeia. O livro serviria para mostrar aos mais novos ambientes, animais e plantas que eles não conheciam ou já sabiam através dos cantos ou dos rituais Maxakalis. Como afirma Edgar, antropólogo que trabalhou com eles, na abertura do livro:

No livro, cada árvore, pássaro, animal, espírito, traça múltiplas conexões entre si e com as paisagens atuais ou virtuais;

com eventos passados, vividos, sonhados, detalhadamente observados, descobertos, imaginados, sofridos, desejados. Enfim, cada letra e cada traço são mostra de uma invenção criativa que pretende fazer dessa floresta de papel uma semente para que a floresta propriamente dita e os Tikmu'un se aproximem, cobrindo e esfriando a terra, melhorando a saúde, e alegrando os "seres-religião" com a alimentação farta e natural (MAXAKALI, 2012, apresentação).

Portanto, além do conhecimento imprescindível da língua, os Maxakalis têm como centralidade em seu material didático o aprendizado sobre a paisagem que os circunda. Como diz o nome do livro, a questão é conhecer, preservar, refazer a floresta. É nela e com ela que há a possibilidade de convívio com os yâmîys. Assim, a escola adquire este papel de complementar a transmissão e a convivência com os yâmîys, que seriam os donos da mata. Seres estes que só existem na floresta. Um grande dilema dos Maxakalis é não terem mais matas e florestas em suas terras. Com territórios totalmente reduzidos por conta do contato com os não indígenas e das mais diversas violências sofridas, a escola participa desta luta pela manutenção da floresta.

É neste sentido que um grupo de Maxakalis, dentre eles as lideranças Isael e Sueli Maxakali, criaram a proposta da Aldeia Escola Floresta. Para eles, a noção de escola está intimamente ligada à floresta. Como nos diz Sueli "é a floresta que ensina tudo" (MAXAKALI, 2022, s.p.). A formulação que estes educadores vêm fazendo é a de que é necessária a participação da floresta na formação dos alunos Maxakalis, sem esta a escola não seria Maxakali. Para a transmissão do conhecimento, que se dá

fundamentalmente com a presença do yâmîy, é preciso que haja a floresta. Elaborando o que seria esta Aldeia Escola Floresta, Isael afirma “debaixo da árvore é sala de aula, beira do rio é sala de aula” (MAXAKALI, 2022, s.p.).

O que podemos concluir é que a escola Maxakali tem especificidades como todas as etnias indígenas. No caso Maxakali a questão da língua é central, conjuntamente com a cosmovisão que depende da vida dos yâmîys. A interculturalidade também se faz presente no ensino de língua portuguesa e conhecimento vindos de fora, mas assim como a escola pataxó, há na interculturalidade um processo de ressignificação local da instituição escola, inicialmente estrangeira, ao incorporarem e recontextualizarem esta instituição com os códigos culturais próprios (PÁDUA, 2020). O que nos leva a pensar a quantidade de possibilidades e inovações que as mais variadas escolas indígenas estão desenvolvendo no território nacional e que poderiam ser mais conhecidas e valorizadas.

Conclusões finais

Ao procurar refletir sobre a educação indígena, o que podemos perceber é que ela vai muito além de um espaço circunscrito de concreto, um prédio ou uma escola. A relação com o ambiente, com a paisagem, sem que o humano seja o centro do conhecimento, é fundamental para o que delineamos como a educação para os povos indígenas. As noções de perspectivismo e dono corroboram esta ideia de que é somente na relação com a floresta, interagindo com a biodiversidade é que o aprendizado se realiza, o conhecimento se dá. Como formulou Isael Maxakali,

dizendo da aldeia-escola-floresta, onde há floresta eles estão aprendendo. Esta simbiose entre o aprender, o que se ensina e a floresta é central no que poderíamos chamar de educação indígena. Podemos dizer que o manejo da floresta é também o da construção escolar. Educar neste sentido é criar um ambiente saudável, onde todos os seres possam viver suas relações e trocas perspectivas na máxima potência.

Diante da crise climática que vivemos, e da urgência de ações ecológicas que tenham uma maior efetividade, entendemos que as experiências das escolas indígenas diferenciadas, que desde a Constituição de 1988 cada vez mais se impõem singulares em relação ao padrão do estado brasileiro e constituem propostas curriculares próprias e inovadoras, são vivências de suma importância para a educação brasileira de maneira geral e que, portanto, precisam ser conhecidas e valorizadas não só em seus territórios mas nos demais espaços educativos e políticos do país.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Inês de. **Uma experiência de leitura, escrita e tradução na Amazônia**. Seminário NAVE, Belo Horizonte, UFMG 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AQqTJaMj0zA&t=5562s>, acesso em 07/12/2023.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada: experiência literária em terra indígena**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALVARES, Myriam Martins. **Yãmîy, os espíritos do canto - a construção da pessoa na sociedade maxakali**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986.

BICALHO, Charles. **Maxakali** (traduções). Belo Horizonte. Disponível em <http://maxakali.blogspot.com.br>, acesso em 18/11/2022.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Revista Mana: p. 115-144, 1996.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In: CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

FERREIRA, Rafael Otávio Fares. **Esta é a paisagem que o pensamento permite**. Dissertação de mestrado. Pós-graduação da Faculdade de letras da UFMG, 2008.

FERREIRA, R. O. F., & SOUZA, A. M. de. **Saberes ambientais nos livros indígenas: uma proposta de educação ambiental a partir das árvores**. *Revista Engenharia De Interesse Social*, 5(6), 97-115. UEMG, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.35507/25256041/reis.v5i6.4824>, acesso em 18/11/2022.

FERREIRA, Rafael Otávio Fares, BRANDÃO, Jacyntho (org.) *A literatura indígena em Minas Gerais*. In: Minas Gerais 300 anos de Literatura, Suplemento Literário, BH - MG, 2020.

FAUSTO, Carlos. *Donos demais: Maestria e domínio na amazonia*. Rio de Janeiro, Revista MANA 14(2), p.: 329-366, 2008

KUIKURO, Índios. **KUNGATAGOHHA IGEI NGONGOI: esta é a terra que nós plantamos**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2007.

LAGROU, Els, BELAUNDE, Luiza. **Do mito Grego ao mito Ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro**. *Sociologia e antropologia*/vol.1.02 - 09 -33, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/wFhSpccSYsS9rDPWVjjJVDJ/?format=pdf&lang=pt>, acesso em 07.12.2022.

MAXAKALI, Gilmar (et al.) **Tikmũ'ün Māxakani' yōg mĩmāti' 'āgtux yōg tappet: Livro maxakali conta sobre a floresta** - Belo Horizonte: FALE/UFMG: Literaterras, 2012.

MAXAKALI, Isael e Sueli. **Pedagogias situadas nas paisagens**. Rio de Janeiro, Grupo CAMPO de pedagogias experimentais, 21 de julho 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AjYeAKnSgQ4>. Acesso em 07/12/2022.

MAXAKALI, Isael. **Xupapoy nag**. Filme. 15'54", doc, 4x3, cor, 2012, MG, BR. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=-ASMJPzaA00> . Acesso em: 31 out. 2016.

MIRA: artes visuais contemporâneas dos povos indígenas-artes visuales contemporâneas de los pueblos indígenas/ Maria Inês de Almeida, Beatriz Matos (Organizadoras); tradução Edgar Bolívar Urueta, Eduardo Assis Martins. 1.ed. Belo Horizonte: Centro Cultural UFMG, 2013.

PÁDUA, Karla Cunha. **A formação intercultural em narrativas de professores/as indígenas: um estudo na Aldeia Muã Mimatxi** - 1.ed. - Curitiba: Brazil Publishing, 2020. 186p.

PATAXOOP, Liça. **Yãmixoop de O Grande Tempo das Águas**. Espaço do Conhecimento da UFMG, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HSZgwlGfGk>. Acesso em: 22/03/2023.

PATAXOOP, Siwê. **As matrizes formadoras do currículo na Escola Indígena Pataxó Muã Mimatxi**. Defesa de Mestrado. Belo Horizonte, Posgrad/FAE, Jan. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8jRO83zQ3IA>. Acesso em 18.11.2022

SÁ, Lúcia. **HISTÓRIAS SEM FIM: PERSPECTIVISMO E FORMA NARRATIVA NA LITERATURA INDÍGENA DA AMAZÔNIA.** Itinerários, Araraquara, n. 51, p. 157-178, jul./dez. 2020

TICUNA. **O livro das árvores.** 4. ed. São Paulo: Global, 1997.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Daí porque falar em propriedade seja talvez pouco apropriado, pois o próprio ao dono é ser alterado. O caráter múltiplo e fractal das relações de domínio requer pessoas internamente compósitas, “diferentes de si mesmas” (Viveiros de Castro 2002b:377). O modelo do agente não é, assim, o do proprietário que anexa coisas a um si imutável, mas o do mestre que contém múltiplas singularidades (Fausto, 2000, p.341).

O que a ciência Mbya Guarani ensina ao juruá? Alianças afetivas junto a Aldeia Indígena Ara Hovy, em Maricá (RJ)

Daniel Ganzarolli Martins [1], Leandro Kuaray Mimbi Chamorro [2]
e Maria Martinha Barbosa Mendonça [3]

Resumo: Essa pesquisa se movimenta na possibilidade das alianças afetivas, usando termo de Ailton Krenak, junto a comunidade Mbya Guarani da Aldeia Ara Hovy, situada no município de Maricá (RJ). Arguimos como os entrelaçamentos do *Nhande reko* - O “modo de ser” do povo Guarani - e os seres que habitam a *Nhe’êry* - palavra que designa o bioma da Mata Atlântica e significa “fonte da alma e da espiritualidade”- são potentes na elaboração de educações abertas às diferenças e multiplicidades, em especial para o campo de ensino de ciências. Construímos esta escrita a partir de uma vivência feita na Aldeia Ara Hovy para o público juruá - palavra da língua mbya guarani que designa os não indígenas - onde buscamos tecer essas relações. Como conclusão, destacamos a importância da demarcação de territórios para a existência do *Teko porã* (O “bem-viver”) dentro das comunidades indígena Mbya Guarani.

Palavras-chave: Povos indígenas. Ensino de ciências. Educação.

What does Mbya Guarani science teach the Juruá? Affective alliances
with the Ara Hovy Indigenous Village, in Maricá (RJ)

Abstract: This research focuses on the possibility of affective alliances, using Ailton Krenak’s term, together with the Mbya Guarani community of Aldeia Ara Hovy, located in the municipality of Maricá (RJ). We argue how the intertwining of *Nhande reko* - The “way of being” of the Guarani people - and the beings that inhabit *Nhe’êry* - a word that designates the Atlantic Forest biome and means “source of the soul and spirituality” - are powerful in development of educations open to differences and multiplicities, especially for the field of science teaching. We built this writing based on an experience made in Aldeia Ara Hovy for the

[1] Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Professor de Ciências da Rede Municipal de Maricá (RJ). E-mail: danielgmk9@gmail.com

[2] Mestrando em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor da etnia Mbya Guarani da Escola Municipal Indígena Para Poty Nhe’e Ja em Maricá, Itaipuaçu. E-mail: leandro_mendes30@yahoo.com.br

[3] Doutoranda em Educação pela Universidade Federal Fluminense e Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atual diretora da Escola Municipal Indígena Para Poty Nhe’e Ja em Maricá, Itaipuaçu. E-mail: friduxa13@gmail.com

Juruá public - a word from the Mbya Guarani language that designates non-indigenous people - where we seek to weave these relationships. In conclusion, we highlight the importance of demarcating territories for the existence of the *Teko porã* (The “good living”) within the Mbya Guarani indigenous communities.

Keywords: Indigenous people. Science teaching. Education.

O ensino de ciências e os (des)encantados

O navio, pois bem, grande canoa da morte. Pessoas, plantas, bichos, macacos, kdiziba, tatus, gooi, tamanduás, heehi e, ainda, os desencantados. Como chamá-los? lñe-e pudera observar ainda em terra os cientistas em seu trabalho de desencantamento. E logo percebera que não se tratava apenas de matar o bicho. Era outra atividade. Primeiro, levavam sua alma para a pele do papel em tão perfeita conformidade que seria possível dizer que o bicho rastejaria, caso fosse cobra, ou voaria, caso fosse pássaro, para fora daquele frágil limite. Depois, o desencantamento prosseguia. E morrer era só uma parte muito pequena daquilo tudo. O bicho, o bicho mesmo, em força e sangue, era tornado em nada depois que tudo se dava por encerrado. Morto e destripado, o bicho era limpo, sendo raspada da pele a carne já desprovida de poder, e o corpo esvaziado de tudo o que tinha sido um dia, restando um saco mole e triste, que depois seria reconstruído com palha ou qualquer tipo de enchimento que servisse, recebendo, pouco a pouco, a antiga forma, sendo assoprada nele aquela outra cara, aquele outro corpo, aquela boca que, aberta, não mais comeria; que, fechada, não mais abriria: e era daí que surgiria o novo bicho, o outro bicho, muitas vezes inventando um movimento que nunca poderia terminar, endurecido numa posição, salto ou bote que a partir daquele momento jamais poderia se extinguir. Aos olhos de lñe-e o desencantamento era uma coisa verdadeiramente assombrosa.

Que vida a deles, a dos Desencantados!
(Verunsch, 2021, p. 12)

Como sucede na narrativa do livro “O som do rugido da onda”, de Micheline Verunsch (2021), a menina indígena de nome lñe’e, do povo amazônico Miraña, prosseguiria também no que chamaríamos de uma “viagem de desencantamento”. Tal escrita ficcional é baseada em fatos historiográficos reais do

século XIX, sendo que lñe’e e um menino do povo Juri são raptados - se poderia dizer coletados como se fossem plantas ou animais? - pelos naturalistas alemães Johann Baptist Von Spix e Karl Friedrich Philipp Von Martius ao explorarem as terras brasileiras. Apesar de esses cientistas se questionarem sobre suas ações em determinados momentos da narrativa, não deixaram de representar a força colonizadora do “projeto civilizatório”, assumida frontalmente pelo discurso científico, num procedimento de objetificação do outro que é tido como “selvagem” e não humano. Coletaram e levaram de navio o que entendiam por “natureza” - também idealizada nas crianças indígenas que tiveram sua humanidade negada -, para ser exibida como algo pitoresco vindo dos trópicos nas cortes palacianas da Europa.

Danowski e Viveiros de Castro (2017) ressaltam como os povos indígenas já passaram por inúmeros “fins de mundo” ao longo de mais de 500 anos desde a invasão colonial; por isso, suas formas de resistência são também seculares. Viveiros de Castro reflete sobre a relação indissociável entre a existência e a resistência na trajetória dos povos indígenas brasileiros:

O símbolo da resistência sobre o qual gostaria de falar um pouco mais longamente é o objeto de meu trabalho como etnólogo. Refiro-me aos povos indígenas no Brasil, símbolo da resistência imanente contra o projeto de extermínio das diferenças que o presente governo, por sua vez, simboliza, ao se mostrar como a exacerbação brutal de uma atitude plurissecular das elites governantes do país. E falo em resistência imanente porque os povos indígenas não podem não resistir sob pena de não existir como tais. Seu existir é imanentemente um resistir, o que

condenso no neologismo *reexistir* (Viveiros de Castro, 2019, p. 5).

Numa tentativa de *reexistir*, como ensinar e pensar uma ciência que não seja uma gigantesca máquina/fábrica de “desencantamento”? Como não reencenar o colonizador nessas relações com o outro? No romance citado, a menina *lñe’e* consegue ouvir e se comunicar com diferentes seres não humanos e, já em terras europeias, ela dialoga com um rio, que lhe conta as histórias de uma região que é muito distante e diferente da sua. Em meio a um ambiente novo para o qual é empurrada de forma violenta e contra sua vontade, ela ainda assim consegue produzir movimentos de *reexistir*. Que ciência é essa que tal criança indígena produz nos seus gestos de sensibilidade e atenção? Moraes *et al.* (2021) apresentam outras ciências, que habitam as fissuras e insistem em resistir ao desencantamento, produzindo outras formas de existir:

De que forma o impulso das lutas interrogam a catástrofe hoje e quanto ainda somos capazes de sustentá-las? Quais imaginações de transformação revolucionária podemos voltar a cultivar quando tomamos essa nova escala que se abre entre nossos corpos e o planeta? Como insistir na cumplicidade entre ciências e lutas permitindo um conhecimento povoado de mundos, diferenças e relações? Uma ciência repleta de poros, contrabandos e especulações que não autorizem, mas favoreçam os possíveis (Moraes *et al.*, 2021, n.p.).

Neste artigo, compreendemos que as sabedorias e conhecimentos dos Mbya Guarani também podem ser compreendidos como uma forma de ciência. Todavia, é importante ressaltar que não é nosso objetivo central aqui fazer revisão extensa acerca dessa discussão

nos campos da Antropologia ou da Filosofia da Ciência. Questionamos a centralidade do pensamento de que apenas a ciência branca e eurocentrada pode ser denominada de verdadeira e legítima “ciência”, tal como o pensamento colonizador e racista impôs ao longo de séculos.

Rufino *et al.* (2020) enfatizam que há um continuum do processo de colonização e ele se materializa numa multiplicidade de frentes. Não é, portanto, um fenômeno datado, que teve fim com a independência das colônias frente às metrópoles europeias. Os autores destacam como a colonização se instaurou como um fenômeno violento contra outras cosmologias e princípios explicativos de mundo, estabelecendo uma dinâmica bélica contra populações indígenas, quilombolas e camponesas. As narrativas totalizantes promovem o que eles nomeiam “desencantamento do mundo”. O desencantamento traduz a lógica da escassez, do silenciamento e do esquecimento. Uma possível alternativa se encontra no que nomeiam de “*Terreexistência*”, que promove uma política e uma poética descolonial, a qual vibra na diversidade de formas de sentir, fazer, imaginar. Como os autores complementam: “a descolonização é uma frente de luta que implica ações, ou seja, se revela como uma problemática pedagógica” (Rufino *et al.*, 2020, p. 5).

Scanavaca (2020), através do seu envolvimento com a luta pela terra na aldeia indígena do Morro dos Cavalos, em Palhoça (SC), traz uma contribuição potente no sentido de “*guaranizar*” a educação em ciências. A autora constantemente apresenta seu dilema de possível apropriação das vozes e ações de povos indígenas para mérito de uma branquitude acadêmica, um desconforto que também

compartilhamos. Em determinado momento, ela se posiciona como “uma pessoa branca que se coloca junto a um povo indígena, não para estudá-los como uma lógica de objeto de pesquisa da ciência moderna, mas que questiona essa lógica e que se coloca para contribuir e aprender junto a uma comunidade Guarani” (Scanavaca, 2020, p. 50).

Através da ficção, Scanavaca (2020) coloca a possibilidade de outras educações em ciências, que consideram a riqueza da cultura guarani dentro do espaço da escola, seja através do seu conhecimento aprofundado sobre a biodiversidade da Mata Atlântica, ou nos saberes astronômicos das constelações como a do *maino’i* (beija-flor) e do *guaxuvira* (veado). Uma ciência que é capaz de trazer a energia da dança/luta do *xondaro*[4] para a sala de aula. A autora coloca a dificuldade de mudança do que é e como é ensinado, principalmente na perspectiva da educação juruá feita nas escolas.

O mesmo fenômeno observado na natureza é compreendido de formas distintas pelas ciências mbya guarani[5] e a juruá/ocidental. Enquanto uma tempestade elétrica é entendida como um desequilíbrio de cargas elétricas na atmosfera na ciência juruá, para os Mbya Guarani as tempestades são momento de se ficar em silêncio, sentado e fumando o cachimbo, em respeito às entidades “Tupã” que estão caminhando (Pereira, 2017). O momento em que os raios caem é também um processo de purificação da terra, de imenso respeito. Scanavaca (2020), tendo como base um relato da liderança guarani Kerexu Yxapyry, menciona que determinadas alterações no ambiente, como a construção de antenas para-raios e de grandes usinas, interferem no processo de curar os males e

fluxos ruins que estão na terra (Scanavaca, 2020). Um outro exemplo é o entendimento sobre o sol, *Kuaray* em guarani, que tem vida para a ciência guarani e é um personagem extremamente importante da sua cosmologia e cosmogonia (Litaiff, 2018). Como a ciência juruá não considera o sol um ser vivente, qual é o papel da escola e do ensino de ciências nessas questões? Como se dá o diálogo e/ou confronto entre essas diferentes perspectivas?

Outra inspiração instigante desses movimentos está presente no Ciclo Selvagem[6], um projeto de compartilhamento de experiências entre intelectuais, ativistas, artistas, escritores e cientistas, sejam eles indígenas e não indígenas. Suas atividades incluem a organização de rodas de conversa, publicação de livros e cadernos, ciclos de leituras, produção de audiovisuais, dentre outros movimentos. O Ciclo Selvagem ressignifica a valoração negativa que normalmente é atribuída ao termo “selvagem” e mobiliza uma série de reflexões potentes para se estimular as articulações possíveis entre saberes indígenas e não indígenas. Também são estabelecidas conexões com o que poderíamos chamar de “seres mais que humanos” (Haraway, 2016a): as plantas, os animais, as entidades espirituais que existem nas cosmovisões de diferentes culturas. Um dos cadernos que foi produzido durante esses ciclos, de título “Entrar no mundo - Conversas sobre “Plantas mestras”, é um diálogo entre Ailton Krenak e Carlos Papa (2022), grandes pensadores respectivamente dos povos Krenak e Mbya Guarani, acerca das capacidades espirituais e curativas do tabaco e do conjunto de plantas que produzem a ayahuasca. Para os povos indígenas, há uma diversidade de

plantas mestras que muito ensinam a quem as sabe utilizar com sabedoria e respeito.

Moraes *et al.* (2021) falam da importância de se pensar rupturas com as lógicas modernas, antropocêntricas e desenvolvimentistas. As lutas indígenas, sejam elas na floresta ou na cidade, estão imbricadas nesse movimento, onde são criadas formas de se “suspender o tempo em que vivemos para pensar tempos possíveis que emergem das lutas do passado e abrem os caminhos para outras imaginações no presente. Fugitividades” (Moraes *et al.*, 2021, n.p.).

Como seria pensar o território guarani como território de confluências entre pensamento e luta? Jera, liderança Mbya da Aldeia Kalipety na Terra Indígena Tenondé Porã (SP), especula sobre uma ciência da terra que possa reverter a tradicional divisão colonial do trabalho de pesquisa, na qual os brancos que estudam os índios, para experimentar uma outra: um território atlântico composto pelos seus viventes em relação, pensando o mundo dos brancos em colapso. Nesse território, não é mais possível sustentar a grande divisão entre a ciência e a luta, o corpo e o conhecimento, o humano e a “natureza” (MORAES *et al.*, 2021, n.p.).

Na superação destes binarismos, (re)encantar o mundo é urgente. Para tal, damos nossas mãos às da menina Iñe’e, para que ela possa nos ensinar a conversar com onças e rios.

Alianças afetivas

Essa pesquisa se movimenta principalmente pela possibilidade de criação e manutenção

de alianças afetivas, usando o termo de Ailton Krenak (2015, p. 250). Ascenso (2021), ao analisar a vasta obra desse intelectual indígena, coloca como essas alianças abarcam mundos humanos e não humanos, constituindo “relações que não se esgotam, que se perpetuam eternamente, seja com os mundos que convencionamos chamar de natureza, seja com os mundos que convencionamos chamar de sociedade” (Ascenso, 2021, p. 87). No sentido de podermos contar mais uma história e assim adiarmos mais um “fim do mundo”, devemos investir nas alianças afetivas que garantam não somente a existência física dos povos indígenas, “mas a sua existência completa, seus cantos, suas danças, suas histórias, suas relações não utilitárias com o mundo” (Ascenso, 2021, p. 91).

Como Krenak demarca numa das suas entrevistas:

As possibilidades de aliança não se dão só no plano das relações sociopolíticas, no plano das ideias, no que é possível estabelecer de colaboração entre uma nação e outra, entre uma sociedade e outra. 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[7].

No seu livro “Futuros Ancestrais”, Krenak (2022) diz que seu conceito de alianças afetivas surgiu a partir da sua experiência vivida junto à Aliança dos Povos da Floresta. O intelectual indígena aponta como alianças políticas convencionais frequentemente se direcionam a uma igualdade que é opressiva, a qual busca anular as diferenças entre os sujeitos, mesmo quando há um suposto acolhimento das “diversidades”. Como ele narra:

Essa experiência durou mais de vinte anos de muita dedicação, até que comecei a questionar essa busca permanente pela confirmação da igualdade e atinei pela primeira vez para o conceito de alianças afetivas - que pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado. Assim eu escapei das parábolas do sindicato e do partido (quando um pacto começa cobrar tributo, já perdeu o sentido) e fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve em mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*. Esses termos, usados por Alberto Acosta e outros pensadores andinos, evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não é só um sujeito, como também pode

ter a iniciativa de abordar quem quer que seja. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal, todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe - inclusive os outros, parecidos, que são considerados quase humanos também (Krenak, 2022, p. 82-84).

Tendo em vista essas reflexões, no decorrer desta pesquisa deparamos com os “estudos multiespécies”, significativos no sentido de cultivar “artes de atentividade” com diferentes formas de vida (Doreen *et al.*, 2016). Os pesquisadores dos estudos multiespécie “têm por objetivo fornecer consistentes relatos de distintos mundos experienciais, modos de ser e ligações bioculturais de outras espécies” (Doreen *et al.*, 2016, p. 44). A partir do entrelaçamento possível desses estudos com a obra de Krenak (2022), entendemos que também é possível a formação de alianças afetivas com esses seres mais que humanos.

Como essa multiplicidade de agências - humanas, não humanas, mais que humanas, sobre-humanas - nos atravessam ao entrarmos em contato com territórios indígenas? Uma aldeia está repleta de inúmeras agências: animais de estimação e de criação, animais selvagens que foram domesticados, diferentes tipos de plantio, as árvores nativas da Mata Atlântica, as plantas exóticas cultivadas, as condições climáticas. Para os Mbya Guarani, inclui também entidades espirituais, como os “donos” ou “guardiões dos seres”, chamados de *ija*, como apresentado a seguir:

As comunidades Guarani, assim como outras comunidades tradicionais, exprimem grande respeito com o território que ocupam (...). Um ritual que representa isso é o do vy’a e o ka’aguy porã. Nesta

cerimônia realizada na aldeia, os Mbya Guarani se comunicam com os *mba'emõ ja kuery revé* (donos dos seres) sempre que precisam de algo e irão buscar na mata. De acordo com a cultura, todos os elementos da natureza têm um dono, um protetor. Os animais, as pedras, a água, as plantas, todos têm um guardião. Quando os Guarani vão caçar ou colher, rezam para avisar ao guardião que esse elemento vai ser recolhido por necessidade de consumo da comunidade. Assim, evitam o castigo que vem se eles usarem inadvertidamente o recurso (Baptista *et al.*, 2018, p. 155).

Para os Mbya Guarani, há quatro divindades de onde as almas surgem ou emergem, sendo elas Tupã, Jakaira, Karai e Nhamandu. Nas palavras de Leandro Kuaray, a vida para os Guarani não tem sentido sem estar vinculado a essas divindades. É através delas que os Mbya Guarani conseguem ser íntegros como pessoas; já que o nome que recebem ao serem batizados na cerimônia do Nhemongarai é o que irá direcioná-los nas suas vidas (CHAMORRO; 2018).

O objetivo deste artigo envolve adentrar o “entre-mundo” dessas relações entre os juruás e os Guarani, potencializando outras formas de se pensar e realizar a educação, em particular no campo do ensino de ciências. Um movimento de encontro que se disponha a decolonizar relações, como também propiciar aprendizados e afetações positivas. Como tais encontros podem nos afetar e nos fazer pensar em outros modos de se pensar a educação? Que tipo de alianças afetivas são possíveis de serem firmadas?

A Aldeia Ara Hovy

Esta pesquisa se efetua em Maricá (RJ), que é um município da região metropolitana do

Rio de Janeiro conhecido pela presença de suas duas aldeias indígenas da etnia Guarani Mbya. São elas a Tekoa Ara Hovy (Aldeia Céu Azul) que se encontra no distrito de Itaipuaçu, quase limite com o município de Niterói, e a Tekoa Ka'aguy Ovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), localizada no bairro de São José do Imbassaí.

A noção de território é muito cara aos Guarani. O deslocamento entre distintos territórios não é algo estranho para os Guarani. Muitos indivíduos visitam num fluxo frequente as aldeias de parentes, fazendo longas caminhadas pelo amplo território da *yvy rupa* (“o leito da terra”), que abrange o cone sul da América do Sul, incluindo também países como Argentina, Paraguai, Bolívia e Uruguai. Outras lideranças Mbya Guarani entendem a *yvy rupa* como todo o planeta. A ideia de que os Mbya sejam um povo nômade foi problematizada por autores como Ladeira (2007): “A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelo Mbya se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e portanto infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya” (Ladeira, 2014, p.67). O adjetivo “nômades” talvez não se adeque exatamente para os Guarani, pois sua mobilidade se insere dentro de uma “totalidade cosmológica” e se dá nos limites de uma territorialidade, mesmo que esfacelada por mais de 500 anos de colonização (Bergamaschi, 2007).

A história da criação da Aldeia Ara Hovy reflete a busca por um território que reúna as condições ideais de vida, ou seja, a possibilidade de praticar o *Nhande reko* (“Nosso modo de viver”) na perspectiva guarani. É resultado também da iniciativa do cineasta e professor guarani, Alberto Alvares, que

devido às numerosas atividades e redes nas quais está inserido, conseguiu que dois indígenas doassem uma terra de sua propriedade em Itaipuaçu para ele. Assim, no ano de 2013, Alberto recebeu através de doação uma terra de 34 hectares localizada no bairro do Morada das Águias, do distrito de Itaipuaçu, em Maricá. Ao receber essa terra, ele a repassou para uma família extensa liderada pelo cacique Seu Félix, que anteriormente viveu no Espírito Santo, que estava à procura de um território onde morar com a sua família. Seu grupo familiar já havia circulado por muitos outros territórios antes, como Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, sempre na busca do Bem Viver na percepção guarani. Atualmente, a terra tem o documento de doação em nome desse grupo, fazendo do lugar um local aberto para os Guarani, já que novas famílias, provenientes de outras regiões do sul e sudeste do país, se agregaram. Em julho de 2022, viviam lá 9 famílias e um total de 37 pessoas, entre adultos, jovens, crianças e bebês.

Uma problemática muito grande na Aldeia Céu Azul é a impossibilidade de poder realizar plantios numa escala maior. Apesar de estar numa área particular que foi doada à comunidade indígena, o Parque Estadual da Serra da Tiririca se expandiu sobre tal território, e por ser uma área de proteção integral, é vetada a derrubada de vegetação nativa para o plantio. Cabe destacar que o plantio, especialmente do milho e da mandioca, é de fundamental importância para a segurança alimentar na concepção guarani e também para a realização de rituais, pois devem contar com sementes e plantas de “milho verdadeiro” (não transgênico). Assim, impedidos de exercer sua soberania alimentar, os Guarani da Aldeia Ara Hovy dependem

da venda de artesanato para a compra de alimentos, que costumam ser industrializados. A merenda escolar também constitui uma parte importante da alimentação para as crianças da aldeia e os funcionários indígenas da escola.

O contato inicial do primeiro autor deste artigo com tais aldeias ocorreu em eventos pontuais abertos para visitantes não indígenas, ainda no ano de 2019. Ambas as comunidades costumam organizar eventos de vivência dentro dos seus territórios, cobrando um valor justo pela experiência. Durante o dia são normalmente ministradas oficinas de língua guarani e jogos tradicionais, é contada a história de cada uma das comunidades, além de serem preparados e servidos alimentos típicos da cultura guarani. É também um momento importante para a venda de artesanato e a entrada de uma fonte de renda para as famílias indígenas. Entretanto, a realização desses eventos foi subitamente interrompida com a irrupção da pandemia de COVID-19.

A pandemia inviabilizou qualquer retomada de contato presencial dos pesquisadores com as aldeias no ano de 2020 e na maior parte de 2021. Durante esse período difícil, foram feitas campanhas de arrecadação de fundos e materiais para as comunidades. A vacinação em massa contra a COVID-19, que ocorreu a partir do ano de 2021 no Brasil, possibilitou em 2022 o retorno presencial às comunidades guaranis de Maricá.

Nos anos de 2022 e 2023, a comunidade ficou extremamente envolvida com a questão de se mudar para um novo território no Espirado, uma outra região de Maricá onde há um rio e terra para plantar, numa articulação política

junto à prefeitura, em especial com a Secretaria de Participação Popular, Direitos Humanos e Mulher. Esse território tem nome e se chamará Yakã Mirim, que pode ser traduzido como “pequeno rio” ou “rio sagrado”.

A principal forma de entrada e de interação contínua com a aldeia Ara Hovy dos autores deste artigo ocorreu pela educação formal realizada na sua escola indígena, junto às crianças e jovens que frequentam esse espaço. Após a construção de uma parceria com a escola indígena, que envolveu o acompanhamento e a participação das aulas que nelas ocorriam, num momento posterior, foi possível também auxiliar na preparação e organização de eventos recentemente realizados que eram abertos para a comunidade não indígena.

A Escola Indígena Guarani Kyringue Arandua, localizada na aldeia Ara Hovy, significa “A sabedoria das crianças” em língua Guarani. Ela existe desde o ano de 2013, mas os primeiros anos da escola foram desafiadores, pois as aulas eram apenas ao ar livre; não havia estrutura física para as aulas nos dias de chuva e durante condições temporais adversas. No ano de 2015, houve uma formalização maior da escola frente à Secretaria de Educação de Maricá. Somente em 2016 foi construído o prédio escolar.

Ao longo da pesquisa, a construção de um diário de campo foi essencial nesse processo de interação com a multiplicidade de sujeitos presentes nas aldeias guarani. Medrado *et al.* (2014) propõem a ruptura do binarismo sujeito-objeto na escrita do diário, sugerindo que o próprio diário é um personagem atuante na elaboração e potencialização da pesquisa. O diário não é algo inanimado, que registra

somente informações, mas sim um ser que movimenta afetos e gera intensidades. É nele em que o pesquisador expõe: “suas opiniões, impressões, incômodos, enfim as ‘afetações’ produzidas no encontro com os interlocutores” (Medrado *et al.*, 2014, p. 285). É um “arquivo-vivo” a ser escrito, lido e reelaborado, por isso consideramos importante revisitá-lo e reescrevê-lo em momentos posteriores, justamente devido a sua organicidade.

A seção a seguir irá apresentar as reflexões elaboradas a partir de um trecho desse diário de campo.

O encontro com a *Nhe'êry*

Esta terra que pisamos é o nosso irmão. Por isso que a terra tem algumas condições e por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um Guarani. O Guarani não polui a água, pois é o sangue de um Karáí. Esta terra tem vida, só que nós não sabemos. É uma pessoa, tem alma — é o Karáí. A mata, por exemplo, quando um Guarani vai cortar uma árvore pede licença, pois sabe que é uma pessoa que se transformou neste mundo. Esta terra aqui é nosso parente, mas uma pessoa acima de nós. Por isso falamos para as crianças não brincarem com a terra, porque ela foi um Karáí e até hoje ela se movimenta, só que nós não percebemos. Por isso quando os parentes morrem, a carne e o corpo se misturam com a terra. Por isso que temos que respeitar esta terra e este mundo que a gente vive (Acosta Guarani, 2007, p. 48).

Uma das palavras mais belas que aprendemos na língua guarani é a que designa a Mata Atlântica, tal como nos foi explicado pelo Professor Leandro Kuaray. *Nhe'êry* significa literalmente “fonte da alma e da

espiritualidade”. Outra tradução que foi usada por ele é “fluido da vida”. Diferencia-se da palavra *Ka’aguy*, que também designa a mata, mas esse professor nos contou que *Nhe’êry* engloba também outros aspectos que não são apenas as árvores visíveis, mas inclui toda a fonte de vida que vem da floresta e dos diferentes seres que a habitam. Carlos Papá Guarani diz que *Nhe’êry* não é exatamente a Mata Atlântica em si, mas um “local onde os espíritos se banham”, tal como os anciões explicavam a ele. É um lugar de respeito e que os Guarani precisam estar sempre em diálogo, pois a *Nhe’êry* guia uma luz no caminhar do *Teko Porã* (Bem Viver)[8]. É importante destacar que alguns interlocutores mbya guarani desta pesquisa, como o próprio cacique Vanderlei da Aldeia Céu Azul, não conheciam o termo *Nhe’êry*, de forma que não é um conceito conhecido por todos os Mbya.

Ao longo da nossa vivência junto às aldeias e suas escolas, estivemos atentos aos “muitos outros” que se faziam presentes nesses espaços. Animais, plantas, minerais, os espíritos-donos (*Ija*), que atuam como guardiões de diferentes elementos naturais. Foi possível refletir acerca desse tema no seguinte trecho do diário de campo do primeiro autor. Para os fins deste artigo, optamos por trazer algumas reflexões vindas dessa vivência realizada nesta aldeia no dia 09/07/2022 para visitantes não indígenas, como forma de arrecadar fundos para a comunidade, como apresentado a seguir:

Houve muitos dias de preparo e articulação para que acontecesse esse evento organizado numa parceria conjunta entre a comunidade guarani da Aldeia Ara Hovy e a escola Kyringue Arandua, principalmente nas figuras da Professora Martinha

e da Diretora Maiza. Vanderlei também foi fundamental, já que ele está presente nos dois espaços, pois é tanto professor da escola e pai de dois alunos, quanto é morador e liderança desta comunidade guarani. Um dos principais objetivos do evento era arrecadar recursos financeiros para a contratação de um pajé que iria realizar um ritual de cura para a comunidade, focado em especial na figura do Seu Félix, que se encontra fragilizado com as perdas familiares recentes. Felizmente, o dia estava bastante ensolarado, pois se chovesse tudo teria que ser adiado.

Eu também me comprometi em ajudá-los na elaboração de uma lista de pagamento das inscrições, ajudar na divulgação e, no dia anterior, auxiliar na compra dos muitos itens que seriam necessários para que a vivência ocorresse, desde os alimentos que seriam consumidos, até descartáveis como pratos, talheres e copos. (...) Cheguei aproximadamente às 9:00 na aldeia. Alguns visitantes que chegavam estavam vindo pela primeira vez à aldeia. A divulgação do evento chegou em muitos lugares diferentes, desde colegas meus do doutorado e do meu trabalho na escola, amigos, familiares e também moradores do bairro que ficaram sabendo do evento. Compareceram crianças pequenas e idosos, pessoas de muitos lugares e trajetórias diferentes. A listagem tinha originalmente 81 pessoas, mas foram sendo agregadas muitas outras ao longo do dia; calculamos que possam ter vindo por volta de 100 pessoas. (...) As pessoas foram se agrupando na parte mais elevada da aldeia, no que chamarei aqui de “anfiteatro-floresta”; é preciso fôlego e energia para subir a trilha que chega até essa área. (...) Foram servidas muitas tangerinas, pedaços de melancia, chipá quentinho (comida típica guarani que lembra a massa de um pastel), bananas, chá de capim-limão e café sendo servidos no desjejum coletivo. Fiquei sabendo depois que esse capim limão foi colhido na outra aldeia no dia anterior. (...) Depois, as pessoas se separaram entre diferentes vivências e atividades: confecção de artesanatos e acessórios com miçangas,

preparação de comida típica, pintura corporal com jenipapo, atirar com o arco e flecha e preparação de armadilhas para bichos.

Dentre tantas atividades instigantes, envolvi-me com a preparação coletiva das comidas típicas guarani, dentre elas o *ka'i repoti*, que pode ser traduzido pelo nome curioso de “cocô de macaco”, devido ao formato que tem quando está pronto. Na realidade, ele é feito a partir do milho verde ralado, até formar uma “papa”, que depois é inserida em finos pedaços ocos de bambu. Esse bambu com milho dentro é depois assado numa fogueira, sendo uma comida típica muito apreciada, em especial, pelas crianças. Ajudei no processo de ralar o milho verde numa bacia com outros visitantes, sendo que algumas das crianças guarani da escola também participaram dessa atividade. Elas estavam muito curiosas em conhecer o *ka'i repoti*, pois ele só é feito em ocasiões especiais, não o tinham provado ainda.



Figura 1. Coletividade de pessoas, taquaras e o milho ralado para o *ka'i repoti*.

Fotografia de Daniel Ganzarolli Martins do dia 09/07/2022.

A macaquinha *Ka'i*, que vivia livremente na aldeia, foi uma das grandes atrações deste dia. Ela pulava de colo em colo, de criança em criança, brincando e trazendo alegria para todos com suas travessuras.

Os cachorrinhos da aldeia também foram muito amigáveis e companheiros ao longo do dia.

Ocorria, durante aquele espaço-tempo, uma relação intensa entre pessoas guaranis e juruás, o jenipapo, os cachorros, as galinhas, os patos, a vegetação da Mata Atlântica, a macaca *Ka'i*, assim como o peixe tilápia e o milho que foram consumidos para o almoço. Ao relembrar esse momento, entendo como tais seres também nos afetam e mobilizam. O que o milho nos ensina no ato de moê-lo em coletividade? O que a *Ka'i* nos ensina na selvagem alegria das suas peripécias e brincadeiras com as crianças? O que o jenipapo e sua tintura nos ensinam ao impregnar nas nossas peles os grafismos guaranis? (...)



Figura 2. Encontros entre pele e jenipapo.

Fotografia de Martinha Mendonça do dia 09/07/2022.

Após o almoço, fomos todos participar de mais uma roda de conversa no “anfiteatro-floresta” da aldeia. Vanderlei contou a história da aldeia aos visitantes (...) A vivência na aldeia estava por se finalizar e houve um encerramento com canções guaranis e, em especial, a música e dança do tangará. Como traduzida pelo Professor Vanderlei a seguir:

Tangara ka'aru nhavô (2x) - Tangará toda tarde
Ojerojy ojerojy - Dança, dança
Onhembo jerê porã (2X) - Ele gira e gira bonito
Opo opo - Pula, pula
Ogyro guyro - Se abaixa e abaixa

Cada trecho da canção é acompanhado por um movimento diferente do corpo. Todos presentes se empolgam em segui-la e realizar seus movimentos de forma sincronizada. Caminhamos juntos, nos agachamos, giramos com os braços feitos asas, pulamos e, por fim, sacudimos o corpo como os tangarás. É uma canção que traz alegria e união entre as pessoas que a acompanham.



Figura 3. Dança do tangará.

Fotografia de Daniel Ganzarolli Martins do dia 09/07/2022.

Lembrei de uma aula de língua e cultura guarani da Professora Juliana Kerexu [9], que explicou que os pássaros tangarás já foram pessoas em outro momento da existência deles. Eles eram os *xondaro* (guerreiros) da casa de Tupã, mas num momento pediram descanso à Nhanderu, que transformou eles em pássaros para descansarem. Todavia, os tangarás ainda lembram da vida passada deles e aí começam a fazer suas danças sagradas (*ojerojy*) para relembrem da sua vida na morada celeste. Por isso, são aves muito sagradas para os Guarani, e há uma diversidade de canções maravilhosas sobre eles.

Terminei o dia com a sensação de que houve uma multiplicidade de conexões e bons encontros. Também fiquei sabendo que as famílias guaranis venderam muito bem o seu artesanato, o que é extremamente importante para a economia local da comunidade. As pessoas convidadas para a vivência elogiaram muito o evento e a experiência como um todo. Muitas enviaram fotos de suas pinturas corporais de jenipapo que se mantiveram muitos dias após o encontro. Percebi que esses eventos são importantíssimos para a afirmação de “alianças afetivas”, que Ailton Krenak nos explica que são uma forma de apoiar a causa indígena, a qual enfrenta tantos desafios nos tempos atuais.

**Jajogueroguata teko porã re:
Vamos caminhar juntos para o Bem Viver**



Figura 4. “Maino”, arte produzida pelo artista e escritor José Verá, da etnia Mbya Guarani, presente no seu livro *Nhemombaraete reko rã’i*.

Maino’i

Maino’i ma mbya kuery pe mba’e porã
mombe’ua
Maino’i ma yxapy re rive’i okaru.
Ára pyau py rive ou yvy py Nhandery
agui.

Beija-flor

Para os Guarani, o beija-flor é o
mensageiro.
O beija-flor se alimenta do néctar das
flores.
Em cada janeiro, vem aqui na terra,
porque ele mora com Nhanderu.
(Verá, 2021, p. 68)

Abrimos essa seção com a imagem e o texto de José Verá (figura 4). O beija-flor ou colibri é uma ave que tem o gesto romântico de “beijar” as flores e se alimentar de néctar, sendo que neste ato, pólen se gruda no seu bico e nas suas penas. Entre idas e vindas, na velocidade do bater ligeiro das asas, sai

o colibri a fecundar outras flores. Com o tempo, formam-se sementes que irão possibilitar mais abundância de vida. Para os Mbya Guarani, o *maino’i* pode trazer notícias de morte ou dos mortos, sendo inclusive recebido com melancolia em alguns casos. Seja através da vida ou da morte, o beija-flor transmite mensagens de transformação.

O *maino’i* é um animal considerado muito sagrado para os Mbya Guarani. De acordo com Timóteo Verá Tupã Popygua, ele surgiu na noite originária, por entre plumagens de flores de Nhamandu Tenondegua, o primeiro pai divino, de sabedoria infinita (Popygua, 2017). O colibri, considerada uma ave primordial, oferecia com seu bico o néctar do orvalho das flores para nutrir Nhamandu.

Apresentamos essa generosidade do *teko* (modo de ser) do beija-flor para realizar uma reflexão acerca do conceito de *teko porã*, e refletir de forma mais aprofundada acerca desses vínculos vitais entre território, o corpo, a cura e a resistência.

Como já afirmou a liderança indígena Sônia Guajajara “A luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas”. O cacique Vanderlei tem uma fala recorrente: “precisamos viver o *nhandereko* (nosso modo de ser), não somente falar sobre ele”. A vivência do *nhandereko* é impossível sem um território pleno, que possibilite o cultivar da terra, a água corrente, a presença da floresta e a abundância de animais silvestres. Em conversas com membros da aldeia Ara Hovy, é praticamente um consenso que “ter território garantido” (isto é, demarcado e reconhecido oficialmente) é um pré-requisito fundamental para que o *teko porã* seja possível. Territórios indígenas demarcados não dizem respeito somente aos

povos indígenas; são de fundamental importância para todos nós, incluindo também os juruás. São formas de proteger o futuro da humanidade como um todo, e de uma infinda multiplicidade de seres mais que humanos que coabitam esses territórios.

Seguimos aprendendo com os Mbya Guarani uma ciência que busca valorizar e cultivar a vida, não fazer com que ela seja controlada e violentada. Ciência que não deveria existir no singular, como réplica de um projeto colonizador e modernizador. Mas sim no plural: Ciências, sejam elas indígenas ou não, as quais busquem cultivar alianças afetivas e aprendizagens com outros seres vivos na *yvy rupa*, o leito terrestre, que compartilhamos todos. É necessário um ensino de ciências que possa dialogar com o *teko porã*. Que também aprenda com o *arandu*, na sua diversidade de sabedorias, seja a vinda dos humanos, velhos ou crianças, mas também das plantas, dos animais, das rochas, dos rios e das entidades espirituais. Posicionamos aqui como determinados conceitos guaranis, como o de *teko porã* e *nhe'êry*, podem também trazer reverberações potentes e inspiradoras dentro da escola e da educação juruá.

Esse artigo propôs um movimento inicial de reflexão a partir desses encontros com os povos indígenas. Como colocam Wunder e Villela (2017, p.14): “desejamos uma visibilidade que seja menos sobre os indígenas e mais a partir do encontro com suas forças de expressão e de pensamento”. Com os Guarani Mbya é possível vivenciar uma relação com os seres vivos e não vivos muito além do utilitarismo. São conexões atravessadas por afetos e relações cooperativas, além de uma profunda imersão na cultura e na espiritualidade, compondo assim uma ciência

outra. A ciência feita pelos Guarani, de sabedoria secular, contrasta com os moldes de uma ciência juruá, a qual muitas vezes é colonizada e colonizadora nas suas teorias e práticas.

Mesmo que a circulação das populações mbya guarani ocorra desde tempos imemoriais pela *yvy rupa*, nenhuma das aldeias de Maricá poderá ter seu território demarcado legalmente caso o Marco Temporal seja aprovado, pois suas populações não estavam presentes nestes espaços no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição mais recente.

Terras demarcadas são formas de “adiar o fim do mundo”, usando a expressão de Krenak (2019). São refúgios para outros modos de viver e entender o mundo em meio ao “Antropoceno”, “Capitaloceno” e “Plantationoceno” que agressivamente tomam conta do planeta (Haraway, 2016b), num contexto global de crise climática. Nós, professores e educadores, temos a responsabilidade de educar sobre a importância dos povos originários para o planeta, e como a demarcação de terras indígenas é fundamental para o Bem Viver presente e futuro de todos nós. Precisamos cultivar gestos nutritivos e de cuidado uns com os outros, como nos inspira o voo do *maino'ĩ*, o colibri.

Agradecimentos

Agradecemos a toda comunidade Guarani Mbya da Tekoa Ara Hovy por acolher esta pesquisa e concordar em participar dela através da assinatura de Termos de Consentimento Livre e Esclarecido.

Bibliografia

- ACOSTA GUARANI, Alexandre. Esta terra que pisamos é o nosso irmão. História coletada por Marcos Moreira Guarani. In: MACIEL, Ira; FREIRE, José Ribamar Bessa; MONTE, Nietta; SANTOS, Núbia Melhem. **Te mandei um passarinho...** Prosas e Versos de Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação, 2007.
- ASCENSO, João Gabriel da Silva. Alianças afetivas contra a tragédia da paisagem unívoca um olhar sobre o pensamento de Ailton Krenak. **Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas**, n. 3, p. 78-94, 2021.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e- Educação escolar nas aldeias Guarani. **Educação**, v. 30, n. 1, 2007.
- CHAMORRO, Leandro Kuaray Mimbí. **O Batismo Mbya Guarani: Os Nomes e Seus Significados**. Belo Horizonte, 2018. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura em Matemática, pelo Curso de Formação Intercultural em Educação Indígena), Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo porvir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2a ed. Florianópolis. Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental. 2017. 184 p.
- DOREEN, Thom van.; KIRSKEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. **Climacom Cultura Científica**, Campinas, ano 3, n.7, 2016.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016a. 313 p.
- _____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **Revista ClimaCom**, n. 5, 2016b.
- KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988 (Entrevista realizada por Marco Sávio). In: _____ (2015). **Ailton Krenak: Encontros**. COHN, Sergio (Org.), Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- _____. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das letras. 2022.
- KRENAK, Ailton; PAPA, Carlos. Entrar no mundo - conversa sobre "plantas mestras". **Cadernos Selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022.
- LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano**. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista - CTI, 2014.
- LITAIFF, Aldo. **Mitologia guarani: a criação e a destruição da terra**. Florianópolis: Editora UFSC, 2018.
- MEDRADO, Benedito; SPINK, Mary Jane; MÉLLO, Ricardo Pimentel. Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. In: SPINK, Mary Jane Paris; BRIGAGÃO, Jacqueline; NASCIMENTO, Vanda; CORDEIRO, Mariana (Org.). **A produção de Informação na Pesquisa Social: Compartilhando Ferramentas**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014. p. 273-294.
- MORAES, Alana; SCHAVELZON, Salvador; GUARANI, Jera; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. **Piseograma**, Belo Horizonte, seção Extra!, 04 fev. 2021.
- PEREIRA, Vicente Cretton. Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica Mbya Guarani. **Revista Nanduty**, p. 53-79, 2017.
- POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã. **Yvyrupa A Terra é Uma Só**. Hedra, 2017.
- RUFINO, Luiz Rufino; CAMARGO, Daniel Renaud; SÁNCHEZ, Celso. Educação Ambiental Desde El Sur. **Revista Sergipana De Educação Ambiental**, v. 7, n. Especial, p. 1-11, 2020.

SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya.** Dissertação (Mestrado) apresentada parcialmente como requisito para qualificação no Programa de Doutorado em Antropologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. 310 f.

SCANAVACA, Raiza Padilha. **Caminhos para garantir a educação em ciências: envolvimento e luta na terra indígena do morro dos cavalos.** Dissertação (Mestrado) do Programa de Pós-graduação em Ensino Científico e Tecnológicos/UFSC. Florianópolis, 2020. 155 p.

VERÁ, José. **Nhemombaraete reko rã'i:** Fortalecendo a sabedoria. 1 ed. Porto Alegre: Ideograf. 2021.

VERUNSCHK, Micheliny. **O som do rugido da onça.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Brasil, país do futuro do pretérito.** Aula inaugural do CTCH, PUC-Rio, 14 de março de 2019.

WUNDER, Alik; VILLELA, Alice. (In)Visibilidades e Poéticas Indígenas na Escola: Atravessamentos imagéticos. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, **Revista Teias: Micropolítica, democracia e educação**, v.18, n. 51, Out/Dez de 2017.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[4] Santos (2017) faz uma discussão aprofundada sobre o xondaro, articulando cosmologia e luta política com o movimento da dança, luta e esquiva característicos dele.

[5] Neste texto optamos por utilizar o termo “Mbya Guarani”, por ser o mais utilizado pelos nossos interlocutores indígenas da Aldeia Céu Azul em Maricá (RJ) para se autodenominar. Todavia, reconhecemos que o termo mais amplamente utilizado nos estudos antropológicos brasileiros é Guarani Mbya.

[6] Concebido por Anna Dantes, orientado por Ailton Krenak, produzido por Madeleine Deschamps e realizado por um coletivo que envolve parceiros, apoiadores, participantes e público. Maiores informações em: selvagemciclo.com.br. Acesso no dia 28/05/2023.

[7] Entrevista concedida a Pedro Cesarino no dia 21 de agosto de 2016 na ocasião da 32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva. Acesso no seguinte link: https://issuu.com/bienal/docs/32bsp_reader_web.

[8] Fala documentada em vídeo para o curso “Selvagem: Estudos sobre a vida”. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=uGhezj9TOog>. Acesso no dia 24/02/2024.

[9] Juliana Kerexu é uma professora, escritora, poetisa, ativista e artista da etnia Mbya Guarani, cacica da Tekoa Takuaty que fica na Ilha da Cotinga em Paranaguá (PR), e uma das Coordenadoras da Comissão Guarani Yvyrupa. Informações sobre o curso na seguinte página do Instagram: https://www.instagram.com/mbya_ayu/. Acesso no dia 27/02/2024.

Cantar, contar, imagear: sopros para uma educação intercultural indígena com Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré

Rafael Caetano do Nascimento [1]

Resumo: O artigo objetiva apresentar análises preliminares sobre as experiências do projeto de extensão “*Ciclos de oficinas de criação: entre palavras, imagens e sons com Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré*” tecendo um diálogo entre a Filosofia da Diferença (Deleuze, 2018; Rolnik, 2018), a educação intercultural (Almeida, 2014) e os conceitos *imagear*, de Ferreira da Silva (2019), e *palavras germinantes*, de Nêgo Bispo (Dorneles, 2021). Cantar e contar foi o modo como o povo Kiriri do Acré se apropriou do espaço de criação coletiva aberto pelo projeto, o qual objetivou apoiar a Escola Estadual Indígena da aldeia com o desenvolvimento de atividades artísticas, culturais e educativas através de oficinas com caráter inventivo envolvendo práticas de desenho, fotografia e colagem, tendo como provocadores dos processos saberes Kiriri do Acré. Os resultados colocam em evidência um rico universo conceitual presente na cosmologia desse povo, assim como em seus saberes éticos e estéticos, que abre para pensar a escola desde um lugar onde cosmologias indígenas sejam criadoras de encontros entre constelações de seres visíveis e não-visíveis, humanos, não humanos e outros-que-humanos, adentrando dimensões éticas que podem reavivar a educação escolar no diálogo com as diversas manifestações de vida existentes na natureza.

Palavras-chave: Extensão Universitária. Educação Intercultural Indígena. Ancestralidade.

Cantar, contar, imagear: alientos para una educación intercultural indígena con Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré

Resumen: El artículo tiene como objetivo presentar análisis preliminares sobre las experiencias del proyecto de extensión “*Ciclos de talleres de creación: entre palabras, imágenes y sonidos con Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré*”, tejiendo un diálogo entre la Filosofía de la Diferencia (Deleuze, 2018; Rolnik, 2018), la educación intercultural (Almeida, 2014) y los conceptos de *imagear*, de Ferreira da Silva (2019), y *palabras germinantes*, de Nêgo Bispo (Dorneles, 2021). Cantar y contar fue la forma en que el pueblo Kiriri do Acré se apropió del espacio de creación colectiva abierto por el proyecto, el cual tuvo como objetivo apoyar a la Escuela Estatal Indígena de la aldea mediante el desarrollo de actividades artísticas, culturales y educativas a través de talleres con un carácter inventivo, involucrando prácticas de dibujo, fotografía y collage, teniendo como provocadores de los procesos los saberes Kiriri do Acré. Los resultados

[1] Doutorando na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp.
Email: racanascimento@gmail.com

destacan un rico universo conceptual presente en la cosmología de este pueblo, así como en sus saberes éticos y estéticos, que abre la posibilidad de pensar la escuela desde un lugar donde las cosmologías indígenas sean creadoras de encuentros entre constelaciones de seres visibles e invisibles, humanos, no humanos y otros-que-humanos, adentrándose en dimensiones éticas que pueden revitalizar la educación escolar en diálogo con las diversas manifestaciones de vida existentes en la naturaleza.

Palabras clave: Extensión Universitaria. Educación Intercultural Indígena. Ancestralidad.

Introdução

Em um mundo governado cada vez mais por dispositivos biopolíticos, os quais colocam no centro de sua atividade política a docilização dos corpos e a normatização da vida de grupos e indivíduos, o ser humano é desapropriado de suas forças germinativas de si e de mundo, de sua pulsão de criação individual e coletiva (Rolnik, 2018). A educação, entendida aqui como uma arte de viver e, portanto, uma experiência ética-estética na produção de presenças no/com o mundo, aparece como trabalho micropolítico no sentido de proporcionar uma reapropriação ontológica ao ser humano e reestabelecer uma estética da existência a ser tecida pelos agenciamentos em encontros com variadas formas de vida (Rolnik, 2022).

Povos indígenas, com suas cosmovisões e regimes conceituais, instigam outros modos de se afetar, existir e compor com a vida e os seres (Krenak, 2019; 2020b; 2022; Wunder, 2017). Assim também ensinam o povo originário Kiriri do Acré que, em forte ligação com seus Mestres Encantados, provocam a pensar políticas de vida (Simas & Rufino, 2020) que se dão em uma ampla rede de relações com uma miríade de seres visíveis e não-visíveis, humanos e outros-que-humanos[2].

A Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré está localizada no município de Caldas (MG) no bairro Rio Verde, a 170 Km da cidade de Campinas. Este povo é originário do oeste da Bahia, tendo se estabelecido desde a década de 80 no município de Muquém do São Francisco (BA). Parte da aldeia de Muquém migrou para a região de Caldas (MG) no ano de 2017 por motivos que envolvem a busca de terras férteis para plantios, questões ligadas às mudanças

climáticas, alterações ambientais e diminuição da vazão do Rio São Francisco, devido a construção de barragens e sua transposição. Nessa busca de melhores condições para suas vidas e, assim, dar continuidade a seu modo de viver, atualmente são cerca de 13 famílias estabelecidas numa área reconhecida como Terra Indígena, mas aguardando a demarcação pela FUNAI, e uma população de aproximadamente 72 moradores (Ramos; Pankaru; Wunder, 2021).

A referida aldeia é a única na terra deste povo e está localizada no bairro rural Rio Verde do município de Caldas (MG). O bairro recebe o nome por conta que o Rio Verde atravessa o local. Nessa aldeia há uma escola, a Escola Estadual Indígena (EEI) Ibiramã Kiriri do Acré, a qual atende ao público da própria comunidade indígena. Recentemente começou a receber também crianças do bairro, ou seja, uma escola indígena que recebe crianças não-indígenas para estudar, sinalizando a relação de confiança que estabelecem com a vizinhança local. A escola atende desde o infantil até o ensino médio, e contempla também turmas da Educação de Jovens e Adultos. A equipe escolar é quase toda formada por indígenas da aldeia.

O povo Kiriri do Acré, assim como o povo Kiriri na Bahia, e tantos outros povos indígenas do Nordeste, são falantes do português devido à violenta perseguição de suas tradições por parte dos colonizadores desde quando chegaram nessas terras. Os Kiriri do Acré explicam que, para os colonos, a “língua materna se mostrava como um difícil obstáculo para a colonização” e que, posteriormente, com o projeto colonial de integração do indígena à sociedade nacional como trabalhador brasileiro, reduziram mais uma vez a variedade

linguística em uma única língua, “obrigando homens e mulheres indígenas a frequentarem escolas para que pudessem aprender a única língua que seria falada no país, o português” (Ramos; Pankaru; Wunder, 2021, p.93). Desse modo, os Kiriri não falam mais sua língua materna, a língua Kipeá, a qual vem sendo objeto de resgate por parte deste mesmo povo por meio de sua tradição no Ritual da Ciência, onde estabelecem uma ligação com seus Mestres Encantados.

O trecho citado acima de Ramos; Pankaru; Wunder (2021) remete a questão da educação escolar entre povos indígenas no Brasil, a qual, como apontam Cohn & Santana (2016, p.62), “tem uma longa história, que remonta aos tempos coloniais, a partir da ação catequética empreendida pelos jesuítas”. Em uma análise antropológica das experiências escolares indígenas no Brasil, Cohn & Santana (2016) concluem ser recente “que as escolas têm crescido em número e importância política para os indígenas” (p.80) e que

a escola, marcada historicamente pelo esforço de “integração do índio à sociedade nacional”, passa a ser uma parte importante da política dos próprios indígenas, uma parte de sua vida em que temas como a definição das identidades indígenas, da cultura indígena, dos processos próprios de ensino e aprendizagem, dos conhecimentos indígenas, assim como processos de parentamento e construção de coletivos, ganham o foco de atenção e da prática (Cohn & Santana, 2016, p.80).

Nesse sentido, a autora e autor (2016) apontam que olhar para os modos como as mais variadas comunidades indígenas praticam a escola, é olhar também para o modo como se constituem enquanto indígenas. Ocupar e fazer valer nesse espaço, historicamente

ocupado por saberes colonizantes, os saberes produzidos em suas próprias sociedades, é reconhece-los como saberes que podem integrar dos processos educativos dentro de suas escolas, fazendo da educação intercultural preconizada para as escolas indígenas um rompimento com o modelo de racionalidade colonialista (Knapp & Martins, 2017).

Segundo Apinajé (2017, p.79), são as escolas que devem acompanhar “as comunidades, povo ou aldeia em suas práticas cotidianas. É o conhecimento indígena que deve prevalecer e não a ordem ou palavra do outro. Isso é incabível. É uma maneira de alegar que a sociedade indígena não tem sua organização própria ou leis próprias”. Apesar de grandes avanços nas últimas décadas em relação à educação escolar indígena, o autor (2017) aponta existir ainda uma série de desafios para se fazer das escolas indígenas espaços que respeitem os modos de vida dos povos originários, pois muitas delas operam dentro de uma lógica colonizante quando, por exemplo, não possuem profissionais preparados para lidar com a realidade de uma comunidade indígena, quando operam com uma burocracia e arquitetura escolar que pouco dialoga com os tempos da aldeia e, sobretudo, quando os conhecimentos indígenas são entendidos como ciência exótica e menos verdadeira do que a ciência branca moderna e ocidental. Diante desse cenário, o professor (2017) sustenta a importância da educação intercultural nas escolas indígenas atuar como geradora de formas ancestrais de convivência. Para tanto, defende ser imprescindível reconhecer os povos originários como detentores de ciências e culturas que devem seguir vivas ao invés de serem alvos de uma política de morte e aniquilação.

Partindo deste reconhecimento, ao longo do ano de 2022, na Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré, desenvolveu-se o projeto de extensão “*Ciclos de oficinas de criação: entre palavras, imagens e sons com Aldeia Ibiramã Kiriri do Acré*”, com o apoio da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (ProEC) da Unicamp dentro do 3º Edital de Apoio a Projetos de Extensão PROEC - PEX - 2021. Este projeto, coordenado por Alik Wunder, professora da Faculdade de Educação da Unicamp e pesquisadora do Laboratório de Estudos Audiovisuais - OLHO, e elaborado e executado juntamente com o presente autor como parte de sua pesquisa de doutorado em andamento junto a este povo, teve como um de seus objetivos dar continuidade às ações da universidade junto à aldeia, em especial com professoras, professores e estudantes da EEI Ibiramã Kiriri do Acré. A referida professora já desenvolvia desde 2019 projetos de extensão com a Aldeia Ibiramã.

O objetivo geral deste projeto de extensão foi o de apoiar a EEI Ibiramã Kiriri do Acré com o desenvolvimento de atividades artísticas, culturais e educativas a partir de oficinas de criação envolvendo práticas de produções imagéticas e narrativas a partir de saberes da própria comunidade. Para tanto, buscou-se fomentar atividades junto com estudantes e professoras.es da EEI que: proporcionassem a partilha de processos de criação a partir de suas narrativas; valorizassem e oportunizassem processos de criação envolvendo diferentes linguagens (principalmente colagem, desenho e fotografia); contribuíssem com a visibilidade e respeito da comunidade Kiriri do Acré, bem como de suas expressões estéticas e saberes; fortalecessem as ações da EEI Ibiramã Kiriri do Acré na formação de professoras.es e na criação de materiais

didáticos e ações educativas que envolvessem linguagens visuais e escritas.

Ao longo das oficinas surgiu entre as/os professoras.es da EEI o desejo de escrever as histórias contadas em cada ciclo de modo a compor um segundo livro a respeito de seus saberes tradicionais. O projeto de extensão foi concluído, portanto, com o início da produção do livro que hoje recebe o título de “*Cantos e encantos de curas e de conhecimentos Kiriri do Acré*” e que se encontra, no presente momento, em fase final de edição. Escrevê-lo vem, em um primeiro momento, com o intuito de servir como base de trabalho para professoras e professores junto das disciplinas que fazem parte do currículo diferenciado da escola da aldeia, assim como também foi o motivo de se escrever o primeiro livro “*Escola Indígena Ibiramã Kiriri do Acré: livro dos saberes tradicionais*” (Ramos; Pankaru; Wunder, 2021).

Para a universidade vem sendo uma rica possibilidade de se aproximar do universo estético, cosmológico e de conhecimentos do povo Kiriri do Acré. As metodologias de trabalho em oficinas de criação desenvolvidas nesse projeto dialogam com teorizações ligadas a filosofia da diferença e estudos interculturais que aproximam e dialogam os conhecimentos acadêmicos e os conhecimentos dos povos indígenas (Costa & Wunder, 2020). Abrem perguntas que, antes de buscarem ser respondidas, acionam uma educação da atenção para as vidas que se compõem nos encontros e mobilizam as práticas das oficinas descritas e analisadas no decorrer deste artigo.

Como criar espaços de experimentação coletiva abertos aos modos de criação Kiriri do

Acré? O que pode essa cosmologia encantada provocar para composições éticas-estéticas com a vida? “Como abrir neste mundo, muitos outros mundos possíveis, pela arte do encontro na diferença?” (Wunder & Vilela, 2017, p.15). São perguntas que abrem escutas atentas para vidas que cantam e se contam.

Praticar oficinas: perspectivas metodológicas

A perspectiva metodológica para o desenvolvimento do projeto pautou-se na prática cartográfica (Passos; Kastrup; Escóssia, 2009; Passos; Kastrup; Tedesco, 2016) e na pesquisa-experimentação (Wunder; Marques; Amorim, 2016) desenvolvida em trabalhos do grupo de estudos Humor Aquoso, ligado ao Grupo de Pesquisa OLHO, da Faculdade de Educação da Unicamp.

A prática cartográfica pode ser compreendida como um método de pesquisa-intervenção que se faz no acompanhar de processos de produção da realidade, subjetivação e inventividade (Passos; Kastrup; Escóssia, 2009). A cartografia enquanto prática de produção do conhecimento compreende que não há mundo e sujeito preestabelecidos ao ato de conhecer, sendo ambos uma co-emergência agenciada em um plano de experiência. Conhecer a realidade é estar presente em seu processo de produção e, portanto, propor momentos de criação coletiva é poder provocar esses processos.

Com esta compreensão abre-se um caminho de pesquisa que não é o da descoberta de uma verdade pré-existente aos encontros e afetos que atravessam corpos e criam realidades, e sim o da pesquisa como ato de criação e

problematização do real social, de experimentação com o pensamento no encontro com a diferença (Wunder; Marques; Amorim, 2016). Pode-se dizer de um exercício de composição com palavras, imagens e sons ao se experimentar as múltiplas intensidades dos encontros, as quais atravessam, invadem e transformam territórios existenciais. São composições acionadas pelas linhas intensivas que se vivificam nos encontros entre o corpo de quem cartografa com corpos que atravessam seus movimentos de pesquisa. Ao tratar dos encontros, corpos e linguagens, a cartografia e a pesquisa-experimentação assumem um caráter micropolítico por estar ali onde se criam e/ou desmancham modos de viver.

É por operar com essa concepção de linguagem como criação de mundo que o projeto de extensão encontra na cartografia e na proposta de pesquisa-experimentação meios para alcançar os objetivos traçados. Para tanto, optou-se por realizar ciclos de oficinas com caráter prático - produtivo e inventivo -, cujas dinâmicas consistiram em acionar movimentos de experimentação com o desenho, a fotografia e a colagem a partir de disparadores provenientes da cosmologia Kiriri do Acré trazida pelas lideranças da aldeia[3], como por exemplo, em seus cantos do Toré e em histórias e saberes envolvendo os rios São Francisco (BA) e Rio Verde (MG).

As oficinas carregam em si a proposta de ser um espaço de encontro para partilha de experiências a partir de um experimentar-se em meio as linguagens num processo de cocriação de si e de mundos. O seu fazer está em atentar-se e colocar-se em processo de produção a partir dos materiais que servem de disparadores em uma proposta. Importa

também ativar uma escuta atenta e sensível nos momentos de partilha das produções de modo a expandir as possibilidades e sentidos de uma prática. É com esse modo de fazer que as oficinas podem se constituir como um espaço de encontro para a experimentação de palavras, imagens e sentidos na composição de linguagens e mundos (Rolnik, 2007).

O trabalho foi dividido em dois momentos, sendo o primeiro semestre (fevereiro-julho) reservado para a construção das propostas dos Ciclos de Oficinas juntamente com direção, coordenação, professores e professoras da EEI Ibiramã Kiriri do Acré. O segundo semestre (agosto-dezembro) foi para a execução das oficinas e avaliação coletiva.

Vale dizer que a proposta metodológica apresentada trouxe em seu cerne o respeito e o diálogo com a comunidade, de modo que o trabalho cooperativo atravessou todas as etapas das atividades, respondendo às suas necessidades particulares e respeitando suas trajetórias, conhecimentos, técnicas e sistemas de valores.

Os ciclos e seus desdobramentos

No ano de 2022 a escola da Aldeia Ibiramã tornou-se uma Escola Estadual Indígena e, para seguir as políticas públicas de garantia e consolidação da Educação Escolar Indígena, seu modo de organização e trabalho precisou mudar. Pensar o novo currículo, que passou a englobar formalmente conhecimentos indígenas e não indígenas, e a participação efetiva da comunidade nas decisões escolares foram desafios enfrentados pela comunidade no começo do referido ano com a nova escola na aldeia. Em meio a esses desafios,

as lideranças - e também diretoras da escola - encontraram nas oficinas de criação do projeto de extensão mais uma oportunidade de diálogo entre a escola e os saberes Kiriri do Acré, assim como a possibilidade de envolvimento das professoras, professores e estudantes com o novo cenário que se apresentava.

Durante a construção das propostas dos Ciclos de Oficinas, acordamos que cada ciclo acontecesse durante as disciplinas de Artes e Tecnologias do currículo diferenciado, mas que também fosse aberto à participação de pessoas da aldeia que não necessariamente frequentassem a escola. Portanto, o público alvo desenhou-se como sendo composto por alunas e alunos, professoras e professores, bem como demais pessoas da comunidade que se propusessem a estar presentes em um ou mais encontros. Elaboramos também quatro propostas de oficinas, a saber: *Ciclo I - Saberes de Toantes*; *Ciclo II - Saberes de Rio*; *Ciclo III - Saberes da Jurema*; *Ciclo IV - Saberes de Grafismos*. Cada ciclo de oficinas teve duração de 8h divididos em 2 encontros de 4h cada. Aconteceram a partir de agosto de 2022, sendo finalizado no início de dezembro do mesmo ano com uma avaliação junto à comunidade em um momento de reunião escolar.

O *Ciclo I - Saberes de Toantes* aconteceu nos dias 12 e 19 de agosto de 2022, no período da manhã. No primeiro dia estiveram presentes desde as crianças da educação infantil até estudantes do ensino médio, além de outros indígenas da aldeia. Em conversa com os professores para avaliação das atividades do dia, concluímos que reduzir o número de pessoas e trabalhar apenas com os jovens tornaria a proposta mais proveitosa e interativa. Assim,

no dia 19 estiveram presentes apenas estudantes do 8° e 9° ano e ensino médio, e algumas pessoas da comunidade.

Esse primeiro ciclo propôs-se trabalhar com desenhos de cantos, uma prática inspirada na exposição “MAHKU - *Cantos de Imagens*”, do coletivo MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin)[4]. Assim, no primeiro encontro ouvimos do pajé da aldeia e também da anciã, histórias a respeito da criação e transmissão de cantos e os ensinamentos que eles podem trazer. Escutamos também ao toante “Meu Papagaio Amarelo”[5], o qual foi escolhido para ser desenhado na atividade do dia 12 de agosto. A partir dessas partilhas e escutas, as pessoas presentes puderam criar seus movimentos de desenho com o referido toante. Ao final do processo havia a intenção de uma conversa que trouxesse as experiências de criações, mas devido ao maior número de pessoas, não foi possível realizá-la.



Figura 1 - desenho do toante Papagaio Amarelo
Fonte: acervo do autor

O segundo encontro do primeiro ciclo aconteceu no dia 19 de agosto e seguiu a mesma sequência, ou seja, com o pajé e a anciã

da aldeia compartilhando saberes de cantos, sendo que dessa vez escutamos ao toante “Na mata eu vi brilhar”[6]. Já com um número menor de pessoas presentes, foi possível dedicar mais tempo à produção do desenho - pensar caminhos para trazer ao papel aquilo que se desejava, estudar a letra e fazer relações com as experiências já vividas na aldeia - e, ao final, realizar uma conversa para que as pessoas falassem a respeito de suas criações.



Figura 2 - desenho do toante “Na mata eu vi brilhar”
Fonte: acervo do autor

O Ciclo II - *Saberes de Rio* aconteceu nos dias 09 e 16 de setembro, no período da tarde com as turmas do 8° e 9° ano do ensino fundamental e o ensino médio. Também estiveram presentes outros professores da aldeia, assim como a anciã e moradores. No primeiro encontro deste ciclo ouvimos diversas histórias que relacionavam práticas de cuidado com as águas (o uso das palavras, modos de pescar e se banhar) e os Mestres Encantados que nelas vivem e que são seus verdadeiros donos. Histórias envolvendo tanto o Rio Verde, que passa na aldeia em Minas Gerais, como o Rio São Francisco, que banha a aldeia

em Muquém do São Francisco na Bahia, também chegaram para o encontro. A relação com o Rio Verde identifica o povo Kiriri que ali vive: Kiriri do Acré na língua tupi-guarani, ou então, em português, Kiriri do Rio Verde. Após o momento de partilha das histórias, todos desceram até às margens do Rio Verde para fazer suas fotografias. Duas perguntas disparadoras acompanharam os movimentos fotográficos deste dia: “Como trazer para a foto o modo que os encantados do rio nos veem/veem a aldeia? Como fotografar o que as águas nos ensinam?”. Após o encontro, todas as fotos foram compartilhadas em um grupo de whatsapp criado para este fim.

A proposta do encontro do dia 16 de setembro foi fazer colagens a partir das imagens e saberes de rio partilhadas na semana anterior. As fotografias feitas no dia 09 foram reveladas e dispostas em uma mesa no centro da sala, ao redor da qual as pessoas conseguiam circular e se relacionar com as imagens ali presentes. Nela também estavam imagens das produções artísticas de artistas indígenas contemporâneos: Daiara Tukano, Denilson Baniwa e Xadalu Tupã Jekupé. A colagem pretendia acionar a potência da imagem no contar de uma história sem necessariamente estar sob o signo da palavra explicadora. Recortar e colar, montar imagens como uma possibilidade de produção de sentidos a partir da experiência com os rios e suas histórias e saberes. Ao final das produções do dia, as presentes falaram um pouco a respeito de seus processos de criação.



Figura 3 - *desenho-colagem produzido no Ciclo “Saberes de Rio”*

Fonte: acervo do autor

O *Ciclo III - Saberes da Jurema* aconteceu nos dias 21 e 28 de setembro pela manhã. Devido à proximidade das eleições presidenciais optamos por fazer este ciclo logo na semana subsequente para evitar qualquer imprevisto de outra ordem. Os encaminhamentos das atividades seguiram a mesma sequência do ciclo anterior, portanto, no primeiro encontro o pajé da aldeia contou histórias da Jurema, trazendo a dimensão fundante que esta planta tem na cosmogonia do povo Kiriri do Acré. Estavam presentes as turmas do 8º e 9º ano do ensino fundamental, o ensino médio, algumas professoras e professores da escola e outras pessoas da aldeia. Permeados pelas palavras do pajé, duas perguntas serviram como disparadoras dos movimentos fotográficos deste dia: “Como a Jurema nos vê/vê a aldeia? Como trazer para a foto a presença da Jurema nos fazeres do dia-a-dia?”. Uma caminhada até o pé de Jurema e, em seguida, até a Casa da Ciência na mata inspiraram as produções imagéticas que, ao final, foram compartilhadas no grupo de whatsapp.

O dia 28 de setembro, foi dedicado às colagens. A dinâmica contou com as fotografias produzidas no encontro anterior, as quais foram reveladas e postas em uma mesa central da sala da biblioteca. Esta mesma mesa também contava com imagens de produções de artistas indígenas contemporâneos - Gustavo Caboco, Tamikuã Tixihi e Yacunã Tuxá -, trechos de livros da literatura indígena e outras fotografias do povo Kiriri do Acré produzidas em momentos de suas festividades e apresentações públicas de Toré. Na compreensão de que a Jurema é uma planta ao mesmo tempo que uma mestra que ensina, protege e conduz (NARBY & PIZURI, 2022), o professor da disciplina de artes da aldeia fez as perguntas para as produções do dia: “O que a Jurema nos ensina? Como podemos trazer para a colagem os ensinamentos que temos com a Jurema?”. Com esta indagação, junto das imagens e histórias da semana passada, as pessoas presentes iniciaram suas colagens. Ao final, todas as produções foram postas sobre a mesa e, ao invés de cada um falar de seu processo criativo, propusemos falar o que sentíamos a partir de alguma outra produção que não a sua própria. “O que lhe chama a atenção nessas imagens e o que elas te convidam a pensar?”, foram perguntas para o momento da conversa final.



Figura 4 - desenho-colagem produzido no ciclo “Saberes da Jurema”

Fonte: acervo do autor

O mês de outubro foi atravessado pelas eleições e, portanto, não fizemos nenhum encontro dos ciclos de oficinas. Entretanto, outra atividade foi proposta e realizada: uma visita ao Museu das Culturas Indígenas na cidade de São Paulo no dia 22 do mesmo mês. Este Museu tem recebido e promovido exposições e atividades relacionadas à proteção, difusão e valorização do patrimônio cultural indígena de modo a fortalecer o protagonismo dos povos originários. Nesta visita, quinze indígenas Kiriri do Acré, recebidos por parentes Guaranis, foram convidados a cantar e dançar o seu Toré no espaço de vivências do museu. Também tiveram a oportunidade de conversar com parentes e ouvir a fala de Timóteo Verá Popyguá (liderança Guarani), assim como ver as obras da exposição de Xadalu Tupã Jekupé e produções audiovisuais de povos indígenas. Foi um dia de diálogos plurais e de partilha com outros povos a respeito de suas memórias e saberes.

Nos dias 18 e 25 de novembro aconteceram os encontros do *Ciclo IV - Saberes de Grafismos*. Ambos aconteceram no período da manhã e, inicialmente, havia a ideia de se

realizar pinturas corporais com os grafismos Kiriri do Acré enquanto, em meio a essa experiência, conversaríamos a respeito do tema. Entretanto, no dia 18, ao ponderar sobre qual seria a melhor opção para os estudantes e para a escola, optou-se por pintar uma parede da sala de educação infantil. Os grafismos estão presentes nas pinturas das paredes da escola e, portanto, pintar a referida sala contribuiria com uma ação que já vinha sendo pensada e desejada há algum tempo pelas professoras e professores da aldeia. Além disso, conjugaria com a intenção de envolver estudantes na ação de pintar grafismos e outros desenhos na escola também como um modo de aprender seus significados, pois os coloca diretamente em contato com esse fazer-saber ancestral que atravessa gerações Kiriri e integra seus modos de educar, suas artes e sua cosmopolítica. Desse modo, no próprio dia 18 foi possível realizar os desenhos e as pinturas dos grafismos em uma sala de educação infantil.

Na manhã de 25 de novembro foi a vez de uma parede externa da área circular da escola receber um desenho feito a muitas mãos. Inicialmente houve uma conversa entre estudantes e professoras.es para decidir qual seria a imagem a ser desenhada. Em seguida iniciaram-se os primeiros traços com lápis de modo a se delinear os espaços a serem pintados. A pintura começou nesta mesma manhã, mas não foi finalizada durante o encontro, pois demandava um tempo maior. Mesmo sem os encontros oficiais do Ciclo de Oficinas, os estudantes e professoras.es da escola seguiram na pintura e finalizaram o processo no meio da semana seguinte. Durante a pintura desta parede, algumas conversas com professoras e professores foram trazendo o desejo de se escrever um segundo livro para a escola

a partir dos saberes envolvidos nas temáticas dos ciclos, ou seja, um livro que contivesse saberes de cantos, de rio, da jurema e de grafismos. Havia, no projeto de extensão, a intenção de se realizar uma exposição dentro e/ou fora da aldeia com as colagens feitas, mas diante da proposição de construção do livro, esta ideia inicial foi deixada de lado para darmos início a organização da escrita.

Em reunião no dia 16 de dezembro, ao se apresentar para a comunidade os resultados do ciclo de oficinas e a proposta de se construir coletivamente um segundo livro com os saberes do povo Kiriri do Acré, a ideia foi acolhida sem ressalvas por toda a comunidade e uma data para o início de construção do referido livro foi acordada. Assim, o projeto de extensão finalizou-se com o início da produção do que hoje recebe o título de “*Cantos e encantos de curas e de conhecimentos Kiriri do Acré*”, segundo livro confeccionado na aldeia em parceria com a universidade e que se encontra em fase final de edição.

A proposta dos Ciclos de Oficinas foi aos poucos ganhando espaço na escola, sempre a partir de encontros e conversas com as lideranças e professoras.es da aldeia. No período de sua elaboração foi fundamental a relação de confiança e amizade que se estabeleceu entre a comunidade e o executor da proposta. O número de pessoas presentes foi se alterando a cada Ciclo de acordo com a temática, mantendo-se sempre os estudantes e professores. Os dias eram sempre decididos juntamente com a coordenação escolar e professoras.es responsáveis pelas disciplinas, respeitando assim o calendário de atividades da escola e da aldeia.

Os Ciclos de Oficinas encontraram um espaço formal para sua execução quando se fez necessário a implementação do currículo diferenciado na escola a partir de 2022. Nesse processo, a escola se autonomizou enquanto Escola Estadual Indígena, criando seu próprio Projeto Político Pedagógico e desvinculando-se da escola sede localizada na cidade de Caldas (MG). Na implementação da EEI Ibiramã Kiriri do Acré, novos caminhos didáticos e pedagógicos precisaram ser pensados, triados e aprendidos enquanto comunidade, uma vez que a relação aldeia-escola é uma relação comunitária atravessada por elementos do mundo indígena e do não-indígena que chegam, também, por essa mesma escola. Assim, as oficinas puderam vir a ser mais um campo de diálogo entre saberes Kiriri do Acré com a instituição escolar e servir como apoio no desenvolvimento de atividades dentro de disciplinas específicas do currículo diferenciado que acabava de chegar para professoras e professores.

Cantar, contar, imagear

Histórias e cantos que movimentam composições com imagens: desenhos, fotografias, colagens. Como um canto move a desenhar? Como um rio move a fotografar? Como outras imagens chegam a partir daquelas já criadas? Construção de sentidos desde o chão em que se pisa. Por vezes buscou-se o celular para encontrar uma imagem externa que servisse como referência quando não se sabia como encontrar seus próprios modos de expressão. Essas imagens, muitas vezes, traziam o universo estereotipado do índio que, por ser uma categoria instituída pelo colonizador europeu, apaga as tantas diferenças existentes

entre os povos originários e os encerra dentro de uma uniformização incoerente com a realidade que vivem e praticam.



Figura 5 - desenho do toante “Meu papagaio amarelo”

Fonte: acervo do autor

Uma proposta desafiadora surgiu a partir de então para as/os estudantes: ao invés de se usar o celular para buscar uma imagem, tentar encontrar um traço próprio a partir de suas experiências na aldeia que expressasse suas vivências. Desse modo, seus processos criativos podiam ganhar formas de expressão mais singulares ao invés de se trabalhar com uma imagem mais pronta e estereotipada. Entre um encontro e outro, também surgiam tensões bastante comuns a uma escola como, por exemplo, preocupar-se em dar a resposta correta aos do professor-executor do projeto e que, em seguida, supostamente iria avaliar a turma com uma prova para verificar as aprendizagens dos conteúdos passados em sala de aula. Mas essas questões eram menos importantes para as oficinas do que atentar-se ao quanto uma escola e as pessoas que ali se encontram se abrem e se deixam atravessar e compor com imagens, palavras e sons de suas próprias histórias e saberes.



Figura 6: desenho do toante
"Na mata eu vi brilhar"

Fonte: acervo do autor

Criar pontes entre mundos, escolares e indígenas, faz-se necessário para que a escola Kiriri continue a ser a comunidade e a comunidade, escola. Essa relação é um dos pilares e uma das lutas deste povo, como sempre enfatizou Carluisa Francisca Ramos, diretora da escola. Ponte como potência de abertura para práticas e saberes escolares de mundos outros que não para a dominação, colonização e docilização de tempos e corpos indígenas, de modo a fazer circular pelo espaço produções que mantenham viva a transmissão de seus modos de educar, pensar, conhecer e viver. A EEI Ibiramã Kiriri do Acre, ainda sendo uma escola, não deixa de carregar consigo todo um aparato pedagógico disciplinador presentes nos operadores históricos dessa instituição ocidentalizante que separa e coloniza corpos e mentes.

Permeiar e pensar o educar e o fazer escolar com vida indígena, com vida Kiriri do Acre, é retomar a escola e suas práticas desde um lugar onde cosmologias indígenas sejam propulsoras e criadoras de encontros entre constelações de seres, visíveis e não-visíveis, humanos, não humanos e outros-que-humanos, adentrando dimensões éticas que podem reavivar a educação escolar no diálogo com as mais diversas manifestações de vida existentes na natureza (Takuá, 2020; 2022). É também pensar e praticar um educar que desloque a universalidade da ciência branca moderna ocidental para trazer a força de formas de conhecimentos que sofreram com o epistemicídio e tiveram suas bases de saber deslegitimadas por práticas racistas e colonizadoras (Carneiro, 2023). Questionar, portanto, a centralidade do humano e a ideia de humanidade que marca a vida moderna no mundo ocidental e nos processos educativos, como tão bem atenta e ensina Ailton Krenak (2019; 2020a; 2022) em suas valiosas críticas ao Antropoceno. Neste sentido, encontrar meios para fazer circular histórias, saberes e estéticas Kiriri do Acre no espaço-tempo escolar é resistir e se afirmar frente a um mundo que tenta promover o apagamento de seus modos de vida. Como afirma Ailton Krenak (2020b), o pensamento indígena prevalece desde sua base ancestral e resiste de um lugar fundado na memória.



Figura 7 - colagem do ciclo "Saberes da Jurema"

Fonte: acervo do autor

Nos encontros dos ciclos de oficinas partilhou-se saberes: de cantos, de rios, da jurema, de grafismos. A cada conversa em torno desses assuntos, uma miríade de histórias era trazida e abria para outras tantas ainda por dizer. Eram conversas que começavam e terminavam pelo meio, não chegavam ao fim, presentificando um movimento circular do tempo da palavra, afastando a lógica linear que coloniza modos de pensar distintos dos do mundo ocidental capitalístico (Rolnik, 2018). As histórias chegavam entrelaçadas sempre com algum canto e, de canto a canto, na partilha das experiências, uma ecologia de saberes se tecia pela oralidade ali presente de tal modo que rio, mata e jurema também confluíam pelos diversos assuntos tratados, borrando uma vez mais as dicotomias tão presentes e propagadas no

pensamento moderno ocidental e na lógica disciplinar das escolas.

Memórias, sentidos e afetos circulam, permitindo a abertura para uma experiência de fronteira que, como traz Nêgo Bispo em entrevista à Dandara Dorneles (2021), é coisa da circularidade e, portanto, difere da ideia de fronteira como limite que separa um e outro. Em suas palavras:

As fronteiras se movem, avançam, recuam, mas elas nunca devem ser ultrapassadas. Porque se a gente ultrapassar deixa de ser fronteira e passa a ser limite. E limite é uma coisa colonialista. Limite é uma coisa da linearidade, da verticalidade, e fronteira é uma coisa da circularidade. A roda não tem fim, a roda tem começo, meio e começo de novo. A roda não tem fim! É por isso que a gente faz essas discussões, porque a nossa vida não tem fim. São geração vó, geração mãe, geração neta, geração neta, geração mãe, geração vó. Então essa é a circularidade que nos fortalece (DORNELES, 2021, p.25).

Essa experiência de fronteira como encontro que implica os seres uns com os outros pela circularidade, vem juntamente com a ancestralidade presente nos modos de transmissão dos saberes de um povo. Assim também foi com os Kiriri do Acre nos momentos em que a anciã e as lideranças da aldeia contaram suas histórias, inspirando e orientando quem as ouviu. Esses saberes e práticas da oralidade, que estiveram presentes nos ciclos de oficinas, são políticas da palavra que colocam o movimento circular em ação. Pelos dizeres de Nêgo Bispo (Dorneles, 2021), essas palavras são germinantes pois, vivas, fazem brotar vida nos corpos de quem as presencia na tessitura dessa ecologia de saberes pela oralidade.

As nossas palavras são germinantes, são sementes. Nós da oralidade somos lavradores e lavradoras de palavras, mas na escrita também se lavra palavra. [...]. Essas palavras vão ser armazenadas nas mentes e vão alimentar. Elas são alimentos, são frutos que vão alimentar os sentidos, todos os sentidos. E assim as palavras vão nos movendo pela oralidade, pela escrita ou pelas imagens. [...]. É que a palavra germinante tem trajetória. Ela é uma palavra cosmológica. Ela é uma palavra viva (DORNELES, 2021, p.20).

Pelas oficinas foi possível gerar movimentos de criação a partir de suas narrativas e palavras germinantes. Ao final do projeto de extensão, um certo material de registro a partir dos desenhos, fotografias e colagens também estava construído, lançando outras possibilidades criativas a partir deles, como foi o caso da ideia de se escrever coletivamente um segundo livro. Produzir esses materiais abarca uma experiência educativa em amplos aspectos e sentidos: é um marcador histórico; traz visibilidades indígenas que operam também como forma de afirmar a identidade indígena que, muitas vezes, lhes é desconfiada ou negada; transforma a experiência escolar marcadamente ocidental da letra alfabética e da imagem ao reativar memórias e ancestralidade e colocá-las em circulação para criações com desenhos, fotografias e colagens. Maria Inês de Almeida (2014), pesquisadora da produção de materiais didáticos com professores indígenas, ao tratar das textualidades indígenas que inscrevem a ancestralidade no desenho, nas imagens e na escrita desses materiais, sugere o paradigma da “*Estética Orgânica*”, a qual coloca em cena toda uma poética indígena. Ela assim explica: “É pôr em linguagem (grafia) própria (auto-) todo o vivo (bio-). É apinhar a dobra dos mundos (uma janela que dá

para o que não se vê, e está aí) no ressalto de uma frase” (Almeida, 2014, p.23).



Figura 8 - desenho-colagem do ciclo “Saberes da Jurema”

Fonte: acervo do autor

Os Kiriri do Acre quando contam suas histórias jogam quem os ouve na gira do tempo, que é também gira de suas palavras germinantes. Gira é onde se cruzam corpos, espaços e tempos, avivando saberes e gramáticas não lineares que extrapolam os limites do espaço como território e propriedade, abrindo para uma experiência complexa da realidade onde atual e virtual entram num movimento de troca e comunicação constante, assegurando passagens e conversões entre eles (Deleuze, 2018). Segundo Deleuze, em diálogo com Claire Parnet (1998, p.121),

Toda multiplicidade implica elementos atuais e virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais. Tal névoa se eleva de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais as imagens virtuais se distribuem e correm. É assim que partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens.

É nesse cruzar que as palavras Kiriri do Acré tornam indiscerníveis os polos virtuais e atuais, fazendo-os correr um sobre o outro, conectando seres e espiralando a vida numa ancestralidade presente que interrompe a ordem do pensamento moderno, branco e capital. Ciência Kiriri do Acré. Essa indiscernibilidade entre os polos, distinta de uma confusão entre eles (DELEUZE, 2018), ativa uma espécie de pensamento selvagem ao acionar um campo intensivo de composição e/ou decomposição de mundos com as forças que o atravessam - uma fricção do nosso corpo com a vida. É desde aí que, como propõe Denise Ferreira da Silva (2019), os seres *imageiam* uns nos outros, pois estão todos implicados atual e virtualmente numa co-composição de mundos.

Ferreira da Silva (2019), filósofa e artista visual, usa o verbo *imagear* para diferenciar a imagem que circula no modo de vida capital e ocidental das imagens presentes na poética preta feminista. Ela aponta que no “Mundo Ordenado” da modernidade e do poder capital, o tempo é necessariamente linear, o espaço está encerrado na noção de propriedade, o acúmulo de capital se dá pelo trabalho escravo e invasão de terras indígenas e o sujeito é tido como uma substância pura separada do mundo. Diante desse cenário, a artista defende que poéticas e gramáticas negras feministas são poéticas e gramáticas da *implicabilidade* de uns nos outros e, assim, *imagear* é uma prática das imagens em um mundo implicado, um mundo onde o conteúdo de cada corpo está implicado um no outro - atual e virtualmente. Os seres são emaranhados vivos: *corpus infinitum*, diz Ferreira da Silva (2019).



Figura 9 - desenho do toante
“Meu papagaio amarelo”

Fonte: acervo do autor

Imagear como verbo de um mundo implicado, no qual a diferença entre os seres não é separação, mas justa implicação e composição. Portanto, um verbo para tratar do emaranhado de co-existências que torna possível seres *imagear* uns com os outros como um modo de cuidar dos mundos em nascença. *Imagear* são saberes e mundos que rompem com a construção do sujeito moderno. Aproximando essa concepção de Ferreira da Silva (2019) para a experiência dos ciclos de oficinas, pode-se dizer que ali, de alguma forma, foi um espaço de “fricções interculturais” (Almeida, 2014), de encontro entre modos de pensar, ser e estar no mundo, de se implicar uns com os outros e experimentar um *imagear* de mundos com o sopro encantado de seus Mestres que chegava até nós por meio do pajé, da anciã e conselheiras.

Os saberes que circularam em cada encontro dos ciclos de oficinas eram inseparáveis dos Mestres Encantados que habitam o cosmos Kiriri do Acré. São seres que transgridem

as lógicas duais da modernidade ocidental e ultrapassam a noção dicotômica e biológica entre morte e vida (Simas & Rufino, 2020), entrelaçando vidas, seres e tempos numa cosmopolítica. Em meio às avaliações dos ciclos de oficinas, em conversas com as conselheiras e pajé da aldeia, afirmaram algumas vezes que as histórias e os cantos contados chegaram pelo sopro ancestral de seus Mestres Encantados.

Segundo ressaltaram algumas vezes o cacique e pajé da aldeia, é da natureza que vem a força e a ciência do povo Kiriri do Acré. Da mata recebem suas orientações e proteção, tiram seus remédios e obtêm sua cura espiritual e corporal. Com as águas e as ervas fazem banhos que limpam e protegem seus corpos; com elas também se banham na espiritualidade que os fortalece. Pelos grafismos que ocupam as paredes da escola, contam histórias e lutas de sobrevivência de seus antepassados; celebram a vida de uma natureza que sempre foi, é e será a morada de seus ancestrais. Essa relação se sustenta através de uma ética que se estende às mais diversas formas de vida que compõe seus sistemas de relações e que, sem o devido respeito, podem trazer males e afetar negativamente a vida de toda a aldeia. Assim, os saberes Kiriri do Acré envolvem um respeitar dos saberes encantados que vem da natureza. Essa é sua Ciência, uma implicação entre os seres que é, ao mesmo tempo, uma diferenciação para que a vida siga em composição.



Figura 10 - desenho do toante
“Na mata eu vi brilhar”

Fonte: acervo do autor

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Inês de. O caminho de um pensamento vivo e a estética orgânica - a escola indígena, a partir da experiência literária. *Revista Patrimônio e Memória*, São Paulo: Unesp, v.10, n.2, p.17-34, jul./dez. 2014.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro. Processo de educação intercultural: possíveis reflexões. LANDA, Mariano Báez; HERBETTA, Alexandre Ferraz (orgs.). *Educação Indígena e interculturalidade: um debate epistemológico e político*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, p.74-81, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

COHN, Clarice; SANTANA, José Valdir Jesus de. A antropologia e as experiências escolares indígenas. *Repocs*, v.13, n.25, p.61-86, jan/jun 2016.

- COSTA, Ana Carolina Brambilla; WUNDER, Alik. Encontros com-fabulatórios: criações imagéticas em ventos indígenas e afro-brasileiros. *Revista Educação Temática Digital*, vol.22, n.4, p. 990-1009, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2 - A imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DORNELES, Dandara Rodrigues. Palavras germinantes: entrevista com Nêgo Bispo. *Revista Identidade!*, São Leopoldo, vol.26, n.1 e 2, p.14-26, jan./dez. 2021.
- FERREIRA da SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Casa do Povo, São Paulo: 2019.
- HENRIQUE, Fernanda Borges. As múltiplas agências dos encantados: esboço de uma teoria política kiriri. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. Bogotá (Colômbia), n. 41, p.57-77, out./dez. 2020.
- KNAPP, Cássio; MARTINS, Andérbio Márcio Silva. Alguns apontamentos para a efetivação de uma educação escolar indígena específica e diferenciada: identificando os desafios e construindo possibilidades. LANDA, Mariano Báez; HERBETTA, Alexandre Ferraz (orgs.). *Educação Indígena e interculturalidade: um debate epistemológico e político*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, p.82-115, 2017.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. A gente resiste de um lugar fundado na nossa memória (pp.97-106). In: Fundação Bienal de São Paulo. *Primeiros Ensaios*: publicação educativa da 34ª Bienal de São Paulo. São Paulo: Bienal de São Paulo, p.97-106, 2020a.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras, 2020b.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- NARBY, Jeremy; PIZURI, Rafael Chanchari. *Plantas mestras: tabaco e ayahuasca*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Sílvia. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum*. Porto Alegre: Sulina, 2016.
- RAMOS, Carlusia Francisca; PANKARU, Roseni Ramos; WUNDER, Alik. (Orgs.) *Escola Indígena Ibiramã Kiriri do Acré: livro dos saberes tradicionais*. Caldas: UK'A, 2021.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina/Ed, UFRGS, 2007.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- ROLNIK, Suely. Las arañas, los guaraníes y algunos europeos: otros apuntes para descolonizar el inconsciente. *Revista F-ILIA*, Nº 5, Guayaquil, Ecuador, abril, 2022.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.
- TAKUÁ, Cristine. Seres criativos da floresta. *Cadernos Selvagens*, transcrito por Camila Vaz, publicação digital, Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020. Disponível em: https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_4_TAKUA.pdf
- TAKUÁ, Cristine. Escolas vivas. *Cadernos Selvagens*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, Biosferas, 2022. Disponível em: https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2022/05/CADERNO43_TAKUA.pdf
- WUNDER, Alik. Encontros com poéticas indígenas, férteis fronteiras entre a educação e as artes. In: *Revista Quaestio*, Sorocaba, SP, v.19, n.3, p.513-527, 2017.

WUNDER, Alik; MARQUES, Davina; RODRIGUES DE AMORIN, Antonio Carlos. Pesquisa-experimentação com imagens, palavras e sons: forças e atravessamentos. *Revista Visualidades*, Goiânia, v.14, n.1, p.104-127, 2016.

WUNDER, Alik; VILELA, Alice. (In)visibilidades e poéticas indígenas na escola: atravessamentos imagéticos. *Revista Teias: micropolítica, democracia e educação*, v.18, n.51, 14-32, 2017.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[2] A antropóloga Fernanda Borges Henrique (2020) opta por utilizar o termo “outros-que-humanos” para tratar da diversidade de seres que compõem o cosmos Kiriri, sobretudo os Mestres Encantados, seres ancestrais e centrais na cosmologia Kiriri do Acre e de tantos outros povos do nordeste brasileiro.

[3] As lideranças da aldeia Ibiramã Kiriri do Acre são compostas pela anciã, duas conselheiras, o cacique e o pajé.

[4] A exposição “MAHKU - Cantos de imagens”, com curadoria de Ibã Huni Kuin e Daniel Dinato, aconteceu na Casa de Cultura do Parque (SP), em parceria com a Carmo Johnson Projects, de 02 de julho a 18 de setembro de 2022. O MAHKU é um coletivo de artistas e pesquisadores Huni Kuin, povo indígena de cerca de 14 mil pessoas que vive no estado do Acre e no Peru. Para mais informações, acessar: <https://ccparque.com/mahku-cantos-de-imagem/>

[5] O toante “Meu papagaio amarelo” pode ser ouvido no link: https://www.youtube.com/watch?v=sZ0H4un_3kE

[6] O toante “Na mata eu vi brilhar” pode ser ouvido no link https://www.youtube.com/watch?v=Hh_aBCAUG9Q

Um convite a viver juntos - fazendo o “nós complexo”[*]

Marisol de La Cadena [1] e Tradução de Susana Dias e Renzo Taddei

Resumo[2]: O artigo discute o Manifesto “The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence, abril de 2017”, publicado na revista *Environmental Humanities* em 2019. Propõe o conceito de “nós complexo” para alterar as divisões tradicionais da antropologia entre conhecedores e crentes e desafia a visão hierárquica do conhecimento, que historicamente categorizou povos não europeus como diferentes e inferiores. O texto também discute como a divisão entre natureza e humanidade, enraizada na história colonial e nas classificações raciais, afeta relações sociais e ambientais contemporâneas. A autora ressalta a necessidade de reconhecer os excessos que não se encaixam nas categorias ocidentais, de modo a abrir espaço onto-epistêmico para entidades que desafiam as fronteiras estabelecidas entre o humano e o não humano. Menciona, ainda, a ideia do “*anthropos*-não-visto” como conceito alternativo ao Antropoceno, destacando os existentes que excedem as categorias convencionais e são, portanto, ignorados ou negados.

Palavras-chave: Antropoceno. Colonialidade. Nós complexo. Antropos-não-visto.

An Invitation to Live Together: Making the “Complex We”

Abstract: The article discusses the Manifesto “The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence, April 2017”, published in the journal *Environmental Humanities* in 2019. It proposes the concept of “complex we” to alter anthropology’s traditional divisions between knowers and believers and challenges the hierarchical vision of knowledge, which has historically categorized non-European peoples as different and inferior. The text also discusses how the division between nature and humanity, rooted in colonial history and racial classifications, affects contemporary social and environmental relations. The author highlights the need to recognize excesses that do not fit into Western categories, to open onto-epistemic room for entities that challenge the boundaries established between the human and the non-human. She also mentions the idea of the “anthropo-not-seen” as an alternative

[*] Artigo originalmente publicado por Marisol de la Cadena na revista *Environmental Humanities* em novembro de 2019, com o título: *An Invitation to Live Together: Making the “Complex We”*, e disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/11/2/477/140789/An-Invitation-to-Live-TogetherMaking-the-Complex>. O Manifesto a que se refere a autora foi publicado na mesma edição e está disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/11/2/467/140786/The-Anthropocene-in-ChileToward-a-New-Pact-of>.

[1] Departamento de Antropologia, University of Califórnia, Davis, USA.

[2] O texto original foi publicado sem resumo; o que acompanha este texto foi criado pelos editores, de modo a satisfazer as exigências editoriais da *ClimaCom*.

concept to the Anthropocene, highlighting beings that exceed conventional categories and are, therefore, ignored or denied.

Keywords: Anthropocene. Coloniality. Complex we. Anthro-not-seen

[Deus] criou um homem apenas, prescreve a Escritura para nós, ainda se o menor traço [diferença] bastasse, surgiriam facilmente milhares de espécies diferentes de homem: eles se apresentam, a saber, como de cabelo branco, vermelho, preto e grisalho; faces brancas, rosadas, pardas e pretas; narizes retos, atarracados, tortos, achatados e aquilinos; entre eles nós encontramos gigantes e pigmeus, pessoas gordas e magras, pessoas eretas, corcundas, frágeis e coxas etc., etc.. Mas quem em sã consciência seria tão frívolo para chamá-los de espécies distintas?

Carl Linnaeus, *Critica Botanica*, 1737.

Eu adiro a esse Manifesto [“The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence Las Cruces, April 2017”]. Certamente. Escrito nele estão demandas que nos empurram para o limite - e que é, precisamente, onde eu quero entrar nesse tema e empurrar um pouco mais para provocar uma tensão produtiva que se conecta com o experimento coletivo que o Manifesto é. Sim, “o Antropoceno” é um lugar de debate, como está implícito no Manifesto, um lugar de deslocar o *anthropos* conhecedor, para tornar possível conhecer-pensar-sentir sem ele - ou melhor, não apenas contra ele. Talvez o mais importante: este momento de catástrofe pode nos dar “a coragem para questionar nossas narrativas culturais mais básicas”, como Val Plumwood enfatizou antes de sua morte[1].

Eu considero *nós* um bom lugar para começar minha contribuição; portanto, eu marquei com itálico. É também a primeira palavra do Manifesto, e isso é significativo, por se referir aos seus escritores (e as relações que os fez pensar). Parafraseando Zygmunt Bauman, eu diria que este “nós” autodefiniu um grupo (intelectuais) que tem a prerrogativa para fazê-lo[2]; isso parece inevitável,

e pode plausivelmente ser considerado inócuo, mas ainda assim é importante, pois ele pode praticar uma hierarquia - mesmo sem intenção. Como uma antropóloga, eu estou muito familiarizada com afirmações formuladas pela divisão entre “nós” e “eles”, que é também uma relação. Como uma herança dos primórdios da antropologia, sua origem no estudo dos marcados como “outros”, a autodefinição implicada nessa formulação expressa e pratica a colonialidade da hierarquia epistêmica: em frases como “nós os conhecedores, vocês os crentes” a *hierarquia é também racial* - mais abaixo eu voltarei aos meus itálicos. Através dessa relação excludente os sujeitos conhecedores compartilham pouco ou nada com suas “contrapartes” crentes. Às vezes, como Johannes Fabian nos lembrou[3], eles nem mesmo compartilham uma contemporaneidade: o momento simultâneo do encontro foi e pode ainda ser dividido no passado (que “eles” ocuparam) e no presente (que “nós” - antropólogos e leitores - ocupamos). Nessa relação, o direito de excluir é também benevolente o suficiente para conceder a “eles” igualdade. Por exemplo, nos anos de 1940, antropologias determinaram que as crenças “deles” eram, como as nossas, lógicas (Evans-Pritchard)[4] e, nos anos de 1980, que suas histórias eram nossa história (Wolf)[5]. Mergulhados na colonialidade, a igualdade concedida continuou a sustentar um eu definidor que também definiu o seu outro como, ao mesmo tempo, diferente e envolvido nele. Isso pode soar contra intuitivo, no entanto essa era uma relação onde a diferença emergia da semelhança: o eu conhecedor fez o seu outro a partir de suas próprias ferramentas; a diferença significava pertencimento, não raro hierarquicamente, a uma humanidade autodefinida estendida para “todos os humanos”.

Eu quero sugerir que, quando os autores do Manifesto declaram a necessidade de repensar “o modo como *nós* habitamos “o humano” e esse lugar na história da Terra” (destaque meu), eles também propõem repensar o “*nós*” que escreve tanto o Manifesto, quanto este texto. E isso é onde eu quero contribuir. Minha aposta conceitual e política é de um “*nós*” complexo composto de um “*nós*” e um “*deles*” ocupando (e sendo) em um espaço-tempo parcialmente conectado enquanto ao mesmo tempo exhibe não diferenças, mas *divergências*, isto é, o que faz cada um (de “*nós*” e “*deles*”) ser. Esse “*nós* complexo” explode a possibilidade de um único *locus* de enunciação do “eu”[6] porque “*nós*” e “*eles*” o ocupamos, sempre considerando que mesmo em divergência “*nós*” afetamos uns aos outros. Ao contrário do *nós* simples, o “*nós* complexo” está com o que excede aquilo que o habitual “*nós*” não é. Um exemplo pode ajudar: as conversações que levaram a *Earth Beings*, o livro que Mariano Turpo, Nazario Turpo e eu co-escrevemos, propuseram um “*nós* complexo” que incluiu nossos excessos mútuos ou formas de ser que cada um de *nós* no “*nós*” não era. O “*nós* complexo” é uma condição compartilhada da qual “eu” e “outro” emergem se relacionando como afirmações intra atuadas da divergência.

Divergência

Eu peço emprestado a divergência de Isabelle Stengers, que explica que práticas existem dentro de uma ecologia como elas divergem na afirmação daquilo que as faz sentir, pensar, fazer. Diferentemente da contradição ou da diferença, às quais requerem

termos homogêneos (para comparar ou fazer equivaler), a divergência *constitui* práticas *em sua heterogeneidade* à medida que se fazem em comunhão - até mesmo mutuamente - enquanto permanecem distintos. Tal como a orquídea e a vespa, através de *um interesse em comum que não é o mesmo interesse*, práticas se autoconstituem com outras enquanto divergem em suas próprias positivities (Stengers, 2011).

O “*nós* complexo” pode oferecer possibilidades conceituais para repensar com o Manifesto como “o humano” tem habitado a Terra. Ele pode limitar o escopo do *anthropos*, restringindo-o à província histórica do “homem único” que Linnaeus mencionou na citação [apresentada no início do texto], e na qual ele recursivamente escreveu a si mesmo: o humano que, após injetar colonialidade no poder-conhecimento, colocando-se como um indivíduo universal, que abriga uma alma e uma mente dentro de um corpo colocado frente-a-frente com a natureza, tornou-se poderoso o suficiente tanto para reclamar a autoria da atual catástrofe planetária onipresente, *quanto* para fazer apostas paliativas para remediá-la. Deslocando o *anthropos* através do “*nós* complexo”, o humano pode reemergir *com* aquilo que o *anthropos* se separou: dos não humanos, e assim, tal como na já clássica frase, tornar-se “mais que humano”, com o bios e o geos da mesma forma. Ele poderia também - e de maneira crucial -- escolher emergir com aquilo que excede dessas divisões (bios e geos) e a prática de classificação de onde elas emergem. Dessa forma, se constituiria interiormente à condição relacional que eu conceitualizei especulativamente como

o *anthropos*-não-visto - vou retomar esse ponto mais tarde.

Para continuar com meu argumento, uma palavra sobre classificação se faz necessária, para a qual eu ofereço dois lembretes. Primeiro: “Uma classificação é uma segmentação espacial, temporal ou espaço-temporal do mundo”[7]. Segundo: “Nada vem sem o seu mundo”[8]. Combinando ambos os lembretes (e desculpando-me por desconsiderar séculos de história), eu quero fazer uma insinuação relativamente óbvia: a “ordem das coisas” que separou humanos de não humanos, vida de não-vida, que classificou esta última como geos, e organizou o anterior (bios) em espécies, dividiu-o em animais, plantas e humanos, e ordenou este último em hierarquias de raça, gênero, sexualidade, classe, geografia, educação; todos esses vieram com um mundo específico: o mundo implicitamente identificado com “o *anthropos*”. John Law chama de “o mundo de um mundo”[9]. Certamente, classificações não são inerentemente boas ou más e pode-se dizer que “todos os mundos” classificam. Contudo, uma classificação pode se impor sobre outras classificações. E, hoje, o que a afirmação “todos os mundos classificam” não pode esconder por mais tempo é que o *anthropos* concedeu à classificação que fez do seu mundo o privilégio de subordinar todas as outras classificações (ou ordens de mundos) e silenciar suas capacidades mundificadoras.

Evitar a colonialidade fundadora das classificações acadêmicas requer consciência ético-política e uma arrojada curiosidade para abrir as classificações (e categorias nas quais elas repousam), de modo a não eliminar as possibilidades daquilo que as excedem, e aqui me refiro ao que elas

(categorias e classificações) não podem conter. O Manifesto está escrito com tal consciência por expressar a vontade de emergir com o que o *anthropos* se recusou a ser: com os não humanos e tornando-se “mais do que humano”[10]. Desta forma, o Manifesto junta propostas conceituais de intelectuais feministas como Deborah Bird Rose e Anna Tsing. A primeira demanda atenção para “conectividades situadas que nos amarram em comunidade multiespécies”[11]. A segunda sugere que “a natureza humana é uma relação interespécies”[12]. Descentrando o *anthropos*, essa prática feminista é um convite a reescrever as categorias que o sustentavam (e que o *anthropos* sustentava) pela reconceitualização da relação entre duas delas: espécies e humanos. E o faz pelo deslocamento da pluralidade classificatória (muitas espécies singulares e, portanto, distintas), com uma ênfase no envolvimento e multiplicidade. Espécies são complexamente múltiplas, elas *são com* o que elas não são. Donna Haraway, talvez a mais proeminente dessas reescritoras, explica que espécies “são internamente oximorônicas, repletas de seus próprios outros” e que “toda espécie é uma multidão de multiespécies”[13]. Sua noção de “espécies companheiras” - uma expressão do “nós complexo” - põe em primeiro plano a “relação como a menor unidade de existência e análise” e assim apresenta a reescrita como ao mesmo tempo analítica e ôntica, convergindo com Tsing e Bird: “nós *somos* multiespécies. Este “nós” confunde os requisitos da noção de “espécies” concebida por Linnaeus e outros como uma categoria para classificar grupos mutuamente excludentes. Emergindo a partir da reconceitualização feminista, humanos e não humanos podem, ambos, incluir e exceder um ao outro: tornando-se através das relações

humanos-são-com-vacas-que-são-com-relva-que-são-com-solos-que-são-com-água... uma infinita composição de vida, uma intra-conexão de bios *com* geos.

Como a citação que abre esse texto ilustra, a classificação que fez espécies e o humano também contribuiu para o que lentamente (através das negociações históricas [em curso] das regras de fé e das regras da biologia) se transformasse nas hierarquias racializadas que atualmente habitamos. Manifestando que todos os humanos pertencem a uma espécie, Linnaeus usa cor de pele e geografia para organizar uma classificação dividida em *Europaeus albesc[ens]*, *Americanus rubesc[ens]*, *Asiaticus fuscus* e *Africanus nigr[iculus]*. Considerando a base da noção moderna de raça, comentários numerosos (realmente incontáveis) têm sido escritos sobre essa classificação (e outras similares que se seguiram), considerada fundante da ordem colonial do mundo codificada pela cor - Aníbal Quijano o faz de forma proeminente na América do Sul[14], e Sylvia Wynter nos EUA[15]. O Antropoceno, e mais especificamente o debate sobre suas origens, tem renovado essa discussão. Baseado no estabelecimento colonial das Américas (em oposição ao século dezoito europeu), um notável contribuidor é Jason W. Moore, a quem eu cito:

A abstração Natureza/Sociedade historicamente conforma-se a uma série aparentemente sem fim de exclusões humanas - ignorando as disciplinas racionalizantes e políticas exterminadoras impostas às naturezas extra-humanas. Essas exclusões correspondem a uma longa história de subordinação das mulheres, populações coloniais e povos racializados[16] - humanos aos quais raramente é concedida

cidadania na sociedade civilizada de Adam Smith ([1776] 1937)[17].

Como Wynter e Quijano, Moore sinaliza a raça como pilar da ordem colonial do mundo. Inspirado em Haraway e outros, ele acrescenta que a divisão entre natureza e sociedade serviu para a distribuição de humanos em grupos hierarquicamente organizados de acordo com a proximidade e distância de uma ou outra esfera. Deixe-me brevemente dar dois exemplos localizados nas origens da economia e filosofia modernas e ainda prevalentes no imaginário contemporâneo (geral e disciplinar): Adam Smith identificou a pobreza econômica com selvageria e natureza, e a riqueza com civilização e sociedade; Hegel propôs que a distância entre o homem e a natureza condicionavam a emergência do espírito, e com ele a razão, o estado, a história, isso é, a sociedade moderna[18]. Se justapusermos a linha de cor de Linnaeus com as dicotomias de Smith e Hegel, esses três pensadores iriam, talvez, sorrir. Assim: o Espírito reina na Europa rica e branca, enquanto a pobreza é tecida na África enegrecida onde o homem é quase a natureza. Dividido em esbranquiçada, avermelhada, parda e enegrecida e distribuída para fazer o mundo através da história e geografia, essa classificação foi uma continuação transformada e secular da hierarquia colonial inicial baseada na fé e sua divisão em natureza e humanidade criada por Deus.

O poder concedido pela divisão entre natureza e humano (o que a ciência e o estado seculares mantiveram frente ao colapso do conhecimento-poder do Papa) habilitou a raça e o racismo - esta é uma suposição histórica relativamente aceita. Eu quero adicionar que os mesmos poderes (iniciais e posteriores)

também inscreveram o antagonismo entre aqueles que sustentaram ou não tal divisão. Nos anos iniciais da modernidade, a forma do antagonismo foi uma guerra óbvia: iniciadas pelas Cruzadas e talvez mais especificamente pela *Reconquista*, no início da América Espanhola os clérigos cristãos se ocuparam em “extirpar idolatrias” contra “adorações induzidas pelo diabo”. As extirpações exigiam a divisão das entidades participantes em natureza feita por Deus (montanhas, rios, florestas e oceanos) e humanos - nas Américas, isto incluiu aqueles classificados como *naturais* (quase natureza) ainda que com uma alma que poderia ser salva do inferno através do batismo cristão de corpos individuais. A invenção da política moderna secularizou o antagonismo: a guerra contra a recalcitrância em distinguir natureza e humanidade foi silenciada, e ainda assim continua. Perseguida contra o atraso e empreendida através da biopolítica, visou humanos alegadamente inferiores. Inimigos que não foram considerados como tal, eles foram traduzidos dentro dessa inclusão hierarquizada como humanidade e tornaram-se o objeto de “melhoria”, como a destruição de suas práticas (que não seguiam a divisão entre natureza e humanidade) foi traduzida como uma inevitável busca para o progresso[19].

Conectando a citação de Moore acima: a divisão entre natureza e sociedade serviu (de fato) para excluir da última (ou da cultura) aqueles que a noção de raça localizava mais perto da natureza. Ainda assim, a raça pode ter também sido uma eficiente ferramenta para *impor* a *inclusão* dentro de tal divisão de coletivos que não se constituíram através disso. Paradoxalmente homogeneizados através de um dispositivo de ordenamento hierárquico, as práticas de pessoas

recalcitrantes frente à divisão eram consideradas perigosas para a civilização e, portanto, mereciam ser destruídas: matar suas desobedientes práticas de construção de mundos para fazer o homem. A incessante guerra civilizacional tornou-se uma prática do *anthropos* moderno[20]. Invertendo a frase de von Clausewitz, Foucault escreve, “A política é a continuação da guerra por outros meios”[21]. Eu o parafraseio e digo que a *noção-prática de política* através da qual a guerra não-vista continuou teve como uma condição de possibilidade a secularização da divisão entre o mundo de um-mundo em natureza e humanidade, anteriormente efetuada pelo cristianismo. A diferença que a secularidade fez surgir requereu uma negação racional: os *excessos* a tal divisão *não foram*; eles nem mesmo contaram como não contando, nem a sua destruição[22]. Silenciar e velar os excessos (bem como sua negação) foi uma prática ontoepistêmica que performou para a história a impossibilidade de práticas que não sustentavam a divisão fundada pelo mundo cristão e pela política moderna. A raça habilitou tais práticas ontoepistêmicas, classificando a humanidade e, portanto, participando na divisão do fazer-um-mundo. Associou-se com “cultura” - uma ferramenta conceitual sem a qual a “raça” nunca existiu - para traduzir excessos como crenças e classificá-los como distância ou proximidade da natureza ou da humanidade. A resolução dessa tradução foi cancelar esses excessos: como crenças eles eram falsos, e como falsos eles eram perniciosos. Raça-cultura estavam em continuidade genealógica e coincidência política com a igreja e Deus.

Desfazer as hierarquias de raça é de fato importante - entretanto abordar as desigualdades que esse regime habilitou pode

ser insuficiente, uma vez que a classificação que a raça afetou também impôs uma humanidade *homogênea* sobre povos divergentes cujos mundos (e tudo que os fizeram) foram tornados equivalentes uns com os outros (e, portanto, o mesmo) seguindo sua distância da natureza (uma relação de condição homogênea também imposta). Com essa consideração, práticas acadêmicas que descentram o *anthropos* criando uma ponte entre a divisão em natureza e humanidade podem também ser insuficientes se elas continuam as práticas classificatórias que encurralam, por exemplo como espécies, o que podem ser *não apenas* tais porque podem também se tornar através de práticas que excedem a natureza ou a humanidade. Meu exemplo proverbial é Ausangate, uma entidade que emerge como montanha e ser terrestre[23]. Colegas forneceram outros exemplos: jaguares que são também pessoas[24], um caçador que não é (também) um não-animal[25]. Esses são excessos em vários sentidos: assim como a terra sendo Ausangate excede o geos, o jaguar, que é pessoa, excede o animal, e o caçador que não é um não-animal excede o humano e o animal. Eles também excedem as espécies (e suas relações requeridas) mesmo em sua emergência mais oximorônica.

Essas entidades e as relações através das quais/com as quais eles se inspiram são o que eu chamo o *anthropos*-não-visto, um conceito que eu menciono acima. Um neologismo pretendido como uma contrapartida ao Antropoceno, ele sinaliza o processo de fazer-mundos através do qual mundos que não se constituem através de práticas que separam ontologicamente humanos (ou cultura) de não humanos (ou natureza) - *tampouco necessariamente concebem como tais as diferentes entidades em suas composições*

- são *ao mesmo tempo* obrigadas àquela distinção e a excedem. O *anthropos*-não-visto, portanto, se refere *tanto* à vontade (e ao mundo) que determina a distinção (e destrói quem desobedece as obrigações), *quanto* aos excessos àquela vontade: os coletivos que são compostos com as entidades que *são não apenas* humanas *ou* não humanas, porque eles são também com o que (de acordo com a obrigação) eles não deveriam ser - humanos *com* não-humanos (e vice versa). O *anthropos*-não-visto menciona existentes que *estão* dentro da condição de impossibilidade hegemônica historicamente formulada: eles simplesmente não podem ser - portanto eles *são* não-vistos, não-ouvidos, não-sentidos, não-conhecidos. Importante ressaltar que eles excedem conceitualizações radicais como a de humanos como mais-que-humanos, ou a história da natureza humana como a história de uma relação interespecies: nem geos ou bios, o *anthropos*-não-visto que é todas as entidades que *são* através de relações que *não podem ser* (para pensar no meu exemplo anterior, o caçador através do alce que ele não não-é) pode ser perigosamente negado de ser (ou benevolmente ignorado como não importante) se sua possibilidade não é considerada como um “nós complexo” aterrado na divergência (ao invés de na semelhança). Em vez disso, se cheio com monstros - aqueles que não podem ser -, o “nós complexo” tem o potencial tanto para desafiar a imposição destrutiva da mesmice performada pelo mundo que fundou o *anthropos*, quanto para não ter medo do desconhecido que sua emergência pode inaugurar. Esse é o convite que o Manifesto tem o potencial de lançar.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. **Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.
- BOWKER, Geoff, and Star, Susan Leigh. **Sorting Things Out: Classification and Its Consequences.** Cambridge, MA: MIT Press, 1999.
- CLAUSEWITZ, Karl von. **On War**, translated by Jolles, O. J. Matthijs. New York: Random House, 1943.
- DE LA CADENA, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’” **Cultural Anthropology** 25, no. 2 (2010): 334-70.
- DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds.** Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- ESCOBAR, Arturo. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds.** Durham, NC: Duke University Press, 2018.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.** Oxford: Clarendon Press, 1937.
- FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.** New York: Columbia University Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. “Society Must Be Defended”: **Lectures at the Collège de France, 1975-1976**, translated by Macey, David. New York: Picador, 2003.
- HARAWAY, Donna J. **Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience.** New York: Routledge, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**, translated by J. Sibree. New York: Dover, 1956.
- KIRKSEY, S. Eben, and Helmreich, Stefan. “The Emergence of Multispecies Ethnography.” **Cultural Anthropology** 25, no. 4 (2010): 545-76.
- KOHN, Eduardo. **How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human.** Berkeley: University of California Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. **The War of the Worlds: What about Peace?** Chicago: Prickly Pear Press, 2002.
- LAW, John. “What’s Wrong with a One-World World?” **Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory** 16, no. 1 (2015): 126-39.
- MOORE, Jason W. **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism.** Oakland, CA: PM Press, 2016.
- PLUMWOOD, Val. “Nature in the Active Voice.” **Australian Humanities Review** 46 (2009): 113-29.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria. 2012 “Nothing Comes without Its World: Thinking with Care.” **Sociological Review** 60, no. 2 (2012): 196-217.
- QUIJANO, Aníbal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” **Nepantla** 1, no. 3 (2000): 533-77.
- RANCIÈRE, Jacques. **Disagreement: Politics and Philosophy**, translated by Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- ROSE, Deborah Bird. “Introduction: Writing in the Anthropocene.” **Australian Humanities Review** 49, no. 47 (2009): 87.
- SAGAN, Dorion. “The Human Is More than Human: Interspecies Communities and the New ‘Facts of Life.’” **Fieldsights**, November 18, 2011. culanth.org/fieldsights/the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life.
- STENGERS, Isabelle. “Comparison as Matter of Concern.” **Common Knowledge** 17, no. 1 (2011): 48-63.

TSING, Anna. “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species.” *Environmental Humanities* 1 (2012): 141-54.

WILLERSLEV, Rane. “Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation, and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs.” *Royal Anthropological Institute* 10 (2004): 629-52.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1997.

WYNTER, Sylvia. “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument.” *New Centennial Review* 3, no. 3, (2003): 257-337.

[14] Quijano, “Coloniality of Power.”

[15] Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom.”

[16] O autor usa o termo *peoples of color* [N.T.]

[17] Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*, 2.

[18] Hegel, *Philosophy of History*.

[19] De la Cadena, “Indigenous Cosmopolitics.”

[20] Há vários anos, e talvez expressando ideias que já não defende, Latour referiu-se a estas guerras como “latentes”, “nunca declaradas”, “consideradas simples operações policiais”. Latour, *The War of the Worlds*, 25, 26, 27.

[21] Foucault, *Society Must Be Defended*, 14. No seu livro *On War*, o general prussiano Karl von Clausewitz sugeriu que a guerra é a continuação da política com outros meios.

[22] Ver Rancière, *Disagreement*.

[23] De la Cadena, *Earth Beings*.

[24] Kohn, *How Forests Think*.

[25] Willerslev, “Not Animal, Not Not-Animal.”

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[1] Plumwood, “Nature in the Active Voice,” 113.

[2] Bauman, *Legislators and Interpreters*.

[3] Fabian, *Time and the Other*.

[4] Evans-Pritchard, *Witchcraft*.

[5] Wolf, *Europe and the People without History*.

[6] A autora usa o termo “self”. [NT]

[7] Bowker and Leigh Star, *Sorting Things Out*, 10.

[8] Haraway, *Modest_Witness*, 137; também citada em Puig de la Bellacasa, “Nothing Comes without Its World.”

[9] Law, “What’s Wrong with a One-World World?”. No seu livro recente, Arturo Escobar escreve: “Talvez a característica mais central do projeto de Mundo Único tenha sido uma dupla divisão ontológica: uma forma particular de separar os humanos dos não-humanos, ou da natureza; e a distinção e o policiamento de fronteiras entre aqueles que funcionam dentro do Mundo de Mundo Único e aqueles que insistem em outras formas de mundo (as muitas versões da dicotomia ‘nós’ e ‘eles’, incluindo civilizado e primitivo, moderno e tradicional, desenvolvido e subdesenvolvido)”. Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 86.

[10] Sagan, “The Human Is More than Human.”

[11] Rose, “Introduction,” 87, citado em Kirksey e Helmsreich, “The Emergence of Multispecies Ethnography.”

[12] Tsing, “Unruly Edges,” 141.

[13] Haraway, *Modest_Witness*, 165.

ENSAIOS

O grafismo-contraste do povo Kariri-Xocó: partilha de um mundo das diferenças

Victor Hugo da Silva Iwakami [1] e Grupo Sabuká Kariri-Xocó [2]

Resumo: Neste ensaio exploramos os desdobramentos de processos de pesquisa que experienciaram a criação com a etnia Kariri-Xocó por meio de narrativas fabuladas no entre pesquisador-artista-biólogo e o grupo Sabuká Kariri-Xocó. Diante de diversas possibilidades de encontros e reflexão, destacamos o grafismo como uma expressão artística e científica que transcende a representação para celebrar a diversidade e a igualdade entre as diferenças. A experimentação com o grafismo Kariri-Xocó desafia as hierarquias ocidentais, propondo encontros que respeitem a pluralidade. Enquanto o traço sutil do jenipapo Kariri-Xocó inspira reflexões diante dos desafios do niilismo existencial e das mudanças climáticas, instigando novas abordagens para repensar as relações humanas e não-humanas, assim como o sentido da existência em tempos contemporâneos. Essa interação revela-se como um caminho para explorar a complexidade das relações entre diferentes seres e culturas, oferecendo perspectivas alternativas para enfrentar os desafios da atualidade. Por meio do grafismo e do encontro com os Kariri-Xocó, emerge uma narrativa de respeito à diferença, reconhecimento da interdependência e busca por outras abordagens possíveis que não esgotam os mundos, mas instigam novas reflexões.

Palavras-chave: Kariri-Xocó. Grafismo. Pesquisa-experimentação. Devir. Representação.

El grafismo-contraste del pueblo Kariri-Xocó:
compartiendo un mundo de diferencias

Resumen: El presente ensayo explora los desenlaces de los procesos de investigación que participan en la creación con la etnia Kariri-Xocó, destacando el diseño gráfico como una expresión artística y científica que trasciende la representación para celebrar la diversidad y la igualdad entre las diferencias. La experimentación con el diseño gráfico Kariri-Xocó desafia las jerarquías occidentales, proponiendo encuentros que respeten la pluralidad.

[1] Formado em Licenciatura em Ciências Biológicas, Mestre em Educação e doutorando em educação, todas pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Docente em ciências e biologia na rede estadual de ensino de São Paulo. Na pós-graduação desenvolve pesquisas na linha de Linguagem e Arte em educação, voltada aos estudos imagéticos com foco no intenso encontro com povos originários, desenho e narrativas. Email: victoriwakami@gmail.com

[2] Sabuká Kariri-Xocó é um grupo formado por integrantes da família Tinga que residem em Porto Real do Colégio (Alagoas), por meio da educação patrimonial, pajelança, pinturas corporais, torés e rojões, buscam o desenvolvimento e cura da humanidade no encontro entre diferentes culturas. Para contato buscar pelas redes sociais @gruposabuka ou @centroculturalsabuka.

Mientras tanto, el trazo sutil del jenipapo Kariri-Xocó inspira reflexiones ante los desafíos del nihilismo existencial y el cambio climático, provocando nuevos enfoques para repensar las relaciones humanas y no humanas, así como el sentido de la existencia en la actualidad. Esta interacción se revela como un camino para explorar la complejidad de las relaciones entre diferentes seres y culturas, ofreciendo perspectivas alternativas para abordar los desafíos del presente. A través del diseño gráfico y los encuentros con los Kariri-Xocó, emerge una narrativa de respeto por la diferencia, reconocimiento de la interdependencia y búsqueda de otros enfoques posibles que no agoten los mundos, sino que estimulen nuevas reflexiones.

Palabras clave: Kariri-Xocó. Diseño gráfico. Investigación-experimentación. Devenir.

De ré, poderíamos dizer que no princípio era a folha. Outras narrativas vão dizer que no princípio era o verbo. Outras ainda vão criar paisagens bem diversas, e isso é maravilhoso. Entre tantos mundos, me sinto especialmente tocado pelas histórias que nos aproxima dos seres invisíveis aos olhos turvos de quem não consegue andar na Terra com alegria que deveríamos imprimir em cada gesto, em cada respiro.

(Krenak, 2022, p. 31)

Retomada de traços flutuantes

Refletir sobre e a partir das diversas dimensões dos impactos das mudanças climáticas pode ir além do debate técnico-científico sobre possíveis estratégias de amenizá-las. Visto que pensar a diversidade epistemológica demanda um projeto de desmapeamento do Estado-Capital (Tsing, 2015, p. 193). Pesquisar e criar junto com a etnia indígena Kariri-Xocó, principalmente no desafio de estudar as invenções micropolíticas na educação por meio da imagem, tensiona a concepção de diversidade presente na sociedade ocidental. Talvez fugir daquilo que poderíamos nomear de “monocultura diversa”, buscar linhas de fuga de um mundo tomado de um sistema monocultor que permite a existência da diversidade vegetal, desde que não ultrapasse os limites determinados para ela. Este ensaio se propõe em trilhar aberturas ao debate de espaços que cresçamos entrelaçados em um contínuo encontro das diferenças, implodindo os limites impostos pela monocultura neoliberal.

[...] se pudéssemos ter apenas uma palavra para as terríveis intromissões entre nós que ameaçam a vida na terra, não só para os seres humanos, mas para um grande número de plantas, animais e

modos de viver nesta Terra, seria Capitaloceno e não Antropoceno. Não porque ela conta a história toda, mas porque não foi o Antropos que causou tal coisa; processos de mundanização na extração, a produção maciça de riquezas por meio da extração envolvida nos genocídios e nos sistemas de trabalho e escravizações e industrializações e aparelhos energéticos, e, e, e... De algo que podemos muito bem chamar de Capitaloceno. Esse nome cabe bem mais à história do que o ato de espécie ao qual remete o nome Antropoceno, que inevitavelmente faz parecer que o que está acontecendo é um ato da espécie. (Haraway, 2022, p. 419-420).

Atualmente, grupos familiares pertencentes à etnia Kariri-Xocó partem das margens do rio Opara (Rio São Francisco) em Porto Real do Colégio (Alagoas) com o intuito de fomentar atividades culturais voltadas para a preservação e fortalecimento de sua herança material e imaterial. Esta iniciativa, que se revela simultaneamente política, educacional e artística, engloba a partilha de narrativas sobre suas lutas, modos de vida e visões de mundo, além da exposição de suas expressões artísticas elaboradas a partir de materiais como barro, árvores e sementes, incluindo também suas práticas culturais tradicionais, tais como os torés (cantos e danças) e os rojões. Desde 1995, o grupo Sabuká Kariri-Xocó[3] (SKX) tem desenvolvido suas atividades em Campinas, no interior do estado de São Paulo, bem como em regiões da capital paulista (Narita; Wunder, 2018). Ao longo dos anos, foram estabelecidas diversas parcerias, culminando em 2013, na formação de uma rede de apoio aos Kariri-Xocó[4] na cidade de Campinas (SP). Essas conexões duradouras e frutíferas estabelecidas entre instituições, estudantes, artistas, professores e pesquisadores promovem o intercâmbio de saberes entre a comunidade indígena e as

instituições de ensino superior, as escolas e a sociedade não indígenas.

Foram conduzidas pesquisa-experimentações (Wunder; Marques; Amorim, 2016) que exploraram a intersecção entre a escrita e o desenho, em intensos processos criativos, em parceria com os conhecimentos ancestrais do povo indígena Kariri-Xocó (Iwakami, 2022). Perambulando pela *zona de vizinhança* (Deleuze; Guattari, 1997), estabeleceram-se diálogos e colaborações entre um pesquisador e os membros do grupo SKX. Os elementos não humanos, considerados fontes de aprendizado, permearam toda a investigação, manifestando-se em criações visuais que refletem um conhecimento compartilhado no *entre*. A escrita, o desenho e a fotografia foram utilizados para dar vazão a conceitos emergentes, originando narrativas que mesclaram tradições orais Kariri-Xocó com a perspectiva do pesquisador.

Marcado por encontros físicos e conceituais, o processo de pesquisa se desdobrou em diversas direções, mantendo-se aberto às questões que surgiam ao longo do caminho. O objetivo foi de redesenhar conceitos inspirados nos sistemas conceituais dos povos indígenas e de outras comunidades marginalizadas, em consonância com a ideia de uma *partilha do sensível*, conforme proposta por Rancière (2009), que convida à escuta daqueles que são frequentemente silenciados ou percebidos apenas como ruídos (Rancière, 2021). Propomos uma imersão, convidando os leitores em se impregnarem de um corpo-gavião, sobrevoando vestígios deixados por uma investigação que permanece aberta a novos caminhos e na busca de uma educação que celebre a diversidade.

Realizada ao longo de um período de três anos[5], este ensaio explora os encontros com os regimes conceituais e imagéticos da etnia Kariri-Xocó durante a pesquisa de mestrado do presente autor. O projeto inicial foi elaborado junto ao grupo SKX na perspectiva de manter parceria e amizade nas rasuras do desenho e narrativas, a primeira proposta pelo primeiro autor enquanto a segunda pelo grupo. Por meio de oficinas de desenho-experimentação iríamos compartilhar e peregrinar entre um pesquisador-biólogo-desenhista e a juventude Kariri-Xocó. As narrativas permaneceriam abertas para as histórias, cantos, torés e qualquer outras possibilidades de compartilhamento do encantamento da diferença, seguiríamos como dispositivo a dinâmica dos quatro elementos (fogo, terra, água e ar), importantes para a permanência e renovação cultural da etnia. Entretanto no início de 2020, antes de iniciarmos as oficinas, o acontecimento viral e fulgurante atravessou nossos modos de viver. A pandemia de COVID-19 impossibilitou os encontros físicos e tivemos que repensar os traços que nos afetam.

Diante do isolamento e dificuldade no desenvolvimento das oficinas, a liderança do grupo SKX, Pawanã Crody, me provocou em peregrinar no *entre* e a partir dos registros e experiências vividas com o grupo desde 2018. O *entre* não tem logradouro. É uma zona nebulosa que fabula, ficciona e narra o encontro entre saberes Kariri-Xocó, referências acadêmicas e o pesquisador. Assim, toda uma jornada imagética de *retomada* do desenho, conceito Kariri-Xocó que iremos explorar ao longo do ensaio, é construída pelo desenho por meio de três histórias em quadrinhos.

Cada narrativa foi desenhada pensando na possibilidade de compartilhar e refletir sobre a cosmogonia da etnia. Todas foram propostas, (re) visitadas, (re)desenhadas e revisadas pelos integrantes do grupo. Em “O conto do ar: a arara-papagaio” e “O conto da terra: a troca por meio do barro” apresentamos os primeiros movimentos de encontro com o grupo, foi intenção e propósito dos integrantes SKX. A demanda era que os conhecimentos ancestrais tomassem linhas e rabiscos nas histórias. A partir de experiências e transcrições de conversas os dois contos vagueiam na dinâmica do ar e da terra, a primeira narra o encontro de um jovem urbano com uma entidade arara-papagaio, materialidade do cocar de Kaony, indígena Kariri-Xocó que realizava um trabalho cultural em uma escola. Um voo solidário e educativo é compartilhado. Na segunda história, acompanhamos a jornada de um João-de-Barro que busca aprender os segredos do barro com uma mestra ceramista Kariri-Xocó chamada Dé.

Em “Piquete e o gesto da ficção”, diversas personagens vão ao encontro de homem solitário em uma inconstante moradia. A diferença comove a contação de uma história. Enquanto uns narram pelo desenho e outros pela palavra, alguns políam os traços. Nesta narrativa, desenhada sem roteiro ou borracha, buscamos refletir junto com e a partir dos desdobramentos conceituais e deslocamentos produzidos pelos saberes Kariri-Xocó a cerca dos modos de estar no mundo. Na intenção de emaranhar perguntas e conceitos; a pesquisa reflete sobre o desenho como emaranhado de fluxos vitais; como processo de tornar-se coisa, como sutileza do devir e ficcionalização como partilha do sensível (Rancière, 2009).

A dissertação resultante desta pesquisa é caracterizada por uma profusão de traços, rabiscos e estilos, refletindo a multiplicidade de facetas do pesquisador-artista em sua jornada. O desenho é abordado como uma forma de expressão do pensamento, dando origem a microcosmos narrativos nos quais a imaginação e a ficção coexistem harmoniosamente com o texto. Novamente, este ensaio é um sobrevoo sobre trilhas e rastros que o pensamento Kariri-Xocó mobilizou na criação e nossos pensamentos sobre maneiras de estar no mundo. Para este rasante, propomos o mergulho no debate sobre o deslocamento traço-desenhado que a estética do grafismo Kariri-Xocó gerou a partir do encontro. De modo que propomos a abertura e continuidade de processos generativos, sem encerramentos, somente clareiras de uma pesquisa-experimentação que traça caminhos, trilhas e reflexões ao mundo florestal das diferenças e dissensos.



Um duplo-deslocamento: *retomada* e grafismo performando metodologias

Refletir a partir do encontro com povos de diversas origens e cosmovisões, desafia-nos eticamente a não hierarquizar lógicas, abrindo espaço para novas possibilidades de relação entre conhecimento e vida, linguagem e criação. Esta abordagem parte do princípio da igualdade como base, conforme delineado por Jacques Rancière (2009), que nos encoraja a rejeitar lógicas dualistas e hierárquicas, reconhecendo que todos os seres humanos possuem competência, inteligência e capacidade de aprender e ensinar. Sob essa ótica, todos são intelectuais,

sem distinção entre os intelectuais e o povo (Rancière, 2021). Para o autor, a sociedade estabelece as condições e formas pelas quais algo é digno de percepção, um conceito conhecido como *partilha do sensível* (Rancière, 2009). Essa partilha inclui o visível e o invisível, o audível e o inaudível, o inteligível e o ininteligível, estabelecendo relações de poder que são hierarquizadas por consensos que regulam qualquer interpretação divergente do comum. O dissenso não deve ser interpretado como desentendimento, mas como resultado de diferentes perspectivas que geram mundos distintos. Partindo do pressuposto de que a *partilha do sensível* não é natural nem imutável, buscamos por abordagens de pesquisa e ensino que mobilizem novas formas de compartilhamento.

As reflexões de Rancière levam a um deslocamento do próprio processo de pesquisa, afastando-se da abordagem que trata as narrativas dos Kariri-Xocó ou de outras lógicas marginalizadas como um simples “material bruto” (Rancière, 2021) que deve ser interpretado pelo pesquisador que atribui significado por meio de explicações destinadas à comunidade acadêmica. Buscamos aplicar o que ele descreve como “duplo deslocamento” (Rancière, 2021), que se manifestou na pesquisa por meio da criação de desenhos e escritas, resultando em um processo fabulatório que permite uma indistinção de vozes, a terceira margem do encontro.

A terceira margem do encontro representa a jornada imagética da pesquisa. Diversos questionamentos sobre o papel do desenho como uma força e ato de pensamento na pesquisa em educação foram levantados. A interação entre os saberes Kariri-Xocó e os referenciais conceituais acadêmicos ressoou

em uma pesquisa que se entrelaça com a educação. Fauna e flora mobilizaram e continuam a mobilizar narrativas e conhecimentos vivenciados ao longo de gerações. A partir dessa perspectiva, emerge um emaranhado de experiências e conhecimentos que buscam reconhecer os afetos possíveis de regimes conceituais em um encontro. Visto que não há deslocamentos sem um encontro em divergências, as experiências do encontro não se sobrepõem, são distintas e solidárias.

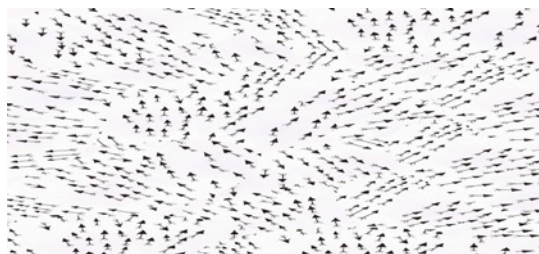


O povo Kariri-Xocó exemplifica essas formas de (re)existência e percepção: os seres humanos não são os únicos seres dotados de perspectiva, consciência, cognição e subjetividade. Na cosmovisão desse povo, quatro elementos - fogo, terra, água e ar - influenciam os processos cotidianos e as relações entre o mundo. Explorar como esses elementos potencializam os encontros com as diferenças no mundo abre caminho para outras formas de existência. Esses elementos representam a força vital da natureza, cada um

interagindo entre si e ressoando de maneira mais intensa na cosmovisão Kariri-Xocó. Dessa maneira, possibilitando a aprendizagem através da violência e do desvelo do vento, da fluidez e amorfia da água, da resiliência e generosidade da terra, e da renovação e ambiguidade do fogo. Quais interseções e conceitos emergem do encontro a partir da diferença? O encontro, enquanto força motriz da diferença, deixa marcas que possibilitam uma constante evolução de conceitos e perspectivas. Encaro os modos de educação como fluidos e em constante transformação, capazes de fomentar dissensos. É uma jornada de exploração, um ato político, uma forma de resistência.

No livro “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (Kopenawa; Albert, 2015), uma variedade de desenhos preenche suas páginas. Assim como uma baleia jubarte emerge das profundezas do oceano para espirrar ar condensado a longas distâncias, conectando céu e mar em um movimento de inspiração e expiração, esses desenhos/traços yanomami permanecem imersos no vasto mar de palavras escritas, expressando suspiros profundos ao se entrelaçarem entre as letras impressas. Em 2023, Kopenawa Yanomami, um xamã yanomami, e Bruce Albert, um antropólogo francês, nos apresentaram com o livro “O espírito da floresta” (Kopenawa; Albert, 2023), proporcionando mais uma oportunidade de mergulhar na cosmovisão Yanomami, em colaboração com os habitantes da casa coletiva yanomami de *Watoriki*. Nessa obra, reúne diálogos e reflexões que evocam as imagens e sons da floresta. *Urihi a* é a terra-floresta, uma manifestação de natureza que vai além da nossa compreensão usual, abarcando a dinâmica de fluxos e a interdependência dos seres que

nela habitam. *Urihi a* desdobra imagens, que os xamãs yanomami percebem e denominam de *Urihinari a*. As árvores existem em virtude da presença da imagem de *Urihinari a*, o espírito da floresta. Além disso, a terra-floresta instaura um sopro vital, *wixia*, que infunde vida e longevidade à floresta e suas imagens-espirituais. Destruir a floresta equivale a privar o mundo de imagens potenciais. Estes seres vivem em uma constante diplomacia do encontro, interagindo e produzindo imagens a partir das diferenças entre eles.



A potência do encontro, vista sob as diferenças e dissensos, é geradora de conhecimento. Por exemplo, o pontilhismo - ou neoimpressionismo - é uma técnica de pintura que emprega pequenos pontos ou pinceladas próximas para criar uma mistura óptica e sistematizar formas. Paul Signac e Georges Seurat, no final do século XIX, exploraram a aplicação dessa técnica na pintura, buscando criar uma sensação de profundidade visual. No entanto, proponho uma reflexão mais ampla sobre esse estilo, a fim de explorar a riqueza do encontro. O observador espacialmente mais próximo, de uma obra pontilista se depara com pigmentos, texturas, pontos e pinceladas individuais, já o observador mais distante visualiza contornos de modo a conseguir ver uma figura. Quem está longe não consegue observar as pinceladas, enquanto quem está próximo não consegue observar a

figura. As diferenças, sejam elas pequenas ou grandes, produzem saber e não se estruturam de forma hierarquizada. O encontro entre diferentes regimes conceituais inspira uma educação diversificada, imaginativa, fabulosa, criativa e igualitária, desde que se leve em conta a igualdade entre as diferenças.

Traço peregrino, jenipapo em contraste

Em 2018, traços ressoaram e aterrissaram sincronicamente sobre peles e papel, marcando uma dinâmica de encontro entre o grupo SKX e convidados. Durante essa interação, muitas oficinas foram oferecidas, como brincadeiras, danças, cantos, cerâmicas e grafismo, deixando uma marca no corpo e na trajetória deste ensaio. Muitos convidados aguardaram em fila para receber os grafismos do grupo. Num processo orgânico, os momentos foram registrados em traços; o tempo dedicado a eles equivalia ao investido nos grafismos. Começamos e terminamos juntos. Observou-se que a pintura corporal Kariri-Xocó, além de seus simbolismos de proteção e força, carrega também intenção e espiritualidade. Um grafismo Kariri-Xocó não reside apenas na habilidade de traçar linhas, mas sim em perceber essas linhas no fluxo vital dos seres humanos e não humanos. A aplicação deles na pele envolve mais a experiência da pintura em si do que o resultado.

O grupo investiu mais do que jenipapo e carvão. À medida que se esgotavam fisicamente e espiritualmente ao longo do encontro, as pinturas tornavam-se mais sutis, e o trabalho era realizado com mais leveza, sem perder sua complexidade e beleza. Nesse primeiro encontro, repleto de expectativas, houve pouca troca de palavras, quase nenhuma. Foi

no movimento do desenho que se estabeleceu o diálogo. Esse intercâmbio em traços - seja com a caneta no caderno ou com o jenipapo na pele dos convidados - demonstrou que observar e criar eram partes de um mesmo movimento participativo, imerso nas mesmas correntes e fluxos de existência e experimentação. Desde então, o grafismo tem instaurado estéticas e imagens que se desdobram em práticas de pesquisa diversas.



Um grafismo que se entrelaça aos braços destes que escrevem e desenharam é o da jiboia. A jiboia, ou melhor, o grafismo-jiboia dos Kariri-Xocó, realizou uma constrição nos

métodos e modos de conduzir a pesquisa. Mergulhei em meu próprio método de pesquisa desenhado, aberto às múltiplas possibilidades do encontro e aos fluxos disponíveis, assim como a serpente acaricia o ar com sua língua bifurcada, experimentando o encontro com tudo aquilo que deixa rastros em sua jornada. Outra abordagem metodológica proporcionada pelo encontro com o povo Kariri-Xocó é a *retomada*. Essa prática faz parte de um conjunto de ações para compartilhar e revitalizar os modos de vida desse povo. A retomada desempenha um papel crucial em recuperar os territórios perdidos durante o processo de colonização. Tatiana Plens Oliveira explora essa palavra disparadora - em diálogo com os povos originários e quilombolas - como busca de cultivar sua pesquisa por meio da mobilização coletiva e dinâmica da vida em exercícios de fabulação especulativa (Haraway, 2019):

“Os processos de retomada se dão como uma resposta de diversos povos à violação da possibilidade de estabelecer outras formas de vínculo com a terra que não estejam baseadas na lógica da propriedade e na temporalidade do Capital.” (Oliveira, 2023, p.23)

Para os Kariri-Xocó, retomar significa ocupar novamente e reconquistar os territórios ancestrais. É um processo contínuo que não se encerra quando retomam o território; ele é incessante e não se restringe à noção moderna de propriedade. Não basta apenas ocupar; é preciso cultivá-lo. A *retomada* vai além do território geográfico; é a (re)ocupação de territórios existenciais, a recuperação de conhecimentos saqueados e marginalizados - ou silenciados e invisibilizados na perspectiva da *partilha do sensível* - um processo

de reconexão entre tempos e ancestralidades que se renovam.

A *retomada* foi apresentada como uma palavra-chave para pensar a pesquisa. Despertou reflexões sobre vivenciar a pesquisa como uma retomada de gestos criativos, linguagens, conceitos e performances de um corpo-pesquisador aberto às forças ancestrais e não humanas. Um processo intenso de *(re)*viver, *(re)*desenhar, *(re)*escrever, *(re)*encontrar e *(re)*conceituar a pesquisa. Em outras palavras, um método que não busca apenas a recuperação de territórios saqueados, mas também a constante retomada da existência e dos afetos que potencializam a pesquisa; ou até mesmo a recuperação da capacidade de se encantar ou se assombrar por ela.

O braço-jiboia, acompanhado da *retomada*, possibilita um contínuo retorno de trilhas abertas durante a pesquisa. A relação do traço do grafismo e a perspectiva de subjetividade e intenção de seres não humanos nos garante aberturas para um debate importante sobre diferentes regimes conceituais sobre o corpo e a imagem. Retomemos a dinâmica de que um grafismo Kariri-Xocó não se constitui pela habilidade de traçar, mas sim de instaurar sensações. A pele, ou qualquer outra superfície de contato, não é apenas um vácuo ou lacunas que buscam preenchimento; são aberturas de um emaranhado de interdependência dos elementos. Caso a pele fosse uma folha em branco, poderíamos dizer que o branco não é o vazio; é a potência entre a diferença e o contraste que o preto nos fornece.

Grafismo-contraste Kariri-Xocó e uma perspectiva anti-niilista

A retomada do encontro que performa o traço-grafismo, proposto pelos Kariri-Xocó, é o encantamento de um mundo de contrastes. A ponta do pincel, molhada no urucum, jenipapo, carvão ou argila, é levada ao corpo-aberto e aplica a estética do contraste. Por vários momentos, o encanto pelo alto contraste entre essas materialidades chega a um estado de abstração em que a jiboia, jabuti, cachorro ou onça já não é mais definido pela sua forma. O alto contraste não define pele e grafismo, mas desdobra uma terceira pele que acolhe as diferenças, produzindo mundos de dissensos que não buscam significados, mas sim sensações. São peregrinos entre-mundos.

Na busca da experimentação da terceira pele, utilizamos nanquim, lápis e folhas brancas no desejo de criar narrativas no entre. No exercício de traçar o preto no branco, preto no branco, preto no branco, branco no preto, preto no branco demarcam-se dissensos. Para cada grafismo, a interação entre os seres não-humanos e humanos se constitui pelo contorno, curva, reta e textura, que contrastam entre si. Ou seja, a estética do contraste no grafismo Kariri-Xocó emana a exaltação das diferenças que não se hierarquizam; somente peregrinam no desejo de multiplicidades que inventam condições de igualdade entre as diferenças, capazes de lidar com os rastros do passado, a potência do presente e a inexistência do futuro, num pulsante movimento e transmissão de conhecimentos.

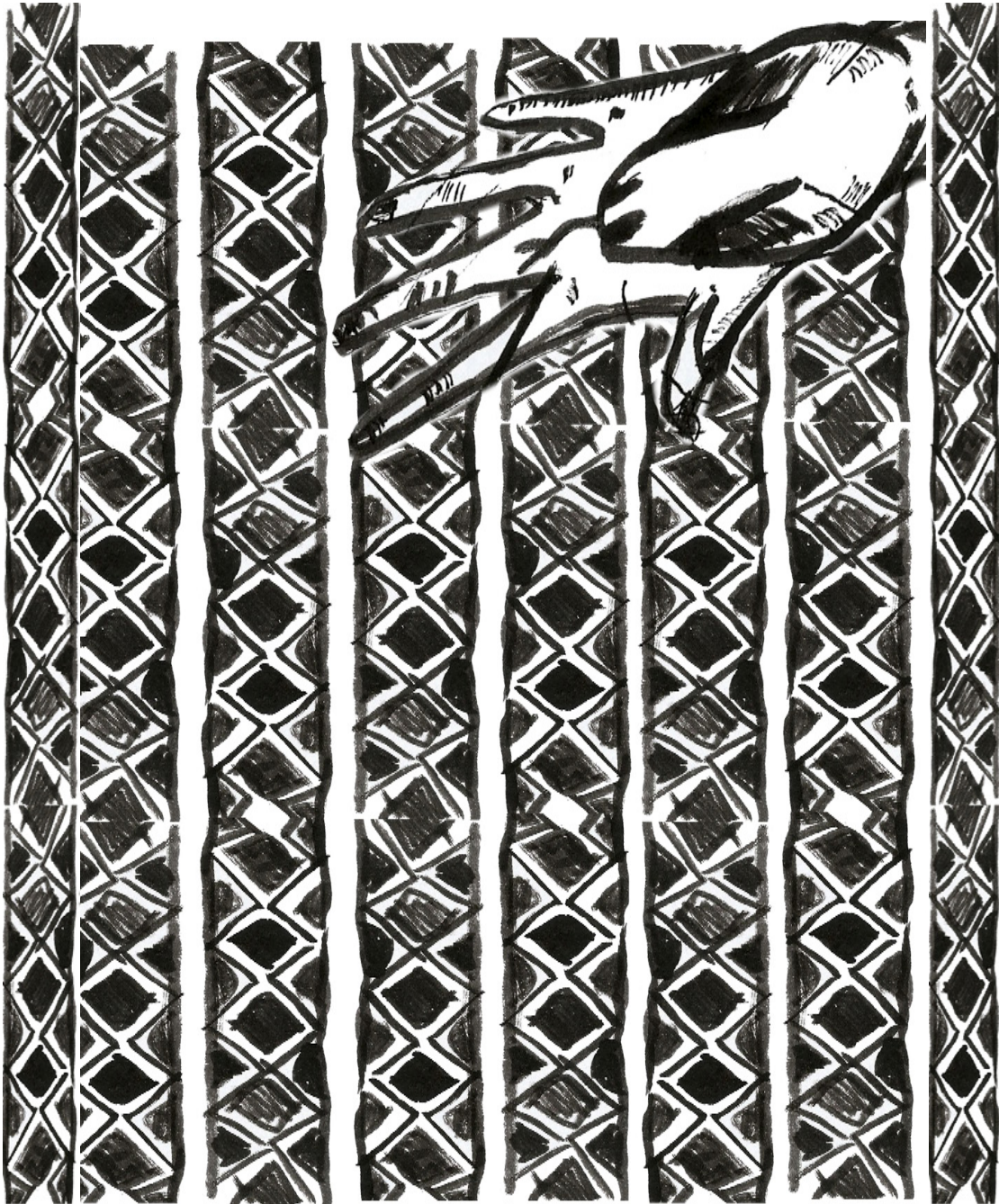
Refletir com diferentes povos sobre um futuro de mudanças climáticas perpassa pela possibilidade de outras condições de estar no mundo. Os regimes conceituais de diversos povos originários partem do princípio de que todas as coisas do mundo estão intrinsecamente interligadas, e que toda vida na terra está imersa em relações dinâmicas e mutáveis. Essa perspectiva anímica, frequentemente atribuída a um “sistema de crenças que atribui vida ou espírito a coisas que são de fato inertes” (Ingold, 2013, p. 11), é explicada por Tim Ingold como uma condição de ser no mundo, em vez de uma crença sobre o mundo. Em outras palavras, o pensamento anímico é um modo de habitar e se relacionar com o mundo, enfatizando a interdependência das coisas e dos seres, bem como a vida em suas múltiplas dimensões. É um convite ao presente e futuro anti-niilista.

Friedrich Nietzsche aborda o niilismo existencial em obras como “Assim Falou Zaratustra”, “Além do Bem e do Mal” e “Genealogia da Moral”. Na construção de uma crítica à condição humana, ele argumenta que uma série de regimes conceituais ocidentais integra um vazio existencial que culmina na sensação de falta de sentido na vida. Dessa forma, a expressiva produção fabulatória moderna se pauta no fim de vários mundos, com exceção do Capital. Nietzsche encara como uma oportunidade de radicais transformações da existência humana, enquanto os povos originários - como os Kariri-Xocó - nos apresentam micropolíticas possíveis, brechas, ranhuras e vazão de afetos por meio das sutilezas.

O *devenir* (Deleuze; Guattari, 1997) existe nas sutilezas do encontro. O contraste do grafismo acontece pela diferença. O encontro

entre humanos e não-humanos demanda uma interação aberta e plural, de maneira que uma planta possa se disponibilizar ao aconselhamento, por exemplo. O velandinho é uma planta utilizada para chás, banhos e confecção do Tané (mistura de ervas para fumar). O encontro com essa erva é importante para a dinâmica de cura e desenvolvimento da cosmovisão Kariri-Xocó. Para coletá-la, é necessário iniciar uma interação de permissão. Assim, para buscar o aconselhamento, é necessário que o corpo se mantenha disponível. Saber lidar com as demandas dela implica em saber interagir com ela, e interagir demanda o reconhecimento das diferenças que existem no encontro. Portanto, a troca existe no entre Kariri-Xocó e Planta. Não é unilateral. É necessária uma interação aberta e receptiva.

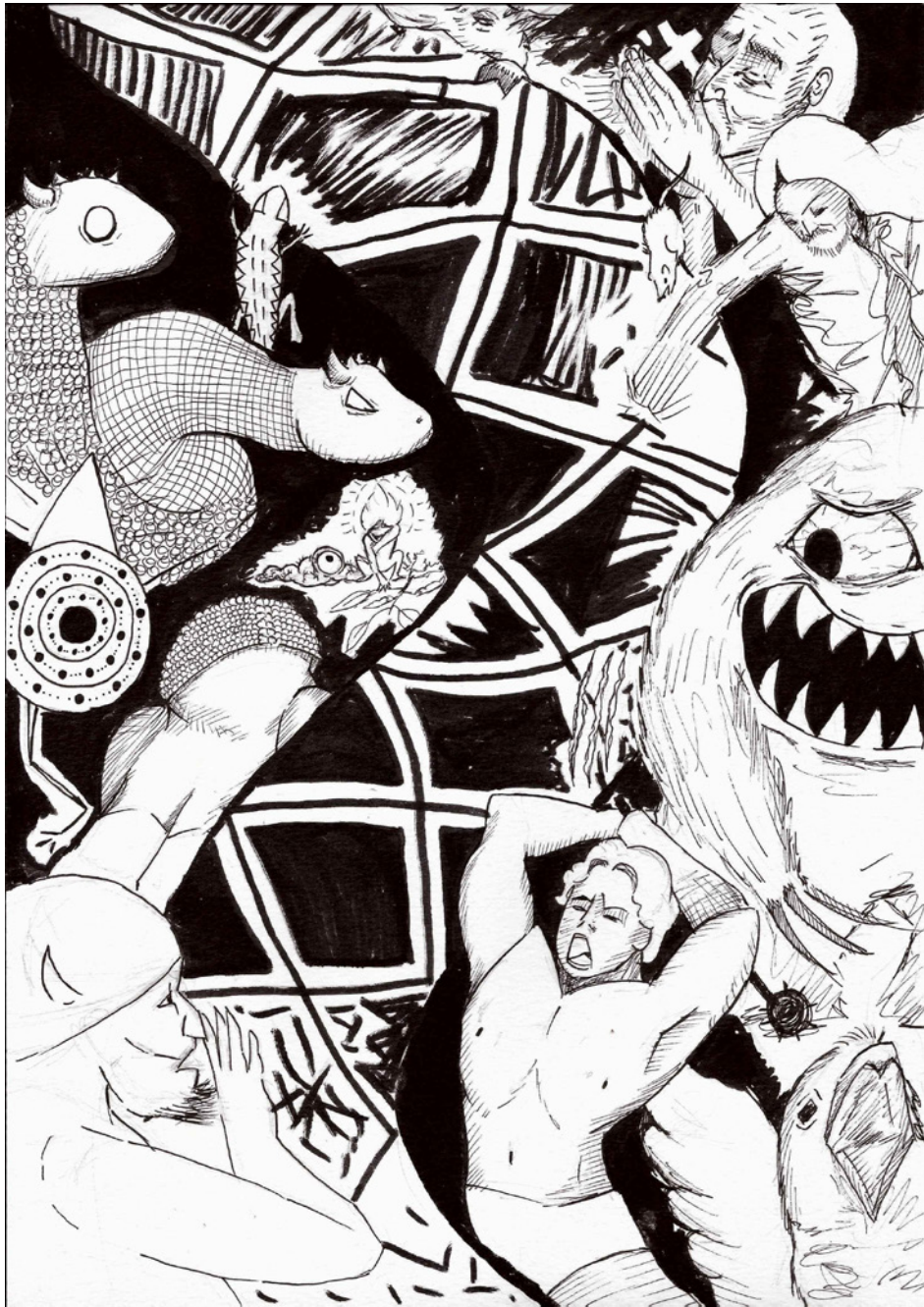
Uma interação aberta e receptiva é aquela em que não nos projetamos sobre outros seres, mas observamos, cheiramos, tocamos, ouvimos e provamos no mesmo movimento generativo, de maneira que há um respeito mútuo pelos espaços que o outro ocupa. Kariri-Xocó não é velandinho, velandinho não é Kariri-Xocó. Neste encontro plural e respeitoso, há efervescência do entre. Neles, grafismos pousam. Ora, de plântulas para árvores, todas vivem na eternidade do presente. É o instante que dá vazão às suas intensidades. O encontro do povo Kariri-Xocó com a velandinho é possibilidade de um mundo (in)visível. É a abertura a um mundo em que vemos, sentimos, experimentamos, interagimos, nos aprofundamos e nos afetamos. É imanência. É viver na peregrinação do vento, sol, lua, umidade, chuva, temperatura, solo, insetos, aves, fungos, bactérias, vírus, animais e ao tempo.



Pela exploração e produção conjunta de escritas e desenhos com os Kariri-Xocó, fez-se a *retomada* do encantamento pelo mundo. A articulação de novas formas de expressão, envolvendo imagens e narrativas, representa uma jornada pelo desejo de igualdade. Ao imergir na possibilidade de encontro com a etnia Kariri-Xocó, instaura-se um devir-do-afeto-científico-artístico-educacional. Compartilhar essa experiência

de pesquisa-experimentação em movimento lança possibilidades para pensar uma educação aberta às multiplicidades e a outras concepções de vida. A educação toma possibilidades de modos de ser interdependente entre seres humanos e não-humanos, igualitário entre diversas inteligências, humanizado diante das outras humanidades. Há um entre-lugar do traço que pode dar olho à pele.









À medida que o contraste do grafismo Kariri-Xocó, como parte de um valor conceitual em si mesmo, é a imagem ressoando por uma educação imaginativa, fabulatória, ficcional, diversa e dissensual. Pois, essa estética do grafismo-contraste inventa condições de igualdade entre as diferenças, são pegadas/rastros no «entre» que estabelecem micropopulações abrigadas em traços. Não se dá na representação de seres não-humanos, mas sim pelo tracejar das linhas e contornos que os diferenciam, uma performance que enaltece a diferença como potência do encontro e não como embate - quase antagônico ao ideal de contraste da sociedade ocidental que determina a separação entre a animalidade e a humanidade; natureza e cultura. São enigmáticas imagens que ofuscam a perspectiva da representação, apesar de representarem visualidades. Foi na experimentação do grafismo, deslocando-o entre a representação e não-representação, que sua estética do contraste protestou por retomadas de encontros que enaltecem o respeito à diferença e afirmação do “[...] direito à vida em sua essência de potência criadora” (Rolnik, 2019, p. 24). Na sutileza do traço-contraste de jenípapo Kariri-Xocó, a diferença pulsa como mobilizadora de complexas relações interdependentes que inspiram e expiram outras abordagens possíveis. Principalmente, na radicalização do niilismo existencial e seus desdobramentos sobre um planeta, repleto de mundos que findam, mas não se esgotam diante das mudanças climáticas

Bibliografia

- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. São Paulo: Ed 34, 1997.
- HARAWAY, Donna. Habitar a barriga do monstro. In: CASTRO, Eduardo V. de; SALDANHA, Rafael M.; DANOWSKI, Déborah. **Os mil nomes de Gaia:** do Antropoceno à Idade da Terra. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, p. 418-430, 2022.
- HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema:** generar parentesco em el Chthuluceno. Edición Consonni: Bilbao, 2019.
- INGOLD, Tim. **Repensando o animado, reanimando o pensamento.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013. DOI: 10.22456/1982-6524.43552. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/43552>. Acesso em: 18 jan. 2024.
- IWAKAMI, Victor H. S. **Bocuyá mará:** processos inventivos entre desenho, escrita por meio dos saberes Kariri-Xocó. 2022. 210f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/7508>. Acesso em: 1 dez. 2023
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Trad. B. PerroneMoisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta.** Trad. R. F. d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral** (1ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- NARITA, Karina M.; WUNDER, Alik. **Arte, política e ritual do povo Kariri-Xocó:** fotografias e narrativas de encontros com escolas. Rebento, São Paulo, n. 9, p. 232-253. 2018
- Nietzsche, Friedrich. **Genealogia da Moral** (Paulo César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. **Além do Bem e do Mal** (Paulo César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra** (Mário da Silva, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OLIVEIRA, Tatiana Plens. **Corpo-solo-vivo: linhas e entrelinhas de um processo de cultivo**. 2023. 1 recurso online (161 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/15387>. Acesso em: 21 fev. 2024.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad.: M. Costa Netto. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **Tomada da palavra e conquista do tempo livre: uma entrevista com Jacques Rancière**. Entrevistadores: Jonas Tabacof Waks et al. Educ. Pesqui., São Paulo, v. 47, e202147002003, p.1-17, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/hJpjH5QqsDN4RFdPbPgZXP/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 25 jul. 2023. Acesso em: 1 dez. 2023.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: N-1, 2019.

TSING, Anna. **Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras**. Tradutor: Pedro Castelo Branco Silveira. ILHA revista de antropologia, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p117>

WUNDER, Alik; MARQUES, Davida; AMORIM, Antonio C. R. **Pesquisa-experimentação com imagens, palavras e sons: forças e atravessamentos**. Visualidades, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 104-127, 2016. DOI: 10.5216/vis.v14i1.43043. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/43043>. Acesso em: 1 dez. 2023.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Os integrantes do Grupo Sabuká Kariri-Xocó que atuaram no desenvolvimento das criações por meio de desenhos, falas, narrativas e grafismo são Pawana Crodi Kariri-Xocó, Iaru Kariri-Xocó. Kauan Kariri-Xocó, Marinita KaririXocó, Nary Kariri-Xocó, Valdete (Dé) Kariri-Xocó, Kaony Kariri-Xocó, Dirã Kariri-Xocó.

[4] Rede composta por pessoas que apoiam o trabalho de grupos Kariri-Xocó por meio da elaboração de projetos de financiamento, hospedagem, transporte, agendamento em espaços culturais ou escolas.

[5] As criações originaram uma pesquisa-HQ (Iwakami, 2022), publicada como dissertação, que busca as potências na intersecção entre desenho, escrita, ficção e narrativa. Todos os desenhos neste ensaio estão presentes no documento original, mas performam outros sentidos. Assim, optamos em não atribuir legendas ou títulos na busca de vazarem outros sentidos possíveis.

Pena Branca e Sete Flechas: caboclaría em defesa da vida

Carolina Noury [1]

Resumo: Neste ensaio apresento o pensamento afroindígena construído pela aproximação entre os povos africanos e indígenas no continente americano a partir das escutas-escritas do caboclo Pena Branca e do caboclo Sete Flechas. Em uma transfluência de cosmologias africanas e indígenas, este texto busca inserir narrativas ancestrais no campo da pesquisa acadêmica para guardar mundos e modos de pensar e existir que foram e continuam sendo violentamente atacados. A urgência da vida diante os desastres do Antropoceno nos coloca em luta por outros mundos abrindo caminhos para uma política terrestre. Através das escutas transformadas em escritas dessas entidades busco recuperar cosmovisões e narrativas de povos silenciados para enfrentar o desencanto do mundo moderno colonial aniquilador de corpos, saberes e linguagens. Fazer alianças com seres da terra é urgente para combater o terror colonial e sua política de aniquilação para sustentarmos a queda do céu.

Palavras-chave: Escutas-escritas. Caboclo. Antropoceno. Ancestralidade. Território.

Pena Branca y Sete Flechas: caboclaría en defensa de la vida

Resumen: En este ensayo presento el pensamiento afroindígena construido a partir del acercamiento entre pueblos africanos e indígenas del continente americano a partir de los escritos de escucha del caboclo Pena Branca y del caboclo Sete Flechas. En una transfluencia de cosmologías africanas e indígenas, este texto busca insertar narrativas ancestrales en el campo de la investigación académica para proteger mundos y formas de pensar y existir que han sido y siguen siendo atacados violentamente. La urgencia de la vida ante los desastres del Antropoceno nos pone en lucha por otros mundos, abriendo caminos para una política terrenal. A través de la escucha de los escritos de estas entidades, busco recuperar cosmovisiones y narrativas de pueblos silenciados para enfrentar el desencanto del mundo colonial moderno que aniquila cuerpos, conocimientos y lenguas. Es urgente hacer alianzas con los seres de la tierra para combatir el terror colonial y su política de aniquilamiento para sostener la caída del cielo.

Palabras clave: Escuchar-escribir. Caboclo. Antropoceno. Ascendencia. Territorio.

[1] Pesquisadora do Programa Nacional de Pós-Doutorado da CAPES na Escola Superior de Desenho Industrial da Universidade do Estado Rio de Janeiro (Esdi/UERJ) vinculada ao Laboratório de Design e Antropologia (LaDA).
Email: carolinanoury@gmail.com

Escutas-escritas 1: caboclo Pena Branca

Você sabe, curumim, que nós vem acá primeiro para resgatar a ancestralidade de vocês. Que os caboclos, os preto velho, que as entidades que vem acá no terreiro que são de manifestação dessa ancestralidade. Então quando eu conto a história, eu conto a história da minha ancestralidade. Não importa se sou eu Pena Branca acá ou se é outro Pena Branca em outra oca, o importante é que a história que nós carrega na nossa trajetória.

A minha ancestralidade vem das aldeias, sou cacique de aldeia de onde as comunidades se faziam presentes acá. De onde o sangue que formaram essa terra se encontraram. De quando os homens branco vieram acá que dizimou nós, nós voltou acá pra mostrar que nossa vida não depende dessa materialidade acá. Nossa história, nossa ancestralidade é o que nos faz vivo, é o que nos faz forte. Eu e os espíritos que estão acá, não precisa ter tido uma vida de luta de fato acá nessa terra, isso não é mais importante. O importante é lembrar os curumins que ainda estão acá na terra, de onde veio as origens dele. E de mostrar que as coisas acontecem no terreiro, lá fora, reconhece as origens de cada ancestralidade que formou isso acá. Eu sou parte dessa origem, eu sou um pedaço dessa ancestralidade que forma isso acá. Já até que os curumins acá na terra que as hierarquias que vocês fazem acá, das diferenças que vocês constroem acá, de tentar apagar a história original, que os curumins acá na terra gostam de falar que é todo mundo igual, mas olha o que fazem com nós, com nossos ancestrais vivos. E olha como é que nós mesmos dentro da religião foi tratado durante muito tempo. Porque os ancestrais que se manifestam acá, os curumins que

fazem a religião, muito foi cortado, como se fosse atrasado, mas não é porque a espiritualidade estava falando isso, é porque a cabeça dos curumins, já formada de um jeito para apagar a ancestralidade, né curumim. Então eu to acá, curumim, de cacique de um terreiro pra mostrar que nossa história é viva. É pros curumins acá na terra entenda que não é possível de fazer caminhador passando por cima de quem fez a história de construção dessa terra acá. Nós vem acá para mostrar que tem um passado para acertar.

E que nós vem muito acá, de reverenciar nós e lá fora as coisas não se acontecem do jeitinho que acontece aqui dentro. Então quando nós fala que essa casa é uma aldeia que tem que seguir lá fora é porque o que importa pra nós não é o que acontece acá dentro, é o que vocês levam lá pra fora. É o quanto vocês resgatam essa história de construção disso. Então nós não quer respeito só com os espíritos que estão acá, nós quer respeito com a ancestralidade que construiu e que de que vocês acá na terra, curumim, entenda que quando nós fala de legado, é do que se bota pra frente, não é só olhar para o passado, é o que você faz da cá pra frente. E nós vem acá desse jeitinho pra mostrar pra vocês de que as coisas só se anda pra frente se perceber do passado, mas não importa se apegar só ao passado, tem que entender que o legado é o que bota pra frente. É por isso que nós vem acá desse jeitinho, pra mostrar pra vocês que essa história é viva e que vocês acá pra frente precisa levar esse resgate para construir um caminhador diferente do que vocês fizeram. Por isso que nós fala que não adianta vir acá respeitar as entidades, bater cabeça e ser do lado de fora não estar se importando com quem foi passado.

É por isso que hoje eu sou caboclo, amanhã eu posso não ser mais. O que importa é o jeitado que eu venho hoje. O objetivo de nós acá é fazer que nós não precise mais vir desse jeitado.

Eu sou cacique de aldeia, curumim, eu sou um pedaço de cada um de vocês acá. Isso que sou eu.

Escutas-escritas 2: caboclo Sete Flechas

Eu sou Sete Flechas porque eu não uso uma flecha só, eu não uso uma coisa só para apontar. Eu tenho sete flechas porque são vários caminhos que a gente pode seguir. Na minha vida de terra aqui, passei por muitas coisas que eu precisei, eu não podia contar muito com as pessoas, era um período aqui de muito conflito e uma coisa que eu aprendi aqui em vida foi que a gente não pode contar só com uma coisa porque às vezes você tá contando com uma coisa e aquilo ali não acontece. Então a gente precisa ter outros caminhos na nossa vida, a gente não pode focar numa coisa só, a gente precisa estar aberto para que nunca nos falte nada.

Por mais que eu trabalhe na linha de pai Oxalá, eu vim da mata. Eu não fui chefe. A gente vivia num momento que não tinha muito como ter esse poder assim porque era muita confusão que acontecia então a gente precisava contar muito uns com os outros, mas com poucos, sabe. Porque às vezes até pessoas próximas da gente, a gente acaba crescendo o olho e quer tentar conquistar a terra, conquistar as coisas, você tem que saber exatamente em quem você confia. Na mata a gente também tem muita energia de pai Oxossi, é muita energia da caça e a

gente precisava fazer isso, e às vezes a caça não é a caça pelo alimento, é a caça só para você conseguir seguir sua vida em paz e o momento em que eu vivi aqui foi de muito aprendizado, mas não foi fácil. Foi uma coisa muito difícil. Eu precisava cuidar de algumas pessoas, mesmo que eu não fosse chefe dessas pessoas e a cada dia mudava quem ficava de frente porque às vezes a gente perdia alguns, sabe, e a gente precisava seguir unidos, mas sempre prestando atenção. E a mata..., você quer saber de onde eu vim, moça? O nome é diferente do que vocês chamam hoje, mas sabe aquela floresta que é maior? Um pouco mais abaixo dela, era numa divisa que tinha dois povos, eram dois povos maiores que o meu, mas um deles já não tem mais hoje porque era pequeno. Tinha um que vocês chamam hoje, vocês chamam de yanomami, porque não era esse nome, mas é o que se denominou e os outros povos eram pequenos, a gente não tinha nome porque não tinha chefe, sabe fia? Muitas coisas aconteciam mais para dentro da mata e ia surgindo famílias e é por isso que a gente não tinha chefe porque a gente estava bem mais no meio da mata e a gente tentava conseguir alguma ajuda e nem sempre a gente era bem aceito. E foi esse momento de conflito por isso, porque a gente tentava conquistar, firmar nosso chão e a gente não conseguia. Foi um momento que estava muita coisa acontecendo e a gente tentando formar nosso chão. E esses pequenos povos não tem hoje, não existe mais hoje, mas esse foi o que se formou e continua tendo [Yanomami]. Conheci alguns, mas não era desse que fazia parte porque a gente não tinha o nome, sabe?

Uma coisa que é fundamental para nossa vida é água. Então a gente precisava ter um chão que tivesse rio, nem precisava ser

cachoeira, mas que tivesse rio, a gente precisava de água para nosso sustento. Isso também foi motivo, a gente precisava usar e às vezes outras pessoas queriam usar e a gente não podia usar. Mas foi isso que foi ensinando pra que a gente não dependa necessariamente desse chão porque o chão é muito maior do que só esse que a gente tá, a gente tem um monte de outro chão. Mas quando a gente não tem muita gente, a gente não consegue firmar. Quando tem um povo maior, eles tomam conta da gente. Então na minha vida aqui, a gente tentava proteger quem não conseguia se proteger e acabou não seguindo, não tem esse povo hoje.

E não é por isso que eu não ache que não tenha valor as coisas que aconteceram, porque por mais que tenha sido pequeno, por mais que tenha sido pouca gente, eu acho que todos ali se ajudavam, sabe fia, a gente contava muito com o apoio um do outro para que a gente conseguisse seguir. Alguns não entendiam muito isso, mas no momento que a gente se juntava pra que a gente pedisse, porque a gente sempre pediu, sabe fia. Na mata é muito diferente daqui. Na mata, tudo o que a gente faz, a gente pede, a gente agradece, a gente pega e devolve, sabe? E por mais que tenha sido povo pequeno, todo mundo fazia isso, todo mundo era grato mesmo que as coisas estivessem tão difíceis. Isso é uma coisa que eu tento trazer até no meu trabalho aqui, pra que as pessoas não fiquem, não se deixem abalar quando as coisas não acontecem da forma que tem que ser porque uma coisa que eu entendo também é que se não tivesse acontecido nada disso, talvez eu nem estivesse trabalhando aqui. Porque a gente precisa trazer um pouco desse ensinamento, sabe?

Tem coisas que a gente vivia aqui, que não é necessariamente, eu não era chefe, mas eu sou caboclo. A gente assume esse papel, mas não necessariamente foi exatamente o que eu fiz aqui. É um pouco do papel que eu vivi, é um pouco do orixá que estava na mata e de outros também porque tem muita coisa que a gente, muitas coisas que a gente cultua que não é necessariamente isso aqui, a gente não chamava de Oxalá, a gente chamava de outra coisa. Uma coisa era certa, a gente sempre cultuava a natureza. Então tinha gente que era mais ligada com algumas coisas da natureza. Tinha gente que era muito mais ligada com a água, que a gente tanto procurava. Tinha uns que não conseguiam seguir por isso, porque era muito conectada com isso e não conseguiam ficar sem. Essas pessoas que podem ter vindo trabalhar depois, elas acabaram se conectando com uma linha que fosse mais ligada com a água. Eu sou um pouco mais ligado a mata mesmo e com o ar. Então acaba que é uma coisa que depois você se conecta, não necessariamente que tenha vivido com a gente. E outros que eu não sei como é que seguiram na vida, na vida que eu digo a vida de cá, não a vida, que a vida daqui acaba pra todo mundo.

Que mais fia que eu posso ajudar? Ninguém pergunta da minha história, primeira vez que alguém perguntou da minha história. Tive que voltar num tempo que..., sabe? A gente aqui só escuta, é até difícil quando a gente tem que falar da gente porque é outra história, é outra vida, não é igual a aqui. É como se fosse um outro mundo até. As coisas eram muito diferentes, muito diferentes. Tem problemas que tem hoje aqui que a gente não passava por isso, mas eu acho que o ensinamento das coisas, a força que

a gente foi ganhando dependendo das situações que faz com que a gente consiga até hoje trazer um pouco desse axé.

Agradeço muito fia, por você ter escutado e também acho que depois de conversar com um monte, às vezes uma história também se conecta com outra, você vai encontrar uma que se encontre com outra. Mas tenho certeza que todo mundo que tá aqui tenha passado por momentos de luta.

Afroindígenas em luta pelas terras

Com as vozes dos caboclos Pena Branca e Sete Flechas somadas às vozes dos caboclos contemporâneos busco narrativas que rompam com o discurso colonial moderno - que nos foi imposto há mais de 500 anos - para fortalecer a política da ancestralidade capaz de romper com o desencanto do mundo. Trazer essas vozes para o campo acadêmico é se comprometer com a pluralidade da vida, de saberes e práticas contra a política colonial do desencanto e sua lógica de terror. Para superar o discurso do progresso e do desenvolvimento precisamos chamar todas as gentes massacradas pelo projeto colonial de aniquilação, como observam Simas e Rufino (2019).

As escutas-escritas apresentadas dessas entidades manifestadas em um terreiro de umbanda buscam preservar mundos e seus modos. Os pensamentos desses caboclos resultam da relação afroindígena que tem “alto potencial de desestabilização do nosso pensamento” (Goldman, 2015, p. 641). Como praticante da cultura de terreiro e pesquisadora do campo do Design e Antropologia, transformei essas escutas em escritas para

guardar e resguardar mundos sobre “os impasses do nosso tempo - o Antropoceno -, cruciais para o inadiável reenvolvimento com a terra e cuidado da Terra”, conforme apontam Carnevalli et al. (2023, p. 353).

Vivemos um colapso socioambiental que nos coloca diante da iminência de um fim de mundo para a espécie humana. As transformações causadas pelo impacto do modo de vida do ser humano moderno no planeta marcam o Antropoceno e nos mostram que para permanecer, precisamos mudar. Caboclo Pena Branca nos fala que precisamos perceber o passado para seguir em frente, Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro afirmam que o passado ainda está por vir, Ailton Krenak diz que o futuro é ancestral e que não teremos futuro sem o resgate das cosmovisões sustentáveis do passado. Pensadores contemporâneos e ancestrais nos mostram que o tempo não é linear e nos alertam para a necessidade de olharmos para outros modos de existência, suas práticas e pensamentos.

O Novo Regime Climático ameaça a permanência da vida humana fazendo do planeta um mundo-sem-nós, conforme indicam a filósofa Débora Danowski e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2017). Ao discorrerem sobre as causas (antrópicas) e as consequências (catastróficas) da ‘crise’ planetária que vem se desdobrando em escala mundial e em velocidade acelerada, os autores sinalizam que “embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós. [...] Nosso presente é o Antropoceno, mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir” (p.20).

O Antropoceno nos coloca perante a ausência de futuro. Diante do colapso e da imanência

do fim, se não sabemos para onde ir, façamos o que nos ensina o provérbio africano: “quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”. É nesse sentido que transformo essas escutas em escritas a fim de ampliar o acesso a vozes e narrativas que foram apagadas pelo projeto colonial e, assim, propor uma abertura de mundos e de outras epistemologias.

As religiões de matriz africana incorporam elementos das cosmologias e práticas indígenas com práticas e concepções trazidas pelos africanos escravizados. Elas são resultados da relação afroindígena, ou seja, dos agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas (Goldman, 2015).

Em face a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com aspectos dos imaginários religiosos cristãos e do pensamento ameríndio e, por outro, formas de organização social tomadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que puderam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. (Goldman, 2015, p. 643).

O encontro entre africanos e indígenas foi registrado “a partir de um ponto de vista que subordinava a *relação afroindígena* a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o ‘branco europeu’”, o que Goldman (2015) denominou como o mito das três raças. Ao apresentar a fala dos caboclos em sua forma original busco romper com a centralidade do pensamento do branco europeu fazendo com que essas vozes ocupem outros espaços para além do território do terreiro.

Dados apresentados por Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel (2023) indicam que nas 36.000 viagens negreiras embarcaram à força mais de 10 milhões de africanos - mais exatamente 12,5 milhões - entre os séculos XVI e XIX. A chegada de navios negreiros ao Brasil, país das Américas que mais recebeu africanos na maior história de sequestro da humanidade (cerca de 4 milhões de pessoas), promoveu o encontro entre cosmologias dos povos africanos com cosmologias dos povos indígenas, havendo uma grande confluência nos modos e nos pensamentos.

Arrancados violentamente de suas terras, desapropriados de seus territórios no maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade, os povos da diáspora africana não tiveram arrancados de si seus modos de viver e de pensar, mantidos através da cosmologia daqueles que permaneceram em África. Esse encontro entre distantes, entre africanos nas Américas e africanos em África, é o que Bispo dos Santos (2023) chama de transfluência. O termo foi criado a partir da observação do movimento das águas no céu para entender como um rio no Brasil conflui com um rio que está na África. “E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil.” (p. 13).

A cultura é colonial na medida em que aqueles que agem e vivem de maneira diferente do colonizador são considerados sem cultura ou selvagens, afirma Bispo dos Santos (2023). Povos indígenas, de terreiro, de quilombo, de favela possuem modos - “modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida” (p.

23). Afirma ainda que toda política é um instrumento colonialista e que “só os humanos têm essa estrutura em que um vive para gerir a vida do outro verticalmente, para defender o direito dos outros. Entre as outras vidas, cada um se defende de forma segmentada para defender o território de forma integrada” (p. 47).

Caboclos e indígenas estão unidos na luta pela terra em seus territórios de resistência contra a lógica do progresso e do extrativismo. A resistência não é entendida apenas como oposição a uma força, ela é força de oposição, “ou seja, potência de construção imediata de outros mundos, em e contra esse mundo” (Niamanouch, 2023, p. 120). Os territórios de resistência e suas práticas podem ser entendidos como levantes contra a violência antropocêntrica e a destruição vivenciadas por esses povos até os dias de hoje. Danowski (2023) afirma que

embora tentem nos fazer desacreditar, muitas terras, muitos mundos nunca param de se levantar. Ora, toda terra tem um povo, e todo povo, inclusive um povo nômade, precisa de uma terra, o que é muito diferente de precisar ser seu dono, cercá-la e tê-la como único proprietário. A própria terra, afinal, o solo, é feita de uma multiplicidade de povos: insetos, fungos, bactérias, vírus, plantas; aves, mamíferos, e também de humanos. Há almas em todo canto, e por isso levante se diz no plural: levantes. A terra preta dos índios é em si mesma um levante, ou muitos levantes. As sementes crioulas são levantes. As baixas tecnologias são levantes. Hoje mesmo, portanto, neste exato momento, velhos e novos povos se levantam, em muitos lugares, movidos por diferentes premências.

Daniel Munduruku lembra que somente a partir da nova Constituição Federal de 1988

com o capítulo intitulado “Dos índios”, os direitos indígenas passam a ser assegurados preservando suas práticas, tradições e saberes ancestrais. Aparentemente uma grande conquista e vitória dos povos indígenas para a preservação dos modos originários, mas como observa Munduruku (2022), “as políticas públicas engendradas para os irmãos originários não são propostas para a manutenção da cultura tradicional, mas, quase sempre, são uma forma de submeter essas mesmas populações ao arbítrio da sociedade” (p.33). Vimos como a pandemia da Covid-19, as ações do garimpo ilegal, o agronegócio e a tese do Marco Temporal continuam a ameaçar, aniquilar e exterminar vidas.

Sou cabocla. Caboclos são entidades de religiões de matriz africana que se apresentam como indígenas. Caboclos são também todos aqueles que dobram a morte através do encanto destruindo os parâmetros do mundo moderno colonial desencantado (Simas e Rufino, 2019).

Sou indígena. Indígenas são todos aqueles povos originários de um determinado lugar ou que vivem ali ou que são ligados por algum laço, mas que acima de tudo se sentem uma propriedade da terra ao invés de proprietários dela (Viveiros de Castro, 2013). Indígenas são também todos aqueles que não aderiram ao discurso falacioso do desenvolvimento. “Dar-se conta de que somos todos indígenas – exceto aqueles que não o são – é juntar-se à luta por uma retomada da Terra pela terra, parcela por parcela, lugar por lugar, zona por zona”.

Resgatar nossa ancestralidade e outras narrativas colabora com sonhos que vão além de nós mesmos e “nos ajuda a perceber que

viver diferente é possível, que pensar diferente é possível, abrindo campo a maneiras que talvez nos ajudem a sair da encruzilhada em que nos metemos como humanidade” (p. 53), afirma Helena Silvestre (2021). O céu está caindo. É urgente criar alianças com todos os caboclos, Iracema, Jurema, Iara, Juçara, Jupira, Jandira, os tupinambás, os aimorés e todos os seres da terra para indigenizar e territorializar o pensamento deslocando a narrativa colonial do desenvolvimento em direção às narrativas de resistência e sobrevivência.

Agradecimentos

A todos os seres encantados que me acompanham e ao terreiro Ègbé de Oxalá. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Bibliografia

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da terra. *In*: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington. Escutas-escritas (e vice-versa). *In*: **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

DANOWSKI; Déborah. **Levante de que terra?**. Disponível em: <https://medium.com/n-1-edi%C3%A7%C3%B5es/levante-de-que-terra-d%C3%A9borah-danowski-82e1a1a52f02>. Acesso em 12 dez 2023.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: n-1 edições, 2023.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana**, 21(3), 641-659. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>. Acesso em 10 jan 2024.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2022.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena, vozes ancestrais em outras plataformas. *In*: SECCHES, Fabiane. **Depois do fim**: conversas sobre literatura e antropoceno. São Paulo: Editora Instante, 2022.

NIAMANOUCH, Kassim. Resistência. *In*: Diversos autores. **Não se dissolve um levante**: 40 vozes a favor dos levantes da terra. São Paulo: n-1 edições, 2023.

SILVESTRE, Helena. Alianças antissistema: varrer as ruínas e adiar o fim dos mundos. *In*: KRENAK, Ailton; SILVESTRE, Helena; SANTOS, Boaventura de Souza. **O sistema e o antissistema**: três ensaios, três mundos no mesmo mundo. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indígena**. Disponível em <https://medium.com/n-1-edi%C3%A7%C3%B5es/ind%C3%ADgena-eduardo-viveiros-de-castro-6f2cddcd7826>. Acesso em 12 dez 2023.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

Os relatos multiespécies de Donna Haraway e Anna Tsing: criando mundos possíveis para além do Plantationocene em diálogo com as cosmovisões indígenas

Marina Souza Leão Araujo [1] e Fagner José Coutinho de Melo [2]

Resumo: O presente ensaio busca explorar a intersecção entre as obras de Donna Haraway e Anna Tsing, especialmente no que tange aos relatos multiespécies como mecanismo de con-fabular novos mundos, tarefa necessária diante dos desequilíbrios socioambientais caracte-rísticos deste século. Para tanto, toma-se como referencial de partida o *Plantationocene*, um aparato conceitual alternativo ao Antropoceno, que envolve uma série de conceitos como o colonialismo, o capitalismo e a perpetuação de hierarquias e distinções raciais para entender o desenvolvimento desses desequilíbrios assentados, sobretudo, na dicotomia homem/natu-reza. Os relatos multiespécies surgem como forma de superar essa dicotomia e abrir espaços para criação de mundos possíveis para além do *Plantationocene*, o que o ensaio propõe fazer em diálogo com as cosmovisões indígenas, que oferecem valiosos conhecimentos e práticas que podem informar e materializar esses relatos.

Palavras-chave: Relatos Multiespécies. Relação Homem/Natureza. Plantationocene. Cosmovisões Indígenas

Donna Haraway and Anna Tsing's multi-species stories: creating possible worlds beyond the Plantationocene in dialogue with indigenous cosmovisions

Abstract: This essay aims to explore the intersection between Donna Haraway and Anna Tsing's works, particularly regarding multi-species stories as a mechanism to envision new worlds, a necessary task in the face of the current socio-environmental degradation and ecological imbalances. To do so, the *Plantationocene* is used as an alternative conceptual framework to the idea of Anthropocene, in order to address and take into account a number of concepts such as colonialism, capitalism, and the perpetuation of hierarchies and racial distinctions to understand the development of these entrenched imbalances, primarily in the

[1] Estudante de mestrado no Programa de Gestão do Desenvolvimento Local Sustentável da Universidade de Pernam-buco. Email: marina.araujo98@gmail.com.

[2] Professor Adjunto na Universidade de Pernambuco (UPE). Email: fagner.melo@upe.br.

dichotomy between humans and nature. Within this context, multi-species stories emerge as a way to overcome this dichotomy and to open new pathways to build other possible worlds beyond the *Plantationocene*, which the essay proposes to do in dialogue with indigenous cosmovisions, which offer valuable knowledge and practices that can inform and materialize these stories.

Keywords: Multi-species stories. Human/nature relationship. Plantationocene. Anthropocene. Indigenous Cosmovisions.

Introdução

Plantationocene é um aparato conceitual para se referir e compreender o processo de transformação devastadora de diversos tipos de fazendas, pastagens e florestas geridas pelo homem em plantações extrativistas marcadas pela forte dependência no trabalho escravo e de outras formas de trabalho explorado, alienado e espacialmente transportado, que marcou, notadamente, a invasão e colonização de territórios no hemisfério sul por algumas potências europeias durante o século XVI (Haraway; Tsing, 2019).

O termo, cunhado coletivamente por um grupo de pesquisadores durante um encontro que ocorreu na Universidade de Aarhus (Haraway et al., 2016), na Dinamarca, em 2014, tinha como objetivo propor uma alternativa ao termo *Anthropocene*, que faz referência ao impacto ambiental causado por ações humanas e que é considerado por muitos geólogos como uma era geológica própria (Haraway et al., 2016).

A racionalidade por trás do termo *Plantationocene*, por outro lado, está muito menos relacionada à criação de uma nova era geológica e muito mais ligada à adição de fatores complexos que se somam, contextualizam e situam a ação isolada do homem para explicar as catástrofes ecológicas (Tsing, 2022). É daí que surge a noção de aparato conceitual, na medida em que o *Plantationocene* faz uso de uma série de conceitos como o colonialismo, o capitalismo e a perpetuação de hierarquias e distinções raciais para entender como o sistema de plantação escravagista foi o modelo e o motor para o desenvolvimento carbon-greedy machine-based factory system (Haraway, 2015), responsável por grande

parte dos impactos ambientais observados hoje.

Donna Haraway e Anna Tsing fazem parte desse grupo de pesquisadores, apontando para impossibilidade de separar a exploração ambiental da exploração humana, ambas intensificadas pelo sistema de *plantation* no ocidente (Haraway; Tsing, 2019). Nesse sentido, essas autoras constituem, atualmente, referências mundialmente importantes e relevantes dentro desse tema, com vastas obras individuais que dialogam entre si ao propor novas formas de existir num mundo que não se restringe à ação humana, mas que é influenciado e cocriado por uma diversidade de seres e espécies não-humanas.

Nesse sentido, Haraway e Tsing (2019) enfrentam, necessariamente, a distinção entre natureza e cultura, e entendem pela necessidade de superar essa dicotomia e recompor a fratura imposta a essas duas noções desde os tempos do iluminismo, somando-se a vozes como a de Ailton Krenak, ao defender que “imaginar outro mundo possível é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza” (Krenak, 2020, p. 67). Para essas autoras, os relatos ou histórias multiespécies, que abarcam na mesma intensidade em que são constituídas por espécies humanas e não-humanas, assumem papel de centralidade nessa recomposição da ideia de homem e cultura com a natureza.

Sendo assim, o presente ensaio é guiado por uma pergunta chave: como construir outras realidades, mundos, para além das dinâmicas estabelecidas pelo *Plantationocene*? É a

partir desse questionamento que o conceito de relatos multiespécies presente nas obras de Donna Haraway e Anna Tsing será explorado como proposta prático-teórica para a superação das dificuldades e impactos criados pelo *Plantationocene*, considerando toda a sua complexidade, através de um diálogo com algumas cosmovisões indígenas, que oferecem valiosos conhecimentos e práticas que podem contribuir no enriquecimento e materialização desses relatos.

Contextualizando o problema *Plantationocene*

Antes de tudo, é preciso localizar a época geológica e o momento da história natural em que o conceito de *Plantationocene* surgiu.

A Terra, após 5 extinções em massa de espécies e biodiversidade causadas por fatores geológicos, chega à época geológica chamada de Holoceno. Tsing (2015) considera essa época como o longo período em que os refúgios biológicos não só existiam como eram abundantes, possibilitando a criação de um mundo marcado por uma rica diversidade cultural e biológica.

Em termos práticos, o Holoceno sucedeu o fim de um extenso período glacial que perdurou por cerca de cem mil anos, inaugurando uma nova fase de estabilidade climática e de abrandamento da atividade meteorológica no planeta. Essas condições específicas permitiu o florescimento de diversas espécies planetárias, dentre elas o ser humano.

É nesse contexto que surge, inicialmente, a noção de Antropoceno, para denominar o ponto de inflexão do Holoceno e o surgimento

de uma nova era geológica caracterizada pelos processos antrópicos de transformação planetária, marcado (mas não se restringindo) pelo aumento das temperaturas globais, pela perda de biodiversidade e pelo esgotamento de recursos naturais que, em conjunto, teriam criado as condições para um colapso climático.

O termo foi concebido pelos cientistas Crutzen e Stoermer (2000), que concluíram que “it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term ‘anthropocene’ for the current geological epoch”. Para os autores, a revolução industrial é apontada como um ponto de partida chave, marcando o início de uma influência humana mais intensa devido ao uso extensivo de combustíveis fósseis, desmatamento e industrialização.

É importante destacar que a datação dessa época é bastante controversa, alguns apontando para o surgimento do *homo sapiens*, outros para o surgimento da agricultura e outros para o evento da grande aceleração, no meio do século passado (Moore, 2017). Ainda assim, esse aparato conceitual chamou bastante atenção da área científica para o tema (Zottola e De Majo, 2022), por propor uma mudança de paradigma nas discussões relacionadas às mudanças climáticas.

Haraway e Tsing, porém, estão inseridas no grupo de estudiosos que não estão de acordo com a atribuição desse processo de transformação planetária única e exclusivamente à autoria ou agência da espécie humana. Para elas, esse processo de transformação envolve uma série de outros fatores mais complexos, além da participação de outros seres mais

que humanos, por isso propõe abordagens e ferramentas conceituais que se somam às noções trazidas pelo Antropoceno.

Nesse sentido, a escolha feita pelas autoras por uma abordagem mais abrangente que leve em consideração aspectos para além dos propostos pelo Antropoceno está intrinsecamente relacionada ao entrelaçamento, em suas obras e estudos, de distintos campos do conhecimento, como a biologia, a antropologia e o pensamento crítico feminista. É em razão dessa interdisciplinaridade no pensar de Haraway e Tsing que elas traçam narrativas voltadas para a interpretação das ações humanas em conjunto com processos históricos e biológicos que colocam a relação de subjugação e hierarquização entre espécies como ponto de partida para a compreensão das transformações vivenciadas nos dias atuais.

É com base nessas premissas que Haraway (2023, p. 199) entende o Antropoceno mais “como um evento limite do que como uma época que demarca graves descontinuidades”, chamando atenção, ainda, para a necessidade de se considerar o impacto de pessoas bioculturais, biotécnicas, biopolíticas historicamente situadas em conjunto com o agenciamento de outras espécies para a compreensão dos efeitos do Antropoceno.

Tsing (2019) se soma a essa linha de pensamento ao apontar para o fato de que os eventos do Antropoceno não ocorrem de maneira uniforme e na mesma intensidade em todos os lugares, dando ênfase para a importância da delimitação espacial do termo através da ideia de *Patchy Anthropocene*, como uma ferramenta conceitual para notar e entender

a “landscape structure, with special attention to what we call “modular simplifications” and “feral proliferations” (Tsing, 2019, p. 01).

Patchy, para a autora, faz referência aos padrões de interação entre humanos e não-humanos num local ou estrutura (*landscape*) específica, que pode ser uma floresta, uma cidade ou uma plantação, gerando efeitos específicos para aquela interação. Na medida em que essa interação é marcada por uma simplificação modular (*modular simplifications*) de relações e formas específicas de existência, tem-se uma proliferação de espécies e seres ferais emergentes de tais relações. Essas noções serão posteriormente consolidadas durante a análise do termo *Plantationocene*.

De qualquer forma, o que Tsing busca com essa adaptação da ideia de Antropoceno é trazer outros fatores e conceitos de referência para discussão, inclusive o de surgimento e expansão do capital, sobretudo no que tange à delimitação temporal desse evento. Por isso, identifica que o Antropoceno não começaria apenas com o surgimento da espécie humana, mas sim com a expansão do capitalismo moderno, caracterizado pela destruição e larga escala de paisagens e ecologias (Tsing, 2022).

Esse novo referencial de partida, segundo Tsing, permite a problematização das ideias de progresso e da difusão de mecanismos de alienação responsáveis por impulsionar um processo de transformação de seres humanos e não humanos em recursos, que, em última instância, provoca a segregação e hierarquização dos humanos com relação a outros

seres e ofusca a possibilidade de uma sobrevivência colaborativa (Tsing, 2022).

A ideia de que a expansão do capital foi um ponto chave para o processo de hierarquização das relações entre espécies seguida de um processo de exploração é percebida, também, por Vandana Shiva (2005), ao criticar como a globalização e o desenvolvimento econômico transformam seres humanos e a natureza em recursos a serem explorados, onde o valor intrínseco destes é subjugado ao valor econômico e ao lucro.

Esse movimento de exploração ganha um caráter global na medida que determinadas potências europeias começam a invadir territórios localizados, sobretudo, no sul global, para aplicar o sistema colonial de subjugação e dominação de seres humanos e mais que humanos por meio do trabalho forçado para atender um processo de produção pautado no extrativismo e em monoculturas isoladas (Tsing, 2022). É com base nessas noções que surge a concepção do *Plantationocene*.

Entendendo o problema *Plantationocene*

Para Haraway e Tsing, o *Plantationocene* se origina com o modelo de *plantation* colonial europeu, marcado pela presença de certos elementos autônomos e intercambiáveis que lhe conferiam um alto grau de escalabilidade, dentre os quais se encontram: o extermínio de pessoas e plantas locais seguido do preparo da terra vazia e não cercada e o transporte de mão de obra e plantas não locais para cultivo, de caráter exótico e isolável. Ao analisar o caso da invasão portuguesa no Brasil dos séculos XVI e XVII, baseado no plantio da cana-de-açúcar e no trabalho forçado

de pessoas africanas escravizadas, Tsing descreve que:

Em primeiro lugar, a cana (...) era plantada enfiando um talo na terra e esperando que ele brotasse. Todas as plantas eram clones e os europeus não tinham conhecimento para reproduzir essa planta originária da Nova Guiné. (...) Transportada para o Novo Mundo, a cana estabelecia poucas relações interespecies. Em segundo lugar, o trabalho no canavial: a exploração da cana pelos portugueses juntou-se ao seu poder recém-adquirido de trazer pessoas escravizadas da África. Como trabalhadores de cana no Novo Mundo, os africanos escravizados eram vantajosos para os interesses dos produtores: eles não tinham laços sociais locais e, portanto, não contavam com rotas estabelecidas para fuga (Tsing, 2022, p. 87 e 88).

Desse trecho, é possível observar dois movimentos simultâneos implementados pelos invasores através da *plantation*: o processo de simplificação ecológica e o uso de trabalho forçado.

A simplificação ecológica corresponde ao processo de desterritorialização de seres humanos e mais que humanos locais para serem substituídos por seres estrangeiros, que são removidos de seus mundos e modos de vida, para serem inseridos num meio ambiente como o qual não têm nenhuma relação estabelecida onde serão considerados como recurso para o sistema colonial (André de Souza, 2022).

Como consequência disso, Haraway e Tsing (2019) identificam uma alteração no tempo de geração de todos os atores envolvidos naquele local, resultando na redução radical do número de atores e na estimulação de uma gama de situações propícias para

a proliferação de alguns e o genocídio de outros, selecionados a partir do grau de contribuição para o funcionamento do sistema colonial.

Além disso, Tsing (2022) observa que o fundamento por trás dessa desterritorialização teve efeitos similares tanto na cana de açúcar, quanto nos escravos: a padronização e a alienação como formas de melhorar o controle desses seres vivos na *plantation*. Nessa mesma toada, Celso Furtado (2007, p. 84) constata esse traço latente de alienação no comportamento dos escravos utilizados no que ele chama de empresa colonial, narrando que “a população escrava tendia a minguar vegetativamente, sem que durante toda a época da escravidão se haja tentado com êxito inverter essa tendência”.

O resultado é a criação de um sistema que torna intercambiável tanto os humanos que trabalham em seu contexto, quanto as espécies vegetais que são objeto desse trabalho, o que Malcom Ferdinand (2019) vai chamar de dupla fratura colonial e ambiental, para se referir à impossibilidade de separação entre a exploração ambiental e humana, uma dupla exploração criada pela empresa colonial que persiste até os dias atuais.

Essa exploração humana diz respeito justamente ao segundo aspecto crucial do *Plantationocene*: o uso de trabalho forçado, que possibilitou em grande parte o processo de escalonamento espacial e econômico desse sistema. A atividade em larga escala, que transpassou as fronteiras do Brasil e se espalhou por quase todos os cantos quentes do planeta, promoveu algumas transformações particularmente significativas que explicam

e elucidam como a *plantation* deu bases para a formulação de um *Plantationocene*.

Sendo assim, o presente ensaio adota o *Plantationocene* como referencial conceitual, porque tanto Haraway quanto Tsing compartilham do entendimento e do reconhecimento de ele é essencial para entender a atual relação de hierarquização e subjugação dos seres mais que humanos e todo o impacto socioambiental que advém dessa relação.

Ficando com o problema: os relatos multiespécies

É diante desse cenário que surgem os relatos multiespécies de Haraway e Tsing, como um método, um caminho possível ou um chamado à ação para superar as ruínas deixadas pelo *Plantationocene*.

De forma resumida, a proposta de Haraway (2022; 2023) de relatos multiespécies se trata de uma abordagem que enfatiza as relações entre humanos e mais que humanos, focada na coevolução, nas práticas interativas e nas interdependências que configuram as existências compartilhadas entre esses grupos. Nesse sentido, ela enfatiza que os humanos não existem de maneira isolada, mas estão em constante interação com outras espécies. Essas interações não são unidimensionais, ao contrário, elas envolvem coevolução e coadaptação, onde a evolução de uma espécie está intrinsecamente ligada à evolução das outras.

Haraway vai chamar esse processo de evolução simbiótica de co-tornar-se, devir-com, fazer-com ou simpoiese, nos termos da autora, para se referir ao fato de que a vida

se faz a partir de um conjunto de atores não isolados. Tomando o conjunto de células que compõe o ser humano como exemplo, é possível identificar que apenas cerca de 10% de todas as células que compõe esse conjunto são de genomas estritamente humanos, enquanto os outros 90% são compostos por genomas de bactérias, fungo e outros seres protistas (Haraway, 2022, p. 10). É nesse sentido que Tsing (2015a) conclui que “a natureza humana (em todas as suas miríades de formas) é uma relação entre espécies”.

Coccia (2018), em seu estudo sobre a vida das plantas, agrega lições ao tema ao chamar atenção para o fato de que, ao colonizarem a terra firme, as plantas foram as grandes responsáveis pela a criação do que hoje se entende por atmosfera e, através da sua produção do gás oxigênio, grande parte da vida da terra depende da existência desses seres. Nesse sentido, conclui que a própria existência humana depende das condições de vida produzidas pelos animais e pelas plantas e que o ato de viver é, em suma, um ato de viver da vida de outros seres, viver a partir da vida que esses outros construíram e inventaram.

O devir-com é reconhecer, portanto, um número infinito de entrelaçamentos e de codependências entre os seres humanos e não-humanos, que se traduzem numa teia de significações das mais diversas naturezas: linguísticas, gestuais, bioquímicas, sensoriais, etc.

Vale destacar que algumas espécies, como no caso das plantas para Coccia, apresentam um entrelaçamento mais forte entre si, podendo suscitar aprendizados mútuos próprios. É o

que Haraway conceitua como espécies companheiras, fruto da relação com sua cachorra pastora australiana, Cayenne. As espécies companheiras, nas suas mais diversas moldagens, se cocriam “em toda sorte de temporalidades e corporeidades” e são um ponto de inflexão prática na compreensão dos relatos multiespécies.

Já os estudos de Tsing são guiados em grande parte por uma outra espécie companheira: os cogumelos matsutake. Em *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo* (2022) e *Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras* (2015a), a pesquisadora descobre e aprende lições de sobrevivência coletiva com essa espécie, que cresce apenas nas paisagens mais devastadas. Esses exemplos ilustram a ideia de que reconhecer espécies companheiras é materializar os relatos multiespécies através de laços de companheirismo e pessoalidade.

É através desses laços, ou relações de parentesco para Haraway (2023), que surgem as preocupações de cuidado recíproco e de responsabilidade, ou de responsabilidade: a capacidade de responder e de elaborar repostas para problemas e/ou questões que estão colocadas nessas relações mais que humanas. Nesse caso, fazer parentescos com as demais espécies seria a finalidade máxima da construção de relatos multiespécies diante dos problemas postos pelo *Plantationocene*.

As soluções advindas dessa interação pautada na responsabilidade devem levar em conta, necessariamente, as particularidades dessas espécies. Tendo isso em conta, Haraway faz a seguinte provocação:

Parente é uma categoria selvagem que todo tipo de gente tenta obstinadamente domesticar. Fazer parentescos estranhos (...) perturba questões importantes: por quem se é realmente responsável? Quem vive e quem morre, e de que maneiras, nessa relação de parentesco e não naquela outra? Qual a forma de parentes? Onde e a que suas linhas conectam e desconectam? E depois, o que deve ser amarrado para que o florescimento multiespécie, incluindo seres humanos e alteridades não humanas em parentesco, possa ter alguma chance na Terra? (2023, p. 11).

É a partir desses questionamentos que Haraway chama a atenção para a importância de quais matérias são usadas para pensar outras matérias, quais histórias são usadas para contar outras histórias, quais pensamentos são usados para fomentar pensamentos e quais mundos surgem dessas dinâmicas (Haraway, 2023).

Aqui, cabe esclarecer a preferência pelo termo história ao invés de história, uma vez que aquele se refere às narrativas fabuladas que misturam fato e ficção, dando especial importância à forma de narração, enquanto história se refere aos acontecimentos do passado, nos termos da narrativa historiográfica (Haraway, 2023, p. 28, N.T nº 7). Essa característica da fabulação é justamente o que permite a criação de caminhos para imaginar futuros transformativos, partindo dessa mistura de fato e ficção para propor modos transformadores de intervir na realidade.

Criar relatos ou histórias multiespécies é, portanto, reconhecer que os seres humanos não existem de forma isolada ou apartada no mundo, mas que eles se tornam com e graças às demais espécies não humanas. Nesse contexto, relatos ou histórias são intercambiáveis

com a noção de Krenak (2020) de “imaginar outro mundo possível, que se trata de um exercício de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser natureza”.

Intercambiáveis porque as filosofias indígenas vêm, de várias maneiras e há milhares de anos, postulando o mundo, humano e mais que humano, como animado, agente, conhecedor, sensível e relacional (Celemajer et al., 2020). Chama atenção, sobretudo, a presença da ideia de co-tornar-se responsável de maneiras situadas entre as cosmovisões indígenas (Bawaka Country, 2013).

Isto posto, é preciso pontuar que, embora a conceituação do Antropoceno e do *Plantationocene* como referenciais teóricos represente um avanço crítico em vários campos acadêmicos, grande parte dos pontos trazidos pelas autoras já foram/vêm sendo postulados e postos em prática pelas genealogias indígenas de relacionalidade entre espécies e suas implicações para repensar justiça e governança (Stewart-Harawira, 2012; Winter, 2020).

Acontece que estas práticas e genealogias indígenas sobre o mais-que-humano têm sido alvo de frequente eliminação e desvalidação desde o início do processo de invasão e colonização, conforme elucidado pelo *Plantationocene*.

Sendo assim, o próximo e último tópico deste ensaio busca traçar um diálogo entre os conceitos levantados a partir das obras de Haraway e Tsing com os ensinamentos de algumas cosmovisões e filosofias indígenas, como

forma de reconhecer estas últimas como sistemas autônomos e valiosos para a compreensão prática dos relatos multiespécies.

Criando mundos possíveis para além do *Plantationocene*: um diálogo com as cosmovisões indígenas

Esse diálogo pode ser iniciado pelas percepções de de la Cadena (2015), através de seus estudos de cosmologias indígenas nos Andes, de que nunca esteve presente entre essas cosmologias a visão ocidental moderna de separação dos humanos e dos mais que humanos. Segunda a autora, para muitas dessas culturas, as montanhas, rios e outros elementos naturais são considerados seres vivos com agência própria.

Esse mesmo comportamento foi observado por Viveiros de Castro (2002, p.347), a partir do qual desenvolve a noção de multinaturalismo, que se trata “da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos”. Essa concepção foi descrita por Limulja (2022, p. 102), a partir do seu convívio com o Povo Yanomami, da seguinte forma:

Em meio aos tons e sobretons de verde e marrom, na densidade da floresta oculta que se deixa entrever através dos finos raios de sol que atravessam as copas das árvores, o caçador não está sozinho. A floresta está povoada pelos outros, sejam esses outros um animal, um xapiri (espírito) ou os inimigos oka pe.

Ao analisar a etnografia dos sonhos desse povo, a autora identifica uma série de

interações ecológicas e culturais que mostram como os indígenas e outros seres mais que humanos coabitam e influenciam mutuamente seus destinos.

Esses traços são observados, também, na cosmovisão Māori, para a qual é impossível conceber a separação do espiritual e do material (Durie, 1998). Essas tribos indígenas da Nova Zelândia são guiadas pelo conceito de Whakapapa, traduzido como “genealogia” ou “linhagem”, mas tendo um significado muito mais abrangente, que inclui as conexões e relações entre todos os seres vivos, ancestrais, e o mundo natural.

Além disso, o Whakapapa tem uma ênfase especial nas (inter)conexões (Roberts, 2010) entre os seres do mundo espiritual, o vivo e os ancestrais, as plantas, os animais, as águas e as terras, que passam a ser compreendidos através de suas origens genealógicas compartilhadas e relações recíprocas.

Esse diálogo com as cosmovisões indígenas adiciona uma perspectiva prática e profunda aos insights de Haraway e Tsing sobre relatos multiespécies, oferecendo uma base essencial para repensar as relações humanas e mais que humanas em termos de reciprocidade, agência compartilhada e responsabilidade ecológica, para além da lógica estabelecida pelo *Plantationocene*.

Considerações finais

Marcadores geológicos, climáticos e sociais apontam para um denominador comum no que diz respeito à preservação das condições de vida na Terra. Ainda assim, o discurso público parece estar encurralado entre duas

posturas que pouco agregam na construção de soluções sérias. Para Haraway (2023, p. 12), essas posturas ocupariam polos opostos quanto ao grau de solucionabilidade do problema, mas ambas incorreriam no mesmo resultado de inércia social, ou em não ficar com o problema.

De um lado, encontrar-se-iam os otimistas pautados numa fé cega à tecnologia ou à salvação de um Deus onisciente. De outro, estariam os pessimistas, que por acharem que já não existe mais ponto de retorno ou de recuperação, não haveria justificativa de se engajar em esforços para construir soluções viáveis. Apesar da inércia ser um traço comum, o pessimismo definitivamente agrega uma maior capacidade destrutiva à questão. Nesse sentido, essencial é o alerta de Haraway sobre a existência de uma linha tênue “entre reconhecer a extensão e a gravidade dos problemas e sucumbir a um futurismo abstrato, a seus afetos de sublime desespero e a suas políticas de sublime indiferença” (2023, p. 14).

Termos como o Antropoceno e o *Plantationocene* são ferramentas conceituais cruciais para a compreensão das complexidades em que o colapso ecológico global está inserido. Reconhecer essas complexidades é considerar, para além das ações do animal humano no meio ambiente, as questões históricas e materiais decorrentes de processos de colonização, acúmulo de capital e de dominação da natureza legitimados sob o mote do progresso. Ou simplesmente é ficar com o problema, nas palavras de Haraway.

Nesse contexto, o presente ensaio buscou explorar essas questões a partir do diálogo das obras de Donna Haraway e Anna Tsing,

tecendo conexões na medida do possível com as contribuições de outros pesquisadores que também se debruçaram sobre o tema, mas, especialmente, com as cosmovisões e filosofias indígenas que apontam para outros caminhos possíveis. Dessa forma, buscou-se, inicialmente, delimitar o que para as autoras é considerado como *Plantationocene*, remontando ao período de invasão e colonização europeia de territórios no sul global através do uso de sistema de monocultura chamado de *plantation*. A simplificação ecológica e o uso de trabalho forçado de pessoas escravizadas possibilitou a alienação e a dominação não só das espécies cultivadas como também dos escravos na medida em que impôs um afastamento e uma desconexão com a terra desses seres humanos e não-humanos envolvidos no processo.

A compreensão dos relatos multiespécies de Haraway e Tsing foi o foco da segunda parte deste ensaio, partindo das noções de criação e confabulação de mundos e realidades pautadas numa ideia de devir-com, que reconhece e leva em conta a contribuição e a importância de seres mais que humanos nesse processo de criação e que permite o estreitamento de vínculos com espécies companheiras e parentes estranhos. Em última instância, esses relatos abrem caminhos para o fortalecimento de responsabilidades multiespécies nas zonas de contato do planeta.

Por fim, buscou-se elucidar como esses relatos multiespécies já estão presentes há bastante tempo nas cosmovisões indígenas, tornando-se imprescindível traçar diálogos entre essas duas formas de pensar. A partir das percepções de de la Cadena (2015) e Viveiros de Castro (2002), que destacam a ausência da visão ocidental de separação

entre humanos e não humanos nas cosmologias indígenas dos Andes e na noção de multinaturalismo, respectivamente, emerge uma compreensão enriquecedora.

Limulja (2022), ao descrever suas experiências com o Povo Yanomami e suas interações ecológicas e culturais, ilustra vividamente como esses povos coabitam com seres mais que humanos, influenciando mutuamente seus destinos. A cosmovisão Māori, guiada pelo conceito de whakapapa, amplia esse entendimento ao enfatizar as interconexões entre todos os seres vivos, espirituais e materiais, através de suas origens genealógicas compartilhadas e relações recíprocas (Durie, 1998; Roberts, 2010).

Portanto, ao dialogar com esses saberes ancestrais e práticas indígenas, as noções teóricas propostas por Haraway e Tsing podem ser enriquecidas e expandidas, fator essencial para a criação de relatos multiespécies capazes de criar mundos possíveis para além do *Plantationocene*. Mas a importância desse diálogo vai além, ele é um reconhecimento necessário aos saberes dos povos indígenas que vêm sendo praticados desde tempos imemoriais, aqui neste ensaio saudados e representados nas lições de Krenak, das tribos andinas, dos Yanomami e dos Maori, e que devem estar presentes como símbolos de resistência, inspiração e de comprovação definitiva de que outros mundos mais que humanos são possíveis.

Bibliografia

ANDRÉ DE SOUZA, Matheus Raynner. *Artes de resistir ao plantationoceno: reflexões sobre uma estética do axé*. Palíndromo, Florianópolis, v.14, n 34, p.78-99, set. 2022. Disponível em <http://dx.doi.org/10.5965/2175234614342022078>. Acesso em 10 dez. 2023.

BAWAKA COUNTRY. *Caring as country: towards an ontology of co-becoming in natural resource management*. Asia Pacific Viewpoint, 54 (2), 185-197, 2013. Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/apv.12018>. Acesso em 12 jun. 2024.

CELERMAJER, D. et al. *Multispecies justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics*. Environmental Politics, 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1827608>. Acesso em 11 jun. 2024.

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

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. *The anthropocene*. Global Change Newsletter, 2000.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga: The Politics of Self Determination*. Auckland: Oxford University Press, 1999. Disponível em <https://www.msd.govt.nz/about-msd-and-our-work/publications-resources/journals-and-magazines/social-policy-journal/spj12/12-review-te-mana-te-kawanatanga-the-politics-of-self-determination-mason-durie.html>. Acesso em 11 jun. 2024.

ELI DA VEIGA, José. *Do Holoceno ao Antropoceno: as bases conceituais da mudança de Época*. Coluna Página 22, 2019. Disponível em: <https://pagina22.com.br/2019/02/01/do-holoceno-ao-antropoceno-as-bases-conceituais-da-mudanca-de-epoca/>. Acesso em 10 dez. 2023.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 34ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARAWAY, Donna J. **A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies**. *Configurations*, v. 2, n. 1, p. 59-71, jan. 1994. ISSN 1080-6520. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/8029>. Acesso em: 10 dez. 2023.

HARAWAY, Donna J. **Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective**. *Feminist Studies*, vol. 14, nº 3, p; 575-599, 1988. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3178066>. Acesso em: 10 dez. 2023.

HARAWAY, D. et al. **Anthropologists Are Talking About the Anthropocene**. *Ethnos*, vol. 81:3, p. 535-564, 2016. DOI: 10.1080/00141844.2015.1105838. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7970618/mod_resource/content/1/Anthropologists%20Are%20Talking%20About%20the%20Anthropocene.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

HARAWAY, Donna J.; TSING, Anna L. **Reflections on the Plantationocene: a conversation with Donna Haraway & Anna Tsing**, 2019. Disponível em: https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflectionsHaraway_Tsing.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

HARAWAY, Donna J. **Quando espécies se encontram**. São Paulo: Ubu, 2022.

HARAWAY, Donna J. **Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno**. 1ª ed. N-1edicoes.org, 2023.

INCROCCI, Caio Henrique de Mendonça Chaves; BEIRAS, Adriano; TONELI, Maria Juracy Figueiras. **Entre vírus e humanos: a responsabilidade como resposta diante do SARS-coV-2**. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 21, n. 52, p. 777-795, dez. 2021. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2021000300011#1a. Acesso em: 10 dez. 2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MALCOM, Ferdinand. **Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen**. Paris: Le Seuil, 2019.

MOORE, Jason W. **The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis**. *The Journal of Peasant Studies*, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>. Acesso em 10 dez. 2023.

ROBERTS, Mere. **Mind maps of the Maori**. *GeoJournal*, 77 (6), 741-751, 2010. Disponível em <https://link.springer.com/article/10.1007/s10708-010-9383-5>. Acesso em 09 jun. 2024.

SHIVA, Vandana. **Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace**. South End Press, 2005.

STENGERS, Isabelle. **'Another Science is Possible!' A Plea for Slow Science**. 1st ed. Cambridge: Polity Press, 2018.

STEWART-HARAWIRA, Makere. **Returning the sacred: indigenous ontologies in perilous times**. In: L. Williams, R. Roberts, and A. McIntosh, eds. *Radical human ecology: intercultural and indigenous approaches*. UK: Ashgate, 73-88, 2012.

TSING, Anna L. **Feral Biologies. Comunicação para a conferência Anthropological Visions of Sustainable Futures**. University College London, 12-14 de fevereiro de 2015.

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

TSING, Anna L. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. 1ª ed. N-1edicoes.org, 2022.

TSING, Anna L.; MATHEWS, Andrew S.; BUBANDT, Nils. **Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology**. *Current Anthropology* Volume 60, Supplement 20, August 2019. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/703391>. DOI: 10.1086/703391. Acesso em 10 dez. 2023.

WINTER, Christine Jill. Does time colonise intergenerational environmental justice theory?

Environmental Politics, 29 (2), 278-296, 2020. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09644016.2019.1569745>. Acesso em 12 jun. 2024.

ZOTTOLA, Angela; DE MAJO, Claudio. **The Anthropocene: genesis of a term and popularization in the press**. *Text & Talk* 42, nº 4, 2022, p. 453-473. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/text-2020-0080>. Acesso em 10 dez. 2023.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

Terra que não é, em lugar de ninguém

Amintas Lopes da Silva Junior [1]

Resumo: O texto registra um exercício livre de pensamento, ligeiramente espacializado na Amazônia, sobre a premência de uma sociedade que decline definitivamente do agronegócio monocultor que, do contrário, não deixará país nenhum para ver. O Estado que concerne ao país ameaçado serve ao agronegócio. Somente agriculturas arborescentes, compreendidas como máquinas de guerra nômades, podem frear a destruição colocada em marcha por este funesto ente sinérgico que se propaga viralmente. Elas ainda persistem, conjurando ao nível de lugares o Agroestado contra a sociedade. Há de se retomá-las enquanto rumo societário.

Palavras-chave: Máquina de guerra. Nomadismo. Agriculturas arborescentes. Agronegócio. Territorialização aterrada.

Land that is not, in no one's place

Abstract: The text records a free exercise of thought, slightly spatialized in the Amazon, about the urgency of a society that definitively renounces monoculture agribusiness which, otherwise, will leave no country to see. The State that concerns the threatened country serves agribusiness. Only arborescent agricultures, understood as nomadic war machines, can stop the destruction set in motion by this disastrous synergistic entity that spreads virally. They still persist, exorcising the Agrostate against society at the local level. They must be taken again as a social direction.

Keywords: War machine. Nomadism. Arborescent agricultures. Agribusiness. Terrified territorialization.

[1] Doutorando em Estado e Sociedade, na Universidade Federal do Sul da Bahia, e professor da Faculdade de Educação do Campo, da Universidade Federal do Sul e Sudeste Paraense. Email: amintas@unifesspa.edu.br

“Nas zonas rurais não ficou ninguém. Para quê? Somos um país urbano. A terra gretada não produz nada.” (Uma das infundáveis digressões de Souza, protagonista de Não verás país nenhum, de Brandão, Ignácio de Loyola, 2008, p. 114.)

Quando as pessoas se alimentam dos frutos da terra em que vivem, tornam-se, elas próprias, a terra do lugar também, o que cria um vínculo visceral, uma vez que suas vísceras foram originalmente grumos de solo, convertidos em células humanas por meio da mediação vegetal, como de resto todo o seu corpo. As pessoas que se alimentam de seus lugares não os abandonam, tampouco admitem que desrespeitem seus mortos: a terra de seus lugares aguarda o seu retorno, assim como acolheu em suas entranhas aqueles e aquelas que um dia, alimentados por ela, vivenciaram a inquietude de um mundo de sentidos e agora jazem mortos, o que, em paisagens multiespécies, é tão somente viver na ausência de sentidos.

Em decorrência, as pessoas que não se alimentam da terra em que vivem não se estabelecem mais em lugar algum, obedecendo aos ditames de um capitalismo que as mantém transitórias, errantes, fornecendo a força de trabalho simultânea e contraditoriamente indispensável e descartável, em todos os pontos em que momentaneamente seja requerida. Quando os empresários do agronegócio embebem de veneno a atmosfera acima de seus monocultivos, não estão apenas atendendo a uma das prescrições do itinerário técnico que perseguem, mas também, inviabilizando a permanência de quaisquer recalcitrantes. Ao envenenamento direto das pessoas, soma-se a inviabilização de suas agriculturas, porque a deriva tóxica desconhece as cercas que seus promotores

insistem em disseminar. Os frutos da terra encarquilham, as árvores e arbustos secam, as lavouras entanguem, os animais de criação adoecem, as abelhas e outros polinizadores são localmente extintos: não há o que comer. As pessoas estarão predispostas à mobilidade, de forma que possam atender adequadamente à demanda capitalista por mão de obra precarizada e terras desimpedidas. Não se pode deixá-las enraizar.

Esquecer de onde se veio é uma das terríveis consequências de se comer o veneno exposto em gôndolas de supermercados, acrescido de amido de milho e óleo de soja transgênicos, do açúcar branco canavieiro secularmente escravocrata, do sal que torna corpos hipertensos enquanto congêneres maculam de branco os campos irrigados por pivôs do agronegócio. Trata-se de simulacro de comida produzido em substrato estéril, que deixou de ser terra há muito. Terra que não é, em lugar de ninguém. Há de alimentar a quem? A comida humaniza, o capitalismo desumaniza. A fome, negação explícita e violenta do alimento, somente possível se não se reconhece humanidade no outro, não é apenas consequência da conjugação entre modelo produtivo e (des)arranjo fundiário do agronegócio que não planta alimentos, mas *commodities*. A fome serve ao agronegócio, assim como este a serve à mesa. Torna vulneráveis as comunidades cercadas que o antagonizam e, portanto, mais propensas à entrega de suas terras e ao trabalho precarizado - na menos ruim das hipóteses - e reincidentemente análogo à escravidão. A fome, como evidenciou a fala da senadora que se autorrepresentava em um congresso de latifúndio sobrerrepresentado, é levemente mobilizada para justificar o uso indiscriminado de uma miríade de venenos

como matéria-prima[2] da indústria de ultraprocessados, comercializados como alimento no engodo do supermercado: negação da comida porquanto reles simulacro.

Ao tornar as pessoas suscetíveis ao engodo, a iminência da fome rompe vínculos de conterraneidade estabelecidos a partir do que se come: desenterra o cordão umbilical deixado em lugares de antepassados, não raro ainda habitados por consanguíneos, aquelas e aqueles que resistem à expulsão. Alimentos que compõem dietas localizadas há gerações sedimentam vínculos entre pessoas e territórios: nutrem a memória. Nos trópicos, a *madeleine* proustiana bem pode ser o beiju com tucumã.

O vínculo com a terra é a experiência localizada em cujos arredores reside a conterraneidade, espontânea. A nação, essa mesma que defende interesses corporativos em detrimento da vida das pessoas, é compulsória: pertença imposta a uma identidade que homogeneiza, comunidade imaginada que se apropria de elementos de construções identitárias locais pinçados a dedo para montar-se como aberração civilizatória, inconciliável, mas tornada aceitável a partir de estereótipos veiculados em programas de televisão ou livros didáticos. Enraizamento no território, jamais imobilizante porque rizomático, nômade, brota como conhecimento que viceja em profusão: gênese, acionamento, propagação, reinvenção e, portanto, metamorfose ininterrupta(s) e cotidiana(s) de epistemes, como no passado - de longa duração mas amplamente vigente até há não muito tempo, além de teimosamente persistente em inúmeros lugares - em que os seres humanos ainda detinham pleno domínio técnico sobre seus afazeres, fornecedores de

bens materiais, sim, mas também organizadores de paisagens e de sociabilidades não venais.

Quanto ao Estado-nação, Benedict Anderson (2008) nos dá a saber que, modernamente, cada unidade de área do território legalmente demarcado sob sua égide é operado com ímpeto homogeneizante de forma integral e decisiva, em contraste com um imaginário europeu mais antigo acerca de reinos definidos por centros, de fronteiras porosas, indistintas, e soberanias imperceptivelmente esvaecidas uma dentro da outra. Talvez, por isso, a paisagem enquanto circunscrição-jurisdicção - autonomia popular inscrita no espaço - foi substituída pela pictórica, a princípio, para deleite da nobreza de reinos dinásticos e, posteriormente, de burgueses que desde sua ascensão enquanto classe investiram em terras - e na estetização da posse - os lucros de um pujante comércio inarredavelmente imbricado com o saque colonial. A expropriação de terras além-mar financiou a expropriação de terras dos compatriotas plebeus: o aparelho estatal é, antes de mais nada, desterritorializante. Como na proposição newtoniana tornada adágio, a toda ação corresponde uma reação, mesmo que a ação seja simplesmente viver à revelia do Estado: havia máquinas de guerra nômades a conter e desde a emergência do Leviatã, elas são o contraponto ao autoritarismo estatal.

O nomadismo que movimenta a máquina de guerra da qual o Estado não consegue se apoderar é transgressor porque viabiliza trocas insuspeitas entre lugares, cujos resultados são sementes que podem fazer germinar novos mundos. Entretanto, há que se territorializar em algum lugar, para que possamos plantá-las, embora, talvez, sob outras

demografias, como a Amazônia nos deu profusos e profícuos exemplos. Não podemos perder de vista que desterritorializar é o modo de operar do empreendimento capitalista: desterritorializa pessoas, animais, saberes, comida, a própria terra, levada pela enxurrada das monoculturas a assorear leitos de rios. As árvores, esses fantásticos seres a fazer passar o mundo por dentro de si, durante décadas, séculos ou quicê milênios, enquanto fincam poderosas raízes na terra de seus lugares que, enfim, são também os nossos, essas, o binômio latifúndio-agronegócio extermina, na impossibilidade de desterritorializá-las. Inclusive, é o mesmo que faz recorrentemente com pessoas que insistem em fincar raízes em seus lugares: as assassina. A máquina de guerra nômade, freio ao Estado desde que não se deixe confiscar, se contrapõe à máquina capitalista de moer gente tornada errante, sempre à espreita, sequiosa de sequestrar o aparato estatal. E sabemos do que o Estado é capaz quando dispõe da máquina de guerra no interesse do empresariado-especulário[3] capitalista: é toda nossa história republicana. Aliás, a promiscuidade público-privada remonta à colônia preta de capitalismo - quando era fundante do sistema - e atravessa o império, ardis de escravocratas juridicamente legitimados.

Vado, personagem de *Narradores de Javé* (2004), filme de Eliane Caffé, diz em certo momento da trama, ao dar notícia da barragem que inundará as vidas do povo reunido na igreja da vila: “vão ter que sacrificar uns tantos pra beneficiar a maioria. A maioria eu não sei quem são, mas nós é que somos os tantos do sacrifício”. A fala aponta para o apartamento entre sujeito e objeto do progresso, mas antes disso, para a distinção entre

aqueles que se beneficiam dos avanços do progresso e aqueles que devem ser sacrificados em seu nome, sempre exigidos. Progresso é, segundo acepção corrente em dicionários, marcha para diante: a penetração colonial sertão adentro e sua continuidade reeditada na marcha para o oeste varguista e no entregar o butim para integrar do regime golpista pós-64. Trata-se do avanço contra a natureza e os povos que nunca a circunscreveram conceitualmente nos mesmos termos que os europeus extintores de mundos em missão de civilização. E civilizar é transformar em mercado, inclusive de seres humanos. A natureza moderna, taxonomia de seres destituídos de agência e, portanto, jamais uma assembleia de seres com os quais se negocia consiste na selva e seus habitantes, alguns quase humanos, se tanto, mas com certeza, todos selvagens que devem ser subjulgados a qualquer custo, a bem do progresso. O investimento do Estado consiste, prioritariamente, em fagocitar a máquina de guerra.

Quando o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (2008) se refere ao discurso que sugere a degradação como efeito de atividades econômicas itinerantes, sua formulação diz respeito à imposição de estigma - mais um - às populações que historicamente habitam a Amazônia, seguidamente reputados como obstáculos ao progresso de sua própria região. A máquina de guerra nômade é, desde sempre, inadmissível. Em todo caso, a sugestão torna-se indubitavelmente efetiva se pensarmos que a fronteira agrícola do modelo econômico desenvolvimentista possui caráter itinerante. O capitalismo não está em crise, como querem alguns esperançosos: crise é o fio condutor da expansão capitalista. Operações empresariais em larga escala como a mineração ou o monocultivo de soja

criam paisagens inóspitas. Não há gente aí, à exceção do reduzido contingente de trabalhadores que opera o maquinário pesado da deleção ou a coordena e supervisiona. Esse é o verdadeiro vazio demográfico, instalado junto com plantas (agro)industriais de exploração e sucedido pelos colapsos localizados de uma economia muito mais de remessas para fora do que de circuitos regionais.

O capitalismo enquanto sistema-mundo não colapsa, mas persiste através da ascensão e decadência dos lugares, alguns tornados cidades na Amazônia, aglomerações sempre precárias em meio a territórios conflagrados, que atendem à voracidade fundiária terratenente, mas não somente. Trata-se de repositórios de trabalhadores e trabalhadoras mal remuneradas, arenas da livre iniciativa empreendedora do exército de reserva e desabrigos temporários de despossuídos, invariavelmente carentes de árvores, não raro empestados pelo funcionamento de frigoríficos e sazonalmente envolvidos por uma espessa nuvem de fumaça. Entretanto, como apontaram Bertha Becker e Lia Osório (1982), é na combatida urbe amazônica, ponto de fixação e redistribuição da força de trabalho prudentemente alijada da reivindicação fundiária, que a população introjeta os valores do sistema dominante, se subordinando à autoridade. E a autoridade é o agro, catequese da atual quadra histórica: os descimentos persistem constituindo cidades.

A mineração destrói a área em que opera e impacta adjacências imediatas, embora mantendo vastos territórios alhures na iminência de catástrofes, vide aquelas perpetradas a partir de Mariana e Brumadinho, ou sujeitos a toda sorte de violações, acompanhe-se os trilhos do trem de Carajás até Itaquí. Além

disso, o impacto de suas operações reverberam por todo o planeta através dos tentáculos da economia capitalista: é por aí que se dão os fluxos decodificados que atendem à demanda por matérias-primas, energia, mão de obra precarizada e legislações obsequiosas. Entretanto, é o agronegócio que impede a reinstauração de uma outra demografia, secularmente vigente, predominantemente dispersa, que também incluiu, antes da chegada dos invasores europeus, adensamentos populacionais maiores, mas que não impunham algo como uma centralidade administrativa em ampla escala territorial. Provavelmente, cumpriam o papel de nós em uma rede de circulação e intercâmbio que se estendia dos sopés dos Andes ao Atlântico, acompanhando o curso dos rios, conectados por varadouros: rizoma, entrelaçamento de linhas de fuga.

A insistente referência à insuficiência demográfica da Amazônia foi, desde Pombal, um convite à devassa como política de Estado, e segue sugerida ainda hoje quando se repete à exaustão pelos grotões que há muita terra para pouco índio. Em um Estado-nação cujo arcabouço jurídico-institucional se constituiu para viabilizar e legitimar a desterritorialização indígena, continua inaceitável para muitos a salvaguarda estatal de territorializações comunitárias. Entretanto, o espaço vazio foi uma ficção à qual se procurou dar materialidade a ferro e fogo nas últimas seis décadas. Em que pese o absurdo decréscimo populacional autóctone decorrente da invasão colonial, a floresta nunca deixou de ser habitada, embora, repita-se, sob outras demografias.

Em uma região na qual as políticas de contenção territorial das últimas décadas

praticamente inviabilizaram a itinerância, à exceção daquela estritamente necessária à disponibilização de mão de obra barata para os empreendimentos capitalistas ou para megaprojetos de infraestrutura, soa no mínimo bizarra a insistência em atrelar ao atraso modos de vida pouco afeitos à sedentarização. Ademais, os deslocamentos territoriais indígenas, quilombolas e caboclos jamais excluíram o retorno. O nomadismo diz respeito ao domínio sobre o território. O nômade não é necessariamente um errante, sujeito à contingência, como os *beatniks* ou protagonistas de filmes de estrada. Populações nômades nunca o foram indefinidamente. Do contrário, trata-se do advento da diáspora. Podem, inclusive, jardinar os longos caminhos que percorrem, como nos mostrou Darrel Posey (1986) em sua descrição do manejo Kayapó de florestas e cerrados. O território é sucessão de encruzilhadas, emaranhado de percursos: por isso, a casa e o tapiri, ambos moradas provisórias. Quando ainda em escala humana, o transitar faz paisagens. A itinerância capitalista é a da economia, não necessariamente a das pessoas, a menos que estritamente exigida pela reprodução do capital. Em decorrência, inúmeros mecanismos de imobilização da força de trabalho foram colocados em prática para coibir o deslocamento livre e impor o sedentarismo, desde que sem terra, territorialização desterrada.

Na historiografia costumeira, a transformação dos seres humanos de caçadores e coletores em criadores e agricultores demarca o momento da passagem da condição de nomadismo para o sedentarismo, o que configuraria uma relação mais estável com o espaço e, portanto, uma territorialização menos suscetível às investidas de outros grupos.

Trata-se do sequestro primordial da máquina de guerra, tornada sedentária e, portanto, estatal, outro termo para elitista, em que pese a ausência da acepção em dicionários. Entretanto, essa é uma visão bastante eurocêntrica da longa duração, inclusive colocada em xeque pela inexistência de um centro europeu de irradiação da atividade agrícola. A agricultura dos trópicos é nômade desde seus primórdios e implicou na domesticação concomitante de espécies e paisagens.

Provavelmente ainda antes, mas certamente após a adesão amazônica ao teatro principesco às margens do Ipiranga, quando já existia algo como um campesinato oriundo da incorporação colonial da hileia, estratégias comunitárias de territorialização giraram principalmente em torno do trabalho, em um esquema vigente apenas no direito consuetudinário, sem mediação do Estado, esse que, em todo caso, sempre esteve ausente até aparecer invariavelmente do pior jeito. Através do trabalho em regime familiar - mas também largamente apoiado pela ação coletiva, através de mutirões, denominados regionalmente de *ajuris* ou *puxiruns* -, trabalhadores e trabalhadoras apropriavam-se de pequenas áreas, convertidas em roçados que retornavam à condição de mata após um período de abandono e descanso, o *pousio*. Um “abandono” bem ativo, diga-se de passagem, que não remete a desamparo, uma vez que, não raro, ainda há germoplasma manipulado nessas áreas em *pousio*. A rica agrobiodiversidade de uma espécie como a mandioca, propagada vegetativamente, explica-se pelo “abandono” de um campo de cultivo que, todavia, segue sempre visitado.

Às vezes, essas pequenas áreas eram convertidas em sítios-pomares que também

ganhavam contornos de mata ao longo dos anos, logo em seguida ao término da colheita do roçado ou mesmo concomitantemente aos tratamentos que o punham saudável e produtivo. Essa prática agrícola itinerante prescindia de cercas, absolutamente desnecessárias, e transformou significativas parcelas dos territórios amazônicos em um mosaico roçado-capoeira-mata. Um observador menos atento é incapaz de distinguir capoeiras antigas, que são as matas secundárias, de matas virgens - epíteto já desmistificado por ampla literatura desde pelo menos o último quartel do século passado: trata-se de mera economia argumentativa -, até porque uma das formas de diferenciá-las envolveria avistar exemplares seculares de árvores.

Contudo, recorrentemente, algumas dessas árvores seculares eram premeditadamente preservadas durante o processo de abertura de matas para implantação de roçados, afinal, não derrubar uma árvore que produz frutos ou sementes comestíveis em abundância ou apta a fornecer, futuramente, madeira para a construção ou reforma de uma casa é uma decisão fácil de tomar. Além disso, as pessoas estabelecem outras relações com as árvores, para além das utilitárias. Se por um lado, estas são pontos de referência, fornecem sombra, frutos, forragem animal, madeira, lenha, embiras, cortiças, pigmentos, condimentos, remédios, venenos, substâncias psicoativas, brinquedos, esconderijo, galhos e troncos para atar redes - isso para dizer do trivial - por outro, são sagradas, põem perdidos transeuntes, abrigam passarinhos de comportamento escrutinado por pura curiosidade ou delimitam os domínios de seres que, em nossa miopia cientificista, denominamos entes fantásticos.

Em virtude de sua onipresença nas paisagens, árvores impõem distinção: são raras aquelas carentes de batismo que, inclusive, não se limita ao âmbito interespecífico, podendo mesmo chegar ao nível de indivíduos. No mundo de algumas décadas atrás, em que nossa construção societária mais ampla ainda se encontrava permeada de campesinidade, não era de bom-tom ignorar a diferenciação dendrológica. Lugares habitados por humanos eram arborizados e assim se revelavam a forasteiros em busca de anfitriões que lhes dessem pouso ao longo de travessias mais demoradas. A presença de árvores familiares anunciava terreiros, antecedia a saudação. Árvores e camponeses não antagonizavam entre si, pelo contrário: as matas ocultaram durante séculos a emergência de um entre-lugar caboclo e quilombola nos interstícios da *plantation* escravocrata e etnocida. Refúgios para pessoas e árvores que escapavam, sinergicamente, ao açoite, ao bacamarte, ao machado. Nós adicionados à trama da vasta rede sociotécnica de povos autóctones a quem se convencionou chamar de índios, anterior à chegada dos invasores que entristeceram os trópicos, desprovendo-os de árvores e negando-lhes existência enquanto lugares de vida não branca.

A floresta, esse artefato indígena milenar e multissocietário, erigido por coletividades humanas[4], mas não somente, foi um legado recebido e preservado por um campesinato eminentemente ribeirinho - embora dinâmico, porque jamais interrompida a coevolução interespecífica engendrada pelos múltiplos habitantes da hileia - até meados do século passado, justamente quando a ocupação da região foi estimulada em novos termos pelo Estado. E não se trata apenas de uma questão de incremento demográfico,

mas da introdução da cerca que, imprópria para circunscrever jurisdições, as anula: elimina todo e qualquer regramento que a antecede e exclui da jurisprudência, como sujeitos de direitos, todos os outros viventes. Dito de outra forma, a cerca instaura o estatuto único da propriedade privante, apartando mundos.

Mundos que se tocavam nas bordas, que as sobrepunham, lugares de diversidade elevada, ecótonos, não de uma ecologia apenas biofísica, mas também de paisagens e saberes. Contínuo espacial e histórico de heterotopias. As florestas são platôs contínuos de intensidade, sem centralidade dinamizadora ou destino final após transpostos. O Eldorado, almejado clímax do saque, é criação europeia, não ameríndia. A floresta, que nos antecede no tempo geológico, existiu, em boa parte de um tempo histórico que só pode ser o da longa duração, simultaneamente como natureza e cultura, abrigando em seu seio uma agricultura que não a imitava, mas dela se nutria, retroalimentando-a: ciência nômade. Herança de indígenas, essa agricultura foi camponesa também.

A agricultura itinerante que sustentou a Cabanagem, pondo-a em marcha, manteve nômade a máquina de guerra, constituindo um mosaico amazônida de zonas autônomas temporárias, mas não efêmeras, onde a sociabilidade multiespécies foi vigente. Rapidamente tragados pela floresta, roçados abandonados eram reconhecidos apenas por aqueles que os cultivaram um dia. A perturbação guiada da floresta evitava também a sujeição à jurisprudência branca, incapaz de penetrar em domínios sempre longe da sua alçada, arredios a regramentos, espaços de

incessante negociação entre os mais diversos seres: rizomas, que são aliança.

Apesar do seu fascínio pela estepe e pelo deserto que se propagam onde a floresta recua, tornados arquétipos do espaço liso nômade, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011, p. 38) admitiram que “árvores podem corresponder ao rizoma, ou, inversamente, germinar em rizoma”. O rizoma não exclui a arborescência, coletiva e, portanto, temida, adjetivos indissociáveis. Se a estepe e o deserto não podem ser numerados, quantificados, assim também ocorre com a floresta: é preciso deitá-la abaixo para fazê-lo, porém, a contagem de toras, evidentemente, não lhe corresponde. Por outro lado, não nos esqueçamos: o agronegócio que somente pode subsistir em íntimo conluio com o aparelho de Estado, faz desertos.

Em decorrência, as coletividades mais que humanas que urge retomarmos não podem se furtar à complexa assembleia arborescente: epífitas, lianas, artrópodes, moluscos, mamíferos, aves, lagartos, serpentes, líquens que são fungos e algas, fungos micorrízicos que conectam árvores em uma espécie de *dendronet*[5] de intensa informação em trânsito, nódulos de bactérias associadas às raízes que estabelecem trocas atmosféricas-vegetais tanto quanto os estômatos das folhas. Trata-se de lógica que se contrapõe àquela cristalizada a partir de uma árvore simplista tomada como modelo, de bifurcações sucessivas, como numa chave dicotômica tolamente maniqueísta, mas que, tal qual a própria modernidade, aspira à totalidade, projeto levado a cabo tomando-se uma parte pelo todo: o tronco e os galhos que nele brotam como a árvore inteira. Não, a árvore é uma assembleia. Embora sua raiz

seja pivotante e perscrute as profundezas da terra, ela não se nega à linha de fuga rizomática, não obstante o aparente descompasso entre sua morfologia e a multiplicidade de agenciamentos que povoam o mundo.

A árvore não é só, mas participe de uma floresta. Deleuze e Guattari (2012) compreenderam que o mar é o espaço liso por excelência, ocupado sem ser medido. Na Amazônia, os rios são como o mar. E as florestas, em muitos lugares, se confundem com os rios mares. Impossível distinguir entre o que acolhe e é acolhido: chamamos igapó ao indistinguível. Emaranhado fluvial, labirinto vegetal, ambos um só, repleto de esconderijos. Convite à resistência, outro nome para a máquina de guerra, razão pela qual inventaram o Estado e, posteriormente, os desfolhantes. Motivo pelo qual a burocracia técnico-científica de órgãos estatais de regulação fundiária que impunham o quadrado burro também exigiam a supressão das florestas, essas mesmas que põem ainda os rios a voar.

Árvores não se opõem ao nomadismo, mas pelo contrário, o sustentam, aportam nutrientes e abrigo à transumância, desafiam cognitivamente. Na aurora da trajetória humana, indícios perscrutados em paisagens pródigas em árvores e informação resultaram no aumento de nossos cérebros e nos transformaram gradativamente em humanos, a espécie de cordado mais cosmopolita do planeta. E não há cosmopolitismo sem deslocamento, assim como não há enraizamento sem que o propágulo, o esporo, a semente, o nômade cheguem, vindos de algum lugar.

Há uma mobilidade que antecede a exigida pelo capital, a da máquina de guerra que, se

não chegou a conjurar o Estado, o confronto em sua subserviência aos *lobbies* desterritorializantes dos conglomerados capitalistas, amparados por amplas frações dos poderes que o organizam, a exemplo da legislatura do agronegócio. Diante da sobrerrepresentação legislativa de um empresariado que contribui sobejamente para a concentração demográfica urbana enquanto torna desabitadas amplas extensões territoriais, deixando-as, inclusive, mais suscetíveis à ação criminosa fora do âmbito agrário[6] (apenas por enquanto), a territorialização das pessoas sob outras demografias é contraponto imprescindível ao agronegócio imobilizador, criador de vazios demográficos. O homem do campo da agrofubulação é, a despeito de sua indumentária de *cowboy*, sobretudo, um habitante cidadão. Consequentemente, quase poderíamos dizer: não há mais que se fazer reforma agrária. Ruínas são reformadas quando sítios históricos relevantes, o que não é o caso. O edifício agrário brasileiro, alicerçado no modelo monocultor-exportador que não para em pé sem crédito farto, perdão e securitização de dívidas, impostos irrisórios, ainda assim renúncias fiscais e vista grossa para a ilicitude, deve ser demolido de maneira que se possa construir algo novo no lugar.

Precisamos de uma revolução agrária, mas como uma revolução científica nômade: a máquina de guerra diz respeito a regimes de pensar - e fazer - não domesticados pela ciência régia, normal, obsoleta em um mundo que aquece. Não há delírios beligerantes aqui: a máquina de guerra não promove o conflito armado, necessariamente. A máquina de guerra nômade se opõe à arbitrariedade e beligerância estatais, é o que freia o avanço das corporações capitalistas e domestica os

agentes do Estado sempre pendente a interesses corporativos, ambos assessorados por homens de ciência. Aliás, o aparelho de Estado e a máquina de guerra como pura forma de exterioridade não são um par antagonístico que constitui mais um dualismo, são, antes, dois polos entre os quais se estende um espectro de tipologia imbricada. Por isso, a entrega condescendente de um sentido de pertença pela nação: há de se diluir a perda dos enraizamentos nômades com algum subterfúgio. Todavia, o Estado só tem razão de ser se renuncia à máquina de guerra, se reconhece e legitima esses enraizamentos em sua diversidade, se viabiliza a aliança nômade: rizoma. Ou talvez Estado plurinacional, como queiram.

Embora o conceito deleuze-guattariano de desterritorialização permita *insights* instigantes, há o imperativo semântico de imbuí-lo da violência dos agentes que a impõe. Não são nômades, porque não pertencem a lugar algum. O agronegócio sustentado pelo Estado se expande ao modo da propagação viral: à maneira de quem invade células e as destrói para assegurar sua replicação, colapsando corpos. Seu movimento inflige morte, com a qual cobre o mundo. Todo o resto são as multiplicidades que se definem pelo fora, mas, às vezes, compulsoriamente. Contudo, se não se pode prescindir das linhas de fuga, é extenuante seguir por elas indefinidamente.

As raízes que as pessoas fincam na terra são rizoma, se espalham pelo território, movimentando-as ao invés de fixando-as, conferindo um certo aspecto, uma fisionomia, uma sinfonia a um conjunto de lugares interconectados, que reconhecemos como paisagens de pertença. Inversamente, estamos criando paisagens do desterro em mais de um sentido:

não apenas como aquelas vislumbradas pelo migrante em seu itinerário diaspórico, mas se desterro é a expulsão da terra em que se vive, pode muito bem ser a degradação do lugar de nosso aterramento. Nesse caso, não é somente o exilado que parte, a contragosto, de sua terra, mas também a terra que se esvai, erodida e, portanto, exilada de seu berço, tirando o chão de quem fica.

A ativista Mapuche Moira Millán nos alerta para o terricídio[7] em curso: o tríplice extermínio do mundo tangível, os ecossistemas; do mundo perceptível, os lugares sagrados de quem pertence a um trecho do mundo tangível; e dos povos que transitam entre esses dois mundos, um só, afinal. Em suma, o assassinato da terra que alimenta as pessoas com comida de verdade, nutrindo solidariedades. O domínio sobre o território, resistência à desterritorialização, ciência nômade que se opõe ao terricídio, abrange um raio de muitas dezenas de quilômetros, às vezes centenas. O manejo de ambientes implicado, aporte humano a cooperações multiespécies, perturbação guiada como propõe Anna Tsing (2019), assim como suas repercussões paisagísticas, ainda persistem nos dias de hoje, embora sob forte constrição territorial. Urge que tornemos a ciência nômade matriz civilizatória, desinchando cidades inviáveis e preenchendo vazios demográficos insidiosamente projetados. Trata-se de empreender o imprescindível exercício coletivo de nomadizar simultaneamente o pensamento e o espaço, recusando as monoculturas do campo estriado e da mente: enfim, a territorialização do mundo só pode ser aterrada, o que não significa, de forma alguma, imobilizada. O capitalismo é a rendição do mundo e o agronegócio, parte significativa da pilhagem subsequente. Sem

eles, poderemos finalmente seguir adiante mesmo que optemos por não sair do lugar.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BECKER, Bertha; MACHADO, Lia Osório. Uma nova fronteira para o século XXI. *Ciência Hoje*, v. 1, n. 3, p. 45-50, 1982.

BRANDÃO, Ignácio de Loyola. **Não verás país nenhum**. São Paulo: Global, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo, reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

NARRADORES de Javé. Direção: Eliane Caffé. Produção: Vânia Catani. Estúdio: Bananeira Filmes; Gullane; Laterit Productions. Rio de Janeiro: Riofilme, 2004. 1 DVD (102 min).

OTRA VOZ. **Moira Millán y el concepto de Terricidio**. YouTube, 3 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Y7bZlnjsDEw>>. Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

POSEY, Darrel. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Darcy (ed.); RIBEIRO, Berta Gleizer. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**, vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1986, p. 172-186.

SIMARD, Suzanne W.; PERRY, David A.; JONES, Melanie D.; MYROLD, David D.; DURALL, Daniel M.; MOLINA, Randy. Net transfer of carbon between ectomycorrhizal tree species in the field. *Nature*, v. 388, 1997. p. 579-582.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[2] A quantidade abusiva com que encharcam monocultivos em larga escala não permite mais considerá-los apenas insumos para o setor primário.

[3] Permito-me o neologismo para evidenciar uma omissão recorrente.

[4] A princípio, talvez essa afirmação soe um tanto antropocêntrica, mas, correndo o risco de incorrer no animismo que buscaram criticar, uma das possíveis leituras do perspectivismo ameríndio como descrito nos termos de autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996), é que, para muitos povos indígenas, humanidade remete a algo como uma condição “expandida”, estendida a outros seres não como concessão complacente, mas porque primeva.

[5] À guisa de brincadeira, proponho mais um neologismo, agora sob a inspiração de Simard e colaboradores (1997).

[6] Vide aviões abarrotados de drogas ilegais em pistas de pouso de latifúndios.

[7] Canal Otra Voz (2020), em plataforma de *streaming*.

Da logosfera à biosfera: o preservar das línguas de Abya Yala e suas epistemologias

Gabriel D. Gruber [1]

Resumo: Qual a relação entre as línguas ameaçadas de extinção e as explorações múltiplas da natureza? O presente artigo propõe turvar os limites estabelecidos dos conceitos hegemônicos de língua e linguagem ao explorar as pressões ideológicas que fundiram um descritivismo e um prescritivismo com intenções de dominação local e global na geopolítica predatória que vem dizimando as nações indígenas. Tomando a indissociabilidade dos tratos da logosfera para os resultados na biosfera, são debatidos temas como a instrumentalização da ciência linguística ocidental, a intensa coisificação do cosmos, e os engaiolamentos impostos às línguas endêmicas de Abya Yala. Em conjunto, também é debatido modos de preservação das epistemologias originárias de suas linguagens, vias possíveis para a ciência reencontrar a reverência e sacralidade da vida com os povos de Abya Yala, e um cessar da glotofagia colonial.

Palavras-chave: Línguas ameaçadas. Logosfera. Glotofagia. Abya Yala. Línguas indígenas.

Desde la logosfera a la biosfera: la preservación de las lenguas de Abya Yala y sus epistemologías

Resumen: ¿Cuál es la relación entre las lenguas en peligro de extinción y las múltiples exploraciones de la naturaleza? Este artículo pretende desdibujar los límites establecidos de los conceptos hegemónicos de lengua y lenguaje explorando las presiones ideológicas que fusionan descriptivismo y prescriptivismo con intenciones de dominación local y global en la geopolítica depredadora que ha estado diezmando a las naciones indígenas. Tomando la inseparabilidad de los tratamientos de la logosfera de los resultados en la biosfera, se debaten temas como la instrumentalización de la ciencia lingüística occidental, la intensa objetivación del cosmos y las jaulas impuestas a las lenguas endémicas de Abya Yala. Juntos, también se debaten formas de preservar las epistemologías originales de sus lenguas, posibles formas para que la ciencia redescubra la reverencia y lo sagrado de la vida con el pueblo de Abya Yala, y el cese de la glotofagia colonial.

Palabras clave: Lenguas amenazadas. Logosfera. Glotofagia. Abya Yala. Lenguas indígenas.

[1] Mestre em Linguística pelo IEL/Unicamp. Pesquisador membro do grupo de pesquisas multiTÃO (Labjor-Unicamp). Email: gabriel.dgruber@gmail.com

1. Introdução

A ilustradora e autora Aline Valek (2020), em sua obra *Cidades Afundam em Dias Normais*, encanta uma história tecida entre fios de passado, futuro e um presente naufrago, onde uma cidade localizada no cerrado convive com seu armagedom. A artista pinta um quadro em textos e texturas onde o fim de um mundo é avassalador mas não instantâneo. As águas que engolem a cidade são uma força irrefreável e imbatível, mas não repentina. Brusco, mas não súbito.

Ao lidar com as dinâmicas das permeabilidades linguísticas imediatamente sou reconduzido a pensar que o fenômeno do desaparecimento de línguas, a despeito de ser parte natural da ciclicidade vital das línguas humanas, foi mutado pelo imperialismo/colonialismo em nosso Capitaloceno. Feito o rio descrito por Valek, a gradualidade mansa do processo não subtrai em nada a brutalidade das consequências cataclísmicas nas vidas, sempre iniciando dos mais desprotegidos.

Louis-Jean Calvet (1971) cunha o termo glotofagia na tentativa de explicitar a pulsão ocidental pelo altericídio. O tremendo impulso colonial desperto nas entranhas europeias e estadunidenses de levar a extinção e/ou submissão tudo que é o Outro, se desdobra nessa guerra de línguas, como denomina Calvet (1971). Esse predatismo glotofágico como a geopolítica clássica prevê, segundo Kandjimbo (2022), precisa ser combatido por meio de uma geopolítica crítica que se inunde das contranarrativas do eurocentrismo e na restauração de uma nova imaginação política.

O frio concreto no abafado dilúvio flutuante da poluição das megametrópoles, o inferno manufaturado entregue às imensidades constelares das florestâneas, um falso sagrado entramado ao parasitismo, e a pobreza e proletarização imposta às milhares de humanidades e não-humanos do mundo são podres desdobramentos da mesma raiz desta guerra das línguas. Na indissociabilidade destes fenômenos, seus enfrentamentos também devem ser indesligáveis.

Neste artigo pretendo explicar a ampla e íntima conexão entre o comer a Terra e o comer línguas. Para isso o fluxo dessa correnteza virá a passar pela crítica da concepção hegemônica de língua e seu estudo; a condição do embate e invasão ontoepistêmica presente no conflito pelo apagamento das línguas dos colonizados. Logo em seguida discutiremos resoluções oficiais sobre a relação da preservação ambiental com a preservação linguística advindos da UNESCO e ONU; a episteme presente do Capitaloceno que gera e mantém as condições de ultraexploração dos viventes; e uma análise das baixas e consequências do que já se foi e está por ir. E para encontrar seu desaguar, a discussão alcança a presença de alternativas sistêmicas de vida, cosmopolítica e episteme pelo eixo do Sul Global, em especial nas nações originárias de Abya Yala e o recanto do reencanto.

2. Viventes e Falantes

A cientista Michaela Zemková (2018) em seu artigo *Emergence of living language: ontogeny-phylogeny framework and other parallels of linguistics and biology* estreita os laços dos objetos de estudo da biologia e linguística. Sendo parte do departamento

de filosofia e história da ciência da universidade de Praga, uma ampla crítica é traçada a perspectiva da ciência moderna e contemporânea por sua tentativa de ser exaustivo na descrição de dados, assim caindo, ironicamente, em um reducionismo da integralidade do que se estuda.

O paralelismo constantemente aplicado por Zemková aponta que a tendência neodarwinista para a biologia e as fórmulas chomskianas para a linguística armam dicotomias abstratas que se distanciam de ambas as reais manifestações e integralidades de seus objetos de estudo no cosmos. Na busca de diminuir ao máximo os fenômenos vivos em sequências de códigos genéticos lineares, os organismos perdem sua unidade pela variabilidade de suas materialidades corpóreas (fenotípicas), em detrimento da estabilidade genotípica invisível e “incorpórea”. Entretanto, o próprio DNA, o código genético, não tem uma estrutura morfológica, ou seja corporal? (Zemková, 2018, p. 75). Da mesma maneira, toda intervenção de dismantelar a linguagem em polos como sua verdadeira estrutura inata e a performance individual; a capacidade e a realização; o genótipo e o fenótipo linguístico; demonstram o quão longe estamos de saber lidar com a língua vivente.

Sobre isso, a linguista Joana Plaza Pinto (2023) explica que o modelo cientificista da linguística do século XIX, ainda reproduzido hoje de maneira geral, precisou inventar a língua para estudar a língua. Os métodos programáticos e controlados se dedicavam na tentativa de alcançar um *corpus* de maior homogeneidade possível para assim entender o que a língua é, todavia para tal obra é necessário assumir a possibilidade de

neutralidade das pessoas na correlação de homogeneidades.

Buscaram-se variações diversas da língua, porém é fácil notar como para essa pesquisa já se precisa haver um conceito de língua padrão *a priori* para que desta se tenha variações. Assim, a língua foi projetada de uma realidade prescritiva para uma descritiva (para retornar a um papel prescritivo elitista e manipulador) comprometendo todo o processo de sua definição de forma autêntica e justa.

Sinfree Makoni (2003), linguista zimbabuano que lida com a mesma problemática sintetiza: “A própria noção de línguas como unidades distintas, ou ‘caixas’, é um produto do positivismo europeu reforçado pelo letramento e padronização” (2003, p. 141). Essa invenção da língua foi parte essencial também das estratégias de colonização do saber e do ser que advieram conjuntamente com a pulsão de amputar a natureza das humanidades e outorgá-la. Para Joana Plaza Pinto (2003) essa estratégia de invenção dos dogmas naturais das línguas serviu para criar um *efeito de língua*. Assim, instrumentos metalinguísticos como o dicionário e a gramática serviram para inventar o que uma língua podia ser pelo que uma língua devia ser (Harris, 1981; Errington, 2001).

Para Makoni e Mashiri (2007, p. 77) os dicionários da era colonial tiveram um papel de internalização de uma epistemologia europeia sobre quem eles eram e quem podiam ser, trazendo uma outra valoração sobre seus cosmos. A linguista Ana Lúcia Souza (2007, p. 140), em consonância, explica que o sequestro ideológico que a linguística trouxe para as nações indígenas desde a época das invasões

jesuítas intentou “reduzir a profusão de sinais desconhecidos em códigos conhecidos, impondo sentido e controle sobre o que era visto como faltando ambos”.

Oferecer unicamente as gaiolas das letras emprestadas do ocidental alfabeto romano (que até na fonologia se projetou como universalizador!). Unicamente classes gramaticais representantes para representar e categorizar suas línguas e necessidades metafísicas. Tudo isso, me remete ao microconto que Galeano descreve a história relatada pelo pastor Miguel Brun em seu encontro com uma nação indígena do Chaco paraguaio. Fora da mesma estratégia de terrorismo religioso os missionários haviam optado por uma prática dialógica e erística com o sereno e silente cacique. Após toda a propaganda de sua fé, aguardaram alguma resposta, e esta foi: “-Você coça. E coça bastante, e coça muito bem. E sentenciou: -Mas onde você coça não coça”. (Galeano, 2002, p. 18).

Gosto profundamente de quando bell hooks (2008, p. 862) escreveu: “Mudar a maneira como nós pensamos sobre linguagem e como nós a usamos necessariamente altera a maneira como nós sabemos o que nós sabemos”.

Ouçam uma parábola do que venho alertar: em verdade em verdade digo, eis que em uma poderosa vila se encantavam muitos e muitas com suas árvores, as apreciavam, cantavam sobre elas, as pintavam, se deliciavam com o fruto de seus galhos, com o ar de suas folhas e a sombra de sua copa. E em homenagem a elas, um dia, decidiram construir uma árvore que fosse de plástico. Uma emolduração imutável de uma árvore, para que fosse manipulada e obediente a

quem quisesse. Com os anos e seus séculos as árvores de plástico cresciam, estas que não tinham outra idade que se não a adulta, que outras formas que se não a sua estática, que não sabiam abrigar vida alguma em si; e nisso as árvores vivas foram sumindo, se escondendo e desaparecendo. Mais séculos se passaram, a vila começou a fazer tratados com outras vilas, e propagar suas árvores plásticas, até mesmo impô-las onde bem quisessem para que os outros aprendessem seus gostos. Nisso a ciência da vila, tão estranha as árvores que há séculos não interessavam a mais ninguém, começaram a julgar o quão árvores uma árvore era pelo quão idêntica ou distinta era das árvores de plástico. E não satisfeitos, notavam que as árvores viventes, um dia tão simbióticas de quem foram, não passavam mais pelos crivos estabelecidos; e as outras vilas, tão diminutas perante a sua atual metrópole barulhenta e cinza, que tinham árvores viventes de todos os tamanhos, formatos, cores, cheiros, frutos, remédios e alegrias, eram unicamente a seus olhos imbecis que não sabiam o que era ter uma árvore de plástico, por tanto podaram todas a semelhança as de plástico, e as quais não se submetiam aos moldes, ou quebravam no processo, e eram erradicadas. Afirmo-vos, essas árvores são nossas línguas.

3. Epiderme e episteme

A pesquisadora linguística francesa Chanelle Dupuis (2019), em uma análise na revista *Amazônia Latitude: a revista das humanidades ambientais* sobre as políticas linguísticas relativas às línguas ameaçadas de extinção no Brasil e Equador, soa o alerta que: “Metade das sete mil línguas faladas hoje será extinta dentro de cinquenta a cem

anos”. Há, sinceramente, uma dificuldade imensa em descrever a incomensurabilidade dessa tragédia para a pluralidade de humanidades, e como mais adiante trataremos para nossa relação com a biosfera.

As línguas endêmicas de Abya Yala foram pre-dadas ou represadas por uma variedade de estratégias, pressões econômicas, imigrações invasivas, políticas linguísticas declaradamente eugenistas, normatizações educacionais, infantilização e primitivação de suas línguas, desmonte das epistemes estruturantes, etc. Todavia, o ramo em comum do qual adveio tais projetos continua a ser o colonialismo.

Para discutir a ponta do iceberg, Chenelle Dupuis (2019) escreve: “quando uma língua é perdida, há um vazio cultural onde conhecimentos valiosos são esquecidos. O desaparecimento de uma língua diminui a nossa compreensão científica de formas e formatos que a linguagem humana pode assumir”. Logo em seguida completa: “O conhecimento de plantas medicinais ou de espécies de aves, por exemplo, podem estar contidos em uma língua e se perder quando o sistema linguístico deixa de ser transmitido. Por fim, a língua é um direito humano” (Dupuis, 2019).

Nicholas Evans (2010), pesquisador australiano dedicado ao estudo de línguas aborígenes em extinção, em sua obra *Dying Words* abre sua magna pesquisa não com dados alarmantes, o que de fato tinha para preencher centenas de páginas, nem com a exuberância linguística que as línguas que ele estudava apresentavam, o que logo mais fez de forma magistral, porém foi com o relato da história de Pat Gabori e sua solitária e cansada existência como um dos últimos oito falantes de

Kayardild. Sendo cego, Evans relata o quanto Pat amava manter o mundo que há quatro décadas viu pela última vez ainda vivo, quando ainda haviam mais que sabiam cantar sua língua consigo. O quanto amava falar dos lugares sagrados da Ilha de Bentinck, contos de caça, as intrincadas características das genealogias de seu povo, e como no meio das narrativas costumava começar a cantar. Mesmo sendo um profundo conhecedor das legislações de seu povo, com as quais argumentava com o governo Australiano, cada vez uma quantidade menor de pessoas podia entender suas histórias e suas palavras.

Ainda na introdução de sua obra, Evans conta a história do funeral de Charlie Wardaga, seu professor, o último conhecedor de muitas línguas de sua região, como Ilgar, língua do clan Magalara a qual pertencia. Além de outras línguas que com ele foram extintas, como: Garig, Manangkardi, e Marrku, e outras por enquanto ainda vivas como Iwaidja e Kunwindju. O linguista escreve com nítida dor: “Embora tivéssemos conseguido transferir uma pequena fração desse conhecimento para uma forma mais durável antes de sua morte, como gravações e notas de campo, nosso trabalho começou tarde demais”[2]. É relatado que, com seu falecimento, faleceram os topônimos de cada pedaço das praias, as fórmulas de persuasão para as tartarugas emergirem das águas, os versos evocativos do ciclo de canções da gaivota, o qual ele mesmo havia cantado em outros funerais, porém ninguém pôde cantar no seu. Movido pela “sensação de desespero com o que se perde quando uma linguagem tão magnífica se cala”[3], e pelo choque de ver “um momento da história em que todo o edifício acumulado de uma cultura oral repousa, invisível e inaudível, na memória do seu último

testemunho vivo”[4], nos lembra que “Tal é a natureza distintiva de muitas destas línguas que, para certos enigmas da humanidade, apenas uma língua detém a chave”[5] (Evans, 2010, p. xviii)

Para cada língua, a complexidade da informação que precisamos de mapear é comparável à do genoma humano. Mas, ao contrário do genoma humano, ou dos produtos concretos do esforço humano que os arqueólogos estudam, as línguas parecem sem deixar vestígios físicos, excepto nos raros casos em que um sistema de escrita foi desenvolvido. Como estruturas discerníveis, elas existem apenas como sons ou movimentos fugazes. (...) Este livro trata de toda a gama do que perdemos quando as línguas morrem, da razão pela qual isso é importante e das questões e técnicas que melhor moldam a nossa resposta a este colapso iminente das formas humanas de conhecimento. Estas questões, creio eu, só poderão ser abordadas adequadamente se dermos ao estudo das línguas frágeis o seu devido lugar na grande narrativa das ideias humanas e nas histórias esquecidas de pessoas que caminharam com leveza pelo mundo, sem entregar as palavras à pedra ou ao pergaminho. E porque só podemos enfrentar este desafio através de esforços concertados por parte dos linguistas, das próprias comunidades e do público leigo, tentei escrever este livro de uma forma que fale a todos estes tipos de leitores. [6] (Evans, 2010, p. xviii, xix, nossa tradução)

Há muitas maneiras numéricas de explicitar a situação linguística devastadora dos povos originários incrustados no Sul Global. Dados da ONU, UNESCO, APIB, Indigenous People Rights International, FUNAI, ELP (Endangered Languages Project) e o site Ethnologue. Mas como o mestre Emicida (2019) disse: “números não mentem, mas números não sentem”. Cada língua tem em si uma complexidade de informações a serem absorvidas comparável

ao próprio genoma, todavia diferente do genoma, da arqueologia, as línguas (tirando os raríssimos casos das que desenvolveram técnicas de escrita) podem sumir sem deixar traço material algum para além de sons efêmeros e movimentos (Evans, 2010, p. xviii).

É preciso reiterar. As línguas de Abya Yala que se foram pesam em cada folha, pedra, rio, peixe, pássaro, raiz, musgo, jaguar, que ainda pulsam o pulso da vida.

Luisa Maffi, Michael Krauss e Akira Yamamoto (2001) desde a segunda conferência internacional sobre línguas ameaçadas em Kyoto já clamavam ao mundo que é indissociável a preservação da rede que conecta os seres vivos e seus ecossistemas, a biosfera, da logosfera. A palavra *λόγος* (*logos*) não intenta significar somente a fala e o discurso, mas o próprio conhecimento em si consubstancial a estes. Portanto, falar aqui sobre a logosfera é extensivamente significar a rede de expressões e manifestações fenomenológicas do conhecimento em si pela via ontológica das línguas.

A filósofa bell hooks (2008) apresenta em *Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens* a língua como espaço disputa ontoepistêmica de domínio e violação quanto de resistência contra-hegemônica e o mais íntimo dos acolhimentos. Mignolo (2003), em congruente explicação, diz que a “‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem”, ela não tem a “mera” condição identitária/cultural, mas são a substância e ambiente de manifestação de todo saber, concluindo assim que “as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são”.

O que as torna uma das armas principais da empreitada e manutenção do colonialismo.

Descobertas feitas pelo arqueólogo e professor brasileiro Eduardo Góes Neves (2022) causaram um abalo sísmico. Fruto de uma pesquisa de mais de 15 anos, Neves desmentiu a atroz falácia da ditadura que a Amazônia seria uma terra sem gente para uma gente sem terra. Após diversos estudos foi demonstrado que a floresta foi densamente habitada por cerca de 8 a 10 milhões de humanos por, no mínimo, 8 mil anos. E além disso, a floresta tropical mais rica em biodiversidade vegetal, fúngica e animal não existiria sem uma contribuição íntima da intelectualidade sofisticada de seus habitantes e guardiões. A Amazônia que conhecemos, esse intenso emaranhado de vidas é resultado de práticas dos saberes indígenas que a cultivaram. Foi pelo trabalho com a natureza que estas nações modificaram as concentrações de espécies de árvores e a fertilidade dos solos.

Hoje, a devastação amazônica tem alterado os sistemas climáticos e pluviais da maior parte das regiões do país e da sulamérica. Como muitas vezes foi declarado, são os povos indígenas de Abya Yala e do Sul Global espalhados pelo globo que mantém preservadas as matas, que por sua parte mantém preservado o restante de espécies orgânicas e não-orgânicas do planeta. O preço a ser pago nessa empreitada (costumeiramente continua a ser) suas próprias vidas.

Não são mãos invisíveis que têm desmontado o planeta, e muito menos qual episteme e sistema aderem.

“O capitaloceno é consequência da instauração de um regime de coisificação total do

mundo. Entendem-se como “coisas” fenômenos que perduram e têm imagens estáticas.” (Amorim Filho, 2023, p. 107). (Lembram-se da parábola?). Mais adiante o mesmo autor escreve:

Coisas são perfeitamente aptas a se tornarem mercadorias. Os prédios e as montanhas são coisas, podem ser comprados e vendidos. Pode-se comprar um saco de gelo, mas quando ele virar poça, seu valor de mercado se esvai. No capitalismo, a degradação das coisas serve ao propósito de criação de novas coisas. A duração larga é descartada em nome da fabricação de novidades, uma lógica que, no limite, transforma tudo em lucro ou lixo. (Amorim Filho, 2023, p. 108)

Para Amorim Filho (2023), na epistemologia cultural estabelecida pelo capitalismo uma dicotomia cartesiana reina: o rasgo inconciliável entre o objeto / o estático / a coisa, e o sujeito / o dinâmico / o ser. Porém, o regime de coisificação torna essas binariedades paradoxalmente confundíveis contextualmente, pois não há âncoras que as estabeleçam numa posição ontologicamente imutável. Seres sempre estão passíveis de coisificação: a escravidão, os genocídios, a proletarização, a instrumentalização da morte animal, a natureza como matéria prima a ser mercantilizada. Os polos são incontornavelmente opostos, mas não são fixos. Isso, além de pela “episteme científica vigente, seres são apenas os “seres vivos”: uma árvore sim, mas uma pedra não” (Amorim Filho, 2023, p. 108)

E aqui um aporte essencial é feito, Viveiros de Castro (2015) apontou aspectos essenciais da cosmologia originária comum de Abya Yala, o perspectivismo e o multinaturalismo, que sem querer explicar a temática por

respeito ao espaço e ao foco do artigo sintetizo em uma metafísica amplamente distante do cartesianismo habitual, especialmente no que tange a escala de personitude distribuído cosmicamente entre todos os corpos, entendidos como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um [...] feixe de afetos e capacidades” (Viveiros de Castro, 2015, p. 66). Para além ainda disso, como nossas línguas tão arraigadas em seus cartesianismos de substantivos e verbos, de coisificações e agências restritivas, poderia saber como traduzir essas centenas de línguas que em si manifestam essa outra maneira de pisar na terra em que se vive?

Preservar a logosfera de Abya Yala significa não domesticá-la e submetê-la a nossos interesses, pois nesse processo a reconstrução da biosfera dessa terra se recompõe selvagem e livre para nos despedir da “ditadura das coisas” e instaurar a “democracia dos seres”. (Amorim Filho, 2023, p. 108)

4. Florestar nossas estranhas entranhas.

A nação Mapuche, ao sul do atual Chile, costuma ser bilíngue alternando contextualmente os usos do espanhol chileno para o mapudungun. Entretanto, o que há de mais rico nessa relação de bilinguismo contextual são as maneiras de apreensão e intenção das diferentes naturezas ontológicas de cada língua. É altamente reprovável o uso de espanhol para situações, especialmente as ritualísticas, isso por que há em sua língua original uma coextensão e saturação indomável da força, *newen*, que constitui todos os seres que existem. (Course, 2012, p. 8, 9)

Em seu famoso artigo *The Birth of the Word*, Magnus Course (2012) que etnografou grande parte do cosmos mapuche retrata o ritual *ngillatun* e relata qual o caráter da sua linguagem na metafísica. Diferente da *winkadungun* (a fala / língua - *dungun* - dos brancos *winka*) sua língua é a própria *mapudungun* (a fala / língua - *dungun* - da própria terra - *mapu*). E nessa força, *newen*, que permeia e consubstancia tudo é “presença contínua, embora flutuante, da qual lugares, espíritos, animais, doenças, colheitas, deformidades, triunfos e derrotas podem ser exemplares” [7] (Course, 2012, p. 10), pois, como Ramón, indígena quechua explicou, *kom püle newengey mew* (tudo é *newen*), e assim outra quechua, María, o completa ao reiterar: *dungu niey newen* (a fala tem *newen*), por isso ela sempre ultrapassa o domínio de seu falante. O que não significa que ela esteja restrita ao uso accidental, e aqui mora o encanto, maldições, bençãos, pedidos de permissão aos espíritos, e muito mais. Assim, falar não é algo se não a tentativa de alinhamento dos propósitos comunicativos e pragmáticos a essa força que não o pertence. A língua em si não teria personitude, mas uma ampla concentração de potencialidade. “Tanto o agricultor que semeia as suas colheitas como o locutor que enuncia as suas declarações procuram envolver-se, utilizar e canalizar a “força” das coisas, da terra e do potencial semiótico, permanecendo conscientes de que nem a fertilidade da terra nem o significado da fala está sempre totalmente sob seu controle” [8] (Course, 2012, p. 10).

Davi Kopenawa (2019) ao falar das epistemologias tradicionais yanomamis sendo ameaçadas pelo processo de invasão dos *napë* (brancos) também explica que é um conflito de “falas”. Isso se dá pois há uma relação

intrínseca de a *Maxita-Urihi* (Terra-Floresta) e sua língua. Grande parte da obra “A Queda do Céu” dedica-se a explicitar a revoltante catástrofe que a infusão da episteme mercadológica que rege o pensamento/língua *napë* tem causado na vitalidade da floresta. A língua das mercadorias traz em si um modo de se estar no mundo que infere que tudo é lícito para o acúmulo de bens. Essa língua fere a língua da floresta, a língua ensinada por *Omama*, quem criou a floresta e os yanomamis, e os cânticos dos *xapiris* que protegem e curam a floresta e seus habitantes.

É curioso que o termo usado para relatar a língua dos brancos costumeiramente é língua fantasma registrada em desenhos tortos (Albert, Kopenawa, 2019, p. 77, 227, 353, 354). Essa língua branca injeta o vício por mercadorias ao mesmo tempo que projeta uma falsa presença, um modo de não-estar e não-ser com a floresta. Nesse esforço constante que a pressão externa os induz de se embrulhar em pano como os brancos, desprezarem as tradições de seus antigos e passam a entrar nessa zona de não-ser. Não-ser yanomami, não-ser branco, e assim entrar em uma aflição ontológica máxima, mais uma das formas de morrer inventadas pela colonização.

Outra relação diferenciada com as palavras e sua língua podem ser notadas na relação com os *xapiris* e sua língua, que assim como a língua yanoman é um presente de *Omama* para preservação da plenitude de seus seres e da floresta. Esses “espíritos” colhem seus cantos nas *amoa hi*, feitas por *Omama* são “árvores de línguas sábias” criadas “no primeiro tempo, para que os xapiri possam ir lá buscar suas palavras” (Albert; Kopenawa, 2019, p. 113). “Os cantos dos xapiri são tão

numerosos quanto as folhas de palmeira paa hana que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais do que todos os brancos reunidos. Por isso suas palavras são inesgotáveis” (Albert; Kopenawa, 2019, p. 114). Nisso podemos notar uma interconexão e interdependência da vitalidade da floresta, das árvores sagradas *amoa hi*, com a sustentação desses cantos dos espíritos que enchem a alma dos yanomamis. “Eles escutam essas árvores *amoa hi* com muita atenção. O som de suas palavras penetra neles e se fixa em seu pensamento. (...) . É assim que conseguem aprendê-los. Sem eles, não poderiam fazer sua dança de apresentação” (Albert; Kopenawa, 2019, p. 114). Dos *xapiris* vêm muita sabedoria e felicidade, assim como ensinamentos para o cuidado de toda a vida, assim a ganância contida e ensinada em nossa língua que coisifica entes ensinando que tudo é/pode ser/deveria ser mercadoria é de um perigo imensurável para a sanidade.

Há papéis e figuras de natureza muito divergente para cada língua que coexiste na atual realidade desse povo. Cada qual dessas é de uma ontologia própria e oferece uma dinâmica própria em seus contatos, mas o mais relevante é entender como suas epistemes não se caracterizam como modos de articulação própria de uma substância/objeto no mundo, mas como sendo a própria substância de si.

A pesquisadora Ana Quadros Gomes (2015) afirma que o campo ainda pouquíssimo conhecido, estudado e expandido das línguas originárias de Abya Yala tem vez após vez desfeito a universalidade de regras linguísticas tidas como inquestionáveis. Tais universais linguísticos teriam o intuito de perpetrar o que une todas as línguas que existem, em

outras palavras o que as línguas “podem ser”, ao mesmo tempo que estabelece o que as línguas “devem ser”. E como Plaza Pinto (2023, p. 129) diz: “Os limites entre descritivismo e prescritivismo são obscuros quando os discursos hegemônicos sobre a língua portuguesa ficam incólumes e as categorias sociais usadas para sustentar os alegados critérios de cientificidade não são submetidas à crítica”. Leia-se aqui língua em vez de língua portuguesa.

Krenak (2021) escreveu:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (Krenak, 2019, p. 23)

Sou obrigado a me questionar, no reflexo da narrativa de Aline Valek que abri este artigo, onde me encaixo? E a realidade me obriga a rasgar meu ego e afirmar, sou parte do rio que engole a cidade. Sou eu parte do vago escaton.

A glotofagia e seu altericídio não é mais propagada em sua maior maresia como uma necessidade de ódio declarado.

Para o sociólogo argentino Walter Mignolo em territórios marcados pela experiência colonial existiria hoje uma <ética discursiva> neoliberal que argumenta em favor do reconhecimento da diferença e da inclusão do outro, com uma benevolência que sugere que aqueles a serem incluídos não têm muito a dizer sobre a forma como são reconhecidos e incluídos (MIGNOLO, 2008). A “tolerância à diversidade” restituiria a secular história de usurpações imputadas aos grupos hierarquicamente

posicionados em condição de inferioridade. (Ponso, 2018, p. 1521)

É necessário, portanto, não mais uma “tolerância”, mas uma celebração e incentivo a existência plena, total e desimpedida do outro. Visando a língua enquanto lugar da mais íntima manifestação ontoepistêmica de um ser, toda discussão sobre autonomia e plenitude indígena precisa visar a natureza que sua língua é em toda essa gama de vida.

Os conhecimentos tão discutidos internacionalmente que podem ecoar em uma existência melhor para uma sociedade global em colapso não são meramente cognitivos, pragmáticos, prescritivos, normativos, mas advem de uma poética de vida. Para muitas partes da nação Guarani Mbya, isso se traduz em um verdadeiro *Tekoha*, “o lugar da vida onde se assenta o seu próprio modo de estar”, princípio esse que “é básica ao desdobramento de todas as demais manifestações culturais e transcende os limites formais estabelecidos no zoneamento do mapa político” (Martins, 2018, p. 212). Assim como o *Teko Porã*, princípio em comum com a nação kichwa, onde se é propagado politicamente como *Sumak Kawsay*. Bem Viver, não só buscar um bem-estar, mas uma forma de existência que vise a plenitude máxima da vida! E para isso, se articular uma língua que reconheça a vida de forma inalienável de onde a vida esta é mais que essencial. Tanto Alberto Acosta (2022), quanto diversas autoras e autores indígenas andinos na antologia *Sumak Kawsay* (2014), reiteram em centenas de páginas que precisamos cessar qualquer divisão entre nós e a Natureza, garantindo assim direitos inatos dela, impedir a continuação de princípios insustentáveis e autodestrutivos amalgamados em nossa língua e mentalidade como de

desenvolvimento, permitir encontrar o ponto de flexibilidade máxima entre a renovação natural e plena da vida e nossa interação com ela.

Em suma, aqui neste artigo, procuro chegar a conclusão de que a Vida corre perigo por conta de ideologias político-econômicas que se articulam a ideologias linguísticas. Para um reencaimento da Vida, assim potencializando-a novamente ao seu máximo, se faz necessário de forma inescapável permitir ser com as línguas para além da estreita experiência da linguística clássica, promulgando assim um novo modo de coexistência conflituencial dos pluriversos que essas línguas implicam.

Bibliografia

- ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2022.
- ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AMORIM FILHO, P. Políticas polirrítmicas: o mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia, in: Buzato, M. E. K.; Severo, C. G. (org.) . *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria, p. 96-114, 2023. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>
- CALVET, Jean-Louis. *Linguistique et Colonialisme, petit traité de glottophagie*. Paris: Payot, 1974.
- DUPUIS, Chanelle. Falar é existir: o caso de línguas ameaçadas no Brasil e no Equador. *Amazônia Latitude: a revista das humanidades ambientais*, 9 de agosto de 2019. Artigos, Estudo de Campo. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2019/08/09/falar-e-existir-o-caso-de-linguas-ameacadas-no-brasil-e-no-equador/>. Acessado dia: 25 de janeiro de 2024.
- EMICIDA. Mamilos ##222: Emicida em Amarelo, *Mamilos*, B9, 31 de outubro de 2019. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4kt3FJE3Kr5zZCZ3a6SStS?si=59ef2720b7994e70>. Acessado em: 25 de janeiro de 2024.
- ERRINGTON, J. *Colonial Linguistics. Annual Review of Anthropology*, v. 30, p. 19-39, 2001.
- EVANS, Nicholas. *Dying words: Endangered languages and what they have to tell us*. New Jersey, Wiley-Blackwell, 2009.
- GALEANO, Eduardo. *O caçador de histórias*. (trad.) Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM Editores, 2017.
- GOMES, Ana Quadros. Línguas Indígenas Brasileiras: o novo campo de provas dos universais linguísticos. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, v. 15, n. 1, p. 149-165, 2015.
- HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (org.) *Sumak Kawsay Yayay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. España: Huelva, 2014.
- KANDJIMBO, Luís. Das rivalidades linguísticas à geopolítica crítica. *Jornal de Angola*, Luanda, 10 de julho de 2022. Opinião. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/das-rivalidades-linguisticas-a-geopolitica-critica/>. Acessado dia: 25 de janeiro de 2024.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.
- HARRIS, R. *The Language Myth*. London: Duckworth, 1981.

hooks, bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*, 16, 857-864, 2008.

VALEK, Aline. *Cidades afundam em dias normais*. São Paulo: Editora Rocco. 2020.

MAKONI, Sinfree. From Misinvention to Disinvention of Language: Multilingualism and the South African Constitution, *in: MAKONI, S. et al (org.)*. **Black Linguistics: Language, Society and Politics in Africa and the Americas**. New York: Routledge, pp. 132-151, 2003.

MAKONI, S.; MASHIRI, P. . Critical Historiography: Does Language Planning in Africa Need a Construct of Language as Part of its Theoretical Apparatus?, *in: Makoni, S.; Pennycook, A. (orgs.)*. **Disinventing and Reconstituting Languages**. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 62-89, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. (trad.) Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2003.

PONSO, Letícia Cao. Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 57, p. 1512-1533, 2018.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

ZEMKOVÁ, M. Emergence of living language: ontogeny-phylogeny framework and other parallels of linguistics and biology. *Linguistic Frontiers*, v. 1, n. 1, p. 74-79, 2018.

LATOUR, Bruno. **Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Editora 34, 216 p. 2016.

PEREIRA, T. F. Estudos Multiespécies: uma breve análise da teoria e de suas aplicações. *Revista Ensaios*, p. 106-126, 2018.

TAKUÁ, Cristine. Seres criativos da floresta. **Cadernos Selvagem**, transcrito por Camila Vaz, publicação digital, Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2019.

TSING. Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 17/06/2024

[2] Do original: Although we had managed to transfer a small fraction of this knowledge into a more durable form before he died, as recordings and fieldnotes, our work had begun too late.

[3] Do original: sense of despair at what gets lost when such magnificent language fall silent

[4] Do original: a moment of history when the whole accumulated edifice of an oral culture rests, invisible and inaudible, in the memory of its last living witness

[5] Do original: Such is the distinctiveness of many of this languages that, for certain riddles of humanity, just one language holds the key

[6] Do original: For each language, the complexity of information we need to map is comparable to the human genome. But, unlike the human genome, or the concrete products of human endeavor that archaeologists study, languages perish without physical trace except in the rare cases where a writing system has been developed. As discernible structures, they only exist as fleeting sounds or movements. (...) This book is about the full gamut of what we lose when languages die, about why it matters, and about what questions and techniques best shape our response to this looming collapse of human ways of knowing. These questions, I believe, can only be addressed properly if we give the study of fragile languages its rightful place in the grand narrative of human ideas and the forgotten histories of people who walked lightly through the world, without consigning words to stone or parchment. And because we can only meet this challenge through concerted efforts by linguists, the communities themselves, and the lay public, I have tried to write this book in a way that speaks to all these types of readers.

[7] Do original: continuous, albeit fluctuating, presence of which places, spirits, animals, illnesses, harvests, deformities, triumphs, and defeats may all be exemplars.

[8] Do original: Both the farmer sowing his crops and the speaker enunciating utterances seek to engage with, utilize, and channel the “force” of things, of the earth and of semiotic potential, while remaining aware that neither the fertility of the earth nor the meaning of speech is ever fully within their control

O mortífero mundo branco e os múltiplos mundos originários

Silvia Brandão [1]

Resumo: O texto busca uma inflexão no mundo branco a partir dos mundos originários. A narrativa advoga que o modo de vida ocidental produz a morte de incontáveis corpos-territórios indígenas, assim como machuca a Terra e todas as demais formas de vida que habitam o planeta. Essas múltiplas destruições e mortes atendem aos interesses do capitalismo e sua sociedade da mercadoria, assim como atravessam as diversas épocas que compõem a história do território inventado Brasil. A narrativa tem por eixo estrutural os tensionamentos entre a sociedade capitalista e os mundos originários. Como hipótese, argumentamos, se para atender aos interesses do capitalismo, os brancos representam as sociedades nativas como organizações primitivas e fadadas ao desaparecimento; com foco nos povos indígenas do Brasil, inferimos que os originários e suas ativas memórias, ainda mais na era do Antropoceno, são essenciais ao combate do mortífero capitalismo, tanto quanto à continuidade da vida humana na Terra.

Palavras-chave: Brancos. Morte. Originários. Memórias. Vidas.

The deadly white world and the multiple indigenous worlds

Abstract: The text seeks an inflection in the white world from the indigenous worlds. The narrative advocates that the Western way of life produces the death of countless indigenous body-territories, as well as hurting the Earth and all other forms of life that inhabit the planet. These multiple destructions and deaths serve the interests of capitalism and its commodity society, as well as crossing the different eras that make up the history of the invented territory of Brazil. The narrative's structural axis is the tensions between the capitalist society and the indigenous worlds. As a hypothesis, we argue, if to serve the interests of capitalism, white people portray native societies as primitive organizations doomed to disappear; focusing on the indigenous peoples of Brazil, we infer that the indigenous people and their active memories, even more so in the Anthropocene era, are essential to the fight against the deadly capitalism, as well as the continuity of human life on Earth.

Keywords: White people. Death. Indigenous. Memoirs. Lives.

[1] Doutora e mestra em Filosofia (Unifesp). Especialista em Direitos Humanos (ESPGE-SP). Graduada em História (PUC-SP). Pós-Doutoranda no PPGSSPS (Unifesp). Colabora com o Curso de especialização em Direitos Humanos e Lutas Sociais (CAAF/Unifesp). E-mail: silmaribra@gmail.com.

Nossos maiores não conhecem o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estomago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus (Kopenawa; Albert, 2019, p. 216-217).

No documentário *Guerras do Brasil, episódio Guerra da Conquista* (2018), o historiador e filósofo indígena Ailton Krenak e estudiosos não-indígenas, apontam que a colonização da América foi possivelmente o maior holocausto da história humana. Com relação ao Brasil, Fernanda Kaingáng (2021) diz que na época da invasão os nativos eram cinco, talvez dez milhões de indivíduos. Na atualidade, no entanto, de acordo com o Censo de 2022, oficialmente restam apenas cerca de 1,7 milhão de indivíduos indígenas, o que corresponde a 0,83% da população do país.

No Brasil, tanto quanto em outras regiões da América, sabe-se que o processo de desaparecimento de incontáveis povos e indivíduos indígenas se inicia com a invasão branca, assim como se fortalece com o alastramento do modo de vida capitalista, seu individualismo e seu mundo da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2019); quando então os brancos, na ânsia de se apossarem dos territórios e das riquezas dos originários do território americano, passaram a promover variadas formas de extermínio dos povos nativos.

Igualmente sabe-se que no território brasileiro, da invasão aos nossos dias, o que os brancos ainda buscam é a solução final. Assim, embora *tradicionalmente* o termo solução final apareça vinculado ao plano posto em

prática pela Alemanha de Hitler para erradicar os judeus do solo europeu (Arendt, 2013), é possível utilizá-lo também para descrever o que ocorre com os povos originários do Brasil desde 1500. De fato, desde a chegada dos europeus diferentes governos adotam eufemismos como catequização, pacificação, assimilação, integração e tutela para mascarar as guerras que visam erradicar os originários do solo brasileiro. Para isso, agentes governamentais e não governamentais agem por meio de táticas que não operam apenas pela mão armada do Estado, mas, além disso, por meio de mecanismos do tipo estupro fundador e pela matança biológica e cultural. Para os povos indígenas, esses são crimes que não cessam (Alencastro, 2000; Oliveira Filho, 2014; Comissão Nacional, 2014; Valente, 2017; Hutukara; Associação, 2022).

Esses vários tipos de extermínio passam também pelo assassinato epistêmico como a negação da escravidão dos originários e o não reconhecimento do racismo anti-indígena (Milanez et. al, 2019). Isso significa dizer que, embora escravizados ao menos até o século XIX e ainda hoje vítimas de diversas formas de preconceitos, conceitos como escravidão e racismo são pouco utilizados quando o tema são os povos indígenas.

Do mesmo modo, apesar de ser o principal coletivo afetado pela ditadura civil-militar (1964-1988), foi somente após a divulgação do Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (2014), que o Estado brasileiro e movimentos sociais não ligados a questão indígena, ainda que timidamente, começaram a reconhecer também os originários como vítimas do regime ditatorial (Valente, 2017). Contudo, medidas de reparação como, por exemplo, a demarcação dos territórios

esbulhados, seguem sujeitas aos efeitos das disputas políticas, judiciais e armadas, com destaque para a tese do Marco Temporal.

A tese surge no contexto de demarcação da Terra Raposa do Sol, Roraima (2009). Ela desconsidera as contínuas violências praticadas contra os povos indígenas desde a invasão, assim como busca apagar os crimes da ditadura civil-militar e de seus parceiros empresariais que, com o objetivo de tomar posse dos territórios e das riquezas dos originários, torturaram, assassinaram e desapareceram com incontáveis indígenas.

Dito de outro modo, como forma de transformar oficialmente em nada os contínuos crimes praticados pela associação entre o aparelho de Estado e os ruralistas, a teoria do Marco Temporal advoga que os originários só têm direito aos seus territórios se provarem que lá viviam quando foi promulgada a Constituição Federal de 1988. A tese foi rejeitada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em setembro de 2023. Todavia, devido a *morosidade* do Judiciário, ela avançou no Legislativo. Assim, uma semana após a decisão do STF, o Congresso Nacional aprovou o Marco Temporal (Lei 14.701/2023). Por decorrência, os processos de demarcação dos territórios originários permanecem sujeitos às disputas judiciais e políticas e os povos indígenas submetidos aos desmandos democráticos.

No entanto, as atuais tentativas de extinção dos originários não afetam apenas os povos indígenas do país, mas igualmente se desdobram em múltiplas direções do planeta e atingem diferentes povos e populações. Essas violências se relacionam com a era do Antropoceno (Moore, 2022), ao mesmo tempo em que seguem sendo justificadas por

meio de conceitos-engrenagens decorrentes de invenções eurocêntricas. Conceitos e representações binárias que operam em complementaridade, ao mesmo tempo em que aparentemente se excluem mutuamente como ocorre com ideias do tipo progresso/atraso, civilização/barbárie, democracia/ditadura, capitalismo/primitivismo, branco/selvagem.

Em outros termos, embora nem todas as invenções eurocêntricas funcionem como ferramentas de massacres, controles e dominações, em geral elas geram representações antropológicas, históricas, judiciais e conceituais, que nos produzem para agir por meio de sistemas de clivagens binários, enquanto ocultam a continuidade e as atualizações de estruturas de comando e violência de tempos anteriores.

Nesse processo, somos levados a compreender a história como uma sucessão de rupturas e de progressos (Arendt, 1989). Como se a invenção e os efeitos do colonialismo e do racismo fossem coisas do passado, tanto quanto as brutalidades das ditaduras. Como se de repente passássemos de uma ditadura civil-militar para uma sociedade democrática reconciliada e pacificada. Como se a continuidade da vida humana na Terra não dependesse da existência de vidas não humanas.

Em nosso território a epistemologia branca, independente da intencionalidade dos atores e até mesmo das possibilidades de resistência que cria contra os desmandos do capitalismo, não deixa também de nos modelar para acreditar numa forma de vida fantasmática, já que fundamentalmente traduz o modo de vida ocidental como resultante de um avanço retilíneo e linear (Arendt, 1989),

ao mesmo tempo em que transforma outros modelos de pensamento e de vida em sinônimos de atraso ou ameaça ao mundo racional e civilizado, logo, inexoravelmente fadados à morte, à eliminação e à superação.

Assim, apesar das resistências brancas contra o modo de vida capitalista, pode-se dizer que por sua natureza colonizadora, elas são ainda insuficientes à compreensão das táticas que nos fazem normalizar a extinção de múltiplas espécies de vida, a redução da biodiversidade, as implicações das mudanças climáticas e a relação dessas várias destruições com o genocídio dos povos originários e a extinção da espécie humana.

Dito de outro modo, se a epistemologia ocidental que age nas ações dos movimentos sociais nos faz perceber a luta de classes, as batalhas contra o patriarcado e o combate do racismo contra negros como questões essenciais à vida humana e à conquista dos direitos humanos, ela falha ao não atribuir igual relevância a questão indígena. Todavia, os povos indígenas seguem sendo anticapitalistas e por meio de suas memórias e ações nos contam sobre modos de vida que incluem humanos e não humanos, modos de existência coletivos pautados em outros saberes, outras práticas, outras temporalidades e territorialidades.

No processo, sem negarem as violências e o racismo que regem as relações sociais no país, os originários denunciam o etnocídio, o epistemicídio e o genocídio de que são constantemente vítimas (Viveiros de Castro, 2016; Tuxá, 2021). Assim, eles evidenciam não apenas a falácia da descontinuidade histórica como a relação entre o colonialismo, o patriarcado, o racismo, as ditaduras, a

democracia e o capitalismo; como demonstram que seus modos de existência e vida são essenciais ao combate dos efeitos destruidores que caracterizam o Antropoceno.

Em outros termos, se por um lado, os brancos não cessam de atacar os originários, por outro, sabe-se que os povos indígenas são em sua essência gente da oralidade. Por decorrência, independente do que diz a história escrita por mãos brancas e a justiça assinada por essas mesmas mãos, os povos indígenas do Brasil seguem transmitindo às novas gerações suas memórias, suas cosmologias, seu respeito para com as vidas visíveis e invisíveis, assim como ensinam aos mais jovens sobre a importância de suas contínuas lutas para continuarem sendo quem são e para que igualmente possam segurar *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2019).

Desse modo, apesar das lacunas produzidas pelos brancos; os modos de ser dos originários, suas cosmologias e seus modos de luta estão registrados nas suas ancestrais e ativas memórias (Xakriabá, 2018). Talvez possamos dizer então, apesar das especificidades constitutivas de cada povo, suas distintas memórias nos remetem à ancestralidade, à solidariedade e à luta dos que sabem viver em comunidade com os seus e com os outros, ao mesmo tempo que com a Terra e com os demais seres não humanos que habitam o planeta.

Na atualidade, nossos povos originários, para além de suas lutas por memória, por território e por continuarem sendo quem são, ensinam-nos sobre a relação entre seus saberes e a preservação da vida humana na Terra. No percurso, buscam nos fazer ver a necessidade de construirmos um diálogo mais amplo nos

lugares em que pensamos a produção epistêmica, a fim de percebermos a possibilidade de existirmos a partir de lógicas distintas das brancas (Xakriabá, 2018).

No entanto, para que isso se efetive, o reconhecimento desses saberes precisa ser acompanhado de um processo de descolonização do pensamento centrado no humano, que só tem possibilidade de ocorrer se nós, os brancos, nos propusermos a transformar não apenas as narrativas que escrevemos, mas também nossas estruturas sistêmicas, nossa racionalidade pretensamente objetiva e nossas subjetividades sociais.

De modo diverso e ao mesmo tempo próximo, parece-nos, é o que também nos diz o Kopenawa Yanomami. Afinal, o xamã doou suas palavras ao antropólogo porque dói nos Yanomami saber que nós, os brancos, somos tão ignorantes a seu respeito, mas também com a esperança de que finalmente ouçamos o “que dizem os habitantes da floresta” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 66).

Todavia, não se trata de aprendermos a nos tornar indígenas, mas de praticarmos uma espécie de retorno ao ser indígena, percebermos a essência de uma ancestralidade nativa que nos constitui antes do processo de virar branco, tanto quanto a potência que os saberes e as práticas ancestrais trazem ao futuro da humanidade (Krenak, 2022).

Com relação ao resgate de nossa ancestralidade nativa, vale então prestar atenção no que nos contam as narrativas de origem ameríndias dos povos originários do Brasil. Segundo estudiosos do tema como Eduardo Viveiros de Castro, em geral, nessas narrativas os indígenas são anteriores aos brancos.

Assim, os brancos “não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, (...). Nunca houve nem há um ‘contato’ que não fosse ou seja uma atualização” (apud Marinho, 2018, p.272). O relato do xamã Kopenawa Yanomami corrobora a afirmação de Viveiros de Castro, assim como faz Rafael Marinho quando diz acerca do povo Xetá do Paraná.

Sinteticamente, segundo a cosmovisão dos Yanomami, foi *Omama* quem criou os seres visíveis e invisíveis, assim como a terra, a floresta, os rios, os peixes, o sol que não morre nunca e os *xapiri*, que os protegem contra a morte e os males fecundados por *Yoasi*, irmão de *Omama*. Por isso, às vezes os Yanomami chamam os brancos, os inimigos, os estrangeiros, os *napë*, de gente de *Yoasi*. Em outros termos, para eles os *napë*, suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias trazem a morte. Assim, os efeitos de suas ações são compreendidos também como rastros do irmão mau de *Omama* (Kopenawa; Albert, 2019, p. 83).

Com relação aos Xetá, segundo Marinho (2018), para eles a origem dos brancos não é fenotípica, ela aparece por exemplo no uso de determinados tipos de ferramentas associadas com violências muito antigas ou mesmo quando os brancos são descritos como bichos devoradores. Hoje, no entanto, os Xetá preferem chamá-los de não-indígenas. Uma alteridade que se relaciona também com o povo da cidade e engloba diferentes gentes igualmente constituídas por um modo de vida distinto dos indígenas. “Inclusive, é no desvio de comportamento que repousa à base do processo de virar branco” (Marinho, 2018, p. 253).

Desse modo, apesar das especificidades que constituem os diferentes povos originários do país, em geral eles localizam a origem de seus males no modo de vida dos brancos, enquanto respeitam aquilo que o pensamento ocidental descreve como natureza e a compreendem como parte constitutiva do ser indígena, que diferente dos brancos não quer possuir a Terra, pois sabe pertencer a ela.

Em outras palavras, sem repartirem o mundo entre humano e não-humano ou natureza e cultura, originários como os Krenak, consideram que os rios são seus parentes (Krenak, 2019). Outros como os Yanomami, contam-nos como se relacionam com seres como os xapiri, que para nós são invisíveis e os protegem dos males (Kopenawa; Albert, 2019). Outros ainda, como os Guarani, acreditam que a árvore, a pedra e a água possuem cada um seu espírito-dono. Entretanto, são donos não no sentido da propriedade dos Juruá (como os Guarani denominam os brancos), mas na dimensão da responsabilidade pelo cuidado e pela proteção de cada ser específico (Vera; Papá, 2023). Para os Guarani, foi Nhanderu (pai de todos) quem fez tudo. Contudo, cada recurso natural tem um Ijá (espírito -dono) que o protege. Se nós atacamos esses seres, seu Ijá protetor fica bravo e retira esse recurso da gente (Guarani, 2020).

É preciso frisar ainda, essas diversas memórias-mundos são diferentes da do branco não apenas por seus conteúdos, mas também pelas formas como ensinam ao ser indígena agir e operar na Terra, assim como a se relacionar com outras formas de vida que igualmente habitam o planeta. Por decorrência, enquanto os brancos ensinam aos seus a valorizar fundamentalmente o escrito em livros e documentos e o modo de ser do sujeito

individualista do capitalismo, seu dinheiro e suas máquinas; os originários tradicionalmente transmitem suas memórias e seus modos de ser por meio de práticas comunitárias e da oralidade, assim como a partir de uma afinidade existencial e coletiva entre o humano e o não humano e sua indissociável relação com a cultura, a Terra e o território.

Em outras palavras, nós, os constituídos como brancos, pisamos sobre a Terra com a força das máquinas que criamos. Nós não apenas caminhamos sobre ela com os nossos corpos, como a machucamos por meio de mecanismos que inventamos para destruí-la e destruir quem sabe pertencer a ela. Nós a machucamos quando derrubamos as árvores; quando poluímos os rios e os mares; quando aniquilamos as condições de plantio; quando extraímos minérios; quando não vivemos em harmonia e respeito mútuos com os seres diferentes de nós; quando ignoramos nossas crianças e desprezamos nossos mais velhos. Nós fazemos tudo isso, pois fomos programados para atuar como se fôssemos a medida de todas as coisas e como se isso nos bastasse.

Entretanto, vivemos numa ilusão. Nós esquecemos que a separação entre a *dita* humanidade e a *dita* natureza não passa de uma mentira inventada pelo colonialismo. De fato, como efeito dessa criação nos tornamos como que incapazes de perceber a impossibilidade da existência humana descolada de vidas não humanas e não necessariamente visíveis. No percurso do esquecimento, nossas subjetividades condutoras de nossos desejos e de nossas condutas foram modeladas por um tipo de memória social, que atua como uma representação fragmentada e limitada à lembrança de eventos relacionados

fundamentalmente à história humana e marcada pela epistemologia ocidental e branca.

Uma construção social fabricada sobre humanos, por humanos, para humanos e sobre cadáveres humanos. Assim, mesmo quando pensamos em acontecimentos extremos, nosso foco se volta principalmente sobre os modos de fazer e deixar morrer corpos humanos. Afinal, não é dessa forma que em geral produzimos memórias acerca de ocorrências limites?

Por óbvio, não se trata de negar os horrores que perpassam as mortes humanas fabricadas pela Inquisição, pelo colonialismo, pelo nazismo, pelas ditaduras latino-americanas e pelos recentes genocídios como o praticado pelo Estado brasileiro contra os Yanomami do Brasil (Hutukara; Associação, 2022) ou pelo Estado de Israel contra os palestinos. Isso é tudo verdade, deve ser lembrado, condenado e rejeitado. Todavia, mesmo as memórias que narram os horrores do inenarrável, em geral são também memórias marcadas pela perspectiva do mundo não indígena. Ao menos nesse aspecto, para além das memórias manipuladas pelos interesses do capitalismo e das necessárias memórias do extremo meramente humano, é preciso reconhecer que na Terra habitam também memórias e formas de vidas de outros mundos como as originárias.

De fato, as memórias originárias têm sido fundamentais às resistências indígenas contra as ações governamentais e capitalistas que visam os transformar em brancos. Em outras palavras, tem sido por meio da perpetuação de suas ativas memórias que os originários se mantêm como *selvagens* que não querem se transformar em *civilizados*.

No processo, por meio de suas formas de ser em comunidade, eles lutam por manter seus modos de vida, que são indissociáveis de suas línguas, seus territórios, suas cosmologias e suas cosmovisões (Viveiros de Castro, 2016).

Em síntese, se em geral os brancos se percebem como portadores de saberes e de práticas civilizadas e fundamentais ao progresso, ao desenvolvimento e à vida da espécie humana, ao mesmo tempo em que transformam os *selvagens* em viventes destituídos de modos de vida relevantes; os originários invertem a relação. Para eles, a expressão *civilizado* e mais ainda branco, refere-se a modos de vida cujas práticas destroem a vida humana e não humana, assim como machucam a Terra, enquanto o termo *selvagem* se relaciona com saberes e práticas fundamentais à continuidade da vida humana e não humana na Terra (Guarani, 2020).

Ocorre que como os brancos, os originários também não estão congelados no tempo anterior a invasão europeia. Assim, eles não vivem como se ainda habitassem as florestas da época das caravelas, nem mesmo como se vivessem no tempo antes dos brancos. Ao contrário, os *selvagens* hoje são constituídos por vivas memórias ancestrais e suas práticas, que no presente se manifestam também modernizadas. Isso significa que mesmo possuindo carros, celulares, mestrado ou doutorado, ainda que alguns sejam convertidos à moral dos brancos, tradicionalmente os originários se constituem fundamentalmente como sujeitos coletivos que pertencem aos mundos ameríndios e assim não agem a partir das regras binárias e destrutivas do capitalismo, que geralmente transforma tudo em mercadoria e a diferença em desigualdade e morte.

Em outras palavras, ainda que alguns originários possam ser capturados pelas “facilidades” vendidas pelo mundo branco ou terminem estraçalhados pelas inúmeras formas de violência que os atingem, e em alguns casos acabem deixando de ser quem são, em geral eles respeitam as diferenças constitutivas das sociedades e dos seres humanos e não humanos, ao mesmo tempo que em suas lutas se focam no respeito à diversidade e na busca pela efetividade do direito de viverem em seus territórios tradicionais e de acordo com os seus mundos. No processo, mesmo quando se relacionam com o mundo branco atuam como corpos-territórios que agem nesse mundo a partir dos valores, das memórias e das práticas de seus diversos e complexos mundos.

Desse modo, enquanto os brancos comem a Terra, matam e deixam morrer quem pertence a ela, enquanto buscam apagar as memórias da conexão humanos e não humanos, enquanto fecham suas casas para o convívio restrito aos seus (pai, mãe, filhos), enquanto vivem cercados de comidas envenenadas e mercadorias inúteis, enquanto desvalorizam os saberes antigos e reprimem suas crianças, enquanto agem na política por meio de sistemas de representação hierárquicos e essencialmente patriarcais e racistas; os povos originários sabem que pertencem a Terra e a respeitam, assim como estimam as comidas tradicionais que eles mesmos cultivam e preparam; valorizam a ancestralidade, os mais velhos, os jovens e as crianças; organizam e agem na política a partir de uma estrutura mais horizontal e coletiva; e ainda como forma de segurar *A queda do céu*, por vezes, abrem seus saberes e suas práticas aos não indígenas, ensinando-os assim a viver em comunidade e pelo coletivo, ao mesmo

tempo em que os instruem acerca de como agir respeitando às diferenças.

Contudo, para sermos afetados pelos modos de ser dos originários é preciso vivenciarmos um processo de desterritorialização do modo capitalista que nos constituí. Uma luta envolta num tipo de ação no mundo que, por ora, traduzimos como um modo de agir menos branco dentro da sociedade branca. De fato, acreditamos que a Terra e todos os seres que nela vivem ficariam gratos se os brancos desajassem e conseguissem operar essa metamorfose. Ainda, se como sugerem as cosmovisões de povos como os Guarani, os Yanomami e os Xetá, se toda as coisas ruins que acontecem emergem a partir do modo de vida branco; se nos tornássemos um pouco *selvagens*, seríamos seres melhores.

Novamente frisamos, nós, os constituídos como brancos, pisamos sobre a Terra com a força das máquinas e assim causamos dor, destruição e morte. No processo, esquecemos que a separação entre a *dita* humanidade e a *dita* natureza não passa de uma mentira inventada por nós mesmos. Os modos de vida dos povos originários emergem então como uma espécie de contraponto às políticas de morte advindas a partir de nossas equivocadas teorias.

Isso não significa, no entanto, que imaginamos os originários como seres libertos de imperfeições ou restritos à imagem idealizada do bom selvagem. Todavia, parecemos que seus modos de ser são essenciais à perpetuação da vida das múltiplas espécies de seres que habitam a Terra, inclusive a nossa, ainda mais se considerarmos os efeitos devastadores da era do Antropoceno, que são também decorrentes das políticas de

morte criadas pelo modo de vida branco e seu capitalismo.

No mais, entre os anos de 2023 e 2024, no território em que nossos pés foram semeados, brotaram, pisam e caminham, acontecimentos como as queimadas no Centro-Oeste e no Nordeste, as enchentes no Sul, as secas no Norte e as temperaturas infernais no Sudeste; parecem provar a urgência de praticarmos outros modos de vida. A constatação indica a premência de nos aliarmos à luta pela perpetuação dos modos de vida dos originários. Eles que vivem no mesmo tempo cronológico que nós, mas diferente de nós sabem pertencer a Terra e respeitá-la, assim como nos ensinam que é possível habitarmos outros mundos.

Enfim, embora estatisticamente sejam menos de 1% da população brasileira, são eles que seguram *A queda do céu* e por isso lhes devemos gratidão. Ocorre que no atual estágio de destruição e morte agradecer nos parece insuficiente. Que tal então se nós, os constituídos brancos, começássemos a agir como aliados? Que tal se assumíssemos nossa incapacidade de conviver com a diversidade dos seres e das espécies? Que tal se buscássemos nos desterritorializar de uma subjetividade anti-indígena que nos tem sido imposta? Que tal se falássemos menos e escutássemos mais? Que tal se arriscássemos a experimentar mundos ameríndios? Que tal se ousássemos assumir nossas ancestralidades originárias?

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

COMISSÃO Nacional da Verdade. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. Textos Temáticos. Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Brasília, Casa Civil, 2014, v. II. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2023.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020.

GUERRAS do Brasil (2018). Disponível em: <[GUERRAS DO BRASIL.DOC - Ep. 1: As guerras da conquista \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=GUERRAS_DO_BRASIL_DOC)>. Acesso em: 05 mar. 2024.

HUTUKARA Associação Yanomami; ASSOCIAÇÃO Wanasseduume Ye'kwana. **Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na terra indígena yanomami e propostas para combatê-lo**. HUTUKARA Associação Yanomami; ASSOCIAÇÃO Wanasseduume Ye'kwana (2022). Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-sob-ataque>>. Acesso em: 13 mar. 2023.

KAINGÁNG, Fernanda. **Colóquio Genocídios: dos bandeirantes ao governo Bolsonaro** (2021). Disponível em: <[Colóquio Genocídios: dos bandeirantes ao governo Bolsonaro \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=Coloquio_Genocidios_dos_bandeirantes_ao_governo_Bolsonaro)>. Acesso em: 05 mar. 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

MARINHO, Rafael Pacheco. **Os xetá e suas histórias:** memória, estética, luta desde o exílio. 2018. Mestrado, UFPR, Curitiba, Brasil, 2018.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lúcia; KRENAK, Ailton; CRUZ (TUXÁ), Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra povos indígenas. *Revista Direito Prax.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 2019, p. 2.161-2.181.

MOORE, Jason W (Org.). **Antropoceno ou Capitaloceno?** Natureza, história e a crise do capitalismo. Trad. Antônio Xerxenesky; Fernando Silva e Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *MANA* 20(1): 125-161, 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/BsL7sjmKX9445mRjYp7mZzw/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 11 jun. 2022.

TUXÁ, Felipe (Felipe Sotto Maior Cruz). **Letalidade branca:** negacionismo, violência anti-indígena e políticas de genocídio. Doutorado, UNB, Distrito Federal, Brasil, 2021.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas:** história de sangue e resistência indígenas na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERA, Anai; PAPÁ, Carlos. Jeroky, a dança do broto. *Piseagrama*, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 132-141, set. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. **Sobre a noção de etnocídio**, com especial atenção ao caso brasileiro. <https://goo.gl/6PpnpY>.

XAKRIABÁ, Célia (Célia Nunes Corrêa). **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá:** reativação da memória por uma educação territorializada. Mestrado, UNB, Distrito Federal, Brasil, 2018.

Relações sociedade-natureza nas obras *O som do rugido da onça* e *O abraço da serpente*

Vinicus Augusto da Silva Vasconcelos Nunes [1], Vatsi Meneghel Danilevicz [2] e Christiana Cabicieri Profice [3]

Resumo: O presente ensaio pretende analisar relação sociedade-natureza a partir das obras *O Som do Rugido da Onça*, romance de autoria de Micheliny Verunschck, e o filme *O Abraço da Serpente*, dirigido por Ciro Guerra, indicado ao Oscar de melhor filme estrangeiro no ano seguinte ao seu lançamento, em 2016. O processo genocida sofrido pelos povos indígenas foi condutor não apenas da perda de identidade étnica, mas também forçou a desconexão e o abandono da natureza. Os valores que hoje chamamos de preservacionistas, tão raros na lógica do antropoceno. De maneira muito sensível, as obras nos provocam a refletir sobre os problemas socioambientais enfrentados na contemporaneidade contextualizados às raízes do passado, ancorados nos signos de dominação e, concomitantemente, subversão que os povos e culturas originários se implicaram. A arte possibilita contar histórias com recursos polissêmicos que convocam o interlocutor a mergulhar na viagem. Dentro dessas histórias ficcionadas de Iñe-e, Juri e Martius, e de Karamakate, Manduca, Martius e Evans, sob o mesmo plano de fundo, percebemos a denúncia da exploração de povos indígenas da Amazônia pelo homem branco colonizador.

Palavras-chave: Povos indígenas; Mudanças climáticas; Relações sociedade-natureza.

Society-nature relations in the works *Som do Rugido da Onça* and *O Abraço da Serpente*

Abstract: This essay aims to analyze the society-nature relationship based on the works *O som do rugido da onça*, a novel by Micheliny Verunschck, and the film *O abraço da serpente*, directed by Ciro Guerra, nominated for an Oscar for best foreign film in the year following its release, in 2016. The genocidal process suffered by indigenous peoples was a driver not only

[1] Mestrando em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente pela Universidade Estadual de Santa Cruz; Graduado em Direito pela Universidade Católica do Salvador; E-mail: viniciusanunesadv@gmail.com.

[2] Doutoranda em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Rede PRODEMA na Universidade Estadual de Santa Cruz; Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal do Sergipe; Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. E-mail: vdanilevicz@gmail.com.

[3] Professora titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz; Graduada em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula; Mestre em Psicologia Clínica e Patológica - Université de Paris V (Rene Descartes); Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente/PRODEMA pela Universidade Estadual de Santa Cruz; Doutora em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: ccprofice@uesc.br.

of the loss of ethnic identity, but also forced disconnection and abandonment from nature. In a very sensitive way, the works provoke us to reflect on the socio-environmental problems faced in contemporaneity, contextualized by the roots of the past, anchored in the signs of domination and, concomitantly, subversion that indigenous peoples and cultures have been subjected to, once rivers, now streets. Art makes it possible to tell stories with polysemic resources that invite the interlocutor to immerse themselves in the journey. Within these fictional stories of Iñe-e, Juri and Martius, and Karamakate, Manduca, Martius and Evans, under the same background, we see the denunciation of the exploitation of indigenous peoples in the Amazon by the colonizing white man.

Keywords: Indigenous peoples. Climate changes. Society-nature relations.

Introdução

“Uma pessoa sabe que está morta quando não consegue mais escutar a voz dos animais, dos espíritos, das árvores, dos rios”

(Verunsch, 2021, p. 29)

Esse ensaio visa abordar as relações sociedade-natureza a partir de análises de trechos do romance *O som do rugido da onça* e do filme *O abraço da serpente*. Em vias de melhor contextualizar a abordagem utilizada no trabalho, é imprescindível que o leitor compreenda os impactos das mudanças climáticas sobre os povos indígenas que vivem na floresta como resultado de ações sistêmicas degradatórias que se prolongaram no tempo. Assim como faz-se necessária uma breve introdução sobre os personagens, iniciando pelo romance, *O som do rugido da onça*, temos Iñe-e, adolescente indígena da tribo Miranha que foi doada para o cientista Martius, assim como o menino Juri, jovem indígena que fora escravizado após perder batalha contra a tribo Miranha, Martius, cientista alemão que junto com Spix, realizam pesquisas com povos amazônicos e decidiram mostrar à Europa dois “bons selvagens” (Verunsch, 2021, p. 74). Sobre essas obras, elas estarão presentes ao longo do ensaio em trechos e nos títulos das seções, ou mesmo do trabalho em si: “As ruas querendo voltar a ser rio” (Verunsch, 2021, p. 14).

No filme, temos Karamakate, um indígena pajé, último sobrevivente de sua tribo após invasão na Amazônia colombiana, vivendo isolado e sem contato com demais indígenas, em momentos ele se autodenomina um “chullachaqui”, espécie de demônio/espírito ruim; o outro indígena apresentado é Manduca, que fora escravizado para extração de

látex, porém teve a sua liberdade comprada por Martius, passando a trabalhar como seu assistente pela Amazônia; Martius, personagem inspirado nos diários do etnologista alemão Theodor Koch-Grünberg, que já é introduzido como uma figura fraca, doente, precisando da ajuda do pajé para encontrar a planta yakruna, capaz de reabilitar sua saúde; o outro personagem é o cientista americano, Evans, também inspirado em um cientista real, Richard Evan Schultes, que busca auxílio de Karamakate para encontrar a mesma planta requisitada no passado, pois ela é a única que o poderá fazer sonhar. O objetivo do ensaio é tecer uma breve análise sobre a interação sociedade-natureza evidenciada em algumas passagens das obras, ressaltando a importância de perceber como tais conexões se estabelecem a partir do advento da colonização e como influenciaram os processos de construção de imaginários sobre o indígena.

(des)envolvimento

“O mundo é esse ser gigante que mal distinguimos se estamos distraídos, mas que se apurarmos a vista encontraremos em seus detalhes. (...) Em seus cabelos se emaranham de igual modo os fios de fogo, de água, de vento e de ar. Em seu rosto se incrustam (...) os animais sem nome, ainda não descobertos, não catalogados, sem taxonomia, os animais desaparecidos” (Verunsch, 2021, p. 3)

As obras aqui utilizadas possuem um começo semelhante: a introdução (ou intromissão) do homem branco colonizador em um território indígena para dali extrair tudo que for possível. No livro, com a entrega de crianças indígenas para serem exibidas na Europa. No filme, com o desesperado pedido de socorro

e a busca pela planta salvadora. A partir de então os enredos são desenvolvidos, sempre abordando a aflição e desconfiança dos indígenas sobre as ações e motivações dos homens brancos.

As duas histórias possuem uma personagem comum, presente em todas as cenas: a natureza. No filme, ela é representada a todo tempo pela floresta, presente, triste, resistindo à passagem do tempo, ela muda, mas não se ausenta. Interação de forma viva e influente na trama, conduzindo o espectador, inclusive, a pensar se ela é a serpente, presente, ostensiva, que a todos circunda e envolve, abraçando as demais personagens.

É através da conexão com a natureza que o homem branco vem ao encontro do indígena em busca da *yakruna*, para se curar, poder sonhar, se desenvolver. Parte de um princípio antropocentrista, com sentido deturpado, utilitarista: sem o que a natureza oferece não é possível que se curem, se desenvolvam, nem sonhem. O filme retrata a floresta de maneira notória, presente em todas as cenas, transições e diálogos vividos pelos personagens, provocando o espectador a captar o que só pode ser visto nas entrelinhas; nós precisamos dela para viver, afinal, somos as florestas, os animais, as árvores, os rios.

No romance, a natureza é exibida em cada fração do pensamento de Iñe-e, destacando para o leitor o seu caráter relacional interdependente, como uma parte do seu corpo, físico e espiritual, parte essa que mesmo distante ainda era possível se conectar, ver-se perto (ou parte?). Um excerto que mostra essa conexão profunda das florestas com a vida é o seguinte:

A voz da árvore tem semelhança com a voz da nuvem, e a voz da pedra é em igual tom ao da voz dos espíritos, uma fala muito clara e cortante. Só quem está vivo consegue escutar a voz do mundo, entender sua linguagem, seu rumor, os ermos e luminescências de suas palavras, e por estar vivo é que consegue responder (Verunsch, 2021, p. 25).

Destaca-se também outra passagem que retrata o trânsito pela Europa, já sem esperança de ligar-se com a natureza conhecida, Iñe-e conversa com um Rio, e ouvindo, ela aprende sobre as histórias daquelas águas, que testemunhou desde que o homem branco se instalou em suas margens. Nas suas palavras:

Pode me chamar de rio, odo, Fluss, river, rivièr, flumine, fluxo de água rasgando a terra como a trajetória de sangue em um corpo animal. Pode me chamar de água. E água é tudo e está em tudo que compõe este mundo. (...) Os rios são assim, sabem de tudo, e não silenciam por muito tempo (Verunsch, 2021, p. 37-38).

Ainda sobre a potência viva dos rios e suas linguagens, em meio às tempestades citadinas, comenta: “São as ruas querendo voltar a ser rio” (Verunsch, 2021, p. 14). E segue, em outro momento do texto: “A terra sempre vomita o que lhe faz mal. Também os rios, especialmente aqueles a que se faz engolir a pulso a doença ou o veneno. Do mesmo modo o ar, os oceanos” (p. 61).

O conhecimento gerado através da observação dos ciclos da natureza, na cosmologia originária, com respeito e paciência, também foi utilizado pela Rio, um espírito feminino, para entender os homens brancos e transmitir a Iñe-e, mostrando e preparando-a para o que estava por vir, assim como

a floresta mostra para Karamakate onde há perigo, quando se pode pescar, onde se deve comer, a Rio ensinou a Lñe-e sobre os brancos: “Os rios são assim, sabem de tudo, e não silenciam por muito tempo. (...). Parecia haver um propósito no rumor de suas águas” (Verunsch, 2021, p. 38). O rio lembrava que cada construção ali fora erguida sobre sangue inocente.

A Rio lembra, seja no novo ou velho mundo, onde o homem branco toca, ele se retrai, mas tal qual encantado que é, com o tempo, volta, descontrai e inunda. Aqui falamos da maior seca testemunhada na Amazônia brasileira, efeito condensado do El Niño, desmatamento, queimadas (De Oliveira et al., 2023; Silva et al., 2022). A Rio seca embaixo e em cima, ora sem mata, sem floresta, como os rios voadores chegarão ao Centro-Oeste? Como choverão as águas que irrigam as plantações de grãos? Primeiro o homem branco toca e leva Lñe-e, agora ele toca e leva a água?

Além da marcante presença da floresta, outra personagem também representa a natureza, que se exhibe em algumas cenas do filme, a Onça Grande, Tipai uu. Essa personagem é onisciente, é a guia dos encantados, dos indígenas quando morrem, não morrem, encantam, seus espíritos assumem outras formas para expressar a subjetividade que ainda precisa de vazão no mundo material. É o que acontece com Lñe-e, que desde pequena já possuía ligação com a Onça, e ao encantar, saiu com ela mundo a fora, rompendo barreira de tempo e espaço, assumindo forma de onça, pintada, negra, ou branca, auxiliando na defesa da natureza e buscando justiça para os seus.

A catequização sofrida pelos povos amazônicos, forte promotora do processo de etnogenocídio sofrido por povos indígenas não deixou de ser abordada nas obras, cujos trechos, com destaque maior para o filme, apresentam ao espectador a angústia física e psicológica a que foram submetidos.

Na película, cenas fortes são apresentadas em um momento do passado, quando Karamakate, Martius e Manduca aportam em busca de mantimentos, encontrando uma espécie de templo, com um padre catequizador e crianças indígenas proibidas de falar em suas línguas nativas sob o risco de punições com açoites. A passagem é regada de tensão cujo ápice se dá com a revolta de Manduca que ao testemunhar uma criança sendo castigada, a livra do padre e, em luta corporal o mata. Eles libertam algumas crianças e fogem, contudo, a ação não foi eficaz para frear o etnogenocídio indígena (Núñez, 2022).

No presente, Karamakate passa pelo mesmo local, agora já na companhia de Evans, e encontra uma cena pior do que a inicialmente vivenciada. Indígenas adultos completamente imersos nas liturgias cristãs, servindo a um falso profeta, que encontra seu fim, quando, após o velho pajé preparar uma bebida com propriedades alucinógenas, solicita que os fiéis comam da sua carne, em alusão à Eucaristia, ritualística da Igreja Católica para celebrar a morte e ressurreição de Jesus Cristo.

O processo de etnogenocídio indígena abordado no romance se evidencia pelo isolamento de Lñe-e e Juri das outras crianças indígenas também doadas pela tribo Miranha para os homens brancos. Roubaram-lhes a alma, os mataram diversas vezes, na chegada,

contaminando e subjugando sua cultura, na partida, com a mentalidade da coisificação eurocentrista (Dussel, 1993), durante a viagem, sem condições sanitárias, em que quase todas as crianças faleceram, restando Iñe-e e Juri, e principalmente, quando se apropriaram de suas histórias, apagando suas vivências, controlando as narrativas, registrando suas percepções sob a ótica colonizadora, divulgando para o mundo, influenciando e construindo ciência a partir de uma deturpação da realidade.

Seu captor, Martius, age acreditando tê-los salvo de uma vida primitiva, sem significado, nem consciência, retirou de um estado de animalidade, estado de natureza (Ingold, 1995), conforme se verifica no trecho “coloca na legenda a menina como pertencente a M. J. do Paco, governador do rio Negro. Para ele não há nome anterior a Isabella Miranha. Para ele, ela não tem história” (Verunsch, 2021).

O mito salvacionista do bom selvagem, conceito utilizado pelos europeus para compor o imaginário coletivo por muitos anos e fundamentar os processos de etnogenocídio indígena é apresentado nas duas obras, evidenciado nas experiências sofridas por Manduca e Juri.

Manduca assume a função amistosa do militante didático, que aceita explicar e ensinar ao seu algoz onde está o erro, contando com a boa vontade, e na esperança de que eles aprendam a respeitar a floresta para que os povos que ali vivem possam continuar a viver. Juri, por sua vez, ao ser introduzido às filhas do rei, estando a sua disposição como boneco, bibelô, tenta se adequar e entrar na brincadeira; posturas que são percebidas por

Martius consolidando a sua teoria de que fez o melhor: salvou as crianças da condição de selvageria.

O transitar entre tempos não é algo estranho às obras. Ambas possuem essa característica que auxilia o interlocutor a assimilar como as consequências da ação humana se desdobram por anos, rompendo, de fato, o limiar temporal. As imagens entre passado e presente, ou passado e futuro, evidenciam que livrar só um centro de catequese não é suficiente, nem expulsar um colonizador, ou livrar espíritos presos em uma terra que não é sua. A Tipai uu adverte Uaara Iñe-e ao ser questionada se a ruindade, no futuro, acabaria:

Tu aprende que ruindade não acaba, não acabou com tudo que fizeram antes de mecê vir pro mundo e muito menos com o que fizeram com tu e teus companheiros, (...), nem acaba com o que fizeram com o teu povo ou com os boros, os huitotos, os huni kuins, ganância da Aranha a tomar da vida deles (Verunsch, 2021, p. 93).

A exploração inadvertida de recursos naturais é retratada nas obras, com foco principal ao ciclo da borracha, cuja possibilidade de extração do látex da seringueira levou à escravização e morte de vários indígenas. A película apresenta uma cena em que Karamakate, Martius e Manduca encontram um ponto de extração, onde um grupo de indígenas foi assassinado, restando um, escravizado, com apenas um braço, para realizar todo o trabalho. Ao se encontrarem, o parente cai de joelhos e lhes suplica pela morte. Manduca não resiste e assim o faz, pondo fim ao tormento do seu parente.

A extração do látex da seringueira contribuiu exponencialmente para o povoamento

e desenvolvimento econômico em partes da Amazônia brasileira. Neste suposto desenvolvimento, como nos indica Nego Bispo (2023) em sua obra *A terra dá, a terra quer*, defende uma diferença entre desenvolvimento e envolvimento. Explica que o primeiro é fonte que perpetua desigualdades, fundado em um pensamento sintético, já o segundo, a perspectiva natural de fluidez com o meio, advindo de um pensamento orgânico.

Deve, ainda, ser considerado o preço pago por esse desenvolvimento, supressão de vegetação, exploração e escravização de povos originários, desequilíbrio ambiental nas áreas ocupadas, deixando as portas da floresta abertas para novas formas de exploração desenfreada do capital natural, culminando nos impactantes níveis de desmatamento atualmente sofridos (Miranda et al., 2021; Prates; Bracha, 2011).

Essa lógica exploratória revela a dificuldade de assimilação da natureza enquanto parte integrada não só aos povos tradicionais, mas à humanidade, da nossa condição de interdependência, da inexistência do que hoje chamamos de ética ambiental (Fagioli, 2022) que possibilitou ao colonizador se apropriar inadvertidamente dos ambientes e recursos naturais. Para Krenak:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista (Krenak, 2019, p. 49).

O homem branco, colonizador, cientista, que aporta na Amazônia, dotado de conhecimento, observa o indígena e o trata como

objeto inato de estudo, desconsidera sua humanidade, não concebe sua totalidade enquanto indivíduo. É nesse contexto e pensamento que Evans, no filme, se apresenta à procura da yakruna, planta que o faça sonhar, ele precisa de ajuda e só Karamakate pode lhe mostrar onde encontrá-la. Para garantir o auxílio do pajé, ele mente, dissimula e ao final, quando não pode mais negar, entrega a verdade, de que além de sonho, os estudos científicos sobre as propriedades da planta permitirão avanços favoráveis para a Guerra.

Em diversas passagens o livro ressalta a chegada do homem branco como marco nas relações dos povos indígenas entre si, acrescentando conflitos entre aldeias, modificando a cultura, a forma de pensar, vestir, se comportar, de se relacionar. É o advento do pensamento homogeneizador monodinâmico, uma cultura, uma religião, um padrão, que subjuguou com sucesso, e permanece até hoje, ditando as normas para uma sociedade civilizada. Contra essa lógica desenvolvimentista exploratória europeia, o rugido da onça ainda pode ser ouvido.

Considerações finais

“Empresta-se para lñe-e essa voz e essa língua, e mesmo essas letras, dispostas umas atrás das outras, como um colar de formigas pelo chão. (...) Assim, se há uma recusa em usar a palavra taxidermia e se escolhe usar a palavra desencantamento, há teimosia nisso. E pode ter certeza de que lñe-e aprovaria esse recurso. (...). Para contar esta história, lñe-e adverte que não é possível ser tolerante” (Verunschik, 2021, p.7)

Subverter a concepção utilitarista na relação com o meio se revela uma problemática filosófica na medida em que o colonizador não se compreende enquanto ator-diretor nessa dinâmica. É urgente questionarmos quais caminhos foram os percursos percorridos na construção do imaginário coletivo a ponto de descolá-lo das consequências de suas ações; ora, teria algum problema explorar os recursos naturais em Terras Indígenas?

É possível traçar um paralelo entre o Ouroboros, a serpente que morde o próprio rabo: é ela a sua criação, destruição e reconstrução, é a eterna possibilidade, o ciclo. Sob o manto do Antropoceno, um monólogo se inicia, e encerra pelo mesmo ator. Um paradigma que precisa ser superado para que o ciclo se mantenha contínuo e não se transforme em linha reta.

Tal qual nas obras apresentadas, o tempo veste um tecido transparente, nos permite enxergar através, além da linearidade, conhecendo o tom que em breve o futuro trará. E esse futuro, ancestral, já anunciou: a terra dá, a terra quer. O tempo de mudar é agora, antes que ele passe, de colorido à cinza, e em cinzas não seja mais possível ver, ouvir, ou sentir. Como medida de enfrentamento às mudanças climáticas é necessário frear o desenvolvimento, deixando espaço para o envolvimento, para quem cuida da Terra, desde antes de 1500, poder cuidar.

Enquanto uma obra chama atenção para o tráfico de espécies vegetais e exploração dos recursos fornecidos pela floresta, a outra destaca a expropriação cultural na mal sucedida empreitada que objetivava intercambiar as culturas europeias e indígenas de diferentes tribos amazônicas.

O filme apresenta a ideia central do livro: a necessidade de reencantar o mundo. Evans vem em busca de uma planta endêmica para aprender a sonhar. Diz Karamakate “ela é enorme, assustadora, mas não deve ter medo, deve deixar que ela o abrace. O abraço dela vai levá-lo a locais antigos, onde a vida não existe, nem mesmo seu embrião”. *O abraço da serpente* é o reencanto do mundo, traz cor, permite enxergar conexões. Busca e devolve a vida. É disso que precisamos enquanto humanidade, um abraço que nos traga à vida.

Bibliografia

DE OLIVEIRA, Gabriel, et al. Increasing wildfires threaten progress on halting deforestation in Brazilian Amazonia. *Nature Ecology & Evolution*, v. 7, n. 10, p. 1945-1946, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41559-023-02233-3>. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41559-023-02233-3>. Acesso em: 10 dez. 2023.

DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)*. Tradução de Sandra Trabucco Velenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997.

EL ABRAZO DE LA SERPIENTE. Direção: Ciro Guerra. Produção: Cristina Gallego. Distribuidor: Esfera Filmes. Colômbia, Venezuela. 2015.

FAGIOLI, Nicolás Leandro. Notas para uma Nova Filosofia da Terra. Entre a Ética e a Ontologia. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 27, n. 2, p. 1-13, 2022. DOI: 10.5433/2176-6665.2022v27n2e45048. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/45048>. Acesso em: 31 jul. 2023.

FELTRIN, Tascieli; BATISTA, Natália Lampert; CORRÊA, Guilherme Carlos. Do encobrimento da memória e do outro: uma analítica acerca dos relatos da colonização. *PerCursos*, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 010 - 036, 2021. DOI: 10.5965/1984724622482021010. Disponível em: <https://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/18905>. Acesso em: 30 jul. 2023.

INGOLD, Tim. Humanity and Animality. *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, p. 14-32. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, junho de 1995.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIRANDA, Renato de Souza et al. ANALISE DO DESMATAMENTO NOS PERIODOS DE 2016 A 2020 NA MESORREGIAO SUDESTE PARAENSE. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, [S. l.], v. 7, n. 5, p. 498-517, 2021. DOI: 10.51891/rease.v7i5.1209. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/1209>. Acesso em: 10 dez. 2023.

NÚÑEZ, Geni. *Nhade ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*. 2022. 132 p. Tese (Doutorado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2022.

PRATES, Rodolfo Coelho; BACHA, Carlos José Caetano. Os processos de desenvolvimento e desmatamento da Amazônia. *Economia e Sociedade*, v. 20, n. 3, p. 601-636, dez. 2011.

SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. 1ª ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Nathiel de Sousa; et al. Ocorrência de Ondas de Calor com Dados de Reanálises em áreas do Nordeste, Amazônia e Centro-Sudeste do Brasil. *Revista Brasileira De Meteorologia*, v. 37, n. 4, p. 441-451. 2022. DOI: 10.1590/0102-77863740067. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbmet/a/nY4D3kzrPmZhH5zxr3Vvrm/?format=html&lang=pt#>. Acesso em: 31 jul. 2023.

VERUNSCHK, Micheliny. *O som do rugido da onça*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

RESENHA

Decolonialismo Indígena a partir de Álvaro Gonzaga

Emanuely Miranda [1]

GONZAGA, Álvaro. Decolonialismo Indígena. São Paulo: Matrioska, 2022.

[1] Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Email: evandroevandro@gmail.com

O que vem a ser o decolonialismo

Enquanto o descolonialismo tem a ver com o encerramento da colonização como sistema de governo e a independência formalizada de territórios outrora colonizados, o decolonialismo se desafia a questionamentos mais profundos e intervenções mais estruturais. Trata-se de uma prática ontoepistemológica que indaga sobre o legado que a colonização deixou e sobre o modo como ela se atualiza nos dias atuais, visto que dominações continuam em vigor e, não obstante, em ardor.

Nesse sentido, a colonização não se apresenta como um processo de fato encerrado, pois ainda se manifesta em nossas vivências, estruturando-as e determinando-as. Para muito além do acréscimo ou retirada de uma letra, há desdobramentos filosóficos e políticos que urgem como necessários e vêm à tona a partir do que o decolonialismo propõe.

Para o filósofo indígena Ailton Krenak, a colonização se deu (e se dá) a partir da ideia de que aquilo que vem a ser chamado de humanidade se dividiu e se divide em pólos dicotômicos: de um lado, os civilizados e, de outro, aqueles que supostamente necessitam de iluminação. “Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra” (KRENAK, 2020, p. 11)

Buscando fazer frente a esse funcionamento e ativando outros modos possíveis de estar no mundo, o professor de direito Álvaro Gonzaga coloca o Decolonialismo Indígena em cena e em palavras para pensar criticamente a herança da colonização e conceber movimentos que nos desviem para fora dela.

Gonzaga obteve graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), onde também fez mestrado e doutorado e onde atualmente leciona e atua como vice-coordenador. Posteriormente, tornou-se pós-doutor em Democracia e Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra e em Ideias Jurídicas pela Universidade Clássica de Lisboa. Enfim, recebeu o título de livre docente em Filosofia do Direito pela PUC-SP.

Após duas décadas de estudos em Direito e Filosofia, dedicou-se a estudar sua ancestralidade Guarani-Kaiowá e, então, iniciou o pós-doutorado no programa de História dos Povos Indígenas na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Enveredou-se por esse campo de estudos e começou a desenvolver importantes contribuições para ele. Em decorrência disso, atualmente, participa do Comitê Intersetorial de Assuntos Indígenas do Governo do Estado de São Paulo.

No livro que escreveu em virtude de seu pós-doutorado, experimenta desfazer mitos de origem colonizadora que circundam os povos originários, um por um. Nesta resenha, vamos abordá-los, também um por um:

1° Mito - Colocando os pingos nos índios: por que povos originários ou indígenas

As nomeações dizem muito. Se por um lado dão força a potências, por outro podem corroborar estereótipos através de classificações totalitárias. Logo, dar nome configura um gesto necessariamente e invariavelmente político.

Assim sendo, transitando entre o devir e a fixação, distintas nomeações são consideradas para diversas populações. Os povos indígenas não escapam disso e Gonzaga se insere de modo veemente nesse debate.

Ele problematiza a palavra “índio” e afirma que seu emprego como apelido se caracteriza como indevido e desrespeitoso. Não poderia ser diferente disso, visto que essa nomeação começou a circular como apelido - antes de tudo e sobretudo - na boca de colonizadores.

Gonzaga começa ressaltando que um apelido não diz sobre a pessoa apelidada e sim sobre o que a outra pensa a seu respeito. Muitas vezes, com ênfase em alguma característica que se torna usada ou inventada de modo pejorativo por aqueles que apelidam. A partir de então, cria-se estereótipos.

O termo ‘índio’ também apresenta uma conotação ideológica muito forte e faz com que as pessoas o associem a características negativas, como o pensamento de que o indígena é preguiçoso, indolente, primitivo, selvagem, atrasado ou mesmo canibal. além do fato de ignorar a diversidade presente entre os povos indígenas (Gonzaga, 2022, p. 3)

Em seu funcionamento, a colonização totalitariza e resume a diversidade dos povos indígenas numa única palavra que, por si só, carrega inúmeros preconceitos desde a invasão e os perdura ainda hoje.

Gonzaga comenta, por exemplo, o caso do Dia do Índio. Para ele, trata-se de uma data em que se comemora uma ficção. “Celebrações efetuadas em escolas de todo o país retratam o indígena muitas vezes como uma figura que apresenta pinturas no rosto e uma pena de pássaro fixada em sua cabeça, vindo

de dentro de uma oca de palha em formato triangular, traduzindo um conceito folclórico e preconceituoso” (Gonzaga, 2022, p. 7). Portanto, em um exercício de nomeação, ele sugere que o nome usado seja, na verdade, Dia da Diversidade Indígena ou Dia da Consciência Indígena.

O autor lastima ainda o fato de que o termo “índio” consta em dispositivos legais e órgãos oficiais. Ele faz menção a passagens da Constituição Federal de 1988, ao Estatuto do Índio e à Fundação Nacional do Índio (Funai).

Por fim, Gonzaga prossegue comentando que devemos lutar sim por mudanças, a fim de que em breve os textos recorram à nomeação mais adequada perante tudo que foi exposto: povos indígenas.

2° Mito: O arco e a flecha

No segundo capítulo, Gonzaga reflete sobre quem pode ser considerado indígena. Para isso, começa dizendo que identidade e pertencimento étnico não são noções estabilizadas, mas sim processos em movimento de composição pessoal e coletiva.

Nesse caso, de acordo com ele, não cabe ao Estado definir quem é indígena. Na verdade, ainda de acordo com ele, cabe-lhe garantir que as condições para a composição de identidades étnicas sejam respeitadas.

Dentro desse contexto, a identificação da população indígena se consagra como importante para que políticas públicas que a contemplem sejam concebidas e articuladas. Gonzaga cita o caso da educação escolar e

das condições básicas de saúde como pontos que merecem atenção.

No entanto, para que essa identificação ocorra, a heterogeneidade precisa ser levada em conta. “O Brasil, com mais de 520 anos, demonstra desconhecimento e parece ignorar a sociodiversidade nativa contemporânea dos coletivos indígenas” (Gonzaga, 2022, p. 16).

Gonzaga critica o conceito equivocado de que indígena de verdade é apenas aquele que vive em condições estabelecidas como essencializadas para ele. Esse conceito seria estereotipado e encerraria outras possibilidades de existência.

Ele critica ainda a noção de que, para muitas pessoas, a cultura dos povos indígenas teria uma condição estática que não muda com o tempo. Por outro lado defende que ela, indubitavelmente, não pode ser vista como algo dado e encerrado, mas sim como algo em devir através da história.

Um brasileiro que estuda outros idiomas, se veste com calça jeans e consome Coca-Cola não deixa de ser brasileiro e nosso dia a dia não é o mesmo que nossos ascendentes viveram. Da mesma forma que podemos nos modificar, ter acesso às novas tecnologias e contato com bens e hábitos vindos de diversos cenários, as comunidades indígenas não precisam permanecer estáticas no tempo e isoladas para que sejam admitidas como tal (Gonzaga, 2022, p. 18)

Gonzaga se encaminha para o fim dizendo que a imagem que os livros de história fixaram não corresponde aos indígenas dos dias atuais. Afinal de contas, de acordo com o

autor, eles passaram por transformações dentro e fora de suas comunidades.

Sendo assim, buscar conceituar quem é indígena e quem não é com base em uma identidade estática e relacionada ao tempo pretérito, que não considera a autonomia dos povos indígenas para se delinear e se redefinirem na evolução da história, significa reeditar uma visão discriminatória e excludente (Gonzaga, 2022, p. 20)

Gonzaga finaliza dizendo e lamentando que esse enfoque impede que os povos indígenas tenham acesso a direitos fundamentais. Entre eles, a livre circulação e, não obstante, a livre expressão. Eis aí um grandíssimo perigo.

3° Mito: Indígenas não gostam de trabalhar e são preguiçosos, canibais, violentos e matam crianças

Gonzaga começa o terceiro capítulo voltando os olhos para a história. Ele comenta que, em tempos de conquista e exploração, houve diversas maneiras de resistência e diversos entendimentos sobre a mesma. Em suas diversidades de tradições e comportamentos, as comunidades originárias reagiram de modos distintos aos invasores.

Os indígenas não se encontram no continente americano à disposição dos que eram provenientes da Europa e, se vários os receberam de maneira aberta e amistosa, dando-lhes comida, presentes e até mesmo companheiras sexuais, não agiram dessa forma por credulidade e estupidez. A receptividade à aproximação com o outro é um traço cultural de várias coletividades indígenas americanas, principalmente a Tupi. Por outro lado, outros grupamentos apresentavam feições culturais diferentes e alguns agiram de forma muito arreada e hostil com os europeus,

como é o caso dos Guaicurus, os Muras e os Aimorés. (Gonzaga, 2022, p. 23)

De acordo com o autor, desde a invasão, fundou-se uma mitologia sobre os povos indígenas. Mais adiante, ele diz sobre os postulados de senso comum que tangem às coletividades, ou seja, estereótipos culturais que decorrem em preconceitos. “Quando as projeções que se desenvolvem por relações de diferença vêm à tona, depare-se com a ocorrência da desumanização, que é definida pela total negativa de humanidade aos demais”(Gonzaga, 2022, p. 25).

Surge assim a desumanização que, de acordo com Gonzaga, vem da hierarquização imposta sobre a humanidade. “Neste cenário, um dos círculos pessoais distingue-se como dotado de qualidades especiais, ao passo que desconhece no outro a presença de tais características” (Gonzaga, 2022, p. 25).

As fixações a respeito dos povos indígenas surgiram desse processo de projeções que, cedo ou tarde, culminaram em desumanizações. Daí vem, por exemplo, a crença de que eles seriam preguiçosos.

Gonzaga se demora sobre essa crença e se dedica a desmistificá-la. “Ao contrário do que muitas pessoas ainda pensam, as comunidades indígenas são agudamente ativas, produtivas e engenhosas” (Gonzaga, 2022, p. 33).

Para Gonzaga, a ideia de que os indígenas são preguiçosos vem da ignorância sobre suas culturas, costumeiramente encaradas a partir da nossa, cujos parâmetros são arbitrariamente capitalistas. Sob essa perspectiva, há

algumas noções envolvidas: lucro, acumulação e desenvolvimento.

Por este motivo é bem complicado contemplar um corpo social que se satisfaz com os únicos bens de que dispõe e não labora incansavelmente para reunir outros ou fazer com que seus demais integrantes os acumulem para seu favor. Uma família indígena, no plano ideal, ressalvadas algumas exceções, não labutará mais a fim de gerar excedentes se já possuir condições de sobreviver, realizar festividades e se manter com o que já produziu (Gonzaga, 2022, p. 34)

Sendo assim, Gonzaga acredita que a concepção de que os indígenas são preguiçosos vem do desconhecimento a respeito de seus modos de viver. Essa concepção, de acordo com o autor, também estaria atrelada ao etnocentrismo, que classifica terceiros com base em juízos de valor. Nesse caso, estamos falando da produtividade exacerbada que o capitalismo demanda e enaltece como valorosa.

4° Mito: Indígenas possuem muitas terras

Acredita-se por aí que os povos indígenas ocupam terras de modo desproporcional ao volume que têm. Esse mito seria, conforme Gonzaga aponta, articulado sobretudo por um grupo específico de pessoas: latifundiários, agropecuaristas, madeireiros e grandes corporações extrativistas.

Com interesse nas terras dos povos originários, esse grupo específico de pessoas afirma haver muita terra disponível para poucos indígenas de fato. Dentro desse contexto, urge a pauta da demarcação.

Tem-se observado que a sociedade brasileira passou a discutir com veemência nas últimas décadas a questão da demarcação de ‘terras indígenas’. De um lado, localizam-se os que demonstram estar radicalmente contra este ato por entenderem que ele retrata um ultraje ao direito de propriedade, além do fato de alegadamente obstar a inserção dos conceitos liberais e pró-desenvolvimento. Do lado diametralmente oposto estão as comunidades indígenas e seus adeptos, que requerem a consolidação dos direitos territoriais indígenas que lhes foram assegurados por meio do art. 231 do Texto Constitucional de 1988 (Gonzaga, 2022, p. 39-40)

Para se inserir nesse debate, Gonzaga perpassa acontecimentos históricos e traz à tona a importância do território para os povos indígenas. Enquanto a sociedade ocidental compreende a terra como uma propriedade, as ontoepistemologias originárias não pensam desse modo e tampouco vivem de acordo com o mesmo.

Se por um lado os latifundiários acreditam que podem comprar a terra e instrumentalizá-la, por outro os povos indígenas nutrem um relacionamento distinto com ela. Gonzaga comenta que não há só uma relação econômica envolvida, mas há também uma relação sentimental. Para eles, a cosmovisão está sensivelmente aterrada.

Não é à toa que, conforme lembrado por Gonzaga, as terras indígenas se destacam como as mais preservadas do Brasil. “Enquanto a sociedade brasileira precariamente começou a discutir sobre ecologia, preservação ambiental e contenção de alterações climáticas, os povos indígenas já há centenas de anos vivem em uma relação de respeito e de

harmonia com o meio ambiente” (Gonzaga, 2022, p. 49).

Gonzaga assegura que a Constituição, no artigo 231, lhes garante o acesso ao território que ocupam como um direito originário. O autor explica que um direito originário corresponde a um direito que um ser desfruta desde quando nasce. “Se anteriormente era posta como condição a imemorialidade, referido artigo trouxe como pressuposto essencial a tradicionalidade. Isso quer dizer que as comunidades indígenas possuem direito sobre suas terras tradicionais” (Gonzaga, 2022, p. 45).

O autor defende a demarcação de terras indígenas e não negligencia a importância de falar sobre o Marco Temporal. Tratando-se de território e povos originários, esse assunto desponta como indispensável.

O Marco Temporal, embora considerado inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal (STF), foi um Projeto de Lei aprovado pelo Congresso Nacional. A tese prevê que povos indígenas possam reivindicar apenas por terras habitadas por eles mesmos em 5 de outubro de 1988. Ou seja, quando a Constituição Federal Brasileira entrou em vigor.

Gonzaga se posiciona contra o Marco Temporal e reforça o direito originário às terras. “Segundo os povos indígenas, eles possuem direito originário à terra justamente por estarem no espaço territorial bem antes da consolidação do Estado nacional” (Gonzaga, 2022, p. 56).

5° Mito: Indígenas estão desaparecendo no Brasil

Gonzaga assume que, no primeiro contato dos povos originários com os colonizadores, houve um grande desastre. Os indígenas não tinham imunidade para lidar com a exposição a certos riscos que os europeus trouxeram e, então, sofreram fatalmente com doenças como a gripe e o sarampo. “O histórico de convivência de homens brancos e indígenas é, em relevante parcela, uma narrativa de assassinatos e, especialmente, de epidemias” (Gonzaga, 2022, p. 67).

Sendo assim, desde a invasão, a população originária passou por significativa redução em decorrência do genocídio que ocorreu neste território. “O contingente indígena no Brasil no ano de 1500 fora aferido em aproximadamente quatro milhões de pessoas, falando cerca de mil línguas diferentes, porém no ano de 1970 sua linhagem direta somava menos de 100 mil pessoas, o que representa uma minoração em torno de 97,5%” (Gonzaga, 2022, p. 73).

No entanto, nos parágrafos seguintes, Gonzaga se dedica a observar um fenômeno que se deu nas últimas décadas: “a recuperação e o acréscimo do contingente populacional indígena brasileiro nos últimos 50 anos” .

Amparado pelo IBGE, o autor observa que, entre 1991 e 2000, houve um crescimento de 10,8% ao ano da população que se declarou indígena. Já no ano de 2010, de acordo com ele, 817 mil pessoas se declararam dessa forma.

Gonzaga tenta compreender o porquê desse crescimento populacional e chega a algumas

conclusões. Ele comenta sobre haver um momento mais propício para os indígenas se declararem como tal, sobre a luta por melhores condições de vida, sobre incentivos governamentais e sobre melhoria de políticas públicas. Tudo isso favorece o reconhecimento da ancestralidade e encoraja a autoidentificação.

Outra situação a ser considerada no acréscimo do contingente populacional indígena é o processo denominado de etnogênese, que faz menção ao fenômeno da de reconhecimento dos povos que outrora se acreditou estarem extintos. São povos que, no decorrer da história, a fim de se salvaguardar da crueldade das políticas de colonização e integração forçada, omitiram sua identidade indígena e posteriormente em um cenário mais favorável aos direitos indígenas, essencialmente depois da promulgação da Constituição Federal de 1988, passaram a combater, de maneira especial na região Nordeste, por seu reconhecimento perante a sociedade e o Estado Brasileiro (Gonzaga, 2022, p. 81)

O autor comenta ainda sobre o fato de que os indígenas apresentam um movimento distinto se comparado a outras populações do planeta. Estamos falando das taxas de natalidade. “Assim, ao menos nos últimos dez anos, os elevados índices de fecundidade desses povos estão se mantendo, de maneira que sua média de crescimento anual está sendo avaliada em 3% ao ano” (Gonzaga, 2022, p. 77).

Conforme exposto, os dados e os estudos não deixam dúvidas e revelam que a população indígena não está desaparecendo do Brasil. Muito pelo contrário, sua presença parece estar ganhando cada vez mais força e espaço. Para Gonzaga, a insistência no fato que estaria desaparecendo decorre do pensamento de que, em sua maior parte, os indígenas

da atualidade não correspondem ao estereótipo que circula por aí. Espera-se uma figura romantizada e inalterada pelo tempo que sequer faz sentido perante as transformações que as comunidades e suas respectivas culturas protagonizam com o passar dos séculos.

Se Gonzaga começou o capítulo denunciando o genocídio que os povos indígenas sofreram no começo da invasão, ele finaliza denunciando um ainda mais recente: aquele causado pela somatória entre a Covid-19 e a irresponsabilidade do Governo Federal.

Gonzaga alerta para o fato de que a taxa de mortalidade pelo novo coronavírus entre indígenas foi 150% mais alta do que a média brasileira. Sendo assim, o que ocorreu configura de fato genocídio e foi mais um ataque histórico ao contingente populacional dos povos originários.

6° Mito: Ah, que saudades dos militares! **Relatório Figueiredo: etnocídios e normaticídios**

No sexto capítulo, Gonzaga menciona um importante documento para a história indígena: o Relatório Figueiredo. Com sete mil folhas distribuídas em 30 volumes, ele relata uma investigação conduzida pelo então Procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca, Jader de Figueiredo Correia, sobre a relação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com os próprios povos originários.

Tal Relatório é um documento que demonstra algumas das feridas do Brasil, afinal é o mais relevante documento produzido pelo Estado Brasileiro que possibilita a reflexão sobre como este lidou e se relacionou com os autóctones presentes em seu território até o ano de 1967, ano em que foi criada a FUNAI (Gonzaga, 2022, p. 90)

Antes da Funai, o SPI era responsável por prestar assistência aos povos indígenas, garantindo-lhes serviços como saúde e educação. No entanto, como Gonzaga bem observa, o órgão não desempenhou a parte que lhe cabia de modo adequado. Muito pelo contrário! O Relatório Figueiredo verificou diversas irregularidades e violências em seu exercício.

O documento expôs a corrupção realizada de forma endêmica, as técnicas de tortura, a escravidão e a utilização abusiva do patrimônio dos indígenas pelos servidores do então existente Serviço de Proteção aos Índios. Foram relatados, inclusive, massacres de indígenas que já haviam sido denunciados, mas que não foram averiguados a tempo, como a “chacina do Maranhão”, cometida por proprietários rurais da região, o extermínio de uma tribo situada em Itabuna-Bahia, a vetorização do vírus da varíola e também o atentado contra a etnia dos Cintas Largas, no estado do Mato Grosso (Gonzaga, 2022, p. 92)

No decorrer do capítulo, Gonzaga menciona ainda a tomada de terras pertencentes aos povos originários, técnicas racistas e a ocupação de cargos por parte de militares. “A impressão que se tem é que o valor da vida humana indígena não era o mesmo da vida dos seus opressores” (Gonzaga, 2022, p. 95).

Gonzaga denuncia um Etnocídio, mas não para por aí. O autor finaliza dizendo que, com o fim da ditadura militar, surgiram normas que protegem os povos originários. Entretanto, ele segue para mais uma denúncia, afirmando haver um “esforço covarde” para findá-las. Surge assim, também e além de tudo, um Normaticídio.

7° Mito: Os primeiros brasileiros da história são os indígenas

Gonzaga abre o capítulo sete dizendo que, no Brasil, os indígenas e os negros são constantemente discriminados e marginalizados. Em seguida, menciona a recusa da concessão da dignidade a eles e a exclusão dos mesmos em tomadas de decisão.

Isso vem desde o período de colonização: os colonizadores tentaram impor seu domínio e seu modo de viver aos indígenas. Houve catequização, escravização e guerra contra os grupos originários que resistiam à invasão dos europeus.

Se isso não ocorresse, não seria compensatório mantê-los vivos e para que a meta fosse atingida, era imprescindível tornar os silvícolas indisciplinados em encarceramentos de guerra, destinando-os ao trabalho compulsório que fosse conivente ao branco dominante por um momento entendido como crucial para que se tornassem súditos encaixados aos anseios dos seus proprietários e conseqüentemente do Estado (Gonzaga, 2022, p. 103)

Posteriormente, a escravidão africana se tornou mais rentável para os colonizadores que, então, optaram pela substituição da mão-de-obra. Foi assim que surgiu uma nova indagação sobre a condição dos povos originários e seus respectivos direitos. “Um dos pontos que afligiram o Estado de Portugal e o brasileiro foi qual é a colocação do indígena na sociedade e se lhe seria dada autorização de participar inteiramente como submisso ou como pleno cidadão” (Gonzaga, 2022, p. 107).

Nesse contexto, surgiu também uma indagação sobre o território que as comunidades

originárias poderiam ocupar. De acordo com Gonzaga, esse assunto sempre foi de “tor-tuosa elucidação”. O autor diz que reconhecer os indígenas como pioneiros das terras implicava necessariamente em um confronto com os interesses da elite, bem como a dispensa da necessidade de um Estado para unificar o território. Esse dilema afetava e era afetado pela noção de cidadania.

Ou seja, a nomeação e o reconhecimento de indígenas como brasileiros e brasileiras, de acordo com os critérios estabelecidos pelos colonizadores, sempre foi complexa e problemática. Os membros da elite se sentiam autorizados a legislar quem era e quem deixava de ser cidadão ou cidadã (brasileiro ou brasileira), bem como quem tinha acesso aos direitos e quem estava à margem deles.

Nesse sentido, Gonzaga comemora o fato de que a Constituição Federal de 1988 se consagra como veemente no que tange os direitos indígenas. “Assim sendo, no seio de seu texto, a Constituição Federal demonstrou preocupação aos modos indígenas de vida, suas tradições, valores e costumes. De igual forma, foram reconhecidas as terras que tradicionalmente ocupam e onde vivem” (Gonzaga, 2022, p. 110).

A Constituição proibiu ainda a prática de preconceitos e discriminações, com atenção especial às minorias. “(...) de maneira que estas tenham o direito de serem distintas do grupo dominante sem que sua cidadania seja alvo de qualquer espécie de violação” (Gonzaga, 2022, p. 114).

Gonzaga complementa dizendo que, em relação aos indígenas, como têm a cidadania tal qual todos os demais brasileiros e brasileiras,

desfrutam necessariamente de todos os direitos previstos pela Constituição Federal.

8° Mito ou 1ª luta? Por um decolonialismo indígena

O último capítulo do livro se volta ao debate que abriu esta resenha: o conceito e as implicações do que vem a ser o Decolonialismo. “A esfera semântica da palavra *décolonial* caracteriza-se pelo enfrentamento da colonialidade do poder que, mesmo depois da formalização da independência de regiões colonizadas, permanece vigente como herança da modernidade, do racismo e do capitalismo” (Gonzaga, 2022, p. 119).

Gonzaga explica que devemos recorrer à “descolonização” para nomear o desvinculamento da metrópole de suas colônias e, por outro lado, recorrer à “decolonização” para nomear o movimento de dissociar pensamentos e ações da colonialidade.

Nesse sentido, ele incentiva um discurso latinoamericano e potente sobre a temática da decolonialidade. Esse incentivo se dá pelo fato de que a produção de conhecimento da América Latina se esforça para romper com as bases epistemológicas da colonialidade: a modernidade.

(...) a Modernidade ocidental constitui um projeto civilizatório dominante, que reivindicou para si a universalidade no momento do seu violento encontro com o “Outro” e o subsequente encobrimento desta violência. Esse encontro remonta a 1492, quando as Américas foram conquistadas através do genocídio dos povos indígenas, seus conhecimentos e formas de estar no mundo (Gonzaga, 2022, p. 125)

Gonzaga apresenta a razão decolonial como um conceito que procura entender a Modernidade como um legado da colonização. Ela seria responsável por totalizar o conhecimento racional como único conhecimento possível, enquanto a decolonização estaria interessada em trazer outros saberes e outras epistemologias à tona.

Ele comenta sobre uma violência epistemológica que coloca a história em disputa e conta o que se deu apenas sob a perspectiva de uma única cultura. Quando outros saberes e outras epistemologias chegam enfim à tona (via decolonização), emerge também outra narrativa.

Nesse sentido, Gonzaga lança luz sobre perspectivas da decolonização no que tange o entendimento da Modernidade. Aqui, destacamos algumas delas que ele citou: seu começo com a invasão da América e a tomada do Atlântico; as relações de poder que a constituem; o eurocentrismo na produção de conhecimento.

Sobre esse último ponto destacado, Gonzaga deixa sua crítica aos pensadores que compreendem a teoria do conhecimento moderna como única visão válida e total de saber. De acordo com suas palavras, eles refutam e inferiorizam “todas as demais maneiras de compreensão do mundo”.

Com diferentes intitulações (pós-coloniais, decoloniais ou teorias do sul), tais colaborações teóricas tenderam a desnudar o limite cultural criado pelos esquemas de representação ocidentais e dismantelar as maneiras de pensamento e os sistemas de compreensão que delimitaram as áreas coloniais como nascentes de cultura a serem discutidas, assim como desconstruir o dogma de que o Ocidente

é o pai e centro intelectual teórico dos seres humanos (Gonzaga, 2022, p. 130)

No que tange à população originária, esse centro intelectual teórico - extremamente humano, masculino e branco - também estabeleceu determinações. Sobre isso, mais adiante, Gonzaga comenta que o saber científico determinou que os povos indígenas deveriam estar fora da história. “O olhar sobre o indivíduo indígena e sua colocação fora da História foi uma ação proposital e categoricamente pensada, especialmente pela elite agrária cujo interesse sempre foi o de se apropriar das terras indígenas ” (Gonzaga, 2022, p. 147).

Gonzaga se encaminha para o fim de seu livro fazendo um chamado para não mais enxergarmos os povos indígenas como seres passivos e sim compreendê-los como protagonistas da história. Seu chamado vai para a produção de conhecimento:

Os estudos sobre as comunidades indígenas devem ser inseridos em uma perspectiva que ultraja e supera o passado colonial e as orientações propostas pelo cientificismo eurocentrista. Associam-se, assim, as novas epistemologias latino-americanas que propõem uma leitura decolonial e introduzem a temática indígena como referencial para construção de novos conhecimentos e novas práticas de relações humanas e com o meio ambiente (Gonzaga, 2022, p. 148)

Fazendo coro com Gonzaga, a filósofa indígena Célia Xakriabá diz que, para decolonizarmos mentes e corpos, precisamos necessariamente acolher e possibilitar a participação indígena na concepção de epistemologias. Nesse sentido, importa investir em uma multiplicidade de saberes que se desafia

a ir além daquilo que a Modernidade tanto superestima: a racionalidade ocidental.

Para isso, mais uma vez, o protagonismo das populações originárias se revela como indispensável e nessa direção caminhamos rumo a um apelo final: “Não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é preciso também reconhecer os conhecedores” (XAKRIABÁ, 2018, p. 19).

Bibliografia

GONZAGA, Álvaro. *Decolonialismo Indígena*. São Paulo: Matrioska, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

XAKRIABÁ, Célia. *O barro, o Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de Autoria Xakriabá: Reativação da Memória por uma Educação Territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)– Universidade de Brasília, 2018.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

FLUXO CONTÍNUO

Arte-educação, arte popular e memória: quando os monstros-memória fogem pelas frestas da cidade

Nicole Izzo Piccinin [1] e Selma Machado Simão [2]

Resumo: Essa pesquisa explora os resultados que foram obtidos a partir da realização de uma intervenção educativa na escola EMEF Padre Francisco Silva em Campinas, São Paulo. A proposta se relaciona com uma pesquisa de Iniciação Científica finalizada em 2022. O tema foi baseado nos “monstros-memória” buscando um sentido lúdico de representação do passado pelos estudantes, o qual foi reconstruído por atividades educacionais baseadas nas asserções da Arte Popular.

Palavras-chave: Monstros-memória. Arte-educação. Arte Popular. Memória.

Art-education, popular art and memory: when the memory-monsters escape through the gaps in the city

Abstract: This research explores the results that were obtained from carrying out an educational intervention at the EMEF Padre Francisco Silva school in Campinas, São Paulo. The proposal is related to a Scientific Initiation research completed in 2022. The theme was based on “memory monsters” seeking a playful sense of representation of the past by students, which was reconstructed through educational activities based on the assertions of Popular Art.

Keywords: Memory monsters. Art education. Popular art. Memory.

[1] Mestranda em Artes Visuais na linha de História, Teoria e Crítica pela Universidade Estadual de Campinas. Email: nicole.izzopi@gmail.com

[2] Docente do Curso de Graduação e Pós-graduação em Artes Visuais na Unicamp. Email: selmams@unicamp.br

Quando os monstros-memória fogem pelas frestas da cidade

Ao tratar da memória, pode ser comum ter-se a impressão de que refira-se a um lugar estático e bem distante dos sujeitos presentes. Em geral, acredita-se que o passado é cristalizado em seu momento pontual, sem que nada mais possa ser feito a respeito. Entretanto, ao reconstruirmos a memória no tempo vigente, estamos também alterando as lembranças do passado. Ao mesmo tempo em que atuamos no presente, estabelecemos vínculos entre esses dois momentos, presente e passado tecendo uma possibilidade de troca e criação de novos cenários, além de contribuir para a valorização e permanência de identidades e culturas. Sendo assim, as tradições e manifestações culturais são de extrema importância para a existência e manutenção da ação que mantém vivas as histórias que cultivam a ancestralidade dos diferentes grupos. É possível construir identidades através das conexões feitas através da reconstrução da memória, preservando também a vida dos grupos pertencentes a essas tradições. Portanto, é importante a noção de coletivo e do mesmo estar unido no momento de compartilhamento, pois, segundo Ailton Krenak, “a experiência do sujeito coletivo é potência e invenção de vida” (2020, p.101).

A pesquisa se refere ao Projeto Experimental realizado ao longo do ano de 2022 direcionada à conclusão da minha graduação em Artes Visuais. Ao conectar minhas experiências pessoais com os conceitos acadêmicos, percebi como os dias de domingo têm cheiro de torta de linguiça no forno, assim como têm o toque macio da farinha espalhada na mesa de madeira para abrir a massa fresca do macarrão. Aliados a estas impressões, os

domingos também têm o som do falatório da minha mãe e de minhas tias sobre algum assunto do momento, intercalado com explicações para as gerações mais novas presentes na cozinha sobre os trejeitos especiais relativos às receitas que estamos fazendo juntas. Os almoços de domingo na família sempre foram momentos de cozinhar, comer e conversar e ganharam significado como trocas coletivas afetivas, estabelecendo vínculos entre o passado e presente que mantém viva não só essa tradição particular da minha família, mas também me reafirmam a importância desses momentos. Lembranças relevantes na preservação de memórias e conhecimentos, as quais me constituem.

No decorrer da graduação, a vontade de entrelaçar temas que me eram recorrentes, como reconstruções e apagamentos no campo da memória através das interações com manifestações artísticas, Arte Popular e educação, motivou a realização da Iniciação Científica “Percurso de reconstrução da memória: experiências arte-educativas vivenciadas através da Arte Popular de Campinas” finalizada no ano de 2022. Sendo assim, este projeto se deu na continuação desta linha de pensamentos, inclusive propondo relações entre minhas produções poéticas pessoais e as aproximações dos resultados das atividades desenvolvidas na Iniciação Científica, além do processo realizado junto dos alunos ao longo desta pesquisa. Através destas ações poéticas, busco explorar a figura de monstros feitos em cerâmica, como sendo seres do passado que resistem e estão escapando dos apagamentos que os afligem por meio das frestas causadas pelos respiros que as atividades culturais populares produzem ao reconstruir a memória nos momentos de encontro. Existe também, um teor especial

relacionado ao material escolhido, já que o barro nos remete aos fazeres de nossos ancestrais.

Assim, baseado nas ideias de produções realizadas coletivamente, o projeto também traz os registros, análises e reflexões das ações realizadas com os estudantes da turma de 5º ano da EMEF Padre Francisco Silva. Através de três encontros foram produzidos monstros feitos a partir da modelagem em argila com a intenção de discutir as relações dessas reconstruções da memória em contraste com o cotidiano atual. Após a finalização da produção dos monstros, foi realizada uma intervenção em artes na escola espalhando os monstros feitos pelos alunos quase que escondidos para ilustrar a ideia de que os mesmos estão fugindo pelas frestas por se tratarem de reconstruções memoriais. Desta forma, a presente pesquisa será configurada neste artigo através das seguintes etapas: 1. Conceituação de Arte Popular; 2. Conteúdos da pesquisa da Iniciação Científica que inspirou a proposta; 3. Explicações sobre os “monstros” e sobre suas práticas, apoiadas na metodologia da pesquisa participante e na abordagem da artografia [3] voltada às vertentes do artista, que também é pesquisador e professor; 4. Considerações finais.

Algumas questões sobre Arte Popular

A Arte Popular traduz um processo que é parte de um grupo social e a ele retorna, sendo indissociável da vida desse grupo (Arantes, 1990), ou seja, “não nos referimos ao popular para expressar uma totalidade, como a população brasileira, mas sim, uma determinada classe dentre deste todo”, segundo Vanessa Bezerra (2018, p. 36). É possível

considerar que através dos objetos artísticos produzidos, o que ecoa nas esferas artísticas e culturais da Arte Popular são as vozes de inúmeros grupos que se encontram na diversidade das existências e de suas expressões (Simão, 2020). Como exemplo, Mestre Vitalino traz uma crônica do cotidiano através do barro, fazendo ecoar uma memória viva pelos seus trabalhos, e Mestre Galdino traz formas no barro que expressam o seu universo imaginário.

Outro ponto importante a ser levantado é a redução limitante que considera a Arte Popular como sendo sinônimo de folclore ou tradição. Unificar este sentido com estas modalidades, traz uma interpretação dessa arte estas cristalizada apenas no passado e imutável no tempo em relação às mudanças que ocorrem ao seu redor, quando na verdade tanto a cultura como a Arte Popular, segundo Arantes (1990), estes são processos dinâmicos.

Assim como as pessoas pertencentes aos mais diversos grupos sociais passam por processos constantes de adaptação ressignificação, entender que isto também se estende às produções artísticas, culturais e estéticas é essencial para não as reduzir a essas manifestações. Segundo Ricardo Lima (2005), ao tocarmos no assunto da preservação é necessário que se pressuponha um cuidado e atenção diante dessas manifestações aglutinadoras de tanta memória. Reivindicar o aspecto da preservação, significa preservar dentro de um processo de mudança que leve em consideração o reconhecimento de formas do passado e o respeito e o reconhecimento pelos saberes, dos quais os artistas populares e os artesãos são portadores (Lima, 2005).

Sendo assim, distanciar a Arte Popular do mundo contemporâneo, e da própria arte contemporânea, é mais uma forma de invisibilizar uma série de pessoas, produções, saberes e vivências, e até mesmo colocar a Arte Popular como um subgênero menor e preso no passado. “Podemos supor que, sendo a arte contemporânea marcada pela liberdade e pela pluralidade, é possível considerar que é também detentora de um campo fértil, capaz de “receber” a Arte Popular sem restrições”, segundo Selma Simão (2020, p.182). Com referência a artistas presentes no cenário contemporâneo e que abordam essas questões de alguma forma, podemos citar as artistas Lidia Lisbôa e Mônica Nador, por exemplo.

A experiência da Iniciação Científica

A pesquisa “Percurso de reconstrução da memória: experiências arte-educativas vivenciadas através da Arte Popular de Campinas” procurou explorar os resultados obtidos a partir do desenvolvimento de ações educativas por meio da Arte-educação capazes de propiciar experiências de teores expressivos, estéticos e culturais vivenciadas por educadores e estudantes nos anos iniciais na escola regular formal através de conteúdos da Arte Popular de Campinas. Buscou-se verificar possibilidades de reconstrução da memória e formação de identidade, tanto no aspecto individual, quanto coletivo dos estudantes nesse recorte cultural e artístico em especial. Também investigou as contribuições que a proposta pôde oferecer para a formação dos educadores ao trabalharem com a Arte Popular, além de analisar qual é a relevância da exploração dessa modalidade artística no ensino formal.

As ações educativas propostas por esta pesquisa ocorreram ao longo de quatro encontros com a turma do 5ºB da escola EMEF Padre Francisco Silva. O primeiro dia foi voltado para dinâmicas com conversas a fim de nortear os alunos sobre os conceitos de memória e Arte Popular. Foi proposto um exercício de livre associação e uma sensibilização através de uma adaptação do Jogo do Sino, elaborado pela artista Eleonora Fabião, que traz como proposta aguçar a percepção dos cinco sentidos enquanto trabalha com as relações entre imaginação e memória. Com o intento de investigar as associações feitas durante a atividade e a bagagem cultural dos alunos, lancei as questões: quais manifestações eles conheciam e consideravam Arte Popular? Existe algo em comum em todas essas práticas para poderem ser consideradas como Arte Popular?



Figura 1 - Resultados da dinâmica com a cartolina. Maio de 2022.

Arquivo pessoal. Fotografia da autora

No exercício de livre associação, observa-se que alguns tiveram a compreensão de sentido da palavra popular com o significado de algo muito conhecido e notório quando escreviam dizeres sobre pintura famosa e sobre a Mona Lisa. Também é possível notar a relação

da ideia de produções de Arte Popular com diferentes ordens de materiais, aspectos cromáticos e linguagens ao colocarem as palavras pintura, desenho, lápis, tinta, colorido e dança, mostrando um entendimento dos estudantes de que essas produções podem existir através de diversos modos e maneiras. A escrita “arte vive em todo lugar” também chamou atenção, mostrando uma associação da Arte Popular com práticas diversas que permeiam o cotidiano e mostrando a relação da Arte Popular também com o hoje, indo de encontro à ideia de Augusto Arantes (1990) que coloca a cultura como sendo um processo dinâmico e em constante transformação. E sendo assim, é preciso que se pense nas suas manifestações de forma plural e no presente também.

Pode-se também analisar a escrita “arte antiga”, que apareceu na cartolina como remetendo o significado de Arte Popular a algo do passado, e talvez até à uma questão ligada à tradição que começou nos tempos antigos e foi perdurando até a contemporaneidade. Essa possível relação com a segunda opção pode ter sido feita de acordo com o ideário dos conteúdos do livro “O que é Cultura Popular”, pois como relata Arantes, muitas vezes na nossa sociedade existe uma ideia de que as palavras cultura popular, folclore e tradição são sinônimas e são transmitidas dessa forma nos veículos de comunicação e dentro da própria escola (Arantes, 1990). Entretanto, pensar desta maneira considerando a Arte Popular como igual a tradição, é “reafirmar constantemente que a ideia de que sua Idade de Ouro se deu no passado” (Arantes, 1990, p.17). Asserção que vai em completo desencontro com a ideia exposta anteriormente, tanto no início deste relato da Iniciação Científica quanto no capítulo

“Algumas questões sobre Arte Popular”, pois é preciso que se pense a cultura no plural e no presente partindo de uma concepção não normativa e dinâmica. De acordo com Ana Mae Barbosa (2011): “pluralizar é preciso se pensarmos dialeticamente e operarmos multiculturalmente” (apud Guimarães, 2015).

Na sensibilização do jogo do sino, os alunos se envolveram na dinâmica e imaginaram cenários, como por exemplo: o som do andar das formigas; o aspecto tátil da lua; a visão de como seria andar em Paris, entre outros. Questionei então, se achavam que era possível imaginarmos algo sem usar a memória, sendo que afirmaram que a memória e a imaginação caminham juntas, uma necessita da outra para existir. A turma também concluiu que as manifestações de Arte Popular, das quais tínhamos conversado antes, também poderiam constituir-se em formas de imaginação e rememoração, ao mesmo tempo, assim como fizemos no jogo. Quando as atividades se voltam em algum momento para repassar as práticas para outras gerações e proporcionar trocas, atinge-se a ideia de que o passado não imobiliza, e que na verdade trata-se de uma constante procura por aprender com as gerações antigas e reconhecer sua contribuição para o vivido no presente, de acordo com Rute Costa e Alexandre Fonseca (2019).

Nos encontros seguintes as ações foram voltadas para a modelagem das peças em argila, sendo que o conjunto destes trabalhos gerou uma obra coletiva. Produziram trabalhos que gostariam de guardar na memória, enxergando o barro a ser modelado quase como se fosse uma cápsula no tempo que guardaria a lembrança escolhida. Se posicionaram livremente e com autonomia em suas criações,

raramente solicitando ajuda. Alguns alunos fizeram canecas e xícaras porque diziam que seus pais tomam muito café. Uma aluna fez um abacate, pois disse que gostaria de poder brincar com as amigas debaixo de um abacateiro e outra criança fez uma placa de zoológico pois queria guardar o dia que o visitou com a família. O quarto e último dia de encontro foi reservado para finalizações e montagem da obra coletiva.

Foi possível constatar os ganhos obtidos nos sentidos da expansão da compreensão e da reflexão sobre os conceitos de memória e de Arte Popular fazendo explorações lúdicas de reconstrução da memória através da modelagem em argila. Também pude desenvolver a ampliação do meu repertório e das crianças acerca das manifestações de Arte Popular na região da cidade de Campinas e trazer a luz a importância de preservar e valorizar essas manifestações de Arte Popular, além de propiciar a ligação entre as memórias escolhidas e a formação de identidade.



Figura 2. Registro da obra coletiva pronta. 2022.
Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.

Monstros?

Ao refletir sobre a ideia da figura do monstro, relaciono as definições da palavra nos

Dicionários Brasileiros da Língua Portuguesa com a visão da Arte Popular na sociedade: como algo estranho, fora do padrão, contrário às ideias tidas como sendo as dominantes, e até mesmo como um elemento fantástico pertencendo ao imaginário folclórico. Dessa forma, em razão do monstro poder representar algo que não quer ser visto pelos outros, por ser considerado ameaçador ou fora do comum, é possível fazer conexões com estas percepções com a forma que a Arte Popular aparece dentro dos contextos da educação formal.

Então, escolhi explorar as figuras de monstros em dois momentos: um sendo produzido em cerâmica através das minhas poéticas pessoais, e outro sendo realizado coletivamente pela turma de alunos da EMEF Padre Francisco Silva com a modelagem em argila. Busquei trazer uma concepção dos monstros como sendo seres do passado que resistem e estão escapando dos apagamentos que os afligem por meio das frestas causadas por respiros produzidos na cidade. Em paralelo, assim como os monstros, a Arte Popular é produzida nas frestas pelas atividades culturais populares, as quais reconstruem a memória e resgatam ancestralidades nos momentos de encontro que propiciam. A escolha pelo barro considerou toda a carga histórica que está presente neste material, como já citado, traz uma atividade ancestral e que carrega muita memória por ter presente as características dos grupos nas peças produzidas tanto para fins artísticos quanto para fins utilitários, como é colocado pela própria Associação Nacional da Indústria Cerâmica - ANICER (2015): “a história da cerâmica confunde-se com a própria história da civilização”. Sendo assim, a denominação das criações propostas como sendo “Monstros-memória”

vem de todo este contexto de relações com as práticas mencionadas que produzem a reconstrução e resgate de memórias em seu desenvolvimento e aparição.

Em relação às minhas ações poéticas pessoais, trago como referências os trabalhos o “o.bestiário” de Lucas Careli, “toy art de Dante e da ceramista Karolina Romanowska com seus seres chamados de “spirit head”. Busquei explorar elementos que remetessem a formas da natureza como plantas, folhas e flores. Associo estes elementos a memórias afetivas da casa dos meus familiares. As conexões que tenho buscado explorar com estes elementos são de transmitir nos monstros, lugares de memória que o cuidar das plantas me reportam, abrindo possibilidades para lugares bons e ruins. Lidar com plantas exige tempo, respeito, paciência, atenção e sensibilidade, assim como quando se lida com outras pessoas, suas memórias e seus resgates.



Figura 3. Bigudo, série Monstros-memória. Cerâmica esmaltada. 2022.

Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.

Monstros-memória nas frestas da Padre Silva

A partir das metodologias de pesquisa participante, pedagogia Griô e artografia, o experimento foi realizado em três encontros. Vale mencionar que a artografia, metodologia proposta por Rita Irwin em *A/r/tografia: uma mestiçagem metonímica* (2004), abraça a mescla que integra o saber, a ação e a criação, sendo esta “uma existência que requer uma experiência estética encontrada na elegância do fluxo entre intelecto, sentimento e prática” (Irwin, 2004, p.91). Neste caminho entendem-se os papéis de artista-pesquisador-professor como sendo uma possibilidade inseparável que cria pontes e conectam universos que se complementam, aprofundam e/ou salientem uns aos outros (Irwin, 2004). A autora propõe que através da artografia é possível expandir e potencializar conexões e conhecimentos, já que o “pensamento e prática estão inextricavelmente ligados através de um círculo hermenêutico de interpretação e compreensão” (Irwin, 2004, p.97). Assim, é possível imaginar outros caminhos sem desconsiderar a importância do que já foi dito, mas dando visibilidade ao que ainda está sendo aprofundado em estudos acadêmicos sobre o tema aqui colocado.

Antes de realizar os encontros, fiz todos os combinados em relação aos horários e dias das atividades com a professora de artes Ana Carolina, que realizou o diálogo entre meu projeto e a escola EMEF Padre Francisco Silva. Em cada um dos encontros contei com pessoas voluntárias para auxílio em sala de aula, sendo elas: Letícia Castelaneli, Camila Konno e Marina Bando.

O primeiro dia foi reservado para a explicação da proposta e uma conversa inicial com os alunos da turma do 5º ano B, já iniciando os projetos de argila de cada um. Recordei junto da turma a atividade feita no semestre passado, quando participaram da Iniciação Científica e expliquei que os encontros que teríamos naquele dia e ao longo da semana seriam um desdobramento das ações realizadas no semestre passado, portanto precisavam levar em consideração a experiência anterior para realizar os novos trabalhos. Expus que o direcionamento dos encontros deste semestre seria o de elaborar monstros a partir da escolha de alguma memória que eles gostariam de externalizar no barro, resultando nos Monstros-memória. Expliquei que após a finalização dos monstros, iríamos instalá-los no dia da festa Cores, Flores e Sabores que acontece todo final de ano na escola, com o intuito de reunir em uma celebração os projetos e trabalhos realizados pelos alunos durante o ano.

Com os alunos já instruídos sobre a atividade, obtiveram um momento de produção livre e espontânea, enquanto caminhávamos pelas mesas atendendo solicitações de quem solicitava.

Num primeiro momento, como forma de familiarização e exploração do material, sugeri que comesçassem mexendo na argila sem muita pretensão, apenas sovando, a separando em partes e em seguida juntando. Este momento propicia aos alunos entender de forma subjetiva as possibilidades plásticas do material, além de irem adquirindo confiança para lidar com a argila, já que se trata de um material pouco comum no dia a dia escolar.

Durante esta parte foi possível notar o aparecimento de algumas ideias para os projetos a partir das formas que eram reveladas na argila e também através das conversas que as crianças foram tendo entre si para rememorem lembranças.

Eis algumas das sugestões levantadas pelos alunos acerca dos temas sobre o Monstro-memória enquanto estavam no processo de decisão sobre o que fazer: monstros da memória ruim, monstros de medos, monstros de sonhos e monstros da memória boa. As primeiras sugestões que afloraram entre as crianças sobre o conceito de monstro presente em seus imaginários coincidiram com as definições de monstro estabelecidas pelos dicionários brasileiros da língua portuguesa.

O segundo encontro se deu como uma continuação das produções e execução dos projetos, com auxílios nas ideias e técnicas. Cada aluno progredia em seu ritmo. Algumas dificuldades foram observadas, especialmente em relação a como lidar com o elemento da paciência que a argila requer. Foi preciso lembrá-los de que na modelagem com argila é necessário existir uma conversa entre quem faz e o material. Não se trata somente do que nós queremos estabelecer, mas sim do que a argila necessita, pois ao mexer com a argila é necessário prestar atenção no que o material está nos pedindo: mais ou menos água, toques mais leves ou mais pesados, um tempo sem ser manuseada etc. Junto destas situações, também foi comum aparecer entre os alunos o desejo de que a modelagem feita ficasse perfeita, fatos que geraram algumas frustrações no processo. Entretanto, em meio a conversas foi possível ressaltar que às vezes é preciso tentar várias vezes para conseguir realizar algo, ainda mais

quando é uma atividade que não estamos muito familiarizados. E em cada tentativa é possível aprender algum ponto novo sobre a ação. Ressaltei também que uma das coisas interessantes de se fazer atividades manuais é justamente o não ficar “perfeito”, nossa mão proporciona formatos únicos ao objeto e isso é muito especial, já que o “artesanato não é produto de máquina. Sendo manual, ele é irregular, perfeitamente irregular”, Ricardo Lima (2005, p.17).

O terceiro encontro foi voltado para a finalização das peças e reunião dos monstros para registros e comentários da turma.



Figuras 4 e 5- Registros da atividade prática. Maio de 2022.

Arquivo pessoal. Fotografias da autora.



Figura 6 e 7. Produções finais monstros-memória 5ºB. 2022.

Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.

A festa das cores, flores e sabores

No dia 19/11/2022 realizamos a última etapa desta parte prática. Além da exposição de trabalhos dos alunos haviam também espaços reservados para pessoas da comunidade ao redor da escola tivessem abertura de vender seus produtos. O evento foi deslumbrante, já que foi possível ver a conexão entre a escola e as pessoas que a cercam, confirmando que faz todo o sentido considerar o ambiente de ensino formal como uma possibilidade de “fresta” para o resgate da memória e da sua valorização. Além disso, observei como esta escola faz questão de trazer no seu currículo temas sobre identidade e diversidade de expressões artísticas e culturais de forma crítica e plural através de diversas formas e linguagens. Peguei alguns monstros-memória para poder fotografá-los juntos dos outros

trabalhos dos alunos, já que as produções feitas em outras disciplinas fizeram parte das frestas abertas pela escola para a passagem dos monstros.



Figura 8. *Monstros-memória 5º ano B. 2022.*
Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.



Figura 9. *Monstros-memória 5º ano B. 2022.*
Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.



Figura 10. *Monstros-memória 5º ano B. 2022.*
Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.

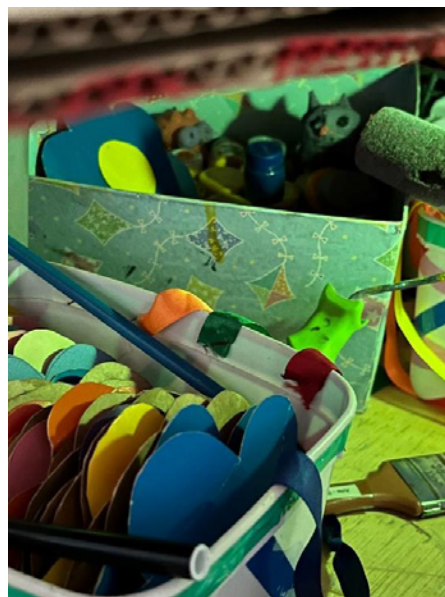


Figura 11. *Monstros-memória 5º ano B. 2022.*
Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora.

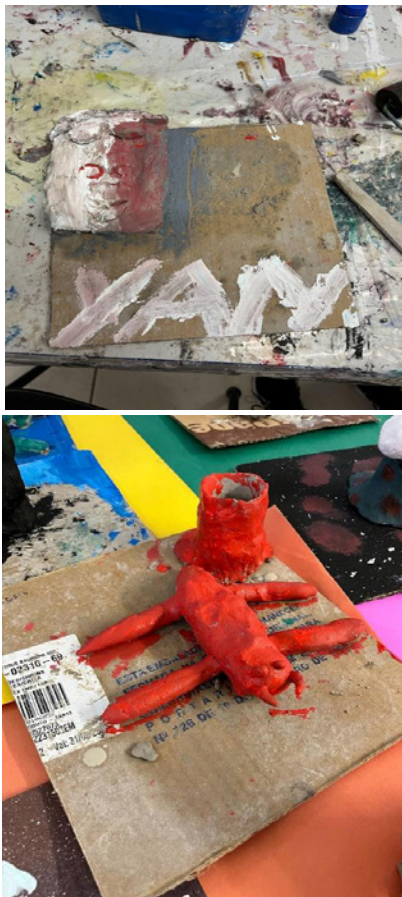


Figura 12. Monstros-memória 5° ano B. 2022.

Fonte: Arquivo pessoal. Fotografias da autora

Considerações finais

A partir dos resultados obtidos por esta pesquisa e de acordo com as manifestações das crianças e frases expressas por elas nos momentos das conversas sobre as experiências vivenciadas, pude constatar os ganhos obtidos em diversas áreas. Inicialmente, acredito que as ações deste projeto atenderam às expectativas da artografia, mesclando os campos: artístico, da pesquisa e

da educação. Foram realizados trabalhos de pesquisa em relação aos levantamentos bibliográficos e referências de suportes variados. Também foi possível realizar processos da minha prática poética pessoal junto ao tema trabalhado com os alunos, completando assim a relação pesquisador, professor e artista. Apesar de listar estes campos aqui separadamente, no decorrer desta pesquisa todas eles se mesclavam e ocorriam juntos em diversos momentos. O pensamento e a prática estão inextricavelmente ligados através de um círculo hermenêutico de interpretação e compreensão (Irwin, 2004).

Em relação às atividades com os alunos do 5° ano B, é possível constatar que houve uma reflexão sobre os conceitos de memória e a sua reconstrução através da exploração lúdica da modelagem em argila dos monstros. Os alunos fizeram diferentes associações ao conceito de monstro, sendo que alguns buscaram o ser lúdico, outros o associaram a medos que eles têm ou já tiveram, como por exemplo o aluno que fez uma cama por conta da ideia muito reproduzida na infância, a qual os monstros se escondem embaixo dela. Outros alunos foram para o campo da memória, porém sobre fatos que aconteceram com eles que eram representados através do monstro, como é o caso do aluno que fez uma formiga gigante pois, segundo ele, uma vez foi picado por uma formiga e tinha receio desses insetos agora. Ao mesmo tempo lidamos com o resgate e o não resgate, a recuperação e a não recuperação, a reinvenção ou a revalorização de algo que não será no presente estritamente o que foi no passado, mas poderá ser uma reinterpretção do passado de acordo com novos interesses, segundo Érica Giesbrecht (2011, p. 6). Além disso, através das reflexões geradas

pelos Monstros-memória houve a oportunidade de estabelecer ligações entre as memórias escolhidas e a formação de identidade.

As ações do projeto evidenciaram também a importância de possibilitar momentos de reflexão acerca das próprias memórias e as relações delas com o presente, além de estimular a busca por trocas entre as gerações, percebidas através dos relatos verbais dos alunos de aproximação entre eles e os seus familiares. Verificou-se também o incentivo da presença de temas que trabalhem a memória e as conexões com a realidade dos alunos; a oportunidade de através da modelagem em argila, oferecer uma possibilidade diferente das comumente vistas dentro da escola formal para trabalhar assuntos escolhidos de forma mais autônoma e expressiva.

Por fim, ressalto que a intervenção dos monstros-memória dos alunos na escola foi muito proveitosa e arrematou a narrativa sobre os monstros estarem inseridos em lugares que proporcionam as aberturas das frestas que conduzem à memória, ainda mais pelos assuntos trabalhados no tema deste ano da festa das Cores, Flores e Sabores da Padre Silva. Busquei trazer através dos registros fotográficos a sensação dos monstros-memória estarem escondidos em partes diversas da sala de artes e pelo espaço da escola. Inclusive, acredito que esta intervenção junto do processo de produção dos monstros nos encontros com a turma arrematou os assuntos que começaram a ser trabalhados com o 5º ano B no início do ano através das experiências na Iniciação Científica. E assim, finalizo este artigo por meio de um trabalho colaborativo realizado juntamente com a minha orientadora, Profa. Selma M. Simão.

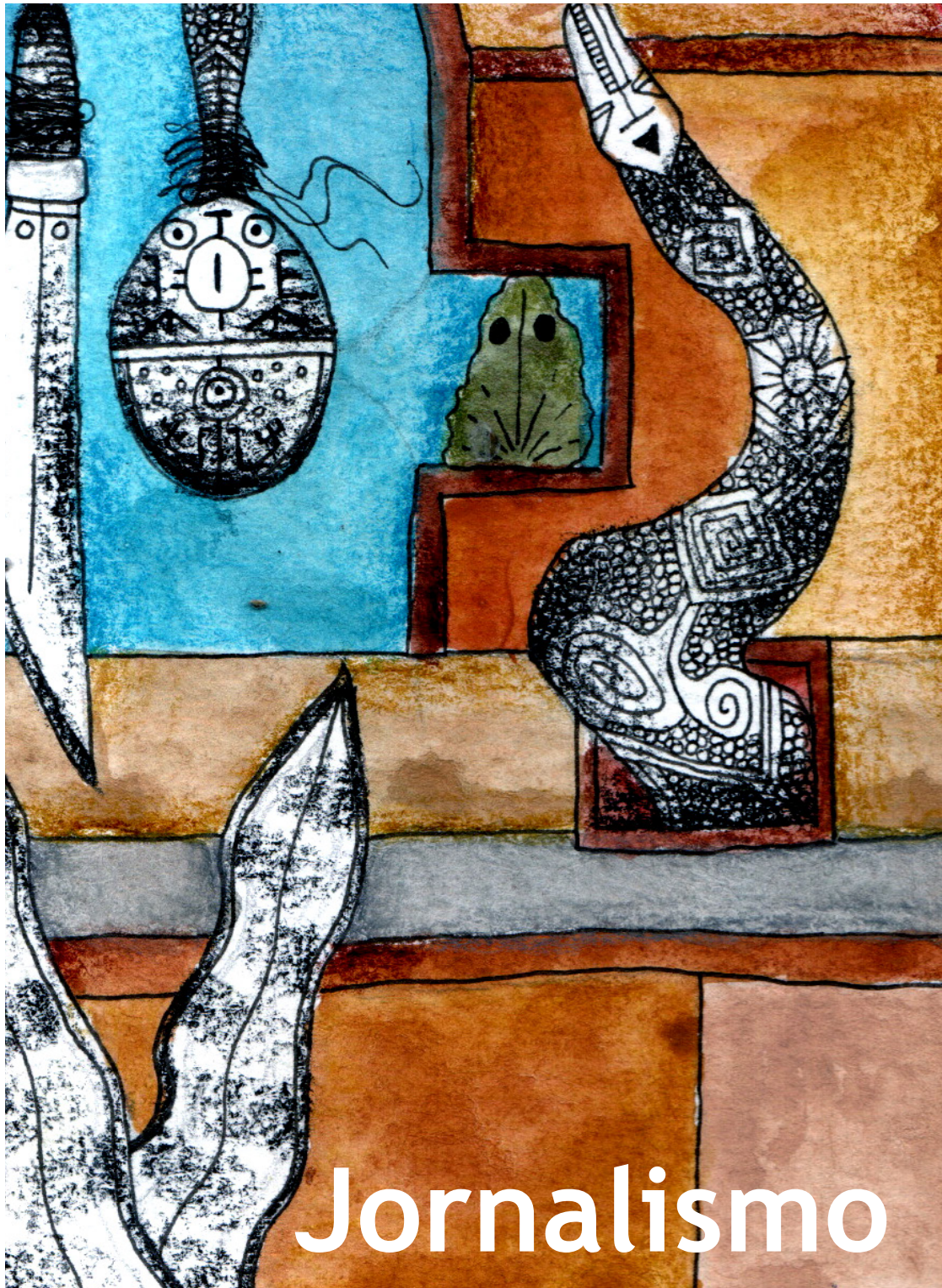
Bibliografia

- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular?**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- BEZERRA, Vanessa. **Tracunhaém, uma panela de formigas: a modelagem de santos e painéis de barro na zona da mata pernambucana**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Artes) - Universidade Estadual Paulista, 2018.
- KRENAK, Ailton. **A gente resiste de um lugar fundado na nossa memória. Primeiros ensaios: publicação educativa da 34ª Bienal de São Paulo**. São Paulo: Bienal de São Paulo, 2020.
- COSTA, Rute Ramos da Silva; FONSECA, Alexandre Brasil. **O processo educativo do Jongo no Quilombo Machadinho: oralidade, saber da experiência e identidade**. Campinas: Centro de Estudos Educação e Sociedade-Cedes, 2019.
- GIESBRECHT, Érica. **O passado negro: a incorporação da memória negra da cidade de Campinas através de performances de legados musicais**. Aveiro: Performa '11 - Encontros de Investigação em Performance, Universidade de Aveiro, 2011.
- IRWIN, Rita L. **A/r/tografia: uma mestiçagem metonímica**. Vancouver: Editora UFSM, 2004.
- LIMA, Ricardo. **Artesanato de tradição: cinco pontos em discussão**. São Paulo: IPHAN, 2005.
- NAPOLI, Laís. **Cerâmica: a mais antiga das indústrias**. Rio de Janeiro, Revista da Anicer, 2015.
- SIMÃO, Selma Machado. **Os trânsitos da produção visual da arte popular no cenário artístico brasileiro contemporâneo**. Curitiba: Universidade Estadual do Paraná, 2020.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[3] Artografia: uma mestiçagem metonímica (Irwin, 2004).



REPORTAGENS E NOTÍCIAS

Mudanças climáticas, educação e prevenção

Por | Jeniffer Faria [1], Carolina Esteves [2], Rachel Trajber [3] e Tatiana Massaro [4]
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Narrar os desastres é um dos desafios para a divulgação científica perante a crise climática.

Em tempos de incertezas, a prevenção pode salvar vidas.

Como podemos contribuir para o enfrentamento das mudanças climáticas? Esta é uma das perguntas da Conferência das Partes (COP28) realizada em 2023. Ela reflete uma das questões que muitos de nós temos feito, especialmente nesta década que vem sendo chamada de Decade of Action (2020-2030), que fortemente chama atenção para não ultrapassarmos o aquecimento global de 1,5 °C, como registram os termos do Acordo de Paris, assinado em 2015. Embora o desafio seja grande e esteja intensificado pelas mudanças climáticas já sentidas, vistas e vividas, diferentes soluções vêm sendo buscadas, pensadas e postas em prática. Neste contexto, antecipar e prevenir riscos mostra-se como algo cada vez mais essencial.

Desde 2011, o Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais (Cemaden), vinculado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), vem se dedicando a monitorar as ameaças naturais em áreas de riscos do país. O monitoramento é realizado vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana e 365 dias por ano. De modo

contínuo, o trabalho da equipe de pesquisadores e técnicos do Cemaden visa emitir alertas com o intuito de antecipar e diminuir as perdas humanas, os impactos negativos e a vulnerabilidade social, ambiental e econômica destes eventos. Desde 2014, o centro possui um Programa chamado Cemaden Educação (Portaria n°. 144/2019/SEI-CEMADEN, 02/12/2019) que atua junto às comunidades escolares na prevenção de riscos de desastres.

Rachel Trajber, coordenadora do Programa, destaca que, embora os desastres sejam denominados naturais, eles são, na verdade, construídos socialmente. Trajber ressalta também que as ameaças e as mudanças climáticas são naturais e inevitáveis, mas pela interferência humana se intensificaram e, por sua vez, aumenta a ocorrência de desastres. Diante deste quadro, as ações preventivas voltadas a salvar vidas são cada vez mais necessárias.

Historicamente, o Brasil não sofre grandes desastres, como terremotos, vulcanismos e tsunamis, devido à sua localização geológica. No entanto, o país enfrenta uma série de outros desastres: seca, enchurradas, inundações, alagamentos, geadas, vendavais, tornados, granizo, erosão, incêndios florestais e movimentos de massa (como deslizamentos de terra).

Com as mudanças climáticas, observamos um aumento na frequência de eventos extremos, como secas severas na Amazônia e no Nordeste, enquanto o Sul e o Sudeste enfrentam chuvas intensas. Esses padrões cíclicos, onde um ano pode trazer inundações e outro seca, destacam a necessidade e a importância da prevenção.

Como destaca Trajber e a pesquisadora Patricia Matsuo, nesta nova situação de insustentabilidade planetária estamos todos aprendendo a viver em uma sociedade de risco, cheia de incertezas e adaptações. Nesse sentido, a educação se torna fundamental para contribuir com a geração de uma cultura de percepção e prevenção de riscos de desastres. Desenvolvendo estratégias educacionais, educomunicação e mobilização, a equipe do Cemaden Educação tem em vista disseminar conhecimentos e práticas através do trabalho com escolas, defesas civis locais e outras instituições parceiras. A proposta é que cada escola funcione como um Cemaden micro local, onde é possível fazer pesquisa, monitoramento, entender os alertas, promover intervenções, e produzir conhecimento por meio de metodologias participativas junto à comunidade, reverberando tanto a ciência cidadã quanto ações de prevenção de desastres.

Alguns efeitos das ações educacionais realizadas pela equipe já vêm sendo observadas. Trajber recorda que durante a inundação da área metropolitana de Jaboatão dos Guararapes em Recife (PE), no primeiro semestre de 2022, em bairros nos quais o Cemaden Educação atuou por meio de jornadas pedagógicas junto a comunidade, os jovens detectaram os sinais deste desastre e alertaram as pessoas ao redor, possibilitando que elas saíssem antes de serem atingidas. Vidas foram salvas à medida que se conhecia a complexidade da situação, os modos de prevenção e também meios de agir diante dela. Neste sentido, as ações educativas, de mobilização e a construção de conhecimentos realizadas pelo Cemaden Educação junto às escolas, comunidades e a defesa civil mostram-se essenciais principalmente em microrregiões.

De forma paralela, o Programa Cemaden Educação realiza a campanha #Aprender-ParaPrevenir [5]. Especialmente no ano de 2023, a iniciativa contou com a parceria de cinco ministérios federais: o MCTI, o Ministério da Educação, o Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima, o Ministério das Cidades e o Ministério da Integração e do Desenvolvimento Regional. Escolas, instituições de ensino superior (IES), defesas civis, coletivos e movimentos sociais de todas as regiões brasileiras inscreveram uma soma de 82 ações sobre prevenção de riscos de desastres diante de cenário de emergência climática [6].

Criada em 2016, a campanha premia iniciativas de duas formas: 1) por avaliação de práticas inovadoras, onde criatividade, mobilização e novas formas de tratar a temática são analisadas, e 2) por sorteio, valorizando cada uma das práticas inscritas. A co-criadora da campanha e coordenadora da edição em 2023, Patricia Matsuo, elegeu as primeiras edições realizadas entre 2016 e 2019 para estudá-las a fundo. A pesquisa foi realizada no Programa de Pós-Graduação Interunidades de Ensino de Ciências da Universidade de São Paulo (USP). O estudo recebeu o prêmio de melhor tese de doutorado pela CAPES em 2023 e se transformou no livro “Muito além da chuva” (Matsuo, 2023), em que apresenta um panorama sobre como os participantes da Campanha vêm abordando a prevenção e redução de riscos e desastres no Brasil.

Este ano o Programa lançou o boletim CEdu em Rede, um canal de educomunicação entre escolas e comunidades para divulgação e troca de ideias sobre o enfrentamento das mudanças climáticas. Para receber o informativo, basta se cadastrar no site e fazer

parte da Rede Cemaden Educação. Outros destaques previstos para o segundo semestre de 2024 incluem o lançamento da 8ª edição da campanha #AprenderParaPrevenir e de três cursos livres on-line sobre Educação em Redução de Riscos de Desastres (ERRD) e Educação Ambiental Climática, com a participação de renomados especialistas na área.

Todas as ações promovidas pelo CEdu estão disponíveis no site e também são divulgadas nas redes sociais. Com intuito de potencializar as possibilidades de se preparar e agir diante dos riscos de desastres, o Programa reforça que conhecimento aliado à ação tem efeitos relevantes e, a um só tempo, mostra que a prevenção também é parte da aprendizagem necessária para lidar com as incertezas em tempos atuais.

Bibliografia

CEMADEN. Disponível em: <http://www2.cemaden.gov.br/>. Acesso em: 11 dez. 2023.

CEMADEN Educação. Disponível em: <https://educacao.cemaden.gov.br/>. Acesso em: 11 dez. 2023.

CEMADEN Educação Digital: caminhos de formação na prevenção de riscos de desastres. Disponível em: <https://educacao.cemaden.gov.br/cemaden-educacao-digital-caminhos-de-formacao-na-prevencao-de-riscos-de-desastres/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

CEMADEN Educação para salvar o Brasil. *Youtube. Que Ciência é Essa?* Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uBy00imGfoE>. Acesso em: 11 dez. 2023.

CEMADEN. Pesquisadora do Cemaden Educação lança livro com práticas educativas para a redução do risco de desastres. MCTI. Governo Federal. Disponível em: <https://www.gov.br/cemaden/pt-br/assuntos/noticias-cemaden/pesquisadora-do-cemaden-educacao-lanca-livro-com-praticas-educativas-para-a-reducao-do-risco-de-desastres>. Acesso em: 11 dez. 2023

CEMADEN.EDUCAÇÃO. Instagram: @cemaden.educacao. Disponível em: <https://www.instagram.com/cemaden.educacao/?hl=pt>. Acesso em: 24 jun. 2024.

EDIÇÕES anteriores #AprenderParaPrevenir. Cemaden Educação. Disponível em: <https://educacao.cemaden.gov.br/edicoes-anteriores/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

ELES salvaram vidas porque aprenderam sobre mudanças climáticas na escola. Apublica. Disponível em: <https://apublica.org/2024/02/eles-salvaram-vidas-porque-aprenderam-sobre-mudancas-climaticas-na-escola/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

JORNADAS Pedagógicas. Cemaden Educação. Disponível em: <https://educacao.cemaden.gov.br/jornadas/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

MATSUO, Patricia Mie. **Muito além da chuva: práticas educativas na era dos desastres**. Coimbra: Associação Portuguesa de Riscos, Prevenção e Segurança. 2023 Disponível em: <https://www.riscos.pt/publicacoes/outras-publicacoes/outros-livros/peed/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

PREMIAÇÃO da Campanha #AprenderParaPrevenir. *Youtube. Cemaden Educação*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o_8E6GHCKDI. Acesso em: 11 dez. 2023.

REDE Cemaden Educação. Cemaden Educação. Disponível em: <https://educacao.cemaden.gov.br/rede-cemaden-educacao/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

[1] Doutora em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), bolsista de produtividade CNPq no Cemaden Educação. E-mail: jeniffer.faria@cemaden.gov.br

[2] Mestre em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), pesquisadora bolsista PCI do Cemaden Educação. E-mail: carolina.esteves@cemaden.gov.br

[3] Doutora em Antropologia pela Purdue University. Responsável pelo projeto Cemaden Educação no Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais/ MCTI desde 2014. E-mail: rachel.trajber@cemaden.gov.br

[4] Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), bolsista DTI-A CNPq do INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq (465501/2014-1), sob supervisão de Renzo Taddei. E-mail: ttmassaro@gmail.com

[5] Para saber mais sobre as edições anteriores da campanha acesse o link: <https://educacao.cemaden.gov.br/edicoes-antiores/>

[6] As diversas ações inscritas e a premiação da campanha estão disponíveis para consulta no site do Cemaden Educação, onde é possível ter acesso a uma série de materiais escritos por pesquisadores que estudam o tema sob diversos ângulos, o que amplia a chance de mais pessoas poderem a partir do conhecimento compreender ações de prevenção em relação aos desastres socioambientais.

A relação entre consumo de carne e mudanças climáticas no âmbito coletivo

Por | Emanuely Miranda [1]
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - A dimensão coletiva e complexa do problema das mudanças climáticas faz com que políticas públicas ligadas ao consumo de carne sejam necessárias

De acordo com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), o Brasil possui cerca de 160 milhões de hectares transformados em pastagens. Por todas as regiões brasileiras espalham-se rebanhos para atender ao alto volume de demandas internas e externas. Nesse sentido, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou que, em 2023, a produção de carne bovina bateu recorde: ao todo foram 8,91 milhões de toneladas produzidas. No entanto, essa não foi a única estatística a subir e, consequentemente, a assombrar. Conforme sinaliza a Organização Meteorológica Mundial (OMM), 2023 entrou para a história como o ano mais quente de todos os tempos. E embora pareçam distantes, os dados citados têm uma íntima e trágica relação.

Carla Djaine Teixeira, mestra e doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), dedica-se aos estudos sobre os impactos socioambientais da alimentação e observa as consequências da pecuária bovina: desmatamento a fim

de abrir espaço para as pastagens, contaminação do solo e poluição da água, perda de ecossistemas que afetam povos indígenas e ribeirinhos e emissão de gases de efeito estufa (GEE). “Todos esses fatores contribuem para a intensificação das mudanças climáticas”, alerta.

Levando em conta a proporção cósmica das mudanças climáticas, importa conceber intervenções coletivas. É aí que entram as políticas públicas. Nesse sentido, Carla destaca a necessidade de incentivos a práticas agropecuárias que se comprometem, por exemplo, com a manipulação mais consciente de pastagens e com a limitação do uso de produtos químicos.

Entretanto, Carla não para por aí. A cientista social ainda comenta sobre a necessidade de apoio às pesquisas que se preocupam com o comedimento da emissão de metano por parte dos animais e com o avanço de sistemas alimentares com base em vegetais. No que tange esse último caso, os pesquisadores e as pesquisadoras se interessariam então por promover dietas que reduzam a produção e o consumo de carne em contextos socioculturais propícios para essa mudança.

O problema não se resume à carne e tampouco se finda com seu fim. Reduzi-la de nossas dietas jamais será suficiente se continuarmos produzindo e consumindo alimentos (ainda que sejam de origem vegetal) que provêm de outra prática nefasta da agropecuária: as monoculturas. Por isso, se torna tão importante articular as políticas públicas que contemplam o incentivo a operações não monoculturais, como aquelas que têm a agrofloresta e a agricultura familiar como princípios.

Dentro das possibilidades nos sistemas alimentares sustentáveis, encontram-se, por exemplo: o veganismo, o vegetarianismo e o flexitarianismo. Com base nas diretrizes nacionais e internacionais de alimentação, Carla garante que eles beneficiam tanto a saúde humana quanto a saúde planetária e elenca alguns de seus benefícios. “Springmann (2020) identificou que as recomendações para a dieta flexitariana[2], apresentadas pela EAT-Lancet, são compatíveis com as metas de mudança climática para limitar o aquecimento global abaixo de 2°C, além de estarem associadas à redução das taxas de mortalidade prematura e à diminuição da demanda por recursos naturais”, afirma.

Do pessoal ao coletivo

Em seus estudos sobre os sistemas alimentares sustentáveis, Carla identifica dois movimentos distintos. Primeiramente, em virtude de fatores específicos como a melhoria do poder aquisitivo, há uma tendência que favorece o consumo de carne. Entretanto, por outro lado, há também a disseminação de conhecimento sobre as consequências que a agropecuária causa, fomentando assim uma adesão a dietas que dispensam os produtos da mesma.

Nestor Turano Jr., comunicador social e mes-trando em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), está entre as pessoas que aderiram ao veganismo. Mais especificamente, ao veganismo popular e interseccional. No começo de 2020, enquanto vagava despre-tensiosamente pelo YouTube, esbarrou em

dois vídeos que mudariam sua alimentação e, não obstante, sua vida para sempre.

O primeiro dos vídeos expunha alguns documentários disponíveis na Netflix, classificando-os como melhores e piores. Entre eles, ocupando o topo, estava *Live and Let Live* (2013). Sua tradução para o português dá origem a um nome bastante sugestivo: *Viva e Deixe Viver*. Em geral, a produção coloca pessoas veganas em cena e dá detalhes sobre o veganismo como estilo de vida. No entanto, para além das informações sobre a obra em si, Nestor ficou impressionado com os desdobramentos filosóficos que a interlocutora teve a partir dela. “Ela, que sequer se dizia vegetariana, trouxe muitas indagações, como por exemplo: ‘Por que no Brasil as pessoas acham normal comer carne de vaca e acham um horror na China se comer carne de cachorro?’; ‘Sem ter como produzir gado, no Japão também se come carne de cavalo e de tartaruga, e isso é cultural’; ‘Nós não pensamos no que comemos, nós apenas comemos’”, relembra.

No segundo vídeo, por sua vez, uma ex-comissária de bordo relatava sua experiência com o veganismo e trazia informações a respeito. Foi então que Nestor ficou sabendo sobre o impacto da produção de carne sobre a natureza e, de igual modo, descobriu que não precisava dela para suprir sua demanda de nutrientes.

Ao final do vídeo, Nestor ficou chocado com a informação de que, ao longo dos oito minutos de sua duração, 70 mil animais foram mortos pela indústria da carne. “Chorei e decidi que me tornaria vegano ainda naquele ano”, conta. Sendo assim, em 1° de setembro, após

uma transição gradual, ele já estava completamente adepto ao veganismo.

Nestor reconhece a relação entre consumo de carne e mudanças climáticas e acrescenta o especismo como mais um problema. Todas essas problematizações culminaram em sua decisão pessoal e dividiram sua história em antes e depois. Entretanto, elas não se encerram no âmbito individual e tampouco são solucionadas dentro dele.

Ao encontro do que Carla disse sobre políticas públicas, Nestor reforça que nenhuma mudança individual tem a capacidade de resolver uma questão altamente complexa. Se reduzido à individualidade, o veganismo (ou até mesmo a redução de carne em geral) deixa de fazer sentido.

Ele ainda faz questão de situar sua escolha dentro de um contexto com cosmovisão delimitada. “Outras sociedades, como certas sociedades indígenas, por exemplo, organizam-se de forma que humanos, animais, plantas e minerais – em nossa nomenclatura ocidental cientificista – são uma mesma espécie. Logo, o conceito de especismo não faz sentido e, por extensão, o veganismo também não”, pondera.

Além disso, para que sejam efetivos, os sistemas alimentares sustentáveis precisam vir acompanhados de consciência de classe, considerando as delicadas adversidades que o capitalismo lhes coloca e atribuindo a causa do problema aos remetentes certos. Para Nestor, um grande problema está na individualização da responsabilidade.

Quando falamos em mudanças climáticas, estamos falando necessariamente de envergaduras globais, tanto em consequências quanto em mitigações. Logo, torna-se urgente assumir a necessidade de transformações inteiramente sistêmicas, que passam pelo âmbito pessoal, mas se dão sobretudo no âmbito coletivo.

Bibliografia

SPRINGMANN, Marco et al. The healthiness and sustainability of national and global food based dietary guidelines: modelling study. *BMJ*. Vol. 370. 2020. <https://doi.org/10.1136/bmj.m2322>.

[1] Mestra em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), jornalista da *ClimaCom*, bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq (465501/2014-1), FAPESP (2014/50848-9) e CAPES (16/2014), sob orientação de Susana Dias. Integra o coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq). Email: emanuelvmiranda.em@gmail.com

[2] Um tipo de alimentação em que as pessoas consomem principalmente alimentos de origem vegetal, com uma ingestão limitada ou reduzida de carne.

Como contar o incontável

Por | Emanuely Miranda [1]
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Narrar os desastres é um dos desafios para a divulgação científica perante a crise climática.

Em onze de janeiro de dois mil e onze, uma enchente avassaladora tomou Nova Friburgo (RJ) e entrou para a história como a maior tragédia climática até então. A estudante de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Felícia Canella tinha nove anos de idade e crescia sob o céu da cidade quando o viu despencar. Sua história ficou para sempre dividida em antes e depois. O desafio de contá-la chega para o jornalismo científico como o desafio de escrever uma experiência que não cabe em palavras: a cheia e o vazio que a sucede.

Os períodos de cheia configuram eventos frequentes na vida de um rio. Conforme divulga o Centro Nacional de Monitoramento e Desastres Naturais (Cemaden), inundações são processos de submersão que envolvem áreas fora dos limites normais de água, sobretudo em zonas que normalmente não se encontram submersas, a partir da recorrência de chuvas e do alto volume de acúmulo nas bacias. No entanto, a ebulição global está alterando o modo como esses acontecimentos se manifestam e agravando drasticamente suas consequências. Com isso, as mudanças climáticas fomentam - de acordo com as palavras do coordenador do Setor de

Cultura, Comunicação e Divulgação Científica e Cultural (Secult) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Gabriel Cid Garcia - uma encruzilhada para a ciência e afetam histórias como a de Felícia para sempre.

Onze de janeiro

Sua família não planejava despertá-la no meio daquela noite. Esperavam que dormisse um sono tranquilo com a inocência de quem não sabe que o mundo está acabando, porém nenhum tripulante consegue se apartar do desespero de um navio em naufrágio. Com Felícia, não foi diferente. O som apocalíptico de nuvens se misturava ao arrastar barulhento dos móveis pela casa e, então, ela acordou de repente. “Perguntei pra minha mãe o que estava acontecendo. Ela disse que chovia muito, que o rio começou a alagar e que ela ia levar as coisas lá pra cima”, conta.

Era uma casa de três andares em Conselheiro Paulino, um distrito de Nova Friburgo, onde Felícia vivia com seu pai, sua mãe, quatro irmãos e uma irmã. “Comecei a carregar para cima as coisas que eu conseguia carregar”, relembra. Em suas mãos, coube um punhado de livros e alguns álbuns de fotografia.

Entretanto, nenhuma história dos livros e nenhum registro das fotografias conseguiram prever cada segundo da eternidade que foi aquela noite somada aos dias seguintes. Seu pai, nascido e crescido em Conselheiro Paulino, acompanhou o rio com olhos temerosos durante o dia, esperando que a chuva aumentasse seu volume em poucos centímetros. No entanto, quando a noite chegou, suas expectativas e certezas se afogaram. Lá fora, pedaços de troncos vagavam pela

enchente. Lá dentro, uma família se ancorava em tudo que tinha de certeza em meio ao desastre: uns aos outros.

Enquanto o céu acendia e apagava entre relâmpagos e escuridões, o pai e a mãe de Felícia desafiavam os filhos pequenos a grudarem na parede durante o clarão. E, assim, na tentativa de suportar o desastre, atravessaram a noite.

Quando amanheceu, porém, já não eram todos. Felícia, seu pai, sua mãe, seus irmãos e sua irmã sobreviveram. No entanto, perderam oito familiares entre as novecentas pessoas mortas e quase cem desaparecidas. Em cada um desses números, o incalculável e o irreparável.

Atenção à vida: um modo de contar o incontável

A divulgação científica precisa se desfazer da objetividade que preconiza uma perspectiva distante e alheia sobre o que há, assombrando-se com a enormidade do incontável e se afetando por ele, bem como se atentando às miudezas que transformam as vivências em singulares. Relatos como o de Felícia não podem ser apenas números que formam montantes isolados, quantificáveis, objetivos e instrumentalizados pela produção de conhecimento e a prática jornalística nas narrativas das mudanças climáticas, como no caso das enchentes.

Ao mencionar que as mudanças climáticas formam uma encruzilhada para a ciência, Gabriel se refere ao fato de que elas vão além e nos convocam a revisar o que vem a ser de fato o conhecimento. Para ele, aí

estaria um desafio ético anterior. O que vem a ser razão determinou um jeito único de estar no mundo que, por sua vez, na estima pelo progresso, fomenta um desenvolvimento insustentável seguido por desastres.

Logo, questionar pressupostos na formação de conhecimento seria um passo basilar para avançarmos no questionamento sobre a lida do jornalismo científico com as mudanças climáticas, seus desastres e as histórias incontáveis. “Não se trata, para a divulgação científica, de insistir em modelos tradicionais associados à transmissão de informações verdadeiras, nas formas eficientes de simplificação ou metáforização de algum conhecimento mais especializado, mas de discutir por que meios determinadas verdades são cristalizadas, apontar os discursos de poder que se valem do apagamento de vozes e atores excluídos dos debates hegemônicos, afirmando o esforço político na criação e legitimação de novos arranjos, novas formas de existir”, afirma.

Gabriel defende ainda que convém pensar movimentos da divulgação científica que não se separam da criação, da produção de novos sentidos, da atenção ao espanto inicial e do conhecimento que congrega múltiplos olhares. Nesse caso, estaríamos desobrigados da neutralidade e atentos à nossa relação com os outros viventes.

Caminhando nesse sentido, faz-se necessário mobilizar uma ciência que esteja em conexão com os distintos seres e as muitas forças em um cosmos complexo e sensível a tantas histórias. “A atenção às perspectivas, à dramatização, aos olhares diversos e cheios de paixão em jogo na relação entre as histórias, os afetos, as sensações, traduziriam

indicadores - contraintuitivamente - mais objetivos, concretos e complementares àqueles que se valem apenas dos números, pois trazem consigo elementos complexos que entrelaçam, de modo indecível, a ciência e a cultura, as experiências e existências mínimas, podendo admitir modos de interpretação que nos desorientam e nos interpelam, fazendo-nos desacelerar, revisando nossas escalas de valor e interrogando nossas bases epistemológicas”, declara.

É preciso ativar o que pode o contato de uma história com outra para mobilizar sensibilidades no modo de estar no mundo e de fazer ciência em tempos de mudanças climáticas. Na divulgação científica, perante à emergência de desastres e ao desafio de contá-los, importa ter, como Gabriel defende, atenção à vida e estar, como diz Krenak, em fricção com ela.

[1] Mestra em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), jornalista da ClimaCom, bolsista TT Fapesp no projeto INC-T-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq (465501/2014-1), FAPESP (2014/50848-9) e CAPES (16/2014), sob orientação de Susana Dias. Integra o coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq). Email: emanuelymiranda.em@gmail.com

COLUNA ASSINADA

Semeando histórias indígenas: uma experiência de contação de histórias indígenas no projeto Circuito Sesc de Artes de 2023

Anélita Núñez [1]

30/06/2024 - Este texto é um relato de experiência de contação de histórias originárias realizada por três artistas indígenas e não indígenas. A atividade artístico-literária “Semeando histórias indígenas” percorreu 12 cidades do interior de São Paulo junto ao Circuito Sesc de Artes de 2023.

“Nossa fé não move montanhas
nos leva até elas”
(Núñez, 2023)

O projeto artístico “Semeando histórias indígenas” trouxe histórias indígenas escritas por escritores indígenas na programação de literatura do Circuito Sesc (Serviço Social do Comércio) de Artes durante seis finais de semana, em um dos roteiros de cidades visitadas. O Circuito Sesc de Artes de 2023 apresentou 75 atividades, de forma gratuita, em diversas áreas, como cinema, literatura, música e teatro para públicos de todas as faixas etárias. O projeto do Sesc São Paulo teve parcerias com prefeituras municipais, sindicatos do comércio, serviços e turismo locais (Sesc SP, 2024). O Circuito ocupou diversos espaços públicos, buscando possibilitar

experiências e vivências que convidassem a todos para uma maior sensibilização com arte e cultura. Foi muito importante a inclusão de artistas e escritores indígenas nesse espaço, pois nossa presença pluralizou ainda mais as perspectivas.

Diferente da maneira cristalizada no imaginário, de contar histórias com “era uma vez”, como algo do passado, de existência duvidosa, de pouca importância ou como algo não mais existente ou somente inventado, em “Semeando histórias indígenas”, temos saberes ancestrais em movimento. Tenho chamado de “herbário musical”, o frescor das medicinas musicais diárias e preparadas para cada situação, como fazemos com os chás, remédios. Nas músicas e histórias também temos um herbário musical em concomitância com o vento, céu, sol, chuva do dia, nutrição e remédio fresco. Neste Herbário, saberes vivos em contos, cantos, cirandas para todas as idades.

Sem nos dissociar da arte, imersos neste cenário do qual fazemos parte, na contação de histórias, cantamos, dançamos, estamos em um meio ambiente que tem sua trilha sonora natural da dança do vento, do calor do sol, das gotículas de chuva na terra, do canto dos pássaros e tantos outros seres visíveis e invisíveis. As histórias, com trilhas sonoras autorais, visitaram nesta turnê as cidades de Analândia, Brotas, Ibitinga, Matão, Ourinhos, Palmital, Mococa, São José do Rio Pardo, Ituverava, Franca, Marília e Garça. Nossa equipe foi formada por Anélita Núñez, Mainoi, pertencentes ao povo Guarani e Jeff Nefferkuru, originário de Cabo Verde, em África. Além de nossa equipe, também estavam presentes parentes de vários outros povos, como Denizia Fulkaxó, com quem tivemos trocas

muito bonitas, de cantos, danças e outras interações de fortalecimento e aprendizado entre nossos povos. Essa diversidade foi importante, porque as crianças que fizeram parte da escuta e interação da contação de histórias puderam perceber como povos indígenas são múltiplos, em fenótipos, em territórios, em línguas, costumes, modos de vida.

Nossos encantados foram trazidos ao público, como o encantado guarani Jaxy Jaterê, com o livro Jaxy Jaterê, o Saci Guarani da escritora guarani Geni Núñez com ilustrações de Miguela Moura. As histórias deste ser são múltiplas e cada contexto narra de uma forma suas características, de modo que uma mesma história originária pode ter várias versões, tanto na escrita dos nomes, quanto em outras especificidades. Jaxy Jaterê é protetor da floresta, dos animais, grande mestre das plantas. Fuma o sagrado ‘petyngua’, cachimbo sagrado de onde sai a ‘tataxina’, fumaça sagrada com a qual nos conectamos com ‘Nhanderu’, nosso Deus.

Logo no início deste livro já temos em uma linda página azul com folhas verdes, o Canto de Jaxy[1], poesia musicada por mim, música que as pessoas já cantaram enternecidas ao primeiro encontro com o livro ao som de mbaracás mirim (maracás) e mbaracá (viola). A tecnologia ancestral de compartilhamento dos saberes através das histórias para fortalecimento do corpo espírito, conservação da memória, neste contexto trouxe aos transeuntes um ramo de reflorestamento do imaginário, sementes especialmente às crianças e jovens e seus cuidadores, público que mais acessou a programação.

O pássaro voar e não achar árvore para pousar

A borboleta a passear e não ter uma flor pra descansar
As gotas de chuva procurarem a terra para penetrar e só encontrarem cimento
A formiga não ter uma folha para carregar
O tatu não ter terra para cavar
Os macaquinhos não terem galhos para saltar
Nossa fé não remove montanhas nos leva até elas (Núñez, 2023).

Além do canto musicado do livro, cantamos também a música autoral Jaxy Jaterê tecida como resumo/sinopse do livro em forma musical para cantar e lembrar

Começa com o estribilho:

Jaxy Jaterê, Saci Guarani,
amiguinho da floresta e animais (bis)

Se de noite um assobio você ouvir
Fique atento, o Saci tá por aí
Persegue os inimigos da floresta
Até eles tropeçarem e cair

Jaxy Jaterê, Saci Guarani,
amiguinho da floresta e animais (bis)

Jaxy, filho do lua fuma seu petyngua
Cuida da mata e de nós

Também somos água, terra e vento
Cuidando da floresta ela cuida de nós (bis)

Jaxy Jaterê, Saci Guarani, amiguinho da floresta e animais (bis)
(Anélita Núñez et. Al, 2023.)

Em ‘Chapeuzinho Verde’, da escritora guarani Maria Lucia Takua Peres, com ilustrações de Yacuña Tuxá, do povo Tuxá. Chapeuzinho Verde é uma menina guarani que vive em um sítio perto da cidade com sua mãe Takua, seu pai Karaí e seu irmão Tupã e tem muitas saudades de sua avó Ilma Takua e suas irmãs que vivem na Tekoha. Para visitá-las,

Chapeuzinho Verde pega seu celular e vai de ônibus para a tekoha, mas no caminho encontra o lobo guará, que lhe diz estar faminto.

O lobo e a menina fazem amizade, Chapeuzinho Verde compartilha os alimentos com o lobo e juntos vão visitar a família. Também como resumo/sinopse para cantar, musicamos Chapeuzinho Verde também cantada com maracás e violão. Um trequinho: “Era uma vez uma indiazinha e seu amigo lobo na floresta os dois gritaram “somos amigos, a terra não é nossa, nós somos da terra” (Peres, 2023).

Todas as histórias contadas no circuito foram escritas por autores indígenas. Além de cantar as histórias, compusemos cirandas especialmente para esse momento de encontro e reflorestamento: Ara Porã, com letra em guarani e português, e Ciranda pra Reflorestar, ambas composições de minha autoria com violão de Jeff Nefferkturu e dança de Mainoi. Ara Porã, Ara tempo, céu e porã, bonito, belo, bom, como forma de semear vida para hoje e para o futuro nestes tempos de emergências climáticas, reflorestamos cantando:

Arapoty, primavera
Arapoty, primavera
Jaha ja purahei
Vamos cantar
Jaha ja purahei
Vamos cantar
E semear
Ara Porã
 (Anélita Núñez, 2023. Não publicado.)

Ciranda pra Reflorestar, como forma de lembrar aos transeuntes um pouquinho da diversidade de povos, etnias e riqueza nutricional de saberes em nosso território.

Ciranda pra semear
 histórias reflorestar
 saberes pra compartilhar
 histórias pra contar

Guarani Kaiowá, Mbya, Avá, Nhandeva, Macuxi, Krenak, Puri, Kambeba, Tikuna, Kaingang, Xokleng, Yanomami, Krahô, Terena, Satarê Mawe, Tukano

Ciranda pra semear

histórias reflorestar
 saberes pra compartilhar
 histórias pra cantar
 (Anélita Núñez et al. (2023).

A experiência de encontrar tantas pessoas de diferentes idades neste território indígena que é São Paulo muito nos alegrou pela receptividade aos saberes indígenas para cuidado da terra e da nossa saúde, pessoas emocionadas, crianças encantadas com nossas narrativas, adereços e instrumentos musicais. Agradecemos pela acolhida dos pássaros que ali vivem, à brisa, às árvores onde acampamos e a cada pôr do sol neste Ara Porã.

Ressaltamos a importância de projetos sociais como este da Contação de Histórias Indígenas, sobretudo da relevância destes projetos receberem apoio de instituições públicas e privadas, pois, além de fortalecerem artistas indígenas e apoiadores, estas iniciativas levam às crianças perspectivas indígenas sobre terra, floresta, clima, meio ambiente, de modo acessível e sensível, construindo junto a infância as sementes de um mundo mais acolhedor para todos os seres.

Bibliografia

DORRICO, Julie. Eu sou macuxi e outras histórias. Ed. Caos e letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Ed. Companhia das letras, 2019.

NÚÑEZ, Anélita; MAINOI; NEFFERKTURU, Jeff; Ciranda pra reflorestar. In: <https://youtu.be/Qt9nXnAQCI?si=1GLsAOMULFm1zaBQ> 2023.

NÚÑEZ, Anélita; MAINOI; NEFFERKTURU, Jeff. Jaxy Jaterê. In: <https://youtu.be/x8GWPhWMY8g?feature=shared>

NÚÑEZ, Anélita; NEFFERKTURU, Jeff. Canto de Jaxy apud NÚÑEZ, Geni. Jaxy Jaterê, o Saci Guarani. Ed. Harper Collins, 2023. In: Canto de Jaxy - do livro Jaxy Jaterê o saci guarani, de Geni Núñez 2023.

NÚÑEZ, Geni. Jaxy Jaterê, o saci guarani. Ed. Harper Collins, 2023.

PERES, Maria Lucia Takua. Chapeuzinho Verde. Ed. Clube Leiturinha, 2023.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[1] Email: anelitanunez@gmail.com

[2] Música disponível no Youtube: https://youtu.be/fqT4HwKHLYU?si=ExjP2hjnR_cVb5eU

As asas da curiosidade: Felipe e a observação de aves

Felipe Ferreira [1] e Celina Yoshihara [2]

30/06/2024 - Felipe, um jovem de 14 anos, já registrou 154 espécies de aves pertencentes a 48 famílias diferentes, evidenciando sua paixão pela observação da vida selvagem. Sua jornada começou aos 7 anos, impulsionada por seu interesse em animais e natureza.

Cerca de um ano atrás, em um encontro promovido pelo Clube de Observadores de Aves da cidade de Bertioga/SP, conheci um jovem pré-adolescente bem diferente da maioria parte dos jovens atuais. Ele estava acompanhando o pai durante a caminhada em uma trilha em meio a mata, com aquele jeito de andar um pouco desengonçado dessa idade. Sem qualquer timidez, ele foi se inserindo na conversa entre os mais velhos, tirando dúvidas sobre o comportamento das aves e inclusive dividindo experiências sobre a configuração da máquina fotográfica, mas sempre estava com os olhos e ouvidos bem atentos aos movimentos das aves. Nesse momento, pude observar que ele estava completamente absorvido no tema, e como uma esponja absorvendo tudo o que via, ouvia e sentia. Ele estava irradiando entusiasmo e ânsia em saber tudo.



Fig. 1 Felipe fotografando aves em meio a mata por Miguel Podas.

Não demorou muito, fizemos amizade. Ele, sempre muito educado, manteve o contato e segui tirando as dúvidas no que posso, uma vez que sou bióloga de formação e trabalhei com educação ambiental, reabilitação e soltura de animais silvestres por 17 anos. Além disso, meu companheiro, Miguel Podas, trabalha como guia de observador de aves. Assim, aproveitando do conhecimento de ambos os profissionais, esse jovem, ocasionalmente, faz questionamentos diferentes por áudio de mensagens tanto para mim quanto para o meu companheiro. Eu faço questão de apoiá-lo, e sempre que posso vou sanando as dúvidas e dividindo as minhas experiências. A maior razão disso é que vejo como uma oportunidade de assistir ao desenvolvimento de um jovem que vai, naturalmente, preocupar-se em cuidar não só das aves, mas de tudo o que elas precisam e mais ainda, servirá de exemplo para os outros jovens e para os mais novos.

Adicionalmente a curiosidade e o engajamento na observação de aves, esse jovem, há alguns meses, demonstrou um grande interesse em publicar os dados que ele coletou como um jovem observador. Mesmo com seus limites de disponibilidade, devido às obrigações da idade e família, ele conseguiu participar na elaboração do presente ensaio, que augúrio o início de uma carreira de grande pesquisador. Abaixo transcrevo trechos do depoimento desse jovem sobre essa paixão que ele descobriu e algumas das fotos incríveis que ele registrou durante as observações.

“O meu nome é Felipe, tenho 14 anos e sou observador de vida selvagem. Digo isso, pois nem sempre se observam aves em uma passarinhada. Já tenho 154 espécies de 48 famílias diferentes, entre elas, uma das que mais gostei de fotografar foi o gaturamo-bandeira (*Chlorophonia cyanea*) e mal posso esperar para tentar uma foto nova dele!” (Figura 2).



Fig. 2 Gaturamo-bandeira (*Chlorophonia cyanea*) por Felipe em 2022.

Conforme conta o jovem: “A minha história na observação de aves começou há um tempo. Desde pequeno, eu gosto muito de animais, mas foi ali nos meus 7 anos de idade que comecei a aprender mais sobre eles. Eu queria muito ter um animal de estimação, queria uma calopsita, e com essa vontade de ter um bichinho, eu comecei a aprender. Comecei com um aplicativo de som de aves, mas mesmo sendo simples, foi minha porta de entrada. Aí conheci o eBird (site de ciência cidadã), e ali descobri de fato a observação de aves. Eu sempre via documentários de vida selvagem, mas achava que era impossível aquilo, sabe? Mas eu descobri que não precisava daquelas câmeras gigantes de cinema ou coisas do tipo, bastava olhar e aprender. Se quisesse ir mais a fundo, compraria um binóculo”.

Infelizmente, a aquisição de equipamentos, como binóculos, pode representar uma barreira para muitas pessoas, e inclusive delas deixarem de perseguir uma atividade que gostam. Porém, esse não foi o caso desse jovem, conforme ele segue seu relato.

“Até que consegui um binóculo mais simples e comecei a observar aves. Depois, fiz meus primeiros registros com o celular mesmo, gravando áudios, depois conheci o WikiAves, outro site de ciência cidadã, e comecei a assistir os vídeos do ornitólogo William Menq, e assim entendi um pouco sobre a fotografia de aves. E um ano depois, consegui minha primeira câmera (que atualmente eu não uso mais) e consegui um binóculo novo”.

Durante todo esse desenvolvimento, desde o nascer da curiosidade até a aquisição dos aparelhos por esse jovem, pude observar o quão engajado ele estava em perseguir esse

sonho. E ainda, para uma grande satisfação minha, ele não queria apenas observar e identificar as aves, mas entender mais a fundo a ecologia, conforme ele conta abaixo.

“Eu não gosto da observação de aves só pelas aves, mas sim tudo que engloba essa atividade, a natureza como um todo, as paisagens, as aventuras, o desafio de encontrar uma espécie específica, o bem-estar e o lazer. É um conjunto, entende? No meu cotidiano, eu observo as aves do meu quintal, que se alimentam no comedouro, sempre estão por lá, e os visitantes que marcam presença todos os dias é o casal de jacuguaçu (*Penelope obscura*). Todos que vão na minha casa se encantam com eles!”.



Fig. 3 Guaxe (*Cacicus haemorrhous*) por Felipe Ferreira.



Fig. 4 Jacuguaçu (*Penelope obscura*) por Felipe Ferreira em seu quintal em 2024.

Das nossas conversas, vi crescendo cada vez mais o encanto desse jovem sobre a ecologia animal e os fatores que regulam essas relações bióticas e com o meio abiótico também, a ponto de ele, com apenas 14 anos, já ter claro qual profissão pretende seguir (conforme o relato dele abaixo).

“E falando sobre estudos, eu pretendo estudar veterinária e biologia, me especializar na ornitologia ou zoologia, é o que eu mais gosto.”

Nesse processo todo, pude observar o quanto é importante construir o conhecimento a partir do cotidiano da pessoa, além de ser essencial manter a curiosidade dos jovens para que eles possam se apropriar do conhecimento. O depoimento do jovem transcrito abaixo sintetiza a percepção acima.

“Boa parte do meu tempo vivo em Bertioga, o que me ajudou muito, talvez pelas diferentes paisagens da serra até o mar, caso contrário eu não estaria observando tantas aves. Desde pequeno eu vejo as montanhas e fico

encantado. Eu sempre pensava: o que será que tinha lá dentro da floresta? Imaginava os tucanos, papagaios, passarinhos, onças... lá também tem o Clube de Observadores da cidade, o COAB, que me ajudou muito a conhecer os lugares que seria possível observar aves, eu conheci pessoas que também observam aves e fiz novas amizades. Eu tenho uma irmã de 2 anos e mal posso esperar para ela crescer e ensinar ela a observar aves, assim eu terei companhia garantida nas passarinhadas”.

Esse depoimento é um exemplo vívido da relevância do contato da criança com a natureza, o qual o Felipe e eu percebemos e quisemos externar neste ensaio, na qual evidencia a importância desse contato para a formação de um cidadão ambientalmente mais consciente e integrado à saúde única (Tiriba e Profice, 2019). Ao nutrir essa conexão inata com a natureza, estamos não só promovendo o desenvolvimento saudável das crianças e jovens, mas também garantindo uma futura geração de guardiões do meio ambiente.

É importante destacar o que foi e é necessário para o Felipe perseguir essa paixão, uma vez que seus pais não são da área ambiental, mas se esforçam para tentar apoiar o interesse do filho. Aliado a isso, a cidade em que ele está inserido é um mosaico de áreas verdes e Unidades de Conservação, sendo um cenário como um livro aberto e de aprendizado e curiosidade contínuos. Além disso, a existência de um clube dedicado à atividade de observação de aves não apenas fomenta o interesse do Felipe pela natureza, mas também o conecta com mentores e entusiastas que compartilham de sua paixão.

Todos esses elementos entrelaçam-se para criar uma rede robusta de influências, cultivando e nutrindo a visão ambiental que o Felipe carrega.

Na contramão de um turbilhão de possibilidades eletrônicas e redes sociais atuais, a observação e fotografia de aves desafia a ansiedade e exercita a capacidade de escutar e respeitar o tempo que não é seu para conseguir chegar no seu objetivo (Louv, 2008).

A observação da natureza é uma atividade que promove paciência, atenção aos detalhes e um engajamento profundo com o ambiente. As crianças aprendem a esperar, a observar cuidadosamente e a apreciar as nuances do comportamento animal e do ecossistema ao seu redor. Esta prática não apenas desenvolve habilidades de concentração e paciência, mas também instiga uma curiosidade natural e um desejo de aprender mais sobre o mundo. Ao identificar espécies de aves e registrar seus comportamentos, os jovens observadores estão, na verdade, praticando métodos científicos básicos, como a coleta de dados e a análise crítica.

Em contraste, as redes sociais são projetadas para capturar e manter a atenção dos usuários através de estímulos constantes e gratificação instantânea. O design dessas plataformas incentiva a navegação rápida por uma grande quantidade de conteúdo, com interações superficiais e feedback imediato. Esse ambiente pode levar ao desenvolvimento de uma menor capacidade de atenção, pois os usuários se acostumam a buscar constantemente novos estímulos e a evitar qualquer forma de tédio ou espera prolongada (Carr, 2010).

Essa diferença fundamental entre as duas práticas cria uma tensão. A observação da natureza promove um ritmo de vida mais lento e contemplativo, onde a atenção aos detalhes e a paciência são recompensadas com descobertas significativas e um profundo senso de conexão com o mundo natural. As redes sociais, por outro lado, alimentam um ciclo de distração constante, onde o valor é muitas vezes medido em curtidas e compartilhamentos, e não em compreensão ou apreciação profunda.

Além disso, o engajamento com a natureza oferece benefícios emocionais e cognitivos que são difíceis de replicar nas redes sociais. Essas experiências são fundamentais para o desenvolvimento saudável das crianças, proporcionando um equilíbrio necessário em uma era dominada pela tecnologia digital.

No entanto, não se trata de demonizar as redes sociais, mas sim de encontrar um equilíbrio saudável. As redes sociais podem ser uma ferramenta poderosa para compartilhar descobertas sobre a natureza, conectar-se com outros entusiastas e aprender mais sobre práticas de conservação e ciência cidadã. A chave está em promover uma interação equilibrada, onde as crianças possam aproveitar os benefícios das tecnologias digitais sem sacrificar as ricas experiências oferecidas pelo mundo natural.

As plataformas de ciência cidadã, como, eBird, iNaturalist e Zooniverse, são exemplos notáveis de comunidades científicas abertas ao público ligadas a redes sociais. Essas plataformas permitem que cidadãos comuns contribuam para pesquisas científicas reais ao coletar e analisar dados. Por exemplo, no eBird, os usuários podem registrar suas

observações de aves, contribuindo para um banco de dados global que é utilizado por pesquisadores para estudar padrões de migração e conservação de aves (Sullivan et al., 2014). No iNaturalist, os participantes podem fotografar e identificar espécies de plantas e animais, ajudando cientistas a mapear a biodiversidade (Ueda & Hochachka, 2020). O Zooniverse permite que voluntários classifiquem imagens e dados de projetos variados, desde astronomia até biologia (Simpson et al., 2014).

O valor dessas plataformas na apropriação social da ciência é multifacetado. Primeiramente, elas promovem a participação ativa dos cidadãos de todas as idades e áreas de formação, como no caso do Felipe, no processo científico. Ao coletar dados, os participantes aprendem sobre o método científico, a importância da precisão e a relevância de suas contribuições para a pesquisa científica. Esse envolvimento direto pode desmistificar a ciência, tornando-a mais acessível e compreensível.

Além disso, essas comunidades fortalecem a conexão entre os cidadãos e a ciência. Participar de projetos de ciência cidadã pode aumentar o interesse e o entusiasmo pela ciência, incentivando uma maior valorização do conhecimento científico. Isso é particularmente importante em um contexto onde a desinformação científica pode ser prevalente. Ao se envolverem diretamente com a coleta e análise de dados, os cidadãos podem desenvolver um entendimento mais profundo e crítico da ciência.

Outra forma eficaz de criar comunidades científicas abertas ao público é através de clubes científicos e eventos educacionais.

Clubes de Observadores de Aves, por exemplo, podem organizar sessões de observação de aves e workshops sobre diferentes abordagens, permitindo que os membros aprendam e compartilhem conhecimento. Esses clubes não apenas educam, mas também criam um senso de comunidade entre os participantes, reforçando o valor da colaboração científica.

Workshops e eventos científicos abertos ao público, como feiras de ciência e palestras, também desempenham um papel vital. Esses eventos oferecem um espaço para a divulgação científica, onde pesquisadores podem compartilhar suas descobertas com o público de maneira acessível e envolvente. Além disso, eles proporcionam oportunidades para que os participantes façam perguntas e interajam diretamente com os cientistas, fortalecendo a compreensão e o interesse pela ciência.

O Felipe está apenas iniciando sua carreira como observador da natureza, estudante e futuro pesquisador. Em sua figura nasce a esperança de um futuro mais promissor para as próximas gerações, mesmo que não siga seus planos pelos desvios da vida, será um adulto diferente como o jovem curioso que conheci. Voe, Felipe!



Fig. 5 Sabiá-coleira (*Turdus albicollis*) por Felipe Ferreira.

Bibliografia

CARR, Nicholas. *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. New York: W.W. Norton & Company, 2010.

LOUV, R. *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*. Algonquin Books of Chapel Hill, 2008

TIRIBA, L.; Profice, c.c. *Crianças da Natureza: vivências, saberes e pertencimento*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 44, n. 2, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/cG43TCFnqws8YkRvx8gqMkD/?lang=pt>. KRENAK.

SULLIVAN, B. L. et al. The eBird enterprise: an integrated approach to development and application of citizen science. *Biological Conservation*, v. 169, p. 31-40, 2014.

UEDA, K.; HOCHACHKA, W. M. iNaturalist: understanding global biodiversity. *Trends in Ecology & Evolution*, v. 35, n. 8, p. 650-652, 2020.

SIMPSON, R. et al. The Zooniverse: observing the world's largest citizen science platform. In: *Proceedings of the 23rd International Conference on World Wide Web*, 2014. p. 1049-1054.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[1] Email: felipeferreira.s2408@gmail.com

[2] Email: celinaky@gmail.com

**COLUNA
ASSINADA
IGBIN OBÀTÁLÁ**

Obàtálá: criador de criaturas e criadores - lançamento do livro

Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀, Olaolu Oladotun Okanlawon Dada Ooo Dada, Yeye Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀ e Susana Oliveira Dias

10/07/2024 -É com alegria que compartilhamos o vídeo de lançamento do livro Obàtálá: criador de criaturas e criadores, de Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀, Olaolu Oladotun Okanlawon Dada Ooo Dada, Yeye Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀ e Susana Oliveira Dias. O lançamento aconteceu na Casa do Lago da Unicamp no dia 2 de abril de 2024.



LANÇAMENTO DO LIVRO
OBÀTÁLÁ
CRIADOR DE CRIATURAS E CRIADORES

Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀
Olaolu Oladotun Okanlawon Dada Ooo Dada
Yeye Oribato Obàtálá Ilé-Ife`ẹ̀
Susana Oliveira Dias

02|04 às 9:30
Casa do Lago - Unicamp

A obra, rica em narrativas, desenhos e fotografias, nos permite uma relação respeitosa e sensível com a filosofia Yoruba ao contar como o orixá Obàtálá - conhecido como o rei dos orixás e o deus da criatividade para o povo Yoruba - criou o mundo e os seres humanos junto com Èṣù, além de nos apresentar as relações entre Obàtálá e sua esposa Yemòó, e, ainda, o primeiro templo desse orixá na cidade de Ilé Ife`ẹ̀, na Nigéria. É ali que também temos a oportunidade de conhecer o processo de coroação de um rei no templo de Obàtálá.

Ao publicar este livro-objeto de arte, como parte da Coleção Jurema, a Diretoria de Cultura da Unicamp reafirma-se como espaço institucional de valorização de diferentes modos de pensamento e de conhecimento.

O livro pode ser acessado gratuitamente no Portal de Livros de acesso Aberto da Unicamp:

[Obàtálá : criador de criaturas e criadores](#)

Biografia dos Autores

Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ife`, Obàtálá Holytemple É um dos reis Isoro, foi coroado rei tradicional no Templo de Obàtálá em Ilé-Ife`, Nigéria, em 2018. Em 2023, foi promovido e recebeu um novo cargo, o de Oribato, que está relacionado à medicina e cura. É babalorixá e herbarista.

Olaolu Oladotun Okanlawon Dada, Obàtálá Holytemple Sacerdote do Templo de Obàtálá de Ilé-Ife`, chefiando a Religião e Culto a Obàtálá, ocupando o cargo de Obalesun.

Yeye Oribato Obàtálá Ilé-Ife`, Secretária Municipal de Educação (São Paulo) Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Formadora docente no Núcleo para Educação das Relações Étnico-Raciais da Secretária Municipal de Educação, na Prefeitura Municipal de São Paulo. Conteudista (produção de Unidades de Aprendizagem e capítulos para Educação à Distância/EAD).

Susana Oliveira Dias, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisadora (Pq A) do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Ilé Ifè, cidade do amor, primeira morada de òrìsà na Terra, bem antes da diáspora africana

Por Maria da Glória Feitosa Freitas / Yeye Oribato Obàtálá Ilé Ifè [1]

30/06/2024 - A cidade de Ilé Ifè, centro de um grande reino africano há 25 séculos, teve grande influência em várias etnias naquele continente, refletindo de forma marcante na formação do povo brasileiro.

Para entender a importância histórica, cultural, cosmológica da cidade de Ilé Ifè, nos mais diversos mundos, tempos e colonizações, é necessário lembrar que é um reino antigo africano, com evidências históricas da origem em torno de 500 a.C e considerado como um centro relevante de produção artística entre 700 até 900 d.C.. Já no Brasil, ninguém escapa das influências de uma das principais matrizes formadoras do povo brasileiro, os diversos povos africanos que vieram escravizados ao Brasil, incluindo pessoas do povo Yorùbá[2].

Sendo importante descolonizar o pensamento e tomar uma posição antirracista e admitir: “Foi na parte oriental da África que a humanidade surgiu, há aproximadamente 3 milhões de anos” (KI-Zerbo, 2010, p. 511), percorrendo jornada de um modo ereto e criando os apetrechos. No geral, nós, os brasileiros, nos dedicamos muito ao samba, muita gente já ouviu falar em Ogum

ou lemanjá, divindades das diversas religiões afro-brasileiras, sendo que alguns dizem que essas divindades ou orixás vieram da África.

Nos nossos contatos com alguns brasileiros, atuando com o sacerdote Obà Oribato Obàtálá Ilé Ifè, como sacerdotisa, encontramos pessoas que concebiam a África como remota, com referências que já se perderam no tempo e alguns até concebendo como um país só atrasado e pobre. Demandando alargamento de políticas públicas que englobem a difusão de conhecimentos sobre reais e atuais sobre histórias e culturas africanas, sendo assim antirracistas.

Entendendo que uma política racista “é qualquer medida que produza ou sustente desigualdade racial entre grupos raciais. Uma política antirracista é qualquer medida que produza ou sustente igualdade racial entre grupos étnicos” (Kendi, 2020, p.18). Política, aqui compreendido como um conjunto de “leis, normas, procedimentos, processos, regulamentações e diretrizes escritas e não escritas que orientam as pessoas. Não existem políticas não racistas ou neutras em relação à raça”. (Kendi, 2020, p.18).

Além disso, foi possível perceber expressões de muito preconceito, com falas ríspidas e bem longe de serem antirracistas. Assim era possível perceber que a perspectiva do colonizador branco, católico e eurocentrado pegou bastante sobre corpos e mentes de pessoas africanas, indígenas e afro-brasileiras. O passado ancestral africano dos brasileiros e brasileiras aparece muitas vezes com o racismo recreativo e até já tipificado como crime em 2023. Como escreveu uma pioneira no Movimento Negro e intelectual, a Historiadora Beatriz Nascimento[3]:

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. Ser negro não pode ser resumido a um 'estado de espírito', a 'alma branca ou negra', a aspectos de comportamento que determinados brancos elegeram como sendo de negro e assim adotá-los como seus (Nascimento, 1974, p.76).

São recorrentes as falas ásperas ou de zombarias, sempre racistas, voltadas aos africanos e aos descendentes, no caso do Brasil, voltadas aos afro-brasileiros, levando um tempo considerável para que o autorreconhecimento como pessoa indígena, parda ou preta demonstrassem que a maioria brasileira não é branca. A influência religiosa africana no Brasil não permaneceu isenta de muitas ofensas e incompreensões por desconhecimento.

Tocar nas maravilhas cosmológicas do povo *Yorùbá* demandam esse entendimento prévio. Já que “práticas e os valores culturais dos negros foram incorporados como produção nacional popular, reduzindo a diversidade dos afro-brasileiros à diferença racial, socialmente estigmatizada”. (Bandeira, 2003, p. 144). Sendo assim, aprender sobre Ilé Ifè é percorrer o caminho inverso ao racismo e as mentiras que parecem verdades e ditas em mais de 520 anos.

Lá na Nigéria, onde está localizada a cidade de Ilé Ifè, ou aqui no Continente Americano, pouco se sabe sobre um dos orixás mais importante da religião tradicional *Yorùbá*. Seja pelo desconhecimento da cosmologia *Yorùbá* e/ou pelos efeitos das ações das

religiões de origem euro-coloniais, disseminadas nos continentes americano e africano, apagando as histórias e as culturas africanas. Por sinal, a Lei 11645/2008 obriga o ensino das histórias e das culturas indígenas, africanas e afro-brasileiras na Educação Básica no Brasil.

Por um tempo, o Google traduzia a palavra Èsù (lê-se como Exú), em língua *Yorùbá*, como *Satanás*, e o contraditório é que a figura do Satanás inexistente entre os orixás que desceram do céu até a Terra. Satanás é tipicamente presente em importantes religiões bem disseminadas na Europa e em países que viveram a colonização de um país africano. Essa tradução maquiavélica, racista, preconceituosa e que pegou como uma *fake-news* na nossa contemporaneidade, foi escrita pelo bispo da Igreja Anglicana, Samuel Ajayi Crowther, nascido em Osogun na Nigéria, um homem que foi escravizado e posteriormente libertado por missionários.

Ainda que tenha passado pelo terror da escravização, era abolicionista, defendendo a libertação dos colonizados africanos, contanto que os alforriados tivessem as suas ‘mentes adestradas’, “afastando-se de costumes tribais sub-humanos e cujos espíritos expurgariam crenças negras bárbaras, dando lugar à mais importante libertação: a aceitação da palavra sagrada” (Frias, 2019, p. 11). Na visão dele a única caminhada era afastar-se das divindades do povo que ele próprio pertencia, o povo *Yorùbá*. E que tinham outras e diferenciadas palavras sagradas em oráculos.

Assim a palavra Èsù foi sendo traduzida como Satan. Em 2015, o tradutor do Google traduzia Exú como o Satan (*Satanás*). Em um

movimento liderado por jovens sacerdotes e sacerdotisas da nossa religião tradicional *Yorùbá*, em camisetas e nas caminhadas, que continua acontecendo atualmente é possível ler e ouvir a frase: “Èsù no is Satan”, demandando que a visão branco-ocidentalista, eurocêntrica, racista e de intolerância religiosa, não esteja presente até no simples ato de traduzir o nome de uma divindade, um orixá do povo *Yorùbá*.

O culto ao òrìsà Èsù atravessou o Atlântico e chegou com os africanos escravizados, entre aqueles que vinham da África Ocidental. Já que vieram para as Américas os “povos sudaneses e/ou *Yorùbás* (nagôs, ketus, egbás); gegês (ewês, fons); fanti-ashanti (genericamente conhecidos como mina); povos islamizados (mandingas, haussas, peuls)” (Silvério, 2013, p. 13). Entre outros povos. E, ainda, com diversos povos africanos escravizados, incluindo *Yorùbá*, veio uma farmacopeia de fitoterápicos, com a “manipulação de plantas medicinais e condimentares em comunidades quilombolas e/ou afro-brasileiras como um patrimônio cultural, e hoje se avalia seu uso, e importância, na atenção básica à saúde” (Silvério, 2013, p. 13). Todo este legado é hoje afro-brasileiro. Seus difusores são desconhecidos de muitos.

Além de Èsù, outros orixás eram cultuados, aconteceram iniciações, rituais aconteciam, ainda que a perseguição religiosa seja uma longa página da história dos escravizados. O povo *Yorùbá* influenciou em “música e dança/rituais, a elaboração de esculturas em madeira, em metais e outros trabalhos manuais como, por exemplo, instrumentos musicais. A cultura iorubana é apontada ainda como fonte de influência ao nosso léxico” (Silvério, 2013, p. 13).

Òrìsà (orixá) pode ser traduzido para o português do Brasil como “Grande Cabeça”. Acima dos 401 orixás está Olódumarè/Deus. Suzanne Wenger, artista que morou em Oso-gbo e lá foi iniciada em Oxum, contribuindo com o atual acervo artístico monumental a beira do Rio Oxum, ela entendia que o relacionamento entre Olódumarè/Deus e os orixás podia ser explicado da seguinte forma: òrìsà seria o universo visto por um ângulo particular, já Olódumarè seria a soma absoluta das complexidades todas, configurando o universo concentrado em uma inteligência.

Olódumarè, (Ol’(Oni) odu mare, seria traduzido assim: o líder absoluto ou autoridade maior (muito grande, pleno), aquele que permanece e que sempre é. Deus, na concepção *Yorùbá*, é “aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável; mare = aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades” (Ribeiro, 1996, p. 60).

Olódumarè orientou que Obàtálá criasse a vida na Terra. A partir desta realidade criada, tudo o que vive na Terra “tem uma dimensão interna e oculta. Aquilo que falta aos olhos vivos é o eu oculto celestial ou espiritual. É assim para os humanos e assim também para as árvores. E todos os demais seres vivos/seres espirituais que vivem na floresta, nos bosques, nas matas” (Dada; Freitas, 2018, p. 01). Não derrubar uma árvore, dentro desta cosmovisão religiosa *Yorùbá*, significa preservar um ser vivo e espiritual, a partir do entendimento de que em cada pequena árvore um espírito cresceu “devagarzinho e/ou uma morada de espíritos, simbolizando ou encarnando certas realidades espirituais” (Dada; Freitas, 2018, p. 01).

Alguns dos 401 orixás existentes, uma grande parte deles são cultuados nas cidades da Nigéria em que vive o povo *Yorùbá*, nos estados de Oyo, Osun, Ogun, entre outros. Em alguns países da Diáspora Africana, em países como México, Cuba, Brasil, Trinidad Tobago, Venezuela, dentre outros países, a forte presença *Yorùbá* nos tempos de escravização trouxeram alguns destes Orixás e seguem sendo cultuados.

Entre estes orixás está Obàtálá, convocado por Olódumarè para a criação do mundo. Depois de construída a morada terrestre, Obàtálá viveu em Ilé Ifè e vários outros orixás. “Obàtálá pegou essas matérias todas e seguiu o caminho. Quando Obàtálá chegou no lugar que se chama *orita meta ete* - um lugar localizado entre o céu e a atual Terra que agora habitamos, este lugar que era somente de cheio de água, como o atual Oceano” (Dada, 2020, p. 01). Obàtálá estava na companhia da mulher dele, a orixá Yemòó, e regressaram juntos ao Orun/’Céu’.

Ilé Ifè é o berço da existência humana e a Fonte da Humanidade, diz o povo *Yorùbá* desta cidade! Uma vez por ano, no festival Olojo, acontece um dia dedicado a celebrar a importância de todos os òrìsà como Obàtálá, Odùduwà, Orunmila, Ògún (Ogum), Òsun (Oxum), Yemoja, Èsù e outras divindades que chegaram com a tarefa de ocupar e liderar no mundo recém criado.

Ògún é orixá da justiça e da guerra, possuidor da habilidade em utilizar o ferro, criou uma corrente para facilitar a descida dos orixás do céu até o mundo, a partir de Ilé Ifè. O festival de Olojo é dedicado a òrìsà Ògún. Este orixá foi o desbravador que abriu o caminho para todos os demais orixás. Nos

dias atuais é considerado como uma divindade que age, ainda, com as tecnologias, computadores e internet.

Èsù (lê-se em português como Exú), o mensageiro é responsável por levar as oferendas aos demais orixás. É a personificação do bem, presença de positividade sagrada, administrador da justiça, protege as cidades, do povo *Yorùbá*. “Por que as pessoas morrem? Foi porque Èsù pediu emprestado a terra a Ilè e que foi usada para fazer argila molhada. O que Ilè (mãe da terra) disse para Èsù foi que depois que ele terminasse de usar essa terra (areia) para que Èsù devolvesse isso à Ilè (mãe da terra)” (Dada, 2020, p. 01).

Com protagonismo feminino defendido pelo próprio Olódumarè, na ocasião em que os orixás deixaram de convidar e ouvir a orixá Òṣun (Oxum) nas decisões conjuntas, nos primeiros dias na Terra. “Òṣun que tem palmeira fresca. Òṣun poderosa mulher que não pode ser atacada” (Agbaye, 2020, p. 55). Susanne Wenger, ativa na criação do atual Bosque, em Osogbo, dedicado a esta orixá, defendeu que Òṣun é uma deusa/orixá das águas da vida. “Como ela é uma òrìsà, ela é sobrenaturalmente intensa, uma concentração metafísica de uma força distinta (força sagrada) que também está contida não só no homem e em tudo o que vive, em tudo o que existe fisicamente, mas também em Olódumarè, o próprio Deus” (Wenger, 1977, tradução nossa).

É uma das orixás mais populares nos países da Diáspora Africana, em países como o Brasil. Por outro lado, em Ilé Ifè, não se associa um(a) orixá do povo *Yorùbá* com nenhum santo ou santa relacionado com a Igreja católica. Recorrentemente no Brasil, as pessoas

falam que Oxum seria sincretizada em uma ou outra Santa católica. Òṣun é ainda o nome do rio em que a orixá é cultuada. “É Òṣun a quem você deve recorrer. Òṣun, dona da água sagrada, que rapidamente se levanta para ouvir sua oração. Òṣun nunca apóie mau comportamento” (Agbaye, 2020, p. 21).

A religião tradicional *Yorùbá* está interessada com a formação ética das pessoas do povo *Yorùbá* ou a qualquer pessoa interessada da Diáspora Africana. Uma longa jornada é vivenciada para atingir esta excelência de comportamento moral e social. A pessoa bem-educada, chamada de *Ọmọ̀lúàbí* “deve demonstrar e exibir o valor de *ìwàpẹ̀ lẹ̀* [bom caráter]. O bom *ìwà* [caráter] é superior, é um papel importante na integridade dos indivíduos. A pessoa que tem *súúrù* [paciência] se beneficiará do caráter” (Agbaye, 2020, p. 21). Caráter é essencial. “Entenda que bom *ìwà* [caráter] é superior a qualquer boa sorte ou oportunismo. Bom *ìwà* [caráter] promove prosperidade, sucesso, respeito e vida longa!” (Agbaye, 2020, p. 31).

Os seres humanos com seus *orís* podem, sempre que necessitem, lembrar o destino acertado antes de toparem as trajetórias na vida terrena. “O termo *orí* é usado para se referir à cabeça física ou externa de uma pessoa e a sua cabeça interna (*orí-inú*). *Orí-inú* é um dos elementos mais importantes da nossa cosmovisão *Yorùbá* e da concepção tradicional *Yorùbá* da personalidade/caráter” (Dada; Freitas, 2018, p.01).

Ogunnaike (2015), depois de ouvir muitos sacerdotes do povo *Yorùbá*, defendeu que *orí-inú* é, concomitantemente, destino, divindade pessoal e fonte. Deste modo, no corpus do Oráculo de Orunmila, com seus

256 odus (diferentes unidades e sacadas com a escolha de uma corrente de sementes) e diversos versos, é possível entender que “cada pessoa escolhe um *orí* no céu. Alguns são bons e levam a uma longa vida e prosperidade, enquanto outros acabam em ruínas. Em uma variante do mito, ao sair do céu, cada pessoa se destaca à Árvore do Esquecimento, *Igi Igbàgbé*, e declara o destino que ela escolheu” (Ogunnaike, 2015, p.260).

O que se passa ao longo da existência humana é que ainda que a responsabilidade da escolha seja de cada pessoa, ocorre a passagem por essa árvore e “depois de passar por seus ramos, e descendo para o mundo, toda lembrança deste destino está perdida/esquecida. Em todas as versões do mito, Orunmila testemunha sozinho a escolha de *orí* e é assim chamado *ẹ̀lẹ̀rìi ipin*, ‘a testemunha da escolha (do destino)’” (Ogunnaike, 2015, p.260). Para conseguir reconstituir um pouco desta memória da escolha se deve consultar o oráculo. “Por esta razão, Orunmila pode ser consultado através da adivinhação para determinar o conteúdo ou os desejos do *Orí*” (Ogunnaike, 2015, p.260). Orunmila é o orixá da sabedoria.

Os oráculos do povo *Yorùbá* conseguem trazer dicas sobre os destinos já acertados e reaproximar o consulente de como vencer os desafios. O Oráculo trazido pelo òrìsà Orunmila (orixá da Sabedoria) contém 256 odus e inúmeros versos que memorizam as passagens dos orixás e as vezes em que tiveram problemas semelhantes aos seres humanos como temas relacionados a prosperidade, trabalho, casamentos, fertilidade, desentendimentos, doenças e busca de vida longa, entre tantos outros temas tão comuns as existências humanas. Assim, estes exemplos

de buscas dos orixás aos oráculos, nos tempos em que os orixás viviam em Ilé Ifè, e usavam as consultas oraculares como “recursos divinatórios para conhecer os desejos do próprio orí” (Ribeiro, 1996, p. 55). Significando “que as vidas dos orixás também regidas por seus orí beneficiam-se da consulta” (Ribeiro, 1996, p. 55).

Os oráculos do povo *Yorùbá* são fontes plenas de sabedoria e de abertura de alternativas, seja um simples obi que se parte em quatro pedalos e se faz uma consulta, seja os 16 búzios do Merondilogun, seja a corrente de sementes e *ikins* e que configuram nas caídas um dos 256 odus, nunca estáticas e que tocam no acordo firmado, ainda no plano espiritual é chamado de Orun, e que costuma ser esquecido pelo consulente, ao passar pela Árvore do Esquecimento, antes de fazer a experimentação na Terra. Assim, cada consulta é uma forma de se chegar destes acertos até o retorno ao Orun. “O jeito de hoje é, amanhã não é. Por isso um herbalista consulta o oráculo a cada cinco dias. Quem quer que te machuque hoje, pode ainda ser uma fonte de bênção para você amanhã” (Agbaye, 2020, p.12). Tudo pode mudar na próxima consulta!

Bibliografia

AGBAYE, Oba Ojele Obàtálá; DIAS, Susana Oliveira. Água-cura: uma homenagem a Osun. Campinas: BCCI/Unicamp, 2020. Disponível em: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2020/09/--GUA-CURA-2_compressed.pdf. Acesso em 28 Jul 2023.

BEIER, Ulli. The return of the gods: the sacred art of Susanne Wenger, Cambridge University Press, 1975.

DADA, Olaolu O.O. A narração de uma ideia: a criação do mundo, antes do 1º dia em Ilé Ifè. Trad. Rei Ojele Obàtálá Agbaye e Yeye Meso Obàtálá Agbaye. ClimaCom - Povos Ouvir - A coragem da vergonha [Online], Campinas, ano 6, n. 16, dez. 2019. Available from: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/olaolu-o-o-dada-a-narracao-de-uma-ideia-a-criacao-do-mundo-antes-do-1-o-dia-em-ile-ife>

KI-ZERBO, J. (Org). História da África. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190257>. Acesso 27 Jul 2023.

KENDI, Ibram X. Como ser Antirracista. Rio de Janeiro: Alta Cult Editora, 2020.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Negro e racismo. Revista de Cultura Vozes. 68 (7), 1974, pp. 65-68.

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. Metamorfoses Identitárias de lideranças não Yorùbás inspiradas no convívio com lideranças religiosas Yorùbás. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019. Disponível no link: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-19072019-153237/publico/frias_corrigida.pdf. Acesso em 27 Jul 2023.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Síntese da coleção História Geral da África : Pré-história ao século XVI / coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha, Mariana Blanco Rincón, Muryatan Santana Barbosa. - Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>. Acesso em 27 Jul 2023.

OGUNNAIKE, Oludamini. Sufism and Ifa: Ways of Knowing in Two West African Intellectual Traditions. Doctoral dissertation, Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2015, p.260. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:23845406>BANDEIRA, Maria de Lourdes. Valores Civilizatórios Indígenas e Afro-brasileiros: Saberes necessários para a formulação de Políticas Educacionais. In.: RAMOS, Marise Nogueira (ORG.). Diversidade na educação: reflexões e experiências. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003).

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Alma africana no Brasil. Os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996. Disponível em: <http://crpsp.org.br/diverpsi/arquivos/alma-africana-no-brasil.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2023.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Síntese da coleção História Geral da África: Pré-história ao século XVI / coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha, Mariana Blanco Rincón, Muryatan Santana Barbosa. - Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>. Acesso em 27 Jul 2023.

WENGER, Susanne, The Timeless Mind of the Sacred: Its New Manifestation in the Oşun Groves (Ibadan: Institute of African Studies, University of Ibadan, 1977.

[1] Pesquisadora Colaboradora no Labjor-Unicamp, Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), membro da Casa dos Atoris de Obàtálá e Yemòò. Email: gloriafreitas@alumni.usp.br

[2] Seis datações com carbono 14 de objetos de sítios arqueológicos de Ilé Ifè, atestaram a presença de povoamento entre os séculos VI e X da Era Comum ou Cristã.

[3] Vale muito assistir ao Documentário ‘Òrí’, palavra Yorùbá que significa cabeça. Entre os temas estão os movimentos negros brasileiros (de 1977 e 1988), a relação entre Brasil e África, o quilombo como ideia relevante e uma espécie de fio condutor da história de vida de Beatriz Nascimento, morta tragicamente, em 1995, pelo marido de uma amiga a quem Beatriz aconselhava. Pode ser visto no Canal Curt, e no seguinte link: <https://traduagindo.com/2022/03/10/ori-documentario-completo/>

De quem são as terras fertilizadas na Amazônia antiga e nosso amado futuro ancestral?

Maria da Glória Feitosa Freitas /
Yeye Oribato Obàtálá Ilé Ifè [1]

30/06/2024 - Traçando um caminho percorrido desde o relato de Caminha, passando pelo “Genocídio e resgate dos Botocudo” e chegando na visão de “Futuro ancestral” de Krenak, este texto traz um painel realista da relação da terra brasileira e os povos originários.

Agora que o #ClimateClock, o Relógio do Clima, decretou que temos em torno de seis anos para zerar as emissões de carbono e produzidas pela excessiva queima de carvão, gás e petróleo e pelo desmatamento de florestas como a Amazônia, seria uma boa hora para pensar no passado e projetar um mínimo futuro?

Grande parte da população brasileira, desde os tempos coloniais, vive na Costa Brasileira. Neste cenário aconteceu um dos primeiros encontros entre povos indígenas e os primeiros colonizadores, descrito por Pero Vaz de Caminha: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram” (Caminha, 1500).

O que desconhecia Caminha e toda a tripulação é que parte destes povos indígenas vieram viver no atual sudeste brasileiro, nesta mesma Costa Atlântica em que se deu este primeiro encontro. O que as pesquisas apontam é que viveram na Amazônia e depois desceram para a região mais ao centro-sul do país, assim no começo do século XVI já viviam lá nesta área, e viram os primeiros portugueses na chegada.

A obra de Manoela Carneiro da Cunha, *Índios no Brasil - histórias, direitos e cidadanias*, publicada em 1992, é um caminho seguro para fortalecer certezas sobre verdades históricas sobre os povos indígenas. Ainda que o movimento indígena reivindique a troca da palavra índios por povos indígenas, é necessário dizer que a obra foi escrita bem antes das atuais reivindicações justas sobre a pluralidade que não cabe na palavra singular “índio” (Cunha, 2012). A autora comenta que até 1537 inexistia um estatuto da humanidade do “índio” como humano, então coube ao Papa, só em 1537, consolidar e afirmar que os indígenas eram homens, parte da humanidade. A ideia se manteve nas teses do racismo científico a tal ponto eficiente aos criadores que no século XIX, Blumenloch estudou um indígena conhecido como Botocudo (nome pejorativo e dado ao povo indígena Krenak, povo de Minas Gerais e ao qual pertence o escritor Ailton Krenak) e o classificou entre o orangotango e homem (Cunha, 2012).

Por trezentos anos, na região leste de Minas Gerais deveria ser preservada. Colonizadores impediram a passagem direta das minas até o litoral, evitando contrabando de ouro e diamantes. Foi criado o “sertão do leste”. No final do século XVIII, ocorreu o esgotamento

das minas, chegou a hora de derrubada e exploração da Mata Atlântica e de “exterminar os chamados índios ‘botocudos’, que enfrentavam os colonizadores. Houve, portanto, o genocídio dos índios. Atualmente, as comunidades indígenas estão renascendo e se fortalecendo, exigindo respeito pela sua identidade étnica e o atendimento de suas necessidades” (Coelho, 2009).

Krenak narra sobre o lugar em que ele nasceu: “Naquele lugar houve um massacre causado pelos colonos. Incendiaram a aldeia, fuzilaram crianças e mulheres e mataram muitos a facção. Isso ocorreu no final dos anos 1940 e 1950 e não havia ali nenhuma família instalada pacificamente” (Coelho, 2009, p. 193). Inúmeros povos indígenas e indistintas perseguições!

Falavam, os teóricos das colonizações até em uma *Bestialidade da fereza*. O século XVI está muito longe da Era da Glaciação, entre 35 e 12 mil anos atrás e que teria permitido a uma parcela da única raça existente e humana, surgida na África e caminhasse até o continente americano, da Ásia até a nossa América, em até 12 mil atrás. A mesma raça humana que vivia, uma parcela dela, lá na Europa (Cunha, 2012).

Então Cunha toca nessa ideia ainda presente nas cabeças de muitos não-indígenas. Eu ouvi estudantes de graduação na região Tocantina (parte da Amazônia Legal na divisa de Pará, Maranhão e Tocantins) expressarem alguns pânico e outros medo dos povos indígenas Krikati e Guajajara que vivem na região do sul do Maranhão, como uma justificativa para não visitar uma aldeia, em um dia festivo com corrida de toras e outros eventos festivos, ainda que constasse no projeto político

pedagógico do curso, em um dos objetivos a busca de obter essas inserções em comunidades tradicionais.

Manoela, neste livro, toca no que pareceu historicamente ser uma verdade aos “brancos”, desde a colonização, um assustador *primitivismo* do indígena brasileiro e que ela qualificou como um *triunfo* do evolucionismo, com uma defesa irreal de que todo “índio” seria uma estaca zero da evolução humana.

Sendo assim foi sendo erguida uma narrativa racista que as sociedades sem estados, os povos indígenas que viviam em auto-gestão, decidindo conjuntamente suas ações, a tal ponto que ninguém é cacique de nascerença como me explicava uma amigo cacique e amizade que fiz em 2011, entre o povo Krikati, aprendi que é um cargo de confiança da comunidade e hoje, em 2023, ele segue como liderança, é professor, e ex-cacique.

A leitura da obra de Manoela nos mostra que essa ideia de primitivos e selvagens de dentro das cabeças dos brancos transformou sociedades livres da ideia e da vigilância de Estado em sociedades primitivas. Acontece que se estabeleceu uma crença alimentada pelo desejo de supremacia de uma parcela da raça humana vivendo no ocidente, e com ideias racistas e colonialistas de que o “índio” só teria a figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade (Cunha, 2012). Veja que absurdo para quem leu autores indígenas ou conviveu com eles.

Sociedades autogestionárias viraram *selvagens* e que não teriam direitos às titularidades da terra. A colonização instituiu mentiras sobre suas capacidades já consolidadas como

produtores de biodiversidade na Amazônia Pré-colombiana. José de Bonifácio, conhecido como patriarca da independência do Brasil, logo após este fato histórico, lutando pela Constituição Imperial, em 1823, lançou uma proposta justa (diante da tomada violenta das terras dos povos indígenas pelos colonizadores) que as compras das terras indígenas fossem substituídas pela usurpação, utilizando meios brandos e persuasivos.

Com fortes oposições, José de Bonifácio e Pedro I foram derrotados pelas oligarquias. Em 1827, o presidente da Província de Minas Gerais defendia que os que ele denominava como *cruéis botocudos* eram devoradores e bebiam o sangue humano e que só podiam resultar em prole semelhante em uma suposta crueldade (Cunha, 2012).

Seguiu pelo século XIX, tempo em que o Brasil foi Colônia, Império e República, com raras mudanças nos poderes e nos privilégios, com expansões colonialistas pelo Sudeste e Amazônia em expansão. Algo mudou na lógica não-indígena, e assim os indígenas começaram a interessar menos como mão de obra a ser escravizada (presença africana aqui já solucionava a ganância colonial capitalista) e mais por questões de terra, com o interesse em se apropriar das terras indígenas. Inexistia representações indígenas, hostilidades eram imensas e só eram escutados os povos indígenas, diante de manifestações e rebeliões e com raras petições ao imperador ou processos judiciais. A motivação dos “brancos” era exterminar os “índios bravos” e que “atrapalhavam” as ações dos colonos e que deviam ser usados como mão de obra (Cunha, 2012).

Seguem até hoje muitos enfrentamentos e resistências dos não-indígenas. Expulsão das terras até hoje, e uma ação no Supremo para decidir se a questão de terras indígenas deverá ter ou não a Constituição de 1988 como um marco temporal. Já as teorias de inspiração no evolucionismo foram edificando mentiras que parecem verdades como as de Buffons, citada por Cunha (2012) em que a natureza nas Américas expirava sem conseguir chegar ao pleno acabamento. Entre outros pensadores que divulgavam suas teorias de um paraíso tropical em degeneração aconteceria antes da maturidade, um lugar destinado à extinção (Cunha, 2012)

Outras horas, o que reinava era um romantismo acompanhado de “índios” submissos e irreais tanto quanto o cientificismo racista de algumas teorias. O real eram grandes populações na Amazônia produzindo biodiversidade agrícola. Sobre um inexistente *Encontro entre “índio” e colonizador* a verdade é que a *Invasão* permitiu o desaparecimento de grande parte dos mais de mil povos que viviam no Brasil, entre a população de aproximadamente um milhão para alguns ou quase sete milhões de diferentes povos indígenas para outros. Só na Amazônia, grande parte dizimada por epidemias de sarampo e varíola (Cunha, 2012).

O que explicam a existência de povos que insistem em viver isolados na Amazônia e sem fazer contato com os “brancos”? Ailton Krenak confirma que as doenças vieram com os “brancos” também em Minas Gerais, narra que seu povo Krenak e chamados de *botocudos* não seriam ribeirinhos, eram do sertão. “Gostavam de ficar na beira dos rios porque os rios eram uma fonte de alimentação, além de uma orientação de rota. Na sua natural

sabedoria, buscavam lugares saudáveis e com água limpa. Só quando a mata começou a ser infestada de brancos apareceram a malária e outras doenças” (Coelho, 2009, p. 195).

A extensa população da Amazônia teve uma pequena parcela deslocada para o centro-sul, eles eram do tronco proto-tupi, encontraram os colonizadores na Costa Brasileira. Eles foram acusados de devorar brancos por prática de canibalismo. Vindos de terras cultivadas e de arranjos para a pesca, com técnicas apropriadas para produzir alimentos e peixes em abundância, para uma população grande à época em comparação até com certas partes da Europa, essa mentira de confundir canibalismo, já que os povos falantes tupis não eram e são canibais. Isso é repetido até hoje (Cunha, 2012)

Eram antropófagos alguns destes povos e comiam não por fome e sim para vingar os inimigos. Assim, é inconcebível que essa mentira perdure até hoje, como é lamentável que tenham sido feitos registros de colonizadores europeus e que o discurso seja a mentira que os indígenas fossem selvagens cruéis, acostumados a comer carne humana. Não era fome, e as descrições eram repletas de hostilidades e ódios. A realidade vista pelos colonizadores que encontraram os primeiros indígenas era de abertura ao estrangeiro e ofereciam comida vasta como peixe, mariscos, frutas, caças, caranguejos, ervas e os moradores da terra não estavam com fome (Cunha, 2012).

Ailton Krenak contesta que seu povo seria antropófago. “Esse negócio de a literatura dizer que os ‘Botocudo’ eram antropófagos é um ato falho, é um truque da má consciência neobrasileira formadora do Brasil. Eles

tinham de dizer que minha gente era antropófaga para nos aniquilarem” (Coelho, 2009, p. 198). Sempre as mentiras demolindo os direitos da terra!

E voltando os olhos à Amazônia, a procura de alguma prova desta presença amazônica, anterior aos portugueses, que alguns desavisados podem perguntar como se pode comprovar, as respostas vieram dos exames dos vestígios da produção de cerâmica Marajoara destes deslocados da Amazônia.

Assim os ameríndios pré-colombianos, os ancestrais dos povos indígenas, seus descendentes são indígenas e brasileiros, não são idênticos, não falam todos as mesmas línguas, não compartilham as mesmas tradições, possuem cosmologias e mitologias distintas e fáceis de serem apontadas, e por extensão os antepassados da atual população que vive nas cidades e aldeias da Amazônia e de outras partes do Brasil como o Nordeste e o Sudeste também.

Assim, o Brasil todo é terra indígena, originariamente. Além de outras implicações do clima e que vinculam a maior cidade do país e a vasta região amazônica. Uma situação que chamou a atenção da população paulistana, foi a chegada de uma fuligem, a fumaça das queimadas da Amazônia, junto com uma frente fria, em agosto de 2019, escurecendo como se fosse noite, por volta das 15 horas, aproximando a capital paulista dos danos com as queimadas na Amazônia.

Quando a Amazônia ardia em chamas, causadas por fogo intencional, o que se viu foi uma estranha chuva de cinzas. Isso deve chegar como conhecimento e como reflexão às novas gerações paulistanas. Escrevo isso e o Relógio

do Clima não isenta os que queimam a nossa gigantesca floresta tropical do mundo! “A fumaça não veio de queimadas do estado de São Paulo, mas de queimadas muito densas e amplas que estão acontecendo há vários dias em Rondônia e na Bolívia. A frente fria mudou a direção dos ventos e transportou essa fumaça para São Paulo”[2], disse, em entrevista, Josélia Pegorim, uma meteorologista do *Climatempo*.

O fato é que na zona de convergência do Atlântico Sul, existem rios voadores e que trazem as bem vindas águas para a casa do paulistano, lá da Amazônia. Uma combinação entre ciências e oralidades amazônicas não só fala sobre algo distante e exótico aos que vivem nas grandes cidades, falta de água para beber e para lavar a roupa nestas grandes cidades.

“Austrália, Brasil e África do Sul, todos os principais produtores e exportadores de grãos, estão entre os países em risco de seca, assim como uma outras nações da África Central e Ocidental, Sudeste Asiático e Caribe”, declarou *News UN*, em abril de 2023. Alertando ainda que a “escassez de chuvas também pode impactar exportadores como Argentina, Turquia e Estados Unidos da América, bem como países da Ásia Central”. As notícias da ONU comentam que o El Niño costuma aumentar “a temperatura média global e tem sido associado ao recorde estabelecido em 2016, quando ocorreram vários desastres geradores de carbono, incluindo incêndios florestais e de turfeiras na Indonésia e bilhões de árvores dizimadas pela seca na Amazônia” (ONU, 2023). Aqui outra referência a legado ancestral como arma para o nosso futuro!

Ailton Krenak defendeu na sua obra *Futuro Ancestral* que nós, os e as, humanos e humanas, não devemos nos render com aquilo que nos assombra, na contemporaneidade, a narrativa do fim do mundo e que age para abolir os sonhos. Krenak lembra que é no interior dos nossos sonhos que residem as memórias dos nossos ancestrais e da Terra. Ele reflete que estaríamos aceitando uma *humilhante condição de consumir a Terra*.

O autor indígena defendeu ainda que os orixás e os ancestrais indígenas e de outras tradições “instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência”. O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso” (Krenak, 2022, p. 21).

Esse livro do Krenak, publicado neste pós-pandemia e que reúne apresentações públicas dele nos anos pandêmicos de 2020 e 2021 (pandemia da Covid 19) veio com este título e indagado sobre o conceito por trás do título, ele disse: “Quando dizemos que o futuro é ancestral, tem mais a ver com DNA do que com genealogia. Essa é a visão de mundo: é a capacidade de voltar a um evento que criou o mundo e que está vivo em você. Queremos uma criação constante de tudo e de nós mesmos” (Krenak, 2022, p. 21).

Krenak ainda afirmou: “É isso que acontece no DNA, esse código repassado por nossos ancestrais. Isso pode nos reintroduzir na constelação da vida dentro do planeta, onde deixamos de ser especialistas e percebemos que temos uma origem comum” (Krenak, 2022, p. 21). Assim, o conceito, Krenak convoca à resistência e “nos convida a resistir às

narrativas sobre o fim do mundo, imaginando um futuro ancestral, moldado pelas memórias que podem ser encontradas no núcleo da Terra e que são carregadas por nossos ancestrais”[3].

Precisamos chegar ao século XXI e ter um pensador indígena para escrever livros sobre ancestrais que deixaram relevantes legados. O que fala Krenak, entre outros pensadores indígenas, vai demolindo as teorias racistas que provocaram muita aceitação entre os brancos. Será importante, com profundas reflexões, levar e buscar saberes sobre a famosa e inadequada classificação racial feita pelo cientista famoso Lineu, no século XVIII.

Lineu era botânico, zoólogo e médico, criou a nomenclatura binomial e uma classificação científica, virou o pai da taxonomia moderna. Fez uma classificação sustentada em escala de valores e insinuando uma hierarquização equivocada discriminando, ao mesmo tempo, raças e continentes como o americano (era assim no singular que classificava os diversos povos do Continente Americano) e o africano (muitos povos e um só nome para os representar (Munanga, 2004).

Para Lineu, o indígena do continente americano, nossos povos indígenas pré-colombianos e habitantes das terras antes de qualquer ideia de América, estes povos diversificados foram denominados por Lineu como americano. O americano, segundo Lineu, era moreno, cabeçudo, colérico, contumaz amante da liberdade, autogovernado pelo hábito, ainda pintava o corpo. Não somente os nossos povos indígenas latino-americanos sofreram com essa classificação racista e

preconceituosa e que costumavam e seguem pintando o corpo como marcas significativas das diversidades culturais de cada povo (Munanga, 2004).

Bibliografia

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: MINISTÉRIO DA CULTURA/Fundação Biblioteca Nacional/Departamento Nacional do Livro. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em 20 jul. 2023

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Índios no Brasil - Histórias, direitos e cidadanias**. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2012.

COELHO, Marco Antônio Tavares. **Genocídio e resgate dos “Botocudo”**. Entrevista com Ailton Krenak. *Avançados*, v. 23, n. 65, p. 193-204, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Jfgzby48wplVml7RXDtF6Tb/?lang=pt#>. Acesso em 23 jul. 2023.

ONU NEWS. **Com ameaça de El Niño, ONU prepara ações para mitigar risco de seca e cheias. ONU NEWS - Perspectiva Global Reportagem Humanas**, Abril de 2023. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2023/04/1813412>. Acesso em 22 jul. 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001413002>, Acesso em: 22 jul. 2023.

[1] Pesquisadora Colaboradora no Labjor-Unicamp, Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), membro da Casa dos Atoris de Obàtálá e Yemóó. Email: gloriafreitas@alumni.usp.br

[2] G1 SP. Dia Vita 'noite' em SP com frente fria e fumaça vinda de queimadas na região da Amazônia. São Paulo: Portal do G1/SP, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/saopaulo/noticia/2019/08/19/dia-vira-noite-em-sao-paulo-com-chegada-de-frente-fria-nesta-segunda.ghtml>. Acesso em 22 jul. 2023.

[3] Citado em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Futuro_Ancestral#cite_note-4

ENTREVISTAS

“Podemos sim mudar e revitalizar a terra” - Entrevista com Valdelice Verón, liderança indígena Guarani Kaiowá

Por | Emanuely Miranda
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Em entrevista à Climacom, Valdelice Verón relembra sua história e fala sobre o futuro.

De acordo com as palavras da liderança indígena Valdelice Verón, o povo Guarani Kaiowá sofre com o genocídio, o ecocídio e o epistemicídio. As três violências se retroalimentam e causam fins de mundos. Diante desse contexto, ela se levanta dizendo que podemos sim mudar e revitalizar a terra ao reivindicar pautas urgentes para as populações originárias, como o direito ao território que, em sua etnia, leva o nome de Tekoha.

Envolvida desde a infância com a luta pelo Tekoha, Valdelice Verón se tornou reconhecida mundialmente como representante de seu povo. Além disso, formou-se como mestra em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília (UnB), onde atualmente cursa o doutorado em Antropologia. A Climacom a convidou para uma entrevista e abordou temas como Marco Temporal, mudanças climáticas e ancestralidade.

ClimaCom: Como liderança indígena, você está presente em eventos de envergadura planetária, como a 28ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP28). Qual a relevância da presença de saberes e pautas indígenas em arenas como essa? Quais são as próximas participações em sua agenda?

Valdelice Verón: Cumprimento a todos e todas. É muito importante a nossa presença nos espaços onde nós conseguimos levar um pouco do conhecimento, dos saberes e fazeres do nosso povo Guarani-Kaiowá, para discutirmos e falarmos de nossas preocupações e da preocupação dos nossos matriarcas em relação às mudanças climáticas que têm ocorrido no mundo, porque o povo indígena Guarani-Kaiowá tem lutado contra o genocídio, contra o ecocídio e contra o epistemicídio. Os três estão entrelaçados quando se trata da morte do conhecimento, da morte das florestas e da morte das matriarcas.

ClimaCom: Você recebeu o 21º Prêmio Anual de Liderança Global, oferecido pela Vital Voices, sob fundação de Hillary Clinton. A premiação se deu em virtude de sua luta contra o genocídio indígena, bem como por sua atuação em prol da demarcação de terras. O que essa conquista representa a nível coletivo?

Valdelice Verón: O Vital Voices, da Hillary Clinton e do Joe Biden, é um reconhecimento muito profundo. É um reconhecimento muito grande. É um reconhecimento daquelas mulheres que tombaram na luta pela terra, daquelas meninas que foram estupradas pelos pistoleiros na luta pela terra, daquela liderança que tombou na luta pela terra, daquela matriarca que foi queimada viva.

Então, é um reconhecimento de vozes das mulheres Guarani-Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, no Brasil. Hoje se fala muito em outros lugares, porém nós, no Mato Grosso do Sul, somos o povo esquecido. As mulheres Kaiowá, Guarani-Kaiowá, somos esquecidas. E esse é um grande reconhecimento. No momento do recebimento do prêmio, tive a oportunidade de falar e continuo tendo a oportunidade de falar, de gritar sobre o nosso modo de ser e de viver.

ClimaCom: O filósofo Ailton Krenak nos fala sobre a possibilidade de haver um futuro ancestral. Quando falamos em crise climática, as chances de reversão inexistem. Sendo assim, para as cosmologias indígenas, como podemos acessar de fato um amanhã que esteja conectado à ancestralidade? O que você pensa sobre isso?

Valdelice Verón: Há várias interpretações de como é a cosmologia indígena, de como pensamos o universo. A mulher Kaiowá é matriarcal por natureza. Porque a divindade feminina é quem criou a terra, quem fez a terra. Então, a cada vez que pisamos nela, a cada respirar, nós temos o nosso modo de revitalização. Revitalização da terra, do ar. E ainda nós, mulheres Kaiowá, acreditamos que nós podemos sim fazer essa mudança. Nós podemos, você pode: ouvindo o nosso canto, a nossa dança, o nosso clamor, o nosso grito. Nós podemos fazer uma grande corrente juntos. Podemos sim mudar. Eu acredito sim na mudança, para que um dia possamos sentar embaixo da árvore, brincar na grama com as crianças. Eu acredito muito. Precisamos somente de que cada um faça a sua parte.

ClimaCom: Ainda em sua infância, você teve o primeiro contato com a retomada das

terras tradicionais. Você diz que essa temática marca a vida de um indígena Kaiowá desde o princípio. De que modo essa luta formou sua identidade como liderança?

Valdelice Verón: Eu comecei a ir para a retomada desde os seis anos de idade. Eu cresci na retomada, na luta. Meus brinquedos foram a borduna, a flecha, o arco, o takwa para tocar e dançar e um maracá. Esses foram meus brinquedos. Às vezes, quando penso, foram momentos muito lindos para mim. Momentos marcantes onde a gente cantava, a gente dançava, mesmo com as balas, com os tiros atrás de nós, em meio aos rios que precisei atravessar correndo e os machucados nos pés. Essa foi a minha realidade. E se fosse para fazer tudo de novo, eu faria tudo de novo, faria novamente tudo que eu fiz do lado do meu pai e da minha mãe. Assim que nós crescemos.

ClimaCom: A família também formou sua identidade. O modo de viver do seu pai e sua mãe, a luta de ambos pelo território e os ensinamentos que lhe passaram são menções importantes em distintos trechos da sua dissertação de mestrado. Como essa experiência ancestral te inspira?

Valdelice Verón: Quando tínhamos junto a retomada, como criança, muitas vezes chorava. Íamos na caçamba, no trator, na carrocera. E queria dormir, às vezes. Mas aí a minha mãe pegava o takwa, o maracá e cantava. Logo passava o sono. Logo passava a dor. Então, a luta pelo território estava acima de tudo. E eu coloquei na minha cabeça todos esses ensinamentos do canto, da dança, da língua, da importância do alimento, dos remédios, de tudo. Tudo o que a minha mãe ensinava e o meu pai ensinava

eu fui aprendendo e guardando comigo. Meu pai me dizia que um dia eu poderia fazer o papel falar.

ClimaCom: Em certo trecho de sua dissertação de mestrado, você declara: “A Mãe Terra também precisa de seus guardiões, precisa dos povos originários, pois esses não sucumbiram nas mãos da ganância e do progresso ilusório”. Não é à toa que as terras indígenas estão entre as mais preservadas do país. Por outro lado, diversos estudos identificam os povos originários como um dos grupos de maior vulnerabilidade às mudanças climáticas. Por que, apesar do papel que desempenham em prol da preservação, estão entre os mais vulneráveis nesse aspecto?

Valdelice Verón: A Mãe Terra precisa de guardiões. Nós vemos essa vulnerabilidade porque as áreas onde tem mais árvores, rios e animais são o nosso território, por isso estão propensos a ataques de todos os tipos. Ataque das multinacionais, ataque dos latifundiários, dos pistoleiros. Somos vulneráveis, também, porque temos que beber água muitas vezes de um rio que é envenenado. Rios onde aqueles bichinhos mais pequeninhos, como as abelhas, até os bichos grandes bebem água e são, igualmente, envenenados. Morremos, também, quando temos abortos espontâneos devido ao veneno jogado na água, na terra e no ar. Estamos vulneráveis e lutamos, lutamos... Quando jogam veneno lá longe, em cima da monocultura, o vento traz o veneno e atinge nossas crianças, nossas plantações, nossos animais, nossos pássaros. Tudo é atingido.

ClimaCom: O gênero atravessa sua pesquisa e sua luta. Como você enxerga a potência

de articular essa intersecção com a pauta indígena?

Valdelice Verón: Eu escrevi a minha dissertação com a minha mãe e as minhas tias. Nós temos que ter essa visão. Tentei trazer o máximo possível. Como eles sempre me falavam: “Faça o papel falar”. Como fazer o papel falar? E como fazer o papel ser ouvido por você, por mim, por todos? Porque é uma dissertação, não é para uma ou duas pessoas. Não é só para o meu povo, mas para a humanidade. Em minha pesquisa busco fazer falar conhecimentos sobre como é a vida e como se tem que viver a vida.

ClimaCom: No artigo “Sobre máscaras, fumaça e fogo doméstico: experiências das mulheres Kaiowá na pandemia da Covid-19”, você expõe as precariedades do serviço de saúde para lidar com a pandemia no contexto indígena. De que modo as crises escancaram a vulnerabilidade dos direitos humanos no que tange a população originária?

Valdelice Verón: Em relação à Covid-19, primeiro não houve uma política de contenção da pandemia, de modo geral, no Brasil. E, também, não existiu uma política de contenção para o povo indígena. Essa foi uma das piores situações que o povo indígena no Brasil já viveu. Para lidar com a pandemia nos recolhemos, literalmente, no mato. A minha mãe pegou o maracá dela, o facãozinho e falou: “Vamos para o mato”. Foi um momento difícil, fazíamos nossos remédios, mas precisávamos de outros remédios e não tivemos socorro do sistema de saúde público. Então, por isso, aconteceu toda essa ação das matriarcas. Minha mãe disse: “o mal atrai o mal” e eu fiquei pensando nessa frase. E,

realmente, a pessoa que estava à frente do Brasil, naquele momento, era alguém muito mau. É maldade. E o mal atrai o mal. Ela disse isso para mim no meio de uma trilha no mato, e isso é verdade. As pessoas que poderiam estar ajudando, não podiam, porque se sentiam de mãos atadas. E o povo indígena viveu nesses quatro anos um dos piores tempos: tempos de perseguição, ameaça, morte e intolerância religiosa.

ClimaCom: Retomando sua dissertação de mestrado, você escreve: “Pertencemos a um território específico que é do nosso povo há milhares de anos. Neste espaço, além de usufruir do que nos é cedido, temos a obrigação de zelar e respeitar a natureza e, sobretudo, de defender e proteger os recursos naturais disponíveis, mantendo o respeito mútuo e profundo com a Terra, vivendo de forma autônoma. Acreditamos numa relação social mantida com nossa terra e com tudo que há nela, assim como respeitamos os outros grupos de pessoas e culturas. Durante todo o tempo de nossa vida, aprendemos, com nossas anciãs, a interpretar a voz da natureza, através das manifestações e reações climáticas do tempo e do espaço”. Posteriormente, também escreve: “Para nós, Kaiowá, a terra não é apenas o lugar onde pisamos, mas é, também, onde nossos costumes são desenvolvidos e preservados, em um território onde viveram nossos antepassados, onde estão suas marcas profundas que se relacionam com seus corpos. Não é qualquer território, mas aquele que carrega a essência da vida Kaiowá, que está lá, nas marcas deixadas pelos antepassados”. Suas palavras parecem anunciar uma relação cósmica com o território. Como essa relação

difere da relação que os latifundiários estabelecem com ele?

Valdelice Verón: Quando pensamos território é porque tem história ali, tem memória. Essa memória não é da terra, mas da divindade que a protege. A divindade que ainda está ali, está junto com a gente e ainda está nos protegendo. A diferença entre o latifundiário e nós, indígenas, é que nós ainda sentimos a presença daquela terra, daquele sagrado que está ali. Ainda sentimos e vemos, porque fazemos parte dela ainda. Pode passar cem mil anos, e essa percepção continuará viva, porque a memória coletiva, a história coletiva, esse repasse de conhecimento, não vai ser apagado. Nunca é apagado. Não é algo que não tenha vida. Tem vida, tem memória. Diferente da monocultura, da investida no agronegócio. Entre os povos indígenas prevalece esse pensamento, um pensamento de vida. Um pensamento onde podemos falar, respirar juntos e produzir os alimentos. O milho branco é sagrado, a batata doce pequenininha é sagrada, a mandioca, o feijão, a fruta, todos são sagrados. Tudo isso são os seres que a divindade que nos trouxe, que nos traz ainda, e que nós mantemos. Esses seres nos ouvem quando cantamos. Eles fazem parte de nós e nós deles. Não tem como separar. A terra tem vida e nós fazemos parte dela.

ClimaCom: Durante o IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI), você denunciou o genocídio que o povo Guarani-Kaiowá estava sofrendo e contou também sobre as ameaças que recebeu. Em certo momento, conforme registrou o portal da Unicamp, disse: “O Estado do Mato Grosso do Sul não quer a vida do povo guarani-kaiowá. Não quer que o nosso povo viva”.

Posteriormente, disse também: “Estamos passando por tempos de massacre. Massacres da milícia institucionalizada”. Entre o ENEI e o momento atual, o que mais aconteceu? Quais foram as outras violências que sofreram desde então?

Valdelice Verón: Temos sofrido muita ameaça, perseguições e a queima das casas sagradas. O ano passado foi um dos piores que a gente passou, porque a minha tia Sebastiana foi queimada viva dentro da casa. Foi horrível demais... Tudo isso é intolerância religiosa. Foi um dos piores momentos da nossa vida. Agora, aqueles que mataram o meu pai podem andar ali de caminhonete, mas eu tenho que estar escondida, alojada em algum lugar.

ClimaCom: Ainda em sua dissertação de mestrado, você diz: “As injustiças que os povos indígenas sofrem, no Brasil já ultrapassaram muito o limite, somos vítimas de anti-indígenas que têm o poder de decidir, tanto no poder judiciário como no legislativo e no executivo, os quais atacam os nossos direitos e nos tratam como intrusos em nossa própria terra”. Recentemente, o Congresso Nacional aprovou o projeto de Lei que vem a ser o Marco Temporal, ainda que o STF tenha considerado o mesmo como inconstitucional. Como você percebe essa disputa?

Valdelice Verón: A tese do Marco Temporal, como a própria expressão fala, é uma tese escrita por uma pessoa que já preparou o caminho para o grande genocídio dos povos originários, dos povos indígenas. Essa tese não foi feita casualmente. Ela foi pensada. E se essa tese está ali, por que a minha tese não pode estar? A minha tese é uma tese

de mulher Kaiowá. Uma mulher que juntou todas as memórias da tataravó, da bisavó, da avó, da mãe... Todo o ensinamento que é para o mundo, para a humanidade. A minha tese, então, pode ser aprovada também no Supremo Tribunal Federal (STF), no poder judiciário, no poder executivo. Essa tese do marco temporal não é só a morte do povo indígena é, também, a morte da terra. É genocídio, é ecocídio, é epistemicídio. Isso não pode proceder... É inconstitucional. A forma de visão de mundo dos não-indígenas não pode ser aprovada. Mas vale ressaltar que não são todos não-indígenas que pensam assim. São aqueles que acham que estão com o poder nas mãos. Aqueles que só estão defendendo o agronegócio e que não vêm a morte por trás disso. A sua própria morte! Porque junto com o agronegócio vem o envenenamento. Por isso que tem muito câncer, muita doença que o não-indígena não consegue curar. Essas pessoas só estão vendo o lucro agora, não estão conseguindo enxergar a morte e o sangue por trás de tudo isso.

[1] Mestra em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), jornalista da ClimaCom, bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq (465501/2014-1), FAPESP (2014/50848-9) e CAPES (16/2014), sob orientação de Susana Dias. Integra o coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq). Email: emanuelymiranda.em@gmail.com

“Nós temos que romper com a lógica antropocêntrica e pensar na vida para além da vida humana” - Entrevista com Édson Kayapó

Por | Emanuely Miranda
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Em entrevista à Climacom, Édson Kayapó afirma que o reconhecimento das múltiplas formas de existir faz parte do currículo de escolas indígenas.

Desde a invasão dos portugueses, os modos de existir dos povos originários sofreram ataques nas formas de genocídios, ecocídios e epistemicídios. Essas violências, que se retroalimentam, atingem os indígenas desde o começo da vida. Nesse sentido, a escola se consagra como um espaço de afirmação e resistência. No entanto, não basta qualquer escola. Faz-se necessário prezar por uma educação que coloque as línguas e as cosmologias tradicionais em um lugar de respeito e protagonismo.

O historiador e pesquisador Édson Kayapó (doutor em Educação, História, Política e Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) dedica-se a estudar e fomentar o desenvolvimento de escolas

indígenas. Em entrevista à Climacom, ele fala a respeito, bem como lança um olhar histórico sobre o processo de colonização que seu deu em território brasileiro e enfatiza a importância de pensar a vida em todas as suas dimensões.

Climacom: No artigo *Os Karipuna do Amapá e a educação: tensões sociais e resistência na fronteira com a Guiana Francesa*, você comenta sobre um sistema educacional diferenciado para a população indígena, que leva em conta tanto as línguas originárias quanto as cosmologias dos povos tradicionais. De que modo essa autonomia favorece a formação de crianças e adolescentes sensíveis às questões ambientais?

Édson Kayapó: Quando os portugueses chegaram aqui no Brasil, não pediram licença e não dialogaram com os nossos povos. Muito pelo contrário! Fizeram um movimento de expropriação dos territórios. Realizaram por aqui um movimento de epistemicídio, considerando que as formas próprias de organização indígena e seus modos de pensar e de organizar as coisas eram inferiores. Na verdade, pensaram, inclusive, na ideia de que os indígenas eram inferiores como um todo: biologicamente e culturalmente inferiores. E, a partir daí, houve toda uma montagem de uma estrutura de imposição de uma nova língua, e de um novo modo de postura. Houve a imposição de um modelo educacional que não dialogava com as tradições dos nossos povos. Assim foi durante séculos. E esse processo, obviamente, não foi sem perdas. Elas foram muito grandes e muitas delas irreparáveis. Agora, a partir da década de 70, sobretudo, com a estruturação do movimento indígena nacional e a União das Nações Indígenas, naquele contexto da redemocratização do

Brasil com o apoio das organizações parceiras, populares e democráticas, o movimento indígena, então, começou a pautar suas bandeiras coletivas, que eram: demarcação dos territórios originários; o respeito às línguas, às tradições e às cosmologias indígenas; um modelo educacional e pedagógico curricular que dialogasse com os conhecimentos, com os saberes indígenas. Esse diálogo, ao longo do tempo, tem se efetivado muito mais pelo esforço dos povos indígenas e dos educadores e educadoras e lideranças indígenas do que o esforço propriamente do Estado, porque o ele tem mobilizado muito pouca energia para realizar uma escola diferenciada (apesar do Estado ter aceitado o diálogo e esse aceite está postado, por exemplo, na legislação brasileira). Tanto a Constituição brasileira quanto a LDB e uma série de leis específicas pontuam muito bem essa escola diferenciada que deve fazer o diálogo intercultural entre saberes indígenas e outros conhecimentos. Só que, do ponto de vista do Estado, há pouco esforço para a realização dessa escola, desse modelo educacional. Nesse sentido, as próprias comunidades indígenas têm se debruçado para fazer acontecer esse formato educacional. Eu diria, sim, que a formação das crianças e adolescentes e da juventude indígena nas escolas brasileiras tem sido exatamente nesse rumo de as identidades e o pertencimento se fortalecerem para que os indígenas possam compreender a importância dos territórios tradicionais. Entender que os territórios originários são espaços cosmogônicos de produção e reprodução da vida. São jardins sagrados que nós recebemos dos nossos antepassados para cuidar aqui no tempo presente e cuidar não só para nós e nossas tradições, porque, obviamente, ter território demarcado é fundamental para

a produção e reprodução dos nossos modos próprios de pensar, de agir e de fazer, mas esses territórios, por outro lado, de maneira complementar, são fundamentais para a vida humana e não humana, para a humanidade como um todo, para todas as formas de vida. Uma vez que essas crianças, adolescentes e jovens aprendem sobre a importância de proteger e de respeitar a vida em todas as suas dimensões. Nesse sentido, os territórios originários demarcados, ou retomados, são espaços protegidos e uma proteção que é válida, enfim, para a humanidade como um todo e não só para a humanidade. Nós temos que romper com a lógica antropocêntrica e pensar na vida para além da vida humana. Obviamente que a vida humana tem essa importância fundamental, mas nós aprendemos e ensinamos que a vida das árvores, dos rios, das montanhas, dos animais são igualmente importantes. E isso está colocado dentro da escola, dentro do currículo das escolas indígenas. É nesse formato que pensamos e temos agido, buscando estabelecer e realizar nas escolas um currículo que tenha esse diálogo do respeito à vida. Inclusive para que nós possamos viver tranquilamente aqui no tempo presente e no futuro, não só nós indígenas, mas, enfim, a vida como um todo.

Climacom: Ainda no artigo Os Karipuna do Amapá e a educação: tensões sociais e resistência na fronteira com a Guiana Francesa, há a seguinte declaração: “A educação na aldeia adota atividades que exigem a participação direta da coletividade geral (homens e mulheres) em reuniões para discutir e decidir sobre os problemas da aldeia”. O que essa percepção coletiva pode nos ensinar sobre o modo de encarar a mudança climática?

Édson Kayapó: Os povos indígenas, os educadores e as lideranças têm realizado uma série de atividades e esforços para que se mantenham essas relações coletivas dentro das comunidades. A criança, desde muito pequena, convive ali com os mutirões para a limpeza das aldeias, para a produção agrícola, por exemplo, plantar, colher, construir casas, fazer alimentos. Muitas comunidades indígenas, como a comunidade do Mebengokré, por exemplo, o alimento, quase sempre, é coletivo. Feito, em grande medida, nas cozinhas coletivas. O tempo todo, nós nos deparamos, assim, com uma realidade em que a coletividade se efetiva na prática, não apenas no discurso. Nesse sentido, eu fico pensando que essa forma coletiva tem que ser resgatada junto às demais comunidades e sociedades pelo mundo. Não só no Brasil. Assim, buscar um reencantamento e relações reencantadas que tenham como um dos fundamentos as relações coletivas, para pensarmos numa coisa que talvez seja mais ampla, que é a coletividade em termos de nossos compromissos com a casa, sabe? Com a casa como um todo. Estou falando de casa, assim, para nós, povos indígenas, a casa é a floresta. É a floresta com tudo que há nela, obviamente, não só as plantas e os vegetais, mas toda forma de vida, inclusive nossas próprias vidas. Essa coletividade tem que existir e tem que se realizar nesse formato em que a coletividade seja fundamental para produzirmos e construirmos um bem viver no cotidiano, das coisas imediatas: comer, construir casa, construir roça, colher, plantar, limpar as áreas... São coisas, eu diria, cotidianas e imediatas, mas devemos pensar também uma coletividade no sentido de garantirmos ações e práticas de duração mais longa, como, por exemplo, cuidar da floresta, cuidar dos animais, cuidar das fontes de água.

Nesse sentido, essas ações coletivas têm que se dar no campo dos diálogos, das pessoas realizarem encontros, rodas de conversas e diálogos envolvendo diversas partes da sociedade, como a escola, as universidades, os centros de pesquisas, as instituições governamentais e não governamentais, os diversos grupos que compõem a sociedade, o próprio Estado nas diversas representações mundiais sentarem e dialogarem com sinceridade em favor de uma análise crítica do projeto de progresso humano, que deu errado, porque esse projeto de progresso humano num mundo moderno está evidentemente equivocado. Daí pensar, a partir dessa crítica, sobre as alternativas, e entre as alternativas, obviamente, está o compromisso em protegermos os biomas, os ecossistemas e a vida em todas as suas dimensões. Eu penso que a proposta de coletividade é uma exigência para que possamos juntos, a humanidade como um todo, garantir uma tranquilidade aqui no tempo presente e para as futuras gerações. E para a reprodução tranquila da vida no planeta.

Climacom: Em *A Diversidade Sociocultural dos Povos Indígenas no Brasil: O Que a Escola Tem a Ver com Isso?*, você escreve: “A problemática indígena no Brasil teve início com a chegada dos portugueses em 1500 e a sucessiva política de desestruturação das tradicionais formas de organização dos povos originários, o que significou a imposição de novas regras para o funcionamento da vida comunitária e o extermínio de centenas de povos, línguas e conhecimentos, em nome da religião, da civilização e da unidade nacional”. Desde então, deflagrou-se o genocídio e o ecocídio. Como você vê a relação entre ambos?

Édson Kayapó: Nós vemos então uma situação em que genocídio e ecocídio têm andado de mãos dadas por aqui, pela América e particularmente no Brasil. O projeto colonizador estabeleceu uma relação muito próxima e quase sem fronteira, uma fronteira muito tênue, entre ecocídio e genocídio. A violência se deu nos dois campos ao mesmo tempo, porque os colonizadores se debruçaram em exterminar povos e aldeias em um período muito curto de tempo através de guerras armadas contra aqueles que não aceitaram as ordens da coroa portuguesa e não aceitaram a fé cristã, ao mesmo tempo em que se promoveu por aqui guerras bacteriológicas (talvez uma das primeiras guerras bacteriológicas da história humana) pelas contaminações, promovendo epidemias de sarampo, de febre amarela e de gripe que exterminaram tanta gente. Junto a tudo isso, se deu essa política de ecocídio: as florestas sendo devastadas e derrubadas em nome do progresso. A madeira sendo levada. Tem uma descrição de Jean de Léry (da segunda metade do século XVI) em que ele fala de um diálogo, de uma liderança de um ancião Tupinambá que assistia os colonizadores levando uma madeira, o pau brasil. Ele assustou com aquilo e chamou um trabalhador português que transportava madeira e perguntou se lá na terra deles não tinha madeira para fazer fogueira, para aquecer as pessoas. Ele levou um susto com aquela quantidade de madeira sendo carregada. Essa fala é muito significativa. É um diálogo longo, mas ela é muito significativa por vários motivos. Um deles é que o ancião se assustou com algo que ele nunca tinha visto antes, que era uma extração exagerada de madeira, mas ao mesmo tempo demonstrando uma forma, eu diria até ingênua, de perceber o projeto capitalista e famigerado que promove o ecocídio. Porque

o que estava acontecendo efetivamente ali era exatamente o desenvolvimento de uma ação ecocida. A floresta sendo levada para a produção de madeira, para a produção de tintura e para a produção de uma série de outros bens. O capitalismo, o lucro acima de tudo. O desenvolvimento capitalista irracional, que já estava se dando ali na sua primeira forma, no seu primeiro formato. Veja só que o ecocídio inevitavelmente gera o genocídio. Afinal de contas, à medida que as florestas e os biomas estão sendo devastados, junto com a devastação dos biomas está a devastação da vida. Os indígenas são exterminados, caçados e executados dentro desses territórios, à medida que esses territórios são expropriados. Mas não é só isso. Os indígenas vão perdendo as suas tradições, as suas formas próprias de organização e de concepção do mundo, porque os seus territórios originários estão absolutamente devastados. E expropriados. São dois movimentos paralelos e convergentes, eu vou dizer assim: genocídio e ecocídio. Vamos ver historicamente que desde o século XVI, à medida que os territórios indígenas são invadidos, expropriados e destruídos, os povos indígenas, junto com esse território destruído, também vai sendo consumido. São movimentos complementares aos dois.

Climacom: Conforme enfatiza Gonzaga (2022), os povos indígenas não estão em extinção e tampouco podem ser reduzidos a romantizações generalizadas. Nesse sentido, no artigo já citado, você declara: “Para avançarmos no debate, é necessário que tenhamos clareza sobre a identidade desses sujeitos que a sociedade, a escola e o Estado têm apelidado genericamente de índio. Portanto, é necessário conhecer quem são os povos indígenas, quantos são,

onde vivem e como se relacionam com o Estado atualmente. A partir daí, é possível e necessário voltar os olhos para o passado em busca de outras histórias que a historiografia e a escola negaram”. De que modo o reconhecimento dos modos de existir das populações tradicionais foram negados e quais seriam os caminhos para reafirmá-los?

Édson Kayapó: Eu diria que o reconhecimento dos modos de existir das populações indígenas foram negados pela escola, pelo Estado e pelos demais espaços sociais desde a chegada dos portugueses. Os portugueses não buscaram em nenhum momento no processo colonizador dialogar efetivamente com os direitos desses povos, que são os direitos originários. Nós vamos ter algumas mascarações de diálogos, como o que aconteceu, por exemplo, no século XVIII. O Marquês de Pombal, o primeiro ministro da coroa portuguesa do rei Dom José I, chegou por aqui, na Colônia, com um discurso de que todos os indígenas seriam transformados em cidadãos da coroa portuguesa, através de uma política chamada Diretório dos Índios, que muitos historiadores chamam de “a doutrina do índio cidadão”, trazida pelos portugueses. Num primeiro momento é interessante pensar que a coroa portuguesa estava dizendo que iria transformar todos os indígenas em cidadãos. Mas o que é exatamente a cidadania? Bom, dos artigos ali do Diretório dos Índios, havia um que dizia que todo cidadão da coroa portuguesa fala a língua portuguesa. E, portanto, estava proibido falar, por exemplo, Nheengatú ou outras línguas originárias. Obrigatoriamente, todos fariam a língua portuguesa. Dizia ali na legislação que todo indígena seria treinado e educado para o mundo do trabalho, para o trabalho manual. O Diretório dos Índios, o

documento, estava estabelecendo que os indígenas estavam enquadrados no modo de produção capitalista. Estava ali também dizendo, no Diretório dos Índios, que as pessoas civilizadas deveriam viver dentro de vilas, que serão construídas especificamente para os indígenas viverem ali numa vida de cidadão. Bom, as vilas construídas com casas compartimentadas, não mais em formato de oca: casas avizinhas com ruas. E as terras que originalmente eram indígenas deixarão de ser. Os indígenas deverão abandonar seus territórios originários para viver dentro de vilas. Esses territórios originários, onde os indígenas viviam, deveriam ser abandonados e entregues para quem produz. Vamos assim, ironicamente, chamar esses grupos que produzem (eu estou me reportando ao século XVIII), de senhores do agronegócio. Senhores do agronegócio que historicamente estão postos. Lá no século XVI, eles eram os donos das capitanias hereditárias, os senhores donatários, que vão ao longo do tempo modificando a nomenclatura e até o formato de organização da produção. No final do século XIX e início do século XX, eram os coronéis, especialmente produtores de café, que hoje em dia são os senhores do agronegócio. O Bernardo Manzano, que é um grande pesquisador, geógrafo e pesquisador das questões do campo no Brasil, nos diz exatamente isso, sabe? Que agronegócio é uma categoria de análise extremamente ideológica e que, no final das contas, traz historicamente as desigualdades sociais, a exploração do trabalho, a reprodução do latifúndio, a expropriação de territórios de povos indígenas e o extermínio da vida em todas as suas dimensões. Vejam só que, historicamente, voltando para a questão, os direitos indígenas são negados em vários espaços. E quando o Estado diz que não é uma negação de direitos e diz que é

uma afirmação de direitos, continua sendo assim mesmo uma política genocida, epistemicida e ecocida. Nós vamos, então, ver que essa situação vai se reproduzir ao longo do tempo. A escola não vai dialogar com os povos indígenas, nem o Estado. O Estado brasileiro surgido ali no 7 de setembro de 1822 vai fazer o indígena desaparecer, sabe? O Estado que surge ali está dando o recado muito evidente que não há espaço para a diversidade sociolinguística e cosmológica dos povos indígenas. Nós vamos ver, por exemplo, que nas duas primeiras constituições brasileiras, a de 1824 e depois a de 1891, não fazem nenhuma referência aos povos indígenas, o que, na minha opinião, sinaliza diretamente para o fato de que o Estado brasileiro está dizendo sobre o não diálogo com esses povos. Mas não só a constituição, a própria ciência, no final do século XIX e início do século XX, está falando dos indígenas que serão extintos inevitavelmente. Francisco Van Hagen, que foi o mais célebre pensador, pesquisador e intelectual do Brasil no final do século XIX, estava dizendo lá de dentro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro que o indígena seria extinto por sua incapacidade de acompanhar o progresso nacional. Os pensadores mais afoitos diziam que o último indígena viveria até o ano 2000. Foram implantadas escolas a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio em 1910, quando o Estado brasileiro, pressionado pelos direitos internacionais, decidiu criar uma Agência de Proteção aos Índios, como eles se chamavam, SPI. Essa agência criou a Política da Tutela. Determinou que o indígena era relativamente capaz. Transformou o indígena em um ser órfão e o SPI passou a ser o pai dessa criança órfã. Criou-se, a partir daí, a Política da Integração. O indígena que seria integrado ao seio da nação brasileira. O indígena que seria

ensinado a ser brasileiro e deixaria de ter esses pertencimentos específicos indígenas. A escola criada para os povos indígenas foi organizada exatamente nessa perspectiva. Uma perspectiva integradora e epistemicida, obviamente. Dentro desses espaços sociais, foram negados os direitos dos nossos povos. A legislação brasileira foi negando a existência dos povos indígenas. A ciência defendia a tese da extinção inexorável. Enquanto que a literatura e as artes do romantismo, especialmente o romantismo de José de Alencar, falava do indígena bonito, doce e domesticado que não apresentava resistência contra a força colonizadora. Havia uma orquestra tocando sobre o extermínio. E depois, no momento seguinte, o Estado brasileiro falando sobre a proteção dos povos indígenas dentro de uma política de tutela e integração dos indígenas à comunhão nacional. Toda essa negativa de direitos, essa violação de direitos sistemáticos, porque genocídio e violação de direitos é um projeto histórico que está posto. Nesse sentido, vamos perceber na história das brechas de resistência. Os povos indígenas, ao mesmo tempo que são povos historicamente massacrados pelo genocídio, que sofrem a força do ecocídio contra as suas tradições e modos próprios de organização, também são povos de resistência, de reexistência. Os povos indígenas insistem em manter as suas organizações, as suas línguas, as suas cosmologias que acreditam na importância da vida em todas as suas dimensões. Aí está a importância de demarcar os territórios originários, para que dentro desses territórios haja segurança, garantia da preservação da vida. Eu acho que é nesse sentido que os povos indígenas têm atuado: no sentido de construir e estabelecer caminhos que reafirmem seus direitos. Entre os seus direitos está o direito ao território

originário, que é um direito que dialoga com políticas, eu diria assim, de respeito às florestas, aos rios, aos animais, aos pássaros, aos peixes, ao ar. A reafirmação dos direitos se dá na luta do próprio movimento indígena, obviamente que dialogando com seus aliados e parceiros e parceiras que são os movimentos populares e democráticos que se dão por dentro da academia, por exemplo, das universidades, de outras diversas instituições e de muitos agentes também do Estado que têm se empenhado para estar do nosso lado. Ultimamente, os povos indígenas conquistaram a criação do Ministério dos Povos Originários. Foi um passo fundamental para a conquista e para a reafirmação de direitos. Hoje em dia, os povos indígenas estão formalizando, criando e fortalecendo as escolas interculturais e a educação escolar indígena intercultural, bilíngue, comunitária, específica e sustentável que forma pessoas responsáveis pelo fortalecimento e valorização das nossas tradições e pelo respeito à vida e pela proteção da floresta e tudo que nela há.

[1] Mestra em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), jornalista da ClimaCom, bolsista TT Fapesp no projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq (465501/2014-1), FAPESP (2014/50848-9) e CAPES (16/2014), sob orientação de Susana Dias. Integra o coletivo e grupo de Pesquisa | multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq). Email: emanelymiranda.em@gmail.com

“Estamos avançando e novamente ganhando terreno na agenda ambiental” - Entrevista com José A. Marengo

Por | Emanuely Miranda
Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Em entrevista à Climacom, José A. Marengo comemora participação do Brasil na agenda ambiental.

Após tempos de negacionismos, o Brasil retorna à agenda ambiental com participação relevante e ativa. Essa é a conclusão de José A. Marengo, coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia - Mudanças Climáticas Globais - 2ª Fase. Quatro anos após sua última entrevista à Climacom, o pesquisador percebe um outro cenário no qual nosso país está inserido.

Mais uma vez, a Climacom entra em diálogo com o pesquisador. Dessa vez, ele aborda temas como a irreversibilidade das mudanças climáticas, planos de adaptação, relação dos povos originários com a climatologia e resultados do INCT ao longo dos anos. Confira:

Climacom: Na última entrevista que deu à revista Climacom, em 2019, você alertou para o fato de que, perante as mudanças climáticas, a reversão está cada vez mais difícil. Em um contexto no qual batemos temperaturas recordes com o passar

do tempo, resta perspectiva, ainda que mínima, de reverter? O que podemos considerar, de fato, uma reversão ao tratarmos o clima e o quanto estamos longe ou perto disso?

José A. Marengo: A mudança de clima não pode ser revertida. Nós temos uma tendência de aquecimento. Não temos como reverter isso para "esfriamento". Só se acontecer alguma catástrofe natural. Como por exemplo, se todos os vulcões entrassem em erupção nesse momento, a fumaça bloquearia a energia solar e aí sim nós estaríamos entrando em um regime mais frio. A ideia do Acordo de Paris era a redução das emissões de gases de efeito estufa para reduzir a tendência de aquecimento. Ou seja, o aquecimento continuaria, porque o aquecimento é um processo natural e também um processo antropogênico. Ou seja, as atividades humanas estão amplificando o processo natural. Nós podemos talvez, digo talvez, reduzir a intensidade do aquecimento. O aquecimento vai continuar, mas a ideia é que não ultrapasse não ultrapasse um certo valor de 1,5 ou 2 graus até meados desse século para poder fazer a adaptação mais possível e que as pessoas e os ecossistemas sejam mais resilientes ao aumento de temperatura. É possível reduzir a tendência de aquecimento, ou seja, reduzir a intensidade da mudança climática, mas reduzir é impossível.

Climacom: Desde a última entrevista à Climacom, houve uma mudança de governo no Brasil. Os negacionismos se afrouxaram ou se intensificaram a partir de então? você percebe algum tipo de diálogo no momento entre climatologistas e tomadores de decisão ou nota alguma participação mais ativa

do Brasil perante as negociações globais? Como está o cenário nesse sentido?

José A. Marengo: O Brasil está mais ativo nas negociações internacionais ambientais. Tanto que vai sediar a COP30 em Belém no próximo ano. Nós estamos de volta à agenda ambiental. O Ministério de Meio Ambiente e o Ministério de Ciência e Tecnologia estão trabalhando juntos para elaborar o Plano Clima Adaptação, que é basicamente uma atualização do Plano Nacional de Adaptação que foi preparado em 2016, mas no governo anterior ficou parado. Então, podemos dizer que sim, de fato o Brasil está mais ativo nas negociações internacionais e está trabalhando já em diferentes lados da agenda ambiental, como por exemplo desertificação. Está trabalhando também com as queimadas, os desastres naturais, que são consequências de extremos climáticos e ficam mais extremos no cenário de mudança climática. Ou seja, num cenário de aquecimento global. Temos a política nacional sobre desastres naturais. Eu diria que estamos bastante avançados na agenda ambiental se comparado com o governo anterior. Estamos avançando e novamente ganhando terreno internacional na agenda ambiental e nas discussões ambientais também.

Climacom: No artigo “Avaliação das Simulações de temperatura e Precipitação de um Subconjunto de Modelos do CMIP6 para o Brasil”, você escreveu juntamente com um grupo de pesquisadores: “Tais conhecimentos sobre as tendências de extremos, cada vez mais frequentes e intensos são úteis para preparar medidas de contingência e plano de adaptação, assim como dar suporte às medidas de mitigação para reduzir o aquecimento global e seus impactos

da mudança do clima”. Falando em adaptação e mitigação, quais são as medidas públicas e coletivas a serem postas em prática no caráter emergencial que estamos vivenciando?

José A. Marengo: Quando falamos de adaptação, estamos falando de um processo ou uma tendência de podermos resistir e sermos mais resilientes aos extremos de clima futuro. Isso significa que a adaptação já deve começar agora, porque já temos extremos agora. Agora, digo, no presente. Não temos que esperar o futuro. E em alguns lugares com extremos meteorológicos, dá para ver que ainda não estamos 100% adaptados. O fato de termos mortos como consequência de uma chuva intensa e deslizamentos de terra, denota que temos que investir em adaptação. No caso de São Sebastião no ano passado, em São Paulo, por exemplo, a chuva foi prevista, mas tivemos mortos. A adaptação aos extremos tem que entrar na agenda ambiental. É claro que o governo está preparando um plano de adaptação atualmente. Os negociacionistas estão quietinhos. Não estão falando nada por enquanto. São poucos que ainda existem, mais ou menos que antes. E acho que eles têm influência em alguns setores, mas em outros não. A notícia já mostra que o clima está mudando e que nós temos que pensar em adaptação, mas uma adaptação que seja aplicada, porque se você pesquisa, você vai encontrar cidades que têm plano de adaptação, mas são documentos basicamente que não são aplicados. Então, tem que ser aplicados. De outra forma, não tem necessidade de elaborar um plano de adaptação. Já no caso de Mitigação... É a tendência para reduzir a emissão de gases de efeito estufa e, com isso, reduzir o aquecimento global. Com essas agendas, o Brasil está avançando

bastante e de fato quando acontecem extremos mais intensos, nós temos que pensar como nos adaptar a esses extremos no presente, no futuro e o que fazer para que esses extremos sejam menos extremos. E para ser menos extremos, a tendência do aquecimento global teria que reduzir. Para isso, nós recorreremos à mitigação. A ideia do Acordo de Paris é isso: fazer um clima menos extremo para que a população seja mais resiliente.

Climacom: O Secretário Geral da ONU, António Guterres, falou recentemente sobre ebulição global em vez de aquecimento global. Nas palavras dele, “A era do aquecimento global acabou. A era da ebulição global chegou”. Partindo da premissa de que nomeações são importantes, você acredita nesse novo nome para o fenômeno antrópico? Quais são os motivos e as implicações de nomearmos desse modo?

José A. Marengo: Olha, existem muitos nomes, Diferentes pessoas utilizam nomes para se referir a algum processo. Por exemplo, falam de aquecimento global, falam de super aquecimento, falam de El Niño, falam de Super El Niño. Muitas vezes, são mais palavras que saem no momento da boca de alguém que não tem muito significado. O comentário do secretário foi justamente porque o ano de 2023 foi o ano mais quente da história e, se você lembra, em 2023, nós tivemos ondas de calor nos Estados Unidos, na Europa, no Canadá. Muito intensa, com mortos e tudo. E também no Japão, na China. E aqui no hemisfério Sul nós também tivemos ondas de calor. Acho que o termo ebulição é um pouco exagero, porque ebulição é quando você tem a água e a água começa a ferver 100°. Então, ebulição é algo mais assim, eu diria, retórico. É que estamos com

uma tendência de aquecimento que em 2023 bem maior que os anos anteriores. 2023 foi um ano super quente. Então, talvez ele se refira à ebulição em 2023, comparado ao que estava acontecendo naquele momento no hemisfério norte, no verão. E depois veio aqui o verão no hemisfério sul com essas ondas de calor, incluindo ondas de calor durante o inverno. Mas, sim, posso dizer que concordo que 2023 foi um ano muito quente. Falar de ebulição e outros termos retóricos, se ajudam a passar a mensagem, estou de acordo. Mas, fisicamente, não estamos ainda em ebulição. Estamos em processo de aquecimento.

Climacom: Ainda no artigo “Avaliação das Simulações de temperatura e Precipitação de um Subconjunto de Modelos do CMIP6 para o Brasil”, houve a seguinte declaração: “Assim, uma análise por estado é interessante, pois permite que gestores em nível estadual possam incorporar esses resultados em seus planos de adaptação em relação às mudanças climáticas”. Quais estados demandam mais atenção e quais estão avançando nos planos de adaptação? O que tem sido feito a respeito?

José A. Marengo: Essa pergunta é difícil, porque, na verdade, se você entra na internet, você vê que estados como São Paulo e Espírito Santo têm planos de adaptação. Recife tem seu plano de resiliência e tudo isso. Mas se são aplicados ou não, isso é outra história. Esse trabalho foi desenvolvido com o pessoal do Espírito Santo e aí tem um pouco o foco do estado do Espírito Santo, que tem um plano de adaptação, que está bastante ativo na agenda ambiental. A ideia é, sim, já que nós temos a situação de extremos e os extremos estão gerando desastres. A pergunta é: nós temos que nos adaptar a quê? E nós temos

que nos adaptar a extremos mais extremos. E dentro desses extremos, você pode ter uma onda de calor, ou uma onda de frio, ou uma seca, ou episódio de chuva muito intensa que podem levar a deslizamento de terra, a enxurradas, que são desastres que mais matam pessoas. Então, de fato sim, como conhecimento de extremos, não podemos pensar em elaborar planos de adaptação, mas temos que pensar realmente como elaborar esses planos de adaptação. Você pode pensar em plano a nível municipal, um plano a nível estadual, um plano regional como por exemplo plano para a Baixada Santista, Vale do Paraíba, a região metropolitana de São Paulo, ou um plano nacional de adaptação que está sendo reelaborado.

Climacom: O site The Nature Conservancy afirma que não há como alcançar ações efetivas de combate às mudanças climáticas sem a liderança de povos originários, quilombolas e comunidades tradicionais. De acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), terras indígenas e comunidades locais abrigam 80% da biodiversidade remanescente no mundo. Assim sendo, o que pensa sobre a relação entre povos originários e climatologia? Qual a potência desse encontro?

José A. Marengo: Na minha posição eu preciso pensar em toda a população, e não apenas nos povos originários ou nos povos migrantes. Porque nosso foco é no ser humano. No entanto, está comprovado que em áreas protegidas da Amazônia - quando se fizeram medidas de CO₂ -, a emissão de CO₂ foi bem menor em comparação com áreas mais urbanas (Manaus, Belém...), por serem áreas protegidas pelos povos originários. Isso se deve à forma como essa população vive.

Uma população que vive com baixo carbono. Os povos originários não poluem muito. Eles também são mais sustentáveis no uso de recursos. Então, se precisa madeira, corta uma árvore, não corta trezentas. Do mesmo modo, é preciso pensar também nas mulheres. Por exemplo, tem estudos que mostram que em alguns países as mulheres são mais vulneráveis aos extremos da mudança de clima que os homens, porque muitas vezes vem o desastre, por exemplo, e as mulheres não conseguem correr. O que acontece também com pessoas idosas... Entre os humanos, existem, portando, diferentes graus de contribuição para o problema das mudanças climáticas. Ao mesmo tempo, é preciso pensar que todo mundo deve participar na agenda ambiental para reduzir a mudança climática. Outra coisa importante é que os povos indígenas e quilombolas são os mais afetados quando temos extremos climáticos. E isso é um indicador que chamamos de injustiça climática, porque são os que menos poluem e, por outro lado, são os mais afetados. Quando acontece uma seca na Amazônia, o pessoal fica isolado, porque o rio seca completamente. Não tem como levar medicamentos, alimentos, combustível para eles. Então, eles são mais afetados. Não só aqui no Brasil, mas a população indígena das ilhas do Pacífico também. Com a elevação do nível do mar, essas ilhas estão desaparecendo e essa população vai ter que migrar para outras áreas continentais. São os que menos poluem, mas são os mais vulneráveis e são aqueles que estão sendo mais afetados. Os povos originários são os que mais sofrem e são os que menos contribuem para a emissão de gases de efeito estufa.

Climacom: O Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas

está na Fase 2 sob sua coordenação e tem a interdisciplinaridade como um diferencial. No mais recente relatório, houve a seguinte declaração: “O INCT para Mudanças Climáticas Fase 2 (INCT MC2) tem como objetivo implementar e desenvolver uma rede abrangente de pesquisa interdisciplinar sobre mudanças globais e sustentabilidade”. Quais são as áreas de conhecimento envolvidas e quais são os benefícios do diálogo entre elas?

José A. Marengo: Eu sou climatologista. Então quando nós falamos de mudança climática, um climatologista pensa em aumento da temperatura e em redução da precipitação... Mas se você conversa com o pessoal da saúde por exemplo, eles consideram a climatologia, mas de uma forma diferente. Eles dizem por exemplo que altas temperaturas e alta precipitação podem propagar o mosquito da Dengue. Ou o pessoal da agricultura e da agroecologia, quando temos menos precipitação, nós podemos ter secas hidrológicas que podem afetar a geração de energia ou secas agrícolas que podem afetar a produção agrícola. Então, a agenda do INCT é justamente trabalhar em setores, porque clima tem impacto basicamente em todos os setores. Nós temos setores como saúde, segurança alimentar e isso envolve toda parte agrícola, pesca, produção de gado, pecuária, segurança hídrica que tem a ver com a disponibilidade de água para consumo humano ou consumo de animais, segurança energética. A ideia é que o clima está mudando, mas os impactos estão sentindo todos os setores, incluindo a parte de economia, ecossistemas. Ou seja, a mudança climática já passou a ser algo muito abrangente. Surgiu um termo que se falava de mudanças globais, mudança climática e seus impactos. De fato sim, a

ideia do INCT é criar essa agenda interdisciplinar ou transdisciplinar para saber como a mudança de clima está afetando. Porque não é só o aumento da temperatura ou a redução da chuva. Essas mudanças têm impactos em diferentes histórias e de diferentes formas. Um setor pode se sentir mais afetado que outro ou um deles pode sofrer um impacto grave de um evento extremo, mas pode ser muito perigoso com mortes. Então, a ideia do INCT é justamente a transdisciplinaridade: trabalhar clima com diferentes setores.

Climacom: Recentemente, após a pandemia, houve a inclusão da Saúde no escopo. Como essa inclusão se entrelaça com aspectos climáticos?

José A. Marengo: A saúde já fazia parte da agenda do INCT. Desde o primeiro INCT, liderado por Carlos Nobre, sempre entrou! Depois, durante a pandemia, apareceram um monte de informações. “Ah, porque o clima também afeta a pandemia...” Os pesquisadores da saúde começaram a trazer um pouco dessa agenda, adicionar às agendas anteriores. Mas os resultados não foram muito conclusivos, porque uns diziam que não tinha impacto e outros diziam que tinha sim impacto. Talvez um dos impactos que nós observamos é um pouco indireto, porque quando tem uma mudança climática muitas vezes por recursos que deveriam ser usados para a redução da emissão de gases tiveram que ser usados de emergência para vacinas e controle da pandemia. Então, nesse caso, sim. A pandemia de Covid foi um dos temas de pesquisa. Por enquanto, não temos resultados muito conclusivos para dizer que o clima é um dos fatores que tem a ver com a propagação.

Climacom: Dois dos objetivos do INCT são sensibilizar a percepção pública da ciência e da tecnologia em relação às mudanças globais e aos impactos na sociedade, bem como envolver e educar a sociedade. Como se dá essa articulação com o público? Quais são as apostas e os desafios envolvidos?

José A. Marengo: Nós temos justamente a componente de comunicação dentro do INCT. Quando falamos de comunicação, estamos falando além de artigos científicos, livros... Porque isso tem um alcance limitado dentro da comunidade acadêmica. Por isso que nós produzimos aqueles relatórios em cores com figuras em português, justamente para divulgar entre um povo não cientista e tomadores de decisão. Nós, como INCT, temos sido convidados várias vezes para audiências públicas no Senado sobre o tema de Mudanças Climáticas. Sempre que podemos, a gente apresenta em eventos científicos nacionais e internacionais. Também são produzidos folhetos e outras informações. Vocês mesmos da Unicamp estão trabalhando com isso através de aulas ou cursinhos para “leigos”. Quando digo “leigos”, digo pessoas que não tem a ver com a ciência, mas que precisam de saber, porque a ideia é essa. A ideia é que a ciência produzida seja assimilada. Talvez, não entendida 100%, mas que a população fique ciente de que o clima está mudando e que essa mudança eventualmente vai afetar todo mundo, tanto aquele que polui quanto aquele que polui menos, mas a população tem que estar informada de que uma chuva intensa, por exemplo, pode dar lugar a um deslizamento de terra e pode matar pessoas, como já aconteceu. Então, muitas pessoas não saem de casa quando a defesa civil manda elas saírem por risco de desastre e morrem como consequência disso. Morrem,

porque não têm essa percepção de que um desastre pode matar, de que um desastre tem a ver com extremos e que os extremos estão aumentando em intensidade e frequência com as mudanças climáticas. Ou seja, tem que ter uma percepção de que as mudanças climáticas já estão acontecendo e podem piorar se nada for feito. É aí que vem as políticas de governo, planos de adaptação, de mitigação, de resiliência, de desastres para poder proteger a população e todas as infraestruturas estratégicas.

Climacom: Por fim, como você avalia as contribuições do projeto e os principais resultados ao longo desses anos?

José A. Marengo: Eu diria que temos feito um bom trabalho. O tema da agenda ambiental já está no meio científico. Nós participamos de reuniões de INCTs e os resultados do INCT Mudanças Climáticas são bem vistos e isso tem dado lugar a um grande número de publicações científicas derivadas dos resultados. Tem dado lugar a um grande número de relatórios técnicos ou de apresentações. Eu diria que realmente nós estamos avançando. É claro que sempre existe essa limitação de criar essa percepção. Por isso, existe uma componente específica sobre comunicação. Como falei, repito: comunicação não é só escrever um artigo científico. É escrever algo que a população consiga entender e colocar em prática. Isso é um pouco do que nós temos desenvolvido e estamos desenvolvendo até o final do projeto com essa agenda integrada e multidisciplinar.

[1] Mestra em Divulgação Científica e Cultural. ~~EMAIL:~~ emanuelymiranda.em@gmail.com

PEGADA HÍDRICA ENTREVISTAS

Entrevista com Eduardo Mario Mendiondo

Por | Diana Zatz

Editora | Susana Dias

30/06/2024 - O engenheiro hídrico, como gosta de ser chamado o pesquisador Eduardo Mario Mendiondo, apresenta nesta entrevista sua perspectiva das bacias hidrográficas e da educação com os recursos hídricos.

Eduardo Mario Mendiondo é coordenador da Unidade Científica Educação e Treinamento do INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta).



Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/entrevista-com-eduardo-mario-mendiondo-diana-zatz/>

Ficha técnica

entrevista com Eduardo Mario Mendiondo

vídeo: Diana Zatz Mussi

orientação: Susana Dias

arte: Chico Linares/MeioLAB

Pegada hídrica

A série de entrevistas “Pegada Hídrica” é parte de um projeto de pesquisa em divulgação científica integrado ao INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta). Este projeto propõe uma reflexão audiovisual sobre as questões teóricas e também sobre as imagens que são utilizadas e geradas nas pesquisas que compõem o INCT, com o objetivo de investigar formas não convencionais de divulgar e afetar os públicos sobre o tema da segurança hídrica. Esse projeto é financiado pelo programa Mídia Ciência de jornalismo científico da FAPESP, Processo: 2023/11956-0.

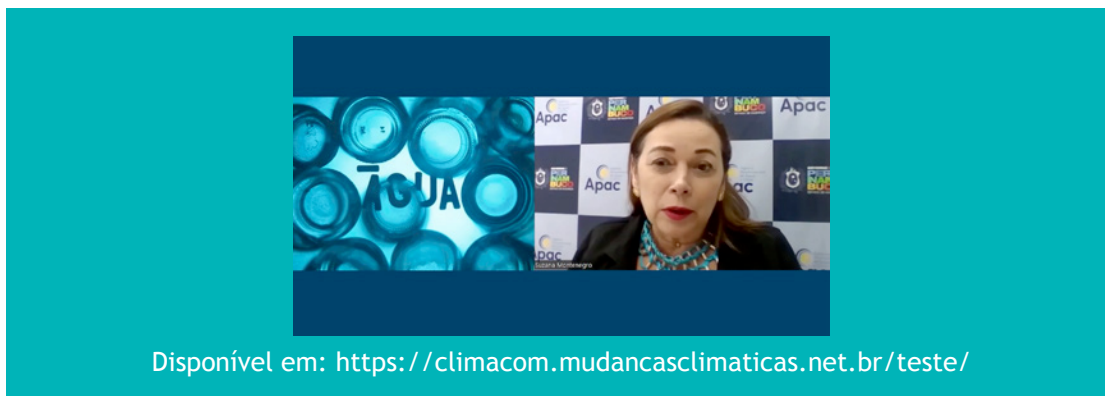
Entrevista com Suzana Montenegro

Por | Diana Zatz

Editora | Susana Dias

11/06/2024 - Nesta entrevista Suzana Montenegro fala sobre a complexidade que envolve a segurança hídrica e apresenta o ONSEAdapta, o INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa, da qual é coordenadora.

Suzana Maria Gico Lima Montenegro é coordenadora do INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta).



Ficha técnica

entrevista com Suzana Montenegro

vídeo: Diana Zatz Mussi

orientação: Susana Dias

cartografias: Diego Araújo

arte: Chico Linares/MeioLAB

Pegada hídrica

A série de entrevistas “Pegada Hídrica” é parte de um projeto de pesquisa em divulgação científica integrado ao INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta). Este projeto propõe uma reflexão audiovisual sobre as questões teóricas e também sobre as imagens que são utilizadas e geradas nas pesquisas que compõem o INCT, com o objetivo de investigar formas não convencionais de divulgar e afetar os públicos sobre o tema da segurança hídrica. Esse projeto é financiado pelo programa Mídia Ciência de jornalismo científico da FAPESP, Processo: 2023/11956-0.

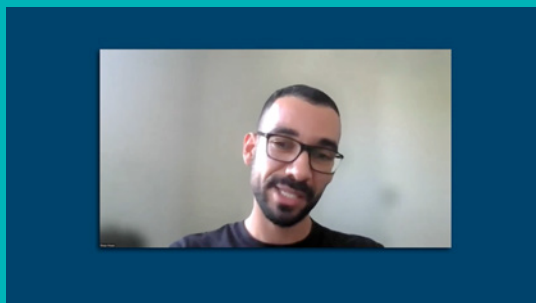
Entrevista com Diego César dos Santos Araújo

Por | Diana Zatz

Editora | Susana Dias

30/06/2024 - Diego César dos Santos Araújo é bolsista de pós-doutorado do INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta).

Diego César dos Santos Araújo é bolsista de pós-doutorado do INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta).



Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/entrevista-com-eduardo-mario-mendiondo-diana-zatz/>

Ficha técnica

entrevista com Diego César dos Santos Araújo

vídeo: Diana Zatz Mussi

orientação: Susana Dias

Pegada hídrica

A série de entrevistas “Pegada Hídrica” é parte de um projeto de pesquisa em divulgação científica integrado ao INCT Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa (ONSEAdapta). Este projeto propõe uma reflexão audiovisual sobre as questões teóricas e também sobre as imagens que são utilizadas e geradas nas pesquisas que compõem o INCT, com o objetivo de investigar formas não convencionais de divulgar e afetar os públicos sobre o tema da segurança hídrica. Esse projeto é financiado pelo programa Mídia Ciência de jornalismo científico da FAPESP, Processo: 2023/11956-0.



Jardim dos Saberes Ancestrais

Obra coletiva - Faculdade de Educação (Unicamp)

O “Jardim dos saberes ancestrais” é uma roda de troncos coloridos que se erguem sobre um chão de pedras de rio. Redes de diversas cores unem os troncos e nos lembram que nascemos numa terra, onde a maioria dos povos indígenas, todas as noites, dormem e sonham enredados. Um espaço circular acompanha os desenhos de grandes árvores que ali vivem há décadas. Um lugar de descanso, convívio, encontros, aulas, brincadeiras... Um lugar para nos lembrar das ancestralidades que nos compõem e, em especial, daquelas que por séculos foram silenciadas e invisibilizadas em nosso país de violências coloniais.

As referências que nos orientaram nessa criação foram as artes e os saberes ancestrais de povos indígenas e comunidades afro-diaspóricas e suas diversas formas de conviver, criar, ensinar e aprender. Um lugar para celebrar as artes, os conhecimentos, as experiências, os modos de vida de povos e comunidades que nos últimos anos passaram a compor de maneira perene a comunidade universitária da Universidade Estadual de Campinas, com o Programa de Cotas Étnico-raciais, aprovado em 2017 e resultado de lutas dos movimentos negros, indígenas e estudantil. Esse necessário gesto político, embora tardio, tem criado profundas marcas nos espaços da universidade.

O “Jardim dos Saberes Ancestrais” está situado na Faculdade de Educação e tomou forma como obra coletiva em abril de 2024. O espaço foi sonhado inicialmente por um grupo de estudantes indígenas, em 2021, quando ainda estávamos nos cuidados da pandemia da COVID 19. Realizamos, durante aquele ano, encontros nas áreas abertas, para diminuir os riscos de contágio e podermos ficar sem máscara. Desse convívio semanal com o jardim, na ocasião sem uso algum, foram surgindo ideias de fazermos um espaço com redes embaixo das árvores. Passamos os anos de 2022 e 2023 elaborando a proposta, dialogando com setores administrativos, professoras e professores e escrevendo projetos de financiamento.

Ao final de 2023, conseguimos aprovar um projeto (Prêmio Dcult - ProEC - Unicamp) e iniciamos as obras. Foram dois meses de reforma para a instalação dos troncos e pedras e outros dois meses de pinturas realizadas pelos estudantes indígenas, estudantes de coletivos negros da Unicamp e outras(os) artistas de diversas ancestralidades que se juntaram ao projeto. A história do nascimento dessa obra mostra que a ocupação cotidiana dos jardins e espaços externos da universidade possibilita uma intimidade com o lugar e com os seres vivos que o habitam.

Semanalmente, desde a sua inauguração em abril de 2024, o Jardim tem sido ocupado por estudantes, servidoras(es) técnico-administrativos, professoras(es) e comunidade externa. É habitado para descanso, reuniões, conversas, eventos... Também têm acontecido muitas aulas, diurnas e noturnas, com o uso das redes de nylon colorido que integram o projeto. Em um fim de tarde inusitado, crianças de uma escola transformaram o espaço em um lindo parque: as redes se transformaram em coloridos balanços. É perceptível que estamos sentindo

a necessidade de sair das quatro paredes, sentir o sol, a sombra, o vento e partilhar nossa vida com outros seres. Uma necessidade coletiva dos nossos tempos.

Cada tronco foi criado por um coletivo de estudantes pertencentes a um povo, a um conjunto de povos ou a um coletivo. A maior parte das pinturas traz grafismos ancestrais de povos indígenas, povos africanos e desenhos de importância para as comunidades afro-diaspóricas. Também há obras de povos originários da Índia (povos Hindu), da Japão (povo Ainu), da Noruega (povo Sami), da Nigéria (povo Yoruba), povos ciganos, povos andinos e amazônicos que vivem fora do território brasileiro. Os 47 artistas, autoras(es) dessa obra, são, em sua maioria, estudantes de graduação e pós-graduação da Unicamp, que presentificaram no espaço suas ancestralidades na forma de imagens e cores. Os povos indígenas são: Kuikuro, Waujá, Tukano, Dessana, Tikuna, Guarani-Mbyá, Kaiowá, Aymara, Atikun, Pankará, Kariri-Xocó, Kaingang, Terena, Baré, Baniwa, Yawánawa, Sami, Ainu, Nasa... Cada artista e cada coletivo ofereceu imagens que contam histórias ancestrais.

Jardim remete ao cultivo, ao cuidado, ao manuseio e à coexistência e ganha diversos sentidos quando pensamos em seu sentido ancestral. Nos últimos anos consolidou-se a ideia de que as florestas, como a Amazônia, são grandes jardins oriundos de longos séculos de relação dos seres humanos com os animais, vegetais, fungos... Nesta perspectiva, jardim remete menos à ação humana sobre a natureza e mais a uma convivência: maneira de habitar o mundo em comum. Caminhar por esse jardim é entrar em contato com uma ampla rede de conhecimentos e sentidos de vida. O “Jardim dos Saberes Ancestrais” é uma instalação viva, colorida e multiétnica, para celebrarmos a multiplicidade ancestral que compõe a Unicamp hoje. É a potência dos encontros na diferença que esta grande obra coletiva celebra com alegria.

FICHA TÉCNICA

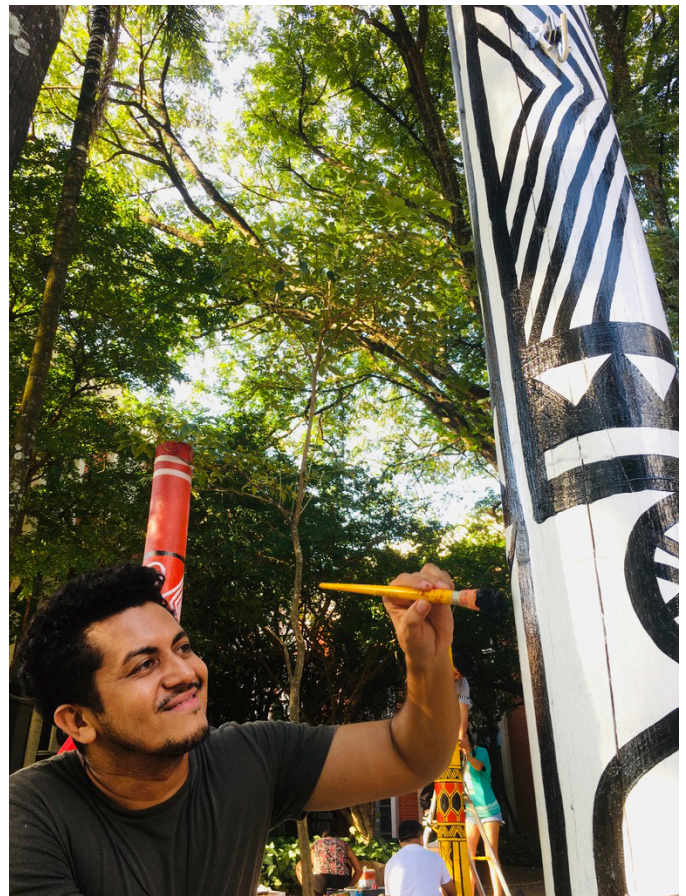
Produção e pintura | Ahuaugu Kuikuro, Alik Wunder, Ana Kely Paema da Costa, Andrea Desiderio Silva, Antonio Ariclenes Cassiano da Costa, Bianca Camargo Alves, Carmen Lúcia Rodrigues Arruda, Cleomar Gaspar Melgueiro, Cora Desiderio Poltronieri, Dayana Silvério Machado, Fabio Cesar Luiz da Silva, Gabriel Jesuino Flores Filho, Giselle Assunção Barreto, Hatsue Narita, Ibison Cruz de Aguiar, Ismênia Alfredo Carvalho, Jamille da Silva Lima-Payayá, Janilton Pinheiro Ferreira, Jaraky Kuikuro, Jocilane Moura Lopes, Jorge Orjuela, Kaylan Rodrigues, Kelly Sabino, Larissa Yepadhio Mota, Leandro Silveira Guarani Mbya, Leonardo Luiz da Silva, Lilly Baniwa, Lucinalva Moura Lopes, Marcelo Soares da Silva, Maria Clara Santos de Oliveira, Marília Chupel Freire Carvalho dos Santos, Marli Wunder, Mawanaya Waujá, Miki Narita, Monique Laura Pena Pontes, Nalberth Alberto Barreto, Naldo Tukano, Natalli Jennifer Tancredo de Oliveira, Nicolas Felipe da Silva, Nishta Nishta, Quirino Pinto Lucas, Rafael Caetano Nascimento, Rayane Barbosa Kaingang, Sidney Alemão Cordeiro, Susana Oliveira Dias, Tania Rosana Carita Sahire, Vera Lucia Aguiar Moura e Victor Hugo da Silva Iwakami

Fotografias | Alik Wunder, Malu Arruda, Mawanaya Waujá e Miki Narita

















Pisa na Tradição

Comunidade Jongo Dito Ribeiro e Laboratório Cisco

FICHA TÉCNICA

Realização | Comunidade Jongo Dito Ribeiro e Laboratório Cisco.

Argumento | Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

Pontos - Composições Coletivas Comunidade Jongo Dito Ribeiro | Andei Parei Trabalhei, Suei, Sangrei, Machado De Xangô Ribeiro Jongando Com Quem Quiser A cobra Ficou De Pé Ogum Mariô No Quintal Da Vó Maria Segura o Vento Amanheceu Parece Madeira e Couro Lábios Lâminas Pisa na Tradição Adeus Papai, Adeus Mamãe.

Equipe Laboratório Cisco |

Produção | Coraci Ruiz, Hidalgo Romero e Julio Matos.

Direção, Fotografia, Roteiro e Montagem | Coraci Ruiz

Som Direto | Julio Matos e Marco Sartori

Produção de Campo, Imagens Aéreas e Colaboração na Montagem | Julio Matos

Produção Executiva | Julio Matos e Marcelo Félix

Coordenação de Produção | Bárbara Sodré

Controller | Marcelo Félix

Coordenação de Pós-produção | Lucas Lazarini e Julios Matos

Colorista | Agô

Edição de Som e Mixagem | Augusta Gui

Finalização | Lucas Lazarini

Assistente de Pós-Produção | João Gabriel S. Luiz

Estágio em Assistência de Produção | Valeska Pereira e Lito Sassi

EQUIPE COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO |

Direção Artística, Coordenação Executiva e Revisão de Texto | Alessandra Ribeiro

Direção Musical Otis| Selimane Remane

Coordenação Financeira| Flávia Tamiris

Mídias Sociais, Assessoria de Imprensa e Coordenação dos Tambús (Tambores) | Bianca Lúcia

Fotografia | Fabiana Ribeiro

Projeto Gráfico do CD| Gabriel Mendes

Gravadora/Mixagem/Estudio | RG Calvi

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/pisa-na-tradicao/>



Cosmovisões

Marcília Cavalcante Barros

No sul da Bahia, sete mulheres indígenas convidam à reflexão, compartilhando sua cosmovisão através da mitologia, ancestralidade e caminhos para o bem viver. “Cosmovisões” nos conecta ao universo simbólico, às lutas e ao cotidiano, bem como ao marcador de gênero apresentado por sete mulheres indígenas. Filmado na comunidade indígena Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia, o média-metragem reúne lideranças indígenas de diferentes comunidades. São elas: Fabi Kiriri, Glicéria Tupinambá, Maria da Glória, Maya Pataxó Hãhãhãe, Nádia Akawã Tupinambá, Olinda Yawar Tupinambá e Rutian Pataxó. Por meio de depoimentos, cantos e performances, somos atravessadas por reflexões que destacam os valores e a força indígena a partir dos seus modos de vida e lutas contemporâneas, ressaltando suas conexões com a ancestralidade, a potência das ações coletivas, a importância e os desafios de ser uma mulher indígena, e a demanda urgente do cuidado com as causas ambientais. Além disso, o documentário nos apresenta tais cosmovisões a partir de performances que estabelecem relações com elementos da natureza e entidades encantadas. Na atuação de Carolina Kahro, o filme expande a cena, não apenas no que toca aos próprios limites do documentário como regime de verdade, mas também como fabulação crítica, “jogando com os elementos básicos da história e rearranjando-os.”

FICHA TÉCNICA

Marcília Cavalcante Barros

Instituição | Mãe D’água Filmes LTDA

Email | maedaguafilmes@gmail.com

Contato | (71) 993278945






LOGLINE

No sul da Bahia, sete mulheres indígenas convidam à reflexão, transitando por sua mitologia, ancestralidade e caminhos para o bem viver.

In Southern Bahia, seven indigenous women invite to reflection, sharing their mythology, ancestry and paths to living well.



SINOPSE/SYNOPSIS

Histórias de resistência e ensinamentos ancestrais atravessam a obra permitindo que possamos nos debruçar sobre questões de gênero, ambientais, espirituais e decoloniais vistas de dentro da experiência coletiva dos povos originários. Seus saberes propõe alternativas para pensarmos soluções mais sustentáveis, altruístas e humanitárias, possibilitando assim diferentes formas de existência, corroborando para a erradicação da violência contra os povos indígenas.

Stories of resistance and ancestral teachings run through the work, allowing us to address gender, environmental, spiritual, and decolonial issues seen from within the collective experience of native peoples. Their knowledge proposes alternatives to think about more sustainable, altruistic and humanitarian solutions, thus enabling different forms of existence, corroborating for the eradication of violence against indigenous peoples.

DIRETORA, Marcília Cavalcante

contact: maedaguafilmes@gmail.com



Cineasta brasileira nascida no nordeste do país, atua como diretora, roteirista, editora, continuísta e VJ. Marcília Cavalcante Barros tem alguns de seus créditos na plataforma IMDB. Premiada pelos projetos documentários "Xukuru Ororubá" e "Cosmovisões", seus trabalhos dialogam com temas sociais relevantes para seu país, ela acredita que um dos propósitos da arte é refletir as questões de seu tempo.

Born in Salvador, Bahia, Brazil, northeast region of the country, Marcília is a director, screenwriter, script supervisor, editor and VJ. Marcília Cavalcante Barros has several film credits, some of which are in IMDb. Awarded for the film "Xukuru Ororubá", her documentaries deal with relevant themes of her country, as she believes that one of the purposes of art is to reflect on the issues of her time.

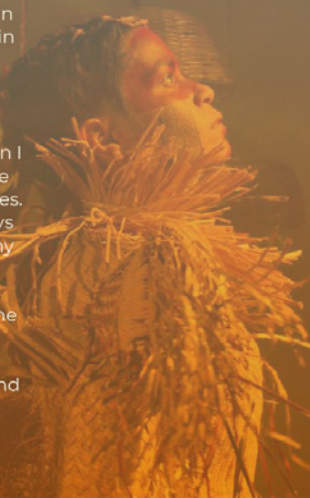
DECLARAÇÃO DA DIRETORA

Quando passei a compreender o processo de decolonização que ocorre no Brasil do século XXI, especialmente na região nordeste, percebi o impacto do apagamento da memória e da história de meus antepassados. Toda minha vida me disseram que meus antepassados eram europeus, mas quando olho para mim, percebo muito mais traços indígenas do que europeus, além do fenótipo, sempre senti uma espécie de afeto pela cultura de meus antepassados, o povo nativo de meu país. O pensamento decolonial é um pensamento que se desliga da lógica de um único mundo possível (a lógica da modernidade capitalista) e se abre a uma pluralidade de vozes e caminhos.

"Cosmovisões" faz parte de uma busca que se iniciou com o roteiro de "Cavaleiros de Aruanda" ainda na universidade, estendendo-se através da premiação do curta-metragem "Xukuru Ororubá" e finalmente alcançando o longa documentário "Cosmovisões". Com um recorte mais intimista explorando as visões micro e macro que se desdobra nas visões de mundo das mulheres indígenas, o filme desdobra-se em temas como feminismo, meio ambiente, maternidade, coletividade, oralidade e filosofia do bem viver. A mitologia indígena guiada pelas forças dos elementos da natureza, ganha corpo, voz e forma através da representação de 4 personagens mitológicas que tecem a compreensão de suas visões de mundo. Um filme sobre a mulher, feito por mulheres.

DIRECTOR STATEMENT

When I understood the decolonization process that occurs in Brazil in the 21st century, especially in the northeast region, I realized the real impact of erasing the memory and the history of my ancestors. All my life I have been told that my ancestors were Europeans, but when I look at myself, I perceive much more indigenous traits than European ones. Besides the phenotype, I have always felt a kind of call for the culture of my ancestors, the native people of my country. Decolonial thinking is a thinking that detaches itself from the logic of a single possible world (the logic of capitalist modernity) and opens itself to a plurality of voices and paths. As a restless artist driven by passions, the indigenous cause has become one of them.



"Cosmovisions" is part of this search that began with the script for "Cavaleiros de Aruanda", extending through the award winning of my first short film "Xukuru Ororubá". Cosmovisions brings a more intimate cut, exploring the micro and macro views, which unfolds in the worldviews of indigenous women who believe in a way of living different from the imposed one. It crosses themes such as femininity, maternity, environment, collectivity, orality and philosophy of living well. The indigenous mythology guided by the forces of nature elements, gains body, voice and form, through the representation of 4 mythological women. They help us understand the worldviews of indigenous culture in Brazil and an ancient way of experiencing life. A film about women, made by women.

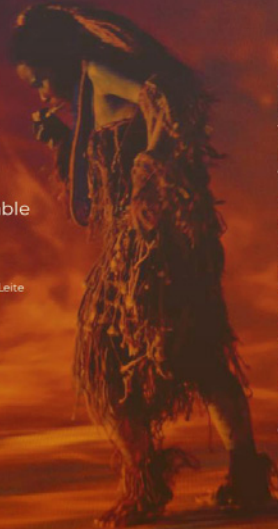
HONRARIAS/PRAISE

"Uma tentativa de trânsito entre dois mundos inconciliáveis".

ARTIGO: RE-EXISTIR PARA ALÉM DA COLONIALIDADE, Fernanda Capibaribe Leite

"An attempt to transit between two irreconcilable worlds."

ARTIGO: RE-EXISTIR PARA ALÉM DA COLONIALIDADE, Fernanda Capibaribe Leite

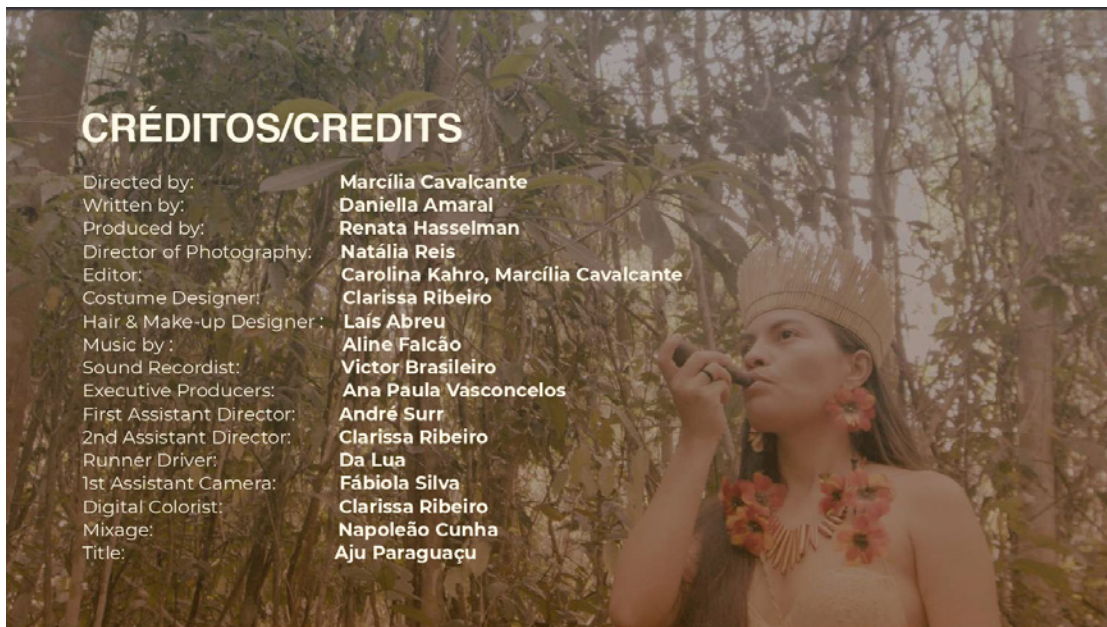


"Por meio de depoimentos, cantos e performances, somos atravessadas por reflexões que destacam os valores e a força indígena a partir dos seus modos de vida e lutas contemporâneas, ressaltando suas conexões com a ancestralidade, a potência das ações coletivas, a importância e os desafios de ser uma mulher indígena, e a demanda urgente do cuidado com as causas ambientais".

ARTIGO: RE-EXISTIR PARA ALÉM DA COLONIALIDADE, Karliane Macedo Nunes

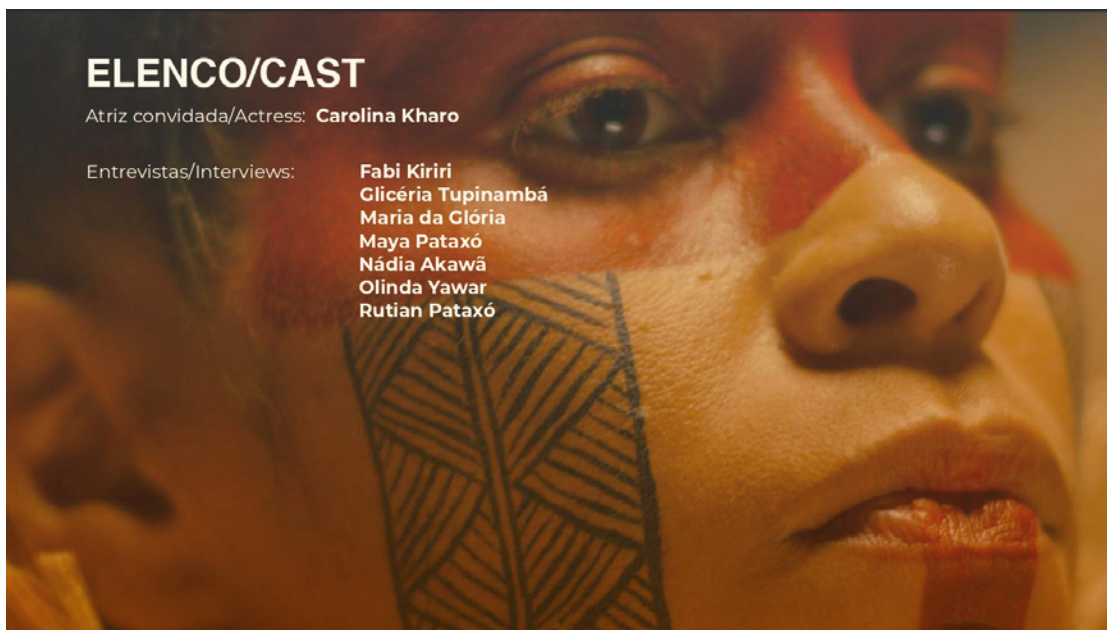
"Through testimonials, songs, and performances, we are crossed by reflections that highlight indigenous values and strength from their ways of life and contemporary struggles, highlighting their connections with ancestry, the power of collective actions, the importance and challenges of being an indigenous woman, and the urgent demand for care for environmental causes."

ARTIGO: RE-EXISTIR PARA ALÉM DA COLONIALIDADE, Karliane Macedo Nunes



CRÉDITOS/CREDITS

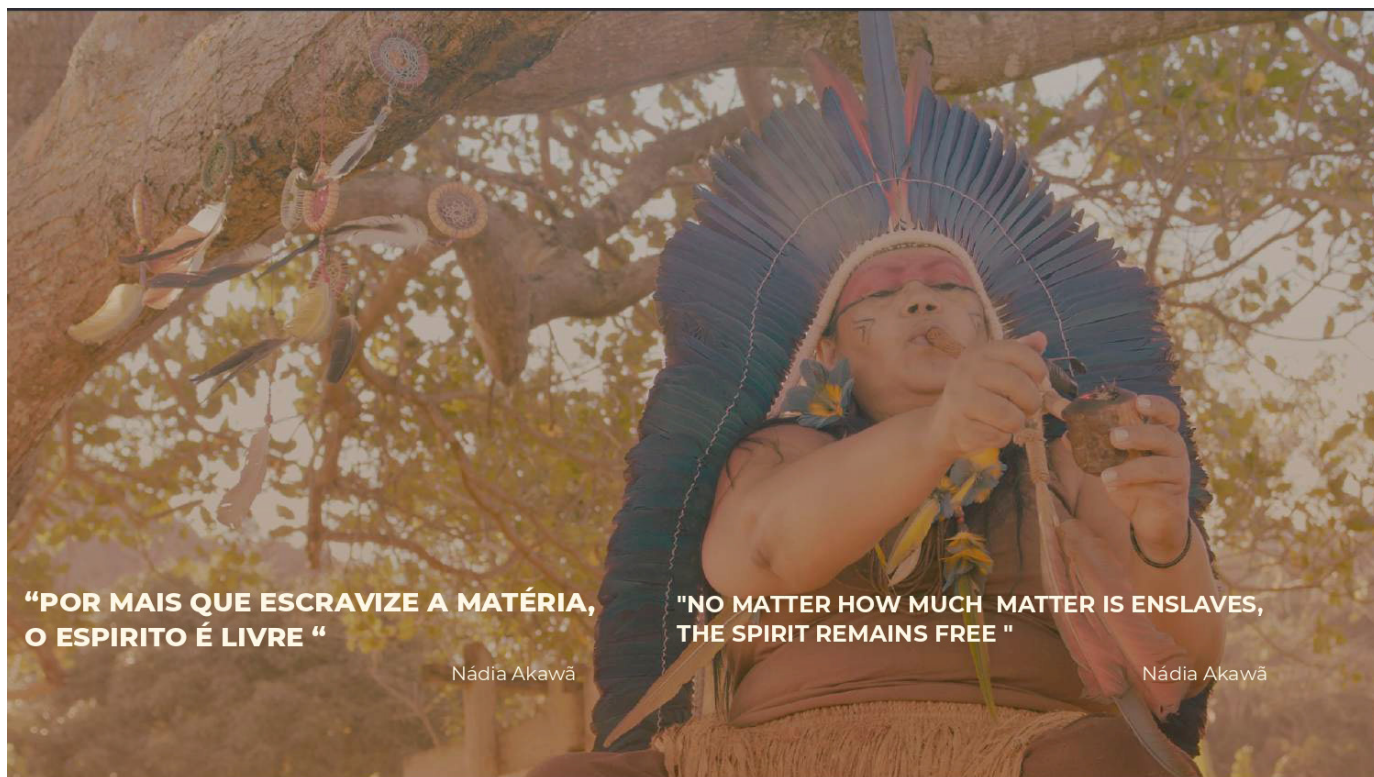
Directed by:	Marcília Cavalcante
Written by:	Daniella Amaral
Produced by:	Renata Hasselman
Director of Photography:	Natália Reis
Editor:	Carolina Kahro, Marcília Cavalcante
Costume Designer:	Clarissa Ribeiro
Hair & Make-up Designer:	Laís Abreu
Music by:	Aline Falcão
Sound Recordist:	Víctor Brasileiro
Executive Producers:	Ana Paula Vasconcelos
First Assistant Director:	André Surr
2nd Assistant Director:	Clarissa Ribeiro
Runner Driver:	Da Lua
1st Assistant Camera:	Fábiola Silva
Digital Colorist:	Clarissa Ribeiro
Mixage:	Napoleão Cunha
Title:	Aju Paraguaçu



ELENCO/CAST

Atriz convidada/Actress: **Carolina Kharo**

Entrevistas/Interviews:	Fabi Kiriri
	Glicéria Tupinambá
	Maria da Glória
	Maya Pataxó
	Nádia Akawã
	Olinda Yawar
	Rutian Pataxó

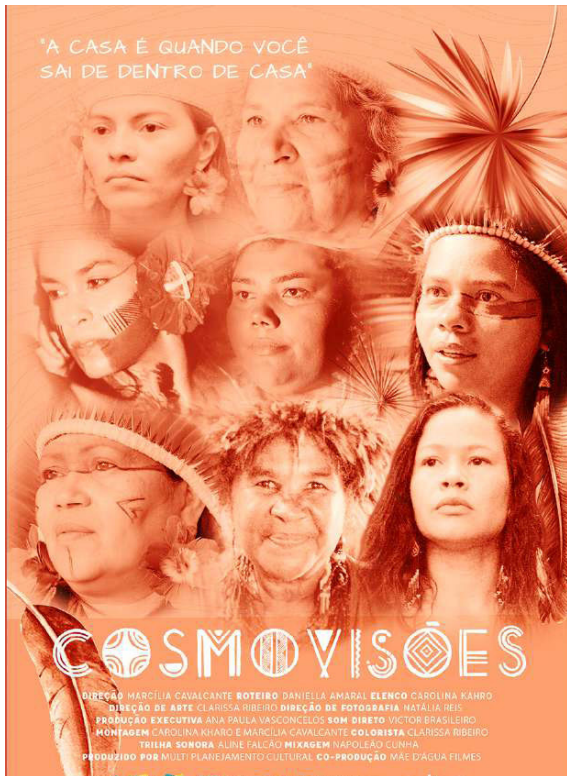


**“POR MAIS QUE ESCRAVIZE A MATÉRIA,
O ESPÍRITO É LIVRE “**

Nádia Akawã

**"NO MATTER HOW MUCH MATTER IS ENSLAVES,
THE SPIRIT REMAINS FREE "**

Nádia Akawã



← MOVIE POSTER

MOVIE TRAILER

<https://vimeo.com/776262555#t=88>



SOCIAL MEDIA

https://www.instagram.com/cosmovisoos_ofilme/



Ulei, corpo ancestral

Lilly Baniwa, Vera Moura Tukano, Mawanaya Waujá, Davina Marques e Alik Wunder

Com o Vestibular Indígena, desde 2019, uma comunidade multiétnica se formou em nossa universidade. Em 2024 estudam nos diversos cursos por volta de 400 indígenas, pertencentes a mais de 45 diferentes povos. São inúmeros os desafios e as potencialidades dessa política afirmativa recente. O projeto “Livros Vivos: saberes indígenas, saberes vegetais” cria possibilidades de encontro de saberes, de experiências de vida, de potências criativas alimentadas pelas poéticas ancestrais e experimentações artísticas. É também um espaço-tempo de apoio mútuo em meio à saudade, à distância do rio, da família, da mata, da roça, da língua-mãe. Ulei na língua Aruak, falada pelo povo Waujá significa mandioca. Este ensaio fotográfico faz parte do filme “Ulei, corpo ancestral” realizado a partir das experiências e narrativas de seis estudantes pertencentes a cinco diferentes povos indígenas. A mandioca como um corpo ancestral vivo, que é cuidada e que cuida, aparece nessas diferentes narrativas e foi o que guiou as criações com palavras e imagens no projeto.

FICHA TÉCNICA

Realização | Projeto “Livros Vivos: saberes indígenas, saberes vegetais” com Lilly Baniwa, Vera Moura Tukano, Mawanaya Waujá, Davina Marques e Alik Wunder

Direção de Arte | Lilly Baniwa

Encenação | Vera Moura Tukano e Mawanaya Waujá

Fotografias | Davina Marques e Alik Wunder

Local | Terrinha, Serra da Pedra Branca, Caldas, MG

Ano | 2024















Entre traços e ancestralidades

Rayane Kaingang

Esta série de desenhos é inspirada nos diálogos das cunhãs kofás (mãe e avó). Cada traço conta uma história ancestral do protagonismo da mulher indígena Kaingang e Terena. Sabor, força e resistência são as bases principais das mulheres indígenas e que alimentam os meus desenhos.

FICHA TÉCNICA

Desenhos feitos em caderno com caneta, lápis e hidrocor

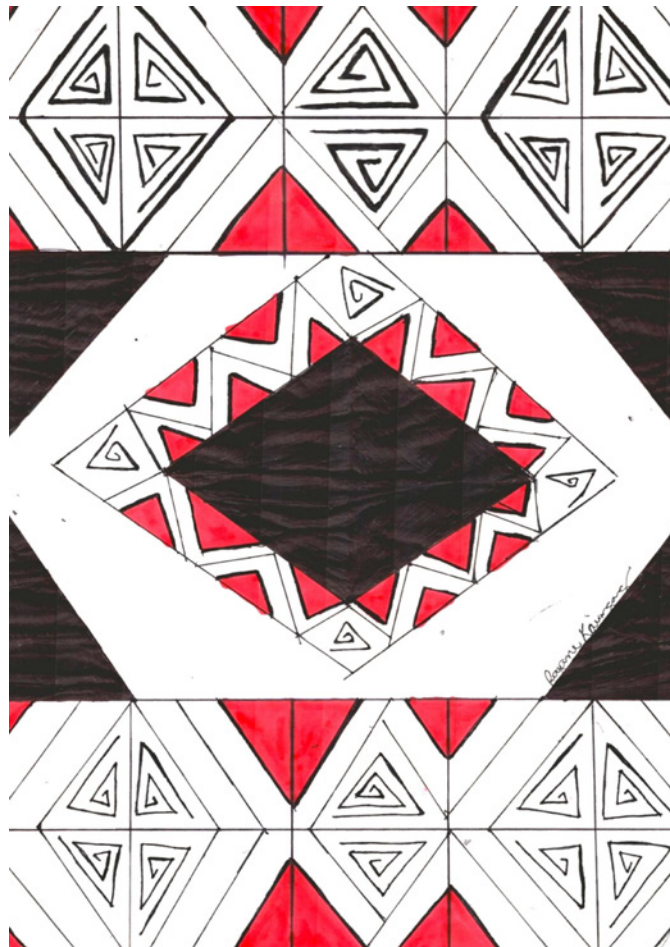
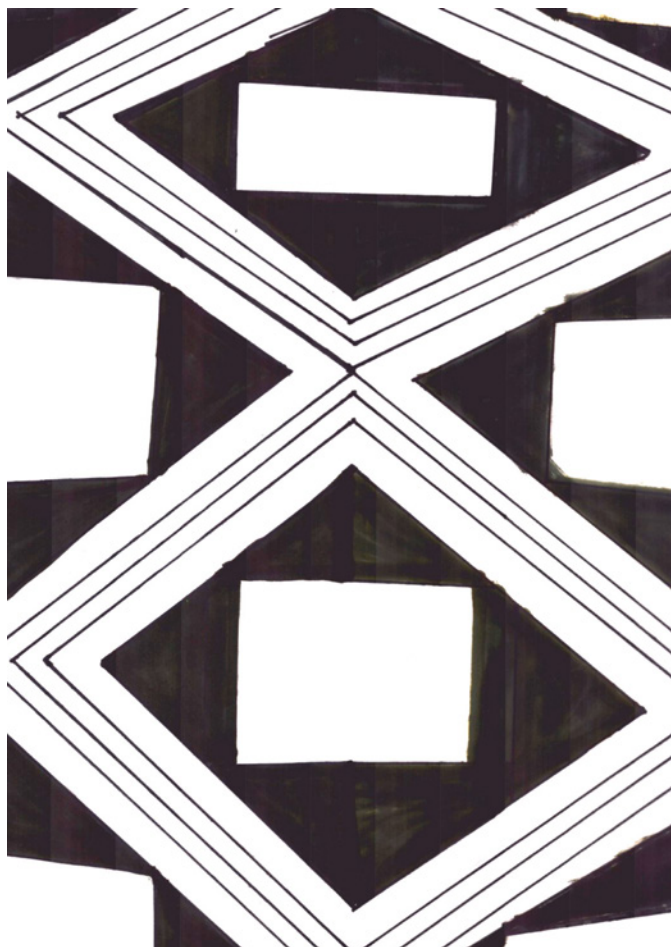
2023



















O Teatro de Arena e suas camadas de ancestralidade artística e cultural

Sylvia Furegatti (Coord.)

O Teatro de Arena da Unicamp foi criado logo no início da construção do campus, em 1972, a partir de duas orientações principais: a primeira delas, bastante pragmática, justificava seu empenho construtivo para ocultar uma bomba da caixa d'água situada em uma de suas laterais naquela área central do campus; a segunda, acompanhada do porvir do projeto geral para a Unicamp, indicava a relação daquela construção em concreto com o entorno de um campus universitário em plena formação, ainda por ser urbanizado e ocupado fisicamente[1]. A forma final resultante da tipologia arquitetônica aberta deste equipamento tem também sua relevância: um teatro de arena sugere-se como espaço ideal para garantir o aspecto de convivência e confluência do diálogo e da cultura na comunidade universitária que ali se implantava. Passaram-se muitas décadas desde então e os usos do teatro foram bastante variados; entre o cotidiano, a política, a arte e a cultura, todos estes promotores de acontecimentos e registros visuais que atestam, sob muitos ângulos, a estrutura de forma orgânica de 780 m² constituídos por quatro grandes pétalas destinadas a acomodar a sua audiência. Seus usos acompanharam o desenvolvimento próprio da Unicamp e de modo algo silencioso, o primeiro Teatro de Arena da universidade assistiu à arborização das áreas livres e verdes do entorno, tanto quanto a própria rarefação de suas atividades coletivas constantes, até a degradação de sua estrutura, ocorrida nas últimas décadas[2].

Sensível à importância deste lugar para as manifestações artísticas, a Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (Proec) e a Diretoria de Cultura (DCult) promovem a pintura externa das pétalas do teatro convidando o coletivo de artistas de Campinas “New Family Crew” para ocupar o espaço externo com sua produção artística, em atividade voltada à Recepção dos Calouros de 2018.

Dois anos mais tarde, em 2020, o Instituto de Artes, apoiado pela Prefeitura do Campus, dá início às atualizações da infraestrutura do teatro. Nesse processo, rapidamente se percebe uma grande expectativa na comunidade universitária para os múltiplos usos, formas e significações que assume aquele local. A reforma e a atualização daquela estrutura avançam e em outubro em 2021 o Teatro é reinaugurado a partir da retificação de seus acessos, reparos na arquibancada e estruturas elétrica, atualização de tubulações de água que atendem a 50% do campus, bem como a implantação da cobertura e iluminação para o palco. Não escapa a este projeto a atualização da pintura mural externa, promovida pelo Instituto de Artes a partir do convite a um grupo de quatro grafiteiros da região de Campinas, artistas representativos desta linguagem urbana cujo portfólio de projetos apresenta forte vinculação à

ancestralidade negra e africana. Intitulado “Africanidades” o projeto para a nova pintura do Teatro de Arena da Unicamp responde pelos anseios da universidade em se aproximar de grupos, comunidades externas e estética ainda não devidamente assimiladas em seu cotidiano. Assim, busca para a visualidade do projeto, referenciais da urbanidade da pintura mural e do grafite pautados pelos elementos da cultura africana de modo a garantir discursiva e estruturalmente, o empenho da proposta.

A este tempo, a Unicamp demonstra atenção para a diversidade e multiculturalidade em sua constituição. O poder simbólico de lugares de convivência e de encontro, como é o caso do Teatro de Arena, estabelece marcos importantes para os múltiplos grupos sociais que chegam ao campus e por aqui passam a interagir, de modo a dinamizar a paisagem, os sentidos de pertencimento e a importância do culto aos saberes ancestrais.

Em 2022, impulsionado pelo “IX Encontro Nacional de Estudantes Indígenas” realizado na Unicamp, com variadas atividades programadas para o espaço do Teatro de Arena, toma força a reivindicação de representação desse grupo de estudantes no cotidiano do campus. O Instituto de Artes passa a trabalhar novamente com o apoio da Prefeitura do Campus para outra camada de pintura daquele espaço do Teatro voltando-se agora para o sua parte interna. O novo projeto intitula-se “Ancestralidade e Futuro” e foi construído por um grupo de sete alunos representantes dos povos originários da Unicamp que atuam conscientes da importância da auto afirmação de seus saberes possibilitados pela expressão artística em espaço tão caro ao campus. Este projeto guarda a importância de incluir em sua visualidade e configuração como grupo, uma proposição imagética que combina os povos originários do país e de demais países da América Latina, presentes em nosso cotidiano universitário, já há bom tempo.

“Ancestralidade e Futuro” foi planejado de forma dialogada pelo grupo e apresentou como conceito principal a ser seguido, o desejo de explorar visualmente a possibilidade de intersecção e espelhamentos das cosmovisões dos distintos povos indígenas em imagens que expressam suas culturas por meio de festas, danças, cantos, medicina ou arquitetura. A vulnerabilidade desses povos e a luta pela terra também perfilam nessas imagens que formam oito pinturas ladeadas pela aplicação de grafismos nos bancos localizados nas pétalas do teatro. O encantamento proporcionado pelo trabalho final bem sinaliza a beleza singular de expressões figurativas e abstratas que são a base dessa cultura visual, nem sempre idealmente reconhecida nos estudos acadêmicos ou cotidiano de trabalho artístico até então trabalhados pela Universidade, em suas áreas humanística, pedagógica, artística e cultural. A reunião dessa simbologia apresentada em um local central do campus, favorável ao convívio de muitos usuários locais e visitantes oportunos, adensa assim a noção de urgência que passa a ocupar a atenção das atividades dos diferentes agentes atuantes da Universidade.

Olhar para as distintas camadas de significado, uso e apropriação artística, que configuram o histórico do Teatro de Arena da Unicamp nos conduz à verificação de certa vocação desse equipamento para a ancestralidade. Assim é que podemos compreender a camada de pintura de seu projeto atual, “Ancestralidade e Futuro” como portadora de significativa representação simbólica de nossa sociedade que, em tempos contemporâneos, não pode vir desacompanhada do elemento dialógico com as variadas formas de conhecimento para além daquelas que orientaram até pouco tempo, o surgimento lato senso da universidade.

Os padrões geométricos com diferentes sentidos para as distintas comunidades indígenas representados nos bancos do teatro são indicativos da sofisticação intercultural desses desenhos. Por sua vez, as cenas narrativas de caráter figurativo criadas para áreas centrais das pétalas anunciam-se por meio da organização transdisciplinar na forma de participação coletiva de pessoas de povos diferentes. O tempo que dá espessura à sua presença no campus vem depositando a terra do entorno para dentro da área do teatro fazendo parecer que nesse chão manchado de um avermelhado terroso estamos no interior de uma casa indígena. A experiência de transformação desse lugar tanto nos ensina sobre o respeito à natureza quanto nos dirige à urgência do reconhecimento da amplitude de grupos étnicos, sociais e culturais que habitam o planeta, de modo particular, a Abya Yala, tal como é designado o continente americano nos termos da língua Kuna. Abya Yala, tomada de poesia e conhecimento, dá significado de “terra da maturidade” ao nosso continente.

O simbolismo empregado às consecutivas camadas de visualidade do Teatro de Arena da Unicamp sugere que essas preocupações finalmente tomam lugar em nossa atualidade acadêmica e passam a aquecer o espaço situado no coração do campus, acessível a tantos habitantes e visitantes ocasionais que chegam até sua área central, no marco zero da universidade.

[1] A tese de Flávia Garbognini analisa as etapas de implantação do campus Zeferino Vaz destacando a construção do teatro de arena nas pags, 165, 200 e 203. Ver em: GARBOGINNI, Flávia. O potencial dos espaços abertos na qualificação urbana: uma experiência piloto na Cidade Universitária Zeferino Vaz. Tese de Doutorado - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Engenharia Civil, Arquitetura e Urbanismo, 2012.

[2] Um conjunto de aspectos históricos, artísticos e culturais que tem o Teatro de Arena da Unicamp como centralidade foram estudados e publicados na forma de artigo no V Seminário Nacional GEAP BR, disponível em: <https://geapbr.files.wordpress.com/2023/03/anais-geap-br-2022-3.pdf>

FICHA TÉCNICA

Sylvia Furegatti | livre-docente e professora do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais do Instituto de Artes da Unicamp. Artista visual, curadora e pesquisadora das relações entre arte, espaço urbano e de natureza e paisagem. Membro fundador do Grupo Pparalelo de Arte Contemporânea (www.pplartgroup.net). Atualmente ocupa o cargo de Diretora de Cultura (DCult) da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (Proec) da Unicamp.

O grupo foi composto por | John Alexandre Dias, indígena do povo Dessana e graduando em Letras-Português (IEL); Tania Sahire, indígena Aymara imigrante de nacionalidade boliviana e graduanda em Artes Visuais (IA); Clebiton de Souza Ferreira, indígena do povo Tikuna do Amazonas e graduando em Educação Física (FEF); Luzneri Aguiar Azevedo, indígena do povo Tukano e graduanda em Estudos Literários (IEL); Daniela Rodrigues Andrade, indígena do povo Baré do Amazonas e graduanda em Letras (IEL); Quirino Lucas, indígena do povo Ticuna e graduando em Ciências Sociais e Nicolas Felipe Da Silva, descendente do povo Guarani-Kaiowá e graduando em Música (IA). A coordenação geral do projeto foi realizada por Sylvia Furegatti, docente do DAP IA.

Os artistas integrantes projeto são | Hélio Domingues da Luz - Cabelin, artista visual, professor e produtor de Campinas; Diórgenes Moura, artista visual e professor que vive em Piracicaba; Leandro Ferreira dos Santos - Kranium, grafiteiro e produtor que vive em Hortolândia/SP; e Edson Souza - EdsonXis, grafiteiro que vive em Hortolândia/SP. A curadoria e organização geral foi feita por Sylvia Furegatti (docente do IA Unicamp).

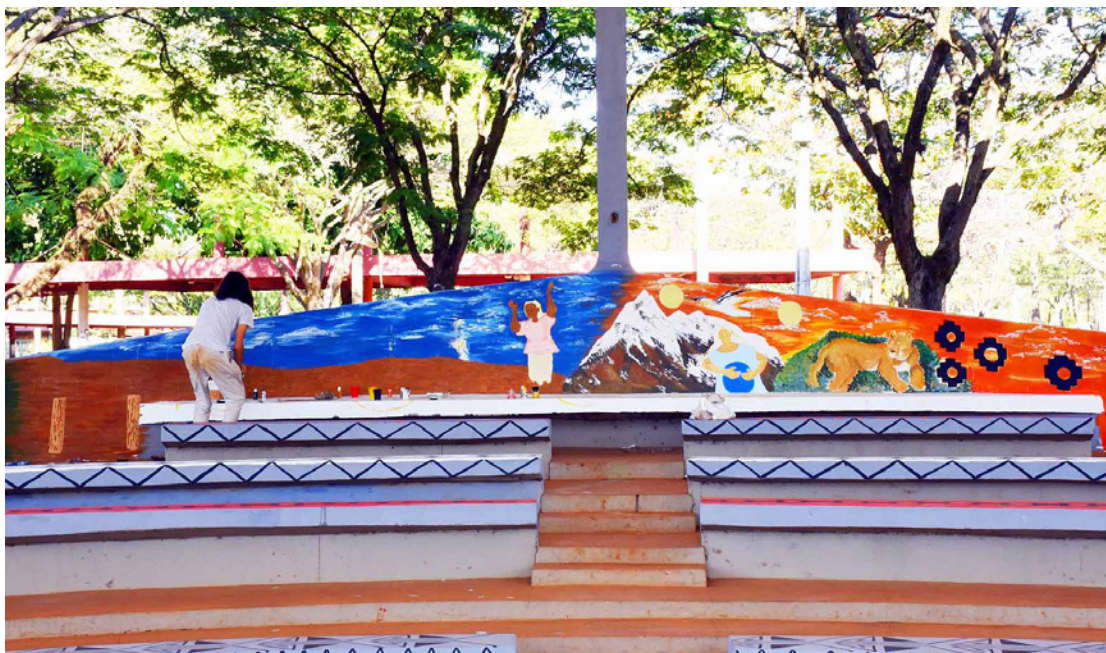
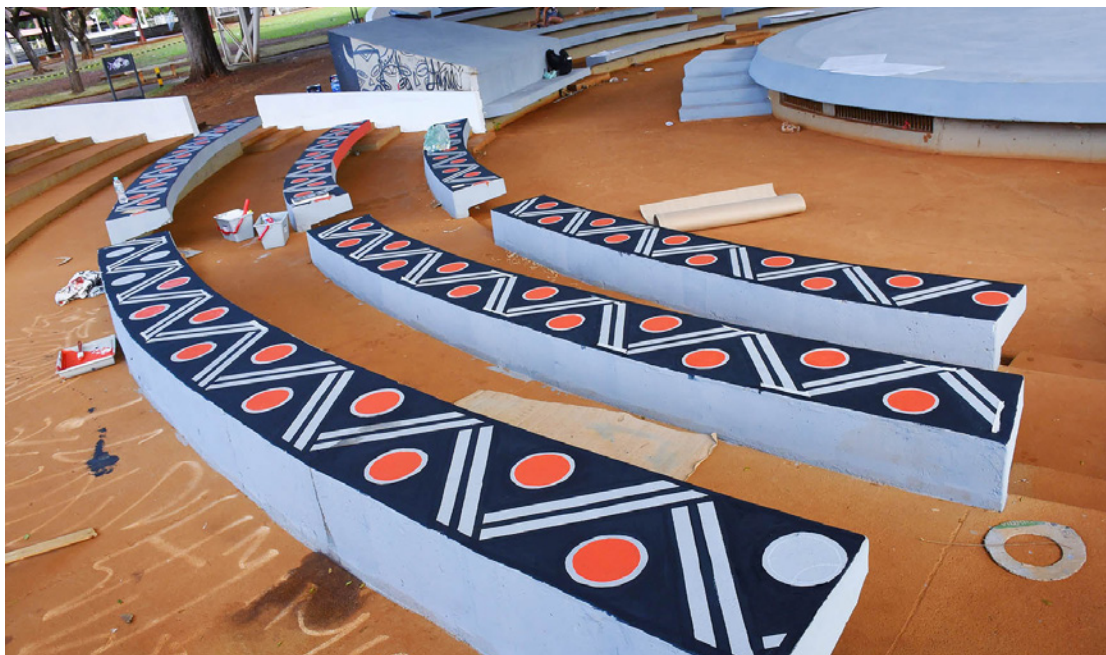
Um conjunto de aspectos históricos, artísticos e culturais que têm o Teatro de Arena da Unicamp como centralidade foram estudados e publicados na forma de artigo no V Seminário Nacional GEAP BR, disponível em | <https://geapbr.files.wordpress.com/2023/03/anais-geap-br-2022-3.pdf>

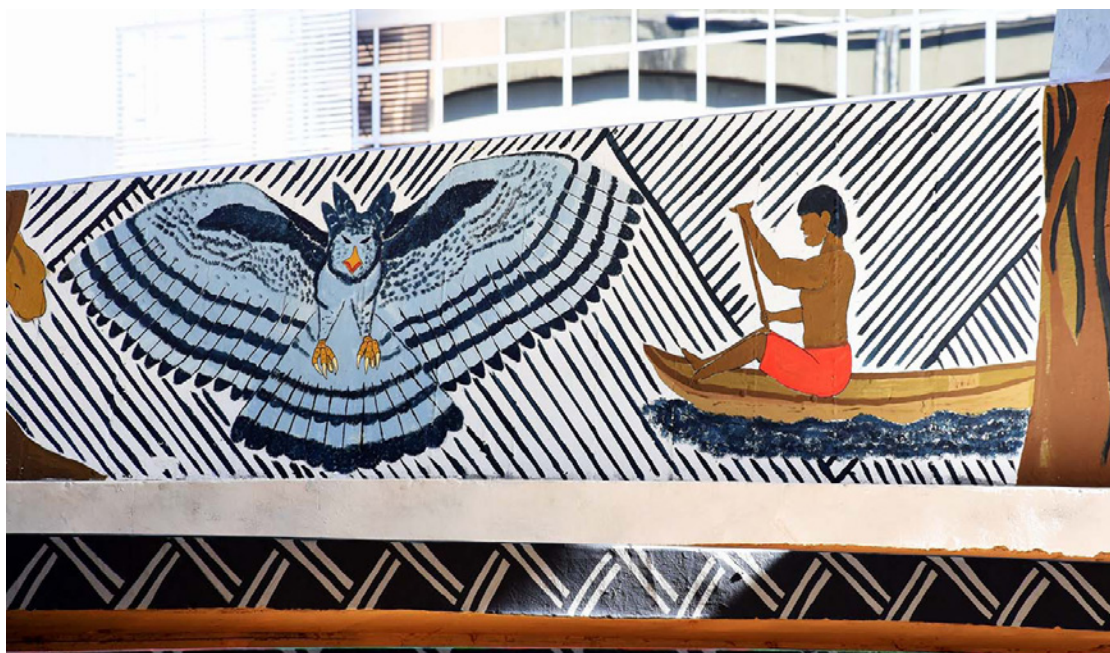
Informações gerais sobre este projeto, sob coordenação geral da DEPI Unicamp, podem ser conhecidas em | <https://www.depi.unicamp.br/inauguracao-do-teatro-de-arena/>





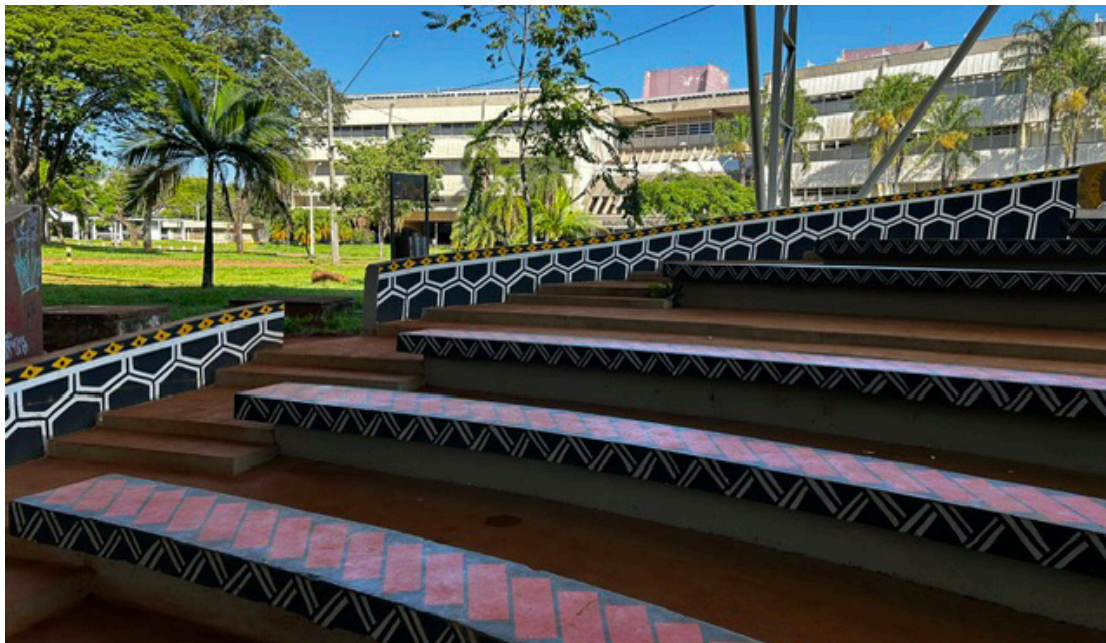






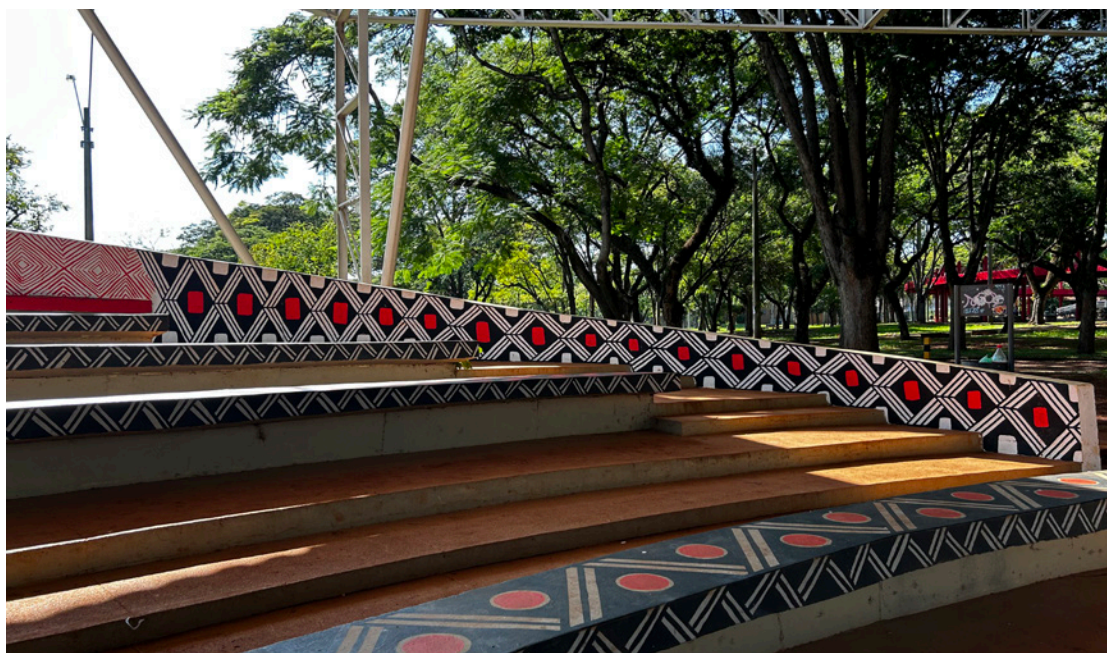
















Jardim de encantarias: partilha de sonhos desenhados

Breno Filo Creão de Sousa Garcia

A partir de uma pequena escritura - retirada de um caderno de artista - e alguns desenhos advindos de um hábito de compartilhar sonhos, afetos e delírios nos ateliês coletivos remotos do coletivo Mundyca - Lab em Rede, esta série é inspirada em um sonho que tive com uma encantaria. Um sapo. Uma criatura que me ajudou a expandir as compreensões que eu tinha em torno do papel das fantasias oníricas. Para além dos vestígios diurnos. Para além da realização dos desejos, ou mesmo além de uma concretização de uma realidade psíquica (FREUD, 2019). Que ultrapassa sua redução a uma mera representação do inconsciente, como um registro fotográfico dele. Que deixa de ser apenas algo a ser interpretado (ROUDINESCO E PLON, 1998), e sim passa a ser experimentável, como uma deixa para um ato de criação de novos caminhos e territórios, como bem sinalizaram os artistas das vanguardas modernas, a partir do início do século XX. Com meus traços, texturas e cores, imagino as imagens que produzo como formas de vidência em lampejos (PELBART, 2016), de divinação e/ou mesmo de uma possível lei do mundo (GLOWCZEWSKI, 2015). Com os animais, criaturas encantadas e jardins e florestas que meu inconsciente me revela, tenho produzido o exercício já anunciado pelas comunidades lanomami de ampliar e moldar outras formas de perceber meu contexto de vida (LIMUJA, 2022). Reconheço, eu não sei sonhar, ou mesmo lidar com os sonhos, mas quero aprender. A partilha de sonhos, deste modo, é afirmada aqui como um dos procedimentos para a produção de uma (cosmo)política e de uma (cosmo)poética do imaginário.

Fragmento I - Jardim de Encantarias

Em uma noite de sono leve
- não desprovida de imagens -
sonhei com um jardim arriscado.

Tal horto era tão extenso
que mal conseguia enxergar qualquer fronteira.
Não parecia obra humana.
Não havia qualquer cerca.

O lugar estava infestado com serpentes,
que desenhavam linhas - trilhas -
e se enroscavam em quaisquer arbustos disponíveis.

Inúmeras outras pessoas circulavam ali,
como em um domingo na praça...
Entre famílias, namorados e erês.
Com estranhamento e incredulidade,
constatamos que não éramos atacados.

As serpentes pareciam apreciar nossos temores,
além de aparentar certa conexão com as crianças.
Uma delas até encostou - de forma zelosa -
sua pequena cabeça no ombro miúdo de uma menina,
como em um arremedo de abraço.

FICHA TÉCNICA

Breno Filo Creão de Sousa Garcia é artista, designer e educador atuante no eixo das artes visuais do ensino básico, técnico e tecnológico. É doutorando em poéticas e processos de atuação em artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará (PPGARTES-UFPA), mestre em Teorias e Interfaces Epistêmicas em Artes (PPGARTES-UFPA), bacharel e licenciado em Artes Visuais (Faculdade de Artes Visuais - UFPA) e técnico em design (IFPA). Integrante do quadro efetivo da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará (EA/UFPA), onde leciona Artes Visuais no Ensino Básico. No campo de atuação da criação artística e produção gráfico-editorial, integra o coletivo Brutus Desenhadores, coordena o grupo Mundyca - Laboratório em Rede e a equipe editorial da Revista Arteriais (PPGARTES-UFPA). Em trânsito pelas áreas da arte, educação, filosofia e psicanálise, desenvolve experimentos e investigações em torno do desenho, da escuta, da escrita, da coletividade e da produção de si via processo de criação.

Contato | brenofilo@ufpa.br

ORCID | <https://orcid.org/0000-0001-6195-9774>

Endereço lattes | <http://lattes.cnpq.br/8375143970857162>

Instagram | @brenofilogarcia

BIBLIOGRAFIA

FREUD, Sigmund. Obras Completas, volume 4 : a interpretação dos sonhos (1900) / Sigmund Freud ; tradução Paulo César de Souza. - 1^o ed. - São Paulo : Companhia das Letras, 2019. - (obras completas)

GLOWCZEWSKI, Barbara. Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho. Tradução: Jamille Pinheiro e Abrahão de Oliveira Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

352 p. Edição bilíngue.

LIMUJA, Hanna. O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami / Hanna Limuja: prefácio de Renato Sztutman. São Paulo: Ubu editora, 2022.

PELBART, Peter Pál. O avesso do nilismo : cartografias do esgotamento / Peter Pál Pelbart ; 2a edição, 2016. - São Paulo : n-1 edições, 2013

ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michel. Dicionário de Psicanálise / Elisabeth Roudinesco, Michel Plon; tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antônio Coutinho Jorge. - Rio de Janeiro: Zahar, 1998.









Coleção Olhos Limpos

Isa Rabisca, Projeto Flor e Amarela amplia

Na semana em que se completam 5 anos do rompimento da barragem, o Projeto Flor Amarela-Brumadinho e suas Mulheres (@floramarelabrumadinho), em parceria com a artista e ativista Isa Rabisca (@isarabisca.art) e com o grupo amplia (@amplianarede), lançaram uma série de publicações no Instagram intituladas “Olhos limpos”, com a intenção de dar voz às mulheres, as quais são o elo indispensável para entender a relação vida, terra, luto e luta. Em movimento coletivo, as ilustrações foram criadas a partir dos textos autorais tecidos na tragédia e na esperança por justiça ecosocial. Palavras e relatos de quem vivenciou a lama transformando suas vidas e seus lares, encontram a potência da ilustração e transpõe linguagens. Nos colocamos em diálogo e nos vemos acompanhadas da arte, da criação e da vida como uma maneira ancestral de perceber e resistir no território impactado.

FICHA TÉCNICA

Autoria | Projeto Flor Amarela, amplia e Isa Rabisca

Título | Coleção Olhos Limpos (virtual)

Ilustração | Isabel Siqueira Passos (digital)[1]

Texto | Melissa Fayad Milken[2], Fernanda Mafra Cabral, Genilda Delabrida da Silva, Maria Marta Rodrigues Costa, Daniela Franco Carvalho, Maria Carolina Alves

Ano | 2024

[1] Isabel Siqueira Passos (ilustradora da série). isabelsiqueira605@gmail.com (031) 99706-3105.

[2] Melissa Fayad Milken (cofundadora): projetofloramarelabrumadinho@gmail.com (061) 98145-5035

[3] Grupo de pesquisa no âmbito da pós-graduação em Educação intitulado “amplia: amálgama em educação, ciência e arte” cadastrado na base corrente do Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Projeto de extensão em interface com a pesquisa financiado pela FAPEMIG (2023-2025): amplianinho@gmail.com (034) 99339-3946. Daniela Franco Carvalho (coordenadora). Maria Carolina Alves (pesquisadora).















Metamorfoses

Karina Miki Narita

Criações fotográficas a partir do contato com ancestralidades na pandemia. Foi em agosto de 2020, quando recebi inusitadas visitas de beija-flores na janela do meu quarto, em meio a quarentena. Eu comecei a fotografá-los e a perguntar para amigos(as) como se dizia beija-flor na língua deles(as). Chinês, coreano, espanhol, indonésio, inglês, iorubá, japonês. E também nas línguas indígenas brasileiras. Aruak, balatiponé, baniwa, baré, dzibukuá, guajajara, guarani-mbyá, kadiwéu, nheengatú, terena, tikuna, tukano, xavante, wapichana. O beija-flor é uma ave típica das Américas, com cerca de 350 espécies catalogadas (SONNE, 2022), então imaginei que, certamente, seria um vocabulário presente nos idiomas dos povos indígenas. Foi comovente notar a pluralidade linguística dentro e fora de nosso território. Ao mesmo tempo, eu era atravessada pela narrativa ancestral da Amabie em um convidativo movimento para criação imagética. Na pandemia do coronavírus, muitas pessoas desenharam a Amabie, uma aparição da cultura japonesa, e postaram nas redes sociais. Esta história me chamou atenção e me permitiu relacionar aspectos da minha própria ancestralidade e interesses de pesquisa. Amabie é uma criatura que impulsiona a criação de imagens ancestrais e vive através do seu compartilhamento por meio do mito: dizem que ao desenhá-la, temos a graça de se proteger de grandes pandemias. Para isso, é necessário que cada pessoa crie a sua Amabie, a partir de antigas descrições desse ser: cabelos longos, bico, escamas pelo corpo e três pernas ou nadadeiras. O fenômeno viralizou no início de 2020, contabilizando-se cerca de 30.000 posts por dia de desenhos da #amabie e ou #AmabieChallenge somente em março de 2020 (YAMAMOTO, 2020). Os encontros com os beija-flores e com a Amabie movimentaram devires e dispararam estudos sobre pensamentos indígenas em relação à vida e as misturas entre seres e mundos. O filósofo Emanuele Coccia (COCCIA, 2020), assim como Ailton Krenak (KRENAK, 2019), discute a necessidade contemporânea de reconexão com a materialidade da vida e a influência de outras formas de vida sobre nossos corpos humanos. A sociedade moderna vem devastando oceanos e florestas como se o planeta - Gaia, Mãe-Terra - fosse algo separado aos humanos, servindo-lhes como uma fonte inesgotável de recursos a ser consumidos e depredados. Nesta grave situação a que chegamos, mais do que nunca, a sabedoria dos povos indígenas se mostra necessária para o combate à exploração da vida humana e não-humana que vem acontecendo em ritmo catastrófico. Os saberes tradicionais reforçam o cuidado com a vida, relembram que fazemos parte de um organismo vivo e que a nossa sobrevivência depende de outras vidas, pois estamos entrelaçados, nunca isolados(as) neste mundo. Somos o encontro de muitas vidas, somos átomos e moléculas e também matéria de sonho e espírito. A vida que habita um corpo é também atravessada pela vida de vários outros seres e é efêmera e leve, assim como uma pena. Estas criações fotográficas fazem parte da dissertação de Mestrado em Educação, A Pena e a Palavra: imagens em literaturas indígenas, realizada por mim, no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Unicamp, orientada por Profa. Alik Wunder.

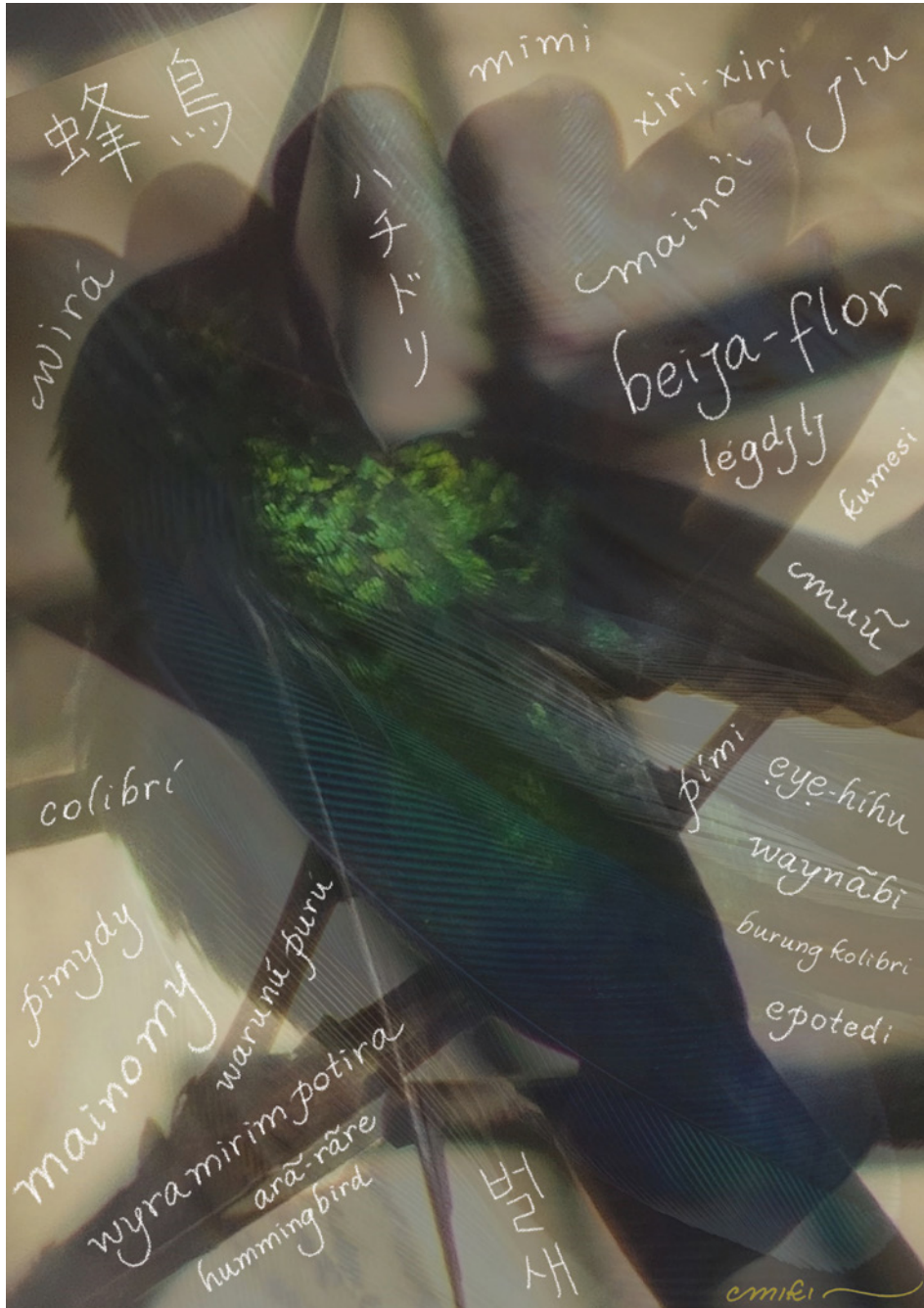
FICHA TÉCNICA

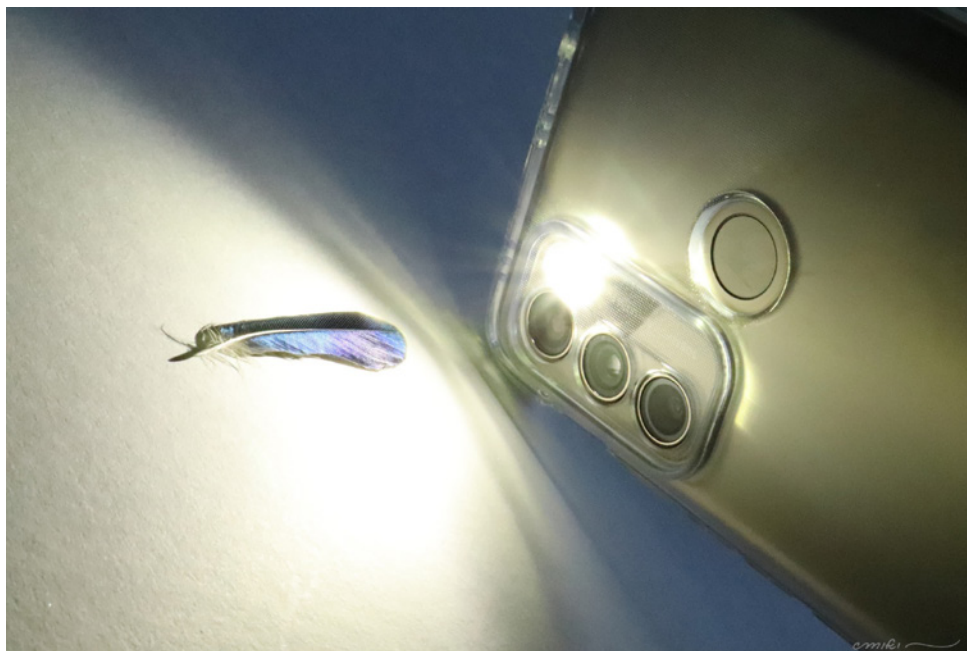
Título da obra | Metamorfoses
Fotografia | Miki Narita
País de produção | Brasil
Ano de produção | 2020 a 2022

Karina Miki Narita
Instituição | Faculdade de Educação da Unicamp
Email | k138633@dac.unicamp.br
Contato | (19)988028951











METAMORFOSES



Na volta do mundo

Alice Villela e Hidalgo Romero

Na Volta do Mundo é um curta metragem poético e performático sobre a cosmovisão de um indígena Kariri-Xocó, mestre de canto e liderança política. Para este povo, a maraca, um pequeno instrumento percussivo de forma circular, é o próprio mundo em miniatura e as sementes que ressoam em seu interior, as diversas formas de vida que nele habitam. Quando o mundo precisa de equilíbrio, os Mestres de Canto tocam a maraca, organizando o planeta. O personagem principal desse filme vai desde sua terra natal até um grande centro urbano em São Paulo. Nesta jornada, ele precisa da força de seus ancestrais para manter firme sua base espiritual e sua convicção em um novo mundo, sem violência e justo para todos. Para isso, ele toca a maraca.

FICHA TÉCNICA

Direção e Roteiro | Alice Villela e Hidalgo Romero
Preparação de elenco e consultoria criativa | Ana Cristina Colla
Direção de Fotografia | Coraci Ruiz
Montagem | Luiza Fagá
Som Direto e Imagens Adicionais | Julio Matos
Imagens Aéreas | Hidalgo Romero
Produzido por | Coraci Ruiz, Hidalgo Romero e Julio Matos
Produção Executiva | Hidalgo Romero e Marcelo Félix
Produção de Base | Bárbara Sodré
Controller | Marcelo Félix
Assistente de Produção Executiva | Bárbara Sodré
Assistente de Edição | Anderson Rodrigo dos Santos
Coordenador de Pós | Lucas Lazarini e Julio Matos
Colorista | Tobias Rezende
Desenho de Som e Mixagem | Augusta Gui
Efeitos visuais e Finalização | Lucas Lazarini
Trilha Sonora | Pawanã Crody Kariri-Xocó
Ilustração | Noah Silveira
Estagiária de pós-produção | Ana Lígia Rodrigues
Estagiárias de produção | Maria Pallazin e Vivian Cabral
Ano | 2024

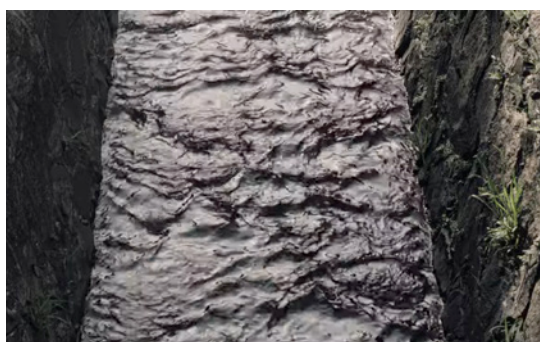
AUTORES |

Alice Villela - Professora do DECISE - Faculdade de Educação (contrato emergencial). Antropóloga e documentarista, colaboradora do Laboratório Cisco.
E-mail | licevillela@gmail.com | Tel. | 19. 991930880

Hidalgo Romero - Documentarista sócio fundador do Laboratório Cisco.
E-mail | hidalgoromero@gmail.com | Tel. | 19.991007307

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/na-volta-do-mundo/>



Urucum fruto útero

Andrea Desiderio da Silva e Rafael Caetano do Nascimento

Para ler essas imagens e encontrar nelas um sopro de vó, te convidamos a fechar os olhos, a trazer-se corpo nesse encontro, entregar-se, sem esquecer-se, na presença. “Imagens que germinam vida entre os corpos e abrem para outras conversas e composições” a re-ver-se ser não humano que versa com vida semente. Um corpo-terra que acolhe, recebe e mistura. Abrir os caminhos do olhar virado de urucum. Urucum fruto útero. Quando uma avó morre, ela deixa seus frutos. Vó urucum, te chamo. Avó transmutada em fruto olho vermelho vibrante. Tem gente que mora no urucum, morada de vó e tantas outras, gente que faz a passagem e vai morar na beira de uma folha, na beira de uma árvore, de um rio. Seres que habitam as beiras e reflorestam as margens como política de vida frente ao sistema colonial capitalista, que voltam ao começo, pois tudo já estava aqui antes. Todo tempo é tempo de plantar. Tinta fresca, pele aberta, terra porosa. Imagear encontros que reflorestam beiras a partir de corpos, palavras e partilhas de quem se dispõem a ser com o outro. Recebemos e acolhemos abraços verdes, troncos diversos, passo a passo e na encruzilhada seguimos o chamado reconhecido do antes vivido. Terra retomada, toré, presença Kariri Xocó, Kiriri, Apinajé. Em ofrenda e reverência entregamos a pele a ser habitada por esse ser escarlate, uma ponte entre águas, terras, tempos e corpos. Corpo gente, corpo djembê, corpo água, corpo sopro-fumaça, corpo urucum, corpo som. Na mistura dos corpos, corpo terra em experimentação. Observar-se corpo chão em (de)composição. Se pintar de urucum, é lembrar de uma voz que corre o corpo, de uma risada que acarícia a pele. Presença que vibra no tempo. Começamos com cada coisa em seu lugar. Mas o urucum tinge a tudo que encontra. Ultrapassa as margens e atinge as dobras. É na dobra do tempo que essa planta-avó se encanta e canta, manifestando-se presente. Som não reconhecido, entendimento faltante. Um hiato de séculos de colonização nos separaram. O esquema cartesiano, do repouso e linearidade, começou a ganhar curvas e voltas em meio a revoltas (in)ternas. “O encanto é natureza em nascença, seu germinar mais potente”. Nosso ponto de gira é perguntas que mais ensinam quando menos respondem. Convites lá dos começos, uma experimentação avó Yebá Buró.

Amor, ela disse. Segue, ela pediu.

FICHA TÉCNICA

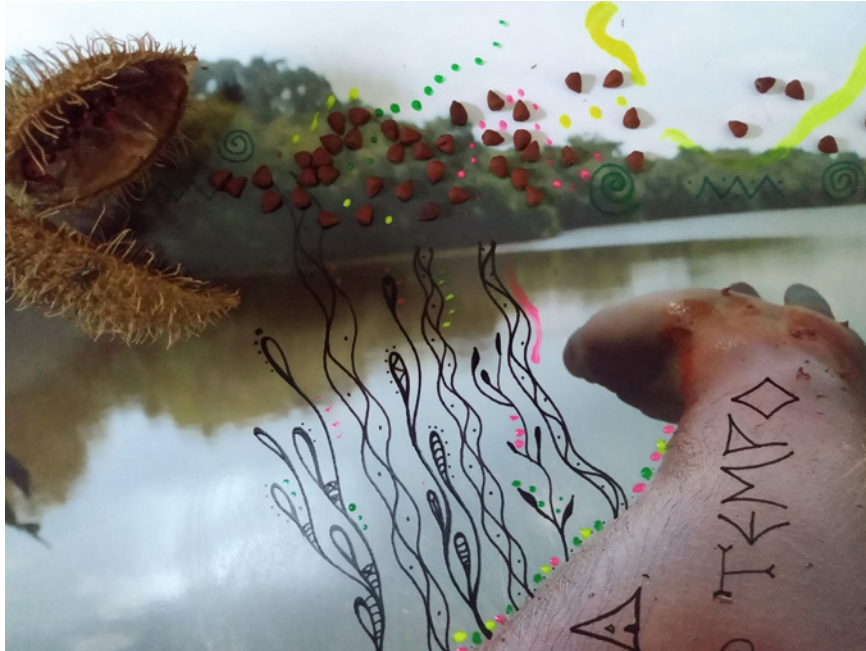
Fotografias, colagens e composições | Andrea Desiderio e Rafael Caetano do Nascimento

Concepção | Andrea Desiderio e Rafael Caetano do Nascimento

Inspiração | a morte de uma avó e encontros com os povos indígenas Apinajé e Kiriri do Acre e o grupo Sabuká do povo Kariri-Xocó.

Lugares | Centro Cultural Casarão (Barão Geraldo/Campinas - SP); quintais e varandas de nossas casas.











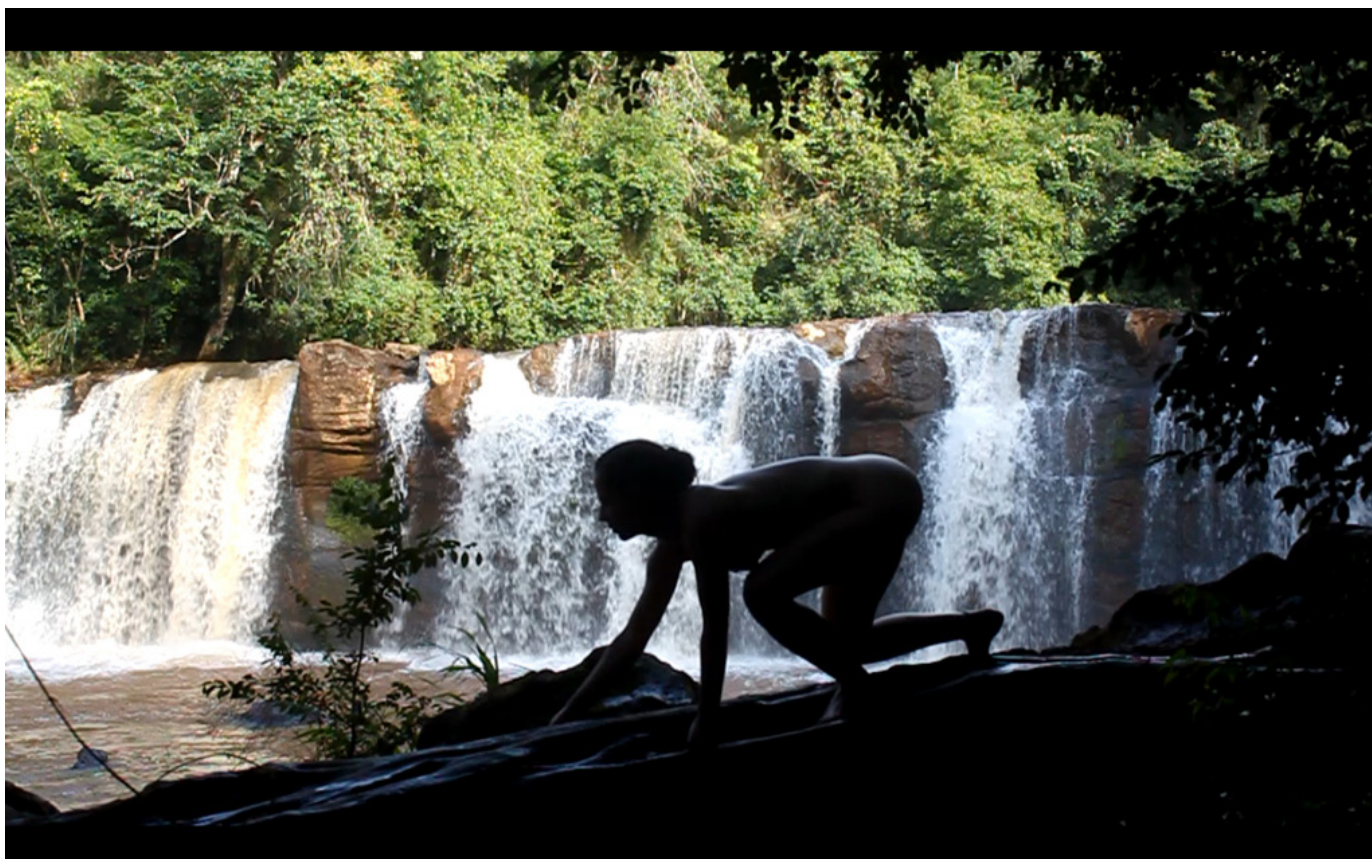
Panema desnorteando

Gislaine Pagotto

A proposição aqui apresentada vem de uma experimentação em ser/estar Panema. Neste caso, Panema (com inicial maiúscula) refere-se ao corpo horizontal, às idas e vindas sem destino, à continuidade do gerúndio, ao looping da imagem extraída de um vídeo, estática, sem mais acontecimentos, ao mesmo tempo, sempre indo: entre início e fim, entre um lado e outro, entre humano e animal. A palavra panema é de origem tupi e faz referência à terra que não produz, ao rio que não dá peixe, à árvore que não dá fruto, a uma espécie de mau agouro. Caçador com panema, portanto, não consegue caçar para sua subsistência e de seus parentes. Ou seja, torna a pessoa com panema sem sucesso em suas atividades. O percurso de Panema, contudo, sugere algo da ordem da domesticação falha do corpo humano, neste caso desprovendo de controle, traços ocidentais e colonialidade, um corpo sendo vulnerável, sem importância e não servindo para nada. Aí reside sua força, relevância e necessidade, pois aceitar a condição de estar sendo Panema (na experimentação artística) ou estar com panema (na cultura indígena) é aceitar a pausa produtiva como condição legítima de existência. Estar sendo Panema intenciona subverter a norma do corpo humano ocidental, ereto e vertical e a ordem da alta produtividade capitalista que estimula o desejo desenfreado pelo sucesso e o alcance do topo - para além do essencial - às custas de vidas que habitam a Terra. A palavra desnortear, por sua vez, refere-se ao movimento de uma pessoa sem rumo, por exemplo, desorientada num trajeto. Se o norte indica o rumo a ser seguido, isso nos sugere o norte como a única orientação adequada, negando o sul e pressupondo certa hierarquia. A conjugação do verbo desnortear insinua negar o norte a partir de contínuo movimento entre naturezas do território latino/sul-americano, possíveis de serem notadas diante da paisagem e do corpo humano presentes na imagem. Panema desnorteando seria então quase redundante, se não fosse pela sua imanência de estar no presente e à margem. Panema existe durante uma ou mais ações por meio de práticas experimentais, crenças invisíveis e em comunhão com a natureza - ao invés de tentar dominá-la. Panemar como proposição artística seria, então, um modo possível de - panemando - ir decolonizando a lógica do Antropoceno.

FICHA TÉCNICA

“Panema desnorteando”, Gi Pagotto, câmera Luana Navarro, projeto Série Panema, Brasil, 2015.



LABORATÓRIO- ATELIÊ

A Carne de Gaia

Beá Meira, Claudia Baré, Larissa Ye'pa e Rayane Kaingang

Beá Meira experimenta as potências dos encontros entre artes e ciências em tempos de catástrofes, nos convidando a “ficar com o problema”, como propõe a filósofa Donna Haraway. Emergem do trabalho de Beá imagens que tocam A Carne de Gaia, que ganham intimidade como uma Terra viva, ativa e criativa, que nos convocam ao trabalho urgente de criar mundos habitáveis desde dentro das ruínas.

São desenhos, pinturas, carimbos, litogravuras, tapeçarias e mokulitos que dão ver, sentir e pensar uma Terra danificada pelas ações antrópicas capitalizadas. Como perceber, novamente, a dura e criminosa realidade do garimpo, das queimadas, dos desmatamentos, dos derramamentos de óleo e das invasões dos territórios indígenas? Dar a perceber, de modo não catastrofista ou romantizado, é a operação sensível que Beá realiza.

Não recusamos olhar suas imagens, elas não são insuportáveis. Pelo contrário, elas nos engajam, reivindicam um corpo presente e ativo, conectado a esta Terra. Isso acontece porque esse engajamento não se dá pela sedução espetacular do dispositivo das mídias massificadas, mas por um entrelaçamento cuidadoso entre artes, ciências e políticas, que suspende os regimes perceptivos dominantes e os jogos de sentidos já dados.

A maneira como se apropria das técnicas artísticas e procedimentos das ciências, articulando poesias e métricas das paisagens, é um convite a pensar não apenas com as artes e ciências que já estão aí, mas entre elas e com seus devires, suas relações e possibilidades porvir. Sentimos como a exposição é um caderno de contabilidade fabulado, que não se recusa a medir, mas que interroga suas perspectivas antropocêntricas, colonialistas, tecnocráticas, gerenciais e modernizadoras, que nos trouxeram até os tempos atuais, até o Antropoceno ou o Capitaloceno.

Ao visitar a exposição habitamos territórios de alianças entre cadernos e mundos, entre cores e imagens de satélite, entre padronagens e mapas... Somos chamados a ver, sentir, pensar de novo e somos convocados a interrogar os modos habituais de fazer ver, sentir, pensar. E essas proposições envolvem colaborações com muitos - céus, terras, rios, plantas, cientistas, povos originários... -, que emergem no trabalho de Beá não como meros recursos, objetos ou materiais para as artes, mas como companhias vivas de criação.

Especialmente, também nesta exposição, o diálogo com os povos indígenas ganha expressão através de uma obra coletiva, feita com as artistas Rayane Barbosa Kaingang, Larissa Ye'pa e Claudia Baré, onde gentes-terras nos fazem entrar em contato com modos de existir simbióticos e responsáveis.

FICHA TÉCNICA

Artistas | Beá Meira, Claudia Baré, Larissa Ye'pa e Rayane Kaingang

Curadora | Susana Oliveira Dias

Mokolito | Realizado no atelier HF

Design gráfico | Beá Meira

Expografia e montagem | Pavão Arquitetura e Expografia Ltda

Produção | Teresa Mas e equipe Instituto Pavão Cultural; Alan Coelho, Clarice Ariela, Guilherme Curti Gomes, Julia Pupim, Marcela Gonçalves e Mario Braga

Beá Meira | Beá Meira é arquiteta formada pela FAU - USP. Autora de materiais didáticos de arte para o ensino básico, participou do PNLD de 2016 a 2024. Tem se dedicado de forma cotidiana a anotar reflexões visuais sobre o antropoceno em seus cadernos. Em 2021, iniciou o aprendizado de litogravura e mokolito. Participou recentemente da exposição Paisagens Mineradas, promovida pelo ICLT, na Matilha Cultural, em São Paulo.

Susana Oliveira Dias | Susana Oliveira Dias é pesquisadora do Labjor-Nudecri-Unicamp, professora do PPG Divulgação Científica e Cultural (Labjor-IEL-Unicamp), editora da Revista ClimaCom e sua participação como curadora desta exposição é uma ação do projeto "Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno" (Fapesp 2022/05981-9).

Claudia Baré | Ana Claudia Martins Tomas é indígena da etnia Baré, liderança indígena em Manaus, mãe, artesã, multiartista, professora indígena formada em pedagogia pela Universidade Estadual do Amazonas (UEA), mestranda em linguística no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Unicamp.

Larissa Ye'pa | Larissa Ye'padiho Mota Duarte é mulher indígena Ye'pa Mahsâ, mãe, multiartista e artesã, graduanda em artes visuais no Instituto de Artes (IA) da Unicamp.

Rayane Kaingang | Artista indígena Kaingang, graduanda do curso de pedagogia pela Unicamp, pesquisadora e artista do grupo multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações do Labjor-Unicamp, uma das editoras da revista ClimaCom.

04 MAI 2024 | Abertura da exposição a partir de 14 horas
a
29 JUN 2024



A Carne de Gaia
Beá Meira
Curadoria Susana Oliveira Dias

Artistas convidadas: Rayane Barbosa Kaingang,
Larissa Ye'pa e Claudia Baré

Rua Maria Tereza Dias da Silva, 708
Barão Geraldo - Campinas

Realização  Apoio     



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



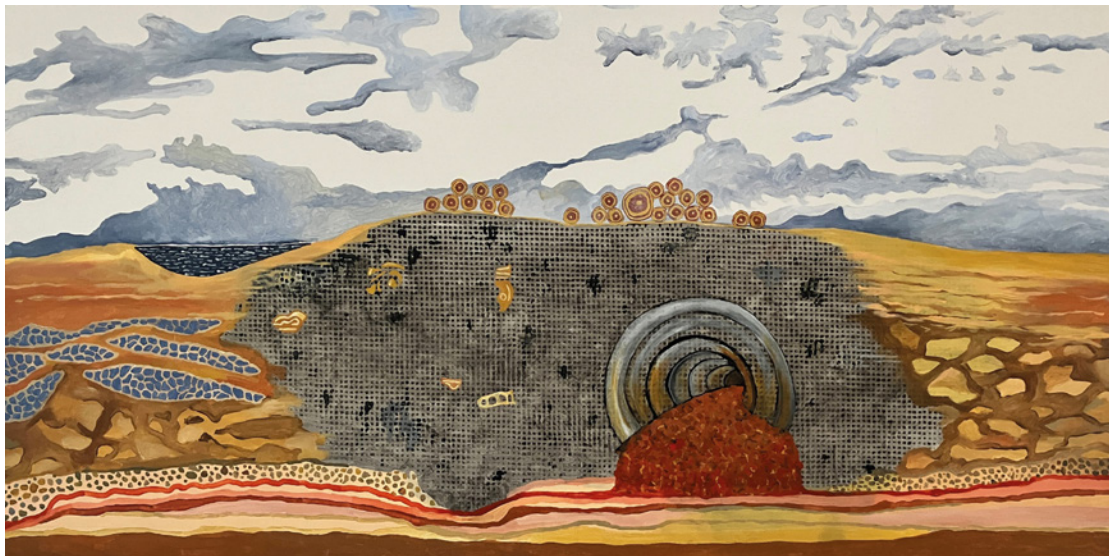
Fotos do lançamento da exposição



Fotos do lançamento da exposição



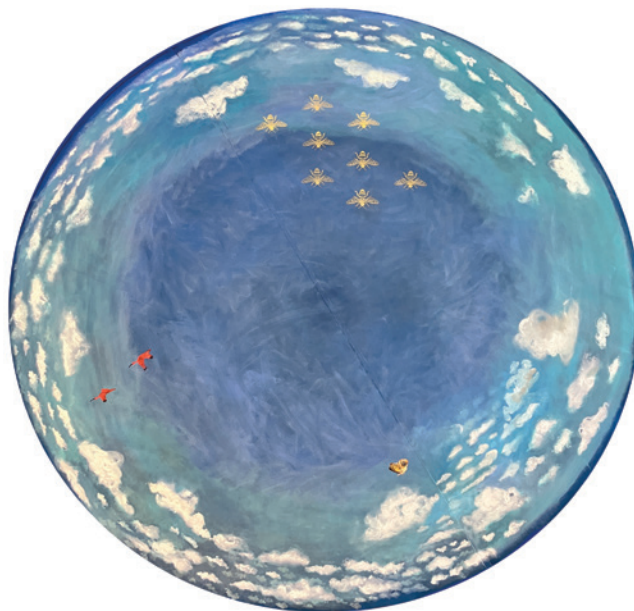
Corpo ativo de Gaia. Geologia e Biologia. Sobre a inteiração entre os milhões de organismos vivos e o ambiente. Monotipia e bordado com linha de tucum sobre tecidos tingidos com pigmentos da floresta.



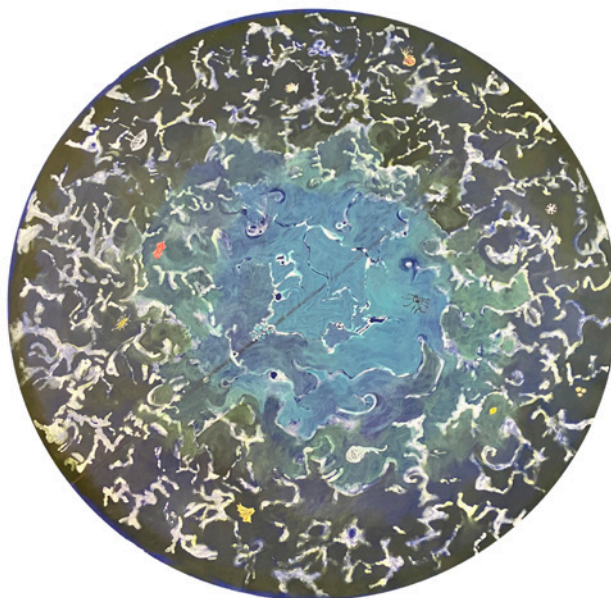
Mineroduto e desmatamento sobre terra preta. Estratigrafia de uma ex-floresta. Acrílica sobre tela.



O grande recinto. A chegada. O mundo fica cada dia menor. Plantação marinha de poços de petróleo sobre coral, na foz do rio Amazonas. Acrílica sobre tela.



Biosfera. Atmosfera, 21% de oxigênio, 17 km para todas as vidas. Acrílica sobre tela.



Biosfera. Oceano, 3,4 % de sal, 12 km para todas as vidas. Acrílica sobre tela.



Ervas daninhas, mamíferas e bipedes. Monotopia sobre Mokulito.



Atividade mineradora sobre pedra. Litografia.



Rupturas paisagísticas. Terras sem mãe. Liquifação da paisagem, Carimbo sobre papel.



*Mulher Bioma. Acrílica e sementes de açaí sobre lona de 200 cm de diâmetro.
Obra da artista convidada Rayane Kaingang.*

O canto dos sapos e a escuta multiespécies

Natália Aranha, João Bovolon, Elisa Valderano e Susana Dias

Esta série de criações sonoras busca se afetar pelos cantos dos sapos. Seus cantos nos inspiram a experimentar escutas multiespécies, pois que nenhum sapo canta sozinho. Cantam junto com os sapos a noite, a lua, a chuva, o brejo, o rio, as pedras, os grilos, as cobras, as aranhas, as casas, as ruas, as gentes... Para sentir os emaranhados que compõem os cantos dos sapos, buscamos aqui entrar em relação com os modos como herpétólogos, artistas e filósofos habitam zonas de proximidades, vizinhanças e parentescos com esses seres fabulosos e compartilhar pequenos experimentos sonoros que buscam reativar as potências da escuta para além do humano.

FICHA TÉCNICA

Concepção e coordenação | Natália Aranha, João Pedro Bovolon, Elisa Valderano Santos e Susana Dias

Vozes e cantos | Natália Aranha, João Pedro Bovolon, Elisa Valderano Santos e Susana Dias

Edição de sons | Elisa Valderano Santos

Fevereiro de 2024

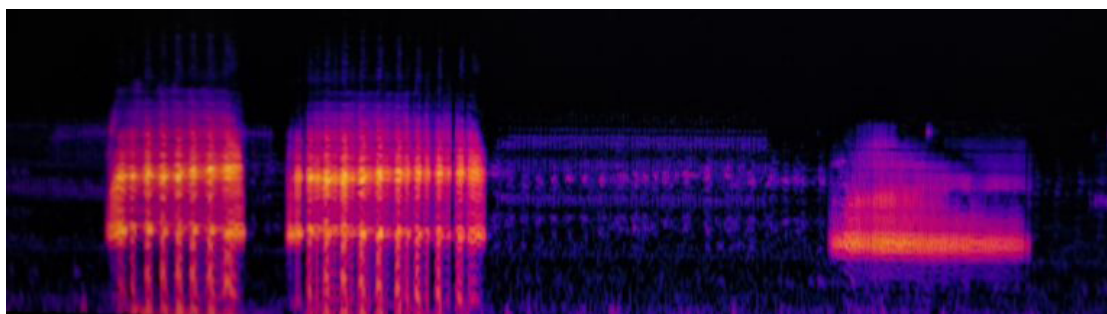
Sapo cururu (*Rhinella sp.*)

Pingo de ouro (*Brachycephalus sp.*)

Perereca-cabrinha (*Boana albopunctata*)

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/canto-sapos-escuta/>



Oficina “Tecendo com as ervas”

Juliana Andina Batista (Coord.)

Nessa oficina os participantes foram convidados a tecer com as ervas a partir dos pontos básicos do crochê. As ervas escolhidas fazem parte do repertório da Casa de Cultura Fazenda da Roseira, quilombo da cidade de Campinas -SP, e simbolizam a força, a cura e a fé trazidas pelos Orixás. Espada de Ogum, espada de Iansã, arruda e lavanda serão algumas das ervas que foram criadas, partindo da experiência/conhecimento de cada participante sobre/com estas plantas. O objetivo foi criar um jardim de fabulações, que apresenta o entendimento do grupo sobre o tema.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Juliana Andina Batista

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Alessandra Ribeiro, Debora Knittel, Juliana Andina Batista, Juliana Ribeiro, Sonora Soares Boeta Nves e Susana Oliveira Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Casa de Cultura Fazenda Roseira

Data | 03 de maio de 2024



OFICINA

tecendo com as ervas

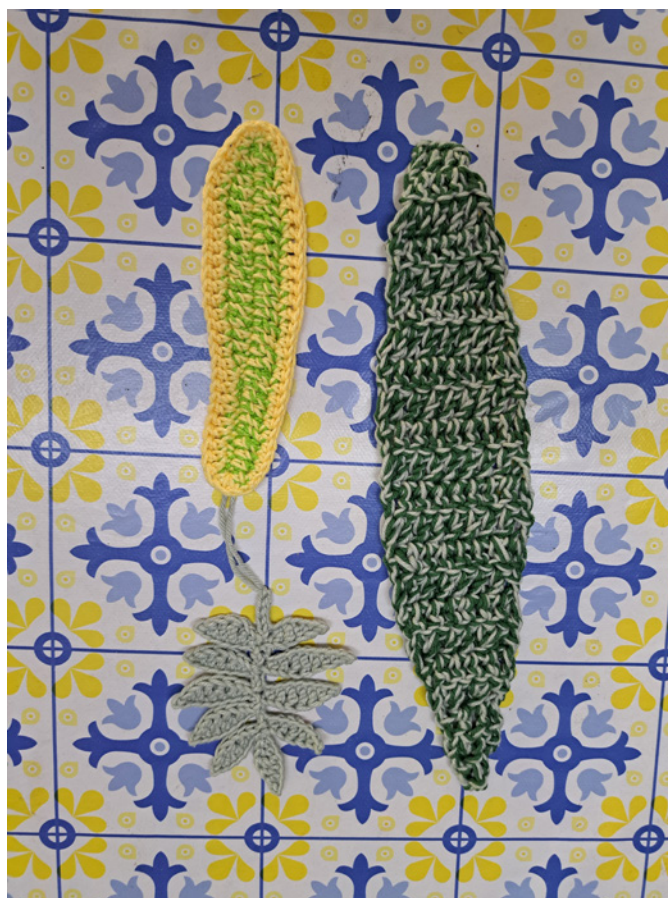
Juliana Andina
Batista

03/05
14 às 17h

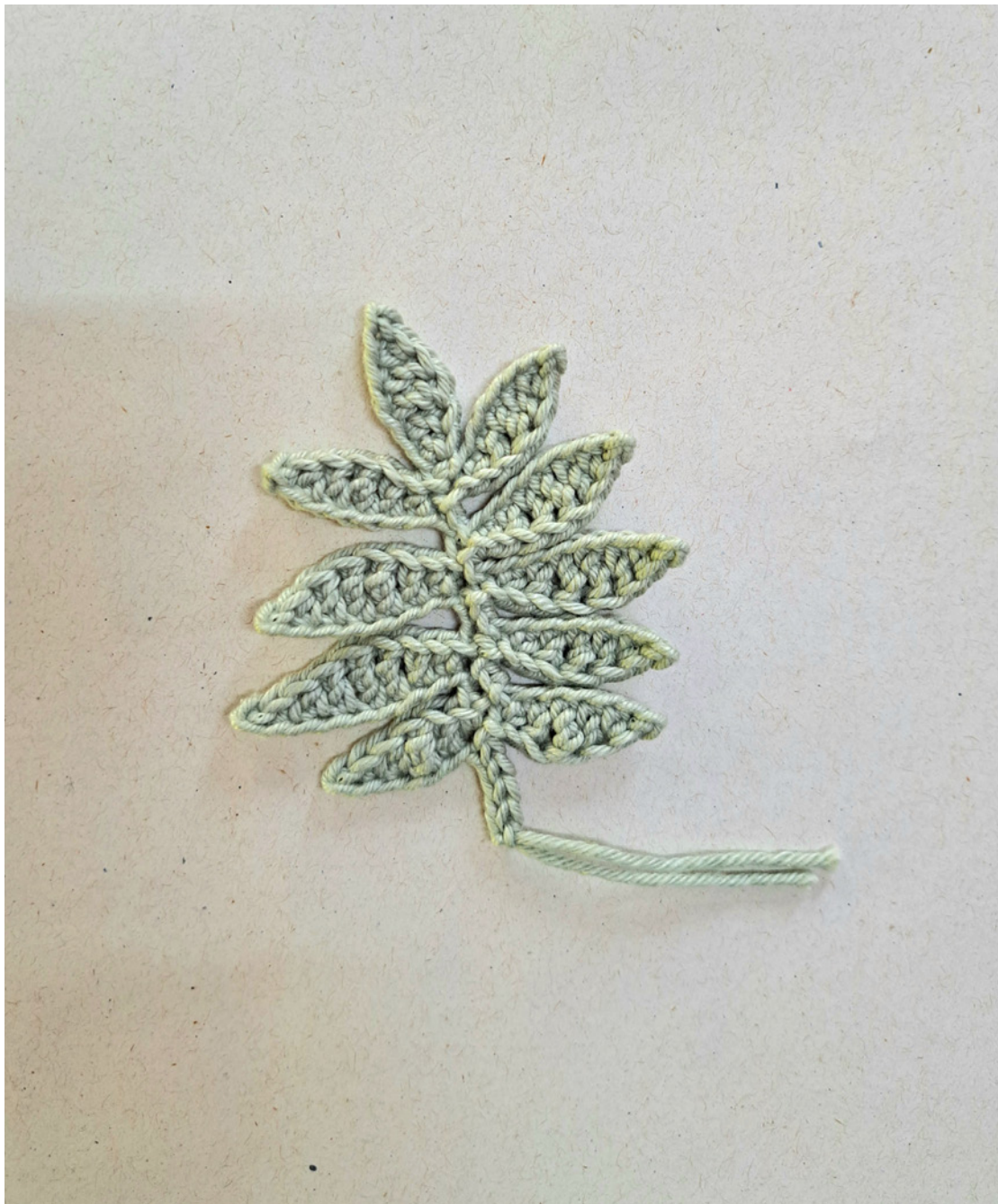
**CASA DE CULTURA
FAZENDA ROSEIRA**

inscrições gratuitas pelo email
climacom@unicamp.br



















Oficina “Esculturas orgânicas para espantar o desencanto”

Ana Lúcia Alves Lucchese (Coord.)

Nessa oficina, o público foi convidado a construir objetos escultóricos em forma de pequenos seres, utilizando matéria orgânica como folhas, pedaços de madeira e argila. A proposta educativa envolveu discutir de forma lúdica e acessível a todos os públicos questões relacionadas ao chamado Antropoceno (ou Plantationoceno), como a separação colonial entre ser humano e natureza, bem como chamar atenção para os saberes ancestrais das plantas, sob perspectiva de comunidades tradicionais. Trabalhamos em formato de ateliê ao ar livre. Ao final, a produção foi registrada e devolvida à natureza.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Ana Lúcia Alves Lucchese

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Ana Lúcia Alves Lucchese, Emanuely Miranda, Juliana Ribeiro e Susana Oliveira Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Casa de Cultura Fazenda Roseira

Data | 19 de abril de 2024



OFICINA

esculturas orgânicas para espantar o desencanto

Ana Lúcia Alves
Lucchese

19/04
10 às 12h

**CASA DE CULTURA
FAZENDA ROSEIRA**

inscrições gratuitas pelo email
climacom@unicamp.br























Mesa de trabalho “Perceber-fazer floresta”

Grupo multiTÃO

Nesta mesa de trabalho buscamos tornar presentes plantas, pássaros e sapos através do compartilhamento de vários materiais criados em conjunto com estes seres (livro-objeto, ensaios fotográficos, série de aquarelas, série de esculturas, série de podcasts e instalações). Convidamos os presentes a se envolverem com práticas relacionadas a esses materiais e a escrever, desenhar, pintar, esculpir como quem percebe e faz floresta. Nossa inspiração parte do líder e filósofo indígena Ailton Krenak, que diz que é preciso fazer floresta como produção de subjetividade, como poética de vida.

KRENAK, Ailton. “Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida”, diz Ailton. Instituto Humanitas Unisinos. 10 de dez. de 2021. Disponível em: “Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida”, diz Ailton Krenak - Instituto Humanitas Unisinos - IHU

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Grupo multiTÃO - Emanuely Miranda, Leo Arantes Lazzerini, Natália Aranha, Rayane Barbosa e Susana Dias

Criações | Alana G. S. Bastos, Amanda de O. Rodrigues, Carla Maria da Silva, Caroline Neves Pereira, Daniela Manica, Emanuely Miranda, Fabiano Ormaneze, Heloisa Yumin Matura, Irene do Planalto Chemim, Isabela Tosta Ferreira, Jayne Oliveira, José Leandro Duarte de Abreu, Juliana Andina Batista, Juliana C. Guiddin Penena, Karen Meneguetti de Moraes, Leo Arantes Lazzerini, Maria Vitória Pereira de Jesus, Mariana Vicentini Zilli, Natália Aranha, Rayane Barbosa, Susana Dias, Tainá Gonçalves Pinto e Vanessa Lourenço de Souza

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

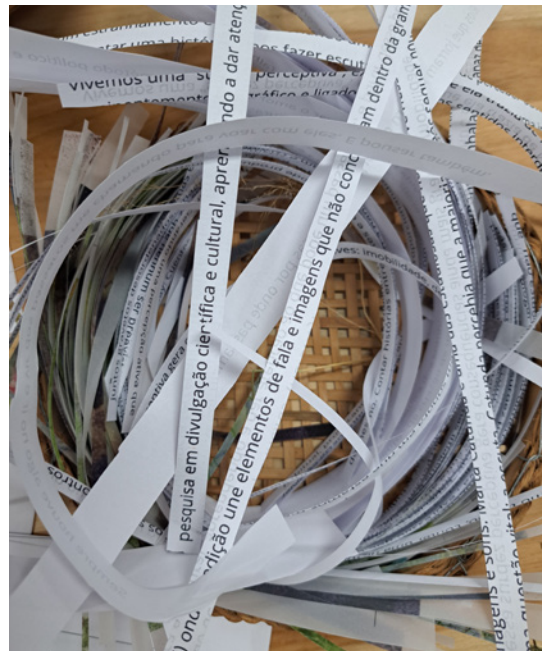
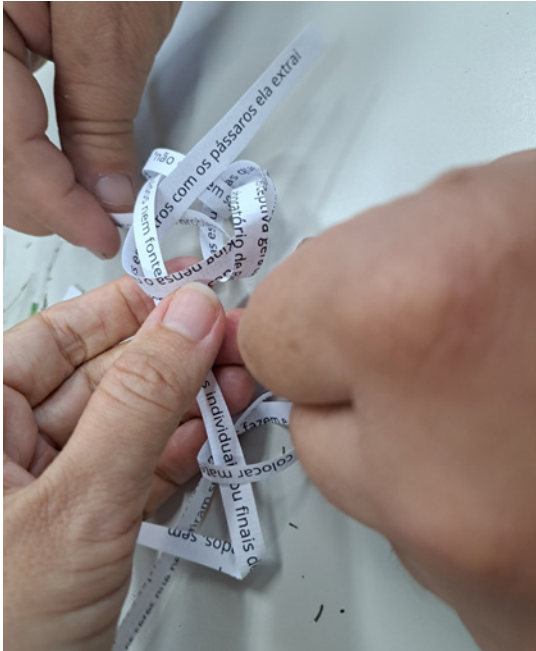
Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

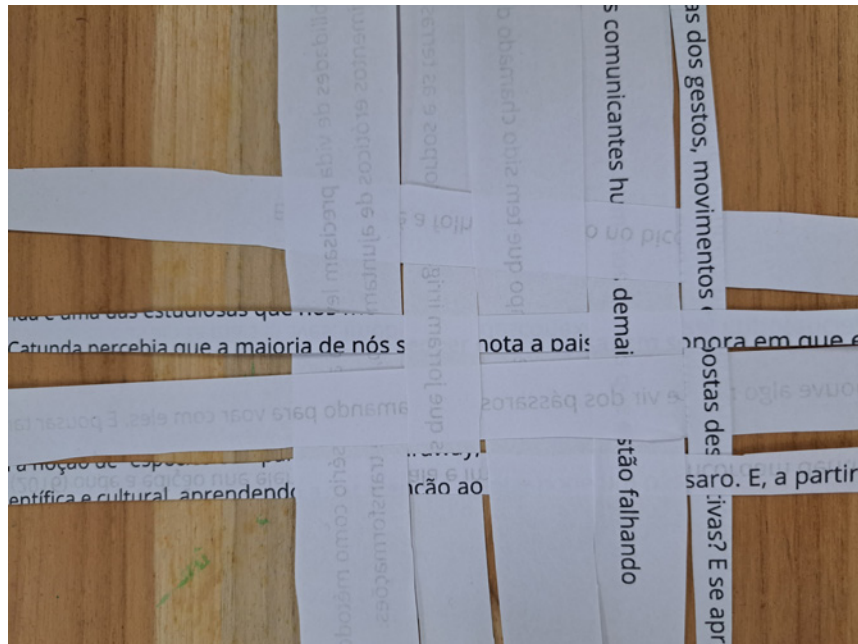
Data | 08 de março de 2024







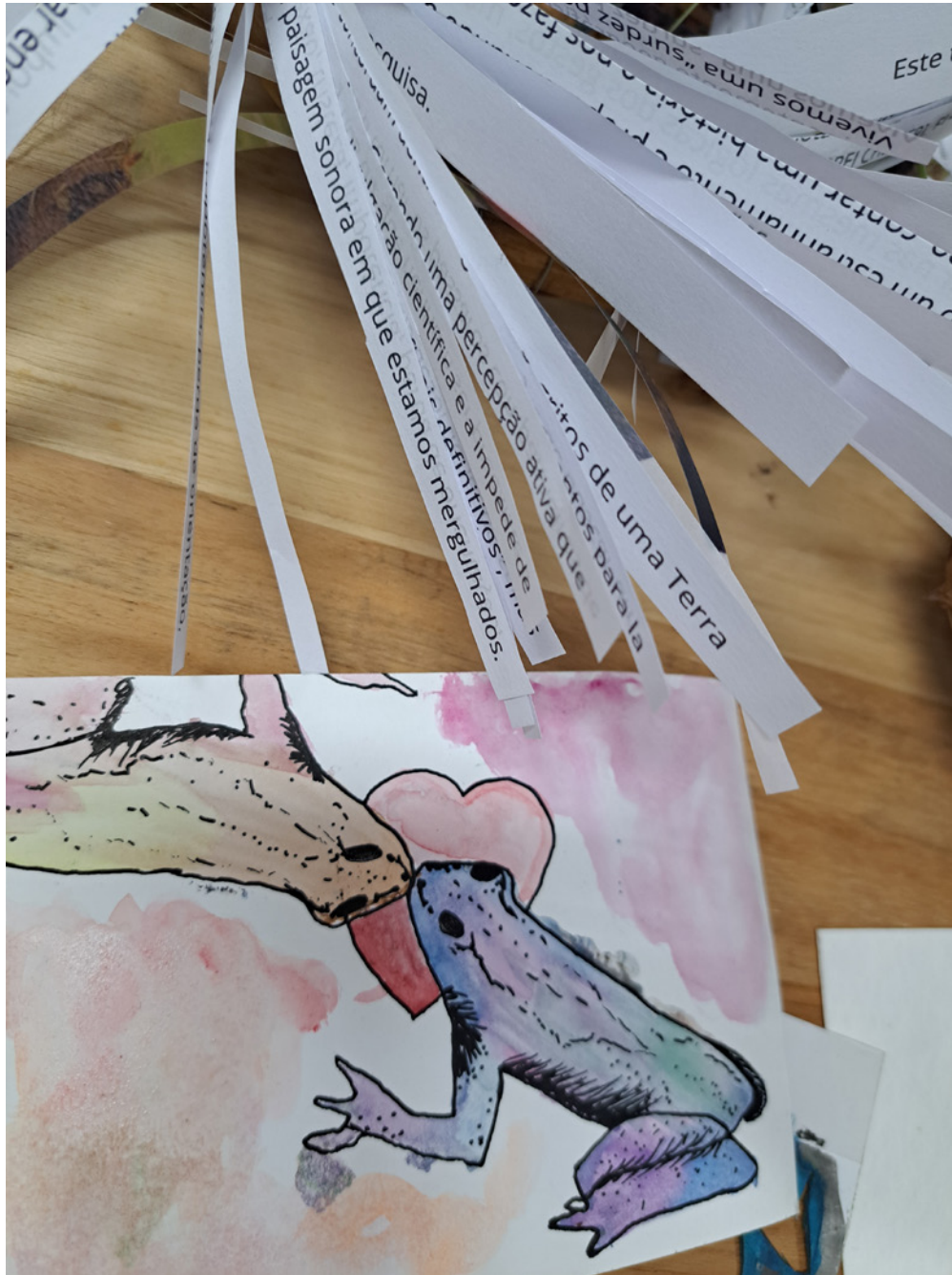




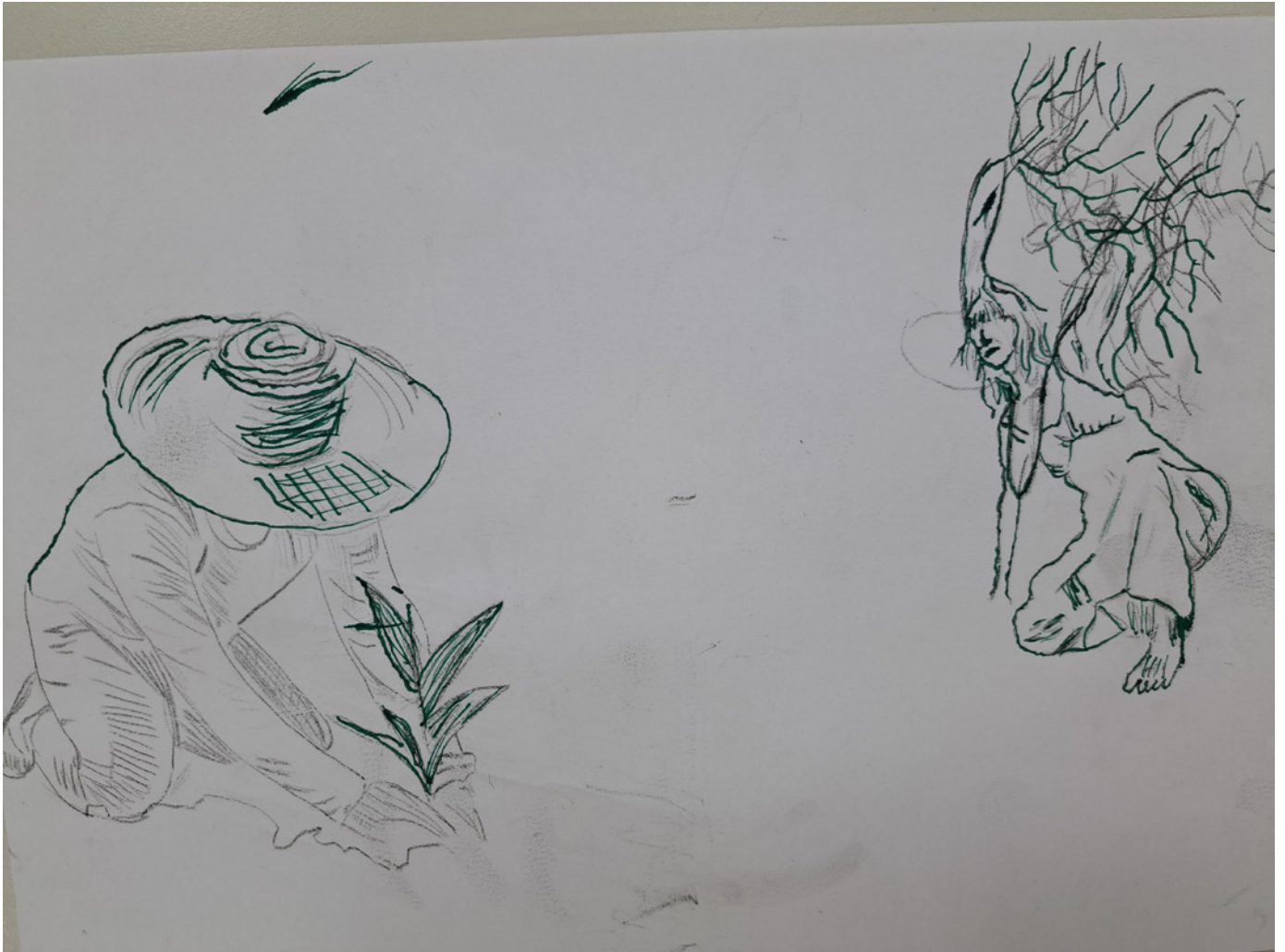












Oficina “Chitas e estamparias”

Cris Mendes (Coord.)

A proposta da oficina foi guiar os participantes pelo processo de criação de estampas, desde o desenho inicial até a finalização do *rapport* no Photoshop, com foco especial em estampas de chita. A dinâmica incluiu:

1. Interpretação de formas a partir de amostras de plantas para criar elementos de estampa;
 2. Coloração dos desenhos utilizando diversas técnicas, explorando as cores vibrantes características das estampas de chita;
 3. Montagem de composições digitais com os elementos criados pelos participantes, aplicando o estilo único da chita;
 4. Demonstração no Photoshop de como criar o *rapport* da estampa.
-

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Cris Mendes

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Aline Aguiari, Ana Luiza Pinheiro, Amanda Rafael Martins, Cintia Stefamm, Dirce Maria Carvalho Vernier, Gisele Ap. de Oliveira Gomes, Isabela Cristina de Melo Aguiar, Jennifer Adélia Costa, Lara Doswaldo Balaminnutti, Letícia Trevisan, Milena Arruda, Nélia Arruda, Nella Paredes e Susana Oliveira Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

Data | 21 de março de 2024



OFICINA

chitas e estamparia

com Cris Mendes

21/03
9 às 12h

**SALA DE AULA DO ESPAÇO
PLURAL, LABJOR-UNICAMP**

inscrições gratuitas pelo email
climacomeunicamp.br















Oficina “Escrever imagens, imaginar escritas”

Mariana Zilli e Wallace Fauth (Coord.)

O público foi convidado a ler textos e imagens e, a partir dessa experiência sensorial, elaborar estórias. A proposta educativa envolveu criar mundos possíveis a partir de fabulações acionadas pelas imagens geométricas, fotografias e páginas escritas. Os participantes foram convidados a pintar, desenhar, fazer recortes, dobraduras, colagens etc. para contar suas histórias. Trabalhamos com uma mesa para disponibilização do material e mesas individuais para criação livre. Ao final, a produção foi registrada para futura exposição, seja por intermédio de uma mostra, seja por material escrito.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Mariana Zilli e Wallace Fauth (Coord.)

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Antonio Ariclones Cassiano da Costa, Armando Martinelli, Bianca Luniere Vilaça, Fernando Ferreira da Silva Ananias, Juliana P. Cândido, Lucas Melo, Natália Solin, Mariana Neves, Mariana Zilli, Susana Oliveira Dias e Wallace Fauth

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

Data | 26 de março de 2024



OFICINA
escrever imagens,
imaginar escritas

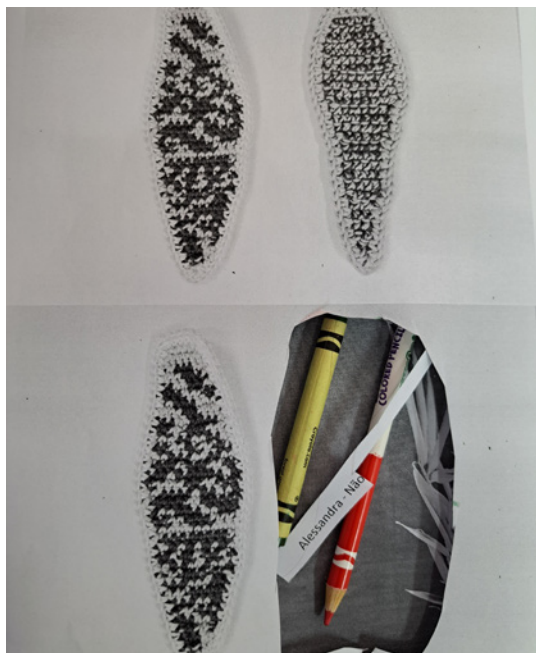
com Mariana Zilli
e Wallace Fauth

26/03
14 às 17h

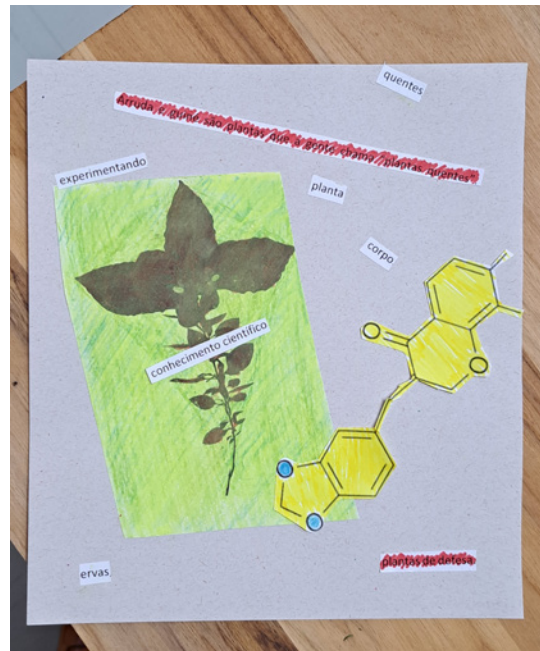
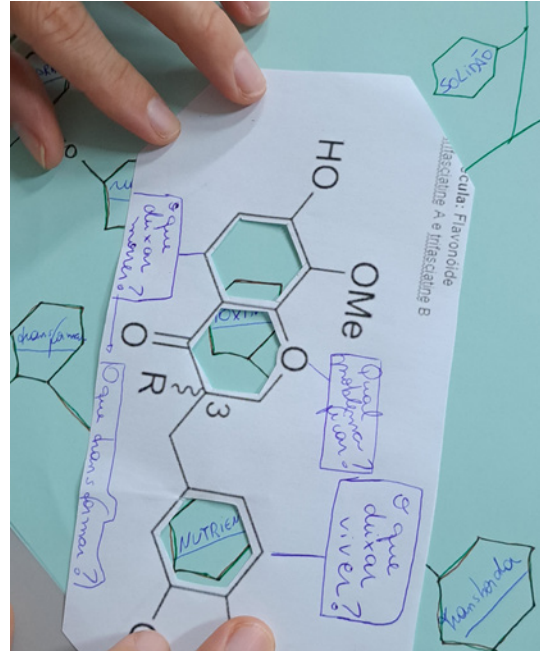
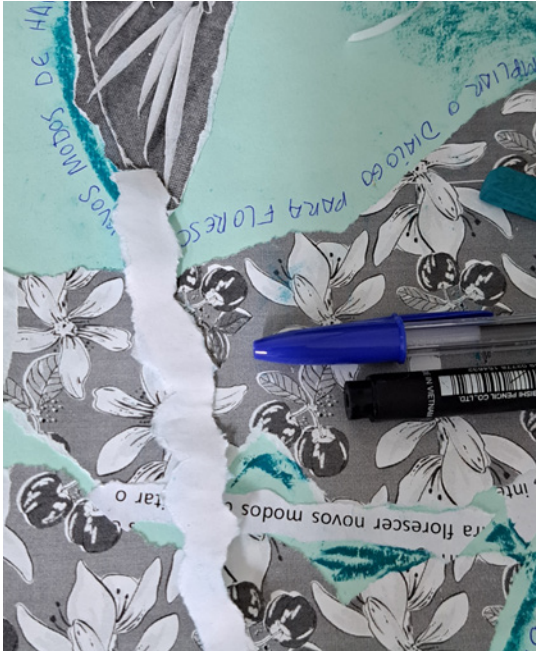
SALA DE AULA DO ESPAÇO
PLURAL, LABJOR-UNICAMP

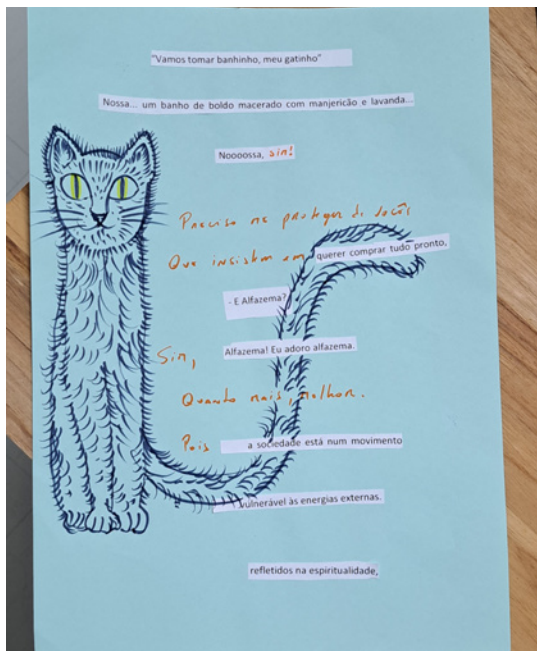
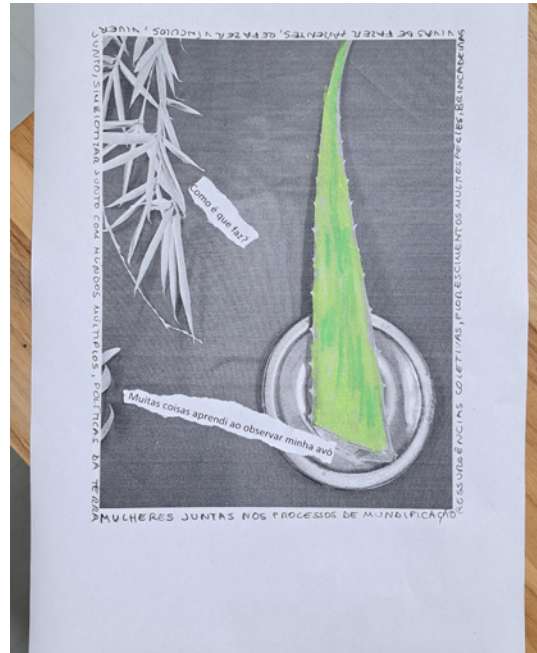
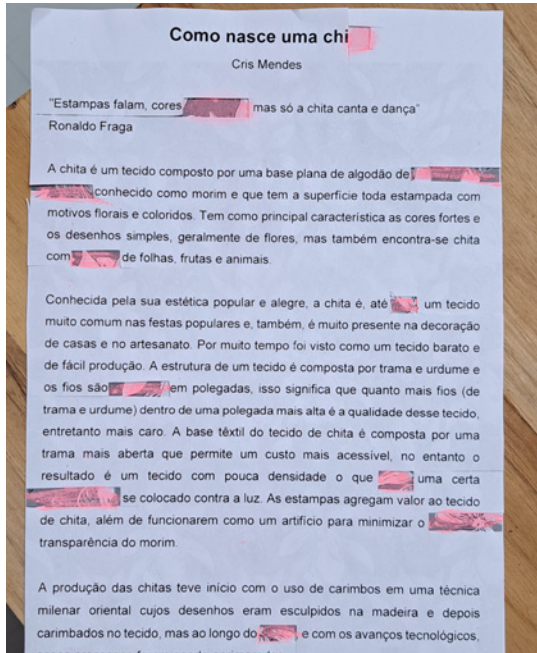
inscrições gratuitas pelo email
climacomeunicamp.br











UM FUTURO POSSÍVEL

- Gente, que coisa linda!

COc1cc(O)ccc1OC(=O)C(R)Cc2ccc3occc3c2

- Uma folha grandona, né?

COc1cc(O)ccc1OC(=O)C(R)Cc2ccccc2

- Aqui também tem.

- Muito resistente, né?

- Olha as bolinhas que ela faz depois que cai a flor.

- "Posso levar uma dessas?"

Claro.

é uma postura potente diante do tempo de catástrofes que vivemos.

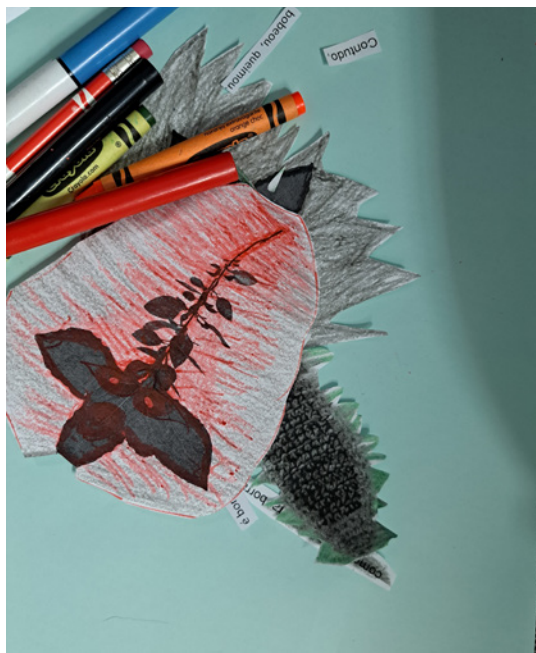
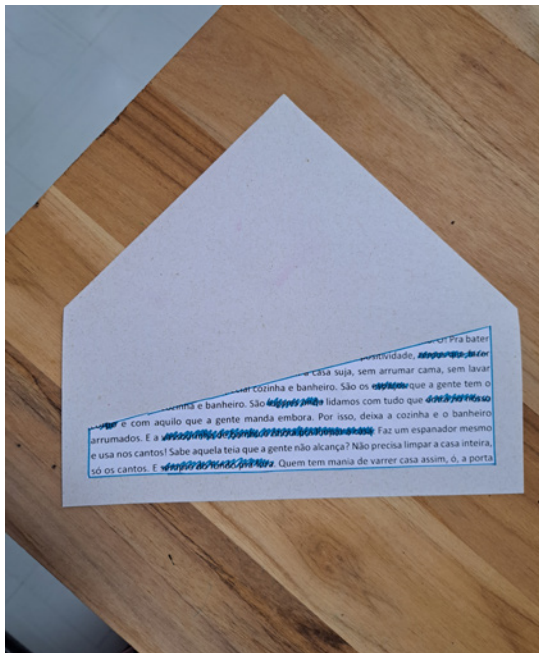
Um tempo que nos convoca a levar a sério as plantas porque elas tornam as vidas possíveis.

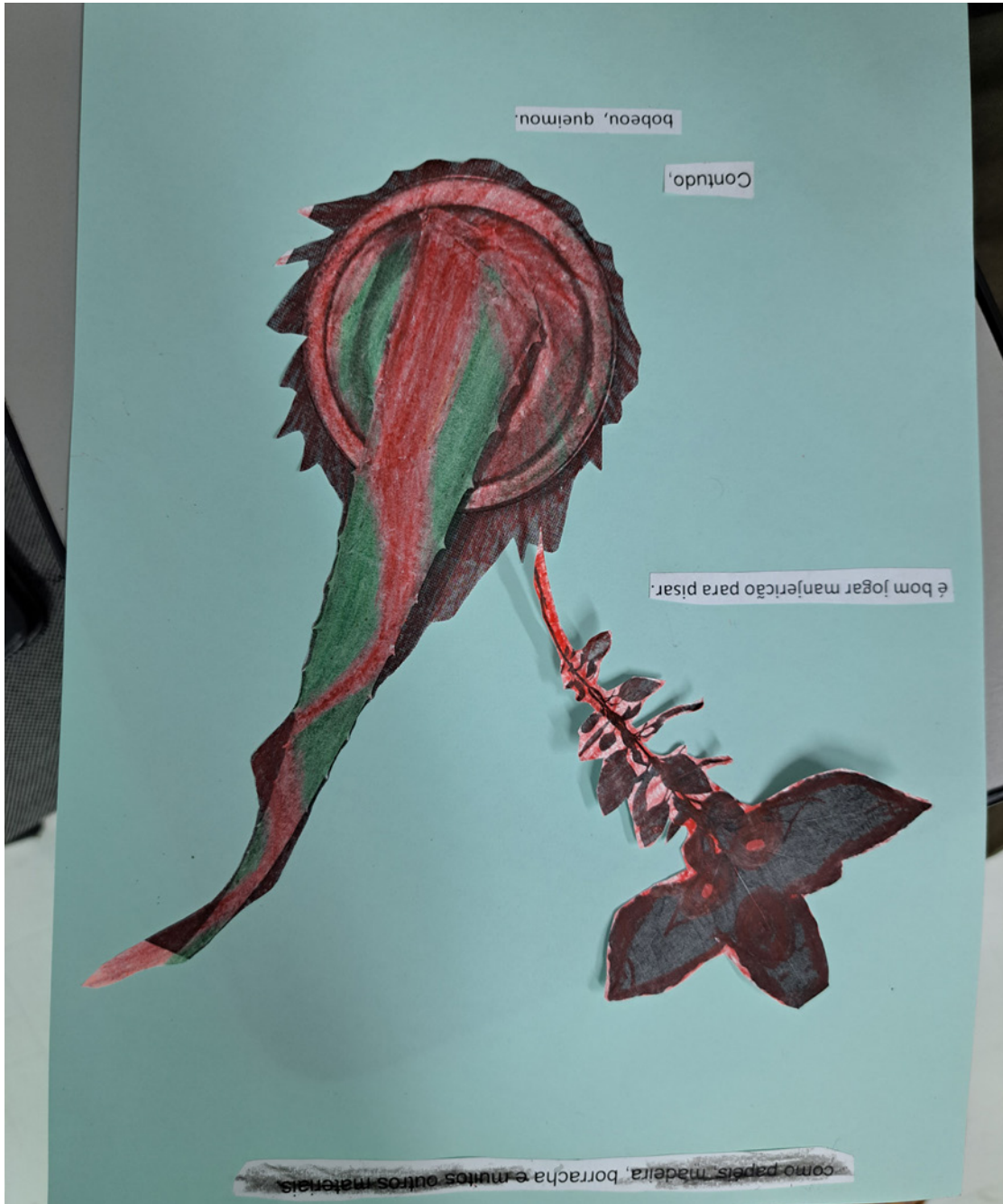
No entanto, a maioria de nós esqueceu disso.

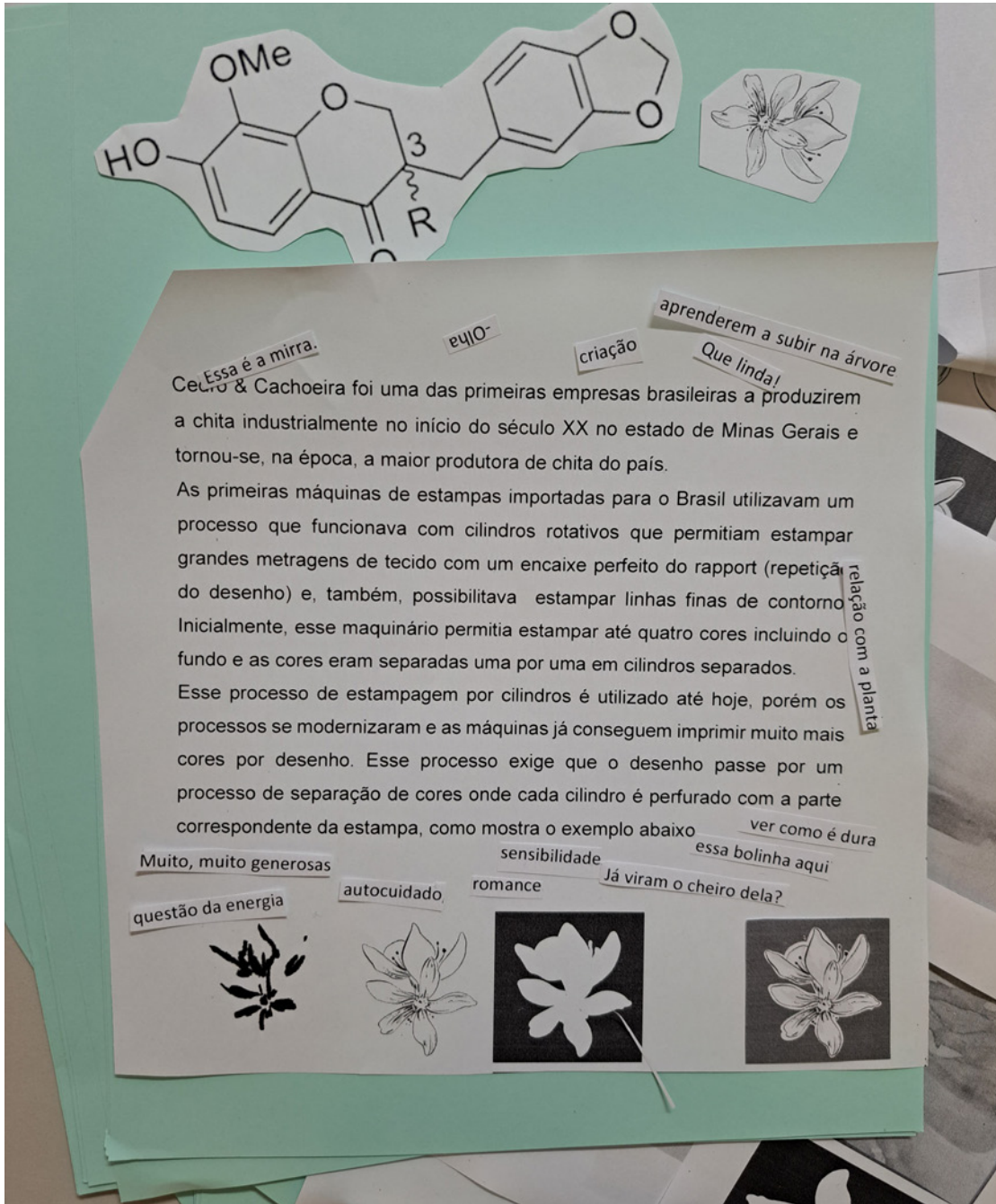
não é positiva a nefasta aliança entre o capitalismo, o colonialismo, as monoculturas e catástrofes

Se puder separar é melhor.











Oficina “Da trilha à tinta”

Ursula Steffany e Luiza Marcato (Coord.)

A proposta deste encontro/oficina é convidar a comunidade a refletir e se conectar com a natureza e as plantas através da construção/produção de imagens/estampas. Acreditamos que esse processo criativo proporcionará uma valiosa oportunidade para a diversificação artística, permitindo que os participantes expressem suas experiências individuais de maneira única. Ao integrar elementos da natureza nas criações, buscamos não apenas estimular a sensibilidade artística, mas também promover uma conscientização sobre a importância da preservação ambiental e da interação harmoniosa entre arte e meio ambiente.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Ursula Steffany e Luiza Marcato (Coord.)

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos:

“Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Casa de Cultura Fazenda Roseira

Data | 13 de abril de 2024



OFICINA da trilha à tinta

Ursula Steffany
e
Luiza Marcato

13/04
10 às 12h

**CASA DE CULTURA
FAZENDA ROSEIRA**

inscrições gratuitas pelo email
climacomeunicamp.br

























Oficina “Desenho para ver o invisível”

Silvana Sarti (Coord.)

A oficina propõe um passeio pela Fazenda Roseira, onde vamos nos aproximar para observar a enorme diversidade de vidas que fluem nesse ambiente. Ao nos aproximarmos do verde do lugar temos a real noção da grandiosidade e multiplicidade de cores, texturas, formas, histórias e afetos. A proposta é coletar plantas e desenhar suas minúcias e depois unir os desenhos apresentando um painel completo e complexo dessas manifestações.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Juliana Andina Batista

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Alessandra Ribeiro, Juliana Ribeiro, Silvana sarti e Susana Oliveira Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta dos projetos: “Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro”, do grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp, aprovado no Edital Arte e Cultura da Dcult Unicamp.

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Casa de Cultura Fazenda Roseira

Data | 13 de abril de 2024



OFICINA
desenho para
ver o invisível

Silvana Sarti

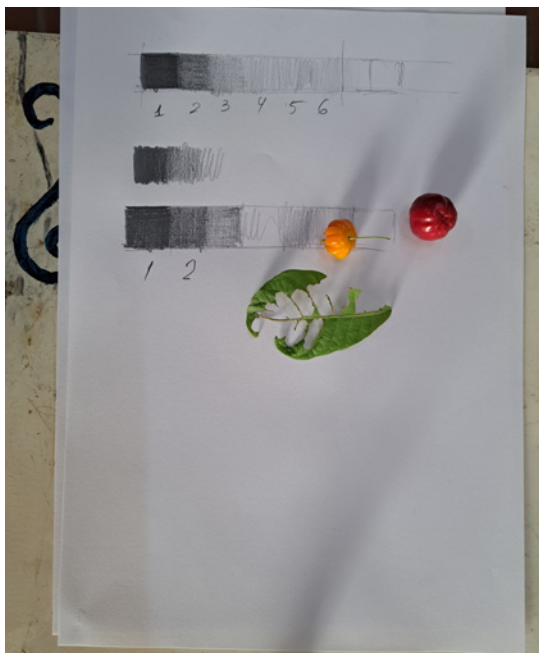
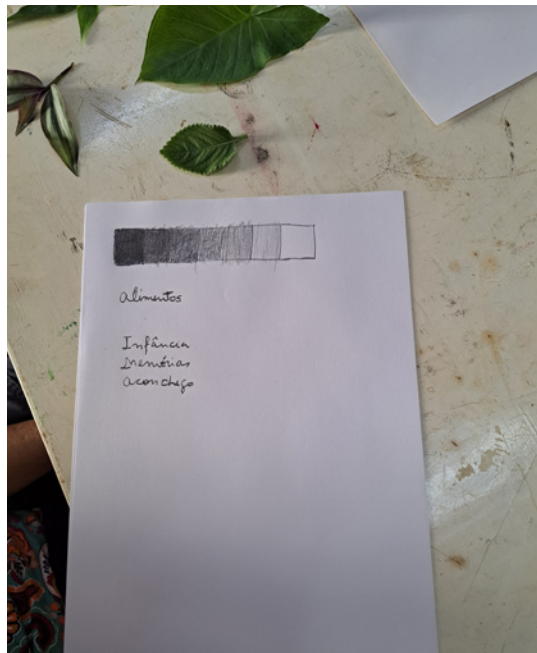
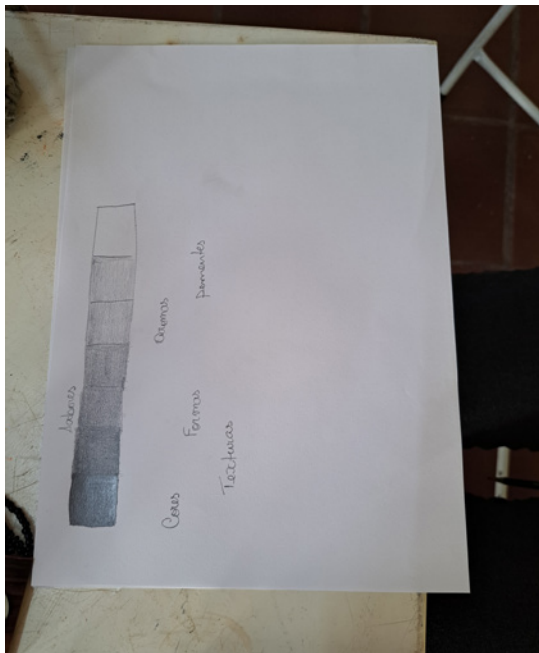
13/04
14 às 17h

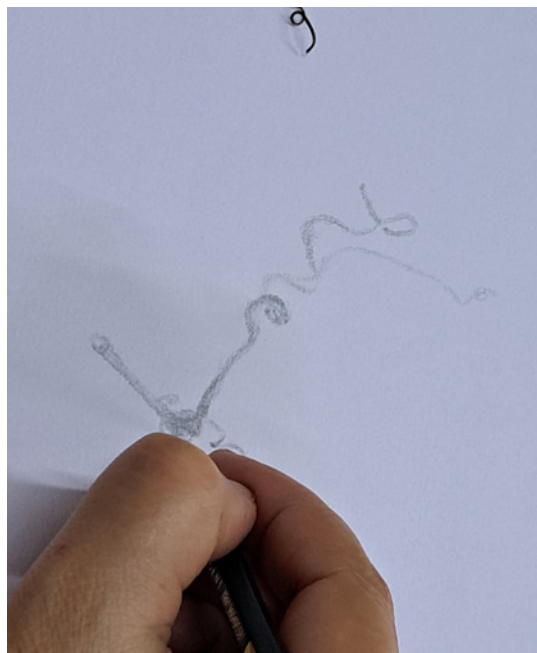
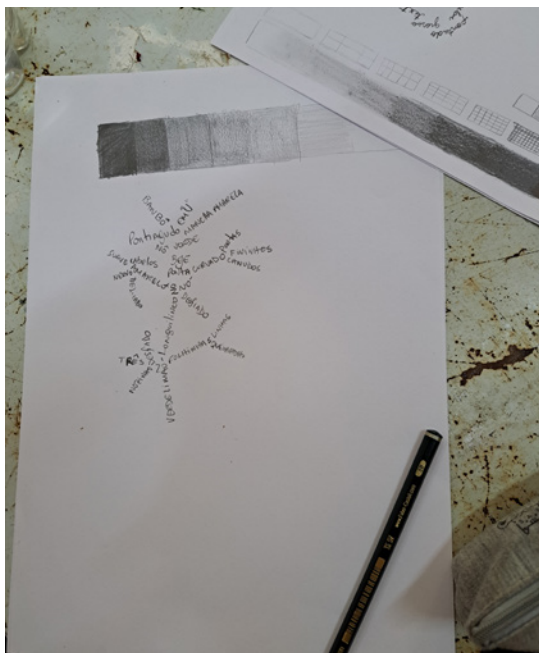
CASA DE CULTURA
FAZENDA ROSEIRA

inscrições gratuitas pelo email
climacom@unicamp.br





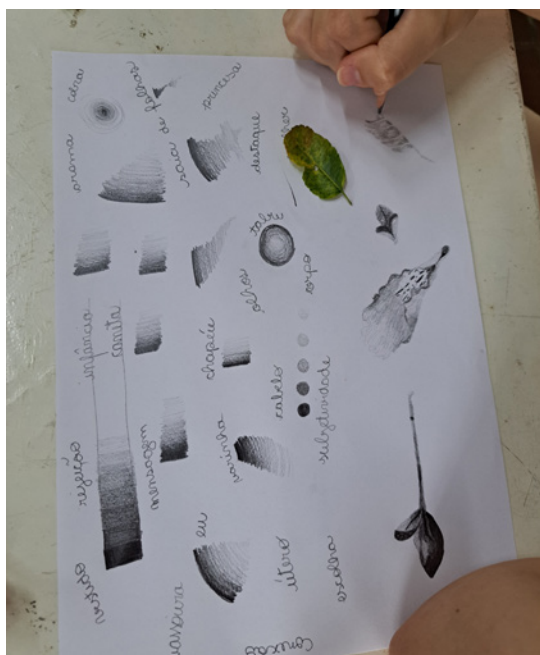
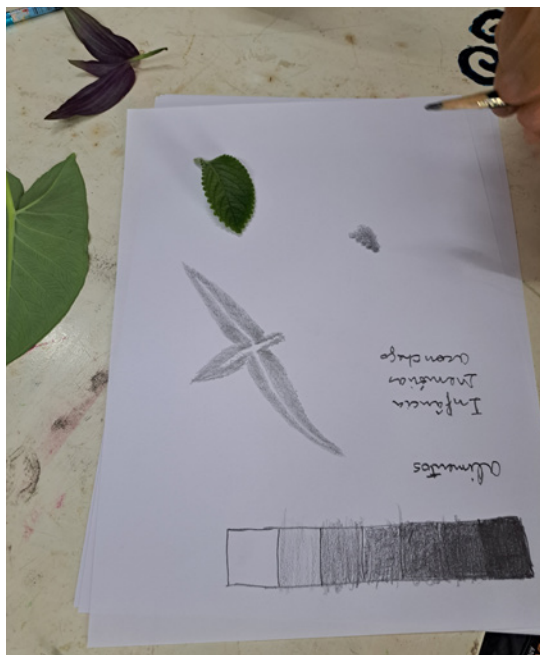


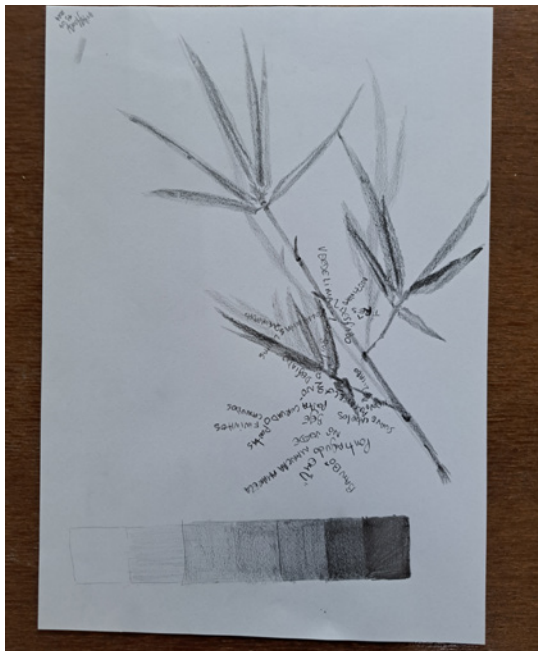
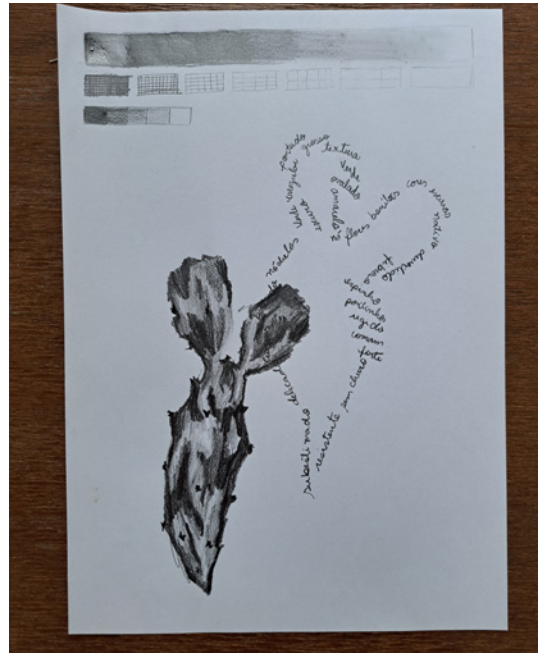
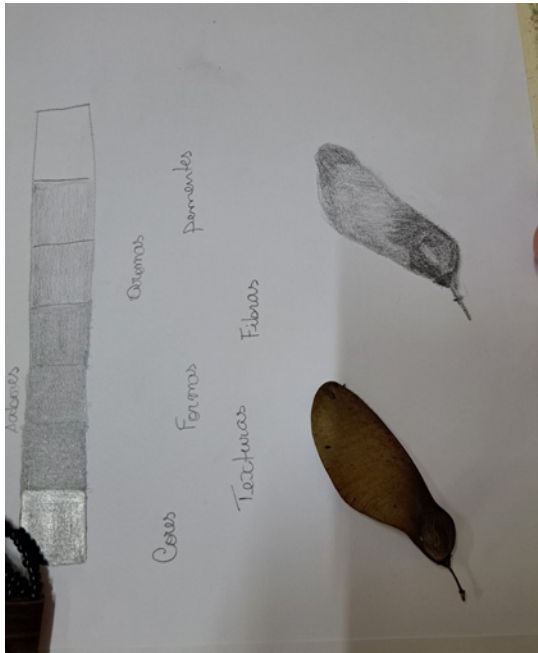


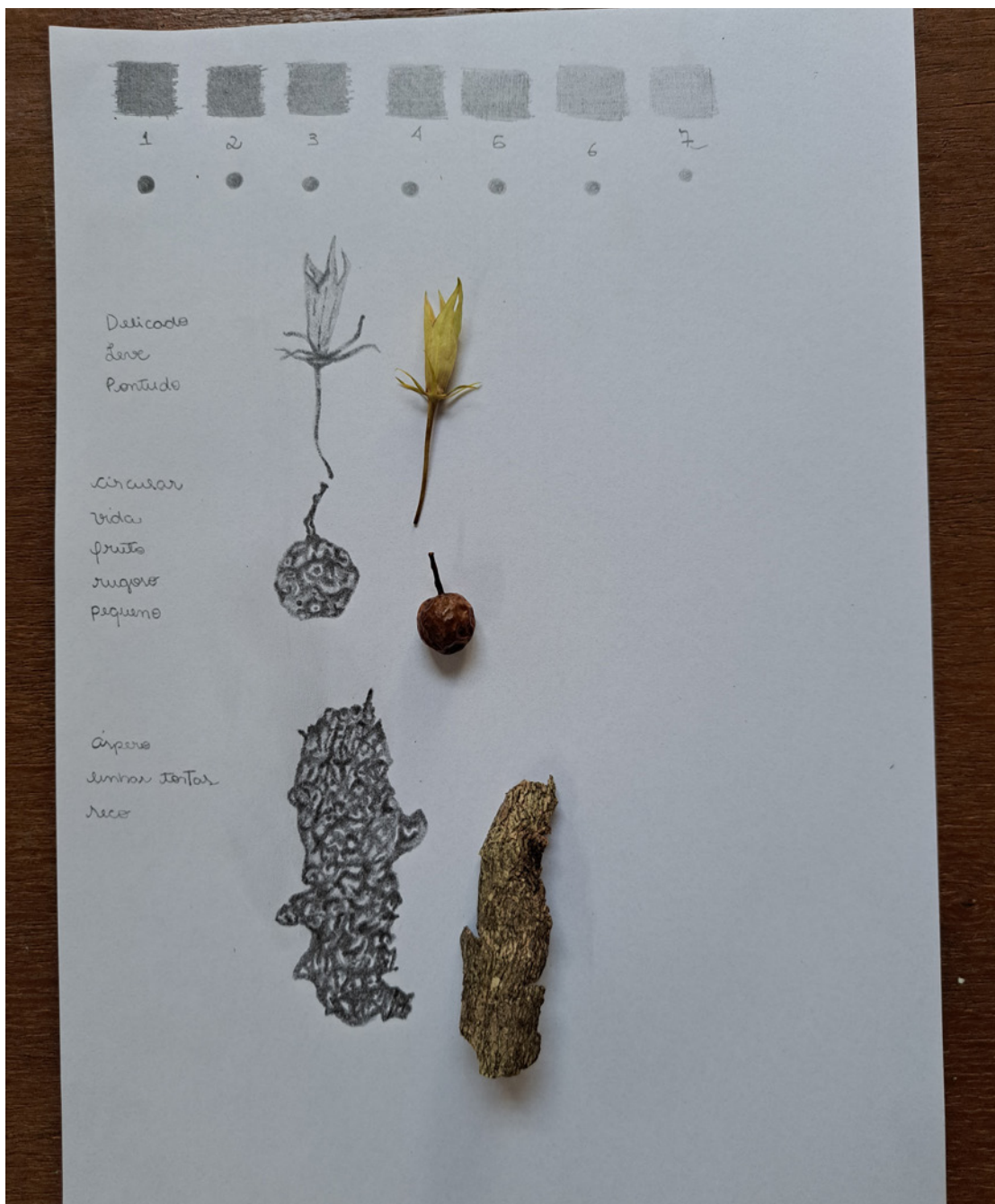




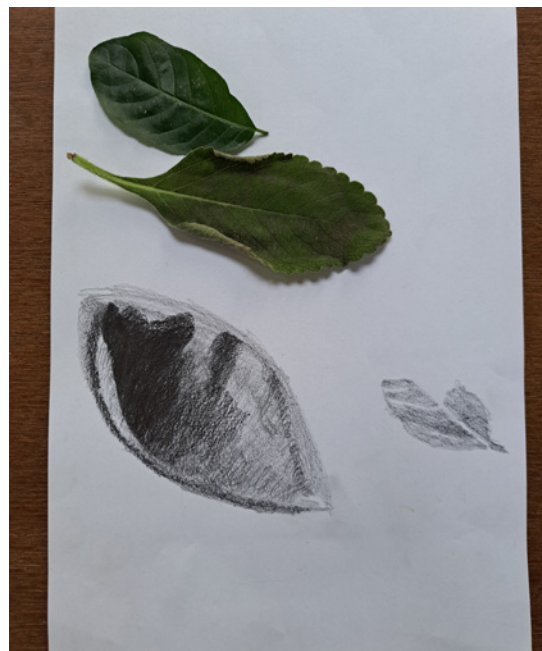
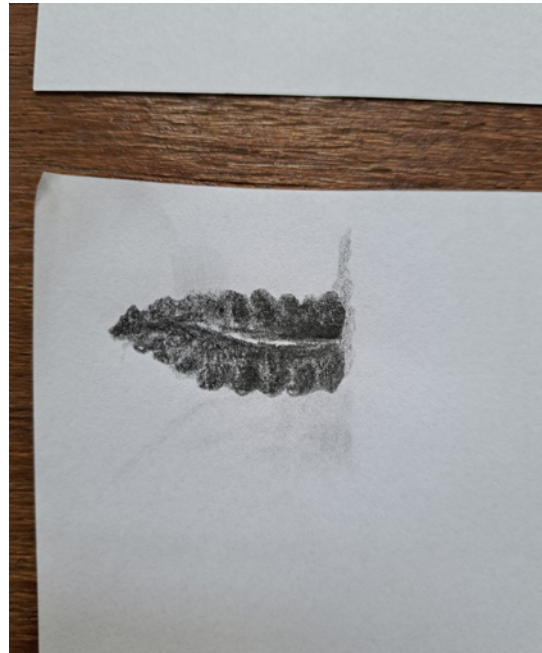
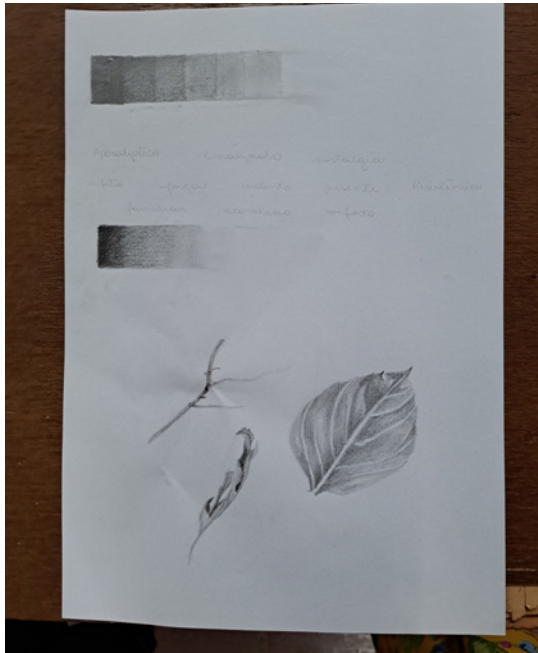


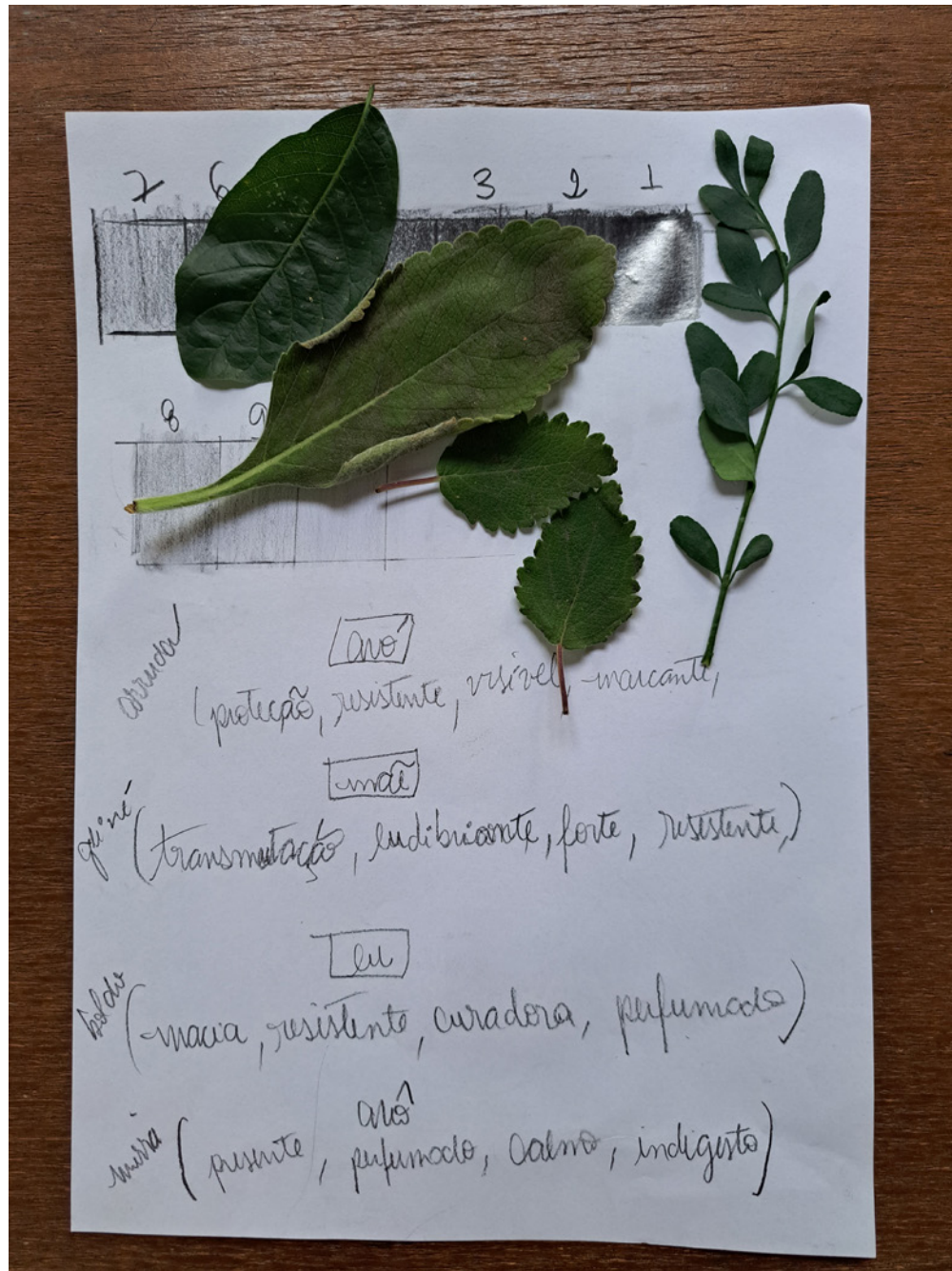












Emaranhados vegetais II

Bianca Santos, Breno Filo, Marília Frade e Susana Dias (Coord.)

Esta foi a segunda edição da mostra Emaranhados vegetais, desta vez na Galeria do Centro de Convenções da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Nesta exposição queremos compartilhar processos e afetos vividos entre muitas pessoas que se juntaram às mesas de trabalho, primeiro em Belém - Pará e depois em Campinas - São Paulo, para pensar em suas plantas companheiras e criar com elas. Buscamos com a mostra convidar os visitantes a adentrar as páginas do livro-objeto - “Companhia como modo de atenção à Terra” -, que reúne as criações realizadas nas mesas de trabalho, e sentir a força de uma vida multiespécie, um entrelaçar de naturezas-culturas que nos convocam a levar a sério o que pode ser um arquivo comprometido com uma Terra viva. Trata-se de uma exposição e um livro-objeto produzidos como parte das pesquisas e criações realizadas conjuntamente por Bianca Santos e Marília Frade do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemáticas (PPGECM), Breno Filo e Susana Dias do Programa de Pós-graduação em Artes (PPGArtes), da Universidade Federal do Pará (UFPA). Participam também do projeto o Programa de Pós-graduação em Divulgação Científica e Cultural (PPGDCC), do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), ao qual pertence a pesquisadora e artista Susana Dias. Nesta segunda mostra apresentamos novas criações com o livro-objeto, desdobrando suas páginas em lambes espalhados por fotos-ruas-muros-paredes-placas... A cada vez o livro se reinventa e a mesa de trabalho também, agregando novas propostas de interagir com as plantas e expressar os encontros multiespécies em desenhos, esculturas, gestos...

FICHA TÉCNICA

Concepção, montagem e organização | Bianca Santos, Breno Filo, Marília Frade e Susana Dias

Curadoria | Maria dos Remédios de Brito e Sílvia Nogueira Chaves

Autores de textos e imagens | Adilson Pimenta do Rosário, Alanis Elizabeth Fonseca da Silva, Alicia Condota Kwasne, Adácia Pereira Tavares, Alef de Jesus França, Alice Lessa Teobaldo, Alice Santos da Fonseca, Aline da Silva Pereira, Ana Carolina Evangelista, Ana Elisa Pontes Gonçalves, Ana Laura Schaira, Anahi Gallina Vergana, Ana Luiza Saraiva Carnielo, Anderson Nunes Narciso, André Souza, Anna de Jesus dos Santos, Anny Karoline Paes da Silva, Amanda de Oliveira Benedito, Beatriz Batista Scarponi, Beatriz Carlos Barreto, Beatriz da Silva Porto, Beatriz Domingues Queiroz, Beatriz Rocha Ribeiro, Bianca Santos, Breno Filo, Creão de Sousa Garcia, Bruna Luiza Martins Marconato, Bruna de Jesus Moreira, Bruna Letícia Matos Lima, Bruna Maria Silva de Oliveira, Bruno Henrique Ramos Gay, Bruno José Sarmento Botelho, Camila Ramos de Queiroz, Carla Garcia Medeiros, Caroline de Campos Munhoz, Clara Sampaio, Claudia Leão, Cleomara Paraense, Daiana Martines Fernandes, Daniele Cristina Carvalho de Sá Silva, Davi Masatoshi Shimakawa Silva, Davi Piovezana Murata, Éder Elias Pinheiro, Elanor Saori Ito, Elisa Medeiros Siqueira, Emily Abreu da Silva, Enzo Rodrigues Silvestre, Evelyn Beatriz Derchain Tani da Silva, Gabrielle Vieira de Lima, Giovanna Victoria Ribeiro Cassiano, Gustavo Henrique Fonseca Barros, Hedayson Rogério Barros da Silva, Iara Maria, Igor Mateus Padilha, Ilka Josiane P. Oliveira,

Isaac de Paiva Fonseca Tabansky, Isabela Secco, Isabelly Jardim dos Santos, Isadora Fernanda da Silva, Ivan Carlos Gonçalves de Paula, Joane Beatriz Ramos dos Santos, Joao Vitor Marcelino, José Amir, Jose Miguel Apaza Pocomucha, Juan Douglas Faustino, Juan Pablo Filadelfo, Julia Barros do Amaral, Julia Isabelle de Campos, Julia Luize Silva, Júlia Gabriely Silva, Julia Vitoriano de Oliveira, Juliana Meira, Kaique Anjo Ramos, Kaique Lourenço de Campos Gomes, Kallew Guerreiro Rodrigues de Freitas, Kamile Vitoria dos Santos Silva, Laura Teresa Teresa Grilo de Melo, Leda Alves, Letícia dos Santos Souza, Lindomberto Alves, Livia Augusto de Souza, Lorranny Stephany Soares Lopes, Luana Proença, Lucas Ildefonso Buscaratti, Lucia das Graças Santana da Silva, Luis Henrique da Silva Ribeiro, Luiza Fischer Sacilotto, Nalmi C. de C., Manoela Arcolini do Prado, Marcelo Oliveira Nascimento, Maria Eduarda Carvalho Maciel, Maria Eduarda Rosa de Almeida, Maria Helena Matos do Carmo, Maria dos Remédios de Brito, Mariana Arrighi Bonato, Mariana Gabriela dos Santos, Mariana Guimarães das Virgens, Mariana Piasecki Beig, Mariana Vilela Leitão, Marília Frade, Mateus Cardoso Santos, Matheus Corrêa da Silva, Matheus da Silva Macedo, Matheus Felipe Bispo de Souza, Max Albert Guimarães Souza, Miguel de Almeida Sarubo, Miguel Henrique Paiva Franco, Mirella Helena Nascimento, Nicholas da Silva Ribeiro, Nicolas Duarte Silva, Nicole Albino Mehler, Paola Maués, Pedro Henrique Bulgarelli, Pedro Henrique Pereira da Silva, Raimundo Nilson Magno Pimenta, Rafaela Vaz Junqueira, Raquel Souza da Silva, Renan Lucas, Riquelme Diareko da Silva, Roberta Suellen Ferreira Castro, Ronaldo Paraense, Shayenne Regina Martins Moreira, Susana Oliveira Dias, Thais Eduarda dos Santos, Valeska Ramos Costa, Vanderson Ramos Pena, Vitor Hugo Bianchetti Zauli, Vitor de Souza Bernardes Costa, Vitor Sergio Thomaz Pereira, Vitorio Felipe Santos Valenzuela Toro, Vitorio Toro, Wellington Cirino de Almeida Júnior, Yasmin Carina Jorge Alves, Yasmin Cristina de Oliveira Pires, Yasmin Monteiro e Silva, Yasmin Yoshida Borba e Zeneida Mello Brito.

Projetos | Tema Transversal de “Divulgação do conhecimento, comunicação de risco e educação para a sustentabilidade” do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia - Mudanças Climáticas - INCT-MC Fase 2 (CNPq 465501/2014-1 - Fapesp 2014/50848-9 - Capes 16/2014); projeto de pós-doutorado “Perceber-fazer floresta - do chamado a pensar o que pode a matéria papel diante do Antropoceno”, desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade Federal do Pará (UFPA) sob supervisão de Maria dos Remédios de Brito; e projeto “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenação de Susana Dias.

Local | Galeria do Centro de Convenções da Unicamp

Data | 27 a 29 de maio

“Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Casa de Cultura Fazenda Roseira

Data | 13 de abril de 2024



EMARANHADOS VEGETAIS

no **Seminário Conexões: Deleuze e linhas e cosmos e educação e...**

Bianca Santos - Breno Filo - Marília Frade - Susana Dias
(e um imenso coletivo de gentes plantas)

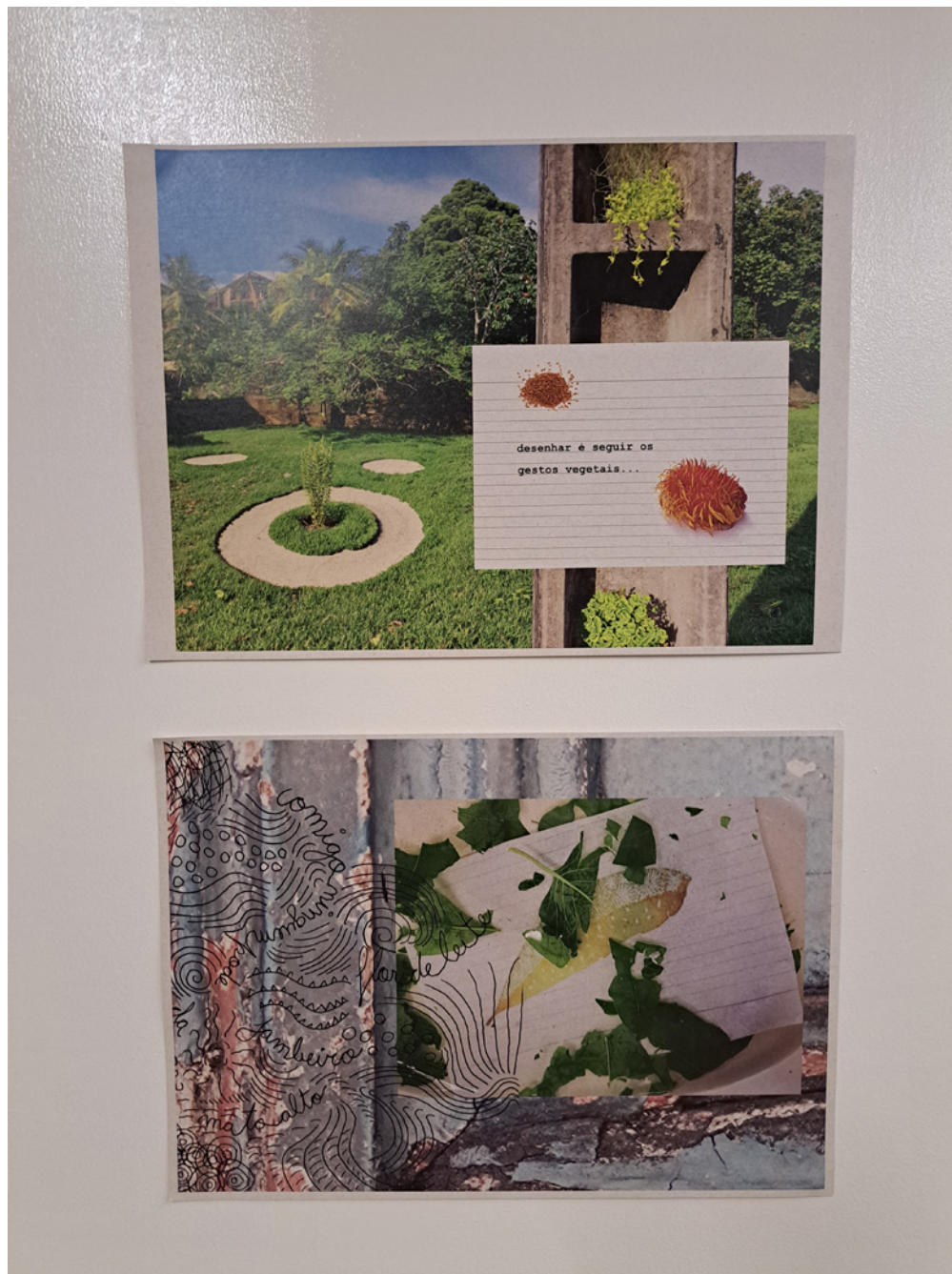
curadoria

Maria dos Remédios de Brito - Silvia Nogueira Chaves

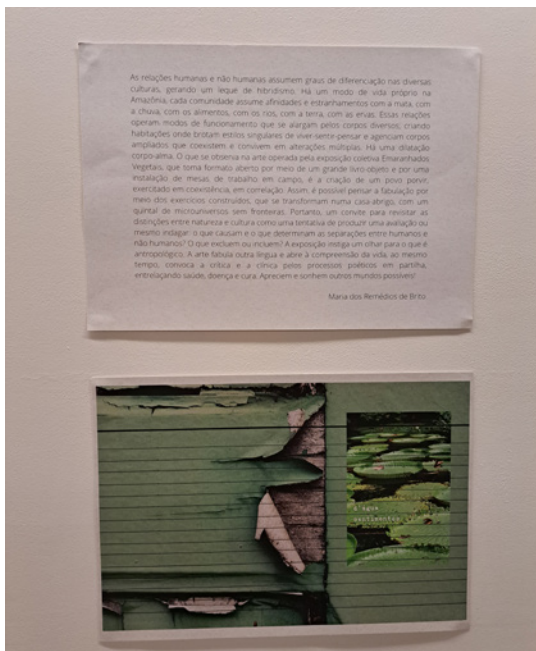
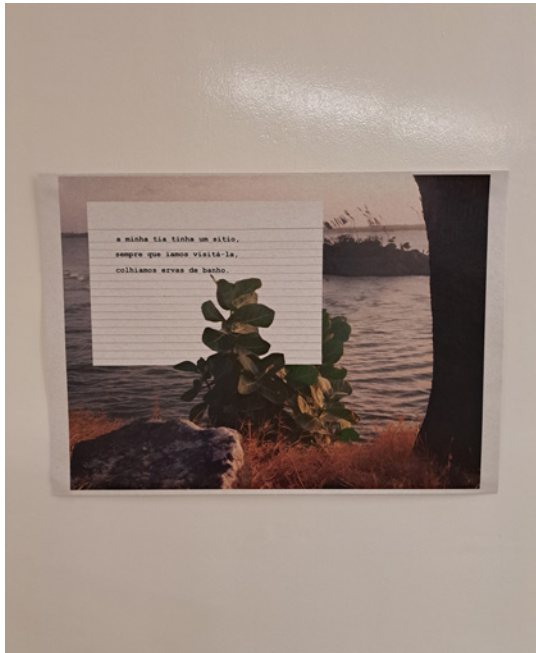
27, 28 e 29 de maio, na Galeria do Centro de Convenções da Unicamp



















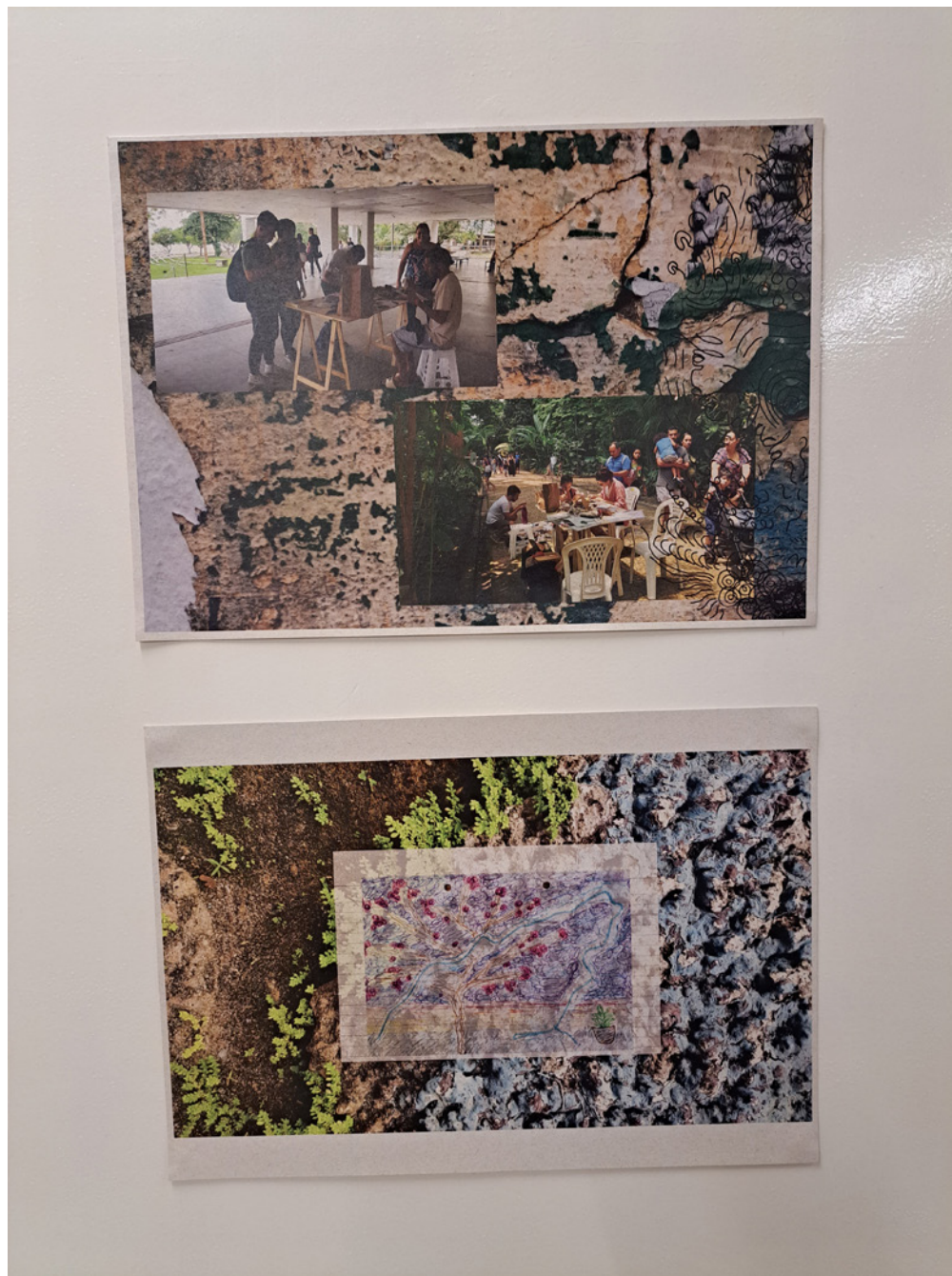


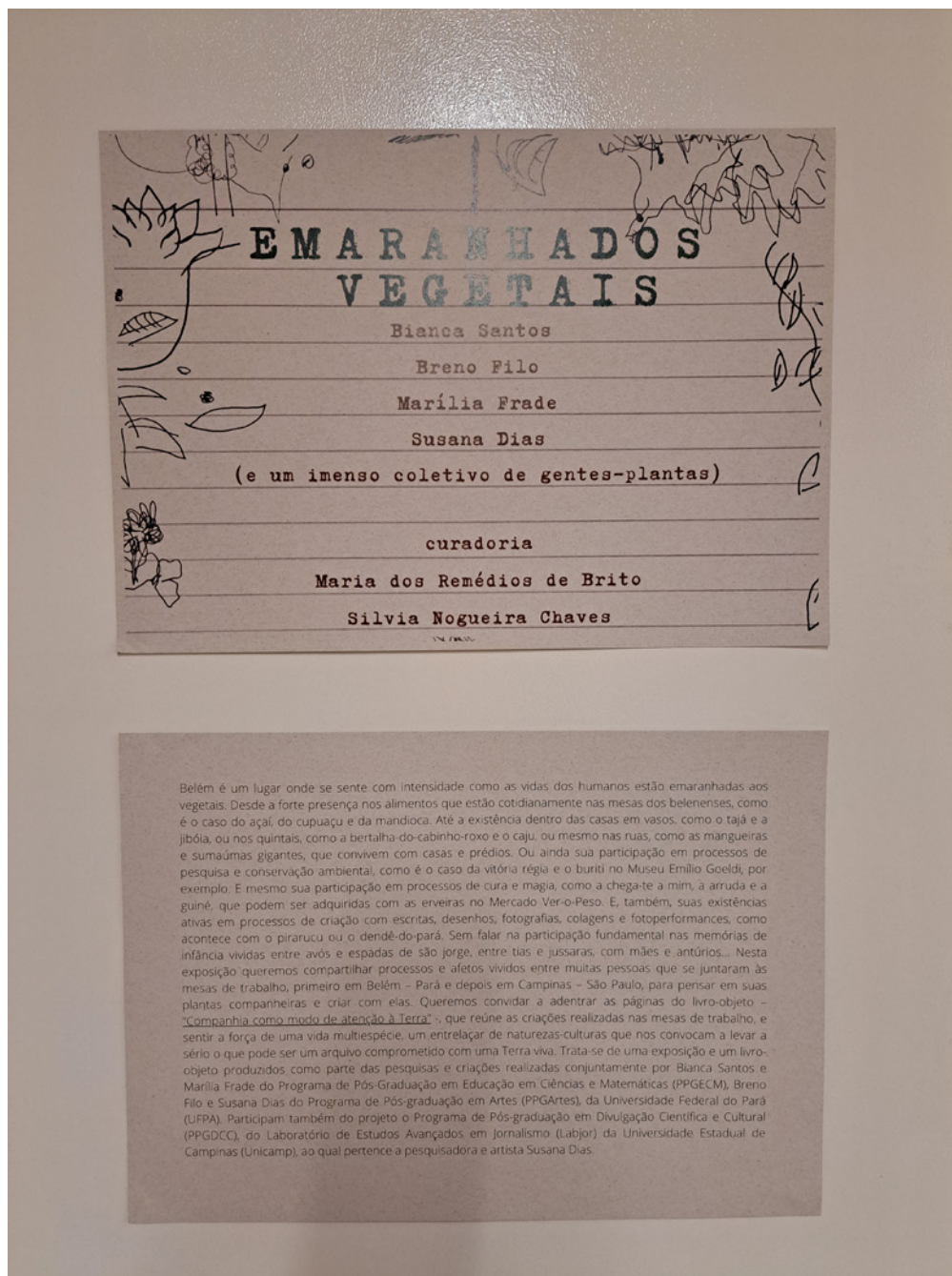












RESIDÊNCIAS CLIMACOM

Perceber fazer floresta I - Conversa com Maria Alice Paulino (Karapãna) e Kellen Natalice Vilharva (Guarani-Kaiowá)

Maria Alice Paulino, Kellen Vilharva, Ana Claudia Martins (Claudia Baré), Sylvia Furegatti, Marina Guzzo, Lilian Maus, Paulo Telles e Susana Dias

Esta foi uma atividade da residência artística “Perceber-fazer floresta I”, que propõe a vivência das florestas, das matas, dos matos.

Conversa com a liderança indígena Maria Alice Paulino do povo Karapãna mediada por Kellen Natalice Vilharva, indígena Guarani-Kaiowá. Esta foi uma atividade da residência artística “Perceber-fazer floresta I”, que propõe a vivência das florestas, das matas, dos matos. Partimos da percepção de que é preciso proliferar florestas por todas as partes. Como diz o filósofo indígena Ailton Krenak é preciso começar a produzir floresta como “subjetividade”, como “uma poética de vida”. Diz ele: “cultivem essa lógica dentro de vocês, diminuindo a velocidade, essa tensão que a vida implica, e criem uma essência afetiva, colaborativa, que é a natureza da floresta”. Para isso, precisamos aprender a dar atenção às plantas, aos fungos, aos animais, às forças, aos seres que sabem perceber-fazer floresta, saber criar modos de viver junto afirmativamente. Nesta proposta buscaremos entrar em conexão com práticas de líderes indígenas, escultores, performers, fotógrafos, desenhistas, biólogas, meteorologistas, engenheiros e mães de santo que têm feito floresta em suas práticas. O foco da residência serão as práticas realizadas por essas pessoas para ganhar intimidade com as florestas, as matas, os matos e que colaboram para tornam a Terra habitável. Entre cozinhar, caminhar, cantar e contar, mergulharemos juntos em processos de atenção aos materiais, aos procedimentos e aos acontecimentos que se instauram nas passagens entre um material e outro, entre um gesto e outro.

Residência artística que aconteceu entre Campinas e Manaus, com atividades online e presenciais e com a participação dos artistas e pesquisadores Maria Alice Paulino, Kellen Vilharva, Ana Claudia Martins (Claudia Baré), Sylvia Furegatti, Marina Guzzo, Lilian Maus, Paulo Telles e Susana Dias.

Projetos | A residência ClimaCom “Perceber-fazer floresta I” é uma ação dos projetos: “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9) e do Tema Transversal de Comunicação do INCT Mudanças Climáticas Fase 2 (CNPq 465501/2014-1, FAPESP 2014/50848-9 e CAPES 16/2014), coordenados por Susana Dias, curadora da exposição.

Financiamento | Fapesp, Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unicamp e Faepex-Unicamp

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/maria-alice-paulino/>



Perceber-fazer floresta II



A ClimaCom segue com a série de residências entre artes, ciências e ancestralidades com a proposta “Perceber-fazer floresta”. Desta vez a proposta resulta de uma parceria do grupo multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações, do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com as comunidades Baré, Karapãna em Manaus, a comunidade Guaraini-Kaiowá no Mato Grosso, a comunidade Jongo Dito Ribeiro do quilombo urbano Fazenda Roseira em Campinas, o Centro Cultural Casarão do Barão, o Ateliê Serafina de Campinas, o Instituto de Artes da Unicamp, a Faculdade da Educação da Unicamp, e o Centro de Pesquisas Meteorológicas e Climáticas Aplicadas à Agricultura da Unicamp, o Instituto de Saúde e Sociedade, da Universidade Federal de São Paulo e o Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (URGS). Foram abertas 45 vagas para artistas da Rede Latino-Americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas. A programação foi pensada presencial para o período de 23/04/2024 a 26/04/2023.

ORGANIZADORES | Susana Dias (Unicamp), Marina Guzzo (Unifesp), Sylvia Furegatti (Unicamp), Paulo Telles (Unicamp), Kellen Natalice Vilharva (Unicamp), Lilian Maus (UFRGS), Alessandra Ribeiro (Fazenda Roseira), Ana Claudia Martins - Claudia Baré (Unicamp) e Emanuely Miranda (Unicamp).

PARTICIPANTES | Integrantes da Rede Latino-Americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas e convidados (45 pessoas)

Esta residência artística propõe a vivência das florestas, das matas, dos matos. Partimos da percepção de que é preciso proliferar florestas por todas as partes. Como diz o filósofo indígena Ailton Krenak é preciso começar a produzir floresta como “subjetividade”, como “uma poética de vida”. Diz ele: “cultivem essa lógica dentro de vocês, diminuindo a velocidade, essa tensão que a vida implica, e criem uma essência afetiva, colaborativa, que é a natureza da floresta”. Para isso, precisamos aprender a dar atenção às plantas, aos fungos, aos animais, às forças, aos seres que sabem perceber-fazer floresta, saber criar modos de viver junto afirmativamente. Nesta proposta buscaremos entrar em conexão com práticas de líderes indígenas, escultores, performers, fotógrafos, desenhistas, biólogas, meteorologistas, engenheiros e mães de santo que têm feito floresta em suas práticas. O foco da residência serão as práticas realizadas por essas pessoas para ganhar intimidade com as florestas, as matas, os matos e que colaboram para tornam a Terra habitável. Entre cozinhar, caminhar, cantar e contar, mergulharemos juntos em processos de atenção aos materiais, aos procedimentos e aos acontecimentos que se instauram nas passagens entre um material e outro, entre um gesto e outro.

Esta residencia artística propone la experiencia de los bosques/la selva. Partimos de la percepción de que es necesario que los bosques proliferen en todas partes. Como dice el filósofo indígena Ailton Krenak (2021) debemos empezar a producir bosques como “subjetividad”, como “una poética de la vida”. Dice el: “cultiva en ti esta lógica, frenando esta tensión que implica la vida, y crea una esencia afectiva, colaborativa, que es la naturaleza del bosque”. Para ello es necesario aprender a prestar atención a las plantas, a los hongos, a los animales, a las fuerzas, a los seres que saben percibir y hacer bosques, saben convivir afirmativamente. En esta propuesta buscaremos conectarnos con las prácticas de líderes indígenas, cocineras, performers, fotógrafos, ingenieros, diseñadores, biólogos, historiadores y madres de santos. El foco de la residencia será en las prácticas que llevan a cabo estas personas para ganar intimidad con los bosques/la selva que contribuyen a hacer habitable la Tierra. Entre cocinar, caminar, cantar, contar..., nos sumergiremos juntos en procesos de atención a los materiales, procedimientos y acontecimientos que ocurren en los pasajes entre un material y otro, entre un gesto y otro.

Programação “Perceber-fazer floresta II”- Residências ClimaCom**23 de maio**

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/perceber-fazer-floresta-ii/>

Galeria Gaia - Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Rua Sérgio Buarque de Holanda, 421. Térreo da Biblioteca Central “Cesar Lattes”. Cidade Universitária “Zeferino Vaz, Barão Geraldo - Campinas.

8:00h - recepção, entrega de materiais, diárias e tickets de refeições pagas antecipadamente (entrada da Galeria Gaia pela Biblioteca Central)

9:00h - abertura exposição “Tierra” e dinâmicas corporais para aterrar com Marina Guzzo (Unifesp)

9:30h - roda de conversa com Maria Alice Paulino de Souza (liderança indígena Karapãna e acadêmica de artes e turismo na UEA) e Kellen Vilharva (indígena Guarani Kaiwoá, doutoranda em clínica médica na Unicamp)

11:30h - almoço (sugestão restaurante Bandeirão ou restaurante da Adunicamp - Av. Érico Veríssimo, 1479 - Cidade Universitária - ambos acessíveis caminhando pelo campus)

13:00h - roda de conversa com artistas e curadora (Ana Claudia Martins, Carolina Cantarino, Izabela Aleixo, Kellen Vilharva, Lilian Maus, Maria Alice Paulino de Souza, Marina Guzzo, Santiago Arcila, Susana Dias, Sylvia Furegatti e Paulo Telles)

14:30h - lanche coletivo e oficina com Claudia Baré de trançado e grafismo

15:30h - palestra e conversa com Eduardo Mario Mendiondo (engenheiro hídrico da USP e do INCT Mudanças Climáticas - Fase 2)



24 de maio

Mata Santa Genebra - Fundação José Pedro de Oliveira

Rua Mata Atlântica, 447 - Bosque de Barão Geraldo

9:00h - dinâmicas corporais para aterrar com Marina Guzzo (Unifesp)

9:30h - trabalho de campo com os biólogos da Mata Santa Genebra, a bióloga Alessandra Penha (Ufscar de Araras), os biólogos David Lapola e Izabela Aleixo (do projeto Amazon-Face, Unicamp e Inpa) e a artista Valéria Scornaïenchi (do Ateliê Serafina)

13:00h - almoço (sugestão Bagdá Cozinha Árabe - Rua Maria Ferreira Antunes, 116 - Barão Geraldo - o deslocamento deverá ser feito de taxi e/ou motorista de aplicativos)

Centro Cultural Casarão

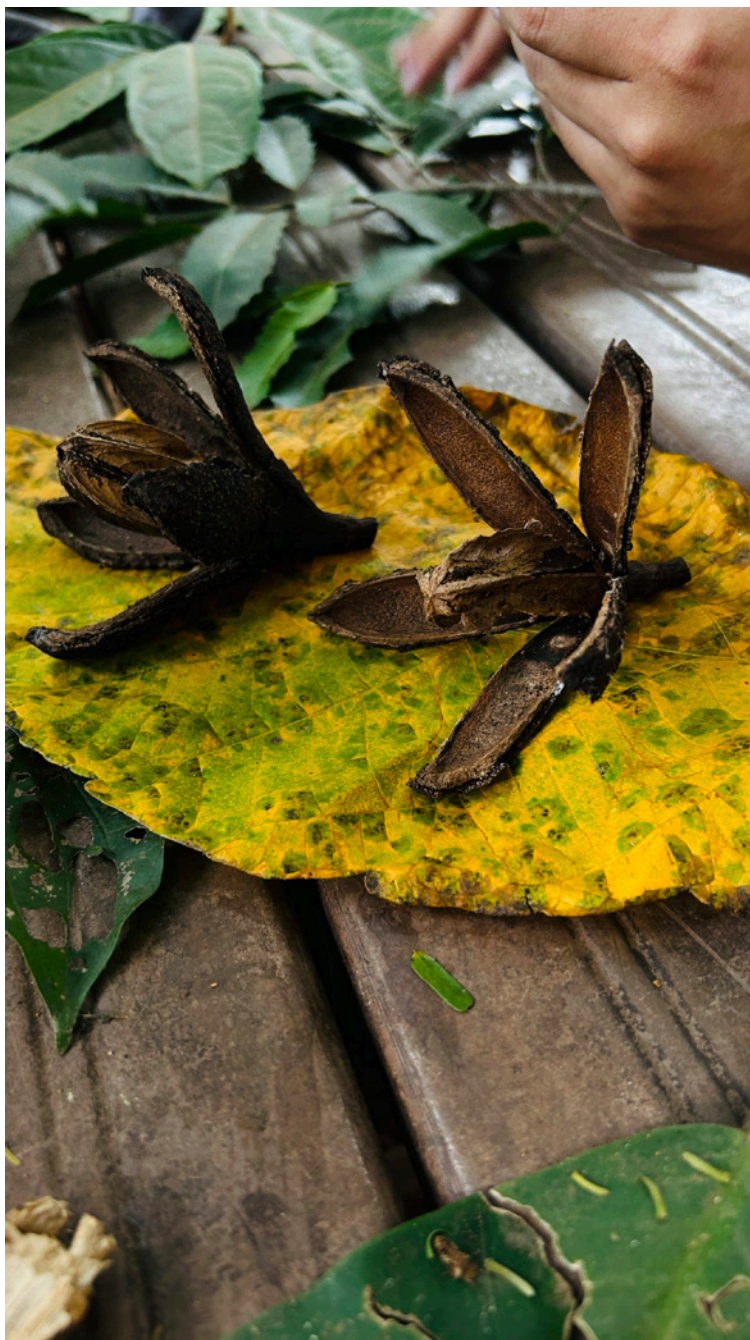
R. Maria Ribeiro Sampaio Reginato - Barão Geraldo, Campinas

15:00h - mostra de arte indígena com Claudia Baré, Nicole Baniwa e Jakary Kuikuru

16:00h - exposição, mostra de vídeo e oficina “Mandioca: raiz-corpo ancestral” com Leandro Tupã, Lucinalva Moura Lopes, Janilton Pinheiro Ferreira, Gabriel Flores Filho, Vera Moura Tukano, Davina Marques, Alik Wunder, Mawanaya Wauja, Leonardo Luiz da Silva e Ahuaugu Amaral (Faculdade de Educação da Unicamp)

18:00h - lida com a mandioca - preparo coletivo de alimentos para a noite/jantar coletivo, aos cuidados de Rosana Lourenço Joaquim do “Ateliê Cozinha lá em Casa”, e fogueira, cantoria e dança nos jardins - cantos Kui kui kui Penkry, Kaingang Tahap e Gri ererrè (cântico Krenak para saudar o fogo) com a indígena Kaingang-Terena Rayane Barbosa e sarau aberto.









25 de maio

9h - Saída do Labjor-Unicamp (disponibilizaremos ônibus para ir para a Fazenda Roseira)

Rua Seis de Agosto, 50 - Reitoria V, Cidade Universitária “Zeferino Vaz” Campinas

Casa de Cultura Fazenda Roseira

Rua Domingos Haddad, 1, Residencial Parque da Fazenda

10:00h às 12:00h - Acolhimento e apresentação de espaço pelas lideranças e jovens - trilha dos orixás (Alessandra Ribeiro, Bianca Lucia, Flavia Tamiris, Enzo Giovanni -Lemba, José Luciano Fernandes - Palmares, Carla Bispo e Rayanne Araujo)

12:00h às 13:30h - Almoço - mulheres da comunidade (cozinha como espaço sagrado)

13:30 às 15:30h - Trocas em oficinas simultâneas - oficina de turbantes (Dandewara Pereira); artes, ciências, sentidos e plantas (Juliana Z. M. T. Ribeiro e Alessandra Penha); racismo ambiental (Lucas Cesar Rodrigues da Silva)

15:30 às 16:30h - vivência do jongo (dança e música)

16:30 às 17h - lanche coletivo











26 de maio

Centro Cultural Casarão

R. Maria Ribeiro Sampaio Reginato - Barão Geraldo, Campinas-SP

9:00h - dinâmicas corporais para aterrar com Marina Guzzo (Unifesp)

9:30h - exercícios de criação coletiva em mesas de trabalho com sapos, vírus, plantas e pássaros - grupo multiTÃO do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor-Unicamp) - André Luiz de Moraes, Emanuelly Miranda, Gabriel Gruber, Larissa Bellini, Leo Arantes Lazzerini, Natália Aranha, Mariana Vilela, Rayane Barbosa, Natan Rafael da Silva, Tayná Gonçalves, Wallace Fauth e Susana Dias - e artistas e pesquisadores da Universidade Federal do Pará (UFPA) - Breno Filo, Marília Frade e Bianca Santos e Universidade Federal de Uberlândia (UFU) - Tiago Amaral Sales

11:30h - preparo coletivo de alimentos - lida com o milho - e almoço aos cuidados de Rosana Lourenço do "Ateliê Cozinha lá em Casa"

14:00h - roda de conversa final













Bibliografia | REIS, Vilma. Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida, diz Ailton Krenak em festival de cinema português. Amazônia Real. 8 dez 2021. <https://conexaoplaneta.com.br/blog/comecem-a-produzir-floresta-como-subjetividade-como-uma-poetica-de-vida-diz-ailton-krenak-em-encontro-portugues/#fechar>

Fotografias | Corina Ilardo, Elizabeth Vidal, Gabriel Cid Garcia, Larissa Bellini, Leo Lazzerini, Mariana Vilela Leitão e Tatiana Plens Oliveira.

Parcerias | Casa de Cultura Fazenda Roseira e Comunidade Jongo Dito Ribeiro, Centro Cultural Casarão, FE-Unicamp, IA-Unicamp, Cepagri-Unicamp, Unifesp, URGs.

Projetos | Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno (Fapesp 2022/05981-9); INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 (CNPq 465501/2014-1, FAPESP 2014/50848-9 e CAPES 16/2014; Rede Latino-americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas; Revista ClimaCom

Financiamento | Fapesp, Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unicamp e Faepex-Unicamp

Tierra (exposição)

Realizamos entre 23 de maio de 2024 e 28 de junho, na Galeria Gaia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), a exposição “Tierra”. Uma proposta coletiva que buscou fazer das linguagens ateliês-laboratórios de experimentação sensíveis de perceber-fazer floresta. Instalações, pinturas, performances, fotografias, esculturas, vídeos e livros-objeto propõem que diante de tempos devastadores que estamos vivendo é preciso inventar modos de viver junto que sejam afirmativos e potentes. Um viver junto que exige alianças entre diferentes modos de existir, pensar e sentir que possam nos afetar e tirar da inércia. Parte das obras da exposição nasce da imersão realizada durante a residência artística “Perceber-fazer floresta I”, que aconteceu online e em Manaus e que foi proposta no âmbito da revista ClimaCom.

Tierra

Curadoria | Susana Oliveira Dias

Artistas participantes | Ana Claudia Martins Tomas, Atractor estudio, Gabriel Paporotti, Izabela Aleixo, Joilson da Silva Paulino Karapãna, Juliana Ribeiro, Juliano Prado, Kellen Natalice Vilharva, Lilian Maus, Lazaro Santana da Silva, Maia Gattás Vargas, Manoela Paulino da Silva Karapãna, Maria Alice Paulino, Marilda Da Silva Paulino, Marina Guzzo, Matheus Hencklein Ponte, Odair da Silva Paulino Karapãna, Paulo Cesar Teles, Santiago Arcila, Sylvia Furegatti, Susana Oliveira Dias, Valéria Scornaienchi e Victoria Martins Tomas da Silva.

Adentrar uma floresta de composições vivas entre meios sensíveis e de pensamento. Esse é o convite que a *Exposição Tierra* nos faz. Com suas instalações, pinturas, performances, fotografias, esculturas, livros-objeto - dentre outros atos de criação -, *Tierra* reúne experimentações com diferentes materiais e linguagens, propondo aliar politicamente as artes, as ciências e as tecnologias. A exposição nos aproxima de práticas, procedimentos e gestos criativos que põem em xeque a divisão antropocêntrica entre o que seria próprio às ciências e o que seria próprio às artes. Quando se olha com atenção e cuidado para as práticas científicas e artísticas uma outra comunicação entre elas torna-se possível porque o que essas práticas fazem é criar relações, seja a mensuração e a taxonomia comumente atribuídas às ciências ou a imaginação e a fabulação associadas às artes. O chão da floresta amazônica, as imagens de arquivo do Parque Nacional Nahuel Huapi, as seivas da copaíba e da seringueira, as folhas do cedro, a palha do tucumã, as águas do rio Negro, o voo da ave Reinita Dorada, as altas torres de observação do programa científico Amazon Face, os conhecimentos dos povos Karapãna, Baré e Guarani Kaiowá emergem em meios coletivos de existência compondo com games, informações fitoquímicas, cosmologias, fitas de led, papel fotográfico, atmosferas, paisagens, laboratórios. Ao visitar a exposição também podemos participar e nos engajar com esses meios, através da alteração perceptiva e sensível suscitada pelas obras, o que nos permite transitar entre escalas, perspectivas e modos de vida distintos, complexificando as relações e multiplicando as dimensões que compõem a Terra viva em nós, numa comunicação afetiva muito distinta da equivalência generalizada da indiferença e da destruição. Parte das

obras da exposição nasce da imersão realizada durante a residência artística “Perceber-fazer floresta I”, que aconteceu online e em Manaus e que foi proposta no âmbito da revista *ClimaCom*. *Tierra* é parte do projeto de extensão “Tierra: perceber-fazer floresta diante do Antropoceno” (Faepex 145/23 - 3168/23), do projeto de pesquisa “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9) e do Tema Transversal de Comunicação do INCT Mudanças Climáticas Fase 2 (CNPq 465501/2014-1, FAPESP 2014/50848-9 e CAPES 16/2014), coordenados por Susana Dias, artista, bióloga, pesquisadora e curadora da exposição que, juntamente com alguns dos artistas de *Tierra*, integra a Rede Latino-Americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas.

Texto de apresentação | Carolina Cantarino (Cientista social, professora da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS-IFCH) da Unicamp)

Fotografias | Elisabeth Vidal, Gabriel Cid Garcia, João Carlos de Souza Megale, Larissa Bellini e Mariana Vilela

Parceria | aldeia Baré em Manaus, aldeia Karapãna em Manaus, experimento Amazon-Face em Manaus, IA-Unicamp, Cepagri-Unicamp, Unifesp, URGS, Coletivo Otros Presentes - Colômbia, Universidad de Buenos Aires (UBA) - Argentina.

Projetos | A exposição *Tierra* resulta da residência *ClimaCom* Perceber-fazer floresta e é uma ação dos projetos: “Tierra: perceber-fazer floresta diante do Antropoceno” (Faepex 145/23 - 3168/23), do projeto de pesquisa “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9) e do Tema Transversal de Comunicação do INCT Mudanças Climáticas Fase 2 (CNPq 465501/2014-1, FAPESP 2014/50848-9 e CAPES 16/2014), coordenados por Susana Dias, curadora da exposição.

Financiamento | Fapesp, Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unicamp e Faepex-Unicamp





Tucumã - Povo Karajá

"Um palmeira bem alta, de aproximadamente 15 metros, com o tronco cheio de espinhos. Quando ela brota já tem espinhos. Logo depois chamamos de taçoca do Tucumã. Quando a palmeira do Tucumã está jovem, nós Karajá cortamos o eixo para fazer os abanos, que são usados para abanar a foga, o var e bebi e como bandeira. O abano de Tucumã é um símbolo do Centro de Cultura e Saberes Karajá. O senhor Manoel Paulino fazo diariamente esse abano quando entra aqui e até vendia no mercado de abano para outros povos. São tronco de abano e no final se um modo de abano qual é esse. Usamos a palha do Tucumã para fazer brinquedos e vestes, e usamos as sementes para fazer colares. Nós crescemos nos alimentos de casa ourselves. São frutos são muito saborosos e têm uma grande saúde e são, tamanho grande e pequenos e não toleramos quando está maduro. O povo Karajá tem uma ligação muito forte e de conhecimento com esse palmeira". (Manoel Alvor Paulino, liderança indígena Karajá)

Copaíba - Povo Bari

"A Copaíba sempre foi muito importante para os povos indígenas e, especialmente, para o povo Bari. Nós sempre usamos o óleo de Copaíba como anti-inflamatório e para cicatrização. Usamos, também, para afastar os mosquitos e para grilo. Minha mãe sempre dizia que por ser amarga, a Copaíba ajuda a resistir e afastar os mosquitos. Quando a pessoa está gripada nós misturamos copaíba, mel e alho, colocamos no óleo e enfiamos na garganta da criança para ela parar vomitar a baba grossa que faz ela tossir. A Copaíba é para nós, um remédio fundamental e o óleo dessa planta é retirado de um tubo que é usado no tronco da árvore. Mas tem um mistério ligado à Copaíba: se você faz muito na forma ela, automaticamente, estanca o óleo, a baba não desce e a gente não consegue retirar. A Copaíba tem sido muito usada pelos agricultores para fazer bordado e colmeiras em grande escala, o que mostra em nós sua resistência a dois povos indígenas. Temos que fazer algo para que ela não entre em extinção para que a gente possa manter com saúde". (Liliana Bari, liderança indígena Bari, morando em Ingápolis no Rio Grande)

Cedrelinha - Povo Guaraní Ka'oiá

"O cedrolineira (cedrelinha) é uma variedade de cedro, também conhecido como pery e popyakangi. É uma das plantas medicinais que os Guaraní Ka'oiá reservam como sagrada e cultivam os caçacos e folhas para tratar gastroenterite, febre, dores musculares. Além de sua utilização medicinal, esta espécie é empregada em rituais de grande importância para a comunidade. É utilizada nos rituais de me'á kari, que é o ritual de batismo onde as crianças recebem seus nomes indígenas, no batismo pery, que marca a transição dos rituais da adolescência para a idade adulta, e no batismo ritual de inclusão durante a primeira menstruação feminina. Ela é considerada uma árvore kir (árvores sagradas), desmarcando sua importância cultural e espiritual dentro da cosmologia Guaraní Ka'oiá" (Suelen Vilhans, bióloga, neto e filha de liderança, doutorando em Ciência Médica pela Unicamp)

Textos adicionais:

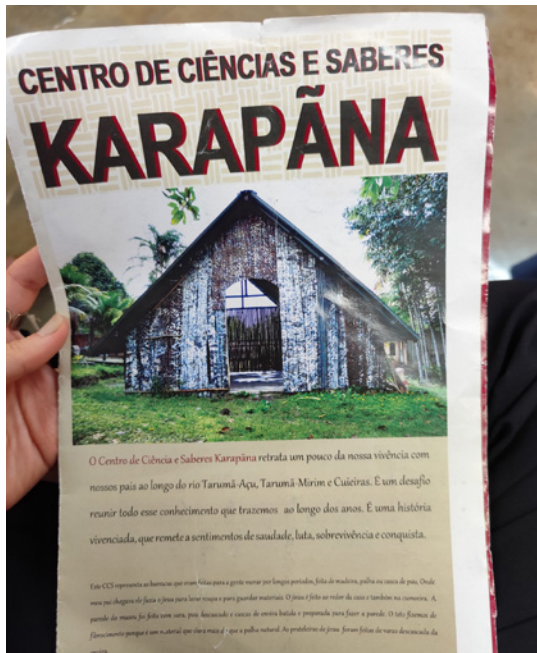
Nesta obra nos inspiramos no método das parças redondas usado pelo programa de pesquisa científica Awaçara-ACI, para estudar a floresta. Avaliamos seis árvores sendo parças circulares de 20 metros de diâmetro, o que corresponde a uma área de 306,3m² por parça em uma área de floresta madura na reserva natural, onde são monitorados importantes processos ecológicos em uma escala fina de avaliação. Nesses parças são coletadas informações da área, das plantas e de outros organismos, como insetos, fungos e microorganismos. Pesquisadores avaliam em campo, a dinâmica de produtividade de diferentes componentes da floresta, como folhas, madeira, material reprodutivo e raízes. A monitoração de toda a floresta, biodiversidade e conservação de matilhas também são feitas das parças, para entender os mecanismos de funcionamento de uma floresta florestal, que está em constante mudança devido ao aumento do CO2 atmosférico.







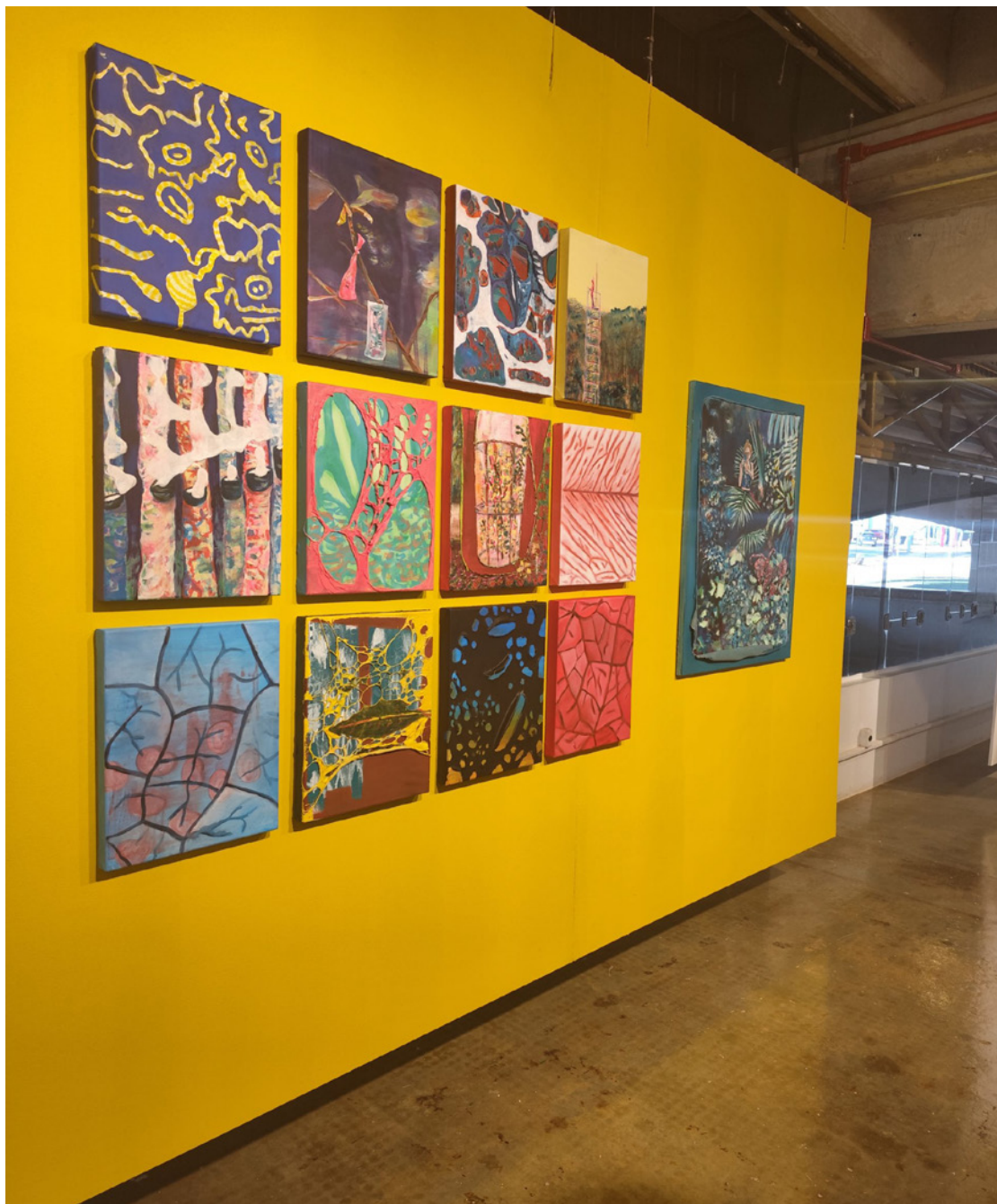


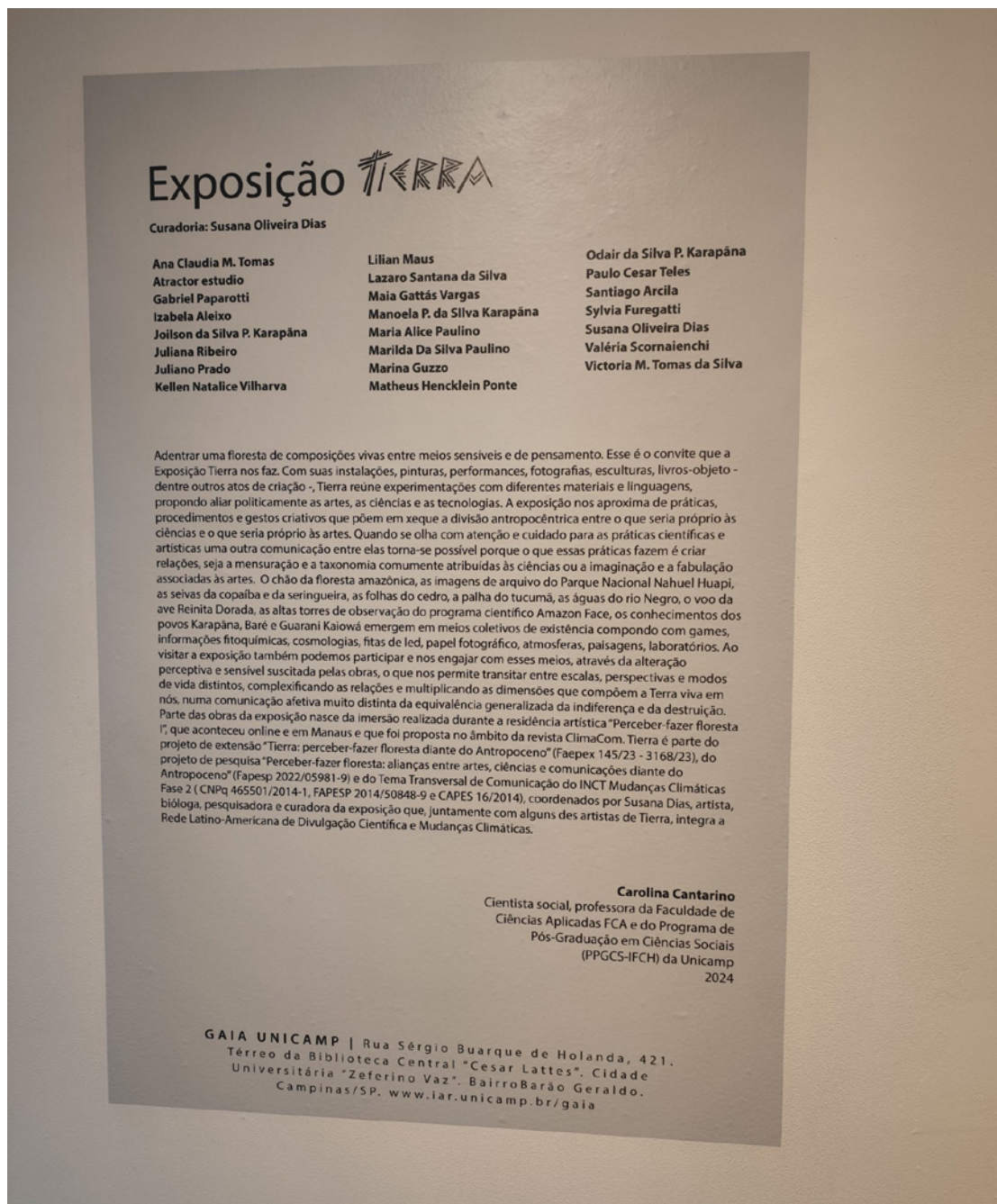












ARQUIVO FLORESTA

Devir com os vírus nas ruínas do Antropoceno | Variações latino-americanas diante do Antropoceno 2

Ramon Fontes, Thiago Ranniery e Tiago Sales

A ClimaCom anuncia uma série de encontros, que serão realizados no YouTube da revista durante 2023 e 2024, e que pretendem criar um meio vivo de pensamento e criação coletivos sobre as variações latino-americanas diante do Antropoceno. Neste sétimo encontro contamos com a participação de:

Ramon Fontes, doutor em Literatura e Cultura (UFBA), mestre em Cultura e Sociedade (UFBA) e bacharel em Comunicação Social - Relações Públicas, atualmente, professor na UNEB - Universidade do Estado da Bahia (Campus I/Salvador), no curso de Comunicação Social - Relações Públicas. Multiartista em processo, desenvolve reflexões em torno das questões do hiv/aids, nas intersecções entre raça, memória e artes contemporâneas.

Thiago Ranniery - Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, é coordenador do Laboratório de Estudos Queers em Educação (LEQUE) e líder-pesquisador do BAFO! - Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença. É bolsista de produtividade em pesquisa do CNPQ e Jovem Cientista Nosso Estado da FAPERJ.

Mediação de: Tiago Amaral Sales - Professor Adjunto no curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal de Uberlândia, campus Pontal (ICENP/UFU). Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas (INBIO/UFU). Licenciado em Pedagogia (UNESA). Especialista em Pedagogia Universitária (UFTM). Mestre e Doutor em Educação (PPGED/UFU). Pós-doutorando em Divulgação Científica e Cultural (LABJOR/UNICAMP).

O evento é uma ação do projeto “Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9).



Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/devir-com-os-virus/>

Juliana Fausto - em conversa com o grupo multiTÃO

Juliana Fausto

A filósofa Juliana Fausto conversa sobre o seu livro, *A cosmopolítica dos animais*, lançado pela editora n-1 em 2020, com pesquisadores e artistas do grupo multiTÃO, do Labjor-Unicamp. O livro resulta de sua pesquisa de doutorado, realizada na PUC do Rio de Janeiro sob orientação de Deborah Danowski, e envolve uma tarefa cuidadosa de dar materialidade à cosmopolítica dos animais mais que humanos. Nesta conversa, ela fala do seu amor pelos animais, distingue o pensar-escrever sobre e o pensar-escrever com os animais, questiona a naturalização da morte dos animais em situações onde não há uma partilha igualitária de justiça, como na indústria da carne e em experimentos científicos, e aborda muitos outros temas.

FICHA TÉCNICA

Entrevistada - Juliana Fausto - Autora de *A Cosmopolítica dos animais* (n-1 edições, 2020). Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001), mestrado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2012) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2017). Desenvolveu pesquisa de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com bolsa PNPd/CAPES entre 2017 e 2022, onde ministrou disciplinas nos níveis de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia. Desenvolve pesquisa na área de Filosofia e a Questão Ambiental, com ênfase na relação dos animais outros que humanos com a política, e na área de estudos feministas, com ênfase em epistemologias feministas e nos conceitos de mulheres, natureza e monstrosidade. Tem interesse em temas relacionados a Antropoceno, animais, gênero, cosmopolíticas, cinema e literatura. Traduziu o livro *Quando as espécies se encontram*, da filósofa Donna Haraway, publicado em 2022 pela editora Ubu. Traduziu também *Sem tempo a perder*, da escritora Ursula K. Le Guin (Goya, 2023). Foi bolsista Nota Dez da FAPERJ (2015-2016). Menção honrosa no prêmio ANPOF de melhor tese 2018. Prêmio de Melhor Tese em Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio 2019. Pesquisadora do SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa/UFPR.

Organização - Grupo multiTÃO | Susana Dias (Coord.), Tiago Amaral Sales, Mariana Vilela Leitão, Emanuely Miranda, Tatiana Massaro, Larissa Bellini, Fernanda Rigue.

Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Universidade Estadual de Camp[inas] (Unicamp)

Esta é uma ação do projeto "Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno" (Fapesp 2022/05981-9).



Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/juliana-fausto/>

Oficina “Seguir os sapos”

Natália Aranha, Rayane Barbosa e Susana Dias (Coord.)

Cururu, sapo-martelo, rãzinha-assobiadora, perereca-de-folhagem, perereca-de-colete, rãzinha-de-folhicho, sapinho-pingo-de-ouro... O amor pelos sapos nos levou a pesquisar e criar maneiras de coabitar com eles. Reconhecendo o risco de extinção desses animais, pensamos nos sapos como nossas espécies companheiras, buscando não pensar ou escrever somente sobre eles, mas com eles. Dessa forma, nos aprofundamos em seus modos de vida por meio de leituras científicas, laboratórios, trabalhos de campo, das artes e colaborações com autores de diferentes áreas, especialmente Donna Haraway, Anna Tsing e Silvio Ferraz. Essa imersão revelou interconexões entre formas de vida, resultando em um trajeto-pesquisa interdisciplinar que busca sensibilizar para a importância dos sapos e de outros seres silenciados. Diante do Antropoceno, não é suficiente investir em uma comunicação que faça apenas denúncias dos impactos das atividades humanas nas vidas desses animais. É preciso engajar o público num aprendizado sobre o que pode ser comunicar e escutar frente aos meios massificados de comunicação e ao habitar escravagista que marca nossos modos de relação entre humanos e não humanos (Ferdinand, 2022). Nesta oficina convidamos o público a se deixar afetar pelos modos de vida dos sapos, como forma de levar a sério a saída de um pensamento colonial, dicotômico, que nos leva a pensar-viver-sentir desde dentro das separações entre organismos e meios, naturezas e culturas, artes e ciências. O convite é para nos sentirmos como parte de uma rede de interações multiespécies. Para experimentar essas possibilidades nos envolvemos em “mesas de trabalho com anfíbios”, criadas a partir da articulação entre as práticas dos herpetólogos do Laboratório de História Natural dos Anfíbios Brasileiros (LaHNAB), os materiais disponibilizados pela Fonoteca Neotropical Jacques Viellard (FNJV), obras de artistas (Rosana Torralba, Silvana Sarti, Jaime Reimer, Cildo Meireles, Breno Filo e Mauro Tanaka), os estudos multiespécies (Haraway, 2021; Tsing, 2019) e as experiências do grupo de pesquisas multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações, do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor). Essas mesas são pequenos exercícios de “fabulação especulativa” (Haraway, 2021), uma noção que nos auxiliou a compreender como ocorrem os encontros e conexões nos emaranhados multiespécies por meio da interação entre ciências, artes e comunicação. A oficina proporrá relações com os sapos através da criação de aquarelas, grafismos nos corpos e fotografias, criação de instalações e livros-objeto coletivos.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Natália Aranha, Rayane Barbosa e Susana Dias

Criações | Aline G. Souza Arena, Angela Maria Paes Feliciano, Elindertéia Aparecida Ferreira, João Fernando Ferreira, Leila Munhoz Silva, Luiz Felipe de Macedo Bortoleti, Maria do Socorro Oliveira, Natália Aranha, Rayane Barbosa, Talita Maiana Cardoso, Susana Dias e Susana Sara Gomes de Sousa e Silva

Projetos | Esta oficina foi oferecida como uma proposta do projeto “Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA) da Rede Municipal de Ensino de Campinas.

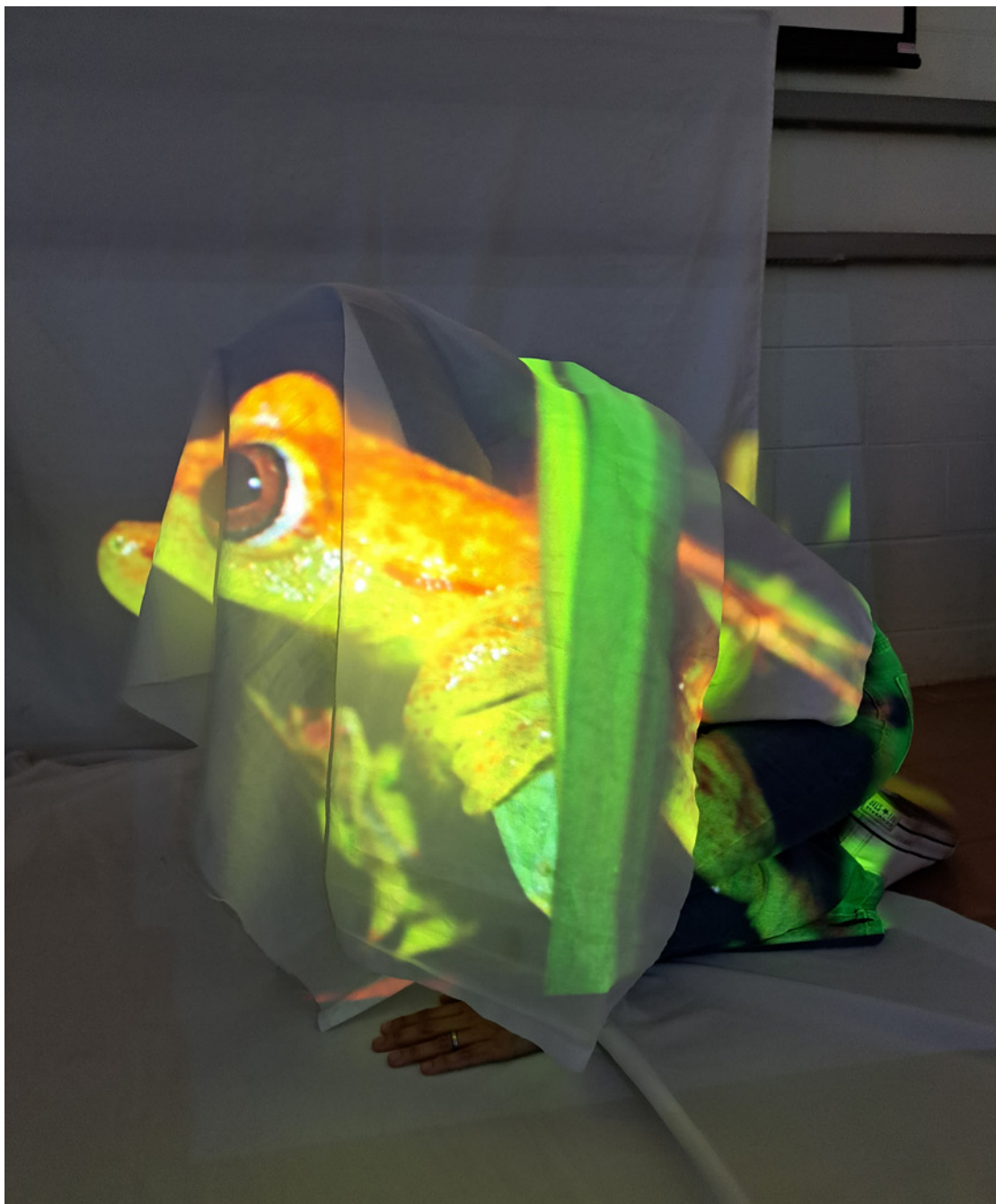
Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

Data | 18 de junho de 2024











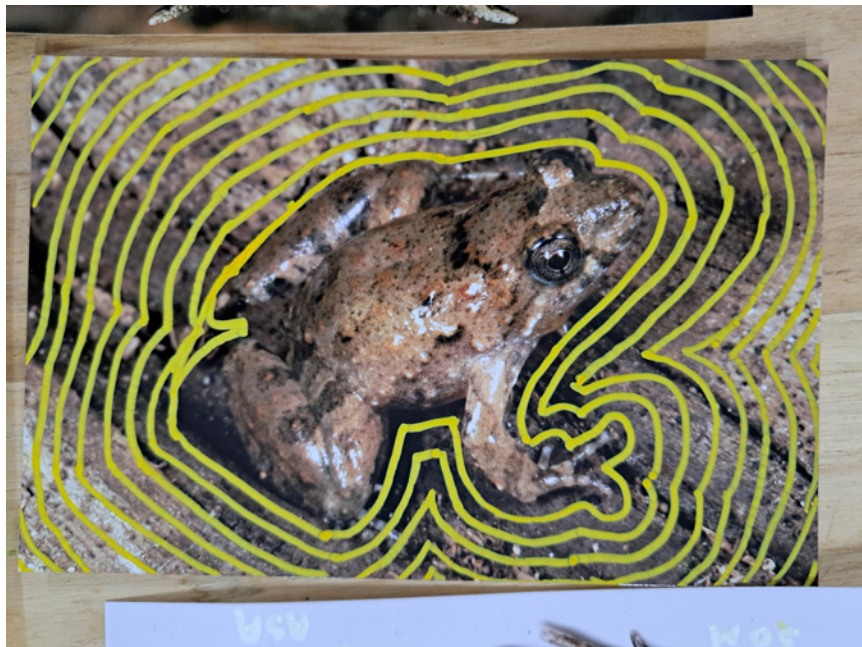














Oficina “Plantas companheiras”

Alessandra Ribeiro, Emanuely Miranda e Susana Dias (Coord.)

Precisamos, urgentemente, reinventar nossa relação com as plantas e aprender a percebê-las como companhias vitais em nossas trajetórias. Foram as plantas que criaram uma Terra habitável, que geraram as condições climáticas que tornam a vida que conhecemos possível. São as plantas que oferecem alimento, proteção e cura para os humanos, nas mais diversas culturas. No entanto, a maioria de nós esqueceu disso. Vivemos um tempo presente marcado por catástrofes que resultam de uma severa desconexão com a Terra e com as plantas, o que fez com que se iniciasse uma especulação em torno a um novo nome para nossa era: Antropoceno, Capitaloceno ou Plantationoceno. Nomes que, de diferentes modos, dão a ver a nefasta aliança entre o capitalismo, o colonialismo, as monoculturas e catástrofes como a sexta maior extinção de espécies e as mudanças climáticas. Os quilombos urbanos, particularmente, são lugares de florescimento de relações com os vegetais em bases não antropocêntricas e utilitaristas e que fazem frente aos sistemas de exploração através de diversos ritos e práticas ancestrais. Esta proposta de oficina busca criar diálogos múltiplos com as práticas e experiências com as ervas em um quilombo urbano de Campinas: a Casa de Cultura Fazenda Roseira da Comunidade Jongo Dito Ribeiro. Para isso, articula ontoepistemologias de matriz africana, artes visuais, botânica, estudos multiespécies e divulgação científica e cultural na produção coletiva de imagens e textos na relação com as ervas e ritos da Comunidade Jongo Dito Ribeiro. A proposta da oficina nasce das experiências do grupo de pesquisa e criação “multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências educações e comunicações” (CNPq), do Labor-unicamp, junto a diversas pessoas e plantas que têm se reunido em aulas e oficinas nas salas de aula da pós-graduação, nos quilombos, nas praças, nas ruas... Investigações, aulas e criações coletivas com as plantas resultaram, nos últimos anos, em diferentes livros-objeto: Floresta de luz (Dias, Wiedemann, 2017), Floresta2 (Dias, Penha, 2019), Árvores companheiras (2020) e Experiências de arvorecer (Dias, Vilela, 2021). São experiências que buscaram pensar as plantas como companheiras de ensino, pesquisa e extensão. Trata-se de uma perspectiva inspirada nos “estudos multiespécies” que aposta na noção de “alteridade significativa” para gerar novas sensibilidades para os seres mais que humanos (Haraway, 2021). Tais ações e materiais tiveram a revista *ClimaCom* como espaço privilegiado de divulgação, em suas diversas seções (Livros, Artes, Lab-Ateliê, Residências *ClimaCom*, entre outros). Consideramos, com essas experiências, que pensar nas plantas em termos de “espécies companheiras” (Haraway, 2021) é uma postura potente diante do tempo de catástrofes que vivemos, cuja denominação está em disputa: Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno... (Haraway, 2016). Um tempo que nos convoca a levar a sério uma crítica ao antropocentrismo e a dar atenção aos emaranhados entre humanos e diversos seres-coisas-forças-mundos que tornam as vidas possíveis. Particularmente, interessa pensar com as plantas porque elas criaram a Biosfera tal como a conhecemos, produziram um clima propício à vida na Terra e foram tratadas, durante muito tempo, em uma perspectiva moderna, ocidental e monocultural, como meros recursos disponíveis a exploração pelos humanos, como objetos que compunham um

pano de fundo inerte das atividades humanas (Coccia, 2018). No entanto, essas perspectivas não são as únicas, há entre os povos africanos e da diáspora africana uma relação com as plantas de respeito e responsabilidade, através de práticas e rituais ancestrais de cultivo, uso medicinal e religioso, bem como através de ações políticas e culturais que visam a preservação das culturas, das matas e de seus donos e protetores. Destacamos em Campinas a atuação da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, que se consolidou em 2003 e que, desde então, busca fortalecer as raízes através de diversos projetos e eventos na cidade. Em 2008, como conta a historiadora e líder da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, Alessandra Ribeiro, a Associação Jongo Dito Ribeiro “protagonizou, junto a outras organizações parceiras, a fundação de um novo espaço de encontro, educação ambiental e cultura afro: a Casa de Cultura Fazenda Roseira” (Ribeiro, 2021, p. 80). Um espaço que estava à beira da destruição, onde trabalharam povos escravizados, e que foi ocupado pela comunidade que hoje “reaviva as multiplicidades da matriz africana” (Ribeiro, 2021, p. 74). Uma ocupação que pressupõe uma relação com as plantas de companhia vital cotidiana, seja nas práticas de cuidado com jardins e agrofloresta, ou na cozinha, nas salas e altar, ou nas rodas de jongo, com cantos e danças. Também entre os biólogos e botânicos encontramos práticas de pesquisa que visam sua proteção e a compreensão de seus papéis no ecossistema, bem como a constituição de arquivos (herbários) que permitem um amplo acesso e defesa dos modos de existir singulares de cada planta. Entre os artistas, localizamos práticas ligadas à fotografia, ao desenho, à colagem, à poesia, à pintura, entre outras, que buscam gerar novas visualidades e sensibilidades para o reino vegetal, que se fazem desde uma perspectiva multiespécie e decolonial. Essas práticas e praticantes, de diferentes modos, interrogam as lógicas antropocêntricas e capitalistas e propõem alianças com as plantas para florescer novos modos de habitar o mundo. No entanto, na maioria das vezes, essas práticas estão isoladas e pouco dialogam. Esta oficina desabrocha a partir do pressuposto de que o diálogo entre essas perspectivas poderá ampliar a potência dessas práticas de afetarem e serem afetadas por diversos públicos. O diálogo poderá, também, experimentar convivências e cocriações entre distintas ontoespistemologias, entre diferentes artes, ciências e filosofias, e colaborar com o combate, simultaneamente, ao racismo epistêmico e ao negacionismos. Propusemos nesta oficina três movimentos que já temos realizado em outras oportunidades para experimentar a relação com as plantas companheiras: a criação de seres encantados com plantas, palitinhos e argila (já feitas anteriormente em ações por Ana Lúcia Alves Lucchese e Susana Oliveira Dias); a criação de encontros entre elementos, texturas, figuras de diferentes fotografias e desenhos (com a técnica do carbono de Rafael Ghiraldelli); e a experimentação de fotoperformance com as plantas (já experimentada por Susana Dias em sua proposta Ecologia de devires).

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Alessandra Ribeiro, Emanuely Miranda e Susana Dias (Coord.)

Criações | Alessandra Ribeiro, Aline G. Souza Arena, Juliana A. Manfrinato, Talita Maiana Cardoso, Mariana G. Vicente, Elinderléia Aparecida Ferreira, Emanuely Miranda, Evandro dos Santos, João Fernando Ferreira e Susana Dias

Projetos | Esta oficina foi oferecida para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA), da Rede Municipal de Ensino de Campinas, como uma proposta dos projetos: “Plantas companheiras: ervas e ritos da comunidade Jongo Dito Ribeiro” (aprovado no Prêmio de arte e Cultura da Dcult - Unicamp) e “Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenados por Susana Oliveira Dias.

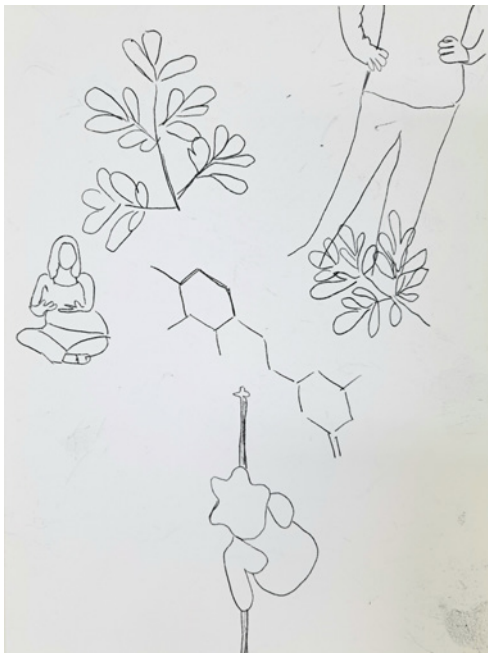
Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

Data | 28 de maio de 2024



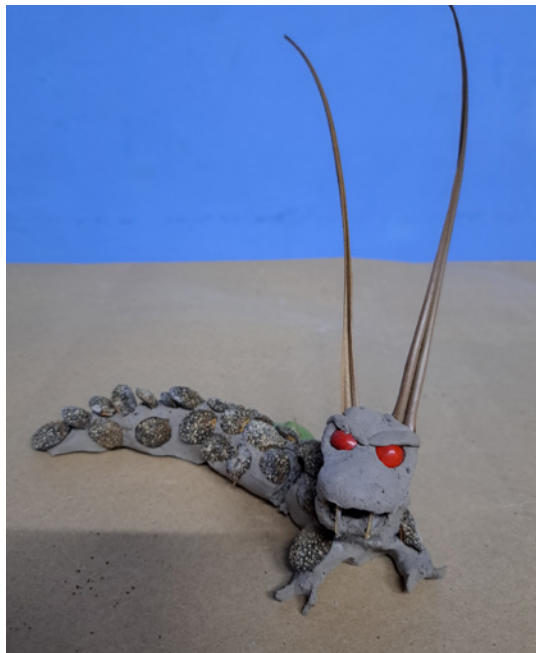


















Oficina “Corpos-solos-vivos: exercícios de contemplação, conversa e criação”

Tatiana Plens Oliveira (Coord.)

Em meio a um cenário de emergência climática e de racismo ambiental, como reativar, partilhar e fortalecer saberes populares e ancestrais e processos de cuidado e cultivo da vitalidade de corpos e solos? Animadas por esse desafio e pelos modos de existir vegetais, propomos, nesta oficina, exercícios de contemplação, conversa e criação visual e poética a partir da relação com uma “terraformadora”: a bananeira. Sentir, respirar, silenciar, comer, tatear, ver, escutar, falar, escrever, serão alguns dos gestos experimentados junto a essa popular habitante de quintais, roças e agroflorestas. A oficina terá duração de 2 horas e será composta por 3 momentos: 1) meditação guiada - exercício de silêncio e contemplação dos fluxos de ar, pensamentos e emoções que atravessam o corpo a partir de uma composição sensível com os movimentos de absorção, circulação e transformação da bananeira; 2) criação visual e poética - exercício de criação a partir da relação entre o ar, o silêncio, as palavras, folhas e fibras de papel e de bananeira; 3) partilha de sabores, saberes e fazeres - conversa ao redor de alimentos, artesanatos, desenhos, fotografias e escritas produzidas com bananeiras sobre educação e processos de (de)composição e criação de “responsabilidades” diante da ação de forças de extração e esgotamento das potências de mobilização cotidianas, coletivas e integrais da vida.

FICHA TÉCNICA

Concepção e realização | Tatiana Plens Oliveira

Organização da série de oficinas | Susana Dias

Criações | Aline G. Sousa Arena, Angela Maria Paes Feliciano, Denimar Christene Coradi de Freitas, Elindereia Aparecida Ferreira, Evandro José dos Santos, Fabiana Raquel Leite, Juliana Manfrinato, Leila Munoz Silva, Maria do Socorro Oliveira Gohn, Mariana Gomes Vicente, Susana Oliveira Dias, Susana Lara Gomes de Souza Silva, Talita Maiara Cardoso, Talita S. de Conti Roncolato e Tatiana Plens Oliveira

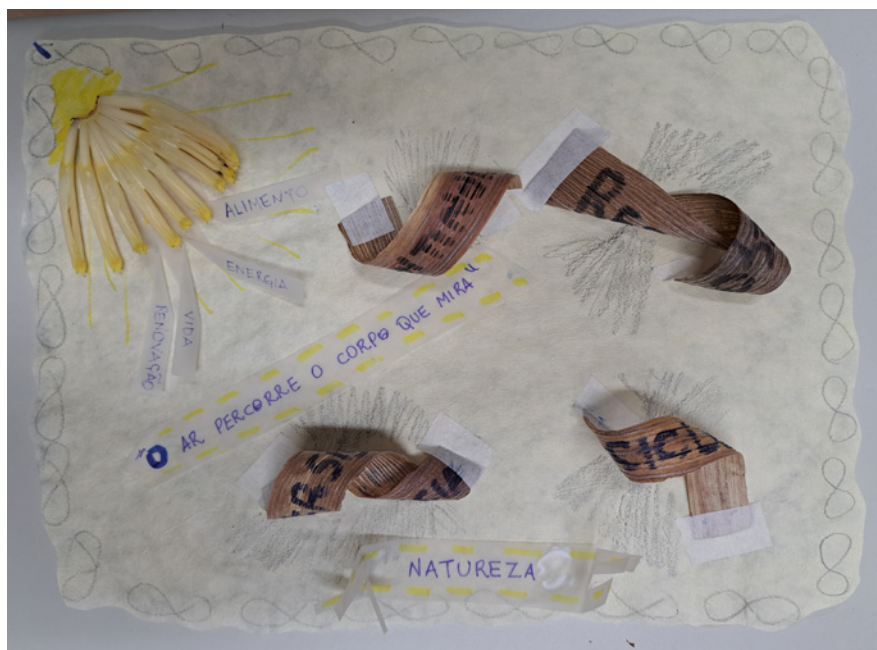
Projeto | Esta oficina foi oferecida para professores e funcionários da Rede Municipal de Educação de Campinas, como uma proposta do projeto “Perceber-fazer floresta - alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9), coordenado por Susana Oliveira Dias para o Programa de Educação Ambiental da Rede (ProgEA).

Grupo | Grupo multiTÃO (CNPq) do Labjor-Unicamp.

Local | Labjor-Unicamp

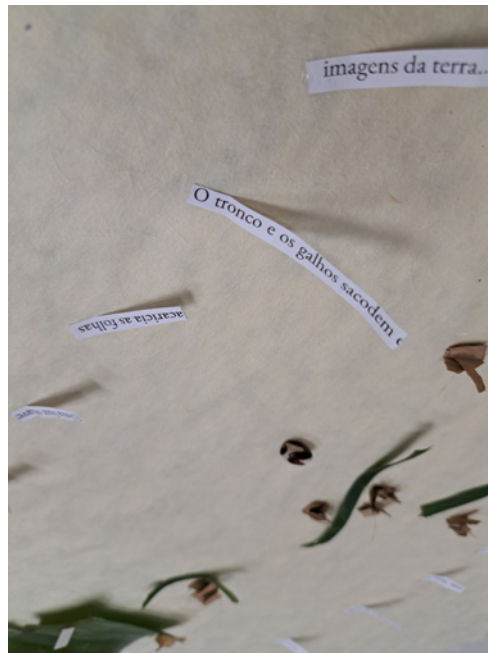
Data | 14 de maio de 2024

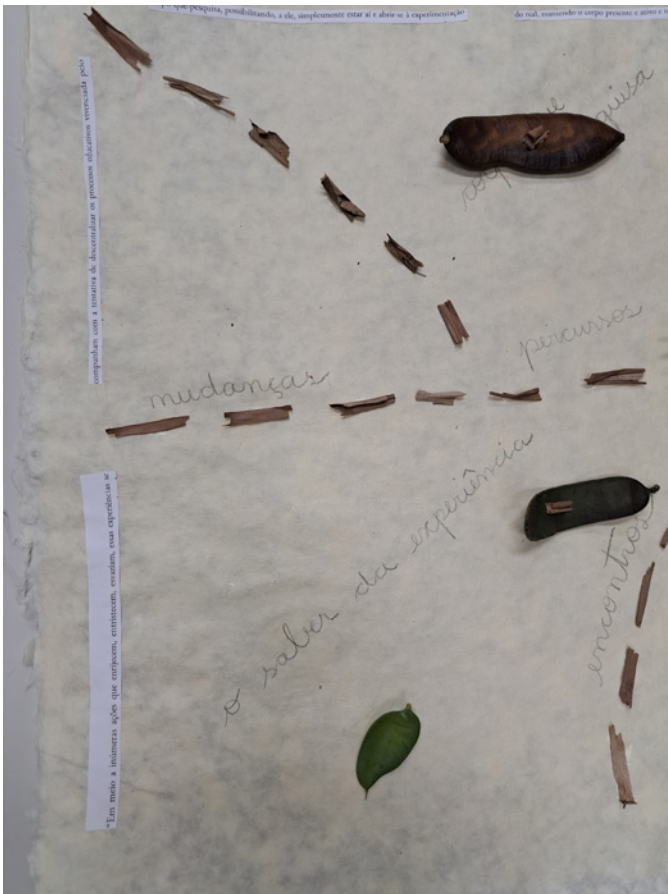


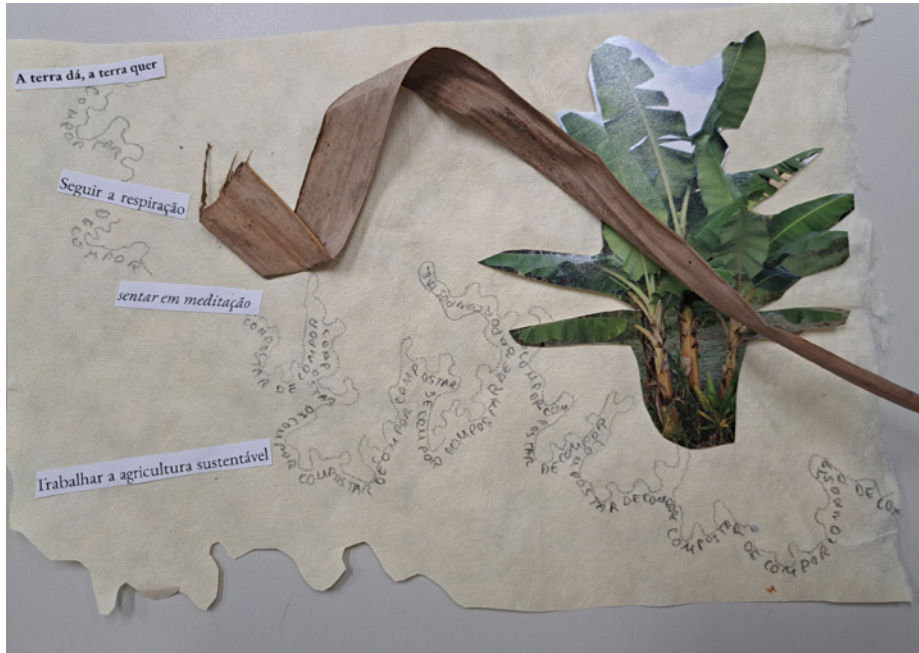




Na folhar dançantes
O vento ecoa.
Galhos se entrelaçam
A natureza abraça
Na terra vermelha, a vida
flouce
Formigas seguem,
Sua jornada é contínua
Sob o sol radiante, tudo
se renova
Cada ciclo, uma
história se elabora.







Encontro 1 | A carne de Gaia

Béa Meira

Série “Confabulações poéticas diante da catástrofe” | Lilian Maus e Susana Dias (Org.)

Imaginamos estas conversas como pequenos abalos sísmicos para o pensamento. Um modo de fazer da poesia terremoto e provocar conexões surpreendentes entre arquipélagos ameaçados por inundações. Em tempos de catástrofes, é importante criar espaços-tempos para exercitar a escuta, o afeto, a reflexão, a fim de reinventarmos o habitar e o viver e sonhar juntos. O escritor Édouard Glissant chama a isso de exercitar o “pensamento do tremor”. Béa Meira é a primeira convidada desta série de conversas. Béa transpira desenho. Suas linhas nascem como vida e linguagem através de um olhar sensível e cuidadoso que dá atenção à intrusão de Gaia. Seus traços são riachos coloridos que correm pelas veias de uma Terra danificada pela mineração, monoculturas, queimadas e destruição dos territórios dos povos originários. Seus movimentos criativos nos fazem pensar nas potências das artes, educações e comunicações diante das catástrofes. Esta série de conversas é promovida pelos projetos “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9) e INCT “ONSEAdapta - Observatório Nacional de Segurança Hídrica e Gestão Adaptativa”(CNPq).



A CARNE DE GAIA

BEÁ MEIRA

05/04 10h-12h no YouTube da ClimaCom

- SÉRIE DE CONVERSAS COM ARTISTAS -
"CONFABULAÇÕES POÉTICAS DIANTE DAS CATÁSTROFES"

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/a-carne-de-gaia-meira/>

Encontro 2 | A experiência como prática artística

Valéria Scornaienchi e Alexandre Sequeira

Série “Confabulações poéticas diante da catástrofe” | Lilian Maus e Susana Dias (Org.)

Nesta conversa, com Valéria Scornaienchi e Alexandre Sequeira, faremos um mergulho em obras, práticas e movimentos que interrogam as lógicas da individualidade, descartabilidade, automatismo e aceleração, que trouxeram ao estado atual e futuro da Terra. Seremos convidados a pensar nas potências artísticas e elementais da experiência e conversaremos sobre contemplação, escuta, delicadeza e convívio demorado e responsável entre múltiplos viventes. A conversa faz parte da série “Confabulações poéticas diante das catástrofes”, onde nos interessa ativar campos de existências coletivas singulares ao abrir espaços-tempos para o compartilhamento sensível de vivências, conceitos e modos de existir que renovem nossa capacidade de habitar os mundos com confiança e cuidado. Valéria Scornaienchi é artista visual de Campinas-SP e se dedica à pesquisa e criação de modos de dar expressão à vida em movimento junto com outros seres, tais como galhos, folhas, pedras, rios, ventos e pássaros. Seu ateliê, o Serafina, é o espaço onde tece demoradamente suas experimentações, bem como estabelece várias possibilidades de trocas e parcerias. Valéria já participou de exposições individuais e coletivas e está prestes a voltar para a cidade de Igaratú, na Chapada Diamantina, para realizar mais um projeto coletivo. Alexandre Romariz Sequeira é artista visual de Belém-PA e se dedica a aprender a dar atenção ao que está vivo e a tornar-se disponível aos encontros. E isso acontece não apenas em suas obras, mas também nas criações em sala de aula com estudantes e colegas do Instituto de Ciências da Arte da Universidade Federal do Pará (UFPA), onde é professor, e em suas pesquisas, que estabelecem relações entre imagem e alteridade social. Participou de exposições, dentro e fora do país, sendo conhecido por trabalhos que são feitos junto com comunidades locais. Mantém, em sua casa, um projeto de residência artística, que abre um precioso tempo para o convívio e a troca. Promoção: projetos “Perceber-fazer floresta: alianças entre artes, ciências e comunicações diante do Antropoceno” (Fapesp 2022/05981-9) e INCT “ONSEAdapta - Observatório Nacional de Segurança Hídrica (CNPq).



EXPERIÊNCIA

COMO PRÁTICA ARTÍSTICA

VALÉRIA SCORNAIENCHI E ALEXANDRE SEQUEIRA

02/05 10h-12h no YouTube da ClimaCom

- SÉRIE DE CONVERSAS COM ARTISTAS -
"CONFABULAÇÕES POÉTICAS DIANTE DAS CATÁSTROFES"

Disponível em:

<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/a-experiencia-como-pratica/>