PISEAGRAMA 14

É este o século?, Sem título, Tornar-se selvagem, My feminine lineage of environmental struggle, Implodir hidrelétricas, Gritos de alerta, O dia em que o morro descer, Heróis, Ancestralidade sodomita espiritualidade travesti, No antiquário eu negociei o tempo, O futuro será negro ou não será, Profecia de vida, O retorno da política, Folklor Insurrecto, Economia feminista, Centoeonze, Ceticismo e negação, Glitches, O mundo sem carros, Parking.ttf, Onde aterrar?, Habitável?, Amansar o giz, O agro não é pop, Habitar um futuro que não repetirá o passado, Calendário

FUTURO

FUTURO

→ VEJA MAIS EM **WWW.PISEAGRAMA.ORG**

02 **É este o século?**
Diego Viana

Sem título
Vânia Mignone

12 **Tornar-se selvagem**
Jerá Guarani

My feminine lineage of environmental struggle
Carolina Caycedo

20 **Implodir hidrelétricas**
André Aroeira

Gritos de alerta
Davi de Jesus do Nascimento

30 **O dia em que o morro descer**
Daiene Mendes

Heróis
Mulambö

40 **Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti**
Castiel Vitorino Brasileiro

No antiquário eu negociei o tempo
Castiel Vitorino Brasileiro

48 **O futuro será negro ou não será**
Kênia Freitas e José Messias

54 **Profecia de vida**
Ventura Profana

64 **O retorno da política**
Moysés Pinto Neto

64 **Folklor insurrecto**
Francisco Papas Fritas

74 **Economia feminista**
Mercedes D'Alessandro

Centoeonze
Coletivo Metade

82 **Ceticismo e negação**
Alexandre Araújo Costa

Glitches
Tuca Vieira

92 **O mundo sem carros**
Roberto Andrés

Parking.ttf
Poro

100 **Onde aterrar?**
Bruno Latour

Habitável?
Liliane Dardot

110 **Amansar o giz**
Célia Xakriabá

O agro não é pop
Denilson Baniwa

118 **Habitar um futuro que não repetirá o passado**
Renzo Taddei

Calendário
Sara Ramo

A GENTE CONVERSAVA AQUI

O ano 2020 parece inaugurar o século XXI como tempo sombrio, como morte anunciada da ilusão do passado faustiano da modernização. Como responder às ameaças a nossa antiga noção de civilização? A esperança não é só afeto; é também método, e o desafio atual é um chamado à invenção.

É ESTE O SÉCULO?

Texto de Diego Viana

Sem título, pinturas de Vânia Mignone fotografadas por Felipe Berndt

A o que parece, o século XXI começa agora. É o que leva a crer a leitura de tantas análises da pandemia de coronavírus. Epidemiologistas, estatísticos, antropólogos, filósofos, historiadores, economistas examinam essa doença de nome tão pouco impactante (covid-19, uma mísera sigla) e projetam suas possíveis consequências. Cada vez mais, soam certos de que o mundo não será o mesmo depois de meses com populações trancadas em casa, empresas e autônomos indo à falência, cadeias de valor rompidas, pacotes de estímulo governamentais, vigilância recrudescida.

Parece cedo, é claro, para decretar algo tão drástico como a inauguração de uma era. A rigor, nada impede que o trauma acabe sendo curto e continuemos a operar como antes. Só que esse seria apenas um adiamento: cedo ou tarde, o século XXI vai começar. Mas que século XXI? O que entendemos por essa passagem histórica, o início de um século? O que quer dizer "o mundo não será o mesmo"? E talvez valha a pena ainda ampliar a pergunta: é mesmo o século XXI que começa, por oposição a "século XX" ou "século XIX", ou é outro tipo de período, talvez mais extenso, talvez mais restrito?

Costumamos tratar 1914 como o início do século XX, porque foi quando o assassinato de um herdeiro em Sarajevo provocou a reação em cadeia que mandou a pique a ordem mundial pós-napoleônica, eurocêntrica e imperialista. Há outras razões para ver aí uma transição, além da geopolítica. O século XX começa com a Primeira Guerra Mundial também por ela conter o gesto inaugural dos fenômenos de massa – uma matança em massa! –, que viria a reverberar nas técnicas e instituições do tempo que começava.

Talvez seja exagerado comparar uma doença, que se espalha pelo planeta durante alguns meses, como tantas outras já fizeram, a uma guerra de mais de quatro anos que matou milhões, derrubou impérios e forçou transformações profundas de mentalidade e modos de vida. Mas se a sensação de virada de século é tão forte, só resta examiná-la. E se admitimos que o século XXI começa agora, que tipos de fenomenologia, de tecnologia, de geopolítica estão em jogo?

O cerne do problema está no que se espera para o século nascente. Aqui chegamos à desconfortável constatação de que adentramos um mundo novo e incerto; seria preciso elucidar também por que tamanha impaciência em declará-lo inaugurado. É hora, pois, de encarar a evidência de que as perspectivas para as próximas décadas, em quase todas as previsões disponíveis, são bastante sombrias. É assim no campo do clima, da agricultura, da economia, da política, da saúde.

Mesmo se adotarmos a perspectiva otimista de que a humanidade será capaz de repensar seus modos de organização e alterar sua rota, o esperado para o século XXI é que seja eivado de catástrofes: ondas de calor, quebras de safra, pandemias, cidades inundadas, territórios ressecados, migrações forçadas, pragas, guerras por água e terra arável. Já está claro que a lógica da atividade humana nos

últimos séculos é incompatível com os sistemas naturais dos quais esta mesma lógica depende. Por outro lado, a transição para lógicas mais compatíveis segue na gaveta dos esboços, embora tantas ideias sobre outros modos de vida já pululem mundo afora.

Dizer que o século XXI começa com o Sars-CoV-2 (essas siglas...) é dizer que estamos pela primeira vez encarando uma situação que, já esperávamos, será típica do nosso século. Estamos vendo, nas nossas cidades, nos bolsos e, para alguns, na própria carne, o que significa um mundo de desastres amplificados, multidimensionais, rapidamente disseminados em escala global, que inviabilizam o dia a dia por períodos indeterminados. Discutimos estratégias de mitigação, preparamos formas de adaptação, mas dificilmente conseguimos incluir nesses cômputos todo o escopo das transformações necessárias. Claramente, os piores cenários são quase inconcebíveis.

Ao reconhecer a próxima etapa histórica como um tempo de adaptação a condições duras, a primeira consequência é evidenciar como as instituições montadas no século XX, ou mesmo nas duas últimas décadas, são insuficientes para dar conta dos problemas que temos adiante. A questão não é apenas institucional – estamos atados a um campo conceitual e mesmo categorial que não dá mais conta de recobrir nosso mundo com sentido.

Provavelmente nossa maior falha, como geração, tenha sido o parco aprendizado que tiramos de episódios como o *crash* de 2008, as secas, inundações, queimadas, pragas, os refugiados sacrificados no Mediterrâneo, etc. Essas catástrofes expõem nossa tendência a fazer todo o possível para manter intactos os arranjos institucionais, os modos de existir e as formas de organização da vida com que nos acostumamos, mesmo quando é patente que se tornaram obsoletos, inviáveis, até suicidas. Talvez isso aconteça porque o discurso e o próprio pensamento fluem e aportam em categorias moribundas.

Algumas pistas dessa morte anunciada: a chamada "ascensão do populismo" encarnada em Trump, Orbán e outros (que nem merecem menção) é mais a conclusão lógica do esforço de manter os arranjos do que uma ruptura, como gostamos de pensar. Pensar que se trata de uma ruptura revela nossa crença voluntariamente ingênua de que "isto vai passar", ou seja: de que vamos voltar aos arranjos civilizacionais em seu estado anterior.

"Ascensão do populismo", "volta do nacionalismo" são expressões anêmicas, eufemismos neuróticos, para a recusa em reconhecer as máquinas de guerra que estão se montando nas esferas de poder. Essas figuras professam um discurso negacionista do clima, mas na prática são menos negacionistas do que quem pensa que é possível retornar ao mundo de Clintons, Blairs, Merkels, FHCs. Os poderes que orbitam os "líderes populistas" estão se preparando para manter o acesso a recursos que se tornarão cada vez mais escassos, enquanto o resto do mundo se despedaça.

Isso se dá não só porque 2020 inaugura, possivelmente, o século XXI como tempo sombrio, de catástrofes em série. Também devemos entender que o que se encerra com o século XX é um período de grande otimismo. A página que se vira pode não ser a do século, mas de algo mais extenso, correspondente a uma era de espírito expansivo, de crença na prosperidade e no progresso contínuos, material e espiritualmente. Trata-se de um período que remete, pelo menos, ao século XVIII, era do Iluminismo, da industrialização, das revoluções na França, no Haiti, nos Estados Unidos.

É dessa era que herdamos o principal das nossas categorias de pensamento e parâmetros de ação; e, logo, nossos arranjos políticos, econômicos, sociais; até nosso modo de ver o sagrado ou a natureza. Quase tudo que se disse, fez e pensou nesse período considerava que as condições de vida só melhorariam – para os humanos –, e com elas a humanidade como um todo, espiritualmente – ou melhor, a humanidade que subscrevesse às categorias de vida e pensamento disseminadas pela Europa.

O saber se tornaria enciclopédico e acessível a todos, a miséria seria eliminada, a democracia se tornaria dominante, a tecnologia avançaria tanto que a subsistência estaria garantida. No último impulso otimista, na década de 1990, os economistas chegaram a crer, com um espírito que remete aos alquimistas, que chegamos à fórmula da "grande moderação" e recessões estariam superadas para sempre. Até mesmo o subtexto dos movimentos revolucionários desse período era o da plena realização dos potenciais criativos da humanidade, e pouco chegou a ser colocado em termos de ruptura com o passo faustiano da modernização.

Em suma, estamos nos iludindo, como já nos iludimos depois de 2008, ao acreditar que a crise do coronavírus é um ponto de retorno do Estado de Bem-Estar, desta vez com keynesianismo, mas sem fordismo... Dizer que "o neoliberalismo morreu" porque o mundo rico despeja trilhões de dólares no mercado, não apenas com afrouxamento monetário, mas com políticas fiscais e transferências diretas a trabalhadores e pequenos empresários, é um enorme exagero. Quem talvez vá parar na UTI é a globalização, sobretudo depois das disputas em torno de material hospitalar, em que o governo Trump se destacou pela agressividade.

Podemos até esperar que alguns mecanismos emergenciais sejam perenizados para fazer frente a outras situações de crise súbita, mas dificilmente veremos mais do que isto. A resistência inicial dos poderosos a responder à epidemia, seja com o isolamento social, seja com pacotes de estímulo, é mais instrutiva do que o açodamento com que depois correram atrás do prejuízo. As máquinas de mentiras que sustentaram medidas suicidas, sobretudo nos Estados Unidos e ainda mais no Brasil, são instrumentos característicos de nosso tempo – e isto não vai mudar facilmente.

As medidas de vigilância (para não dizer espionagem) usadas na Coreia do Sul e, em seguida, em Israel, com a finalidade momentânea de traçar as linhas de transmissão do vírus, estarão disponíveis, assim que o momento mais agudo da crise passar, para aperfeiçoamento e ampliação. Não custa lembrar que todos os esforços da última década para denunciar os gigantescos esquemas de vigilância digital, envolvendo multinacionais e governos, foram derrotados. Há um enorme descompasso entre os incentivos para mudar a lógica da atividade humana e os incentivos para recrudescer os esforços de

NÓS
MÃE
FILHA
NO ÚLTIMO PÔR DO SOL

encastelamento (para aqueles que podem) nos restos do século XX, adiando, contornando e terceirizando riscos e crises, reprimindo focos de revolta e perturbação.

Nada de luz no fim do túnel, portanto? Não, se seguirmos cavando para baixo! O subtexto de tanto pessimismo é que a humanidade vai seguir no século XXI trabalhando com as mesmas categorias de interpretação de seu mundo e orientação de sua ação com que atravessou os períodos anteriores, mas numa era em que as condições concretas do planeta são amplamente desfavoráveis a esses modos de proceder. Cumpre cavar em outra direção.

Não faltarão referências para contrapor que, apesar dos sinais em sentido contrário, a humanidade nunca viveu período melhor. Para além do simplismo apologético, podemos mesmo reconhecer que a modernidade, no que se propôs a fazer, foi bem-sucedida. Basta analisar os indicadores da Agenda 2030 para ver que a proporção de indivíduos passando fome nunca foi tão baixa, que centenas de milhões de pessoas foram alçadas para fora da condição de miséria, doenças transmissíveis matam muito menos do que há um século, o analfabetismo está em baixa no mundo.

No entanto, pode-se perfeitamente aceitar como verdadeira a avaliação otimista e, ainda assim, manter-se pessimista quanto ao futuro. O primeiro motivo é evidente: todos esses indicadores falam sobre o passado e só dão sustentação ao espírito esperançoso da modernidade pós-Iluminismo. O segundo motivo é que esses dados tão encorajadores podem justamente estar na raiz de muitos dos problemas que esperamos enfrentar em breve – ou melhor, já enfrentamos, ainda que sem perceber.

Devemos nos concentrar nesse segundo motivo. Assim como não é o caso de louvar os ganhos técnicos, econômicos, sociais e políticos dos últimos séculos, como se ainda estivéssemos enredados naqueles mesmos problemas, tampouco é o caso de deplorar as escolhas do passado, como se quem as fez estivesse mergulhado nos nossos problemas atuais. Os excessos, as falhas, as crises daquilo que se encerra na eclosão do século XXI são precisamente o que nos revela os desafios vindouros.

Cabe ainda acrescentar outra pequena pergunta: não seriam os próprios indicadores dependentes de categorias cujos prazos de validade já começam a expirar? São, afinal, recortes de mundo que surgiram e se desenvolveram na era da modernidade otimista, ou seja, pertencem a ela. Nesse caso, o problema estaria na insistência em tentar entender os desafios à frente com a lógica adequada a problemas e condições que ficaram para trás.

Pensemos nas palavras que mais usamos para entender ou avaliar o mundo em que vivemos; termos como "eficiência", "crescimento", "desenvolvimento", "mercadoria", que associamos à economia; mas também palavras que usamos em outros contextos, como o par "democracia"/"ditadura", "opinião pública", "liberdade", no ambiente político; e algumas noções mais híbridas, como "emprego", "família", "nação". Há muitos mais, como "setor privado/público", "exportação", "aposentadoria", "civilização", "modernidade", "PIB", "déficit público", "inflação".

Sem usar palavras como essas, dificilmente conseguimos entender o que nos cerca, tomar decisões que afetam as nossas vidas e as dos outros, dialogar. Vê-se que é impossível separar o que entendemos por *nosso mundo* da linguagem pela qual organizamos nossa relação com ele – o que não quer dizer que a linguagem seja o ponto de partida do mundo ou sua fronteira, porque ela mesma vai tomando forma em resposta ao que nos afeta. Categorias pré-iluministas, como "direito divino dos reis", "honra" e "glória" perderam o peso que tinham no edifício das virtudes, enquanto as categorias econômicas de eficiência, profissionalismo e produtividade ganharam valor em nosso mundo moderno.

A força das categorias é parecerem óbvias, o que envolve tornar outros esquemas categoriais incompreensíveis e aparentemente absurdos. Quando a eficiência, o profissionalismo e outras noções semelhantes se tornam os alicerces da virtude, elas tomam o lugar de noções como justiça, temperança e bem-viver (*eudaimonia*, às vezes traduzida também como "felicidade"), marcas de um mundo tão diferente que se tornou quase incompreensível. Pois bem, com o século XXI chega o momento de explorar alguns campos que nos soam absurdos, porque o óbvio se reverte em inconcebível. Algo dessas mudanças já vem tomando corpo. Isso se evidencia na maneira como o conceito de civilização vem sendo reexaminado: em muitos meios, não carrega mais automaticamente um valor de incremento do espírito humano ou algo assim, passando a remeter a boas doses de violência, um caráter ilusório, uma desmesura dos povos que subjugaram os demais. Crescentemente associada à história dos últimos quinhentos anos, a noção de civilização carrega um subtexto de colonialismo – e o próprio termo "colonialismo" passou a ter conotações negativas que, há um século, não tinha.

É sintomática a mórbida dicotomia entre "salvar a economia" e "salvar vidas", que grassou por algumas semanas na crítica ao confinamento. Mas sintoma de quê? De que colocamos a economia acima da vida? Ora, mas como isso foi possível, se é evidente que só há qualquer tipo de economia enquanto houver vida? Talvez seja mais um sintoma de que perdemos a noção do que vem a ser uma economia...

Chegamos ao ponto em que se tornou aceitável pensar que a economia é algo oposto à vida ou, pelo menos, além da vida. Eis um caso extremo da grande ilusão moderna apontada por Bruno Latour e Isabelle Stengers. Ela consiste em estabelecer uma cisão rígida (mas mediada) entre o mundo social dos humanos e o mundo natural, bruto; em termos científicos, consiste em isolar os fenômenos de toda valoração ou implicação que pudesse ser dita cósmica, aquilo que Bachelard denominou "obstáculo epistemológico", para revelar apenas suas relações diretas de causalidade.

Enquanto se trata apenas de método científico, vá lá; mas a atividade que dizemos econômica não é redutível à linearidade causal expressa no par produção/consumo, como quer a mentalidade moderna. Ainda assim, ela não

hesitou em aplicar essa lógica, de modo brutal, cego e desmesurado, a um mundo concreto, vivido, social.

Essa desmesura está na base de todo o maquinário de absorção, sujeição e aniquilamento que caracterizou o avanço colonial desde fins do século XV. Da expansão marítima ao fabuloso trabalho de engenheiros que rasgavam ferrovias nos territórios, marejando os olhos dos espíritos científicos e enchendo os bolsos de quem financiou tamanhas aventuras, a experiência moderna sempre insistiu na cisão com o que lhe parecia ser meramente um mundo natural, para em seguida absorvê-lo, como um buraco negro absorve luz.

Parte da explicação para nossa incapacidade de entender o que é uma economia está na confusão entre a variedade e a sofisticação do que pode ser apropriadamente chamado de econômico e o enorme dispositivo técnico montado para mobilizá-lo. Trocando em miúdos, aquilo que constitui uma economia (a elaboração dos modos de vida) foi soterrado por algo que podemos chamar de um gigantesco sistema de promessas de pagamento – não no sentido usual da expressão, mas no da arquitetura da moeda e dos instrumentos financeiros que a orbitam.

Podemos observar, por exemplo, que na atual crise ficou intacta a infraestrutura necessária para tocar a vida – produção, circulação, consumo. O que não se manteve foi o uso dessa infraestrutura, e bastou para ameaçar a ruptura do sistema econômico em níveis sem precedentes, ainda que talvez por um período curto. Materialmente, não há nada que impeça a retomada do sistema tão logo a população se sinta segura. Ou seja, do ponto de vista material, o uso da infraestrutura permanece disponível.

A produção de alimentos e energia não foi interrompida, as cadeias de distribuição tampouco, exceto por precaução. Não temos pontes, fábricas e cidades destruídas. Na prática, o único elemento do sistema econômico a congelar foi o sistema de pagamentos (sem falar na saúde, cuja saturação não é primariamente um assunto econômico, embora tenha causas e consequências econômicas). As medidas necessárias para manter uma estabilidade social bem acima do mínimo, talvez próxima do satisfatório, estão muito aquém do que países se dispõem a fazer em situações críticas, cujo paroxismo são as guerras. Esses são momentos em que pontes, fábricas e cidades são, sim, destruídas. Nada disso é o caso agora. Mesmo assim, a metáfora que temos ouvido é justamente a da guerra!

É nesse ponto que faltam mecanismos para lidar com interrupções e é nele que os governos vêm buscando respostas: juros reduzidos, créditos adiantados, emissão de títulos, diferimento de impostos e aluguéis, pagamentos emergenciais a trabalhadores, pequenos empresários, autônomos. Nada disso é mirabolante e é bem menos traumático do que, digamos, os cupons de racionamento dos tempos de guerra.

Foi por perdermos de vista o caráter sociopolítico do dinheiro que pudemos nos enredar nesta bagunça, dizendo tolices como "dinheiro não dá em árvore", e que temos tanta dificuldade em projetar medidas que respondam bem ao momento de paralisia. A parte fácil é entender que será preciso estabelecer mecanismos de "ligar/desligar" a atividade econômica para os momentos de catástrofe. Mas isso também implica a ruptura com a crença disseminada de que um sistema econômico é uma máquina que funciona por conta própria, com leis próprias, manifestadas em indicadores aritméticos, veladamente monetários. Esse é o coração do problema das categorias, no campo econômico.

Portanto, como sistema complexo de natureza sociotécnica, nossa economia financeirizada é nada menos do que incompatível com o que promete ser o século XXI, este que, pelo visto, começa agora. Nestes instantes iniciais de século, a questão de curto prazo pode bem se resumir à pergunta que surgiu com a pandemia: a economia consegue sobreviver quando centenas de milhares de pessoas estão hospitalizadas, outras tantas morrendo, e muitas mais em quarentena?

A tendência, entretanto, é que a pergunta seja potencializada em proporções terríveis: a economia pode sobreviver quando centenas de milhares estão se afogando (imagine as cidades costeiras), outros milhares sufocando (pense nas queimadas), centenas de milhões de agricultores perdem suas plantações e inúmeros ficam sem água, ano após ano? Episódios dessa natureza já vêm acontecendo, e até agora a coordenação do sistema econômico-financeiro global – um sistema complexo e resiliente – foi capaz de conter possíveis danos à capacidade de pagamento em nível global. A pandemia foi a primeira vez em que essa capacidade foi posta em questão.

Para muitos, a resposta à incompatibilidade consistiria em reinstalar mecanismos de solidariedade social mediados pelo Estado, à moda do pós-guerra no mundo rico. Mas é preciso ir muito além, já que as categorias e instituições social-democratas têm os dois pés fincados na modernidade da grande indústria, estão baseadas na relação salarial, no emprego fabril e formalizado, na pura aritmética do nível de produto – vulgarmente conhecido como PIB. Logo, não será mais o caso de trabalhar com essas categorias.

Em momentos de ruptura, como o atual, seriam necessários mecanismos de interrupção de todas essas relações estabelecidas, para que os danos da catástrofe ficassem contidos em suas fronteiras. Seria preciso que dívidas, juros, aluguéis, impostos, pagamentos de toda ordem se congelassem e retomassem com o retorno à, digamos, normalidade. Mecanismos como a renda emergencial teriam de ser disparados automaticamente.

Já isso, hoje, parece inconcebível, distante do nosso quadro de pensamento. Uma economia cuja moldura institucional levasse em conta a certeza de eventuais interrupções?! Trata-se, entretanto, apenas do que seria preciso para lidar de modo um pouco menos traumático com as interrupções do processo econômico que podemos esperar para as próximas décadas. Ou seja, esse é o mínimo necessário para tentar responder às ameaças dentro do esquema conceitual com que estivemos acostumados, mantendo os princípios da vida econômica que levamos desde o século XVIII.

Se quisermos passar a uma vida conforme aos problemas concretos do século XXI, precisaremos de uma capacidade

CERTEZAS DERRETIDAS

inventiva muito maior. Será preciso pensar as possibilidades para que mercados funcionem de modo intermitente, em consonância com as condições do mundo natural. Vale começar aprendendo a lição do "substantivismo" de Karl Polanyi, que aponta a inversão característica da modernidade: considerar o social como incorporado à economia, em vez do contrário. Para garantir condições de subsistência e conforto, o mecanismo de mercado é apenas um dos caminhos (Polanyi elencou outros dois: reciprocidade e redistribuição). Há condições para que mercados funcionem. Com incerteza – financeira, política, ecológica –, o sistema de pagamentos pode ruir. Mesmo funcionando, há condições para que mercados sejam úteis; e no caso da gestão empresarial da saúde, claramente essas condições não foram atingidas.

Quando se fala nas principais fontes de catástrofes e perigos no século XXI, a lista costuma incluir mudança climática, biotecnologia, inteligência artificial, poderio nuclear. Grosso modo, são estes os nossos principais riscos existenciais. Cada um alimenta os demais, já que são componentes de um sistema integrado e complexo, o sistema do planeta, hoje tão geofísico quanto econômico, tão ecológico quanto tecnocientífico.

Nos noticiários sobre o coronavírus, lemos que laboratórios mundo afora correm atrás de vacinas e talvez em um ano tenhamos resultados. Lemos que bactérias estão mais resistentes a antibióticos, mas que também estão sendo desenvolvidas novas classes de medicamentos contra estas superbactérias. Sabemos que as vacinas foram fundamentais para controlar doenças como pólio, sarampo e varíola, e continuam sendo fundamentais para mantê-las sob controle. Sabemos também que o saneamento nos protege do cólera e da febre tifoide; que um bom urbanismo é fundamental contra a tuberculose e outras doenças respiratórias. Metrópoles superpovoadas são espaços ideais para a transmissão de vírus como o da atual pandemia, mas também são onde melhor se previnem as doenças e mais se tem acesso a tratamentos de saúde.

Todos esses elementos estão profundamente conectados. Uma zoonose como o ebola ou o coronavírus não apaga a humanidade da face da Terra porque nossos sistemas de prevenção e tratamento evitam maiores estragos. Essa segurança permitiu que a humanidade continuasse avançando sobre florestas, escravizando animais e ampliando manchas urbanas. Microorganismos outrora assassinos, presentes nos nossos corpos, não nos afetam mais, porque temos como combatê-los ou estão enfraquecidos. Não se pode mais separar nossa saúde, individual ou coletiva, dos dispositivos técnicos com que vivemos e que constituem boa parte do nosso mundo.

Mas há mais. Os laboratórios que investigam curas e vacinas dependem de financiamento, seja por meio de impostos, investimentos ou empréstimos. Os sistemas de distribuição dependem igualmente de financiamento, mas também de transportes, que, por sua vez, dependem de energia extraída, ainda hoje, majoritariamente de combustíveis fósseis. O urbanismo e o saneamento que garantem boa parte da nossa saúde dependem, além do financiamento, da disponibilidade de mão de obra, o que implica sistemas de educação, distribuição de alimentos e – veja a recursividade – saúde, urbanismo etc. O acompanhamento e o combate de qualquer doença, praga ou catástrofe dependem de redes extensas de informação e comunicação, que dependem de computadores, satélites, pesquisadores, universidades, eletricidade...

Esse conjunto de sistemas está integrado também aos ciclos ecológicos: chuvas, vento, rotação e translação da Terra, efeito-estufa, correntes oceânicas. Como vimos com a redução da poluição na China e na Europa durante a quarentena, essas variáveis tampouco podem ser desconectadas da ação humana – ou do sistema de pagamentos que faz as vezes de economia.

Vê-se que o sistema é resiliente porque é capaz de enfrentar um sem-número de crises sem romper, mesmo que precise se transformar. Mas "sem-número" não significa uma infinidade. Em sistemas complexos como o que envolve o planeta e a atividade humana, dispositivos de compensação (e estabilização) podem se converter subitamente em mecanismos de reforço, provocando reações em cadeia destrutivas e muito velozes. Da extrema resiliência deriva-se rapidamente para a extrema vulnerabilidade. As extinções em massa ocorreram dessa maneira: foram rápidas e súbitas.

Inteligência artificial, biotecnologias, clima, energia nuclear, finanças e indústria estão conectados de múltiplas maneiras, constituindo um super-sistema-mundo em que todas as tendências da complexidade se reforçam, da acelerada complexificação à resiliência e à vulnerabilidade. Muitas pequenas rupturas podem ocorrer sem derrubar o "sistema de sistemas", muitas vezes, inclusive, reforçando-o, embora se acumulem resíduos que podem se revelar fatais. Talvez o acúmulo de tensões, ao aumentar o estresse do sistema, leve ao colapso; talvez leve a uma supersaturação que induza à reconfiguração do sistema, fomentando uma nova lógica, novos atratores, novas categorias, instituições etc. Talvez daí possa jorrar a esperança.

Jean Pierre Dupuy, que cunhou a expressão "catastrofismo esclarecido" para designar a postura racional e esperançosa perante uma catástrofe já encomendada e cada vez mais palpável, teme que os sistemas em tensão acabem redundando em guerras que ponham tudo a perder. A corrida contra o tempo pode ser posta nestes termos: invenção ou guerra. Há que se inventar novas categorias e parâmetros para outras configurações do sistema-mundo, antes que estejamos afogados num dilúvio de ferro, fogo e sangue. A esperança não é só um afeto; também é método.

Se as categorias da modernidade se tornaram obsoletas, resta nos perguntarmos como serão forjadas e de onde virão suas substitutas. De fato, elementos de esquemas de interpretação do mundo no século XXI já flutuam pelas margens. Algum gaiato poderia dizer que as figuras políticas monstruosas em ascensão também vêm das margens dos sistemas políticos estabelecidos. Este gaiato teria razão, até certo ponto. Quando os modelos antigos começam a exibir trincas, quem primeiro se sobressai são suas formas adulteradas, teratológicas, advindas das margens, mas ainda se alimentando do sistema moribundo.

Essas formas só têm a oferecer o esforço violento de postergar a invenção, mas esta tarefa tende a ser cada vez mais trabalhosa, exigindo volumes cavalares de energia. É de se esperar que haja linhas de conflito e que esses nomes monstruosos sejam a vanguarda do atraso. Interessa mais investigar de onde virá a invenção: aí reside a beleza das possibilidades abertas, da esperança e da coragem de viver.

As possibilidades são incontáveis. É da natureza da margem multiplicar-se, variar infinitamente. As energias que circulam nas margens podem ser capturadas por essas figuras monstruosas e destrutivas, mas também podem ressoar umas com as outras e criar formas inesperadas, cuja fecundidade é impossível prever e depende de tendências mais amplas com as quais poderão se conectar.

É difícil escapar à tentação de fazer um arrazoado de iniciativas que introduzem novas lógicas (ou lógicas marginais) e, com elas, o potencial de reconstrução de categorias. Basta falar em princípios como permacultura, laboratórios *maker*, circuitos de troca, que funcionam nos interstícios das cadeias globais de valor, por canais que resistem a traumas que seriam capazes de romper os vínculos em escala maior. Pululam mundo afora esquemas de comércio justo, moedas complementares, bancos comunitários, permitindo um manejo mais adaptável e fluido da distribuição dos meios necessários à vida, bem como sistemas de pagamento controláveis e sujeitos ao imperativo do bem-estar e do bem-viver.

Em momentos de crise, como a pandemia deixou claro, podemos perceber como algumas categorias são maleáveis, ainda que busquem se manter rígidas. De um lado, governos e outras instituições abrem exceções em suas maiores crenças, ainda que a contragosto: auxílios a desempregados e pequenos empresários, rendas básicas emergenciais etc. De outro, reforçam-se ou ressurgem, sobretudo nas periferias, redes de solidariedade que se acreditava terem sido soterradas ou tornadas obsoletas pela modernidade individualista e contratual. Redes como estas podem até mesmo evitar cenários apocalípticos como os esboçados por muitos, com roubos a supermercados e famílias pobres empurradas para a fome. Não quero dizer que basta contar com redes de solidariedade e que podemos ficar tranquilos a respeito das categorias que organizam nosso mundo. Mas podemos aprender com elas, enxergar nelas elementos de outras dinâmicas.

Como sabemos, o coronavírus, assim como, antes dele, o ebola, o HIV e vários tipos de *influenza*, é uma zoonose, ou seja, um patógeno que transita de outros animais para humanos. Ele oferece, portanto, uma ocasião propícia para especular sobre outras instâncias de um trânsito entre mundos que nos forçamos a pensar como separados; a zoonose, como a queimada, a praga, a inundação e, muitas vezes, o câncer, apareceria como um mediador, um viajante, um diplomata cujas mensagens são a morte, a doença ou misérias de outros tipos. Naturalmente, só pode nos parecer assim porque imaginamos essa divisão – absolutamente ficcional.

Não há propriamente um trânsito, se entendermos que a relação entre mundo humano e mundo animal é uma questão de mera topologia. E o agente dessa comunicação das doenças entre humanos, morcegos, porcos, frangos e outros bichos, esse minúsculo xamã da morbidade, é um ente microscópico, tão simples, tão estranho – um vírus! Um pedaço de código genético encapado que nem sequer conseguimos determinar como sendo vivo – ou melhor, como sendo um ser vivo de pleno direito (*direito*!).

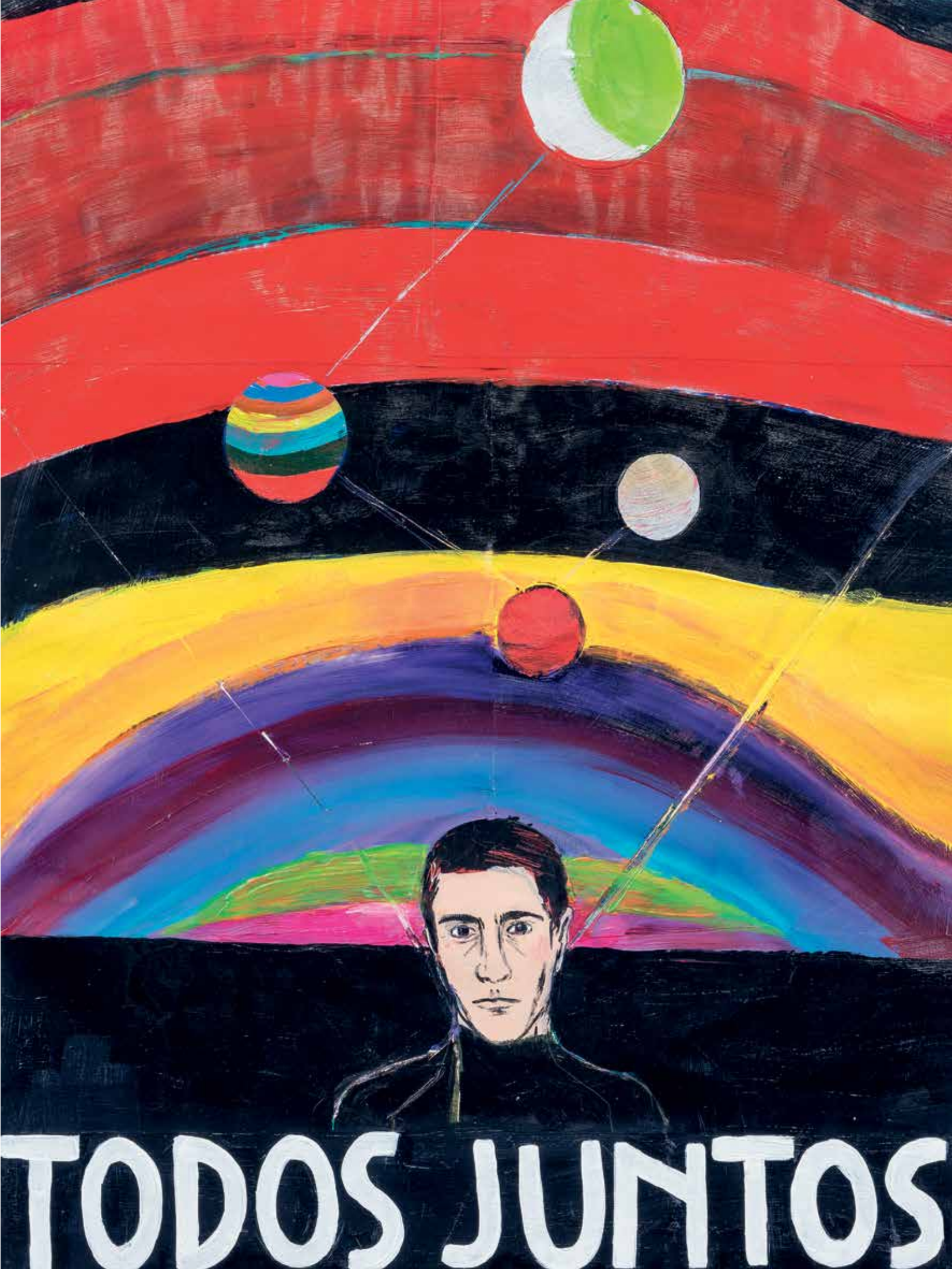
Existe um curioso paralelismo entre o simples vírus e toda a complexidade do aparato tecnológico humano. O primeiro nos lembra da nossa inserção inescapável nas dinâmicas naturais – ou cósmicas, para empregar um termo mais carregado de implicações. Enquanto isso, o aparato técnico, ao operar justamente na mediação física e psíquica com o meio, tem nos feito esquecer seus dinamismos (necessários, inescapáveis), dando a impressão de que nos isola deles.

Boa parte da reconstrução das categorias sociais, políticas e econômicas consistirá em refundar a lógica dos dispositivos técnicos, para que sejam os operadores das tarefas de enxergar nossa inserção nos dinamismos naturais, ampliar os modos desta inserção, reforçar a conexão entre nosso metabolismo e os demais. Também isso existe nas margens, aparece em filigrana nas ciências do clima e do sistema-Terra mais amplamente. De modo mais próximo ao cotidiano, aparece no esquema de Kate Raworth com os círculos concêntricos da economia possível, que ela compara a uma rosquinha (*Donut Economics*). Não à toa, o subtítulo de seu livro: "Pensar como um economista do século 21", o que só reforça a ideia de que era um século ainda por começar.

Aparece também na paulatina reemergência de tantos saberes que foram suprimidos ou absorvidos pelo saber magno do espírito científico moderno, objetivante, isolante, triunfal ao silenciar sobre valores e vínculos cósmicos, enquanto agia tecnicamente sobre estes mesmos valores e vínculos. Pelo menos, vejo assim a retomada de interesse em *pachamama*, *sankofa*, *ubuntu*, *motainai*, *candomblé*...

Trata-se de um trabalho árduo, de longo prazo, que só pode ser levado a cabo com muita reflexão, mobilização e articulação. A seguir no exercício de pensamento em que reconhecemos no coronavírus um verdadeiro evento, um ponto de virada, ato fundador, o que se apresenta diante de nós é um chamado à invenção. O mundo passou as últimas décadas postergando transformações cuja necessidade era patente. Sem reação digna de nota, assistimos à perpetuação dessa mecânica econômico-financeira fracassada, suicida, desconectada dos próprios princípios. Pasmos, mortificados, acompanhamos a ascensão irresistível de figuras políticas doentias, alimentadas por medos, vergonhas e dores indefiníveis. Uma autêntica necropolítica, engordando com a perspectiva do mortífero.

Talvez faltasse engrenar o século XXI. Talvez estivéssemos meramente na fase de transição para ele. Mas, com o coronavírus, mensageiro da vida indecidível, irrompe um século em que a vida, ela mesma, é uma questão de decidir. Se for assim, encerrou-se a década do impasse com um chamado a encerrar a agonia da modernidade. Eventualmente vamos sair de casa; e lá vai estar o século XXI, esperando por nós. ✱


TODOS JUNTOS

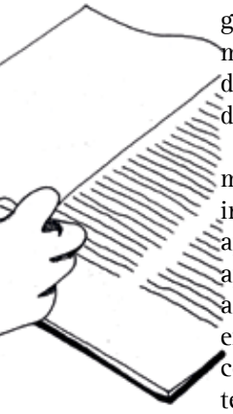
TORNAR-SE SELVAGEM

Texto de Jerá Guarani

My feminine lineage of environmental struggle, desenhos de Carolina Caycedo

---

Se a perigosa situação do planeta Terra hoje foi causada por pessoas consideradas civilizadas, é preciso aprender, dentre tantas outras coisas, sobre a autonomia e a soberania alimentar com os Guarani Mbya.



Posso não parecer muito simpática com o que vou dizer. Em outras ocasiões, certamente, não seria assim, pois gostamos muito de dar risada, o povo Guarani Mbya é muito alegre! E eu sempre me esforço para ser quem sou de fato – feliz, apesar dos pesares – mesmo quando falo de assuntos problemáticos e ruins.

Mas, neste momento da história, diante do medo dos mais velhos e do lamento das pessoas na aldeia, por ser indígena guarani mbya e por ter aprendido tudo o que aprendi, quando penso no planeta Terra agora – não nele apenas, mas em nós nele –, eu realmente gostaria de acreditar em vidas passadas. Às vezes, desejo ter vivido em outra era para não sentir e não ver tantas coisas incompreensíveis. Eu poderia perfeitamente ter vivido no tempo dos dinossauros e ter sido comida por um, ter sido mastigada por um dinossauro. Acho que seria uma situação bem melhor do que a que temos hoje.

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, Juruá, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos Juruá para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.

Se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês, teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes. Vocês passariam a correr o risco diário de ser assassinados, de ter suas casas e suas famílias queimadas, seus filhotes queimados. Mas, de um modo geral, vocês seriam melhores.

Não fiquem assustados: tenho amigos juruás muito queridos e contamos com muitos parceiros juruás que lutam conosco. Muitos já morreram e outros ainda vão morrer. Tornar-se selvagem não é algo que pode acontecer rápido, de um dia para outro, mas algo que implicaria momentos de muita dedicação e de muito trabalho por parte de vocês, não indígenas.

Apesar de vários estudos e evidências produzidos pelo mundo civilizado, as pessoas não param de fazer coisas erradas. Facilmente conseguimos perceber muitas coisas ruins e entender que não estamos nada bem. Eu sei um pouco sobre São Paulo por meio dos estudos dos próprios Juruá e de alguns relatos dos mais velhos da aldeia. Sei que aqui existiam braços de água. Mas o Juruá veio e colocou cimento em cima deles. Canalizou os rios lindos que poderiam estar aí, hoje, para os Juruá beberem, tomarem banho, nadarem. Mas os Juruá querem cimentar tudo, cobrir tudo com cimento, e agora não têm água. A água foi destruída. E tenho a impressão de que ainda vamos enfrentar situações piores daqui em adiante.

É muito revoltante quando a sociedade juruá fica perplexa e indignada ao ouvir falar que o povo indígena no Brasil comete infanticídio; ou que os caciques no Brasil têm duas ou três mulheres, ou outras coisas do tipo. Mas o povo dos Juruá, por sua vez, faz coisas absolutamente incompreensíveis e maldosas contra seres que não podem se defender, como, por exemplo, o contrabando do marfim, que vem de um bicho tão lindo, tão gigante, que é o elefante. O elefante, às vezes, é deixado no chão, agonizando, sangrando, porque teve uma parte de seu corpo tirada para esse mundo maluco do consumo, do acúmulo de riqueza.

Será que, se eu fizesse antropologia, eu conseguiria explicar para o meu povo por que o Juruá faz isso? Mas, enfim, não podemos perder a esperança. Temos que lutar – estamos lutando há 500 anos.

Quando eu tinha seis ou sete anos era muito difícil chegar à minha aldeia. Nasci há quase 40 anos em uma aldeia de 26 hectares, e lá vivi toda a minha infância, comendo milho de Juruá, esse milho amarelo que já continha veneno, porque não havia mais milho guarani. Aprendemos a comer a comida do Juruá na mesma época em que chegou à aldeia a energia elétrica, entre outras coisas.

Quando os Juruá chegaram à aldeia, rapidamente depararam com a falta de arquitetura considerada conveniente, correta e confortável, porque na aldeia não existiam casas de alvenaria nem todas as outras construções da cidade – nem automóveis, nem máquinas, nem escadas rolantes. As pessoas simplesmente têm uma casinha de pau-a-pique e cozinham no chão com lenha, todos cobertos de terra, com as crianças descalças. Assim, imediatamente, fomos considerados um povo miserável, um povo que precisa de muita ajuda, um povo de coitadinhos. "Eles são muito sofridos, são muito sujos!"

E começaram a levar alimentos para a aldeia. Naturalmente, as pessoas têm curiosidade, começam a experimentar as comidas do Juruá e se encantam com a praticidade. Mesmo sendo Guarani, o fascínio ocorria com a população indígena em vários aspectos. Desde quando começamos a consumir esses produtos, ficamos por mais de 70 anos na aldeia guarani, na capital de São Paulo, sem comer ou plantar mais nossos alimentos tradicionais.

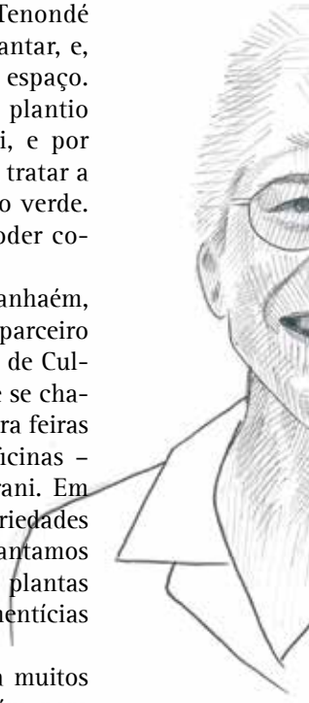
Éramos mais de 170 famílias que tinham ocupado todo o espaço, e não havia lugar para plantar nossas comidas tradicionais. Com o passar do tempo, com esse número todo de pessoas numa aldeia pequena tendo muito acesso à cidade e às coisas dos Juruá, as coisas dos guarani foram desaparecendo. Eu mesma só fui conhecer os milhos guarani aos 30 anos de idade. São milhos coloridos, muito bonitos e gostosos de comer. Mas antes eu não os conhecia.

A partir de 2008, comecei a fazer projetos de fortalecimento cultural dos Guarani com amigos e parceiros, por meio de editais da Secretaria Municipal de Cultura e da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo. E um desses projetos era sobre a questão da comida guarani. O que é a nossa comida de verdade, nossa comida sagrada? Ainda temos essa comida ou não? E, se não temos, o que aconteceu com ela, afinal? Quais foram os motivos de seu desaparecimento? Como ir em busca dela?

Paralelamente ao fortalecimento da alimentação tradicional, continuávamos a luta pela demarcação da Terra Indígena Tenondé Porã, e tudo se somou. Fortalecíamos o movimento das mulheres na liderança, fechávamos as ruas e tentávamos resgatar nossa comida. Porque estávamos comendo só comida transgênica, comida morta, que trazia doenças para a comunidade, doenças novas que não tínhamos antes. Antes não havia registros de pessoas com câncer, por exemplo.

As aldeias começaram a surgir, inicialmente, em caráter de retomada. Retomamos a aldeia Kalipety, que já era reconhecida como Terra Indígena pela Funai, mas não pelo Ministério da Justiça, em 2013. Depois do reconhecimento da Funai, lutamos pela portaria declaratória, dada pelo Ministério da Justiça. Em seguida, vem o trabalho da demarcação física, que é o que ainda não temos. Mas antes mesmo que saísse a portaria declaratória, para dar sentido e ânimo ao esforço de fortalecimento cultural e de luta pela terra, entramos na aldeia Kalipety e começamos imediatamente a plantar.

Plantamos, com muita alegria, tudo o que tínhamos conseguido coletar em outras aldeias e em feiras de troca de sementes. Saímos da Terra Indígena Tenondé Porã, onde quase não tínhamos espaço para plantar, e, de repente, estávamos em uma área com muito espaço. Era uma área que havia sido explorada com plantio de eucalipto pelos posseiros que moravam ali, e por isso estava muito degradada. Mas começamos a tratar a terra e a prepará-la com adubo orgânico, adubo verde. Estávamos ansiosos para recuperar a terra e poder comer nossas comidas tradicionais.



Esse trabalho foi apoiado pela Funai de Itanhaém, pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), outro parceiro há mais de 30 anos, e pela Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, que subsidiou um projeto que se chama Programa Aldeias. Fizemos várias viagens para feiras de troca de sementes, encontros, reuniões e oficinas – tudo voltado para a sabedoria do plantio guarani. Em seis anos conseguimos recuperar mais de 50 variedades de batata doce e mais de nove tipos de milho. Plantamos também amendoim, banana verde, mandioca e plantas que os Juruá chamam de PANCs (plantas alimentícias não convencionais).

Nós mandamos espécies de batata doce para muitos lugares – para outras aldeias guarani e também para agricultores não orgânicos, porque quanto mais plantarmos, menos risco teremos de perder de novo. E não tivemos que desmatar áreas imensas, botar fogo no mato ou matar os bichos de forma covarde. A passos pequenos conseguimos fazer tudo.

Por trás da ideia de trabalhar cada vez mais a autonomia e a soberania alimentar guarani, há o objetivo de manter este povo forte. Porque a comida transgênica que vem da cidade não deixa as pessoas fortes de verdade. A comida guarani tradicional alimenta o corpo e alimenta o espírito também. Isso significa que as pessoas ficam fortes para continuar lutando. Para defender a natureza, o nosso modo de ser guarani, temos que estar fisicamente fortes, espiritualmente fortes.

Para nós, a árvore tem dono, a pedra tem dono, a água tem dono. Além de Nhanderu, que fez tudo isso, há os *Ijá* de cada coisa, que tomam conta desses recursos naturais. Quando você usa indevidamente os recursos, você destrói muito. Os donos ficam bravos e vão tirar esses recursos de você. Os mais velhos dizem: "A gente protege nossos filhos do perigo. E esses donos também são pais e mães que vão proteger os seus filhos dos seres humanos quando começam a maltratá-los".

Quando eu tinha nove anos, entrei na cultura de vocês para estudar. No início foi muito sofrido. Fui estudar em uma escola estadual perto da aldeia e não sabia falar nenhuma palavra em português. Minha mãe, que já tinha uma história diferenciada das outras mulheres guarani por ter crescido sem mãe, falava um pouco de português. Meu pai também já havia tido contato com o povo Juruá. Entendiam que, para defender melhor a aldeia, eu tinha que aprender bem a língua do outro.

Minha mãe colocou minha irmã e eu na primeira série. Minha irmã desistiu no segundo ano. Eu passei por muitas dificuldades e desisti da escola três vezes, mas tive uma professora que foi muito especial na minha vida. Ela foi até a aldeia atrás de mim e me levou de volta para a escola. Ela foi uma peça muito importante no meu contato com o mundo dos Juruá.

Depois do término da primeira série, tomei gosto pela educação que estava recebendo e que, apesar de ser diferente da aldeia, tinha coisas boas. Mais tarde, entrei no curso de pedagogia, mas só terminei o curso para fortalecer meu discurso na aldeia de que, sim, podíamos também aprender a cultura do Juruá. A cultura juruá também tem coisas boas e bonitas. Algumas delas são muito sofisticadas, como o conhecimento da medicina que corta um corpo inteiro, tira o coração, remenda e coloca de volta. É muito avançado de fato!

Na aldeia, desenvolvo o discurso de que a nossa cultura também é importante, de que ela não é inferior a nenhuma outra cultura, de que ela também tem que continuar sendo valorizada. Um dos argumentos que uso para estimular o trabalho de fortalecimento cultural e, principalmente, de defesa da natureza é falar que podemos nos encantar com a cultura juruá, mas há também o risco de nos perdermos. Se não respeitarmos as regras que nos foram colocadas desde que nascemos, não vamos ter coisas boas. Temos que lembrar os ensinamentos da generosidade: se a natureza dá a água, se a natureza dá o remédio, se a natureza dá o alimento, então o mínimo que podemos fazer, tendo ou não alguma crença, é respeitá-la.

Não achamos que amanhã ou depois o mundo vai acabar. Os mais velhos também não acham isso, mas falam que agora as coisas vão ficar bem mais complicadas. E esse agora não é somente depois da última eleição presidencial e do covid-19. Na verdade, eles estão falando isso há algum tempo, porque sabem que tem Juruá nas ruas da cidade passando fome, sem casa, que tem crianças na rua, que tem idosos nas ruas. Que, em um território que produz tanto alimento, há fome.

Ana Laide Barbosa

Jera Guarani

Maria Tereza Jorge

MARINALVA MANDEL

Marielle Franco

Judite Teodora dos Santos

Jolina Wapichana

ERICA
MALUNGINHO

MAPULU KAMAYURÁ

Maria Trindade da Silva Costa

A vida na aldeia passou a fazer mais sentido para mim à medida que eu observava a vida na cidade. A correria, o fato de que as pessoas não dividiam o que tinham com os outros, o fato de tudo ser muito individual, de os Juruá não se conhecerem na rua, se esbarrarem e não darem "boa tarde" nem "bom dia". Ninguém estava nem aí para ninguém, havia pessoas dormindo na rua e ninguém ligava para isto.

E quando eu retornava para a aldeia, era tudo diferente. Todas aquelas coisas que, para mim, batiam como muito fortes e erradas, não existiam na aldeia. Inevitavelmente começaram as comparações: na aldeia, por exemplo, as pessoas mais velhas são muito respeitadas, são sagradas para todo mundo, e na cidade simplesmente não é assim.

Tomei a decisão de deixar de ser professora na aldeia, mesmo estando em uma categoria estável na carreira de docente, dentro da qual eu poderia me aposentar tranquilamente. Foi a partir do momento em que deixei a escola que consegui fortalecer os discursos que fazia quando ainda era professora. Quando era professora, eu dividia o meu salário, ele nunca era só para mim mesma. Mas, ainda assim, eu não deixava de ser funcionária pública na minha aldeia. Eu não deixava de ser aquela pessoa que, no futuro, poderia ter suas coisas enquanto a maioria não tinha nada. Mas agora é diferente, consigo mostrar que posso viver como minha mãe e meu pai viviam, como meus avós viviam, sem um salário do Estado. Meus pais e meus avós não eram assalariados.

Nos meus anos iniciais como professora, errei muito – como professora e como Guarani que entrou nessa vida sem entender direito o que era isso. Depois, por muitos anos, fiz muitas coisas boas junto com meus colegas. Sobretudo refletimos muito sobre o que se ensina, para que se ensina, o que buscamos, que tipo de alunos queremos formar. E hoje há professores na aldeia Tenondé Porã bem conscientes dessas questões, fazendo um excelente trabalho, apesar de ainda termos muito para caminhar.

Saí da escola para me dedicar ao trabalho de política da aldeia, como liderança, e também para fortalecer o trabalho da roça, para mostrar para as pessoas que podemos seguir um estudo de Juruá, aprender bastante coisa, e depois fortalecer e viver na nossa cultura. Eu queria mostrar para o meu povo que podemos aprender a cultura do outro para nos defender melhor, para entender melhor o outro, e que podemos estudar a cultura deste outro sem perder ou deixar de valorizar a nossa.

Outra questão que pesou para mim é que o sistema de escolarização como um todo, no mundo todo, é muito falido. Isso é especialmente grave no Brasil. É absolutamente vergonhoso o sistema da educação que se coloca na grade curricular para os educandos. E se eu digo que a educação do povo Juruá é falida, então imagina a educação para o povo Guarani? As escolas, estaduais e municipais, que estão dentro das aldeias guarani de todo o Estado de São Paulo entraram nessas aldeias sem preparação, sem que fossem pensadas as consequências disto. Como as aldeias não estavam preparadas, naturalmente não havia nenhum plano político-pedagógico.

Hoje ainda temos escolas com mais de 20 anos que não têm um plano político-pedagógico. Isso significa que essas escolas têm uma parte muito grande do seu funcionamento pedagógico focada em estudos de fora – elas não têm uma educação diferenciada para os povos indígenas.

E para piorar, as pessoas nas aldeias colocam na cabeça que a escola é o futuro. Com isso, muitas vezes, crianças e jovens deixam de aprender sua cultura tradicional porque estão indo para a escola. Se a escola é o futuro, se a escola vai garantir um futuro, então por que aprender

e fazer outras coisas? Esse modo de pensar é um grande risco. A escola não pode ser pensada assim. Quando o aluno termina o ensino médio, ele não vai ter um emprego garantido na aldeia.

Não precisamos aderir a essa ideia insana de que temos que estudar como malucos para arrumar um emprego e trabalhar a vida inteira para, só depois, à beira da morte, percebermos que não aproveitamos nada. Temos que saber que podemos aprender outra cultura, mas que depois podemos usar o conhecimento de outras formas, para fortalecer nossa cultura e para mostrar aos nossos jovens que é possível sobreviver e viver bem sem ter salário na aldeia. Saber que podemos ir para a mata, que podemos aprender de novo as coisas da natureza com os mais velhos, e que está tudo bem.

Se temos contato com a cultura dos Juruá há quinhentos anos, isto é a demonstração de que, de fato, o Juruá poderia se tornar selvagem, continuar vivendo e ter um pouco mais de respeito com o planeta Terra. Não há palavras para descrever o quanto nosso planeta é magnífico, mas acho que ainda não entenderam isto direito.

Costumo ir bastante para o mundo dos Juruá, mas tento trazer o mínimo possível, para a aldeia, das coisas de lá que não são boas. As coisas boas trago também, mas elas costumam chegar por si mesmas, por meio da TV e do mundo atual tecnológico, principalmente. O que faço ali, então, é peneirar o que vem para dentro e conversar com as pessoas sobre isto. Até onde você aceita isso? Até onde você tem que ter isso também? Tento diminuir o conflito do que chega com a dinâmica tradicional guarani de ter só o suficiente para uma vida tranquila e saudável.

Como também vivo na cidade e me alimento com a comida de vocês, em muitos momentos me coloco na mesma situação de vocês. Acho que muitos dos Juruá querem lutar, e que há muitos que choram também, que ficam revoltados. Só não sabemos como nos unir, como juntar forças, como juntar os estudos e a reflexão e realmente dar as mãos para lutar e proteger essa natureza imensa que não é importante só para o Brasil, mas para o planeta todo.

Talvez um dia o Juruá perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto é tipo de coisa, mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. Basta digitar no Google "territórios indígenas no Brasil" para visualizar, rapidamente, os territórios indígenas, sempre verdes, no meio do mato, sem áreas descampadas, sem áreas queimadas, apesar do que diz o governo atual, que os indígenas cansaram de ficar olhando para as estrelas.

Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante. *

Para o retorno de enchentes, corredeiras, peixes e plantas aos rios represados por usinas hidrelétricas – essas promessas velhas de energia limpa cujos impactos são tão destrutivos quanto os de termelétricas movidas a combustível fóssil.

IMPLODIR HIDRELÉTRICAS

Texto de André Aroeira
Gritos de alerta, desenhos de Davi de Jesus do Nascimento

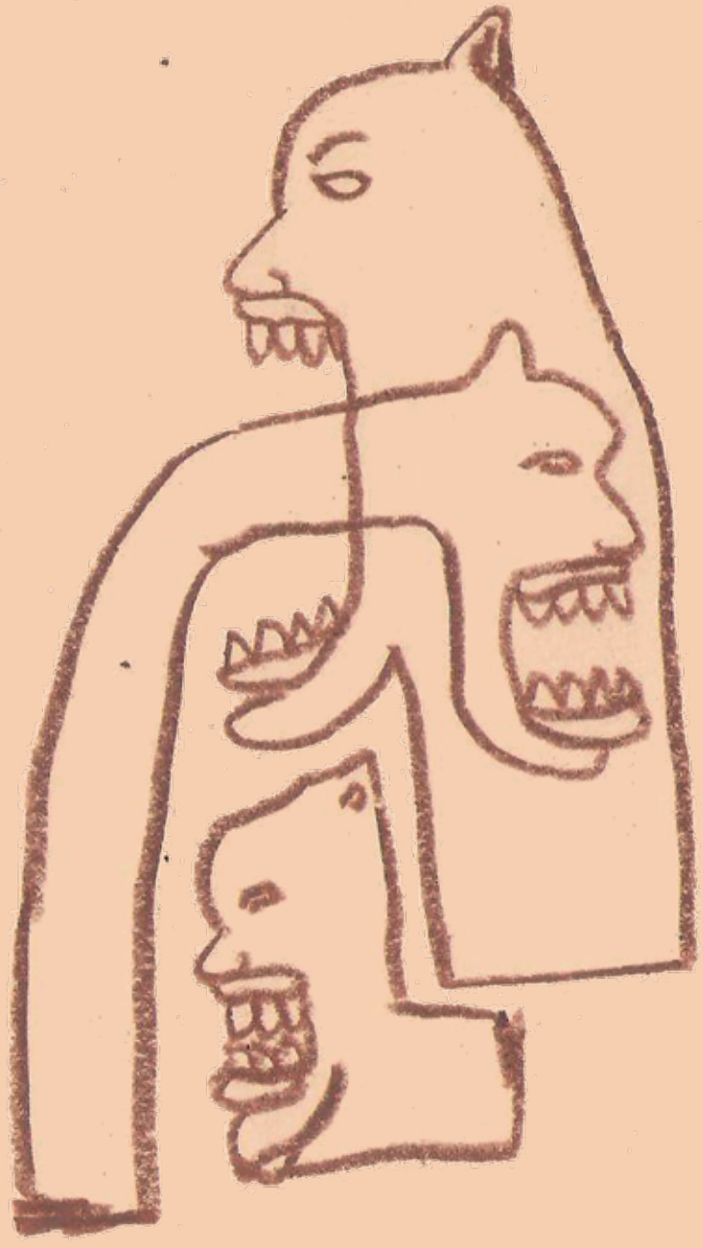
Foz do Iguaçu, 18 de maio de 2053. Ela prende a respiração ao ouvir o pequeno clique. Segura até a explosão. Um pequeno filete começa a desaguar a energia potencial que por tanto tempo foi motivo de orgulho. Não é mais. O lago podre de Itaipu, por sete décadas a antessala da maior usina hidrelétrica do mundo e verdadeiro monumento à engenharia humana, finalmente começa a se desfazer, autorizando o rio Paraná a mostrar sua verdadeira cara.

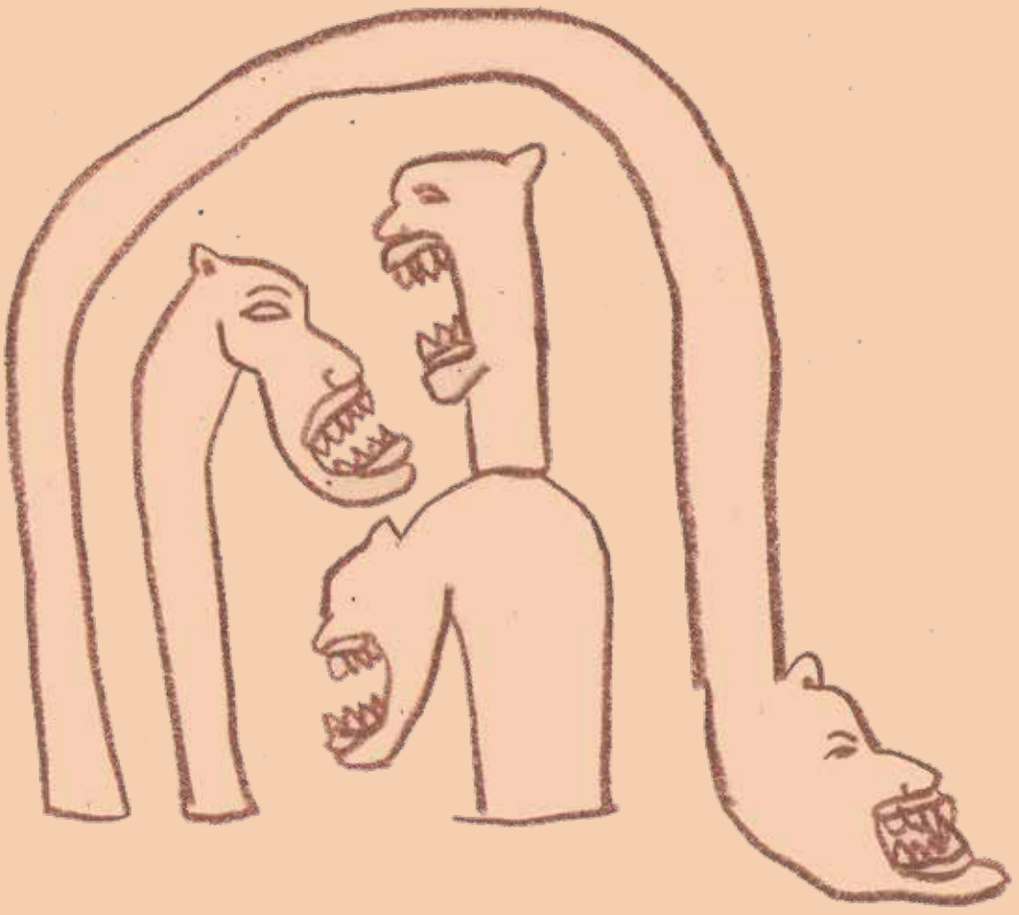
Tão caudaloso quanto o rio que renasce é o borbulhão que inunda o rosto de dona Amanda, acampada novamente às margens da barragem, como fizera há setenta e um anos. No longínquo ano de 1982, ela acompanhou seus pais e as primeiras aglutinações ambientalistas brasileiras que se reuniram para velar a destruição das Sete Quedas do rio Paraná.

Naquele local, turbilhões magníficos e arcos-íris duradouros formavam um espetáculo natural que muitos consideravam tão impressionante quanto as quedas das Cataratas de Iguaçu, ou "a oitava maravilha do mundo". Certo Almirante Belart costumava dizer, à época das discussões sobre o projeto da Usina de Itaipu, que aquela era "uma beleza natural criada por Deus e que o homem jamais teria condições de realizar". Pregou entre seus pares por algum tempo, mas acabou vencido: os militares do governo não abriam mão de construir a "maior usina do mundo", o que os fez rejeitar os projetos alternativos que poupavam as colossais cachoeiras.

Por milênios, o som da água passando pelas Sete Quedas do rio Paraná havia encantado os povos Avá-Guarani e os colonizadores espanhóis e portugueses. Ao final de 1982, foi lentamente silenciado até que só se podia ouvir a marchinha "Pra frente Brasil" a ditar o ritmo das obras. O último lamento das cataratas naquele final de 1982 reuniu cerca de 3 mil pessoas em plena ditadura militar, o que é considerado até hoje um marco na mobilização pela natureza no Brasil. Inúmeros rios brasileiros padeceram naqueles anos e ainda estavam por padecer, um a um, com a ocupação desenfreada do território, as mudanças de uso do solo sem qualquer vestígio de ordenamento e o desmatamento das mais pujantes florestas que o planeta já teve.

O avançado da idade não permite que Amanda ouça bem as explosões e ela se concentra nos próprios pensamentos. "Um rio barrado é um rio morto", ela não tem dúvidas. Pode ser fonte de água e de comida, pode gerar energia, pode ser navegável, oferecer recreação e permitir atividades espirituais, pode cuidar de suas espécies e florestas associadas, pode dessedentar humanos e outros





animais e oferecer toda a infinita sorte de serviços ambientais; mas não pode fazer tudo ao mesmo tempo.

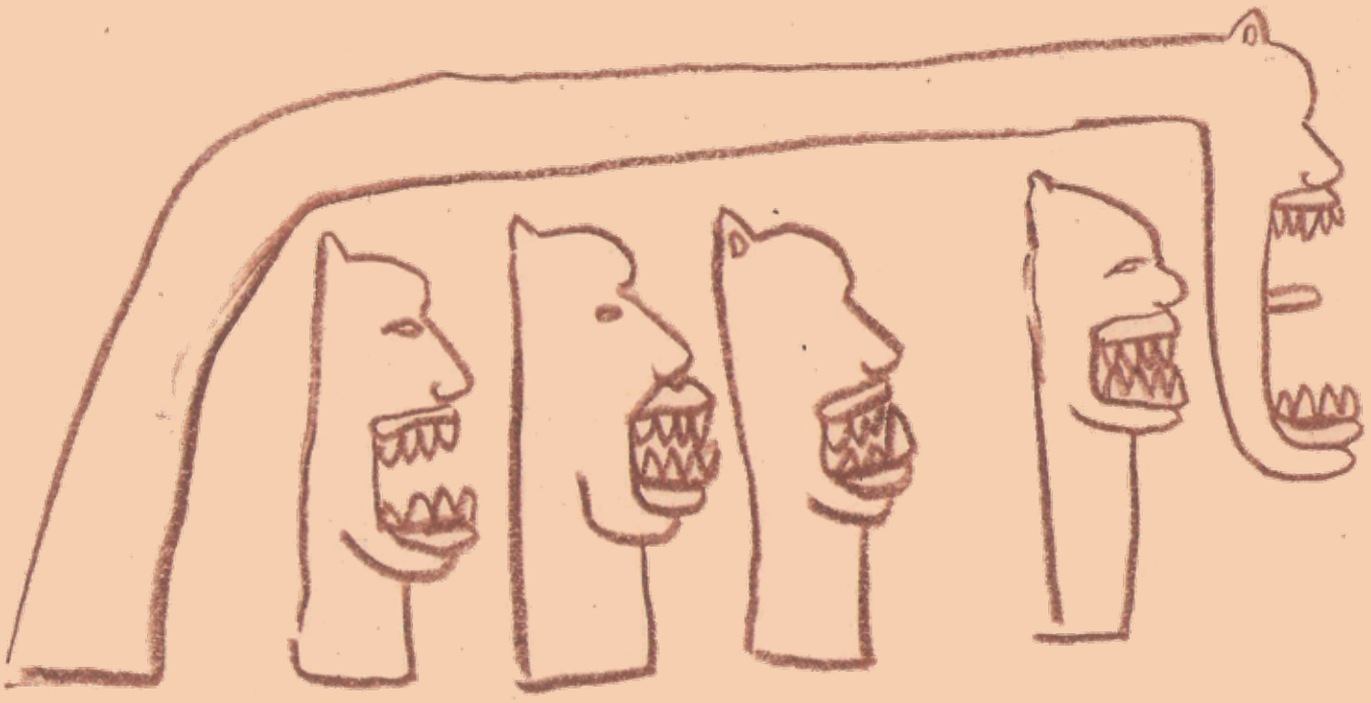
Ela conheceu o rio Paraná antes que ele sofresse seu derradeiro golpe, como os beiradeiros conheciam o Xingu antes de Belo Monte, e como os últimos índios isolados do mundo um dia conheceram o rio Madeira. Nenhum deles reconheceria os mesmos rios no Brasil de 2019. Imagine um rio que corre solto. Gotas de água unidas pela força de uma tensão superficial que só um astronauta meio desastrado conhece em sua plenitude. Juntas e em movimento, as gotas formam uma massa viva de matéria inorgânica que carrega o solo, partículas, fragmentos de florestas e até sujeira e poluição. Um exame rápido permite, como num exame de sangue, o diagnóstico preciso de tudo o que acontece ao seu redor e a montante. É o sangue das florestas.

Os peixes consomem a matéria orgânica do rio, despejando mais matéria orgânica em seu caminho: restos de alimentos, ovos e larvas. Alimentam-se do rio e o rio alimentam. Os peixes também são o rio, do rio dependem e do rio cuidam como qualquer um cuida da própria casa. Ora, há rio onde não há peixes? Há apenas um punhado de água, mas nunca um rio.

Peixes também carregam sementes de frutos que lhes são lançadas propositalmente pelas plantas nas margens. E, ao carregar sementes, muitas vezes por dezenas de quilômetros, se tornam agricultores, espalhando suas plantas prediletas por todo o rio. É uma parceria modulada por milhares de anos de experimento de tentativa e erro, até a sintonia perfeita. Imagine uma orquestra que ensaie sua apresentação todos os dias ao longo de mil anos – ou melhor, cem mil anos. Assim interagem os peixes e as plantas da margem dos rios.

Além de alimentarem os peixes em troca da dispersão de suas sementes, as plantas protegem o rio. Seguram a terra que poderia soterrá-lo e a força das enxurradas; criam microporos no solo que permitem a infiltração da água até o lençol freático, garantindo que o rio esteja vivo na época da seca; sombreiam as margens, amenizam o calor e ali lançam suas folhas, flores, seus frutos e galhos, criando ambientes propícios para o abrigo e o alimento de toda sorte de vertebrados e invertebrados. A mata ciliar tem o mesmo nome dos cílios que protegem nossos olhos. Um rio sem cílios é um rio com menos peixes, insetos, sementes. Com mais enxurradas e poluição.

As plantas também são o rio. E isso faz dos peixes plantadores de rios. Os insetos, as algas, os anfíbios e até as aves da beira são o rio. E o rio, para ser rio, precisa de espaço. Precisa extravasar para acomodar os volumes maiores do verão, invadindo as florestas na margem e as lagoas próximas à beira. Os grandes peixes do rio São Francisco aproveitam esse momento para alcançar essas mesmas lagoas, onde seus ovos têm mais chance de prosperar com tranquilidade e os filhotes nascidos no ano anterior aguardam o momento de ir ao encontro de seus pares.



O rio Amazonas invade mais de uma centena de quilômetros de floresta em suas inacreditáveis cheias e invariavelmente encontra mais de uma centena de quilômetros de floresta à sua espera, ofertando abrigos às criaturas aquáticas e suas necessidades, mesmo que sobre a terra. O rio carrega nutrientes arenosos desde as montanhas peruanas para fertilizar as infindáveis várzeas que são, no fim das contas, ele próprio. A vegetação controla a força das águas, permite a sua infiltração no solo, evita que escorram para mais longe do que deveriam. Protege do sol e do vento. Um ribeirinho sabe que sua mandioca crescerá duas ou três vezes mais rápido nesse solo sob o pulso da rica inundação.

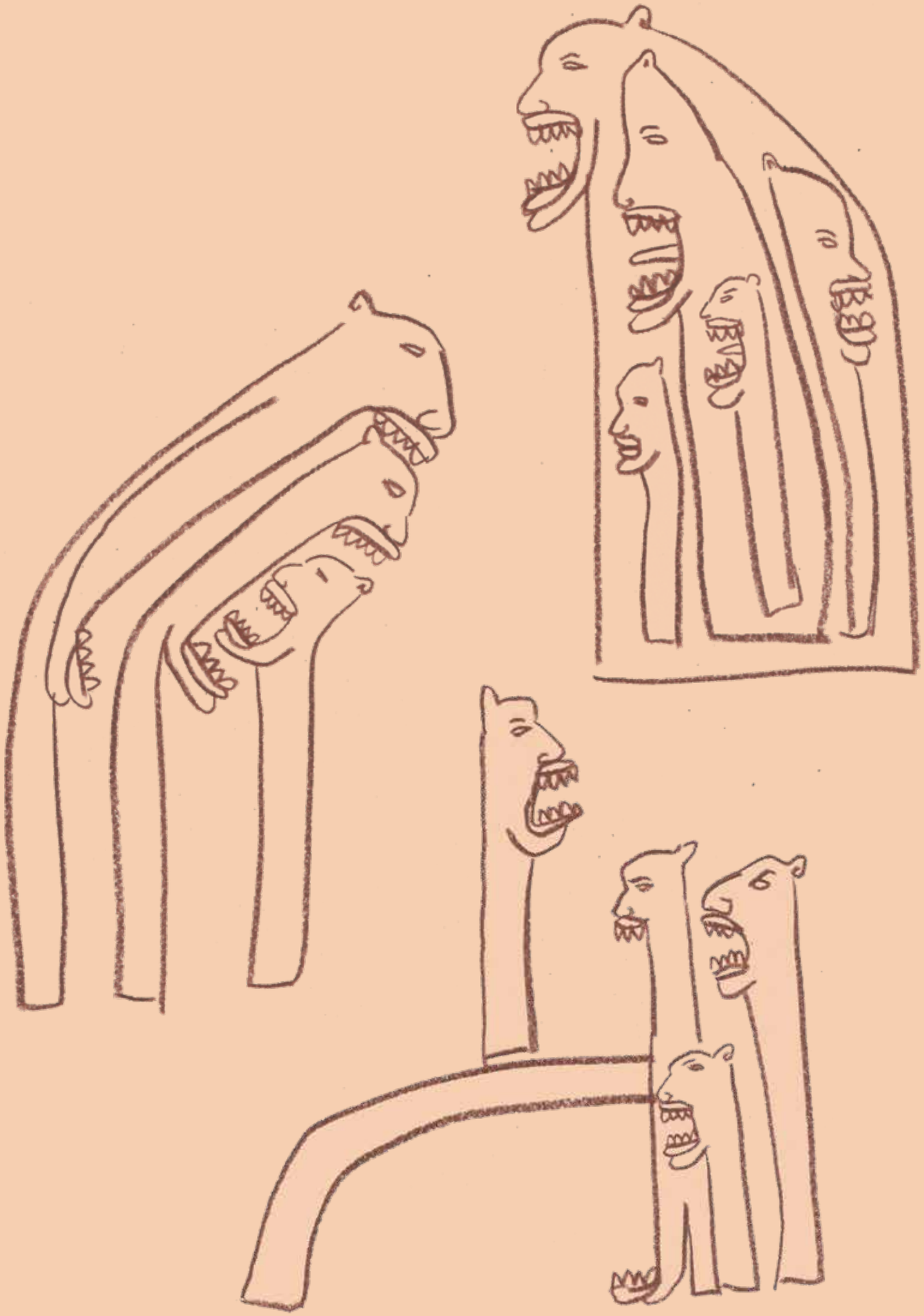
O rio é o punhadinho de água que escorre, mas é também a enchente, é os peixes, é as plantas, é as corredeiras onde o homem gosta de fazer barragens, é o espaço que precisa para se acomodar e garantir o ciclo da vida que, enfim, o faz vivo. Sem vida, não pode ser rio.

A tentativa desesperada de restaurar os rios do Brasil, que já seria urgente nos dias de hoje, será feita com muito lamento, embora com esperança, em algum futuro que ainda não parece próximo. O que estará pensando o homem que apertar o botão que implode uma grande barragem? Talvez esteja tomado da mesma incredulidade com que condenamos hoje a política de Estado que aniquilou os indígenas por cinco séculos ou que escravizou negros por dezenas de gerações. Talvez nessa época os rios já sejam tratados como os seres vivos que sempre foram.

Uma barragem é a amputação de uma grande área de rio e algumas vezes é a sentença de morte de toda uma bacia. Nos menores rios do Sudeste e do Sul e até nos grandes como o São Francisco, o Paraíba do Sul e o Paraná, é comum ver uma sequência de barramentos cujos impactos se potencializam. A presença de uma barreira física afeta de maneira definitiva a dinâmica e os processos ecológicos no rio e seus ecossistemas associados, tanto em escala local, como regional ou global para a bacia.

Localmente, a interrupção do fluxo hídrico transforma corredeiras complexas e bem oxigenadas em ambientes lênticos, de temperatura estratificada, onde se acumulam poluentes e sedimentos. Espécies adaptadas ao ambiente original são rapidamente substituídas por espécies características de lagos, o que pode representar extinção local ou até global das espécies de corredeiras, como as que existiam na volta grande do rio Xingu antes de Belo Monte. A floresta ao redor é alagada permanentemente e morre, emitindo os piores gases de efeito estufa. Dependendo do projeto, esses gases podem contribuir mais para o aquecimento global do que uma termelétrica movida a combustíveis fósseis.

Em escala regional e global, tem-se em primeiro lugar a alteração do pulso periódico de inundação das florestas associadas às margens, o que prejudica processos ecológicos construídos ao longo de milhares ou milhões de anos. Ficam comprometidas a dispersão de sementes, a renovação dos solos de florestas, a ecologia das lagoas



marginais e a própria sobrevivência das matas ciliares, que podem definhar simplesmente por não serem alagadas na época certa ou com o nível de água adequado.

Dentro d'água, as espécies maiores e mais importantes, como golfinhos, dourados e grandes bagres, têm sua movimentação limitada, o que pode isolar populações antes e depois do barramento, interrompendo seu fluxo gênico e tornando-as mais vulneráveis à extinção. Várias espécies sequer conseguem atingir a maturidade sexual se não forem forçadas a nadar contra a corrente, que deixa de existir, enquanto outras não conseguem acessar as lagoas em que se reproduzem por conta da ausência da inundação. Peixes como o surubim têm suas desovas perdidas e a reprodução comprometida porque, deixam de viajar centenas de quilômetros rio abaixo até assentarem em um local propício, como sempre ocorreu, e as desovas passam a ser retidas nos lagos das barragens, onde são predadas ou não encontram condições propícias para maturar e eclodir.

Quando se trata de barramento para energia hidrelétrica, não existe estratégia de mitigação ou seriedade no licenciamento ambiental que dê jeito: a escolha entre fazer ou não fazer o empreendimento se dá a partir do pressuposto de que a barreira artificial fará o rio perder suas espécies mais importantes em longo prazo. Por "mais importantes" entenda-se as mais valiosas para os pescadores e as populações locais e as espécies de topo de cadeia, cruciais para o equilíbrio ecológico. Se a bacia inteira estiver fragmentada pelos barramentos, a extinção pode deixar de ser de apenas uma população local, e passa a ser da espécie como um todo. A extinção local ou global acarreta impactos irreversíveis em cascata e sobre a teia alimentar e a saúde do ambiente. Um rio deficitário de suas espécies únicas ou mais importantes nunca mais será o mesmo.

Muitos outros processos físicos também são alterados de maneira dramática pelas barragens, comprometendo ecossistemas dezenas de quilômetros rio abaixo. Há, por exemplo, reduções drásticas no aporte de sedimentos e matéria orgânica, bem como alterações na força das águas, que passa a ser controlada remotamente por um operador guiado por gráficos de demanda energética em regiões a milhares de quilômetros de distância do rio. O São Francisco e o Paraíba do Sul são exemplos de rios que têm suas fozes cada vez mais invadidas por água marinha por conta da perda de vazão e de força.

O caráter quase definitivo de muitos dos severos impactos ambientais desses empreendimentos leva a uma pergunta quase obrigatória. Por quê?

Estamos no final da segunda década do século XXI e a geração de energia já é uma atividade com tantas alternativas – desenvolvidas e potenciais – quanto os possíveis usos de moléculas, fármacos e tecnologias contidos nas florestas virgens que sacrificamos em troca de energia. Por que trocar água, espécies, ativos naturais, culturas, serviços ambientais e um reservatório genômico único no mundo por algo que só precisaria de sol e vento para ser produzido?

Indo além, como pode um país que tem o maior potencial energético em qualquer fonte que se imagine apostar tanto em uma única forma de gerar energia? Ainda por cima, em uma fonte que nunca foi barata, nunca foi limpa e nunca foi renovável! Que soterrou o Parque Nacional das Sete Quedas, criou Balbina e destruiu as corredeiras do Xingu. Que só é viável – como o licenciamento ambiental de Belo Monte nos mostrou – quando ignora os custos ambientais mais elementares e condena milhares de brasileiros à mais desamparada miséria.

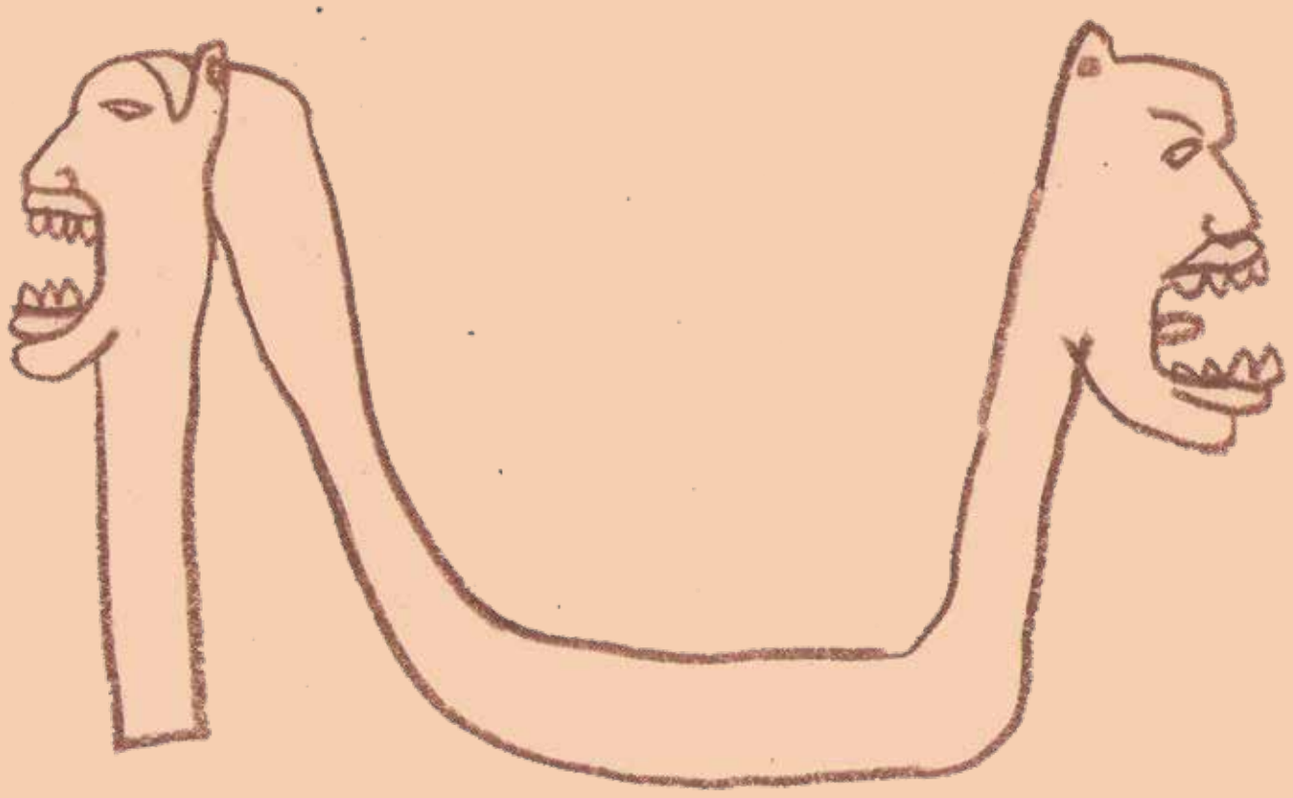
A década passada já viu alguns países passarem vários dias inteiros abastecidos apenas pelo vento ou pelo sol. A capacidade de armazenamento e o custo das baterias caem vertiginosamente ano após ano com perspectivas muito favoráveis para o futuro, reduzindo os custos de armazenamento. O Brasil tem uma matriz diversificada que permitiria uma transição bem planejada de longo prazo e sem sustos, se feita com fortes incentivos em descentralização e em diversificação de fontes, abrindo mão das obras megalomaníacas concebidas em porões militares durante os piores dias de sua história.

Nos leilões do Brasil o setor eólico já apresenta os menores custos de geração mesmo sem os subsídios e incentivos que outras fontes recebem e gerando impacto ambiental muito reduzido. As placas solares de hoje já poderiam produzir toda a energia elétrica do país se cobrissem uma área ínfima do território, equivalente a 10% do Estado de Sergipe. Ou uma vez e meia o lago podre de Itaipu. O que estamos esperando para investir na transição?

Enquanto o mundo rico, nossos vizinhos Chile e Argentina e até a outrora vilã ambiental China se dão conta de que é mais simples, mais barato e mais inteligente fazer a transição para os renováveis e aumentar gradativamente a participação do sol e dos ventos, os políticos do Brasil sonham em cobrar *royalties* dessas fontes e ainda disputam a paternidade (ou maternidade) de nossa provável última grande barragem, a desastrosa usina de Belo Monte, no rio Xingu.

Pouco mais de uma década após investimentos horripilantes e após o sacrifício de inestimável patrimônio socioambiental para fomento de um modelo vendido como mais limpo e mais seguro, o Brasil viu aumentar cada vez mais a contribuição de fontes fósseis em sua matriz energética, juntamente com a incerteza de sua capacidade de gerar energia por fonte hidráulica. A falta de água nos reservatórios do país mais aguado do mundo já faz as térmicas serem consideradas o *backup* para os momentos em que as fontes classificadas como "limpas" deixam de produzir: a solar quando chega a noite, a eólica quando para o vento, e as hidrelétricas, nossas antigas baterias gigantes, quando falta água.

A boa notícia no horizonte é que parece haver o início da compreensão de que não existe água grátis, ainda que ela insista em cair do céu. Produzir água significa expandir as áreas protegidas sobre áreas potencialmente "produtivas", reforçar e fazer cumprir a legislação ambiental e investir maciçamente em saneamento e energia alternativa. Em algum momento nosso país vai



precisar parar de desmatar, poluir e barrar rios, ou corre o risco de ficar sem água, alimentos e energia.

O enterro da volta grande do Xingu é provavelmente o enterro da fase de grandes usinas na Amazônia e no Brasil. As consecutivas crises do país e de suas grandes empreiteiras indicam o fim da linha para um modelo que perdurou por décadas: contratar a custos exorbitantes as empresas financiadoras de campanhas para destruir rios colossais com obras faraônicas.

Mas se essa fase acabou e a geração de energia no mundo segue de maneira resoluta o óbvio caminho do que é efetivamente sustentável, limpo e renovável, o que vai ser dos monstros de concreto projetados para manter nossos rios sob custódia e resistir às mais inimagináveis rebeliões que a natureza é capaz de produzir?

A descomunal ignorância humana no entendimento de processos ecológicos, das relações interespecíficas e da simples listagem das espécies existentes em uma área se manifesta na nossa impotência em restaurar ambientes naturais, o que é particularmente crítico em ecossistemas complexos como os tropicais. Como reconstruir algo que não se conhece?

Se a restauração de florestas é um desafio no qual começamos a dar os primeiros passos, a de rios é uma arte ainda por ser inventada. Simplesmente não sabemos o que vai aparecer quando toda a água escorrer e nem o que devemos colocar em seu lugar. Isso torna a decisão de fazer uma barragem ainda mais séria: é, em muitos níveis, a escolha por eliminar algo em definitivo em troca de um suprimento temporário de água ou de energia que poderia vir de outro lugar. Há aí algum paralelo com o que fazemos quando eliminamos povos indígenas e suas florestas para minerar ou criar bois. Se um dia alguém se arrepender, não haverá mais volta.

Ainda assim, poucos são os rios livres de qualquer barramento (para geração de energia, para captação de água ou para controle de vazão) no Sul e no Sudeste do Brasil. Para a geração de energia, o país tem cerca de 1.350 usinas entre as pequenas (Centrais Geradoras Hidráulicas), médias (Pequenas Centrais Hidrelétricas) e grandes (Usinas Hidrelétricas), sendo que a grande maioria tem barramentos. Esses barramentos deverão ser removidos algum dia por vários motivos: risco de acidentes, custos financeiros, fim da vida útil ou impactos ambientais.

Assistir ao descomissionamento – o termo técnico para remoção – de barragens, procedimento que já é popular em países europeus e nos Estados Unidos, passa aos amantes de rios a mesma sensação de alívio e liberdade que assistir à remoção de um pedaço de plástico da narina de uma tartaruga-marinha. Vídeos que mostram uma *dam removal* (ou remoção de barragem) são bem populares na internet, o que também se explica pela complexidade técnica da operação, que pode ser descrita como um gigantesco processo de construção de trás para frente. Metro por metro, a coluna de água precisa ser liberada de forma cuidadosa e planejada,

evitando impactos aos ambientes e às atividades econômicas estabelecidas a jusante.

Uma remoção bem-sucedida é aquela que restaura o ambiente original da melhor maneira possível e pode demorar tantos anos quanto a própria construção do empreendimento. Quanto maior o rio, maior o barramento e maior é o desafio em liberar a água sem que a remoção se pareça com os horripilantes rompimentos de barragens de mineração que testemunhamos recentemente no Brasil.

Um ponto crítico é o manejo dos sedimentos, o que em grande parte guia a cuidadosa desconstrução. Durante toda a sua vida útil, reservatórios acumulam dezenas de metros de sedimentos que se depositam no fundo dos lagos junto com outros materiais, como lixo e troncos de árvore. Quando liberados em grande quantidade, podem literalmente soterrar e arrastar os micro-hábitats estabelecidos rio abaixo, que são fundamentais na dinâmica ecológica em maior escala. Alguns elementos químicos que estão em concentrações muito grandes após décadas de acumulação podem ainda ser tóxicos para algumas espécies e causar estrago significativo.

Experiências bem-sucedidas com o salmão nos EUA envolveram o resgate dos peixes abaixo da barragem para posterior soltura e o acompanhamento cuidadoso de seu restabelecimento. Para espécies que não existem mais no ambiente, é preciso ter a sorte de haver documentação de sua existência no local antes da implementação da barragem (o que não é simples para construções que podem ser muito antigas) e de ainda existirem em algum outro lugar para que sua translocação possa ocorrer. A reintrodução de espécies ou mesmo o repovoamento das que remanesceram em baixa densidade também ajuda na restauração física do ambiente, na medida em que elas revolvem o substrato, movimentam partículas, cavam tocas e restabelecem relações com os demais moradores.

As condições físicas do rio próximo à barragem e ao longo de toda a sua extensão também merecem um trabalho cuidadoso. Árvores e gramíneas plantadas vão estabilizar as margens à medida que o lago seca e as expõe. Em maior escala, uma dramática alteração dentro e fora do rio se dá pelo restabelecimento da dinâmica natural de fluxo hídrico que restaura o trânsito de sedimentos finos, antes represados. Esses sedimentos são cruciais para o estabelecimento dos organismos de base da cadeia trófica e, por serem carreados pela correnteza e terem sua reposição impedida pelo barramento, em geral inexistem nos trechos a jusante das barragens por toda a vida útil do empreendimento. A dinâmica restaurada dos sedimentos também impacta radicalmente a foz, principalmente no caso de barragens situadas próximas a ela, ou que são muito grandes ou, ainda, em rios com alta carga de sedimentos.

A remoção da barragem no rio Elwha, nos Estados Unidos, levou a uma completa transformação desse ambiente pela recuperação do aporte de sedimentos e

nutrientes e pelo aumento da força das águas, o que pôde ser acompanhado por imagens de satélite. Em poucos anos, a foz teve grande aumento na complexidade de hábitats, viu praias, manguezais e campos de algas se formarem e vivenciou o renascimento de um delta arenoso que estava desaparecido havia um século. Esses hábitats são cruciais no fornecimento de abrigo e alimento para várias espécies de invertebrados filtradores e de peixes, principalmente em suas fases larvais e juvenis, favorecendo a sua reprodução.

Em Elwha, o monitoramento contínuo documentou o restabelecimento espontâneo de animais importantes para a dinâmica ecológica e a economia, como espécies de salmão que voltaram a utilizar o rio para alimentação e reprodução após décadas de ausência. O monitoramento é crucial para a avaliação das estratégias de restauração, principalmente para entender os erros e acertos de uma atividade tão incipiente. O sucesso no restabelecimento de espécies e funções ecológicas só poderá ser verificado após muitas décadas – tempo que os nossos rios não podem esperar no processo contínuo de decaimento em que se encontram. Até o fim do século a restauração de rios será um gigantesco experimento a céu aberto.

As observações até o momento indicam que a natureza é surpreendentemente capaz de se virar se lhe é dada a oportunidade. Como em todo processo de cura, os relatos indicam um início de recuperação "feio" e doloroso, mas que aos poucos encontra um caminho próspero e apresenta resultados positivos em prazo relativamente curto – como os salmões de Elwha.

Apesar dos inúmeros benefícios, a decisão para uma remoção de barragem de energia não é simples. Nos países em que vêm ocorrendo remoções, a motivação tem sido principalmente a economia de recursos, com a adoção de fontes mais eficientes, ou o risco que estruturas muito antigas representam. Os ganhos ambientais também são frequentemente considerados na tomada de decisão, principalmente quando novas regras de gerenciamento ambiental são implementadas e exigem custosas adaptações à operação vigente.

No Brasil isso provavelmente levará algum tempo para começar a ocorrer porque ainda temos um portfólio reduzido de investimentos em outras fontes e andamos sempre às voltas com o risco de apagões (que a própria queda da produtividade hidráulica, aliás, vem ocasionando). O setor elétrico brasileiro é fortemente regulado, trabalha com contratos longos e o descomissionamento envolve grandes custos, tanto de engenharia e restauração quanto da eventual compra do próprio empreendimento, dependendo de como será a governança do fim da atividade econômica relacionada.

O melhor caminho no nosso contexto parece ser a remoção da barragem e a restauração do ambiente como uma etapa pós-operação do empreendimento, inserida no seu licenciamento ambiental. A regulamentação seria simplificada, mediante portaria e revisão de termos de referência, talvez até evitando a necessidade de legislação específica. Isso é feito, por exemplo, em atividades minerárias, em que as empresas são obrigadas a aplicar protocolos de recuperação das áreas degradadas pela operação ao fim da exploração. Não se tem nada de concreto para barramentos de hidrelétricas até o momento.

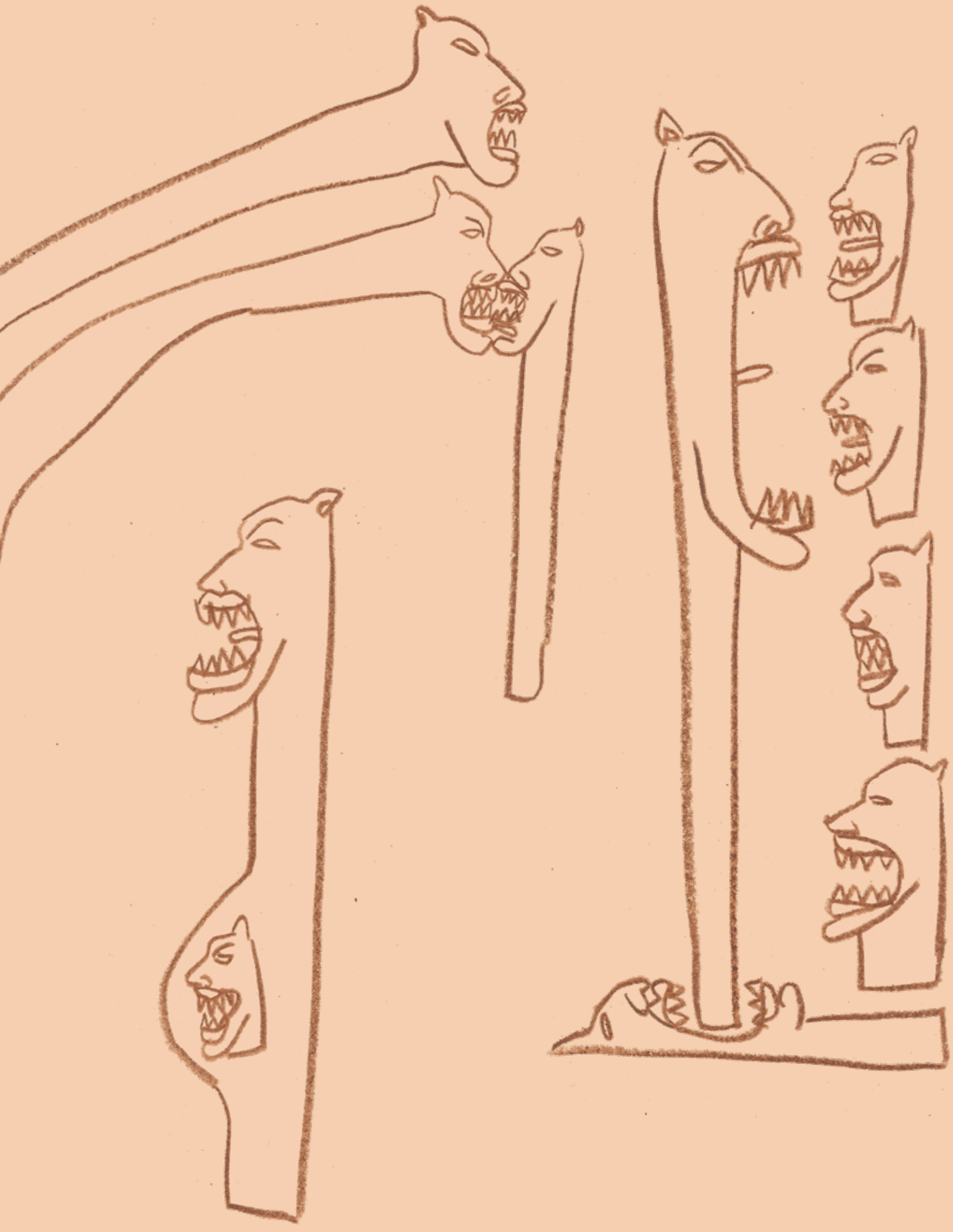
Se há uma barragem candidata a descomissionamento no Brasil, é a Usina Hidrelétrica de Balbina, no estado do Amazonas, símbolo de ineficiência por conta da baixa produção de energia e da imensa área de floresta amazônica virgem que destruiu da pior forma possível. A hidrelétrica de Balbina foi construída durante a ditadura civil-militar e é associada ao extermínio de várias aldeias indígenas do povo Waimiri-Atroari, que historicamente habitava a região. Não houve qualquer preocupação do governo militar em suprimir a vegetação na área do reservatório, o que transformou seu lago numa sombria paisagem de troncos mortos que emergem de uma água esverdeada.

Estima-se que Balbina emita uma quantidade de metano tão grande que supere com folga a contribuição para o aquecimento global de usinas térmicas movidas a combustíveis fósseis. Seu projeto é tão ruim que serviu de mau exemplo na defesa de um plano para a construção de mais de uma centena de barragens na Amazônia pelo ex-presidente Lula: "Balbina nunca mais!". Mesmo com a promessa, seu governo foi responsável direto pela construção de Belo Monte e várias outras usinas em território amazônico, algumas com impactos tão grandes que invariavelmente serão o mau exemplo das promessas de novos governantes.

Já se passaram dois anos e o entusiasmo de dona Amanda com o prognóstico que finalmente parece diferente para a natureza no Brasil ainda divide espaço com a inquietação que a acompanhou por tantas décadas e lhe fará companhia em seus últimos anos. Os pensamentos não mudam: "Como fomos tolos em deixar que ignorantes acabassem com nossas leis para então matar nossos rios, mesmo tendo conhecimento de tamanhos impactos! Que potencial teremos perdido e que nunca mais vai voltar? Meu Deus, como foram insanos aqueles tempos em que comprometemos os maiores rios do mundo, com uma biodiversidade tão valiosa e pujante, em troca de uma fonte de energia tão suja, transitória e que dava claros sinais de que estaria obsoleta rapidamente!".

Mas ela está finalmente reconhecendo o rio Paraná da sua infância. Cada vez melhor. E também as paisagens. Dona Amanda sabe bem que o Brasil do futuro precisa ser cada vez mais parecido com o Brasil do passado.

Florestas seguem sendo recuperadas por toda parte onde haviam sido substituídas por pastos e voçorocas. Pequenos rios voltaram a correr livres e dão peixes onde só havia água suja e sucessões de barragens. Ressurgem as Sete Quedas, seu Parque Nacional e os turistas de todo o mundo. Assim como fez florescer o movimento ambientalista no Brasil, as Sete Quedas são hoje o símbolo maior de um fortalecido movimento brasileiro por rios livres. Vivos. ✱



O DIA EM QUE O MORRO DESCER

Texto de Daiene Mendes
Heróis, xarpigrafias de Mulambö

Tem que acreditar. Desde cedo a mãe da gente fala assim: “Filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor”. Aí, passados alguns anos, eu pensei: Como fazer duas vezes melhor, se você está pelo menos cem vezes atrasado pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses... por tudo que aconteceu? Duas vezes melhor como?

Ou melhora, ou você é o melhor, ou o pior de uma vez. E sempre foi assim. Você vai escolher o que estiver mais perto de você. O que estiver dentro da sua realidade. Você vai ser duas vezes melhor como? Quem inventou isso aí? Quem foi o pilantra que inventou isso aí? Acorda pra vida, rapaz.

RACIONAIS MC’s – A vida é um desafio

Nunca consegui imaginar no espelho o reflexo do meu rosto com a pele enrugada pela velhice; com a morte quase todo morador de favela está habituado. A velhice talvez assuste mais do que a morte, porque é desconhecida. Nunca imaginei envelhecer, mas já senti a morte de perto quando corri dos tiros naquela noite de domingo, depois de um culto na igreja. Eu tinha apenas 12 anos. Senti também a morte bater à porta em uma madrugada em que dormia na cama, ouvi um barulho e, quando abri os olhos, pude ver pela janela o carro blindado da PM. Em seguida, vieram as faíscas e um barulho muito alto, que demorei a entender o que era. Eu me joguei no chão e percebi que aquele era o som de muitos tiros. Apenas uma parede de tijolos separava a minha cabeça dos tiros que eu ouvia ali fora.

João Pedro Mattos Pinto, de 14 anos, foi morto dentro de casa pela polícia, em plena pandemia de covid-19. A pandemia, aliás, escancara até que ponto a desigualdade brasileira se traduz em vida ou morte dependendo de onde se mora: os pobres têm o dobro de chances de serem infectados pelo vírus.

Eduardo de Jesus tinha dez anos quando um tiro de fuzil lhe atravessou a cabeça. Foi um dos poucos casos na história do Complexo do Alemão em que a polícia fez a reconstituição do crime para descobrir de que arma partiu o tiro que matou o menino. Na favela, em caso de mortes, a cena cotidiana é a de um lençol sendo arrastado para fora da favela, levando o corpo assassinado. Cada policial segura o lençol em uma ponta e carrega o corpo quase como se exibisse um troféu. Eduardo estava sentado na porta de casa, em plena luz do dia, e brincava com o celular. Testemunhas disseram que o policial se assustou com a cena e disparou um tiro na cabeça do garoto. A investigação concluiu que o policial cometeu "erro na execução" e indicou o arquivamento do caso. Passados cinco anos de sua morte, ninguém foi responsabilizado.

Caio Moraes tinha 20 anos e trabalhava como mototaxista quando um tiro acabou com sua possibilidade de futuro. Benjamin tinha apenas um aninho quando um tiro lhe atravessou a cabeça: ele estava no carrinho de bebê ao lado da mãe, que comprava um algodão doce na entrada do morro. Marcus Vinícius tinha 14 anos, morava na Maré e estava indo para a escola na companhia de um amigo. Um tiro que partiu do carro blindado da polícia lhe atravessou as costas. O uniforme que ele vestia, branco com uma lista azul, ficou manchado com seu sangue e virou um símbolo de luta por justiça, carregado por sua mãe para todos os lugares.

Ágatha Félix tinha oito anos quando levou um tiro de fuzil nas costas. Ela estava dentro de uma Kombi e caiu baleada nos braços da mãe. A menina chegou a ser socorrida, mas não resistiu aos ferimentos. A polícia afirmou que havia uma troca de tiros no momento em que Ágatha foi baleada, mas a versão foi contestada por moradores e testemunhas que assistiram ao policial atirar na direção de um motociclista que passava por uma área movimentada da favela. Ele carregava uma esquadria de

janela em alumínio, e a investigação mostrou que o policial confundiu a janela com uma arma e, "sob forte emoção", disparou o tiro de fuzil que matou a menina.

O caso de Ágatha foi mais um dos poucos na história do Complexo do Alemão em que a polícia fez a reconstituição do crime para descobrir a dinâmica da operação que levou a vida de mais uma criança na favela. O inquérito da Polícia Civil concluiu que a bala que assassinou Ágatha partiu da arma do policial, mas afirmou, mais uma vez, que se tratou de "erro na execução". O caso reacendeu o debate sobre o pacote "anticrime" do ex-ministro da Justiça, Sergio Moro, que, meses depois, seria aprovado pela maioria dos deputados na Câmara Federal.

Centenas de pessoas se uniram em uma das entradas do Complexo do Alemão e caminharam, juntas, até o Cemitério de Inhaúma para prestar a última homenagem e exigir justiça pelo assassinato de Ágatha. Enquanto isso, um PM e *youtuber*, integrante do MBL (Movimento Brasil Livre) e assessor do Deputado Estadual Filippe Poubel, do PSL, foi até o local para confrontar os manifestantes. Ele achou por bem lançar um soco no rosto de um morador do Morro do Adeus que, durante a entrevista, discordou de suas posições. Após o soco, o soldado bateu em retirada em seu carro, acompanhado de um assessor que usava um boné vermelho com a inscrição *"Make America great again"*.

Caminhei chorando quase todas essas mortes, rodeada de crianças que são forçadas desde muito cedo a conhecer o final e quase nunca motivadas a imaginar um futuro. Vi no rosto de muitos a desesperança, a tristeza, a saudade e a raiva, mas na maioria das vezes o caminho entre o Complexo do Alemão e o cemitério era marcado por canções que confiavam a Deus o julgamento dos culpados pelo crime. Na terceira ou quarta vez que percorri o mesmo caminho, apenas uma frase se repetia na minha cabeça: "Não acredito que estou aqui pelo mesmo motivo, mais uma vez".

Apenas em 2019, segundo o aplicativo Fogo Cruzado, cinco crianças foram mortas e pelo menos 12 foram baleadas na região metropolitana do Rio de Janeiro.

Viver na favela é ter a dimensão de que o futuro pode acabar a qualquer momento. O futuro é o hoje, é o agora. Tenho quase 30 anos e vivo, no presente, um futuro com o qual nunca tive a sorte de sonhar. Às vezes me pego pensando se faria tudo diferente. Sou a primeira da família a finalizar uma faculdade, me formei em jornalismo, trabalho com uma organização internacional de Direitos Humanos, tive a chance de viajar por diferentes países e senti na pele os reflexos da gritante e complexa desigualdade social e do racismo estrutural que vivemos no Brasil. Essas são coisas que nós, crias da favela, nunca imaginamos viver. A cada aprendizado, aumenta a percepção. Você nunca mais é o mesmo e nunca mais é olhado da mesma forma.

A desigualdade social no Brasil funciona mais ou menos assim: nos apresentam uma "normalidade" de vida. Quem nasce pobre acha que é assim mesmo, e leva a vida como uma corrida para mudar de classe. A maioria não deixa de ser pobre. Faz parte da dinâmica oferecer, de

190
54-8410
PMERJ
POLÍCIA

tempos em tempos, alguns exemplos de sucesso para que se acredite ser possível subir. Já tentaram me transformar nesse tipo de exemplo, dizendo que com meus méritos alcancei o lugar em que atuo hoje. Falácia. Na imensidão de gente que vive nas favelas, a possibilidade de viver uma vida digna – sem conviver com o esgoto que escorre há décadas pela porta das casas, acessando educação, cultura e uma boa alimentação e conseguindo um bom emprego pelos próprios méritos – é estruturalmente remota.

É impossível! Isso deve passar pela cabeça de muita gente, mas a vida é tão corrida e a batalha para ficar rico é tão acelerada que as pessoas vão levando, sem muito tempo para pensar. Tampouco há espaço para desistir: você é conduzido a alcançar um lugar considerado de prestígio, mesmo que esse lugar não tenha qualquer relação com o que você realmente gostaria de fazer. No fim das contas, você nem sabe o que gostaria de fazer, porque os elementos que o conduzem a imaginar um lugar ideal e possível são negados a você. Então, você aceita os subempregos, o assédio do patrão, os cinquenta reais do político para fazer boca de urna no dia da eleição.

Na corrida para se tornar menos pobre, quase não sobra tempo para pensar. Aqueles que conseguem sentem-se mais ricos e se identificam com o seriado que retrata a vida de ricos e com as novelas que se passam em cenário de ricos, e assistem a programas em que ricos viajam e contam suas histórias de gente rica. Tudo isso parece fazer parte da vida quando se está sentado no sofá que custou 2 mil reais, parcelados em suaves prestações, assistindo à televisão de tela plana com imagem de alta resolução, mas algo soa estranho quando você se lembra que do lado de fora da sua casa o esgoto continua a correr na rua e os tiros podem começar a qualquer momento.

Pensar em desigualdade social me traz à mente duas imagens muito marcantes. A primeira é a de um homem branco, vestindo terno e gravata, com uma pastinha preta na mão, representando sucesso e prestígio. A outra é a de uma criança negra com os pés descalços e o nariz escorrendo, em meio ao cenário da favela. Entre 2003 e 2008, segundo um relatório do IPEA, o número de pessoas consideradas pobres pelas estatísticas caiu em 3 milhões. Essa realidade já mudou bastante nos últimos anos, mas à época alguns pesquisadores chegaram a dizer que o fenômeno constituiu o que chamavam de "nova classe média", quase que consolidando uma nova "classe social".

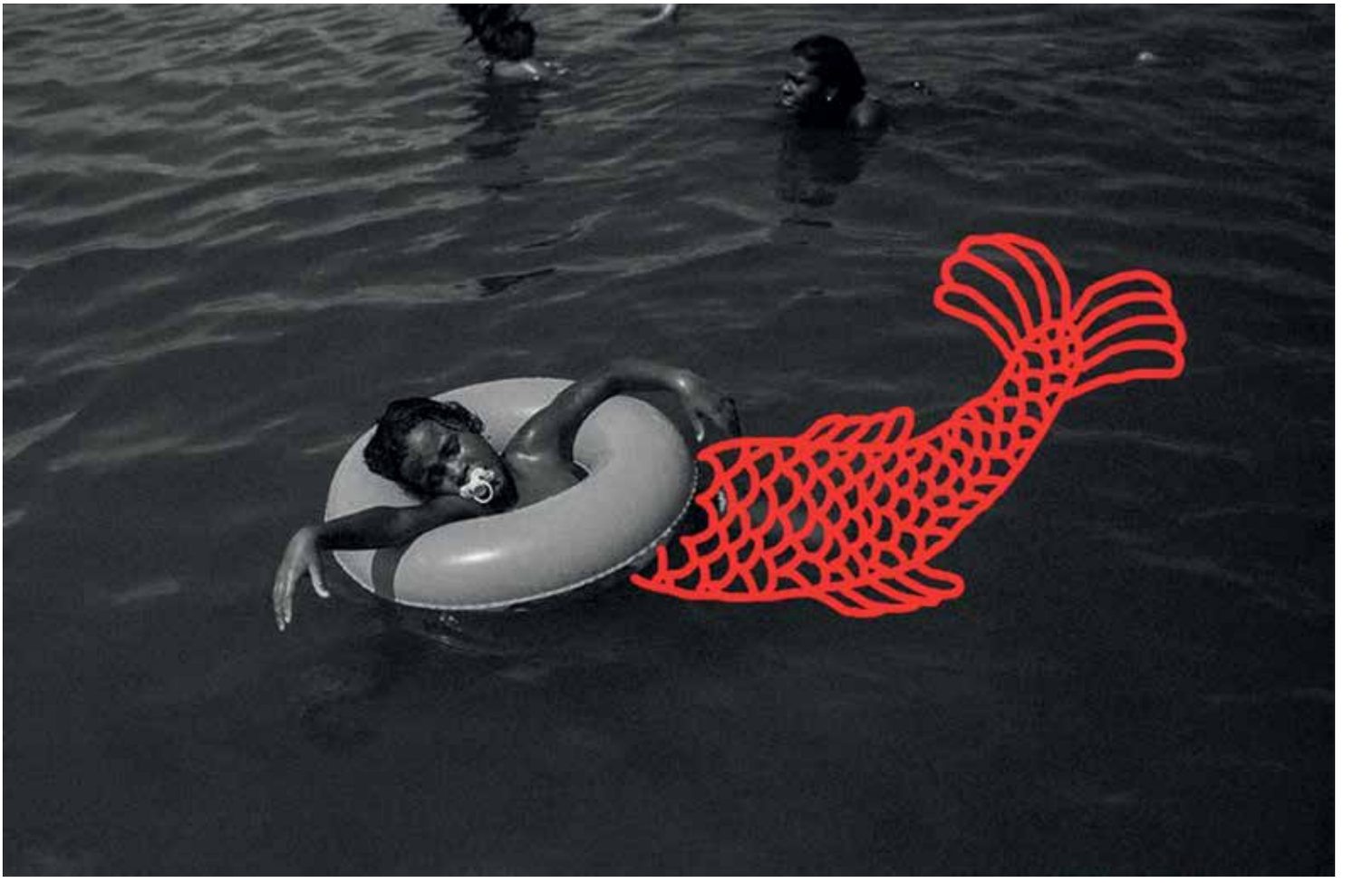
Pergunto-me se esqueceram de considerar em suas avaliações o fato de que o mesmo fenômeno construiu, a reboque, a classe dos "novos menos pobres", aqueles que não tinham o dinheiro necessário para se locomover pela cidade mas que, com acesso ao trabalho, conseguiram comprar aquele sofá de 2 mil reais parcelados ou um celular de última geração. Todo mundo na favela teve um tio, amigo ou vizinho que tinha um cartão de crédito com limite bem alto e que o emprestava para pessoas de confiança consumirem itens que antes seriam inimagináveis. O acesso ao consumo afastou a ideia de que ser pobre é se identificar com a imagem de um menino negro com o nariz que escorre e com os pés descalços, mas o cenário em que a vida se dava seguiu precário, injusto e desigual. Essa realidade contribuiu para a construção de um vácuo na narrativa social porque a percepção de quem olha a favela de fora para dentro não alcança a nitidez necessária para enxergar seus encantos e complexidades.

A guerra mata mais do que as drogas foi o slogan da campanha "Da proibição nasce o tráfico", promovida pelo Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CeSec) do Rio de Janeiro. Essa campanha, realizada no ano de 2015, tinha o objetivo de ativar o debate público sobre os resultados da proibição das drogas e seus impactos na sociedade. Na época, a relação entre a violência e a guerra às drogas nos parecia distante. A maioria dos comunicadores e coletivos de comunicação retratava as incursões policiais, as mortes derivadas dessas ações e todos os impactos de um dia de tiroteio na favela – escolas fechadas, alteração no trânsito, mototáxis e Kombis impedidas de transportar os passageiros que moram nas partes mais altas do morro, inocentes baleados, silêncio e medo em cada esquina –, mas quase nunca conectávamos estes fatos à política de proibição e guerra às drogas que se construiu ao longo de décadas.

Foi num contexto de ampliação do entendimento sobre a violência nas periferias brasileiras que participei da criação do #Movimentos, um grupo de jovens de diferentes favelas e periferias que acredita que uma nova política de drogas é urgente. Somos os mais impactados pela violência, pelo estigma e pelo racismo gerados em nome da guerra às drogas. Por isso acreditamos que não é possível construir alternativas sem discutir os impactos dessa guerra em nossas vidas e sem pensar em soluções que nos incluam e criem oportunidades para superar todo um histórico de políticas fracassadas.

A violência elege. Alguns políticos entenderam isso, outros nem tanto. Para aqueles que lucram com a violência, pouco importa que as políticas fracassem. Mesmo que elas exterminem milhares de pessoas, a maior parte delas pobres e negras, sempre haverá veículos de comunicação para normalizar a situação, noticiando a violência de modo histriônico e, muitas vezes, culpabilizando as vítimas. Reivindicamos a exposição das mortes nas favelas e recebemos a banalização do caos. Esse fracasso, da forma como o lemos, pode ser considerado sucesso para aqueles que se sustentam nas estruturas de poder, erguendo-se sobre a apatia que essa estrutura constrói junto ao povo pobre.

A guerra que se constrói pela proibição das drogas é apenas um dispositivo a mais para manter o negro e o po-



bre acuados e obedientes; se não fosse assim, a "liberdade de matar" que a sensação de guerra promove estaria justificada também quando aplicada aos bairros nobres das cidades, onde o consumo de drogas acontece livremente.

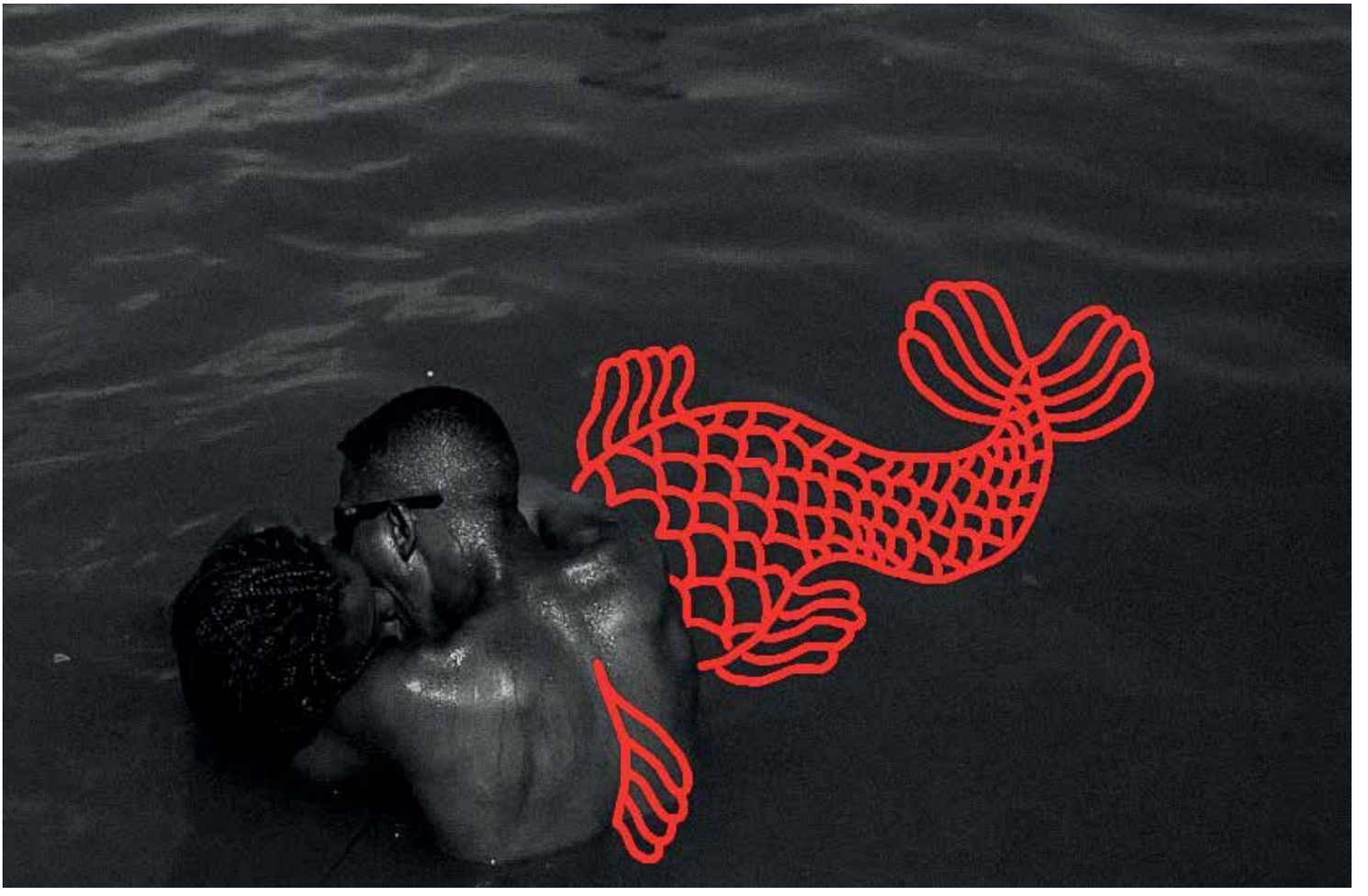
Nós nos esquecemos de que a função básica do Estado é o controle social e isto acontece bem nos bairros nobres onde residem pessoas que portam e se apresentam com nome e sobrenome. Não há esgoto escorrendo pela porta de quem vive em Copacabana, as escolas funcionam ali, a coleta de lixo é regular, o transporte é possível. Os desafios existem, é claro, mas nos endereços considerados nobres na cidade do Rio de Janeiro há uma "ordem social" construída a partir da presença do Estado. E o que atrapalha a ordem que prevalece nos espaços de privilégio da cidade? A ausência dessa mesma "ordem social" nas favelas e periferias que rodeiam os espaços privilegiados.

Os Racionais Mc's, nos versos que abrem este texto, afirmam: "Você vai escolher o que estiver mais perto de você. O que estiver dentro da sua realidade". A ausência do Estado na favela leva à construção de outra "ordem social", atualmente protagonizada pelo tráfico de drogas que é, infelizmente, quem detém o poder na favela. O tráfico de drogas, portanto, serve ao Estado porque contribui para o controle social de quem vive nesses espaços. É parte da estrutura que mantém o povo contido nas favelas.

Onde há ausência do Estado – nas favelas e periferias do Brasil – crescem o poderio e a atuação do tráfico de drogas, das milícias e de outros grupos. Roubou, perde a mão; traiu um amigo, perde um olho; tirou foto ou escreveu matérias de jornal dizendo mais do que deveria, morre; estuprou, morre de um jeito muito ruim. Mas se a miséria está grande na favela, aparece um caminhão cheio de comida, vendida a preços muito baratos. Para quem tem fome, pouco importa de onde vem essa mercadoria que é vendida livremente nos acessos ao morro – vendida porque, se fosse doada direta e abertamente pelo tráfico de drogas, muita gente não aceitaria. Não dá para esquecer que, na favela, há mais igrejas do que bocas de fumo e que o fundamentalismo religioso e a autoridade antidemocrática são historicamente reconhecidos ali: quando não há opção, caminho e perspectiva de futuro, a igreja impera e coloca os problemas políticos, sociais e até mesmo o futuro "nas mãos de Deus".

A famosa composição de Wilson das Neves e Paulo César Pinheiro que, em 1996, sonhavam com "o dia em que o morro descer e não for Carnaval", até hoje atormenta os políticos e as classes altas que se perpetuam graças a essa estrutura que parece indestrutível – mas não é.

Há algum tempo, um grande amigo da favela me questionou sobre o porquê de a pena de morte funcionar na favela e não funcionar no restante do Brasil. Ele argumentava que as portas e janelas de seu carro ficam abertas durante a noite na favela e que ali dificilmente alguém seria capaz de furtá-lo. Ele nasceu pobre e se tornou proprietário de um depósito de gelo em uma das principais ruas do morro. Conseguiu comprar o ponto depois de acumular algum dinheiro enquanto trabalhava no serviço obrigatório das Forças Armadas, quando che-



gou a ser cabo da Aeronáutica. Com 28 anos, um carro, uma moto e um comércio, pouco se via na descrição da imagem do que é ser pobre. Argumentava que seria improvável viver o "conforto" e a "segurança" que sentia em qualquer outro bairro da cidade.

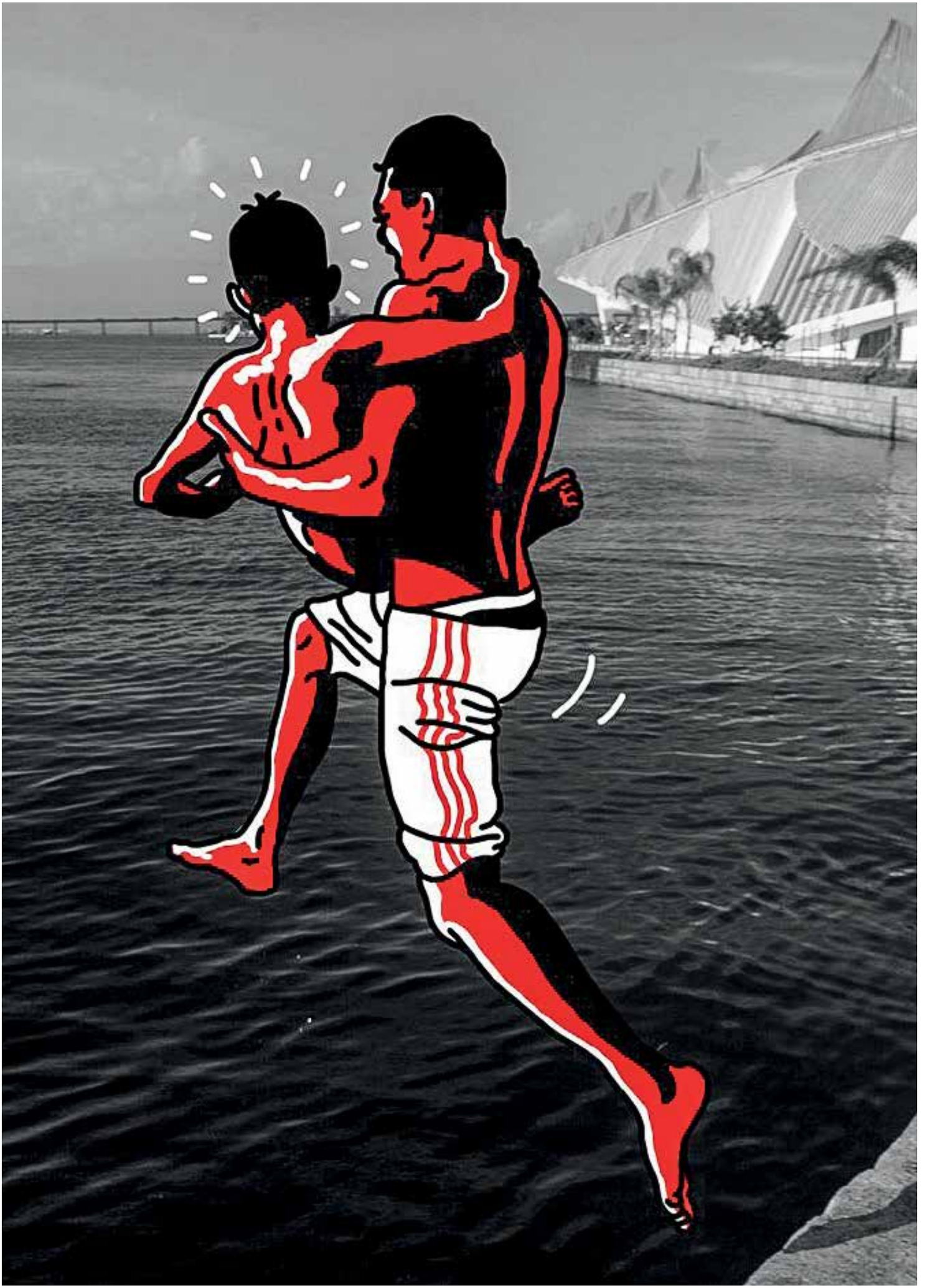
A favela tem regras e leis que poucos descrevem mas, uma vez dentro dela, todos conhecem. A favela é complexa. "Por que boa parte dos eleitores de Bolsonaro e Witzel são pobres e moram nas favelas?", me perguntam. A resposta não é simples, mas é importante lembrar que as favelas e periferias sobrevivem, desde sempre, sob o comando de governos autoritários. Trata-se de lugares em que o Estado, quando opera, opera muito mal, e onde a redução de pobreza da última década funcionou muito mais da porta de casa para dentro do que para fora.

Se o tráfico de drogas é um governo autoritário dentro da favela, por que raios os discursos autoritários mais ou menos disfarçados de institucionalidade democrática não iriam fazer sucesso neste território? Como pode fazer sentido falar de "democracia em vertigem" para quem, por gerações, vem sendo submetido aos abusos do tráfico, aos excessos da polícia, à ausência do Estado de Direito, à falta de perspectiva e à precariedade urbana? Como falar de futuro para quem, desde muito cedo, materializou o conceito de morte?

As organizações e os projetos sociais em ebulição nas últimas décadas exerceram um papel fundamental na construção das bases de formação para os movimentos de contranarrativa que passaram a surgir. As mídias comunitárias e alternativas que nascem nas favelas buscam fazer uma comunicação que não apenas olha para aquele território, mas que o enxerga em suas complexidades e seus valores porque conhece suas regras e dinâmicas. Os grandes veículos de comunicação, apesar de conterem diferenças políticas e comerciais, trabalham em equipe, construindo e reproduzindo uma "versão oficial" da notícia – que geralmente contempla bem a perspectiva de empresários e políticos e que criminaliza movimentos sociais, insurgências, o povo e sua condição de pobreza.

O morador da favela considerado "de sucesso" é aquele que teve um perfil publicado pelo Globo. As matérias produzidas por jornalistas que moram nas favelas costumam tomar repercussão quando replicadas, muitas vezes gratuitamente e sem créditos, por um grande jornal ou veículo de mídia hegemônico. Nesse ambiente, aqueles que poderiam trazer certa diversidade e outra perspectiva para a cobertura jornalística desses espaços ficam reduzidos a meros personagens, fontes de informação. Em determinado momento as mídias comunitárias das favelas trabalharam em estreita colaboração com os grandes conglomerados que controlam as narrativas. Eram a informação, o risco de vida e toda uma trajetória de exclusão e invisibilidade em troca da visibilidade midiática que somente o poder podia conceder.

A versão oficial da notícia é sempre de que a polícia sobe o morro para "proteger o cidadão", até que surgem inúmeras comunicações, vídeos e provas que desmontam essa narrativa, evidenciando a corrupção policial, violações



de direitos e execuções extrajudiciais. A popularização do acesso à internet ajuda na disseminação de conteúdo que extrapola o "controle editorial" presente nas redações. Arriscando-se a analisar a cobertura de qualquer veículo tradicional de mídia durante uma operação policial, por exemplo, é fácil perceber que, desde sempre, na televisão, a favela é retratada na perspectiva de quem nela entra protegido pela polícia e nunca na de quem estava sentado no portão de casa quando a polícia chegou. Retratam o instinto de coragem do policial que arrisca a vida em nome de um "bem maior", mas nunca aquela sensação de congelamento de quando você saiu de casa para comprar um pão, bateu de frente com a polícia e ficou no meio de um fogo cruzado às oito da manhã.

Enquanto isso, porém, alguns de nós acessamos a universidade, fugindo das balas perdidas, das dores dos racismos vividos, da constatação de que o ambiente universitário definitivamente não foi construído para gente como nós. Na faculdade, a dificuldade é imensa. Se é difícil conseguir entrar, todo semestre parece que não vai dar para continuar. O diploma parece sempre distante.

Nos meus primeiros dias de aula, os professores perguntavam qual era a motivação para estudar comunicação e jornalismo, talvez duvidando de que alguém em sã consciência pudesse tomar esta decisão. Muitos dos meus colegas de faculdade respondiam que assistiam a William Bonner e Fátima Bernardes no Jornal Nacional e que esta era sua maior referência e inspiração. Já eu escolhi ser jornalista para fazer exatamente o que não fazem William Bonner e Fátima Bernardes.

Ao longo da minha formação, aprendi que escrever é um processo subjetivo que deixa um pouco de si, de seus repertórios, de suas vivências, e que não existe a imparcialidade construída pela mídia hegemônica parcial. De acordo com a pesquisa "Quem é o jornalista brasileiro – perfil da profissão no país", no final de 2012 – 68% dos jornalistas brasileiros eram mulheres brancas, solteiras, com até 30 anos. Negros eram cerca de 5% do total de jornalistas no Brasil. Como acreditar em imparcialidade quando a produção jornalística, quase sempre baseada em construções subjetivas, é majoritariamente branca e elitista?

Construir essa percepção foi fundamental para que, em 2017, eu cocriasse o portal Favela em Pauta, trabalhando com o conceito de "jornalismo profissional" nos temas relacionados às favelas cariocas e trazendo um olhar de dentro das favelas. De maneira geral, analisamos que os grandes veículos de comunicação, apesar de suas diferentes linhas editoriais, controlam a narrativa e direcionam o olhar para a comunicação de temas, pessoas e territórios favelados quase sempre pautados pela falta. Além disso, constrói-se uma narrativa da necessidade de "contrapartida" quando pautamos a importância de nossa participação em eventos, debates e congressos, como se fosse demérito ser jornalista e morar na favela.

Ironicamente, buscamos construir estratégias para ultrapassar os desafios impostos por empresas, organizações e pessoas que, muitas vezes, trabalham pela redução da desigualdade social, mas que reproduzem opressões estruturalmente impostas. Trabalhamos para gerações que desafiam essa estrutura desigual e alcançam acesso aos espaços considerados de poder e intelectualidade. É quase como se precisássemos justificar a nossa presença nesses espaços. A partir dessa percepção, organizei um grupo de WhatsApp que reúne 30 jornalistas e/ou estudantes de jornalismo de diferentes favelas do Rio de Janeiro, da Baixada Fluminense e de Belo Horizonte. Assim como eu, eles representam a primeira geração de universitários de suas famílias. Nossa primeira experiência foi organizar um curso de jornalismo de dados com a Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo (ABRAJI) com conteúdo criado especificamente para o perfil do grupo. O mesmo curso foi replicado em outras três cidades. A maior dificuldade foi o tempo. Sem dinheiro e com poucas referências, essa articulação demorou quase um ano para se materializar. Aprendemos que os desafios são muitos e que precisamos encontrar outras fontes de financiamento para tornar sustentáveis as ações que construímos. Desde então, realizamos diversas atividades de formação para jornalistas favelados com o objetivo de ampliar repertórios e leituras de mundo a partir desse crescimento coletivo.

Nós nos apropriamos das ferramentas disponíveis para conseguir realizar estudos *online* e produzir diferentes conteúdos de maneira participativa e colaborativa – dessa forma, até quem não participa diretamente da produção textual, audiovisual ou estratégica é alcançado pelo processo criativo, que fica registrado no *chat* – e, assim, fortalecemos nossa incidência em rede. Com nossos celulares construímos todas as etapas de produção de uma reportagem, e acreditamos que este conjunto de ferramentas desenhadas coletivamente pode gerar resultados expressivos para a transformação que trabalhamos para construir. Ela diz respeito à produção de repertório necessário, mas também ao entendimento de que nós, jornalistas favelados, podemos produzir conteúdos como os verdadeiros sujeitos da notícia. A forma como nossas vidas e trajetórias são percebidas contribui para a transformação social e para a redução da desigualdade, porque constrói caminhos de possibilidades para que outros, como nós, ocupem os mesmos espaços – e espaços ainda maiores.

Foi só depois de tudo isso que passei a me olhar no espelho e a sonhar com a possibilidade de viver um futuro em que pessoas como eu possam, sem ser uma enorme exceção estatística, entrar na faculdade e sair com o diploma na mão. Passei a sonhar com um futuro em que pessoas que viveram e vivem realidades como a minha não precisem textualizar tanta dor na tentativa de expressar suas percepções e seus anseios sobre o que está por vir.

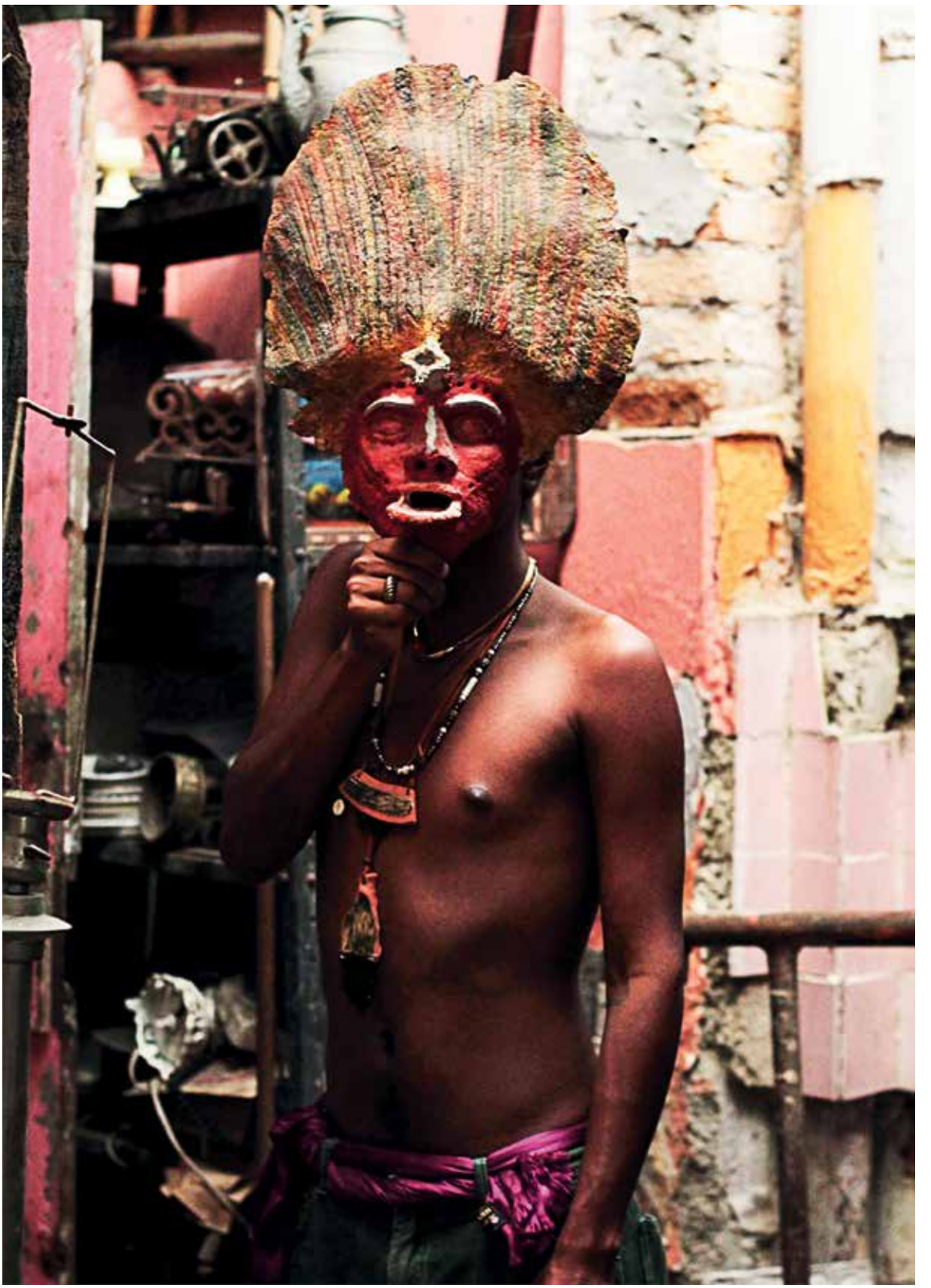
O rapper mineiro Djonga se autoproclama Deus e muitos não entendem. A justificativa é que, com todas as barreiras que o presente nos impõe, para manter a mente sã, permanecer vivo, manter vivos os nossos, não adoecer o corpo, cuidar dos dentes, conseguir dinheiro, estudar, conviver com as expectativas, estar disponível na família e presente para os amigos, buscar diariamente caminhos para que seja menos difícil, para as próximas gerações, enfrentar as estruturas e o poder que querem nos manter no andar de baixo, e ainda conseguir sonhar e abrir caminhos significativos de conquistas... só mesmo sendo Deus. ✱

Hoje sou benzedeira porque virei travesti, e antes fui sodomita porque sabia prever o futuro. Transmutei de flor para terra, e dobrei o Tempo colonial que nunca me fez sua. Meu pensamento é uma dobra contraditória que afirma: travestilidade é transmutação.

ANCESTRALIDADE SODOMITA, ESPIRITUALIDADE TRAVESTI

Texto de Castiel Vitorino Brasileiro

No antiquário eu negociei o tempo, série fotográfica de Castiel Vitorino Brasileiro



“Para uma pessoa se dizer: ‘Eu sou uma travesti’, ela tem que tá muito bem da cabeça”. Durante um encontro com minhas irmãs Rainha Favelada, Jade Maria Zimbra e Wiliane Jacob, Rainha diz que ouviu essa frase de Bianca Kalutor. Assim como Rainha, não faço uma transcrição exata do pensamento e conselho de Bianca, mas dou continuidade ao pensamento por meio de uma atualização poética.

Transição Travesti

Se em outra vida fui escravizada, também fui livre e fui esperta. Porque voltei, deixei de ser Gabriel e virei Castiel. Castiel é meu nome de guerra e de liberdade. Sou agora uma travesti. E neste Mundo, o Ocidente Brasileiro, travesti é o nome que se dá às pessoas que conseguem transmutar; mas essa linguagem diz de algumas, e não de todas as experiências de modificação, porque a palavra é sempre um limite. Um limite que o próprio conteúdo – a vida – dissolve.

Aqui, na Modernidade Brasileira, nomeiam-se algumas transmutações de travestilidade, e também dizemos que estamos transicionando. A transição é a passagem de um lugar para outro, e estas ações de desfilar, andar, passarelar, quando assistidas através de lentes coloniais, são pensadas e sentidas no limite das linguagens e das palavras portuguesas.

Como se chamam esses lugares por onde nós, travestis, transicionamos na colonialidade? Pergunto não sobre os territórios que devem permanecer inomináveis, mas sobre os espaços de prisão – identitários e geográficos – criados pelos conhecimentos modernos.

Então, minha questão espiralada é: como eu transiciono para fora da colonialidade?

Redizendo: não farei o caminho de deixar de ser homem negro para ser mulher negra, pois este trajeto apresenta-se a mim como um labirinto colonial. Ou passarei pelo labirinto feito uma travesti, ou farei do labirinto a minha travestilidade. Ou farei de minha travestilidade outro labirinto.

Ou farei do meu local de trava uma encruza. E a encruza não é um labirinto, mas um espaço espiralado que se infinita para todas as direções – encruzilhadas – feito o ar.

E se sou uma travesti regida pelo poder do planeta Gêmeos, então tenho aprendido a perambular com rapidez e inteligência por esses locais de fala que só me engasgam e enforcam. Bem, a Transição Travesti é de um lugar para qual lugar?

Dito isso, preciso também assumir que não me interessa tanto saber o que é Travesti, mas como nós, Travestis, despensamos (deixamos de pensar) o Mundo Moderno para conseguir sermos travestis. E para isso abandono qualquer análise antropológica fetichista e psicológica edipiana, para dizer que não há, *a priori*, um conteúdo ou uma forma essencial ou fundamental para que a Transmutação Travesti aconteça. Cada trava rejeita ou namora o hormônio que a faz ser nada daquilo que a cisgeneridade racista pensa sobre si e sobre nós.

Meu pensamento é uma dobra contraditória que afirma: travestilidade é transmutação. No início e no fim, me interessa a transmutação e não a transição.

Transmutação Travesti

Fui a uma reunião de travestis da década de 1980 em Vitória (ES). Naquele dia, me esforcei muito para ficar feminina, mas, chegando lá, me senti apenas um viado de vestido. Um mês se passou, a transmutação continuou, e encontrei uma bixa-travesti de 50 anos que, no meio da rua, me disse, gargalhando: “Nossa! O que aconteceu com você, viado? Virou mulher? Tá linda! Eu também já virei travesti, tá?! Mas enjoei e voltei a ser viado”.

Em 2019, num churrasco de minha família, estava usando longos cabelos orgânicos. Maria, uma antiga vizinha, me disse que, quando me viu, olhou assim e falou: “Que desgraça de mulher é essa?”. Ela me reconheceu não me reconhecendo. Gargalhamos bastante.

“Travesti é peito e quadril”, dizia minha amiga travesti bibliotecária Marcela Aguiar, desde quando eu era apenas uma bixinha preta com medo de virar travesti.

O limite é o Mundo (moderno), e interagimos com este Mundo (e com qualquer outro) porque ele interage conosco em intensidades que aproximam nossas existências uma das outras, numa relação de fazer desaparecer (findar-se) ou possibilitar transmutar, modificar.

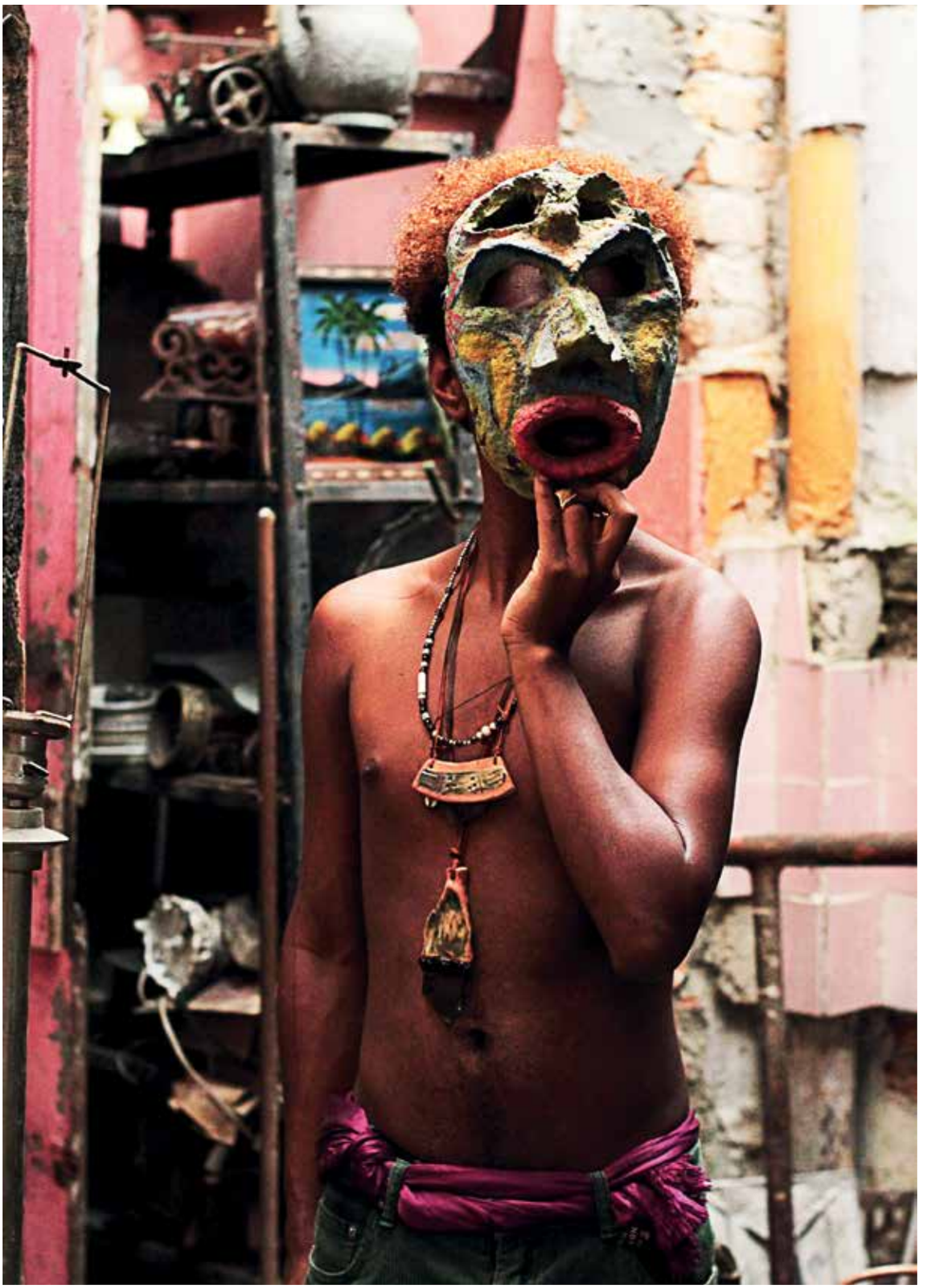
É que estamos no Mundo porque o Mundo está em nós. Somos travestis porque ainda estamos aqui. E, se um dia eu transicionar, espero chegar a esse outro lugar que estou construindo enquanto me transmuto. Um lugar escuro, opaco para a branquitude.

Um lugar ou um Mundo onde eu consiga ouvir, com menos ruído, o que a mata e o mar têm dito sobre minha transmutação. Tenho experimentado hormônios, e também cristais, como turmalina e cianita. Já passei um tempo andando com turmalina negra no pescoço, enquanto estava começando a entender o efeito energético que os cristais criam em meu corpo físico.

Aí compreendi que ali, na garganta, não é o melhor lugar para se fazer massagem com a turmalina. Enquanto a usava, fiquei equilibrada na raiva e na impaciência. Não há problema na raiva, pelo contrário, nós, travestis negras, precisamos aprender a fazer uso dessas raivas, e, quando entendi isto, comecei a estudar melhor meus chakras básicos. E lembrei que energia sexual é energia de criação, por isso não uso bloqueador de testosterona.

Estou tentando corporificar a frequência vegetal e mineral. Isso me causa tonteiras que me lembram dos efeitos do Diane35 em meu corpo físico. Eu tomei esse remédio por cinco vezes, e em todas elas meu joelho doeu; então parei porque meu avô, Benedito Brasileiro, perdeu uma perna por causa de trombose, logo, eu também tenho propensão a ter trombose.

Mas meu avô ganhou uma neta, que sou eu, porque me disse para tomar cuidado com Exú e me deu cora-



gem para continuar tomando banhos que me ajudam a viver na encruza. Os primeiros banhos que tomei me davam tonteira, mas hoje meu corpo já consegue digerir as fitoenergéticas que me curam das disforias e me preparam para continuar destruindo e fugindo dos cativeiros cognitivos e emocionais.

Enquanto crio minha ancestralidade travesti, lembro que entre nosso cu e o pau há uma concentração energética relacionada à fuga para sobrevivência. Nosso cu também integra as áreas físicas desse chakra base. Às vezes estimulo meu cu com um cristal SuperSeven, para aterrissar nas demandas carnais e me alimentar de coragem para enraizar em outros solos deste planeta e em outras relações desses mundos em que perambulamos. Minha diáspora negra travesti.

Aterrissar em mundos, compreender seus cativeiros. Enraizar na ancestralidade sodomita, no plano superior divinamente profano, no sagrado feminino de merda. No Tempo que não será esquecido! No corpo que será lembrado na transmutação.

Então digo: não faça chuca. Enfie um cristal no cu! Porque a chuca é uma desgraça colonial. Limpeza anal não é chuca. Chuca é uma orientação colonial na anatomia, na fisiologia, no gesto, no desejo, na emoção e no pensamento. Não faça chuca, enfie um cristal no cu. Limpeza energética. Limpeza com água benzida. Limpeza com quartzo ou turmalina. Banhos de assento. Chuca não é limpeza. Cuide do seu cu, sem ele não há sobrevivência. E nele há cura.

Estou modificando meu corpo numa negociação com a indústria farmacêutica e com os terreiros de macumba. Enfio cristais em meu cu e passo gel em minha virilha. Modificar meu corpo é transmutar para outro Mundo. "Travesti" talvez seja um nome – perecível – interessante para se dar a esse Novo ou Outro Mundo que temos construído enquanto transmutamos...

Ancestralidade sodomita

"Não existe tradição", respondeu Ayrson Heráclito quando perguntei se existia travesti benzedeira. Então, quero viver até o fim desta encarnação modificando meu corpo para experimentar esse pensamento de outras maneiras. E hoje entendo: tradição não existe porque, na passagem do conhecimento a outros corpos, o que acontece com esse conteúdo é sempre uma modificação, sutil ou radical. Se existe algo que permanece na tradição é sua condição mutante.

Porque para nós, travestis brasileiras, falta uma linguagem codificada o bastante para que os brasileiros não nos entendam, e por isso talvez o Pajubá já não nos sirva mais. Pois esta língua que aqui escrevo é limitada para dizer sobre nossas transmutações.

Como Xica Manicongo nomeava e era nomeada por suas amigas travestis de Congo no século XVI?

Sou retinta e, quando me tornei negra, transmutei e virei apenas retinta novamente. Mas não deixei de ser negra, porque ainda vivo neste mundo. E se também habito outros mundos, então lá sou como Orixás: retintos, sem raça. E Orixás precisaram se adaptar a um corpo com cor diferente do deles: o branco. Tenho tentado aprender com essas negociações...

Tibira também não era indígena, nem gay, nem travesti, nem Tibira. Mas foi racializada com as leis da sexualidade criadas pela religião cristã católica apostólica romana, às quais desobedeceu e tornou-se sodomita. Essa pessoa era Tupinambá. Mas aí, na tradução colonial de sua existência, Tibira também virou berdache.

A transmutação desse corpo foi traduzida para a linguagem colonial, e neste mundo tornou-se uma peste. Mas se eu incorporar o espírito de Tibira, vou assistir ao meu corpo se tornando um quilombo e ouvirei minha boca dizendo, em Tupinambá, sobre a experiência de transmutar no século XVI e num tempo ameríndio que não sei contar. Eu me interesso em ouvir Tibira para saber sobre sua experiência de fundir no corpo as contradições modernas. Contudo, o que se funde não são contradições, mas uma relação com a vida que, na tradução colonial, torna-se contraditória.

Xica Manicongo é a primeira referência de sacerdote Quimbanda no Brasil. Ela fez feitiço angolano e amaldiçoou esta terra com sua esperteza. A macumba se cumpriu, e agora, 400 anos depois, Francisco é batizada pelas travestis brasileiras do século XXI e recebe seu nome de guerra: Xica Manicongo. Ela foi condenada, como fizeram com algumas Pombas-Gira, a ser queimada viva em praça pública. E num ato de esperteza exusiática, decidiu se vestir de homem para não ser assassinada.

Eu já fiz o mesmo, me vesti de mulher, e a ilusão se fez real, pois construímos juntas um gênero para colonizador ver. E o mistério que eu vi, enxerguei com olhos etéricos formados por músculos e ametistas.

Incorporei para lembrar aquilo que esqueci

E agora cansei de fechar os olhos para enxergar, vou abri-los para conseguir jogar búzios com unhas postiças, e perguntarei algumas coisas à Tibira e à Xica. Vou perguntar sobre o Tempo e sobre orgasmos. Eu me interesso em saber sobre peitos e fé. Como foi e o que ainda pode ser?

Tenho medo de perguntar, mas, se é necessário, então terei coragem e pedirei: me diga como vocês se sentiram quando as desgraças chegaram de navio? Digo, seus corpos: o que sentiram quando, na linha cinza do horizonte, apareceram a novidade e a dúvida?

Tibira, a chegada dos portugueses foi uma novidade para seu povo Tupinambá? Porque hoje, daqui de onde estou na História, posso dizer que nada é novidade. Nada aqui tem de novo. Não me surpreendo com a chegada de outras embarcações, essa merda de *Queer*, por exemplo. Nessa terra há tanta desgraça que, em algum ponto deste país imperialista, você já deve estar sendo chamada de *Queer* ou não binária. Gata, não há nada de novo na colonização. As embarcações *Queer*

chegaram aqui e mortificam tanto quanto a merda da inquisição que te explodiu num canhão.

Hoje vivemos as inquisições *Queer*, inquisições neopentecostais, inquisições... Não tenho me surpreendido com a colonialidade que vivo.

Neste Mundo, o que tenho sentido muito é vontade de fim, de morte. Quero morrer e quero que esta desgraça de Mundo desapareça. Quero a morte do meu Mundo, e não do planeta. Você me ensinou que a lua é um pedaço da Terra que foi arrancado na colisão com outro planeta, lembra?

Às vezes desejo que as colisões que meu Mundo tem com este Mundo em que vivo me arremessem para perto da lua. Eu sou lua e Terra. E sou também esse planeta que colide, se modifica e depois desaparece.

Às vezes quero desaparecer, mas sou macumbeira e na macumba não existe isto. Nada desaparece, o que acontece é a modificação. Energias não se findam, elas se modificam. Por isso, Xica e Tibira, hoje, amanhã e ontem, estou aqui pedindo para vocês me ajudarem a fugir ou a me camuflar.

Agora, quando eu abro esse jogo e pergunto à Xica Manicongo, vejo uma trava pretona. Bem preta, retinta. A primeira imagem é essa porque Xica sou eu. Eu sou Xica Manicongo. Este ano eu virei condessa da Corte Bantu do Espírito Santo. A primeira travesti, mas não a primeira corte. Xica, você foi a primeira de quê? Em que eu e você fomos a primeira? E quando foi nosso primeiro encontro?

Xica, eu quero te perguntar sobre os quilombos. Como continuar construindo quilombos no século XXI? Pois sei que não existe quilombo Angolano ou do Congo sem povo Tupinambá, e também sei que alianças afroindígenas só existem na perspectiva colonial. Tenho tido raiva dessas nomeações universalistas! "Afro", de que povo você fala? "Indígena", de quais?

Sempre nos nominaram da forma que quiseram, por isso desejo a explosão dessa soberania de linguagem! Quais são nossos reais nomes?! Ajude-me a lembrá-los! Prepara meu corpo para aguentar o peso da rememoração daquilo que tentam me fazer esquecer. Pois não é possível a existência de um quilombo sem sua sagacidade de Xica Manicongo. E Xica foi Xica porque foi quilombo.

Estou entendendo que, diante da ameaça, se constrói uma sobrevivência. Isso foi o cacique Babau Tupinambá quem me disse. Então tomei coragem e abri esse jogo para continuar lembrando como fazer mandinga de travesti e feitiço de bixa.

Morrer me parece necessário

"Estou diminuindo mesmo. Só volto a crescer quando eu morrer", responde minha avó Julite Loureiro Brasileiro, com 65 anos, quando implico com ela dizendo que está diminuindo de tamanho.

A dor da morte é azul e a vida parece vermelha. Eu sou uma trava negra, mas quero ser roxa. Misturar morrer e viver, que é a transmutação. Transmutar é a conversão de um elemento químico em outro. E, na Umbanda, aprendi com caboclos e sereias sobre seus corpos híbridos de mar, terra e ar.

Também estou trabalhando nas encruzas para continuar me transmutando, por isso torno-me contraditória na colonialidade. Sempre peço calma a Oxalá e inteligência aos marujos para viver a travestilidade sem ser refém dessa identidade. Aí, eles me ensinam que devo preparar meu corpo. Ficar de preceito na macumba é foda, mas aprendo pra caralho. Então, o que tenho feito é viver no tempo do meu corpo transmutado, e às vezes no tempo identitário quando preciso ganhar dinheiro para fazer mistérios de aqué. Transmutar é isto: negociações entre morte e vida.

De vez em quando ouço, em meu terreiro de macumba, este ponto exusiático: "Quem disse que o Diabo é feio, bonito que ele não é! Ele tem cara de homem e cinturinha de mulher".

Transicionei quando subi e desci a Fonte Grande. Transmutei de flor para terra quando mergulhei nas luas e aceitei: hoje sou benzedeira porque virei travesti e antes fui sodomita porque sabia prever o futuro. Virei travesti quando acessei minha ancestralidade sodomita, e dobrei o Tempo colonial que nunca me fez sua.

Travesti não se traduz e travesti já é uma tradução. Travestilidade e espiritualidade são traduções coloniais de nossas transmutações. Como, com nosso alfabeto, conseguimos construir linguagens de fuga? Como fazer da nossa língua um órgão de insurreições?

Sou macumbeira porque sou negra. E perambulo na luz negra porque sou travesti.

Escrevo em português para dizer que macumba está no meu sangue, e se no meu sangue há mar é porque sou rio que afunda e chorou de alegria quando eu morri. Para a alquimia, transmutação é a conversão de um elemento químico em outro. Somos alquimistas porque de corpo-flor transicionamos para ametista, e na tradução colonial viramos apenas travestis.

A macumbaria é uma encruzilhada feita com Química, Física, Biologia, Medicina, Semiótica, Arte, Astrologia, Filosofia, Metalurgia, Geologia e Matemática. E a minha transmutação foi quando derreti no encontro de fogos, e neste fogaréu beijei minha pomba-gira e lhe disse: muitas *gracias*, lembrei que também sou éter, virei trava.

Porque foi incorporando que eu pude viver o Tempo Espiralado e deixei minha matéria ser dilacerada pela rapidez de Gêmeos e pela ventania de Oyá. Eu morri, mas ainda não fiz o que devo fazer. Porque eu mergulhei bem fundo e gozei tendo medo. Eu não aguento mais esta década.

Em minha garganta tem um choro preso num corpo que não é mais meu. Esta noite vou girar até morrer. Morrerei me lembrando de tudo, e voltarei para buscar os instantes que não vivi por ter medo de amar. Te amo, meu preto. Te amo, vida. Amo a vida, porque não desisti em nenhum momento de construir um corpo capaz de viver na imprevisibilidade. ✱

No antiquário eu negociei o tempo
Em 2018, ao perambular pela cidade de Santos-SP, Castiel teria algumas de suas piores experiências com o racismo, sendo uma delas num antiquário, "propriedade de uma maricona branca" que tentaria enganá-la sobre a origem supostamente africana de algumas máscaras, para ao final assumir que teriam sido fabricadas por crianças em uma oficina com papel machê: "Nessa negociação ele ganhou dinheiro e eu construí minha ancestralidade africana Bantu. Eu perdi tempo, e ganhei circularidade".

O FUTURO SERÁ NEGRO OU NÃO SERÁ

Texto de Kênia Freitas e José Messias

Diante de nosso presente distópico, em que o racismo socialmente estruturado dá continuidade a um passado de escravidão, o Afropessimismo nos leva a repensar a própria ideia de futuro contida no Afrofuturismo.

As primeiras imagens do curta-metragem *Chico*, de Eduardo e Marcos Carvalho de 2016, são de uma mulher negra em trabalho de parto. Ouvem-se os ruídos de uma grade que se abre. A mulher está deitada em um pedaço de papelão sobre um chão imundo; ela grita desesperada e estende as mãos pedindo ajuda a um homem branco que entra na cela. Indiferente aos pedidos, ele logo se retira. Corte seco. Uma outra mulher negra (mais velha) carrega o bebê recém-nascido. O bebê é Chico, e as mulheres negras, respectivamente, sua mãe e sua avó. A narrativa se desloca então para 2029.

Nesse futuro próximo, logo descobrimos pelo noticiário do rádio que o Estado brasileiro acaba de aprovar uma lei para prender jovens negros e pobres preventivamente pelos crimes que supostamente irão cometer. Chico é um desses jovens, carregando nos tornozelos uma barra metalizada que marca o seu destino.

Mais do que uma distopia futurística distante, o filme trabalha especulativamente a distopia do nosso presente, relacionando-se diretamente com as representações e as discussões sociais e raciais do Brasil contemporâneo — como a redução da maioridade penal, o encarceramento em massa da população pobre e negra e o regime de exceção policial nas periferias urbanas. Assim, o imaginário especulativo ficcional de *Chico* não se constrói com base em um futurismo tecnológico: as ruas da comunidade, o barraco, a oficina mecânica... nada na cenografia se diferencia das imagens atuais desses espaços. A especulatividade e o deslocamento do filme não vêm da construção imaginária de um futuro *high-tech*, mas de sua resolução poética, cruel e também mágica. Nessa resolução, para evitar o iminente encarceramento de seu filho pela nova lei, a mãe de Chico o crucifica e empina como uma pipa, utilizando pesadas correntes de ferro.

A partir do plano e contraplano desta imagem ambígua de um jovem negro flutuando como uma pipa no céu, mas preso por pesadas correntes, podemos explorar o universo das ficções especulativas negras na criação de narrativas distópicas calcadas no nosso presente racial pós-apocalíptico e vislumbrar futuros negros — ou, se não, o fim do mundo.

A expressão afrofuturismo foi cunhada no início da década de 1990, por Mark Dery, para caracterizar as criações artísticas que exploram futuros possíveis para

as populações negras por meio da ficção especulativa. Dery estava preocupado em investigar, a partir de discussões sobre cibercultura e tecnologias computacionais do final dos anos 1980 e início dos anos 1990, o impacto de novos dispositivos de conectividade e interação no universo da cultura pop dos EUA. Num período marcado por obras literárias importantes de ficção científica, onde estariam os escritores e as escritoras negras do gênero? Dery se perguntava sobretudo por que no universo literário estadunidense a literatura negra histórica e social era consideravelmente mais numerosa e representativa do que a literatura negra de ficção especulativa.

A partir de entrevistas com três artistas e intelectuais negros, Tricia Rose, Samuel R. Delany e Greg Tate, no icônico ensaio *Black to the Future* Dery encontraria parte da resposta a seu questionamento, deslocando-se da cultura literária escrita para outras plataformas de narrativa e expressão negra, como a música, as artes plásticas e o cinema. As entrevistas dão início a uma genealogia das narrativas especulativas negras em variados campos.

Em seus pouco mais de 20 anos de existência, o termo afrofuturismo passou por uma série de redefinições, sobretudo no sentido de ampliar o pensamento do universo cultural restrito aos negros dos EUA para um pensamento negro africano e diaspórico mundial. Uma primeira reelaboração importante para o conceito está não em um texto, mas no documentário ensaístico *Last Angel of History*, de John Akomfrah (1996). O filme segue um ladrão de dados que vem de um futuro indeterminado e inicia uma escavação arqueológica na cultura negra do século XX, em busca de respostas para sua própria existência. Coletadas pelo ladrão de dados estão diversas imagens de arquivo das tecnologias negras (africanas e diaspóricas) e entrevistas com teóricos e artistas negros construtores do movimento afrofuturista.

O título, inspirado em Walter Benjamin, aponta para um anjo que olha fixamente o passado em ruínas, ao mesmo tempo em que o progresso o empurra ininterruptamente para frente. Essa apropriação benjaminiana feita por Akomfrah resume imageticamente uma das questões centrais que perpassam, desde o texto inaugural de Mark Dery, o debate afrofuturista: como a comunidade negra diaspórica, que teve seu passado deliberadamente roubado e apagado pela escravidão, consegue, sem esse acervo de imagens, vislumbrar futuros? A questão não tem uma resposta única. A partir dela podemos nos perguntar também como (ou se) as ficções especulativas distópicas do presente podem vislumbrar a existência de futuros negros para além do fim do mundo.

Samuel R. Delany, entrevistado por Dery em texto e por Akomfrah em filme, autor negro de ficção especulativa, também reflete sobre essa ligação direta entre a negação da construção de um passado para as populações negras pós-escravidão e a escassa produção de imagens de futuro dessas populações. "A razão histórica para termos sido tão empobrecidos em termos de imagens futuras é que, até muito recentemente, como população, nós fomos sistematicamente proibidos de acessar qualquer imagem do nosso passado. Eu não tenho ideia de onde, na África, meus antepassados negros vieram, porque, quando eles chegavam ao mercado de escravos de Nova Orleans, os registros eram sistematicamente destruídos. Se eles falassem sua própria língua, eles apanhavam ou eram mortos. [...] Quando, de fato, nós dizemos que esse país foi fundado na escravidão, nós devemos lembrar que queremos dizer, especificamente, que ele foi fundado na destruição sistemática, consciente e massiva das reminiscências culturais africanas."

Para Ytasha Womack, outra autora referencial no que diz respeito à retomada e redefinição do afrofuturismo, a ausência de imagens do passado é um ponto importante para a livre criação. Segundo a autora, o afrofuturismo é "uma reelaboração total do passado e uma especulação do futuro repleta de críticas culturais [...], uma interseção entre a imaginação, a tecnologia, o futuro e a liberação". Outra reelaboração do conceito que nos parece importante é a da pesquisadora Lisa Yaszek, para quem os artistas afrofuturistas têm três objetivos principais na realização de suas obras: em primeiro lugar, desejam narrar boas histórias de ficção científica; em segundo, estão interessados em recuperar histórias negras perdidas (pensando o impacto dessas histórias no presente); e, em terceiro, querem pensar sobre como essas histórias e culturas recuperadas podem inspirar "novas visões do amanhã".

Assim como para Womack, a relação entre passado e futuro negros para Yaszek dá-se em uma chave de positividade, e seria um objetivo afrofuturista "não apenas relembrar um passado ruim, mas usar histórias sobre o passado e o presente para reivindicar a história do futuro". Essa relação contínua de regimes temporais é uma constante nas definições do afrofuturismo, assim como a perspectiva de construção de um futuro negro utópico – ou ao menos, positivo.

Historiador de formação, o camaronês Achille Mbembe surge como uma das principais vozes dos chamados estudos pós-coloniais nos últimos 20 anos. Defensor do que define como afropolitanismo, a integração do continente rompendo as fronteiras nacionais impostas pelo colonialismo, é a partir dessa premissa que ele faz sua entrada (de maneira um tanto peculiar) na questão do afrofuturismo.

O que a perspectiva de Mbembe traz é que o futuro, seja como for, já está localizado na África, uma vez que, nos próximos 30 a 50 anos, uma em cada três pessoas será africana ou descendente de africanos. O afrofuturismo, dessa forma, deixará de ser uma questão étnica ou continental, tornando-se planetária. É preciso entender que o futuro negro é o futuro da Terra. Por isso, a grande questão seria como transformar essa suposta "vantagem" demográfica – tendo como contraponto também o envelhecimento geracional da população

europeia – em "riqueza" ou produção de riqueza, em oposição à geração de mais precarização.

Para Mbembe, a resposta estaria justamente no afropolitanismo, que deve deixar de ser uma corrente expressa na literatura e nas artes para se tornar política pública, com investimento em educação e infraestrutura e na formação de "corredores metropolitanos". Seria preciso também abraçar heranças culturais diversas dentro dessa concepção de afropolitanismo. Dos três milhões de chineses que o governo do país asiático estima que devem migrar para países da África nos próximos 25 anos às línguas do passado colonial (francês, inglês e português), que já se tornaram línguas africanas por seu uso. "O francês sem os africanos seria uma língua étnica", ele argumenta. "A África universalizou o francês. É o que dá a ele seus atributos de universalidade."

Aqui residiria sua visão de um futuro negro, um devir-negro do mundo. "Numa inversão espetacular, [a negritude] se torna o símbolo de um desejo consciente de vida, uma força emergente, alegre e plástica, completamente engajada no ato de criação e capaz de viver em meio a diferentes temporalidades e histórias de uma vez."

Se o futuro planetário é negro, ao menos populacionalmente, como argumenta Mbembe, é preciso lembrar também outra importante perspectiva afrofuturista que se volta para o futuro do passado. Trata-se do entendimento de que a população negra contemporânea é sobrevivente de um apocalipse – do nosso próprio processo de abdução. Nesse sentido, podemos dizer que as populações negras em diáspora pós-escravidão são as descendentes diretas de alienígenas sequestrados, levadas de uma cultura para outra – da África para a Europa e sobretudo para a América, pelas rotas do Atlântico Negro. Ao longo dos séculos, nós, negros, os descendentes dos aliens, já despossuídos de uma narrativa própria, fomos incorporados como o órgão estranho de novas sociedades: contidos e rechaçados pelo corpo social – caçados e assassinados pela polícia e cerceados pelas grades de novas prisões.

O encarceramento também se dá em liberdade pela estrutura e formas de organização da cidade e pela vigilância contínua das populações negras e pobres. A crítica ao encarceramento e aos mecanismos cruéis de controle é o ponto de partida da narrativa de *Chico*, bem como de boa parte das narrativas negras contemporâneas, sejam elas especulativas ou não. A diáspora negra, extraterrestre dentro de nossos próprios mundos, induziu o surgimento de um duplo trauma: o da escravidão (no passado) e o da perseguição, especialmente da violência estatal (no presente). Nesse sentido, acessar o universo narrativo das obras afrofuturistas é lidar concomitantemente com a sua dupla natureza: a de criação artística que une a discussão racial ao universo do *sci-fi* e a da própria experiência da população negra como uma ficção absurda do cotidiano – uma distopia do presente.

A escritora de ficção especulativa de origem jamaicana Nalo Hopkinson é uma das defensoras da premissa de que, para as populações negras que sobreviveram à escravidão, ao colonialismo europeu e ao processo de globalização, o apocalipse já aconteceu – e segue sendo experienciado há séculos. Para ela, "nós pensamos em distopia e catástrofe como aquela coisa que acontece em outro lugar, ou que pode ser adiada, quando está acontecendo diariamente em todo o mundo". E prossegue defendendo que uma mudança na construção dessa lógica passa por uma alteração de perspectiva do "eles" para "nós"; do entendimento da distopia como todos os lugares, e da utopia como lugar nenhum. De uma perspectiva negra, a distopia seria o comum, e não a exceção.

Partindo dessa premissa, da distopia como elemento intrínseco da experiência negra contemporânea, o otimismo de um futuro utópico que atravessa parte do pensamento afrofuturista parece não dar conta de pensar uma considerável parte das narrativas de ficção especulativa negra, que abordam a vivência negra diaspórica pós-escravidão como uma distopia pós-apocalíptica no passado, no presente e no futuro. A perspectiva positiva é tensionada por um pensamento crítico *afropessimista*.

Podemos invocar, aqui, mais uma imagem de um corpo negro acorrentado. O filme *Welcome II the Terrordome*, de Ngozi Onwurah (1995) é uma espécie de pesadelo distópico, no qual os bairros negros e pobres dos centros urbanos foram cercados e isolados. Esses territórios estão ao mesmo tempo sob constante cerco policial para que os seus habitantes não saiam dos bairros-prisão, e internamente entregues a conflitos violentos entre gangues rivais.

No início e no final do filme, a narrativa desloca-se temporalmente para o período escravocrata e apresenta a lenda do povo Ibo. Capturados e acorrentados, ao serem entregues a seus futuros senhores; os Ibos teriam recusado o encontro com os mestres brancos e caminhado conscientemente em direção à submersão no mar. Ao final da narrativa, após a prisão e a execução pelo Estado da protagonista – Angela Mcbride, mulher negra moradora de um dos bairros-prisão –, a revolta negra explode a cidade, tomando estações de TV e destruindo os bairros brancos. É então que, finalmente, os Ibos emergem do fundo do mar, voltando à praia do início do filme, agora sem os senhores brancos à sua espera. A montagem mostra paralelamente passado e presente: os Ibos quebram as correntes que prendiam seus braços e suas pernas na praia e nas ruas da cidade em revolta.

Se a revolta urbana negra é o estopim da ação narrativa, é na volta ao passado que *Welcome II the Terrordome* projeta uma possibilidade ancestral e futura de libertação negra. O deslocamento temporal no filme ressignifica o presente distópico da história. Com esse paralelismo temporal, reconecta-se a violência da es-

cravidão à violência urbana contemporânea – ambas marcadas por sociedades racistas de supremacia branca e pela resistência negra. A conexão social direta é um ponto crucial na imaginação de futuros negros (ou da sua impossibilidade). E o afropessimismo se mostra uma importante ferramenta conceitual nessa relação entre passado de escravidão e presente de racismo socialmente estruturado.

Segundo o pesquisador norte americano Jared Sexton, o afropessimismo seria ao mesmo tempo uma corrente teórica, uma intervenção conceitual, uma leitura de mundo e um metacomentário feito por pensadores e pensadoras negros e negras sobre a negritude – ou, mais precisamente, sobre a experiência da negritude em um mundo organizado em torno da supremacia branca e da antinegritude.

Na genealogia do pensamento afropessimista, podemos apontar as influências diretas dos discursos e ações dos movimentos negros radicais de guerrilha dos EUA dos anos 1970, como o Black Liberation Army. Em termos teóricos, o primeiro marco é o trabalho do historiador Orlando Patterson em relação à definição da escravidão. O historiador desloca-se do entendimento comum de que o elemento central definidor da experiência do escravo seria a prática do trabalho forçado, e parte para uma definição baseada em três elementos: a desonra generalizada (ausência de qualquer reconhecimento social e moral do escravizado), a alienação natal (separação sistemática dos laços de parentesco e familiaridade dos escravizados) e a violência gratuita ou ilimitada (a violência sobre o corpo escravizado não condicionada a uma punição pelo desobedecimento de regras ou revoltas, mas como uma prerrogativa permanente dos senhores).

A estes três fatores, a pesquisadora Saidiya Hartman adicionará uma dimensão ontológica: o escravo "é aquele que se encontra posicionado em sua própria existência, em seu ser-como-tal, como um não-Humano – um objeto capturado, possuído e negociado para outro". Nesse sentido, a existência do escravo seria primordialmente definida não pela alienação e pela exploração (que marcam o sofrimento de um *sujeito* social), mas por sua qualidade de ser acumulável e por sua fungibilidade (que marcam as características de um *objeto* social). Em outras palavras, não por uma relação de trabalho, mas por uma relação de propriedade.

A definição do escravo pelo coletivo editorial Racked & Dispatched reafirma a ideia de que ele está de início e sempre socialmente morto. "O escravo é objetificado de tal forma que ele se torna legalmente um objeto (uma mercadoria) para ser usado e trocado. Não é apenas o seu poder de trabalho que é mercantilizado — como no caso do trabalhador — mas o seu próprio ser. Como tal, ele não é reconhecido como um sujeito social e, portanto, é excluído da categoria 'humana' – a inclusão na humanidade baseando-se no reconhecimento social, volição, subjetividade e valorização da vida."

Para os afropessimistas, a abolição da escravidão teria apenas levado a uma reorganização da dominação. O ex-escravo tornou-se o sujeito racializado negro e a mesma relação de violência estrutural se manteve socialmente para o negro. Assim, ainda nas palavras do coletivo Racked & Dispatched, "dado o contínuo acúmulo de morte negra nas mãos da polícia — apesar da maior visibilidade nos últimos anos — torna-se evidente que uma pessoa negra na rua hoje enfrenta uma vulnerabilidade aberta à violência, assim como o escravo enfrentava nas plantações". Essa visibilidade dos últimos anos, com a cobertura midiática e das redes sociais, demonstrou que na organização social atual "quando se é negro, não é preciso fazer nada para ser alvo, pois a própria negritude é criminalizada".

Nesse sentido, a condição da negritude diaspórica contemporânea é ainda a condição do escravo. A violência gratuita e ilimitada do Estado continua a marcar de forma primordial a experiência negra — pelo encarceramento em massa, pela brutalidade policial e pelo genocídio institucionalizado da juventude negra. Essa posição do negro/escravo como um não humano é fundamental para que, nas palavras do escritor e crítico Wilderson III, a humanidade "estabeleça, mantenha e renove a sua coerência, a sua integridade corpórea". Os afropessimistas seriam, assim, "teóricos da posicionalidade negra que compartilham a insistência de Frantz Fanon de que, embora os negros sejam, de fato, seres sensíveis, a estrutura do campo semântico do mundo inteiro [...] é suturada pela solidariedade antinegra".

A liberdade para o negro e para o escravo não diz respeito apenas à sua existência como propriedade/objeto, mas torna-se necessidade. Ainda nas palavras de Wilderson III: "Liberdade da raça humana, liberdade do mundo. O escravo exige liberdade gratuita". Trata-se de uma liberdade gratuita e ilimitada na extensão da violência gratuita e ilimitada que a sociedade de supremacia branca gera com a sua antinegritude. Uma discussão ética na luta por essa liberdade, através da resistência e da agência negra, só será minimamente possível depois que verdadeira e extensivamente se reflita sobre "a ontologia assassina da violência gratuita da escravidão – 700 anos atrás, 15 anos atrás, 200 anos atrás, no ano passado e hoje". Nesse momento, o que virá à tona é a "questão através da qual os mortos se perguntam como tirar os vivos de cena". Um confronto que só será possível pela desorganização social generalizada e/ou pelo fim do mundo como um programa.

Mbembe não nega a existência da antinegritude como colocada pelos postulados afropessimistas. Navegando portanto pelo espectro das duas correntes, ele narra os processos pelos quais a exploração negra na forma da escravidão é também a instância criadora da modernidade e do capitalismo. Humano tornado objeto, "mercadoria", "um minério vivo".

Este *ethos* desumanizador está presente no preceito/prerrogativa da violência institucionalizada/estatal que

aflige o negro na forma do aparato repressor do Estado, mas também dos justiçamentos praticados, sancionados ou ao menos consentidos por parte significativa da população. Está também no apagamento da humanidade dos sujeitos diaspóricos na figura dos migrantes residindo principalmente em partes da Europa e na América do Norte, que encontram hostilidade, menosprezo e mesmo políticas públicas que visam marginalizá-los ou inferiorizá-los. Uma continuação, portanto, da situação de precarização dos sujeitos escravizados, cujo destino não lhes pertencia.

"O que caracterizava a relação entre senhor e escravo acima de tudo era o monopólio que o mestre acreditava ter sobre o futuro", nos diz Mbembe. "Ser negro e, portanto, um escravo significava não ter um futuro próprio. O futuro do negro era sempre um futuro delegado, recebido do mestre como um presente, como emancipação. Por isso, o futuro como questão sempre habitou o centro da luta dos escravos, um horizonte futuro a ser alcançado por conta própria, e graças ao qual seria possível constituir a si mesmos como sujeitos livres, responsáveis por si mesmos e perante o mundo."

Mesmo intelectualmente, na academia e na mídia, Mbembe ainda faz questão de denunciar certos esforços revisionistas que, à luz do manifesto "fracasso" de regimes africanos pós-revolução anticolonial, tentam justificar o colonialismo e o controle e uso da força como domesticação e cuidado. Essas críticas também seriam formas contemporâneas de negar o poder de autodefinição e gestão das populações africanas, outra forma de manutenção dessa violência sistêmica e dessa morte física, simbólica e atualmente política. Assim, notamos que a imaginação de futuro dos socialmente mortos passa pelo intensivo enfrentamento dessa morte social contínua e pelo confronto com os vivos. Isso também é o que as cenas finais de *Welcome II the Terrordome* nos lembram: a quebra das correntes só tornou-se possível com a morte e o renascimento conjunto dos Ibos (escravizados) e de Angela (assassinada pelo Estado).

A narrativa do filme *Born in Flames*, de Lizzie Borden (1983), situa-se num futuro distópico pós-revolução, atravessado por uma contra-revolução feminista de mulheres *queers* e negras. Se é possível localizar o filme de Borden nas definições de afrofuturismo, ou seja, a partir de seu caráter de ficção especulativa futurística afrocentrada, o futuro que o filme apresenta só pode ser pensado a partir da sua impossibilidade. A pesquisadora Romy Opperman assinala que "a política do tempo que o filme abre através da lente da mulher negra *queer* indica o ponto em que o afrofuturismo se encontra com o afropessimismo". Esse encontro nos levaria, segundo a autora, a repensar a própria ideia de "futuro" contida no afrofuturismo. O filme sublinha a impossibilidade de assimilação das mulheres negras e *queers* em uma sociedade pós-revolucionária que não rompeu verdadeiramente com os parâmetros de estruturação social atuais, com a sua linearidade histórica.

A contra-revolução feminista das mulheres *queers* e negras encerra a narrativa partindo para a ação direta e explodindo uma bomba sobre o World Trade Center (já nos anos 1980, quase 20 anos antes dos atentados de 11 de setembro, alvo óbvio e simbólico da dominação capitalista, racista e patriarcal dos EUA). A imagem da explosão é simbólica da ideia do fim do mundo como programa.

Para Opperman, o futuro imaginado pelo afrofuturismo de *Born in Flames* "desafia o registro do tempo linear: é um futuro impensável, não apenas uma repetição do presente. [...] É uma espécie de momento impensável que requer a reorientação do nosso desejo para longe do futuro como é apresentado atualmente para nós." O futuro como "apresentado atualmente para nós" é compreendido pela afropessimista Hortense Spillers a partir do entendimento do tempo não como progressivo, mas acumulativo. Nesse tempo acumulativo, "o futuro não é liberado das restrições de ontem, mas sim é o lugar onde o naufrágio do ontem e do agora continua".

"As formas passadas de terror racial são uma lição sobre o presente, mas também uma visão do que está por vir. Se o tempo não passa, mas se acumula, então o passado é onde o futuro é antecipado, recolhido e demonstrado", diz o pesquisador Stephen Dillon. No sentido acumulativo, restaria ao futuro ser apenas o que já foi. Nesse sentido, a violência estrutural da sociedade e do Estado contemporâneos seria justamente o que limitaria "as possibilidades do presente e do futuro, vinculando ambos em um circuito fechado de reverberação e ampliação".

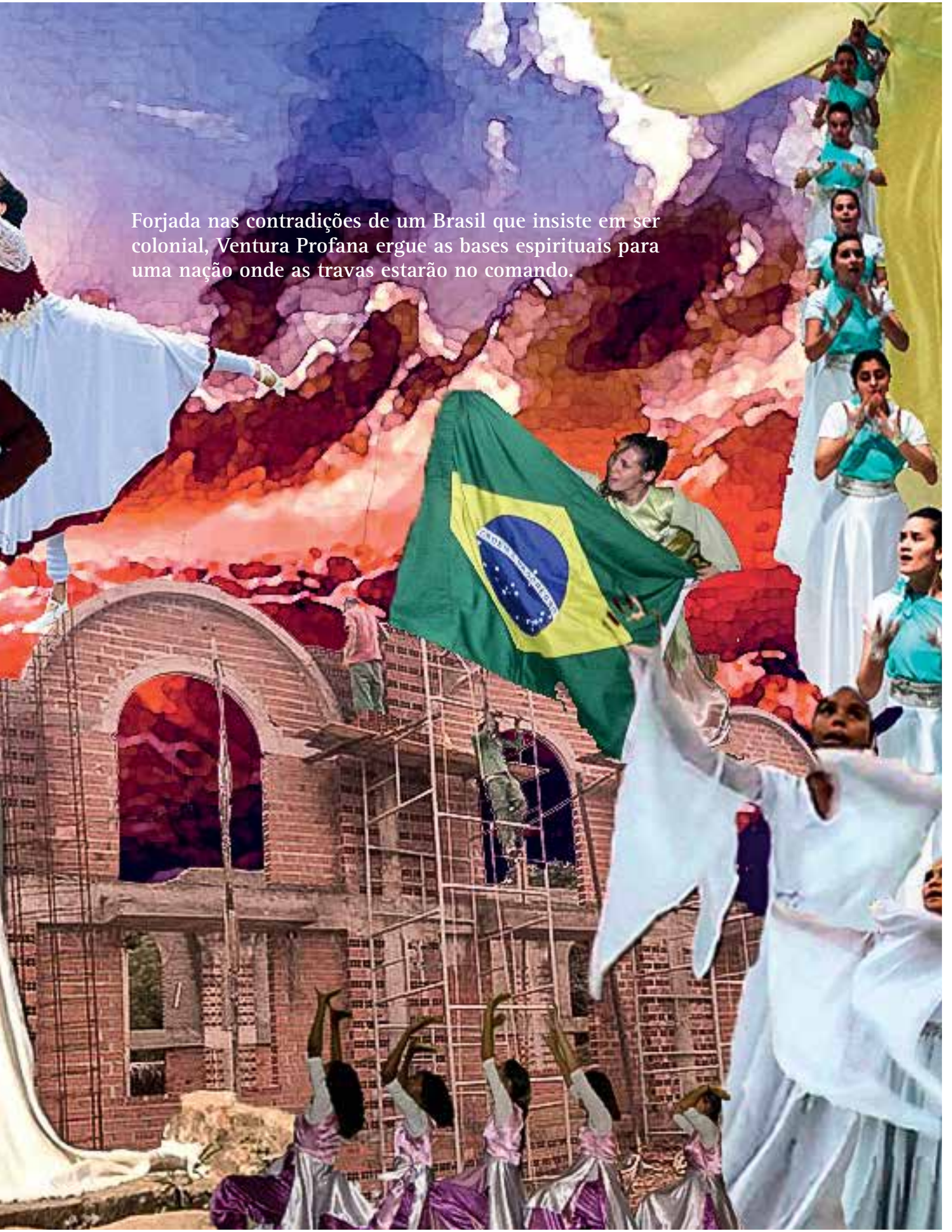
As imagens das narrativas de ficção especulativa negra que abordam distopias do presente – dos filmes *Chico*, *Welcome II Terrordome* e *Born in flames* – parecem gravitar em torno de dois regimes de futuro. Por um lado, o futuro cumulativo, capaz apenas de repetir passado e presente, em um ciclo interminável de violência gratuita e ilimitada aos corpos negros. Por outro, o futuro não linear, impensável, traçado pela indagação dos mortos (socialmente) aos vivos, planejando uma radical desorganização social e fins do mundo.

Se há um programa possível para o fim do mundo que sintetize (e também exploda) esses dois regimes de futuro negros, talvez ele esteja vinculado ao "pessimismo vivo" de que nos fala Jota Mombaça. O pessimismo vivo não aceita "uma imagem fixa do apocalipse universal como destino último de toda forma de vida" e é capaz de "refazer indefinidamente as próprias cartografias da catástrofe, com atenção aos deslocamentos de forças, aos reposicionamentos e coreografias do poder".

Nesse programa sem cartilha, é preciso "aprender a desesperar" na construção de esperança e "esgotar o que existe é a condição de abertura dos portões do impossível". Abertura dos portões do impossível para um futuro negro ou que não será. ✱

PROFECIA DE VIDA

Texto e imagens de Ventura Profana



Forjada nas contradições de um Brasil que insiste em ser colonial, Ventura Profana ergue as bases espirituais para uma nação onde as travas estarão no comando.

Há pouco tempo, um *boy* me perguntou como me vejo e o que penso para daqui a três anos. "Bixa", eu respondi, "estamos trabalhando num projeto de mundo para daqui a 100 anos!". De um ponto de vista bem cartesiano, o que é que nos incomoda? A eleição do Bolsonaro? Nossos problemas vão muito além! Parece que, todo o tempo, tudo se resume a isso. Como se todas as questões a serem resolvidas se resumissem a uma eleição ou a um cargo político. Três anos? Em três anos quero ter feito algumas coisinhas – ter lançado meu álbum, ter ido a mil lugares – mas meu projeto é maior.

Tenho um mundo para construir. E não estou esperando este mundo acabar para começar outro – nós, travas, já iniciamos essa construção. Estou erguendo uma igreja, uma congregação, que é para o Brasil daqui a 100 anos. Daqui a 100 anos, quero uma nação com travas no comando. Uma presidenta travesti. Trabalho para isso, para ver uma travesti subindo a rampa do Planalto, pegando aquela maldita faixa e enfiando no cu dela. Quero que ela faça o que quiser com a faixa. Que use de *top*, de maiô... de repente que esteja nua! Que faça a faixa de triquíni.

A Bíblia foi traduzida para o português há 200 anos, em 1819. O estrago foi feito muito rapidamente, mas isso não quer dizer que, daqui a outros 200 anos, não possamos ter a nossa Bíblia sendo o livro mais vendido do mundo e ocupando o lugar da Bíblia dos bofes. Vai ser o *Livro da Vida*, o *Livro Delas*. Sou muito tinhosa, sou capricorniana, já nasci assim, querendo muita coisa.

Nasci em Salvador, mas minha família é de uma cidade na entrada para o sertão da Bahia chamada Catu. O fluxo econômico de Catu era voltado para a extração de petróleo e minerais e todas as pessoas à minha volta trabalhavam para empresas que prestavam serviços para a Petrobras e tinham como objetivo trabalhar nas plataformas. Morei ali até os 11 anos, quando nos mudamos para o Rio.

As coisas mais bonitas que carrego, o que há de mais precioso para mim, pertencem àquele lugar. Minhas raízes, minhas memórias de infância. Amava, e amo até hoje, a igreja de Catu. Meus amigos e minhas amigas de infância, todo mundo que eu amava era dali. Quando penso no pôr-do-sol – nasci no pôr-do-sol e sempre volto a esse momento, um momento de choque, quando o sol se torna lua e há uma explosão de cores –, nas coisas mais bonitas, nos cantos mais bonitos, tudo isto tem a ver com Catu, mas só consegui perceber isto depois de um violento processo de adaptação ao Rio de Janeiro.

Quando comecei, bem mais tarde, a estudar o evangelicalismo e percebi que meu trabalho e minha vida estavam extremamente entrelaçados ao cristianismo e às doutrinas evangélicas, já entendia minha negridade. Foi então que tentei entender como e quando minha família passou a demonizar o que é preto ou vem de preto. O que é a fé? A preta fé? Foi então que descobri que minha bisavó era nascida e criada no terreiro e que passou por um processo de catequese e evangelização muito estranho, com um missionário norte-americano, exatamente quando a Petrobras chegou à cidade e começou a exploração da terra. As coisas, então, começaram a fazer sentido.

A maior parte de minha família é crente. Alguns frequentam a igreja Batista – mais tradicional, pomposa, de origem norte-americana – e a família do meu pai é mais do "reteté", de doutrinas mais arrochadas e severas, como a Assembleia de Deus e a Deus é Amor. Ali, as gatas não podem cortar o cabelo nem usar brinco, é este o *mood*.

Os corpos pretos que deixaram os terreiros de Candomblé e migraram para essas igrejas, como a minha bisavó, mantêm a memória da manifestação espiritual. É estranho ir a um culto desses. "Mona! O que é que está acontecendo? Por que a galera está rodando? Estão caindo no chão, com a mão na cabeça!" Há vários elementos do Candomblé que se repetem nas igrejas neopentecostais. Até mesmo o status do transe – o corpo que entra em transe, que é tocado e que acolhe o espírito de Deus.

Minha chegada ao Rio coincidiu com o início da adolescência. Foi quando passei a me perceber como um corpo estranho, meio horrendo: me achava horrorosa, grotesca. Eu era gorda, baiana, com sotaque, enquanto todos os outros eram tão "perfeitos". No Rio, até mesmo no subúrbio, todo mundo era meio Projac. Era duro ser este corpo. Passei muito tempo achando horrível ser de Catu. Contava mil mentiras para não ser esta pessoa. Queria ser carioca como todo mundo no Rio. Obviamente, nunca fui bem-sucedida, mas isto me possibilitou achar a mim mesma e vislumbrar o que poderia ser – e sou infinita.

Na igreja, porém, eu não era uma aberração. Ao negar a mim mesma e tomar minha cruz, tornava-me uma peça estratégica, porque minha fé estava explícita, vividamente incorporada. Se você está negando, sofrendo, sacrificando-se, se todos conseguem ver sua dor, seu choro, então você é útil. E eu era muito útil. Comecei a ter poder na igreja, a fazer coisas na igreja. A assumir grandes responsabilidades.

A igreja Nova Vida funcionava, como muitas outras, no edifício de um antigo cinema. Quando chegamos ao Rio, visitamos algumas igrejas até chegarmos àquela, que tinha poltronas vermelhas poderosíssimas. Quando eu vi aquilo, não tive dúvidas. "É esta!", eu disse para minha mãe. Todo mundo era meio legal. Falso, mas legal. Minha tia morava conosco naquela época e começamos a nos envolver na produção de uma festa, espécie de quermesse. "Celebrando uma nova vida em Cristo". E aí, acabou! Duas semanas antes da festa, eu estava todo dia na igreja com as velhinhas, cortando camarão para fazer bobó, cortando carne e aipim, conversando com o pastor. Comecei a me movimentar, a igreja foi se tornando o melhor lugar do mundo para mim.

Estudava em uma escola que tinha pencas de viados. Era horrível! Eu dizia: "Caralha, é o diabo na minha frente!". E preferia ir à igreja porque ali tinha tudo sob controle. Comecei a trabalhar muito na igreja, a produzir cultos. Escolhia o tema, conversava com o pastor, definia a data e trabalhava na produção. Em Catu, minha mãe era do ministério da programação, por isso acabei ganhando alguma experiência com entretenimento de igreja. Meu tio Flávio escrevia muitas peças, e nós sempre atuávamos. Era tudo!

Eu sempre interpretava um mendigo ou um enfermo. E, depois que cheguei ao Rio, geralmente eu era o demônio. Minha mãe fazia a macumbeira. Nas peças da igreja havia

03.18.2012 09:20

sempre a macumbeira, o indígena e o preto, caracterizado sempre aos farrapos. Esses eram os nossos papéis. Mesmo assim, poder atuar era tudo! Eu não podia fazer coreografias porque elas eram só para as *amapoas*, para as *rachas*. Mas criança podia e, enquanto ainda era criança, ia nervosa para os ensaios das *amapoas*.

A *amapoa* que fazia a coreografia era a Suleide. Suleide também cantava e, quando cantava, era *close*. Suleide era uma diva pop na igreja. Com pencas de acessórios, pencas de roupa, a Suleide ainda metia um saltão. Era o *look* de cantar no domingo à noite, era destas coisas que eu mais gostava quando estava na igreja. Isso me movia, eu vivia por isso e, no segundo ano, faltava aula para ir à igreja.

A reprovação na escola mudou minha vida. Foi quando nasci mesmo. Minha mãe dizia que me espancaria se eu levasse bomba, então não contei a ela que tinha repetido. E abandonei a escola. Mas fui inventando coisas para fazer. Fui estudar design, arte e fiz um monte de coisas para parecer que estava na faculdade. Mas nunca entrava na porra da faculdade porque nunca ia resolver o bafo do diploma! E caí no mundo.

O tempo foi passando e fui construindo a bonita que sou hoje. Comecei meu processo de autorregistro. Eu me achava horrível, feia, gorda, mas um dia eu disse: "Não, tem alguma coisa aqui que é bonita". Se tinha bofe na rua querendo, tinha que ter alguma coisa boa neste corpo! E descobri que era minha bunda. Comecei a fazer fotos da minha bunda e isto foi me fortalecendo, ao mesmo tempo que comecei a escrever. O registro da minha bunda e a escrita abriram um canal de transformação.

Em 2012 postei a minha primeira foto de bunda no Facebook e as pessoas ficaram passadas. Foi o caos e foi a minha marca: me marquei com aquilo. Depois disso, em todo lugar a que eu ia, a cada momento, fazia fotos da minha bunda. Tenho muitas – amo! Fiz uma série com minha bunda em vários suportes quadrados (geralmente eram lugares para ar-condicionado).

Em 2015, ganhei um edital da Escola de Arte e Tecnologia Oi Kabum! e fui para Belo Horizonte. Aprendi o básico de edição, conquistei uma escrita mais solta e comecei a experimentar. Terminei meu livro, mas, quando o lancei, já não gostava muito dele. Preferia as novas coisas que tinha passado a escrever, que eram mais livres, mais sacanas, mais políticas. Quando saí do Rio para o lançamento do livro em Belo Horizonte, saí como uma pessoa e cheguei Ventura. Eu me tornei Ventura no começo de 2016. Antes disso, assinava as coisas que escrevia como "por Ventura". Não era a mesma coisa.

Quando cheguei a Belo Horizonte, encontrei mulheres e homens trans com quem vivenciei um processo de cura lindo. A Beyoncé lançou *Lemonade* no mesmo ano. Entendi depois que o que estava se passando comigo era um processo muito parecido com o de *Lemonade*. Esse processo incluiu banhos de ervas, banhos de cachoeira, fumar uma taba, escutar um bom vinil, dançar, me apaixonar, ser amada... Passei por tudo isso. E lancei o livro. Havia me tornado Ventura Profana. Ninguém me conhecia em Belo Horizonte por outro nome.

Quando voltei para o Rio, foi duro convencer as pessoas. "Não me chama assim! Esse não é meu nome! Eu não sou mais essa gata!" Muita gente se recusou a me aceitar e eu disse: "Foda-se, um beijo!".

Na noite em que viajei para Belo Horizonte, tive uma briga com minha mãe. Foi horrível. Disse a ela que não queria que ela fosse ao lançamento do livro. Mas ela é a pessoa mais importante da minha vida, a pessoa que mais amo, que me guia. Ela tem razão sobre muitas coisas que dizia, inclusive quando falava que a arte acabou com a minha vida. "Quando você começou a estudar arte, sua vida acabou!", ela dizia. E acho que acabou mesmo, acabou para que outra começasse.

Minha mãe é muito lúcida. E meu processo de vida trouxe emancipações para ela também. Hoje ela tem posicionamentos mais firmes e feministas, se coloca contra muita coisa, inclusive na igreja. Enquanto estive no Rio, procurei estar próxima a ela, na casa da minha família, tentando mediar nossos mundos. Isso foi muito importante para mim, até porque eu acordava o tempo todo ouvindo louvor. Eu não conseguia me livrar da igreja. A igreja estava sempre ali, na minha frente, em mim.

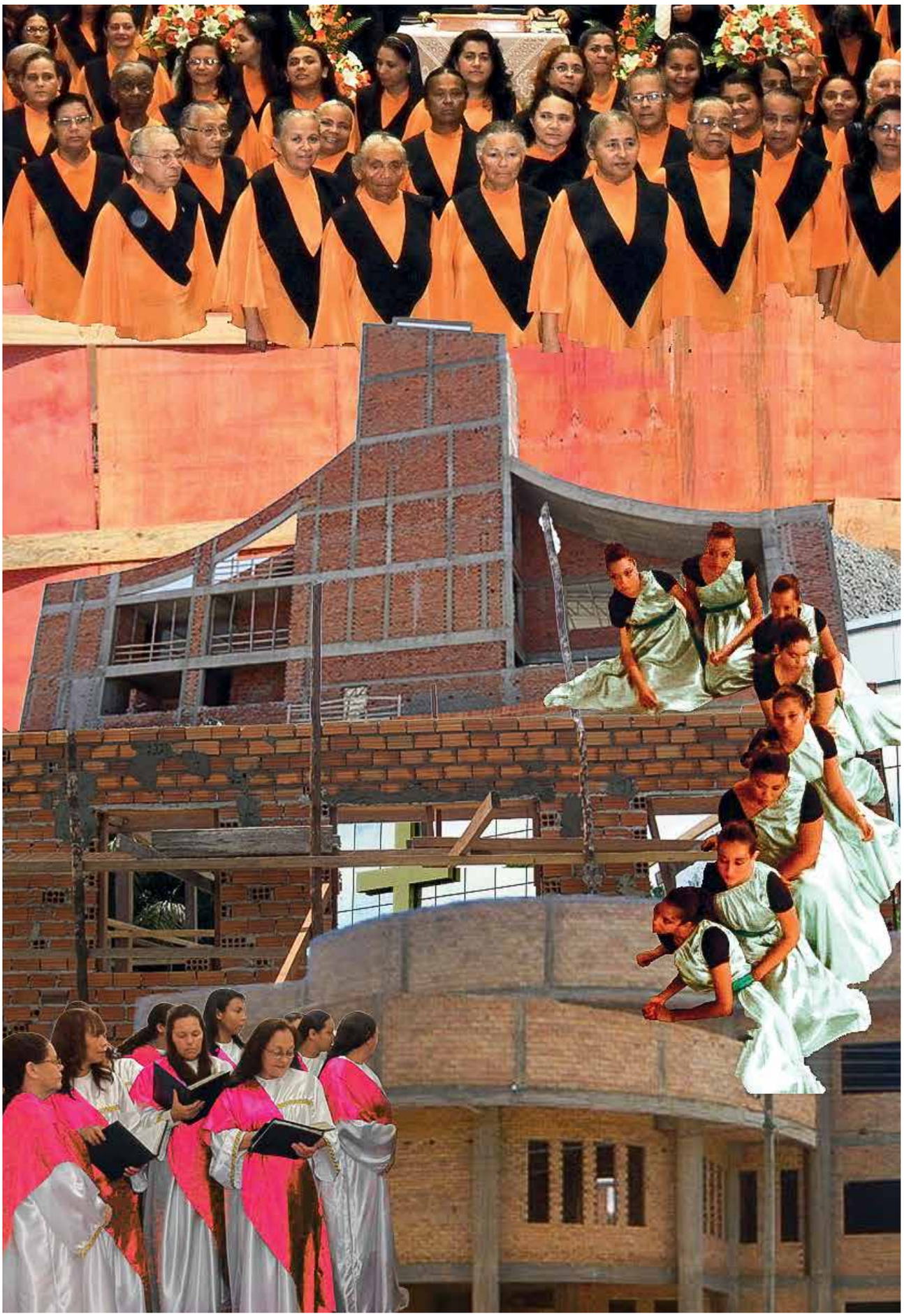
Mesmo depois de desviada, já com acesso a outros lugares e informações, a presença da igreja estava sempre me confrontando, me machucando. E comecei a elaborar estratégias de sobrevivência que acabaram se transformando em um plano de salvação. É este o lugar em que estou hoje: elaborando um plano de salvação baseado e nutrido por estudos das metodologias e da história do evangelicalismo no Brasil.

Sabe-se bem que todo veneno é também antídoto, e tenho trabalhado na produção desse antídoto. Hoje, passo cerca de 70% do meu dia pensando nisso e ouvindo louvores. No meu Spotify tenho toda a discografia da Ana Paula Valadão. Não tenho problema com isso. Isso me fortalece em vez de enfraquecer. Enquanto consumo o veneno, vou me fortalecendo.

Recentemente viajei para a Bahia, cercada de gente de axé. Fui para a festa de Iemanjá, mas só vi gente branca. E era gente branca passando vergonha! Não era nem Iemanjá, era puro sereísmo. As gatas com rabo de sereia, mesmo! Aquilo me deixou puta, e me dei conta de que um novo êxodo é preciso. Nós, pretas, precisamos romper com o Senhor e voltar à Kalunga, aos nossos terreiros. Ao mesmo tempo, entendi que a maneira como aprendi a viver é cristã. Estava perdendo força ao me distanciar da Bíblia. Estava distante do lugar que me traz força, que me traz de volta ao eixo. E que me foi totalmente negado.

É um quebra-cabeça muito estranho, porque me guio pela fé, mas o tempo todo essa fé está sendo derrubada e reconstruída. Posso tomar qualquer coisa como religião – qualquer coisa. Vou montando esse lugar que é sagrado, lugar do corpo que busca a plenitude espiritual. Eu me empenho em ser uma pessoa plena espiritualmente. Acredito que esta é a única maneira de lutar de verdade; sendo uma travesti preta: lutar com as armas espirituais.

Sempre digo, sempre canto: "Arme-se com poderes espirituais". Não é arma de fogo que vai me salvar – ou me-



lhor, sim, também, em determinados contextos. Precisamos pensar sobre o saber bélico. Quando eu penso na igreja que estou construindo, penso numa igreja que entende, pratica e se relaciona com todo e qualquer saber, inclusive o bélico. Nossa congregação é de base travesti. Para além disso, todo e qualquer saber me interessa, e interessa à constituição dessa congregação.

Foi durante um aniversário do TransVest, sentada numa mesa de bar com gente como Indianara Siqueira, Luciana Vasconcellos, Titi Rivotril e muitas outras travestis e *boycetas* maravilhosos, que compreendi. Olhei em volta e entendi pela primeira vez: Deus é travesti. Se somos feitos à imagem e semelhança de Deus, e temos duas representações biológicas de espécie (homem e mulher), então Deus só pode ser a mistura dessas duas configurações. Logo, Deus é uma travesti. Ou um *boyceta*. E está aí o que se expande para o campo da infinitude divina.

Em 2016, fiz uma performance que se chamava *Bixa apocalipse*, em que segurava placas de "Arrependam-se, o fim está chegando. Bixa apocalipse" pelo Rio. Fiquei na pira de que o apocalipse tinha chegado e o povo arrebatado éramos nós, as travas. Quando esse povo saísse deste plano espiritual, a tristeza, o cinza e a frustração tomariam conta deste espaço, enquanto nós estaríamos pintando, descobrindo galáxias e desfilando em passarelas quilométricas pelo universo.

Os cus dos que ficassem seriam costurados de forma que eles teriam que vomitar seus dejetos e sentir o sabor da censura e o aroma da morte. Tinha um pouco desse cenário que hoje temos visto de fato acontecer. Depois de *Bixa apocalipse* veio *Bixa é coisa séria*, em que começo a falar sobre a seriedade de ser e sobre de onde viemos. Estes dois textos marcam o momento em que parto para outro lugar de escrita, de reapropriação da Bíblia. Começo a chamar esse processo de *A vida obsoleta das subcelebridades*, o que depois vai virar o *Livro da vida*.

Depois fiz uma nova performance, uma procissão, na qual, junto a outras travestis, carregava uma cruz vermelha, cantando "Espírito, espírito que desce como fogo, vem como em Pentecostes e enche-me de novo". É um cântico lindo, que se chama *Eu navegarei*. Vestíamos calcinhas com a logo da Igreja Universal e a frase "Universal é o Reino das Bixas". Depois fiz outra versão, a "Igreja Pentecostal Deus é Trava", com a logo da igreja Deus é Amor. Tudo era feito com outras travas, e isto trazia a energia de um importante trabalho sendo feito. A Rainha Favelada usava um véu de renda vermelha e uma vela e ficava rezando. Eu ficava de quatro sobre a cruz, crucificada de quatro, enquanto as outras meninas preparavam uma argamassa e começavam a construir, no meu cu, uma igreja.

Estávamos na rua como queríamos, no auge da fé, do êxtase da vida, causando. Todas as gatas estavam falando sobre unhas, Linn da Quebrada falava sobre garras, Lyz falava sobre o poder da manicure. Pensávamos todas sobre isso e sobre um monte de outras coisas. Nessa época, Matheusa escreveu *O Rio de Janeiro continua lindo e opressor* e, depois, o *Trabalho de vida*, seu último trabalho.

Já estávamos no movimento de recusa à morte quando Matheusa foi assassinada. Passamos a falar sobre profecia de vida. *Trabalho de vida* me marcou muito porque era sobre a trajetória dela até ali, uma espécie de Gênesis. Se formos construir uma Bíblia travesti, o texto da Matheusa deverá ser o ponto de partida.

Antes, eu passava muito tempo falando sobre o paralelo entre a crucificação de Cristo e nossa condenação como corpos dissidentes. A cruz representa a salvação para alguns e a condenação para outros. Eu falava muito sobre a cruz, coisa que hoje já não faço, porque me parece muito mais urgente dizer: "Eis que tudo novo se fez, eis que tudo trava se fez". É preciso falar sobre o pós-apocalipse! Temos que começar a profetizar. As gatas que escrevem são profetizas. Não dá mais para ficar velando e falando sobre morte. Para isso, basta ligar o telejornal.

Fui estuprada quando era criança na Bahia, mais de uma vez e por mais de um homem. Para mim era muito confuso lidar com isso. Achava que o fato de ter sido estuprada não havia mudado em nada minha vida, porque me achava uma pessoa feliz. Não pensei nisso nem mesmo quando estive depressiva, sem gostar de mim, quando quis morrer.

Mas o estupro não só me mudou como me conectou à minha mãe e à minha avó e, provavelmente, à minha bisavó. Essa é também uma maneira de entender o processo de embranquecimento do Brasil como política pública de colonização. Somos todas filhas do "Brasil-estupro". Quando procuro entender a cor de minha pele, por exemplo, chego ao estupro. Sou preta de pele clara. Por que minha pele é clara? Porque sou filha de um país em que estupro é política pública. O bofe chegou, pegou minha bisavó no mato, meteu, meteu, meteu e pronto, estou aqui. É pesado. É babado. Não é à toa que estamos tentando aliviar.

Tudo isso vai fazendo muito sentido à medida que vou montando meu quebra-cabeça. O petróleo, a igreja, o estupro, a cor da pele, o terreiro sendo demonizado, o mundo dos homens. Hoje acho que homem é sinônimo de pecado. A machisse é o pecado. A machisse é a grande causa de tudo que há de ruim. Todas nós fomos condenadas à machisse. Nascemos condenadas à machisse. Os bofes também estão condenados, porque a machisse é um pecado que entristece a alma. É o abominável, é o que nos afasta de uma conexão plena espiritual com o que há de divino – com o que há de divina.

Há mais de 500 anos vivemos essa guerra, esse plano de extermínio contra tudo o que é preto, trava, índio, dissidente. Contra tudo o que não é branco, que não é heteronormativo, que não é macho. Mas, apesar desse plano, tem-se levantado uma geração de profetisas, de travas fantásticas, com um fogo, uma unção. Daqui a 100, 200 anos, quando estivermos no poder, quando o mundo for das travas, imagino um mundo cheio de mata para tudo o que é lado. Plantas e bichos tomando conta de nossas cidades, desse concreto todo. Vou poder vestir uma bonita saia esvoaçante, vou andar descalça, com cabelos ao vento, sem tanto reboco na cara – só uma sombra de urucum, uma coisa mais *natural girl*.

A natureza vai tomar conta. Tudo o que foi aterrado, o mar vai tomar de volta. Vamos voltar a nos enxergar na escala que as coisas realmente têm. Rio tem que tomar tudo que é de rio, mar tem que tomar tudo que é de mar,

"SE DEUS É POR NÓS, QUEM SERÁ CONTRA NÓS?"
JESUS
JEANS FORMA
PARE DE SOFRER
TRABALHO ESPECIAL

mato tem que tomar tudo que é de mato, e a gente tem que voltar a ser bicho. E como se volta a ser bicho? Virando travesti! Travesti não é humana. Travesti é sobrenatural. Para tudo isso, o macho vai ter que cair.

Quando a igreja foi construída no meu cu, ela realmente começou em mim. Isso foi em 2018. Fui para São Paulo, fiz o vídeo *Profecia de Vida* e comecei a falar sobre profetizar vidas. Tudo o que aprendi na igreja, eu tenho praticado. Mas depois de um processo de centrifugação babado, depois de muita destruição. Quando falo do plano de salvação, trago isto da igreja batista e da igreja presbiteriana, que sempre vão falar de plano de salvação, porque partem do princípio de que todos somos condenados e de que há um plano de salvação para os escolhidos, para aqueles que se sacrificam, o plano é basicamente se submeter a um processo de higienização e embranquecimento.

Aprendi desde pequena sobre isso. Minhas avós e minha mãe me projetaram assim no mundo. Elas me criaram para que eu fosse pastora, ministra de música, uma pessoa que se relacionasse com a Bíblia, com a palavra de Deus. Cumpro muito dos sonhos e das expectativas que foram guiadas por minhas ancestrais. Em algum momento me dei conta disso e, hoje, consigo usar algumas dessas sabedorias. Mas existem inúmeras coisas que não sei e inúmeras pessoas que sabem de muitas outras coisas, e acho que a igreja vai se construindo assim: pelo que trago, mas também pelo que todas as gatas trazem. É como o Espírito, que fala no particular, de maneira única, em cada uma.

Como cuidar da fé? Como cuidar desse campo de vida das pessoas? Quais são as nossas referências? Elas existem, estão aí, só precisamos buscar. Quando procurarmos entender a maneira como a fé – o cuidado com a fé, a vivência da fé – é construída na Pajelança, por exemplo, nossas percepções se ampliarão. A fé também se vive em gratidão, se relacionando com a terra, falando com a terra, rezando para a terra, cuidando de si com banhos de ervas. Aprendo com as parentes indígenas, com minhas avós, com minhas mães, com mulheres pretas.

Não desprezo nenhuma manifestação espiritual e nenhuma maneira de saber diferente da minha. Hoje, por exemplo, tento ser carranca (seguindo os conselhos de Davi de Jesus), vir na frente da embarcação quebrando mar e rompendo vento, gemendo e gritando, fazendo cara feia e espantando espírito ruim. Nossa igreja vai ter pencas de carrancas! Na entrada vai ter um assentamento para Exu. Precisa, é necessário, não tem como ignorar, não tem como dizer que não. Não podemos lidar com essas energias e com essas forças de qualquer maneira.

O Tabernáculo é uma espécie de santuário que, durante a travessia do povo de Israel – o que convencionam chamar de povo de Israel – pelo deserto, que durou 40 anos, funcionava como uma espécie de templo móvel. Eles andavam e paravam, era uma coisa meio nômade, e quando paravam, montavam o Tabernáculo, que era uma série de tendas onde ficava a arca da aliança e onde o sacerdote se comunicava com Deus. Naquela época, o relacionamento entre o homem e Deus havia sido rompido e só o sacerdote prestava esse tipo de serviço. Biblicamente, a igreja não é um templo. A Bíblia diz: "Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali eu estarei". Isso é a igreja.

Penso muito nesse momento em que nos encontramos no Brasil, um momento de perseguição em que somos alvo, temos nossas caras expostas e toda a coragem para que sejamos mortas é ativada e atiçada. É uma existência de quem caminha no deserto. E, caminhando no deserto, acho que temos sobrevivido até hoje por milagre. Quem opera milagres mesmo são as pretas, as travas, quem não tem nada. Nós vivemos operando milagres, multiplicando o pão, transformando água em vinho, andando sobre as águas porque temos que correr. Por isso é importante termos um templo.

É importante que uma trava reivindique o lugar do pastor. Porque o Senhor é um pastor. Quando me torno pastora, tenho o poder de acabar com o Senhor. Afinal, o que é o Senhor? O Senhor é o senhor, "o" senhor. Temos que matar o senhor. Quando me torno pastora, consequentemente destituo o senhor de seu lugar. E ser pastora requer responsabilidades absurdas. A pastora administra espiritualmente as pessoas, e isto é uma responsabilidade da porra.

Acho que tenho e tive um chamado, me sinto chamada para essa obra, me sinto um canal. Outras pessoas também são, sou só mais uma das que foram levantadas. Mas tenho uma responsabilidade – um trabalho que, se eu não fizer, meu amor, levo uma coça. Não tenho escolha.

Um dia desses, uma gata me disse: "Ventura, tu tá pegando até a estética das manas da coreografia, né?". Eu estava vestindo uma roupa meio *sport*-crente, mesmo.

Se existem lobos em peles de cordeiro, é crucial que sejamos cordeiras em pele de loba. Para mim, ter pele de loba é ser uma igreja. É ter a cara da igreja, é parecer um templo, parecer crente. Eu quero parecer cada vez mais crente. Os fariseus e falsos profetas ofertam a salvação, manipulando a massa para servir aos próprios interesses financeiros e transformando-a em um exército fascista. Eles estão cegando os nossos. Há um trabalho em processo, de cegueira e manutenção da escravização em nossas famílias, partindo do plano espiritual. O trabalho de conversão almeja alcançar esse objetivo: você se senta à mesa de quem te mata e assina embaixo do extermínio dos seus, inconscientemente.

Se você é o alvo de quem mata e se transforma em quem mata, passa a ter o poder sobre a cruz, sobre quem morre. Quando você tem o poder de criar o plano de salvação, você está dizendo quem é condenado e quem não é. Quero disputar o poder sobre a salvação, sobre a mensagem de luz, sobre o certo e o errado. O que se faz com ovelhas? Para que criamos ovelhas? Para matar. Por isso acho importante tomar o altar e o púlpito para nós. Sempre quis ser espiã e este não deixa de ser um trabalho de espionagem – preciso me infiltrar, me disfarçar.

Quem está no poder? Eu estou no poder! Estou no poder quando há confusão, quando estou vestida em pele de loba. Não tenho medo da igreja, eu sou a igreja! Ela não pode me atingir. Com o vocabulário pentecostal, consigo acessá-los, consigo dialogar, consigo convencê-los. Eu consigo fazer uma pessoa crente não me matar. Você consegue? Eu, meu amor, não tenho o que temer. Eu amo, não tenho medo. ✱

O RETORNO DA POLÍTICA

Texto de Moysés Pinto Neto
Folklor Insurrecto, pinturas de Francisco Papas Fritas

Aceleracionismo, exterminismo, comunismo de luxo, anarcoindigenismo. Em meio à indefinição do século por vir, desenham-se quatro alternativas polarizadas de futuro.

Recorrentemente tachado de "catastrofista" ou "apocalíptico", o debate sobre a experiência de um ponto-limite que estaríamos na iminência de alcançar finalmente começa a ser colocado com a seriedade que merece. Antes restrito ao universo acadêmico, ele passou a ocupar, nos últimos anos, as artes e a política, como no movimento internacional Extinction Rebellion e na luta de uma nova geração contra as mudanças climáticas, cuja maior liderança é a ativista Greta Thunberg. A noção de "Antropoceno", em particular, marca essa virada.

Disseminado pelo químico Paul Crutzen e hoje em ampla discussão tanto na área da geologia quanto nas próprias humanidades e ciências sociais, o conceito se referiria à transição de uma era geológica – o Holoceno – em direção a um novo período em que as atividades humanas ultrapassam o campo da interação animal e começam a interferir sobre o ambiente. Apesar de controversa, a provável origem dessa era remete à Revolução Industrial, no século XIX, quando a introdução de um novo modelo produtivo acaba gerando uma ampla interferência humana sobre os diversos hábitats naturais, e passa por uma "grande aceleração" no século XX com a formação das sociedades de consumo.

No Brasil, esse debate foi introduzido na área humanística por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro no seminal *Há mundo por vir? Ensaios sobre os Medos e os Fins*, em que a temática do fim do mundo aparece como uma variação entre os estados de mundo sem gente, gente sem mundo, entre outros. No ensaio, fica clara a "floração disfórica [que] se dispõe na contracorrente do otimismo 'humanista' predominante nos três ou quatro últimos séculos da história do Ocidente", prenunciando "a ruína de nossa civilização global em virtude mesmo de sua hegemonia inconteste, uma queda que poderá arrastar consigo parcelas consideráveis da população humana" e, como "barbárie por vir", pode inclusive ser "tanto mais bárbara quanto o sistema tecno-econômico dominante (o capitalismo mundial integrado) continuar sua *fuite en avant*". Evidentemente, a pandemia global de covid-19 — com seus impactos humanos, ecológicos, políticos e econômicos — tira do assunto qualquer aura de excentricidade ou hermetismo, jogando-o no nível da urgência e tornando a *pax* que combinava democracia liberal e economia de mercado uma relíquia de tempos remotos.

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro exploraram as variações metafísicas e antropológicas do tema. Aqui, elaboro uma visão preliminar e hipotética dos quadrantes políticos de futuros possíveis em quatro variações inspiradas por seu ensaio e complementadas pela leitura do livro *Four futures: visions of the world after capitalism*, de Peter Frase. No livro, Frase esboça um quadro especulativo similar a partir de dois eventos disruptivos: a automação total e a crise ecológica. Sua divisão tem dois eixos, escassez/abundância e hierarquia/igualdade, resultando em comunismo (abundância e igualdade), rentismo (abundância e hierarquia), socialismo (escassez e igualdade) e exterminismo (escassez e hierarquia). Não é difícil perceber que os quatro eixos correspondem às quatro linhas políticas centrais nos últimos séculos em uma forma transfigurada para o futuro: liberalismo, comunismo, fascismo e anarquismo. Este ensaio é uma variação dos quadrantes fraseanos divididos, porém, em civilização (aceleracionismo), barbárie negativa (exterminismo), civilização renovada (comunismo) e barbárie positiva (anarcoindigenismo).

Civilização: o projeto estelar aceleracionista

Desde sua virada para o neoliberalismo, o capitalismo vinha se desfazendo de seu espírito fordista e, como convincentemente descreveram Luc Boltanski e Eve Chiapello em *O novo espírito do Capitalismo*, passando a uma nova forma conexionista, horizontal e criativa, transitando também da indústria para as finanças e do protestante ascético para o *yuppie* moderno a partir da incorporação da "crítica estética" das revoltas de 1968. Desde o *crash* das hipotecas *subprime* de 2008, no entanto, esse espírito entrou em crise e perdeu a capacidade de manejar o leme da governabilidade com a mesma naturalidade que mantinha anteriormente. As gestões tecnocráticas de centro-direita (Sarkozy, Merkel, Rajoy, Cameron, May, Piñera, FHC, etc.) e centro-esquerda (Lula, Obama, Hollande, Zapatero, Morales, Bachelet, etc.) que dividiam o poder entraram em crise.

Desde então, o *establishment* liberal vem tentando recuperar-se. Lideranças que combinam a defesa da economia global dos mercados com políticas de reconhecimento, como Trudeau, Merkel e Macron, são a tentativa de retomar o projeto após o *crash* de 2008. Há, contudo, uma nova transformação no espírito do capitalismo: enquanto anteriormente a lógica do dinheiro e do enriquecimento recebia uma forma cínica, tal como personagens do cinema em filmes como *Wall Street* (1987), *Psicopata Americano* (2000) ou *O Lobo de Wall Street* (2013) não cansavam de mostrar, a nova face que sai de Manhattan para a Califórnia é mais politicamente correta, buscando combinar a lógica do enriquecimento com projetos sociais, defesa do meio ambiente e das pautas minoritárias. Para tanto, em geral, lida com problemas estruturais como a desigualdade econômica e a destruição do planeta baseando-se no "solucionismo tecnológico", isto é, na crença de que todos os problemas sociais e políticos podem ser resolvidos com o aperfeiçoamento técnico adequado. Os representantes desse "otimismo *geek*" são, hoje em dia, corporações como Google, Facebook, Amazon e Apple. Esqueça Warren Buffet e os carniceiros das finanças e pense em Elon Musk e seu imaginário tecnofílico megalômano; esqueça as festas selvagens regadas a cocaína e a adrenalina dos fluxos numéricos das ações subindo e despencando e pense em meditação e *mindfulness* como "estratégias para lideranças" que fomentam cabeças inovadoras e criativas.

Levando em consideração a cultura da disrupção como estado permanente nesse novo espírito, venho nomeando-o "aceleracionista", inspirado numa corrente de pensamento que vem ganhando força no Norte e gradualmente também encontra alguns adeptos no Brasil. Como infraestrutura para a manutenção do sistema atual baseado em lucro e avanço tecnológico, esse projeto investe na aceleração do tempo e na compressão

do espaço, intensificando o capitalismo em uma direção que extravasa a própria compleição corpórea natural. O "empreendedor de si" não reconhece mais barreiras entre diferentes instâncias da vida: tudo, desde o próprio corpo até o universo infinito, confunde-se com o fluxo informacional que se torna o próprio capital.

Diante da dissolução do corpo (e da natureza) em *bits* de informação, também a própria existência física torna-se redundante e, como mostram filmes como T*ranscendence*, *Ela* ou séries como *Black Mirror* ou *Altered Carbon*, existe uma tendência a procurar uma espécie de dissolução da própria espacialidade, situando-se como um digital puro sem extensão.

Assim, não se pode dizer que o aceleracionismo capitalista seja simplesmente tomado por uma força banal de enriquecimento das elites (embora este seja, obviamente, um dos efeitos). Sua legitimação vem do projeto que, no ritmo do capitalismo e com a proteção da propriedade intelectual concentrada em megacorporações, finalisticamente se dirige à construção de elites capazes de realizar os sonhos fáusticos mais comuns de toda a história do humanismo e talvez até mesmo das religiões, como a imortalidade, a ser conquistada mediante aprimoramentos biotecnológicos pela genética, pela neurociência, pelas nanotecnologias ou por próteses cibernéticas. A geoengenharia aparece aqui como alternativa de restrição dos efeitos climáticos sem que haja mudanças no modelo tecnoeconômico. A viagem e a colonização interplanetária se tornam uma alternativa diante da ameaça de colapso ecológico total na Terra. A velha transcendência não deixa de existir, passando a se realizar na Terra por meio da tecnologia e, por isso, carregando o "trans" no nome: transumanismo.

No horizonte da pandemia, a desmaterialização do corpo aparece como alternativa aos riscos inerentes ao contato social epidêmico. O processo de transferência de ossos, carne e sangue para um conglomerado de dados se acelera. Deslocando-se com cada vez maior intensidade para o mundo digital, é possível abdicar dos sofrimentos do físico em detrimento de uma realidade paralela – ou pelo menos um redesenho de suas principais características. Isso não deve ser entendido simplesmente como reprimenda moralista: o surgimento de novas formas de controle na vida social – derivadas do aprimoramento de mecanismos de vigilância que fariam *Admirável mundo novo*, de Huxley, 1984, de Orwell, ou *Nós*, de Zamiatin, parecerem livros infantis – pode tornar esse deslocamento a última alternativa viável.

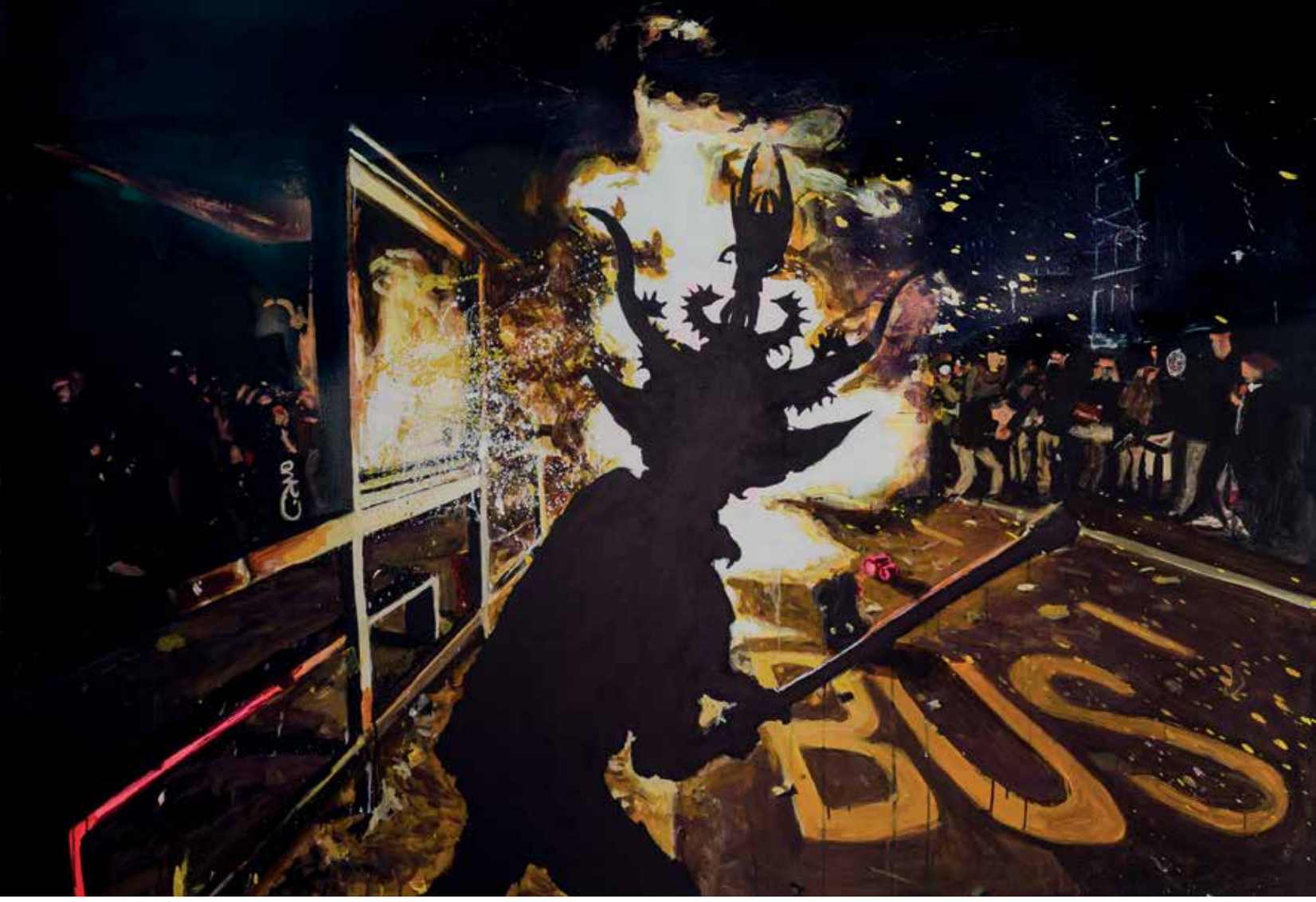
O projeto supõe, contudo, que a política seja mantida sob controle (evitando os diversos "populismos" – tanto de direita quanto de esquerda – que ameaçam o equilíbrio do *establishment)* e que a conexão global seja mantida sob o regime restrito da propriedade intelectual, priorizando o Vale do Silício e a aliança entre a tecnocracia governamental e o capitalismo financeiro. Os populismos, afinal, fazem renascer a política de modo incontrolável, tornando visível a insuficiência do solucionismo tecnológico para dar conta dos antagonismos sociais. Por isso, é preciso domesticá-los com mecanismos de filtragem que permitam limitar seu alcance, mantendo a narrativa progressista intacta. A filtragem, contudo, opera de modo opaco: as políticas de controle não são, elas mesmas, controladas democraticamente, atuam no interesse exclusivo de corporações e plataformas e preservam o oligopólio financeiro baseado em dados indene.

Barbárie negativa: exterminismo

Uma ameaça reacionária, no entanto, assombra o domínio do aceleracionismo capitalista. Composto pelo descontentamento das classes trabalhadoras precarizadas com a piora das condições de trabalho e pela ausência de um horizonte de futuro e movido pelo ressentimento social, esse segmento dirige-se contra as elites políticas e culturais e culpa ambas pelo modelo atual. Com isso, fabrica inimigos como bodes expiatórios entre as minorias, sobretudo entre imigrantes e refugiados, e produz a nostalgia compartilhada da "Era de Ouro" do passado pré-global e pré-multicultural em que havia uma relativa "ordem moral" consensual e tradicional, não raro remetendo inclusive a uma visão nacionalista na política econômica que contraria o neoliberalismo mais estrito, que demanda abertura dos mercados ou barateamento da mão de obra pelo deslocamento da indústria para a Ásia e pela entrada de imigrantes sem garantias legais.

Não há dúvidas de que é Donald Trump, com seu lema "*Make America Great Again*", quem sintetiza melhor esse novo espectro, composto também por grande fatia dos votantes pelo Brexit na Inglaterra, os governos da Hungria e da Polônia, a Liga Norte na Itália, a Aurora Dourada na Grécia, o renascimento da extrema direita nazista na Alemanha e, no Brasil, o fascismo militarista de Jair Bolsonaro. Esse arco, no entanto, deve ser estendido para todas as alternativas de fechamento estrutural do regime que se combinam com as tecnologias de vigilância contemporâneas e, portanto, abrange também, em graus distintos, China, Rússia, Turquia e, como casos-limite, as teocracias do Oriente Médio e o regime totalitário da Coreia do Norte. Numa escala ascendente, são todos exemplos de autoritarismo estatal e social combinado ao nacionalismo reacionário.

Por ora, esse modelo é simplesmente orientado ao passado e, quando confrontado com os desafios tecnológicos e a crise ambiental, funciona em termos de denegação. Notícias falsas e "fatos alternativos" são a resposta aos problemas do regime da pós-verdade em que o pertencimento ultrapassa a verossimilhança e a virulência verbal combinada com a violência física aponta para a brutalidade como modo de fazer política. Paradoxalmente, o regime que nega o futuro é o que atualmente usa com maior habilidade os *Big data,* manipulando a esfera pública com estratégias baseadas em conexões afetivas e pânicos morais e fomentando um estado de caos permanente. Com isso, foi capaz de recriar as massas, até então dispersas na cultura atomizada liberal dominante e restritas a situações relativamente domesticadas pela indústria cultural, agora na forma das manadas virtuais que atacam em volumes gigantescos, combinando exércitos híbridos de *bots* e *trolls* e mesclando modulações de ironia e cinismo (humor brutal) com ações diretas promovidas por "lobos solitários" (como os múltiplos ataques de



atiradores que já são efeito da cultura global, embora paradoxalmente a desprezem). Recriando a massa, o novo fascismo reaviva toda a literatura – de Freud a Milgram, de Adorno a Reich – que investigou o poder "hipnótico" do líder ("o homem forte") sobre seus seguidores e a subjetivação que abraça a submissão voluntária.

Sua relação não se dá com a terra ou o local, como se costuma dizer, mas com o solo ou a soberania, o desejo de propriedade absoluta e expansiva mantido a ferro e fogo numa mitologia da guerra e da conquista. A condição de elite é resultado da eleição divina que destina àquele povo específico a glória. O imaginário é supremacista, patriarcal, e consagrado ao desejo pelo Um-Todo, embora sob certas circunstâncias – como é o caso dos governos Bolsonaro no Brasil e Trump nos EUA – a produção artificial do caos seja o método político orientador. Apesar, portanto, do Um-Todo, não é no Estado que ele se condensa. O Estado é uma relíquia de um tempo em que a liberdade do mais forte em prevalecer era limitada. A lei estabelecia fronteiras que não poderiam ser cruzadas, partindo da igualdade geral. Agora, são novas mediações – como as igrejas, as milícias e as corporações – que desenham um cenário em que todo "público" é imediatamente desacreditado por limitar a supremacia dos fortes.

No já mencionado livro, Peter Frase, combinando as imagens da hierarquia e da escassez, associa a tendência ao que nomeia "exterminismo". Usando uma imagem do filme *Elysium* (2013), destaca que os "inúteis" ficariam reduzidos a uma existência aprisionada em um grande campo de concentração no qual os indivíduos trabalhariam para produzir as próprias armas que os mantêm prisioneiros. Em um cenário no qual o trabalho humano torna-se completamente dispensável diante da automação geral, toda necessidade de negociação se tornaria desnecessária e quem está fora da elite, matável. Trata-se de uma imagem familiar para quem conhece os trabalhos de Giorgio Agamben, por exemplo, acerca do estado de exceção e da produção de vida matável, ou as recentes investigações de Achille Mbembe acerca da necropolítica.

No contexto do covid-19, algo ficou muito claro: a ideia eugênica da sobrevivência dos mais fortes, com a erradicação de qualquer laço social de responsabilidade, foi adotada de modo implícito e explícito. O espaço político, em alguns casos, deixa de ser um esforço coletivo de construção de um projeto para se situar no campo de todos contra todos. O cinismo *troll*, mesmo com sua condição *fake*, encontra então um ponto de indiscernibilidade com o exterminismo: a galhofa contra o "politicamente correto" é agora dirigida contra os "hipócritas" que negam o caos como única forma de funcionamento do mundo. A seguridade social acumulada nos velhos tempos de Estado de bem-estar é ridicularizada como mentirosa, falsa e corrupta, pois toma o lugar do único modelo possível de sociedade: aquele em que os fortes prevalecem e a hierarquia natural dá ordem às coisas.

Por isso, apesar de denegar a crise ecológica e mesmo o fenômeno da automação geral, geralmente apontando bodes expiatórios e medidas voluntaristas para solucionar problemas complexos, o exterminismo pode bem ser um projeto de longo prazo para a adaptação de elites supremacistas a um novo mundo de maior escassez.

Civilização renovada: comunismo de luxo automatizado

Embora o aceleracionismo esteja identificado com um movimento imanente ao próprio capitalismo contemporâneo, o termo ganhou recentemente popularidade a partir de uma intervenção identificada com as políticas de esquerda. O *Manifesto Aceleracionista*, escrito por Nick Srnicek e Alex Williams, trazia a ideia de que as tendências de escapar do sistema ou mesmo de recusá-lo criando zonas de autonomia temporária (ocupações, por exemplo) haviam chegado ao limite. Seria necessário adotar outro movimento, capaz de se conectar com o avanço tecnológico promovido pelo capitalismo e ao mesmo tempo levá-lo a seu limite pela máxima aceleração possível. A aposta de Srnicek e Williams era de que o próprio capitalismo hoje é um obstáculo à aceleração.

Mais tarde, Srnicek e Williams publicaram um novo trabalho, desta vez nomeado *Inventing the Future*, no qual defendem uma nova plataforma de esquerda que contemple a automação total, a redução da jornada de trabalho, a renda básica universal e o abandono da ética do trabalho. Os autores deixaram de lado o termo "aceleracionismo" e passaram a usar – aproximando-se do Podemos espanhol e mesmo de experiências da América do Sul – "populismo de esquerda". Para construir uma contra-hegemonia em relação ao neoliberalismo seria necessário usar o poder e conquistar a hegemonia, recusando o que nomeiam "*folk politics*" (algo próximo do que chamamos micropolítica) e buscando, ao contrário, o retorno do universalismo e do projeto de emancipação moderno. Mark Fisher, um dos mais emblemáticos intelectuais ligados à corrente, cunhava o termo *k-punk* para pensar essa possibilidade de produção de afetos revolucionários ou subversivos em escala industrial. O futuro, sequestrado pelo "realismo capitalista" durante as últimas décadas, nas quais predominou a retromania pós-moderna, torna-se ponto central do projeto.

Nesse ínterim, mobilizações do "socialismo democrático" pró-Bernie Sanders, nos Estados Unidos, Jeremy Corbyn, na Inglaterra, e Jean-Luc Mélenchon, na França, animaram boa parte da juventude desses países que, depois de muito tempo longe da política institucional e diante da vitória das forças sociais mais reacionárias, resolveram reocupar esse espaço. Desde então, a expressão memética criada por Aaron Bastani, *fully automated luxury communism* (doravante FALC e em português, comunismo de luxo totalmente automatizado), traça um projeto em que se recuperaria a defesa da abundância a

partir do salto tecnológico e, contrariamente ao tempo contínuo e modulado da aceleração capitalista, se abriria o tempo livre do ócio e da criação nos termos sonhados por Marx n'*O Capital*. O canal Novara Media, que tem Bastani entre seus fundadores, abre espaço para demandas de reestatização e retomada do Estado de bem-estar social. Essa linha aglutinou-se em torno de Jeremy Corbyn e autodenominou-se "nova nova esquerda" (contrapondo-se à "nova esquerda" nascida no final dos anos 70 do século passado), chegando a especular sobre uma nova economia planificada com a expropriação da tecnologia construída pelas plataformas corporativas que atualmente comandam o mercado.

Nesse quadrante temos uma encruzilhada interessante: por um lado, seus grandes líderes, Sanders e Corbyn, naufragaram na política eleitoral nas disputas de 2020, mostrando que a auto-reivindicação "popular" não equivale a uma confiança que extrapole a juventude engajada com as ideias da "nova nova esquerda". Mesmo o Podemos, experiência mais ambígua que abdicou do próprio significante "esquerda" a fim de se colocar como simplesmente "popular", teve que revisar seus planos e se aliar, numa coalisão típica de centro-esquerda, com o Partido Socialista. Por outro lado, a pandemia de covid-19 reativou de modo estrondoso a necessidade de um sistema público de saúde e de projetos ambiciosos de ruptura com a austeridade neoliberal. A intervenção do Estado, eclipsada pelos mercados nos últimos 30 anos, passa a ser tida como razoável até por núcleos ideológicos francamente hostis ao investimento e aos serviços públicos. Talvez, e apenas talvez, se o *timing* eleitoral tivesse sido poucos meses diferente, os projetos de Corbyn e Sanders poderiam ter tido outro destino.

O cenário comunista, portanto, compartilha com o aceleracionismo capitalista o imaginário estelar, forjando-se a partir da mitologia prometeica europeia e da recuperação do projeto universalista marxista como saída do horizonte capitalista. No fundo, esse cenário é de um "bom Antropoceno", compartilhando ainda o imaginário moderno de adaptação da natureza às necessidades humanas e a uma abundância generalizada (luxo) como modo de organização social. Esse, aliás, é o capítulo que abre a obra especulativa de Peter Frase: Comunismo = igualdade e abundância. Ou (eu preferiria) simplesmente: Antropoceno + messianismo.

Barbárie positiva: o anarcoindigenismo

Como apontam Danowski e Viveiros de Castro, "assim como um dia já tivemos horror ao vácuo, hoje sentimos repugnância ao pensar na desaceleração, no regresso, no recuo, na limitação, na frenagem, no decrescimento, na descida – na suficiência". Um estranho devir-índio perpassaria, no entanto, comunidades camponesas "em vias de modernização" que habitam o espaço rural no Brasil desde a promulgação da Constituição de 1988 e o reconhecimen-

to de direitos indígenas. Que impulso é esse para desejar o menos ou o mais lento? Temos aqui uma possível referência ao universo dos "despossuídos" do romance homônimo da escritora Ursula Le Guin: anarquistas convictos (de Anarres) que valorizam a autonomia, a possibilidade de exploração das potencialidades vitais sem com isto produzir excesso material e na mais plena solidariedade social. No romance, o luxo transbordante do capitalismo (de Urras) é visto como "excremento" pelos anarquistas, assim como a fumaça tóxica do metal habita as mercadorias em *A Queda do Céu*, do xamã yanomami Davi Kopenawa.

E não é apenas entre os supostamente "atrasados" ou, melhor dizendo, extramodernos, que o decrescimento encontra adeptos. Mesmo no ambiente urbano das megalópoles, cada vez mais encontramos rejeição a processos de "modernização" (construção de estradas, viadutos e obras carrocêntricas, proliferação de arranha-céus e perda dos espaços verdes, privatização e camarotização dos lugares de convivência, militarização da segurança pública e disseminação das técnicas de vigilância) ao mesmo tempo que se fortalecem movimentos entre ciclistas, pedestres, adeptos da permacultura e da agroecologia, dos direitos dos animais, das festas abertas ao ar livre, por exemplo. Ocupações urbanas icônicas da década passada no Brasil, como a do Parque Augusta, em São Paulo, o Cais Estelita, em Recife, e o Ocupa Saraí, Pandorga ou Mirabal, em Porto Alegre, entre muitas outras, estão sintonizadas com essa corrente. Esses experimentos não são simplesmente espaços lúdicos ou de sobrevivência. São uma reinvenção do tempo/espaço a possibilitar a emergência de outras subjetivações que redistribuem essa própria dicotomia organizadora da vida moderna.

A pandemia de covid-19 tornou ainda mais nítida uma dimensão que parecia irrealista ou excessivamente abstrata. Diante da diminuição da atividade econômica, níveis de poluição despencaram, a produção abundante de petróleo caiu no vazio, acidentes de trânsito desabaram, animais não humanos ocuparam praças e piscinas, os indivíduos são convidados a viver em uma temporalidade ralentada em que atividades como cozinhar, limpar a casa, ler, dormir ou simplesmente conversar – mesmo que por meios digitais – retomam sua conexão com o fluxo diário da vida, interrompendo a "correria" que alternava ambientes de reuniões sufocantes, clarões publicitários, corredores infinitos, congestionamentos insuportáveis. Evidentemente, não se trata de apologia a uma incômoda condição de afastamento físico. Em geral, é na luta por espaços abertos que se situa este campo. O que aparece, contudo, é outra temporalidade, outra forma de habitar o mundo, outro modo de existência.

Na Holanda, um grupo de 170 acadêmicos propôs uma agenda pós-pandemia baseada na distinção entre setores que devem crescer ou decrescer dependendo de seu impacto ecológico; no fortalecimento da redistribui-

ção econômica; na transição para uma agricultura regenerativa, atenta à biodiversidade e focada na produção local; na redução do consumo e das viagens; e no cancelamento das dívidas do Sul Global.

A pior das caracterizações do decrescimento é tê-lo como "anarcoprimitivista", como se houvesse uma rejeição irracional da tecnologia, e não simplesmente a proposição de um novo uso que separa, por exemplo, a produção mediante obsolescência programada, de produtos de baixa qualidade, do aperfeiçoamento de artefatos facilitadores que ampliam a inteligência ou a memória, ou que permitiriam, por exemplo, reduzir o impacto energético das atividades humanas. O próprio encontro virtual se situa como *pharmakon* (droga: remédio ou veneno) nessa encruzilhada: ao mesmo tempo em que os sujeitos se desmaterializam e perdem o importante contato físico, sensível, ou as múltiplas formas de atenção presencial que não se reproduzem nos fóruns virtuais, centenas de milhões de litros de combustível gastos em voos aéreos desnecessários são poupados, diminuindo o ritmo das mudanças climáticas. As possibilidades abertas pelo afrofuturismo, imaginadas por escritoras como Octavia Butler, são um exemplo desse encontro entre linhas imprevisíveis de modos de existência descolonizados e futuros tecnológicos que excedem o imaginário modernista.

Isso pressupõe não apenas relativizar o destino que muitas vezes irriga os projetos hiperbólicos do humanismo de esquerda, mas igualmente conseguir visualizar o que já está, como potência, acontecendo, cozinhando, como força revolucionária cujo aparecer não precisa ser um gigantesco *fiat lux*. Pensadoras como Veronica Gago, por exemplo, apresentam práticas que são dobradiças para outros mundos possíveis e que invertem a própria hierarquia de exemplos e de modelos analíticos. A "economia barroca" e a "pragmática vitalista" dos comércios populares, que a autora apresenta em contraponto à parceria Estado/mercado que valoriza apenas o comércio/emprego formal, ou seus projetos mastodônticos industriais, demonstra a fragilidade da oposição que as visões menos complexas do neoliberalismo têm sustentado. A potência decolonial no pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui, o "fazer parentesco" de Donna Haraway, as formas de viver em um mundo danificado, de Anna Tsing, ou, ainda, o feminismo dos comuns, de Silvia Federici, abrem possibilidades que extrapolam o quadro falogocêntrico da política ocidental e de suas instituições centrais: o Estado e o Mercado.

O habitante desse mundo aterrado é um óbvio adversário do singularitano aceleracionista e compartilha com o comunista a sede pelo comum ou simplesmente o desprezo pela avareza da propriedade privada. No entanto, enquanto o comunista olha para as estrelas do universo desencantado em seus sonhos prometeicos, o terrano desliza no chão da Terra e a reabita com todos os monstros, fantasmas, bruxas, animais, plantas e seres do espaço cosmopolítico que haviam sido expostos ou descartados pelo imaginário moderno enquanto "natureza" ou "superstição". O comunista sonha com o aprofundamento do projeto moderno e da emancipação humana; o anarcoindigenista, com a descolonização e a abertura de futuros orgânicos afroindígenas. A partir disso, a própria ideia de "escassez" torna-se contraintuitiva. Embora o aterrado queira uma contração material do universo econômico da produção de mercadorias (a abundância capitalista), ele intensifica o mundo abrindo-lhe novas perspectivas que operam como outras modalidades de experiências intensivas.

Que alianças e desdobramentos são possíveis entre essas quatro forças? Os dois aceleracionismos podem aliar-se para destruir o exterminismo? É um cenário viável. Ambos compartilham o universalismo e a utopia tecnológica, a elegia dos valores do Ocidente e o humanismo prometeico. Temos aqui a civilização escandalizada com o retorno da barbárie, travando combate pela ascendência da razão, da ciência e do progresso em detrimento de imaginários nostálgicos, tribais e fanatizados.

Por outro lado, é também possível imaginar que o aceleracionismo capitalista junte-se ao exterminismo e ambos transformem-se no domínio tirânico ampliado das elites econômicas sobre a maioria com as estruturas de controle e vigilância que a tecnologia oferece, mais ou menos como num "novo feudalismo" ou numa "nova era das trevas" em que as plataformas aglutinam uma sociedade de controle baseada no supremacismo eugênico. Em vez de manter o verniz politicamente correto, as plataformas simplesmente assumiriam seu papel concentrador e tornariam a eugenia social explícita, protegendo as elites super-humanas dos riscos ecológicos e sociais que emergem em um mundo sob o choque do Antropoceno.

Ou ainda: podem comunismo e indigenismo trabalhar juntos a partir do eixo que os liga – a defesa do comum – e da herança da esquerda política (defesa da igualdade ou libertação das opressões)? Há alguma maneira de confrontar o poder das elites que permita a essas duas perspectivas antagônicas no eixo da aceleração e da estratégia se encontrarem? A aliança mais óbvia não é tão simples quanto parece, uma vez que distinções antropológicas e políticas acabam ampliando o fosso entre perspectivas. No entanto, mediadores tentam produzir diálogos e pontes entre os universos diferentes, buscando construir alianças a partir da heterogeneidade e tomando a libertação como eixo comum.

A quarta hipótese seria uma aliança entre o otimismo *geek* do aceleracionismo com o anarcoindigenismo. Seria possível uma convergência liberal-verde – reunindo o marketing horizontalista com as práticas do bem viver – capaz de formar algo que não o mero *greenwashing* típico dos capitalistas? Juntar a iniciativa *hipster* dos empreendedores criativos com a luta urbana por qualidade de vida?

O último cenário seria a aliança comunista-fascista, que a história já viu acontecer, ao menos em fogo brando. Seria uma forma de manter a política nos extremos antípodas, ignorando linhas diagonais que escapem da polaridade em 180 graus que mantêm? Estes são desdobramentos de um século cujo porvir se mantém indefinido e, como tudo que está em jogo, perigoso. Bem ou mal, o renascimento dessas polarizações é sinal de que, após uma longa hibernação de meio século, vivemos o retorno da política. ✱

T

H

B

R

A

A

L

O

O que acontece quando o *homo economicus* esbarra com a mulher econômica? A reescrita da economia feminista na história do pensamento econômico implica batalhas simultâneas nos escritórios, nas fábricas, nos parlamentos, nos campos de futebol, na música, na cama.

ECONOMIA FEMINISTA

Texto de Mercedes D'Alessandro
Centoeonze, cartazes do Coletivo Metade

Hanna Rosin, escritora e editora da revista *Slate*, escreveu em 2010 um artigo para a revista *The Atlantic* no qual previa o "ocaso dos homens". Nele, Rosin mencionava muitos dos dados que já conhecemos: que hoje as mulheres estão mais educadas que os homens e que essa tendência está crescendo; que nos Estados Unidos elas já constituem a metade da força de trabalho; que pouco a pouco estão ocupando lugares antes impossíveis de imaginar para uma mulher (em empresas, em governos, na ciência e na tecnologia); e que, finalmente, esta tendência não é apenas irreversível, mas também tende a se fortalecer com o tempo.

Rosin faz uma observação muito interessante (e otimista): "Durante anos, o progresso da mulher se projetou como uma luta por igualdade. Mas e se a igualdade não for o ponto final? E se a sociedade pós-moderna simplesmente se adaptar melhor às mulheres?" O argumento central é que a economia do futuro não estará interessada nas características exercidas tradicionalmente pelos trabalhadores homens: tamanho e força. Estas características podem ser facilmente substituídas por gruas mecânicas, pás, máquinas genéricas. Os atributos mais difíceis de substituir são a comunicação, a inteligência social, a empatia, e nenhum deles é especialmente masculino.

Em linha com a abordagem de Rosin, há algum tempo pesquisadores que estudam temas vinculados ao emprego alertam para a necessidade de se pensar o que fazer diante da robotização. Há estudos que advertem que os computadores poderão substituir quase a metade dos trabalhos nos Estados Unidos nas próximas duas décadas (na China, mais ainda). Na Argentina, especula-se que em cerca de 15 anos os avanços tecnológicos poderão substituir quase 40% do emprego privado, e este é um cenário no qual o vento da modernização é usado a favor. Os robôs não só são capazes de realizar tarefas rotineiras ou que demandam força, mas também podem aprender: existem empresas testando-os como recepcionistas de hotel, na cozinha, para receber pacientes em hospitais e inclusive para colaborar em operações de alta complexidade. Existem máquinas que são capazes de prever doenças mentais a partir da leitura de um discurso com 99% de eficácia. No ano passado foi apresentado no Brooklyn, em Nova Iorque, um balé de

robozinhos adoráveis, que dançavam ao ritmo de uma orquestra também de robôs.

Neste mundo futurista de empregos que desaparecem e de novas ocupações emergentes, as mulheres parecem levar vantagem. Como explica a economista Heather Boushey, das 15 categorias trabalhistas que devem apresentar mais crescimento na próxima década, só duas estão dominadas por homens: porteiro e engenheiro de computação. As mulheres, em compensação, lideram em enfermagem, assistência médica, cuidado de crianças. Não são trabalhos com um alto salário, mas essas trabalhadoras têm melhores perspectivas que seus pares. Quantos filmes futuristas poderíamos realizar com essa ideia!

Professoras e enfermeiras convivendo em suas rotinas de trabalho com R2-D2 e C-3PO que as ajudam. O que fariam de seus dias os milhares de homens desempregados? Tomariam responsabilidade pelos trabalhos domésticos? Haveria trabalhos domésticos? As mulheres dominariam o mundo ou um punhado de ricos donos das máquinas controlaria tudo?

O desenvolvimento das forças produtivas é um fato vivo do capitalismo, é o sangue que corre por suas veias e não algo excepcional. A robotização não é outra coisa senão a expressão do desenvolvimento do conhecimento humano colocado a serviço da produção. O grande problema aqui é o de sempre: quem se apropria dos benefícios da aplicação da ciência, da tecnologia, da expansão do nosso saber? O que pode haver de novidade nessa etapa é que a inteligência artificial talvez esteja em um ponto de inflexão.

No alvorecer do capitalismo, os operários lutavam com as máquinas que os substituiriam em sua força física; hoje essas máquinas não só podem reproduzir suas destrezas, como também se aproximam de compreender e imitar a inteligência humana... Ou ao menos esta é a fantasia que alguns têm. Cabem aqui as velhas perguntas existenciais da filosofia da ciência: O que é a inteligência? Qual parte dela é imitável? Podemos reproduzi-la?

Nos idos de 2016, a Microsoft lançou um *bot* que aprendia a partir de sua interação nas redes sociais. Depois de algumas horas, ele estava escrevendo comentários racistas. Cientistas da Universidade de Boston e da Microsoft publicaram, em meados de 2016, um artigo no qual contam a experiência de uma rede neural artificial que lia o *site* de notícias do Google News para construir um espaço de significados. O resultado deste experimento foi que a máquina reproduzia estereótipos de gênero. As mulheres eram enfermeiras, enquanto que os homens eram médicos. Elas eram donas de casa e eles trabalhavam.

Já no plano da ficção científica, Ava, a mulher robô do filme *Ex Machina*, tem seu cérebro artificial conectado à internet. Através de fibras óticas, nutre-se de palavras, ideias e músicas, assiste a filmes e inclusive encontra referências para escolher seu corte de cabelo e a roupa com a qual se sente melhor. Seu criador tem algumas versões anteriores dela programadas para servi-lo como gueixas eletrônicas; Ava, em seu caminho em direção à autoconsciência, consegue se rebelar contra esse destino traçado e escapa da fortaleza que testemunhou seu "nascimento". O conflito entre o homem e a máquina é uma constante em todos os filmes futuristas, embora os mais difíceis sejam aqueles em que, ao desenvolver sua inteligência, os robôs não fazem nada além de submeter o homem a seus arbítrios e explorá-lo. Ou seja, uma projeção da vida capitalista.

"A gramática é a política por outros meios", disse Donna Haraway em seu *Manifesto ciborgue*. A linguagem da ciência, da tecnologia e de nossos artefatos não está – por enquanto – separada do mundo em que vivemos. Basta dar uma volta pelo Vale do Silício para ver que quem manda no paraíso das *startups* é o mercado e quem decide o aplicativo da moda do próximo mês é a cotação em Wall Street.

Antes de cantar vitória por uma suposta força equalizadora entre mulheres e homens como resultado da robotização, poderíamos pensar em como podemos nos desfazer de uma antiga divisão do trabalho – vigente até quando imaginamos o futuro – e colocar essa tecnologia do nosso lado e não contra nós.

Uma vez, alguém me questionou: "Se os empresários podem pagar menos para as mulheres, então contratariam mais mulheres do que homens, e garantiriam mais dinheiro. O capitalismo já teria resolvido isso." A princípio, nunca deixa de me chamar a atenção como pessoas que vivem submersas em um mundo de desigualdades e injustiças podem ter tanta certeza de que o capitalismo é eficiente e resolve seus desequilíbrios como que por magia. Mesmo que eu acreditasse que o capitalismo funciona, poderia salientar que pode levar muito tempo para resolver certos problemas. Pelo menos no que diz respeito às desigualdades salariais entre homens e mulheres, já se passaram algumas centenas de anos e não há sinais de que isso vá mudar substancialmente em curto prazo. Além disso, há muitos fatores no mercado de trabalho que fazem com que as mulheres ganhem menos que os homens pelo mesmo trabalho, fato que se repete em todo o planeta.

Parte das desigualdades salariais pode ser explicada por fatores claros, objetivos e passíveis de medição. Se alguém tem um nível de educação mais alto, mais preparação ou experiência para um cargo, parece lógico que esta pessoa ganhe mais que seus companheiros que não os têm. Posso explicar que Luís ganha mais que Mariana porque fez uma pós-graduação e já trabalha na empresa há três anos, enquanto ela acaba de ingressar e é o seu primeiro emprego. Mas se a comparo com Juan, que também é novo e recém-saído da universidade, e se acontece dele ter um salário maior, temos que indagar o que pode estar ocorrendo. O que acontece se isolamos todos os fatores que podem justificar as desigualdades salariais entre homens e mulheres?

Um estudo da Organização Internacional do Trabalho (OIT) analisou informações de 38 países que compararam a renda dos trabalhadores. O estudo levava em conta trabalhadores com os mesmos graus de educação, experiência, tipo de ocupação, categoria profissional, zona de residência e tempo de trabalho por mês e por semana. Considerando apenas essas características (lacuna ex-

plicável), descobriram que a lacuna deveria ser invertida: se não existisse o resto – esse lado obscuro que mencionávamos antes (a lacuna não explicável) –, as mulheres deveriam ganhar mais do que os seus companheiros homens em pelo menos 19 dos casos estudados, incluindo o Brasil.

Em resumo, para todos os estudos e diferentes medições, considerando que tenham similaridades no que diz respeito a educação, experiência, horas trabalhadas e demais variáveis que influenciam nas decisões do mercado de trabalho, as mulheres ganham menos que os homens; as que têm filhos ganham menos que as que não têm filhos; as mulheres negras, indígenas e camponesas ganham menos que as brancas.

São chamados de "paredes de cristal" os mecanismos invisíveis que impedem que haja movimentos horizontais de trabalhadoras em direção a ocupações associadas aos homens: ser pedreiro, comentarista de futebol ou governador aparecem como coisas de homens (e as estatísticas refletem isso). Há cinquenta anos as mulheres estavam majoritariamente restritas ao lar e a ter filhos, e só duas em cada dez trabalhavam no mercado de trabalho. Mas, tanto em 1900 como no presente, suas principais ocupações têm sido empregada doméstica, professora e enfermeira. A segmentação de tarefas por sexo quase não mudou no último século. Inclusive nas profissões em que são maioria e têm séculos de experiência a seu favor, as mulheres ganham menos!

Formar uma família segue sendo um dos maiores obstáculos que uma mulher enfrenta para desenvolver-se em sua vida profissional, política, artística, esportiva ou acadêmica. O motivo é simples: elas cumprem o papel de mãe e realizam o trabalho doméstico. Ser mãe e que tudo gire em torno disso é percebido socialmente como um dever e como destino inexorável da mulher. Isso é reforçado pela ideia, socialmente aceita, de que as mulheres seriam mais aptas para se ocupar da criação dos filhos. Essas atividades demandam tempo e exigem um grande esforço para se adequarem a qualquer outra tarefa. As mulheres se integram a um mundo profissional preparado para homens; além disso, esse homem comum que é tomado como referência é aquele que só tem obrigações com seu trabalho e cujo papel em casa não vai além de tirar o lixo ou levar as crianças para passear nos fins de semana.

Os preconceitos de empregadores (e consumidores) também são um obstáculo para o acesso e a permanência de mulheres em trabalhos que se assumem como masculinos. Há machismo e estereótipos quando se levantam dúvidas sobre sua capacidade de lidar com determinadas situações, seja por motivos emocionais, por motivos psicológicos, ou por sua capacidade física ou intelectual. Entrar em um taxi e encontrar uma motorista ainda nos gera surpresa, simplesmente não estamos acostumados.

Aquilo que me disseram em alguma reunião, que "o capitalismo deveria resolver", de certo modo acontece. Desde que a mulher entrou no mercado de trabalho, o salário masculino baixou em termos relativos, e já não é suficiente para manter a imagem do homem da casa que alimenta a família. Muitas mulheres se viram obrigadas a trabalhar porque seu salário é parte central da renda familiar, não um extra.

Quanto à desigualdade salarial de gênero, podemos dizer com toda a segurança que o capitalismo não se ajusta por si só. Os países que mais avançaram nessa agenda partiram de políticas destinadas especificamente a extinguir as distintas desigualdades de gênero. É necessário estimular salários igualitários, combater os estereótipos e papéis tradicionais, incentivar as mulheres em suas aspirações, contribuir com sistemas de cuidado que permitam uma melhor remuneração do trabalho doméstico, entre tantas outras coisas. As negociações coletivas de salários e condições de emprego que visam garantir a igualdade, canalizadas através de sindicatos e associações de trabalhadores, são outra forma de responder a estas demandas.

Mas suponhamos por um momento que os salários se alinhem e que o eclipse seja total, que a mão invisível do mercado faça desaparecer por completo a desigualdade salarial. Sairemos do escritório, brindando pelas boas notícias, abriremos a porta de casa, e lá nos esperará radiante a segunda jornada de trabalho, aquele trabalho que ninguém paga e que todos esperam que a Mulher Maravilha faça.

No início de 2016, assisti a uma fala de Heather Boushey na New School, na qual ela apresentava seu livro *Finding Time: The Economics of Work-Life Conflict* (em português, algo como *Encontrando tempo: A economia do conflito trabalho-vida*). Na apresentação, Boushey mostrou um pôster que ilustrava o velho slogan do chamado "socialismo utópico" de Robert Owen. Em forma de tríptico, eram apresentadas três imagens. Na primeira, uma mulher na fábrica com o subtítulo "8 horas para trabalhar"; na segunda, uns pés que sobressaíam da cama com a legenda "8 horas para descansar" ; e, finalmente, um casal em um barco, com o jornal do sindicato nas mãos, representando as restantes "8 horas de recreação". Boushey contou que o pôster, que está colado em seu escritório, lhe serviu de inspiração para sua pesquisa sobre a economia política do tempo. "Eu o vejo e não deixo de sorrir, este desenho diz muito. Tem algo perdido ali, há algo que falta. Eu o chamo de sócio oculto do capitalismo. Porque, para que essa mulher possa trabalhar 8 horas, dormir 8 horas e depois passear 8 horas de barco, alguém tem que se ocupar de fazer o café da manhã, limpar as suas roupas, tirar o lixo, fazer o trabalho doméstico. Alguém tem que estar cuidando das crianças e dos idosos. Alguém está ausente nessa situação. Há muitos trabalhos que não são vistos aqui, trabalhos não remunerados."

A conclusão que deriva de seus estudos é que as mulheres também enfrentam pobreza de tempo. Saem para trabalhar para ganhar mais dinheiro, mas perdem em termos de qualidade de vida. Os homens têm longas jornadas de trabalho pago e as mulheres de trabalho pago e de tarefas do lar (não remuneradas). Quantas coisas mais se poderiam fazer com uma ou duas horas extras por dia? Para algumas mulheres seria uma revolução em sua vida cotidiana: permitiria que estudassem, fossem ao médico ou, como colocou Virginia Woolf, que escrevessem um poema.

O tempo está no coração das teorias econômicas mais antigas. Adam Smith se perguntava, antes de 1800, sobre o tempo de trabalho necessário para produzir as coisas

de que necessitamos: um pedaço de pão, uma caneca de cerveja, uma jaqueta. A própria história do capitalismo está incorporada em tudo o que fazemos, reduzindo as horas que dedicamos ao trabalho para substituí-las através da incorporação da tecnologia, de processos mecânicos, de máquinas. No entanto, na economia, o tempo que faz sentido medir e calcular é o que se reflete em dinheiro; e é aí que o tempo das mulheres gasto no cuidado com a casa desaparece – como no quadro de Owen – da órbita do sistema de preços.

Se há algo que caracteriza a sociedade capitalista é o fato de que os produtos do trabalho tomam a forma de mercadorias, ou seja, nosso trabalho tem um preço; nós mesmos temos uma etiqueta que diz quanto valemos. Não importa se se trata de um trabalho físico ou intelectual, vivemos num mundo em que produzimos coisas (comida, móveis, dados, relatórios, a narração de um jogo de futebol), que logo trocamos por dinheiro, que por sua vez nos permite consumir aquilo de que necessitamos (roupa, transporte, moradia, ir ao cinema, um livro). Na economia governada pelo deus do mercado, além dos produtos do nosso trabalho terem um preço, também aqueles que os produzem têm uma remuneração: o trabalhador recebe um salário, o capitalista um lucro, o proprietário de terra uma renda.

No entanto, paralelamente, acima e abaixo do mercado se realizam vários trabalhos que não têm esse dom de serem trocados por dinheiro: o jantar preparado pela mamãe (incluindo o jantar preparado pela mamãe de Adam Smith), ir até o supermercado de bicicleta com a listinha de compras para encher a despensa, lavar as roupas e os lençóis, levar os filhos ao médico. Essas tarefas são realizadas todos os dias rotineiramente e demandam um tempo valioso, desgaste e esforço, mas não são trocadas por dinheiro. Todas são percebidas pela família, pela sociedade e pela contabilidade nacional como atos de dedicação e de amor. Embora sejam essenciais e inevitáveis para que a sociedade funcione, geralmente são menos valorizadas social e economicamente que o trabalho pago.

A assimetria na distribuição do trabalho doméstico é uma das maiores fontes da desigualdade entre homens e mulheres, é algo que transcende a desigualdade salarial. Sendo as mulheres aquelas que dedicam mais tempo a essas tarefas não pagas, elas dispõem de menos tempo para estudar, formar-se, trabalhar fora do lar; ou têm que aceitar trabalhos mais flexíveis (geralmente precarizados e mal pagos) e terminam enfrentando uma dupla jornada de trabalho: trabalham dentro e fora de casa.

A imagem da mulher circunscrita a sua casa serviu nos anos 1970 a Silvia Federici, filósofa e ativista marxista, para expor a necessidade da luta das mulheres por um salário pelo trabalho doméstico. O problema do trabalho doméstico é que, além de não remunerado, ele foi imposto como uma obrigação da mulher e foi se transformando em um atributo da personalidade feminina: ser uma boa dona de casa tornou-se, em algum momento, algo desejável ou característico das meninas.

Segundo Federici, as mulheres não decidem espontaneamente ser donas de casa, mas há um treinamento diário que as prepara para este papel, convencendo-as de que ter filhos e um marido é o melhor a que podem aspirar. E isso não é algo que pertence somente ao passado. Muitas décadas depois ainda se transmite uma cultura que reforça esses papéis. As bonecas, a pequena cozinha, o jogo de chá, a vassoura rosa, a maquiagem e as pulseiras de montar são o combo perfeito para criar princesas encantadoras, as mães e esposas devotas do amanhã. Essa história não é tão distante de uma cultura de filmes hollywoodianos com mulheres que largam tudo pelo amor por um homem. Ou mesmo do caso das telenovelas latinas, onde a empregada é aquela que se tornará a esposa depois de cuidar durante anos, em silêncio, de seu amado patrão, alcançando inclusive sua ascensão social. O modelo clássico de casal heterossexual funciona desse modo como um acordo tácito e reprodutivo.

As mídias estão cheias de publicidades de excelentes produtos de limpeza que cuidam, com essências de aloe vera e lavanda, das mãos que irão acariciar os entes queridos depois de limpar a crosta do vaso sanitário. A dona de casa é a heroína e protagonista dos contos infantis, a Cinderela nobre, altruísta e romântica que se prepara durante toda a sua vida para o momento em que se entregará e amará – com o melhor limpador bactericida – aos seus.

Ao longo da história das lutas feministas (e das políticas públicas de gênero), foram ensaiadas diferentes alternativas para valorizar economicamente o trabalho doméstico. Salários e pensões para a dona de casa – que equiparam o trabalho doméstico àquele que se realiza fora do lar –, cobertura universal de equipamentos públicos voltados aos cuidados com crianças, idosos ou pessoas com deficiência, entre outras. Há muitos elementos que a teoria econômica e as estatísticas públicas não veem e não integram em seus modelos, indicadores e políticas.

Quando não há berçários, jardins maternais ou casas de cuidados geriátricos disponíveis de forma gratuita (ou ao menos acessível), as famílias – sobretudo as de menor poder aquisitivo – têm que enfrentar essas tarefas por conta própria, e não resta tempo para estudar, formar-se, ter empregos remunerados – ou para assistir a uma novela na TV. As mulheres não têm escolha a não ser reduzir todas as atividades extras e apelar para a ajuda das irmãs mais velhas, tias, avós. Por outro lado, as famílias de alto poder aquisitivo têm mais possibilidades de contratar uma babá ou uma empregada e, assim, liberar tempo para ir à faculdade ou ao cinema.

Segundo o diretor regional (América Latina e Caribe) da OIT, José Manuel Salazar, há "uma situação de discriminação complexa em nossas sociedades, que estão historicamente enraizadas em regimes de servidão, com atitudes que contribuem para tornar invisível o trabalho das mulheres, muitas delas indígenas, afrodescendentes e migrantes". Em muitos casos, essas trabalhadoras são exploradas física, mental e sexualmente. Em escala mundial, a América Latina possui 37% dos trabalhadores domésticos do mundo, ocupando o segundo lugar depois da Ásia. "Este trabalho, insuficientemente regulamentado e mal remunerado, segue sendo o principal prestador de

CONTRATUAL

DESVIO DE FUNÇÃO

DIREITO DE RECUSA

SALÁRIO SECO

AS

SUJEITO

assistência, na ausência de políticas públicas universais na maioria dos países da região", explica María José Chamorro, especialista em gênero da OIT.

Por tudo isso, e porque, como diziam as feministas da segunda onda, "o pessoal é político", é que o Estado tem um papel tão importante na provisão de sistemas de assistência. Bem implementados, eles poderiam ajudar a garantir que o mecanismo da desigualdade entre mulheres ricas que utilizam serviços prestados por mulheres pobres não se potencialize.

É justamente aqui que está o desafio conceitual da economia feminista, que necessita ser inscrita na teoria econômica, não como um capítulo à parte, um anexo, mas como uma peça que até certo ponto reorganiza a construção teórica. É o momento em que o *homo economicus* esbarra com a mulher econômica, ou em que o operário explorado se dá conta de que, para além de suas condições de exploração, há mais exploração ainda – a de suas esposas e filhas. Há toda uma revolução conceitual diante de nós.

Estudar a pobreza ou a desigualdade a partir da perspectiva de gênero implica entender que as relações de gênero sustentam e reproduzem a atividade econômica e contribuem para gerar pobreza e desigualdade. Por isso, quando falamos em acabar com a desigualdade salarial, não podemos ficar na superfície, pensando que se trata simplesmente de ter salários semelhantes ou de aderir à igualdade de superexploração e de pobreza para todos. No fundo, estamos falando da necessidade de transformar o modo com o qual organizamos nossa vida econômica cotidiana, e também de transformar a maneira como pensamos sobre isso. Nesse sentido, a economia feminista ainda precisa ser reescrita na história do pensamento econômico.

É aqui que a discussão central da economia em torno da desigualdade se torna relevante: pode o próprio capitalismo resolver a desigualdade entre ricos e pobres? A isso podemos acrescentar: pode o próprio capitalismo resolver essa lacuna sem resolver as questões de gênero?

O trabalho é aquilo que fazemos para transformar materiais em objetos que satisfaçam nossas necessidades (sejam elas espirituais ou alimentícias); o trabalho assalariado, em compensação, é uma relação social específica, que nasce com a sociedade capitalista. É necessário entender isso para compreender que a forma como organizamos o trabalho socialmente é passível de transformação.

Em um sistema cujo único objetivo é a obtenção de lucro, os resultados de melhorias na ciência e na técnica não são mais bem-estar, pessoas felizes e descansadas, mas a extensão da pobreza, a deterioração do trabalho humano, a precarização do trabalho que é também a precarização da vida. Essa relação fundamental problematiza um vínculo geral: o desemprego não é um problema individual. Por enquanto, a panaceia de um mundo automatizado, em que as máquinas nos libertam do lado obscuro da exploração, não parece estar chegando – pelo contrário, a precarização e o empobrecimento dos trabalhadores só avançam.

"Como feminista, sempre assumi que lutando pela emancipação da mulher eu estava construindo um mundo melhor, mais igualitário, justo e livre. Mas ultimamente comecei a me preocupar com o fato de que os ideais promovidos pelas feministas estejam servindo para fins muito diferentes. Me preocupa, em particular, que nossa crítica ao sexismo esteja legitimando novas formas de desigualdade e exploração", diz Nancy Fraser. Fraser, filósofa e escritora feminista estadunidense, se preocupa com o fato de setores sociais que expressam o projeto político neoliberal se apropriarem dos horizontes e das lutas do feminismo, colocando-os a serviço de uma sociedade egoísta, meritocrática e individualista, em que se promove o bem-estar e o crescimento da mulher como fins em si mesmos, e não como parte de um projeto político igualitário.

Na campanha de Hillary Clinton à presidência dos Estados Unidos, houve uma grande discussão quando Madeleine Albright – que foi a primeira Secretária de Estado do país – disse que "há um lugar especial no inferno para as mulheres que não apoiam outras mulheres". Mas acontece que o feminismo não é um movimento homogêneo e, de fato, pode até ser pensado isoladamente de uma concepção política ou de um horizonte. O feminismo é um movimento truncado. Ele não tem um único slogan, não tem uma cor, nem tem um código de vestimenta. É uma proposta de revolução do mundo em que vivemos, que aponta para uma organização social igualitária na qual nós, mulheres e homens, possamos exercer nossa liberdade.

Mas qual é o caminho ou a estratégia? A princípio, precisamos usar tudo isso que aprendemos com séculos de trabalhos domésticos não remunerados para varrer os estereótipos, aspirar as ideias arcaicas e jogá-las no lixo, criar nossos filhos a partir do respeito, da tolerância e do amor pelos demais, cuidar de nossos idosos e aprender com eles, exercer nosso poder de compra em produtos que respeitem homens, mulheres e natureza. E nesse caminho não nos resta outra saída senão transformar nossos vínculos familiares e romper com as dicotomias nas funções de cada um, definidas por regras que não ajudamos a criar e nas quais não estamos refletidas. É necessário travar muitíssimas batalhas ao mesmo tempo nos escritórios, nas fábricas, nos parlamentos, nos campos de futebol, na música, na cama.

Mas o maior desafio é entender a rede de relações por onde nos movemos. Quebrar teto e paredes de cristal às custas da exploração de trabalhadoras domésticas não contribui para nosso caminho em direção à igualdade. Ter mais trabalho às custas de nos sujeitarmos a uma maior precarização e a baixos salários também não é muito encorajador. Nos tornarmos um conjunto de zumbis sobreviventes às crises não é uma opção.

Se o capitalismo é uma construção social, sua transformação também é um processo social. A economia feminista é revolucionária ou não é, porque não se pode conseguir igualdade em um mundo de opressão, porque não há igualdade em um mundo de pobreza nem de exploração. Temos à disposição todas as ferramentas para nos lançarmos nessa grande tarefa que é transformar o mundo que temos naquele em que queremos viver. ✱

CETICISMO E NEGAÇÃO

Nem tudo o que parece é. Bicho-pau não é graveto.
Focinho de porco não é tomada. Negacionismo não é ceticismo.

Texto de Alexandre Araújo Costa
Glitches, fotografias de Tuca Vieira

Manter uma postura cética é uma obrigação de quem trabalha com ciência. A dúvida é (ou deveria ser) o estado inicial natural de qualquer pessoa diante de uma situação ou fenômeno desconhecidos. Em não havendo evidências suficientes a favor de uma determinada explicação para uma situação ou fenômeno, a postura de ceticismo é a mais correta. De início, o cientista, ao rejeitar a crença sem evidências, é, antes de tudo, um cético.

Mas um senso crítico e questionador nada tem a ver com o papel de eterno contestador das evidências. A partir de determinado acúmulo de conhecimento sobre o fenômeno em questão, certos questionamentos deixam de ser razoáveis. Ceticismo científico não é vinil arranhado. O avanço das ciências se deu graças à combinação de postura cética e questionadora, que induz à pesquisa, à investigação e à busca de respostas, com a disposição em aceitar as respostas; com base em evidências – ainda que contrariem a vontade, o desejo e a opinião pré-concebida de quem quer que seja, até mesmo do próprio pesquisador.

Nem tudo o que parece é. Bicho-pau não é graveto. Focinho de porco não é tomada. Negacionismo não é ceticismo. Na verdade, há um antagonismo entre os dois. Enquanto o verdadeiro cético parte da dúvida, sem preconceitos em relação a qualquer hipótese, mas assume uma posição quando as evidências aparecem, aceitando-as, o negacionista parte de uma "certeza", da sua "verdade", pré-concebida a partir de desejos, vontades, valores de natureza ideológica. Preso a essa "certeza", o negacionista recusa-se a checar de maneira aberta e honesta as evidências que com ela se choquem. Enquanto o ceticismo implica desapego, o negacionismo se agarra irredutivelmente a um ponto de vista original, geralmente vinculado a alguma motivação alheia ao terreno da ciência.

A hipótese de que a atmosfera terrestre poderia exercer algum papel de controle sobre a temperatura planetária foi formulada na década de 1820 pelo francês Jean Baptiste Fourier. Podemos atribuir a ele a ideia do que mais tarde viria a ser conhecido como "efeito estufa". Três a quatro décadas depois, Eunice Foote e John Tyndall mostraram, em laboratório, que há gases que interagem com o calor, ou seja, emergiram aí evidências "duras" a favor da ideia de Fourier. Hoje trata-se de um experimento trivial, que pode ser repetido em laboratório com montagens bastante simples e que demonstra que há gases, como o CO_2, o vapor d'água, o metano e o óxido nitroso, entre outros, que absorvem radiação infravermelha.

Em paralelo a essas descobertas, avançavam pesquisas em radiação térmica. Não muito tempo depois, o esloveno Jozef Stefan descobriu a relação entre radiação emitida e temperatura: a irradiância aumenta com a temperatura (na verdade, é proporcional à quarta potência da temperatura absoluta, isto é, na escala Kelvin). Da mesma época é a lei de Wien, que diz que o comprimento de onda de máxima emissão é inversamente proporcional à temperatura absoluta. Essas relações são ambas empíricas e precedem a Lei de Planck, pontapé

inicial da Física Quântica. Ou seja, a história original da Ciência do Clima está intimamente ligada à própria revolução científica do final do século XIX e início do século XX. São irmãs, com raízes comuns, a física quântica, por trás dos equipamentos eletrônicos de hoje em dia, e a física do clima, que mostra como um planeta aquece se aumenta a concentração dos gases de efeito estufa.

Rejeitar o entendimento de como os gases de efeito estufa interagem com a radiação, como chegam a fazer alguns negacionistas, constitui rejeitar uma parte enorme do escopo da chamada física moderna, que representou um avanço substancial no nosso entendimento do mundo, com a introdução da teoria da relatividade e a física quântica. É absolutamente impossível, a não ser por ignorância extrema ou desonestidade óbvia, negar seletivamente a ciência do clima e aceitar esse escopo que, por sinal, está por trás de um sem número de tecnologias que hoje usamos repetidas vezes em nosso dia a dia.

Na esteira das medidas de Foote e Tyndall e das relações empiricamente descobertas por Stefan e outros físicos, veio Svante Arrhenius (o mesmo dos ácidos e bases da química do ensino médio). Com base no conhecimento do final do século XIX, ele tentava explicar as recém-descobertas evidências de períodos glaciais no passado da Terra. Ele estimou que reduzir pela metade a concentração de CO_2 atmosférico levaria a um resfriamento de 4°C a 5°C, mas a consequência imediata desses cálculos era a de que a duplicação da quantidade de CO_2 implicaria em um aquecimento de mesma magnitude.

Esse cálculo de Arrhenius deu origem ao conceito ainda hoje utilizado de "sensibilidade climática de equilíbrio", que é definida como a resposta do sistema climático, em termos de variação de temperatura, à duplicação da concentração de CO_2. O que há de especial nessa conta, para além das conclusões que dela viriam – inclusive de potencial influência antrópica sobre o clima – é que, em 1896, com lápis e papel, Arrhenius não ficou longe do limite superior da estimativa atual obtido com todos os recursos técnicos disponíveis, de modelos sofisticados em supercomputadores a registros paleoclimáticos. (A sensibilidade climática é estimada, no 5º relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, o IPCC, como sendo de até 4,5°C, sendo aproximadamente 3°C o valor mais provável.) O trabalho de Arrhenius é comparável ao feito de Eratóstenes de Cirene, o grego que estimou o raio da Terra dois séculos antes de Cristo, com duas varetas e uma carroça.

De Eratóstenes a Arrhenius, aprendemos não só que a Terra não é plana, mas também que é recoberta por uma atmosfera que controla sua temperatura a partir da concentração de CO_2.

Evidentemente o trabalho de Arrhenius foi contestado, como acontece com toda ideia científica revolucionária. As ideias de que mudanças na concentração de um gás tão minoritário seriam capazes de produzir grandes alterações no clima e, principalmente, de que a

humanidade teria poder para fazer isso, não eram fáceis de aceitar... há mais de cem anos! Knut Ångström, por exemplo, teceu críticas ao trabalho de Arrhenius afirmando que o efeito do CO_2 já estaria "saturado". Arrhenius replicou duramente em mais de uma publicação, apontando os erros de Ångström. Todo esse debate se deu em cima de hipóteses testáveis e nunca em cima de achismos ou ideologias.

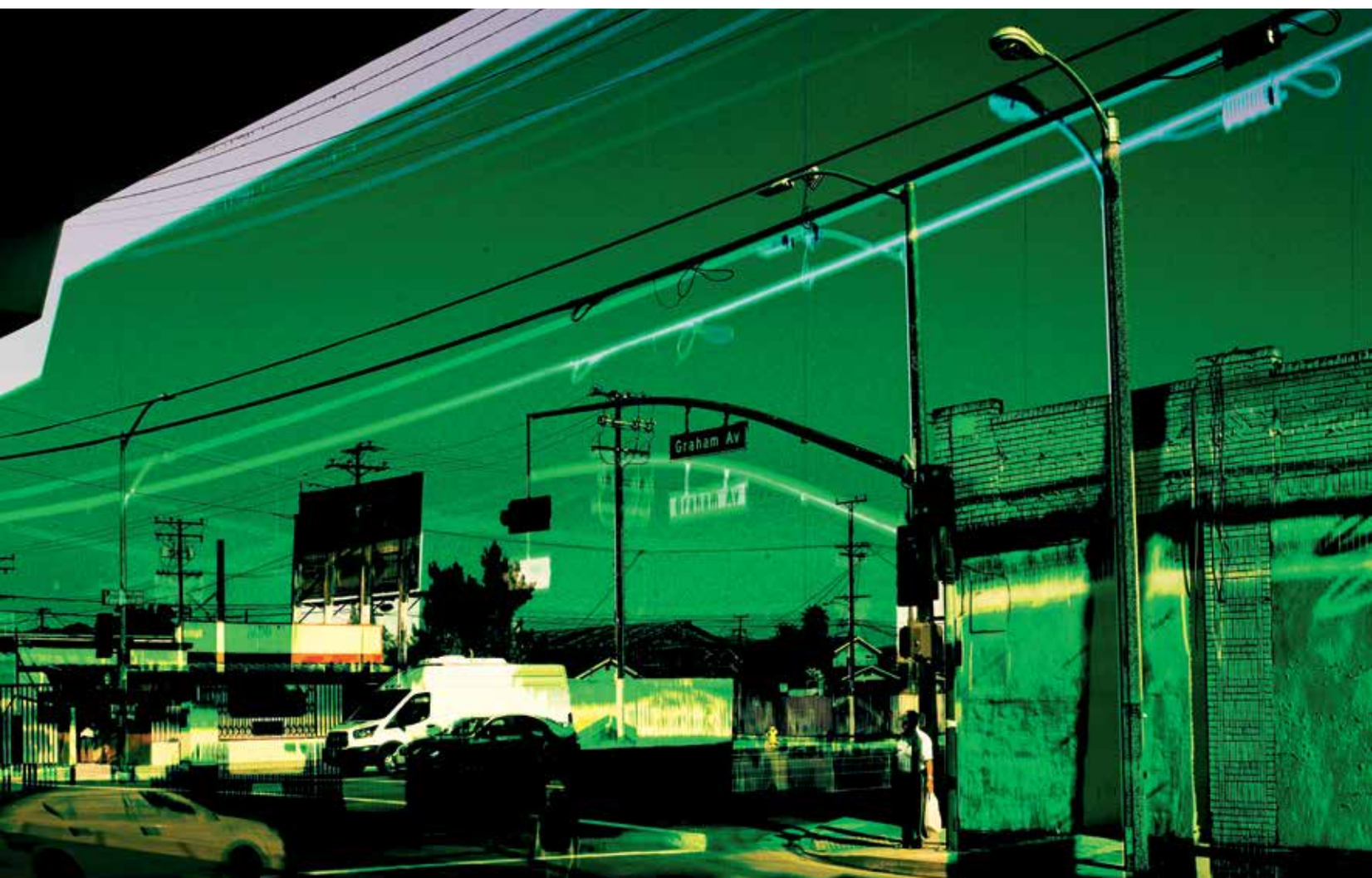
E o que aconteceu quando tais ideias foram testadas? A ciência deu razão a Arrhenius. Em 1931, Hulburt mostrou que o CO_2 disparava o que conhecemos hoje como "*feedback* do vapor d'água", retroalimentação climática fundamental. Telegraficamente, o CO_2 aquece a atmosfera, que passa a conter mais vapor d'água e, como este é um gás de efeito estufa, amplifica o efeito do CO_2.

Aceitam-se as evidências, passa-se à próxima questão. É o que se espera do método científico. Havia obviamente grandes lacunas no trabalho de Arrhenius que viriam a ser preenchidas depois. Não havia, por exemplo, pistas sobre o que poderia disparar glaciações ou deglaciações e fazer o CO_2 variar, até os trabalhos de Milutin Milankovitch, cientista sérvio, que propôs que variações cíclicas nos parâmetros da órbita terrestre de excentricidade, obliquidade e precessão serviriam de marca-passo climático na escala de dezenas a centenas de milhares de anos.

Milankovitch também enfrentou resistência na aceitação de suas teses, até porque o impacto no balanço de energia da Terra por conta desses ciclos é muito pequeno para explicar variações tão grandes no clima como as que ocorrem entre glaciações e deglaciações. Hoje sabemos: Milankovitch e Arrhenius tinham, ambos, parte da verdade em mãos. O primeiro descobriu o gatilho. O segundo, o mecanismo amplificador.

Enquanto todo esse debate acontecia, desde 1880, quando foi estruturada uma rede de observações de superfície em escala mundial, dados estavam sendo coletados. E em 1938, Guy Callendar, novamente com um enorme esforço braçal (não havia planilhas de Excel naquele tempo), encontrou as primeiras evidências nesses dados de que o planeta estava aquecendo. Ele estimou que, naquele momento, parte do aquecimento observado era natural, mas atribuiu corretamente a outra parcela ao efeito antrópico. As previsões de Arrhenius, de mais de 30 anos antes, já estavam sendo confirmadas, antes mesmo da 2ª Guerra Mundial. Callendar, no entanto, subestimava o ritmo das mudanças nos anos seguintes, pois não previu o crescimento exponencial do uso de combustíveis fósseis, que acelerou em muito as emissões, e tinha ilusões de que, pelo menos em parte, elas pudessem ser benignas.

Este, aliás, é outro "debate" já totalmente superado. Hoje sabe-se que, em áreas como a agricultura, a tendência geral é que os problemas associados ao aumento da temperatura e da evapotranspiração potencial, bem como os desequilíbrios associados ao ciclo hidrológico, superam em muito quaisquer possíveis benefícios que o aumento da concentração de CO_2 atmosférico possa



ter sobre a fotossíntese. Os “argumentos” negacionistas difundidos hoje em dia ou são mentiras deslavadas ou ideias há muito superadas pelas evidências científicas.

Isso demonstra que o negacionismo climático na verdade é pura anticiência. A ciência avança; não fica girando em falso, ignorando o corpo de evidências teóricas e empíricas. Na lógica dos negacionistas climáticos, ainda estaríamos discutindo o “éter” em vez de abraçar a Relatividade de Einstein, ou talvez defendendo a geração espontânea.

De Fourier até o IPCC, muito avançamos: observações diversas, satélites, supercomputadores com modelos, testemunhos paleoclimáticos. São dois séculos de conhecimento científico acumulado. Enquanto os negacionistas rodam em epiciclos, hoje sabemos que o sistema climático terrestre depende de maneira fundamental de um balanço de energia, e uma condição próxima do equilíbrio requer que a quantidade de energia saindo do sistema, na forma de calor, seja equivalente à quantidade de energia que entra, vinda do Sol.

Qualquer processo físico que interfira significativamente nesse balanço ocasionará uma mudança no clima. Analisando-se todos os possíveis fatores, há consenso de que podem ser descartados os fatores naturais (mudanças de atividade solar, vulcanismo, mudanças cíclicas nos parâmetros orbitais, variabilidade interna de longo prazo). Ao mesmo tempo, verificamos que a mudança na concentração de gases de efeito estufa que se iniciou com o período industrial e se intensificou muito após a segunda metade do século XX, é capaz de produzir um desequilíbrio energético estimado em 2,29 W/m² (o que, multiplicado pela área do planeta, nos dá uma energia maior que a explosão de 18 bombas de Hiroshima por segundo).

A causa fundamental, portanto, do aquecimento observado no clima terrestre, sem margem para dúvidas, é a emissão desses gases pelas atividades humanas. Destacam-se a queima de combustíveis fósseis, agravada por desmatamento, emissões de agropecuária etc. As consequências, boa parte delas já perceptível e com a devida aferição estatística, incluem uma maior frequência de eventos extremos (ondas de calor, tempestades severas, incêndios florestais), perda de massa das geleiras e mantos de gelo, elevação do nível do mar, comprometimento de ecossistemas terrestres e marinhos, extinção em massa de espécies.

Se você é de fato cético, uma dica: anote as frases ditas ou escritas por negacionistas em suas falas e textos. Guarde a imagem dos gráficos mostrados. Não quero que ninguém “acredite” em mim, sem checagem das fontes originais. Apenas demando que o ceticismo não seja seletivo e que um rigor igual seja aplicado a todo mundo.

Não se deixe levar pela confusão sobre tempo e clima. Examine as estatísticas de extremos de frio e de calor. Elas demonstram que a frequência de extremos de calor é, hoje, bem maior do que a frequência de baixas temperaturas: cinco vezes, para ser mais preciso. A partir dos anos 1980, a quebra de recordes de

alta temperatura passou a ser mais de duas vezes mais frequente que a quebra de recordes de baixa. Hoje em dia, a proporção é de 5 para 1, podendo chegar a 10 para 1 até mesmo antes de 2030, como estimaram os cientistas Dim Coumou, Alexander Robinson e Stefan Rahmstorf em artigo de 2013.

Quando alguém afirmar que não há evidências físicas da influência humana no clima, verifique o que é alegado no conjunto de publicações da literatura especializada. Você verá que a comunidade científica examinou à exaustão todas as possíveis influências naturais sobre o clima, da atividade solar ao vulcanismo, passando pelas mudanças na órbita da Terra, e que nenhum desses fatores tem contribuição importante para o aquecimento observado do sistema climático. Se olharmos para essas evidências, não há como restarem dúvidas razoáveis. É esta a conclusão a que já chegaram cientistas reconhecidos de órgãos internacionais de excelência.

"O aquecimento global é inequívoco", concluíram os pesquisadores do IPCC, o órgão da ONU dedicado a estudar o clima. "As atividades humanas, especialmente as emissões de gases de efeito estufa, são a causa dominante do aquecimento observado desde meados do século XX", afirma o relatório produzido em 2017 pelo Programa de Pesquisa de Mudanças Globais estabelecido pelo Congresso dos Estados Unidos.

Quando te disserem que "o clima está sempre em mudança", lembre-se de que toda mudança climática do passado teve uma causa, em grande parte das vezes relacionada a alterações na concentração de gases de efeito estufa na atmosfera. E, não, o planeta não esteve mais quente durante a Idade Média. Embora na Europa esse intervalo de tempo tenha sido marcado por temperaturas relativamente mais altas do que em outros momentos históricos, do ponto de vista global a realidade era outra: a Terra estava, em média, mais de 0,2°C mais fria do que no período 1961-1990.

Da série de mitos espalhados pelos negacionistas climáticos, um dos mais famosos é o de que "é o Sol", e não o aumento da concentração de gases de efeito estufa, o fator principal por trás do aquecimento observado do sistema climático. Pelo fato de o Sol ser a fonte primária de energia para praticamente tudo que acontece no clima terrestre, esta é uma afirmação que parece fazer sentido. Mas, como todo mito negacionista, não resiste a um exame mínimo.

As variações observadas de temperatura e de insolação seguem comportamentos bem diferentes do final do século XIX para cá. As variações na irradiância são dominadas por ciclos de 11 anos e a amplitude desses ciclos, embora tenha crescido no final do século XIX e início do século XX, deixou de aumentar e até decresceu nas últimas décadas. Já a temperatura, principalmente desde meados do século XX, segue tendência de aquecimento praticamente contínua.

Além disso, os valores de energia envolvidos não fecham a conta. As variações na radiação solar entre mínimo e máximo ficam em torno de apenas 0,1% do total. De modo que o máximo desequilíbrio energético que as variações solares podem produzir é da ordem de

0,235 W/m². Este é um valor muito pequeno, cerca de dez vezes menor do que a forçante radiativa associada aos efeitos antrópicos no presente somados. Tão pequeno, que equivale à perturbação no clima associada ao CO_2 existente em 1920 (303 partes por milhão ou ppm), em comparação com os níveis pré-industriais (280 ppm). Seria necessário que o clima da Terra fosse muito mais sensível do que é (felizmente, não é o caso), para que aquecesse tanto assim em resposta às variações solares.

Também é popular o mito sobre o vulcanismo. Na negaciosfera, podemos encontrar desavisados afirmando que o ser humano não poderia alterar o clima do planeta, porque "os vulcões emitem muito mais CO_2". Será que essa informação procede? Basta checar na literatura científica. Em um artigo publicado na revista da American Geophysical Union, o cientista Terry Gerlach, atuante no "Observatório de Vulcões" do U.S. Geological Survey, faz uma revisão das estimativas de emissões vulcânicas. Os resultados que ele encontrou são da ordem de 0,18 a 0,44 bilhões de toneladas de CO_2/ano. Por sua vez, segundo dados do CDIAC (Carbon Dioxide Information Analysis Center), as emissões humanas são de 9,855 bilhões de toneladas de carbono/ano, o que, fazendo o devido cálculo (cada 12g de carbono correspondem a 44g de CO_2), nos dá mais de 36,1 bilhões de toneladas de CO_2/ano, somando a queima de petróleo, gás e carvão e a produção de cimento.

Ainda em resposta às muitas mentiras que os negacionistas contam, não, nem sempre "CO_2 é bom para as plantas". Embora seja a matéria-prima da fotossíntese, as plantas precisam também de água e nutrientes para se desenvolverem e não sobrevivem a temperaturas excessivamente altas. Uma dica excelente para checar estes e inúmeros outros mitos espalhados pelos negacionistas é o *site* da internet *Skeptical Science*.

A pergunta que talvez emerja aqui é: o que levaria essas pessoas a falsificarem tanto a realidade e a atacarem tanto a ciência? Que intenção têm ao espalharem desinformação e confundirem propositalmente a opinião pública?

As larvas negacionistas não brotaram espontaneamente da carne podre. Houve quem colocasse os ovos. O negacionismo é um "produto de laboratório" de corporações e *think tanks*; que há mais de 20 anos mimetizaram a estratégia da indústria do tabaco, que sabotou por um longo tempo as medidas de restrição ao fumo. O padrão é exatamente o mesmo: para defenderem seus lucros, atacam o consenso científico recrutando algumas figuras do meio acadêmico e da mídia, confundem e desmobilizam a opinião pública, agindo como verdadeiros mercadores da dúvida. No surgimento do negacionismo climático, nada foi feito de maneira aleatória. Estamos falando de um caso pensado.

Existe farta documentação que evidencia não apenas os vínculos entre o negacionismo e interesses econômicos escusos, mas inclusive que se tratou de algo planejado, com tática e orçamento. Há, por exemplo, documentos internos da Exxon, empresa multinacional de petróleo e gás sediada nos Estados Unidos, que apontam

que havia um "Plano de Comunicação da Ciência do Clima Global", cujo propósito era reformatar completamente o debate público sobre a questão climática que então se iniciava, após a criação da Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (a UNFCCC) e a realização da Eco-92 e das primeiras Conferências das Partes (COPs), processo que viria a desaguar no (muito tímido) Protocolo de Kyoto.

Segundo a própria Exxon, esse plano só seria vitorioso quando o "cidadão médio" viesse a questionar o que eles chamavam de "conhecimento convencional", ou seja, a Ciência do Clima, para aderir à narrativa negacionista. Ou, pelo menos, quando esse cidadão viesse a ter dúvidas. Idem para o conjunto do empresariado e para a mídia, que deveria, segundo o plano, mostrar os "dois lados", isto é, abrir espaço tanto para a ciência quanto para a sua negação deliberada e arquitetada com fins espúrios de preservar os lucros da indústria fóssil. O documento mostra toda a vilania da coalizão liderada pela Exxon, ao colocar como um dos seus objetivos fazer com que quem defendesse o Protocolo de Kyoto parecesse, perante o público, como "fora da realidade".

Mas o negacionismo climático de hoje tem diferenças relevantes daquele de duas décadas atrás, antes do advento das redes sociais. As redes criaram um ambiente sem precedentes, no qual a possibilidade de produção e replicação de informação cresceu imensamente, seja ela fundamentada ou não. O negacionismo, assim, voltou a ganhar fôlego, afastando o público da arena dos debates urgentes que deveriam estar sendo feitos: de contenção das emissões e de como preparar a sociedade para lidar com riscos e impactos, reduzindo sua vulnerabilidade.

Ao semearem confusão, os negacionistas cumprem o papel deletério que sempre lhes coube: manter a sociedade presa a falsos debates, travar ações e soluções. E, na medida em que grupos da ultradireita em ascensão se apropriam do discurso negacionista (o que inclui, além de Trump e da *alt-right*, nos EUA, os neonazistas alemães do AfD e grupos como a TFP no Brasil), eles o amplificam e o misturam a discursos de ódio, racismo e xenofobia.

Ninguém propõe que os negacionistas sejam "censurados". Eles, como quaisquer pessoas, podem dizer a sandice que quiserem (com a exceção dos discursos de incitação ao ódio). O fato de terem sistematicamente se dirigido à mídia e ocupado as redes sociais é o próprio exercício desse direito.

Mas ciência não se faz com qualquer "opinião". Não se pode querer que o método e a produção da ciência sejam abandonados para acomodar o desejo desse punhado de manipuladores. É preciso seguir as regras do debate científico, que se dá por meio da literatura revisada, com o escrutínio de outros cientistas, e não em arenas que imitam os debates eleitorais, em que a liberdade para mentir sem apresentar provas é enorme e a performance se sobrepõe em geral à honestidade intelectual.

O debate científico é feito por meio da revisão por pares, ou seja, via literatura científica. É assim mesmo: chato, tedioso – e em geral não dá ingrediente para *meme*.

Mas só assim se pode ter algo realmente construtivo: corrigindo erros, checando evidências, melhorando interpretações etc. Está longe de ser perfeito, mas é muito mais efetivo do que o "*telecatch* de oratória" que alguns tanto apreciam.

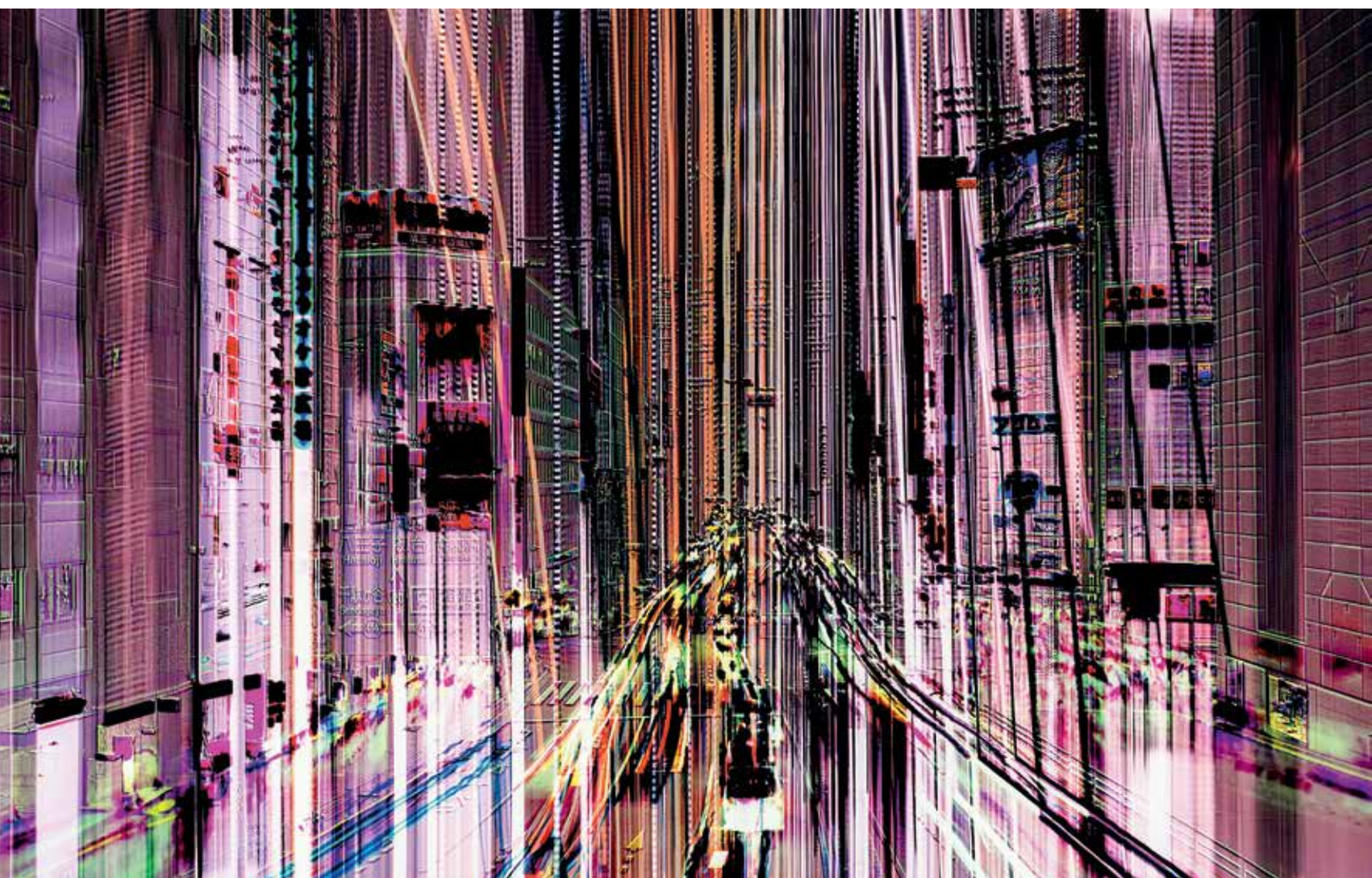
Aliás, uma tática dos negacionistas é justamente conduzir a todos nós para esse ambiente tóxico e contraproducente. Evitar esse tipo de armadilha é basilar. O tipo de "debate" no qual os negacionistas insistem não apenas favorece a forma em detrimento do conteúdo. Ele abre espaço para a "assimetria de Brandolini", que afirma que "a quantidade de energia necessária para refutar besteiras é de uma ordem de magnitude maior do que a quantidade de energia necessária para produzi-las".

É preciso também que os ambientes de ciência e nos quais a ciência é utilizada para orientar políticas públicas se valham desses princípios. Da mesma maneira como não se pode enviar satélites de comunicação para o espaço e perder tempo com "debates" com terraplanistas, é inadmissível pensar que a política para o clima possa ser baseada em "opinião" ou em "ouvir os dois lados", quando o peso das evidências está todo junto a um deles. Assim como não se pode absolutizar a "liberdade de expressão" quando neonazistas apelam a ela para proferirem discursos de ódio, genocídio e extermínio, não podemos ceder à chantagem e à manipulação, fragilizando a tomada democrática de decisão por parte do poder público, dando pesos iguais a orientações fundadas na ciência e a discursos que a negam.

Como uma anticiência tão flagrantemente falsa e ao mesmo tempo tão perniciosa consegue ter êxito e encontrar eco junto à opinião pública? Para além da estratégia forjada desde os anos 1980 e implementada nas décadas seguintes, o que explica a continuidade dos mitos negacionistas? Por que mesmo pessoas de espectros políticos diferentes e até opostos à extrema direita compram – em todo ou em parte – o pacote da propaganda negacionista, às vezes disfarçado de pensamento crítico (como no caso dos que acreditam que se trataria de uma mentira para impedir o progresso nos países em desenvolvimento ou dos que imaginam conspirações capitalistas por trás de Greta Thunberg)?

O negacionismo atinge as pessoas em um ponto fraco. Ninguém gosta de ouvir más notícias – imagine como é pouco aprazível ser o portador da má notícia, papel que nós, que compomos a comunidade científica de clima, temos que desempenhar. A mentira reconfortante de que "não há com o que se preocupar" e de que "vai ficar tudo ok" soa muito mais agradável, ao dialogar com uma reação absolutamente comum diante de um evento ruim: a denegação. Além disso, os negacionistas também dialogam com uma franja da sociedade (à direita e à esquerda) suscetível a aderir a teorias de conspiração.

Mas, mais do que isso, eles dialogam com certos valores e expectativas. A ideia de que é possível seguir com um estilo de vida de altas emissões de carbono – ou almejá-lo – se encaixa perfeitamente no discurso ideológico segundo o qual a prosperidade seria a recompensa meritocrática ao esforço individual, que se alastra à di-



reita mas também incide, em algum grau, sobre a ideia abstrata de abundância, de inclusão pelo consumo, e de que "se a classe operária tudo produz, tudo a ela pertence", mesmo se o planeta for detonado nesse processo.

Ao sabotar os verdadeiros debates, o negacionismo talvez seja o movimento anticiência mais nocivo que há. Primeiro, por conta da urgência. Com mais de 410 ppm de CO_2 na atmosfera, o único cenário que mantém o sistema climático minimamente sob controle, isto é, abaixo de um aumento médio de 1,5°C, demandaria cortar as emissões pela metade em 2030 e zerá-las em 2050.

Segundo, por conta da injustiça: a mudança climática está intimamente ligada à desigualdade. Os países do centro do capitalismo foram justamente aqueles que desenvolveram suas economias a partir das fontes fósseis de energia. Um habitante de Luxemburgo, por exemplo, emite em média 300 vezes mais CO_2 – equivalente do que um habitante da Etiópia. Alguém entre os 10% mais ricos dos EUA emite 500 vezes mais do que um habitante de Malawi.

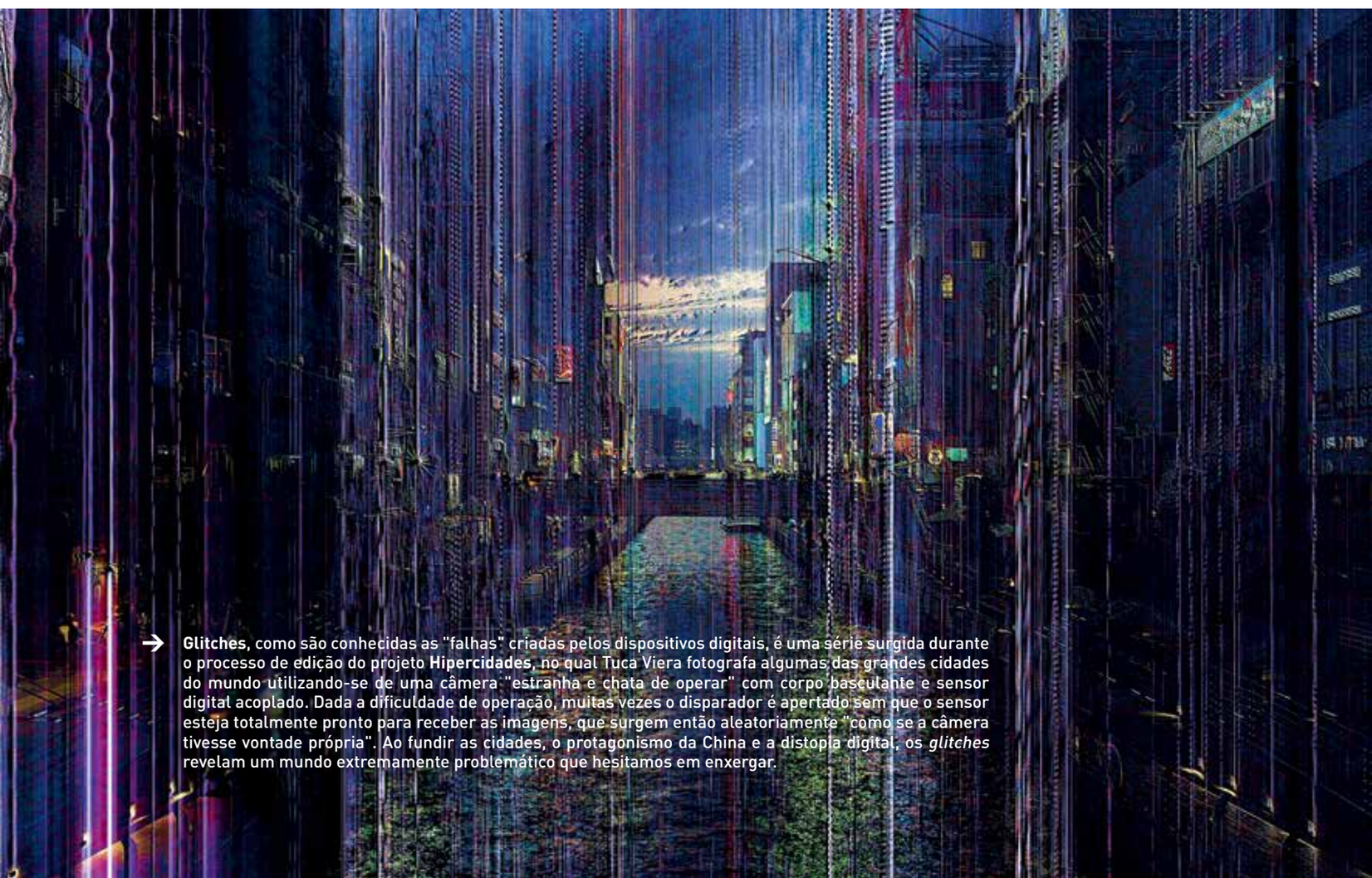
Ao mesmo tempo, os países mais ricos têm melhores condições de enfrentamento dos impactos. Eventos extremos afetam países pobres de maneira mais grave e com perdas de vidas humanas geralmente maiores, como se viu com os deslizamentos em Serra Leoa em 2017 (mais de mil mortes), com a passagem do tufão Haiyan nas Filipinas em 2013 (mais de 6 mil mortes), com a passagem do furacão Matthew no Haiti em 2016 (mais de mil mortes) ou, ainda, com a onda de calor no subcontinente indiano em 2015 (quase 4 mil mortes).

Portanto, também do ponto de vista de justiça social, é preciso que os mais ricos assumam o ônus da conta. E já, para que a conta não seja cobrada das gerações futuras, das crianças e jovens de hoje – de Greta Thunberg, de meu filho Artur e de minhas filhas Bárbara e Ana Greta (sim, minha pequena homônima à ativista sueca).

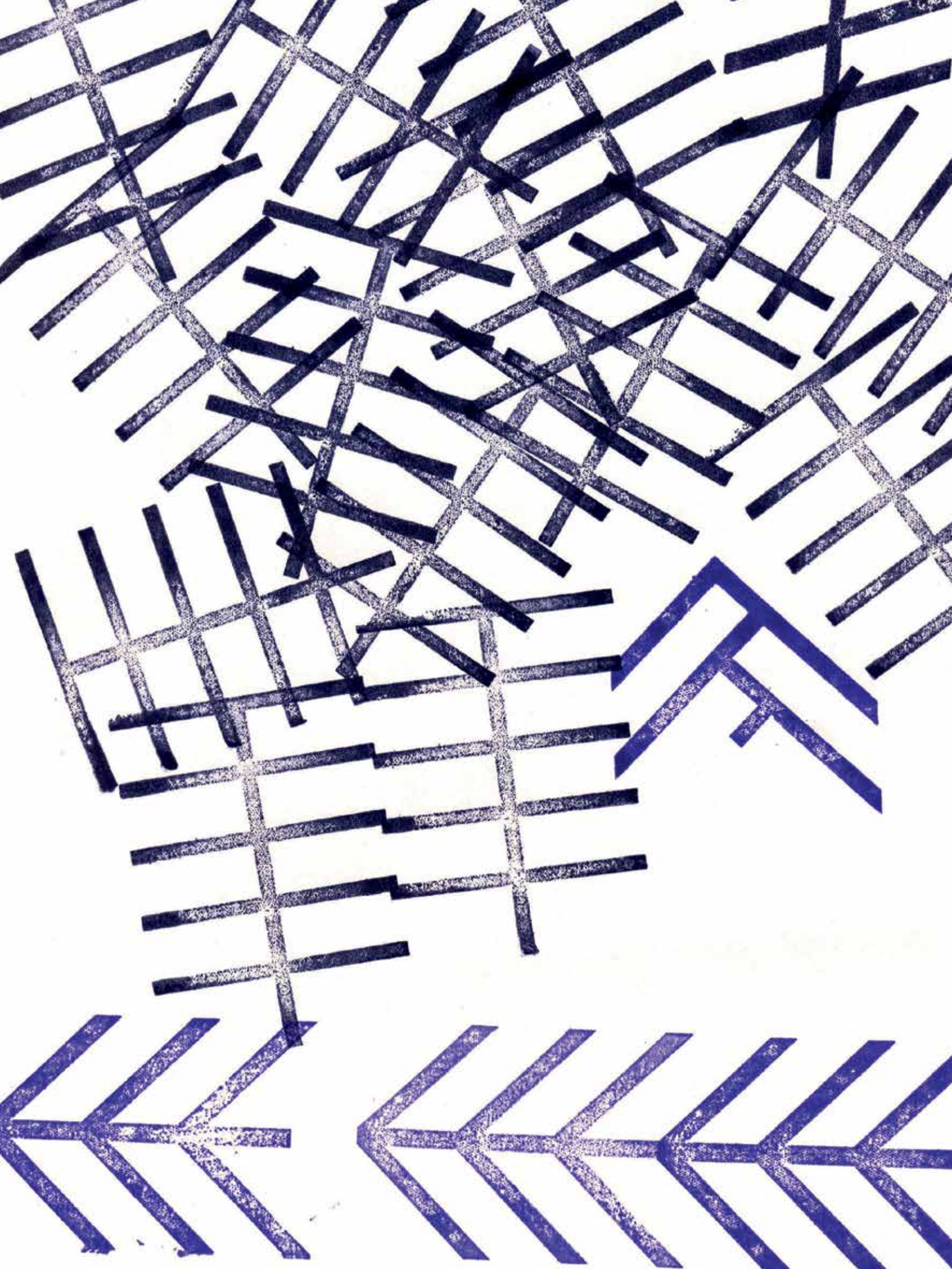
Greta Thunberg faz uma analogia entre a emergência climática e um incêndio. "É preciso agir como se nossa casa estivesse em chamas. Porque está." Numa casa em chamas, nenhuma pessoa em sã consciência permaneceria estática por conta de um suposto ceticismo. ("Este incêndio é real?", "Há realmente um risco para mim por conta deste incêndio?").

É evidente que a crise climática ocorre em outra escala de tempo, com um grau de complexidade alto, mas a informação necessária para tirar conclusões sobre a sua gravidade e urgência está disponível. Além disso, ela é compreensível especialmente quando nos atentamos aos riscos sobre os sistemas de suporte à vida no planeta e a condições básicas para a nossa sobrevivência, como o acesso a alimento e água potável.

Se há dúvidas sobre para onde ir para escapar da casa em chamas, essa dúvida precisa dar lugar à ação. Como na casa em chamas, a dúvida é um direito apenas temporário. Enquanto cientista e, portanto, enquanto cético, o que posso sugerir é: seja um cético ativo. Se você tem dúvidas, tire-as. E tire-as a tempo. Se tiver dúvidas quanto a esse tempo, sugiro informar-se logo, por precaução. ✱



Glitches, como são conhecidas as "falhas" criadas pelos dispositivos digitais, é uma série surgida durante o processo de edição do projeto **Hipercidades**, no qual Tuca Viera fotografa algumas das grandes cidades do mundo utilizando-se de uma câmera "estranha e chata de operar" com corpo basculante e sensor digital acoplado. Dada a dificuldade de operação, muitas vezes o disparador é apertado sem que o sensor esteja totalmente pronto para receber as imagens, que surgem então aleatoriamente "como se a câmera tivesse vontade própria". Ao fundir as cidades, o protagonismo da China e a distopia digital, os *glitches* revelam um mundo extremamente problemático que hesitamos em enxergar.



Os mais de cem anos de difusão do automóvel nos fizeram acreditar que essas máquinas que nasceram supérfluas são, mais do que necessárias, indispensáveis. Naturalizamos uma aberração e hoje não sabemos viver sem ela. Seguimos em uma inércia suicida.

O MUNDO SEM CARROS

Texto de Roberto Andrés

Parking.ttf, carimbos a partir de tipografia do Grupo Poro

Aos que no futuro se ocupem da história, sejam eles escafandristas, arqueólogos ou baratas superinteligentes, não faltarão motivos de espanto sobre os hábitos da sociedade responsável pela conhecida Sexta Grande Extinção do planeta Terra. Talvez nos descrevam como amantes do petróleo, carnívoros inconsequentes, idólatras do dinheiro, roedores de montanhas, sociedade do metal e do carbono, dos pesticidas, do plástico, da desigualdade abissal.

A síntese dessas extravagâncias pode vir a ser, para o observador mais atento, a curiosa dependência que tal cultura primitiva desenvolveu por máquinas de aço e vidro um tanto pesadas, que bebiam petróleo e cuspiam fumaça na medida da enorme quantidade de energia que dispendiam em seus deslocamentos. Dinossauros metálicos que os humanos adentravam diariamente com o objetivo de se locomover de maneira rápida e confortável, mas que funcionavam mesmo para abarrotar os espaços das cidades, onde todos se engarrafavam em rituais cotidianos de xingamentos, brigas mesquinhas e tédio.

Um vício um tanto difícil de ser compreendido, especialmente considerando-se a promessa, oferecida nas publicidades da época, de prazer e empoderamento na posse de tais máquinas, *versus* os relatos de frustrações corriqueiras e os altos custos de compra e manutenção – que consumiam grande parte dos salários e do tempo livre das pessoas. Análises de documentos do período apontarão que aqueles seres empenhavam, em média, cinco anos de trabalho para pagar por suas máquinas, e as trocavam por outras novas em menos de dez.

Ainda assim, o apetite dos humanos pelos automóveis – que, embora tivessem esse nome, moviam-se cada vez menos – parecia insaciável. No ápice daquela civilização, brotavam dos galpões industriais nos diversos cantos do planeta nada menos do que dois veículos a cada segundo. As 1,3 bilhão de unidades existentes na segunda década do século XXI poderiam, se enfileiradas, completar 130 voltas na circunferência terrestre na Linha do Equador.

Haverá quem considere esses bólidos o principal símbolo do viés irracional e destrutivo da chamada sociedade ocidental, visto que a fumaça que saía de seus canos de descarga matava milhões de pessoas anualmente e as trombadas, inerentes a seu funcionamento, mas denominadas "acidentes", outras tantas. O aumento da temperatura global que alavancou a grande destruição de ecossistemas e resultou no fim daqueles tempos teve como um de seus principais propulsores a fabricação e o uso desenfreado dessas chaminés ambulantes.

O mais instigante disso tudo é que aqueles humanos, que se autodenominavam *Homo Sapiens*, conheciam plenamente o problema, mas continuavam a agir como se ele não existisse. Relatórios de instituições com respaldo social, como a Organização Mundial de Saúde, demonstravam

que acidentes de trânsito matavam mais de um milhão de pessoas por ano, enquanto mais de 9 milhões morriam anualmente pela poluição do ar, grande parte dela gerada pelos automóveis. Outras instituições demonstravam que o setor de transportes respondia por mais de 20% das emissões que causavam o aquecimento do planeta, sendo os automóveis responsáveis por mais de 60% delas dentro do segmento.

Como explicar que seres tão engenhosos e pensativos, mesmo sabendo que suas máquinas de estimação eram responsáveis pela morte de uma pessoa a cada cinco segundos, produziam frustração e estresse, congestionavam os espaços e tinham especial relevância na catástrofe climática que se avizinhava, seguissem lidando com elas como se nada disso fosse importante?

O carro nasceu para ser um produto de luxo. Sua invenção visava propiciar aos burgueses muito ricos um privilégio até então inédito: viajar a uma velocidade maior que a dos outros. Até o final do século XIX, as elites podiam desfrutar de muitas vantagens, mas o tempo que gastavam em seus deslocamentos era bastante similar ao das pessoas comuns. O automóvel surgia para transformar em mercadoria diferenciada algo que antes não era possível comprar: o tempo.

Investindo seu dinheiro em um carro, o banqueiro ou industrial passava a economizar tempo. Ganhava, ainda, um novo elemento de distinção da plebe e a sensação de poder que a extensão do corpo em uma máquina motorizada proporciona. Acontece que o luxo, como observou André Gorz, "é impossível de ser democratizado: se todos ascendem ao luxo, ninguém tira proveito dele". O filósofo franco-austríaco compara os automóveis a castelos e mansões na praia: "Ao contrário do aspirador de pó, do rádio ou da bicicleta, que retêm seu valor de uso quando todos possuem um, o carro, como uma mansão à beira-mar, é somente desejável e vantajoso a partir do momento em que a massa não dispõe de um."

De modo que a história do automóvel diz respeito à universalização do que nasceu para ser restrito – processo que foi levado a cabo durante mais de cem anos, com enorme sucesso nos objetivos de venda, a despeito dos resultados cada vez piores na entrega da proposta de valor. Chamemos a isso de *mal-estar do automóvel*: a diferença entre as promessas oferecidas e as entregas concretas aos novos proprietários cresce à medida que o carro se universaliza. Quanto mais carros são comprados, menos eles atendem aos desejos que motivam a compra. Apesar disso, as vendas nunca cessaram. Na década de 1970, quando Gorz escreveu *A ideologia social do automóvel*, havia cerca de 250 mil veículos no planeta, frota que foi multiplicada por cinco em menos de 50 anos.

Essa não é uma contradição pequena. Produtos que não entregam o que oferecem correm risco de caírem em desuso. Mas a difusão do automóvel interessava especialmente à indústria do petróleo, pois transformaria cada pessoa em cliente potencial de seu produto. "Pela primeira vez na história as pessoas passariam a depender de uma fonte mercantilizada de energia para sua locomoção", relembra Gorz, apontando que "o sonho de todo capitalista estava a ponto de se realizar: todos iriam depender, para suas necessidades diárias, de uma mercadoria monopolizada por uma única indústria".

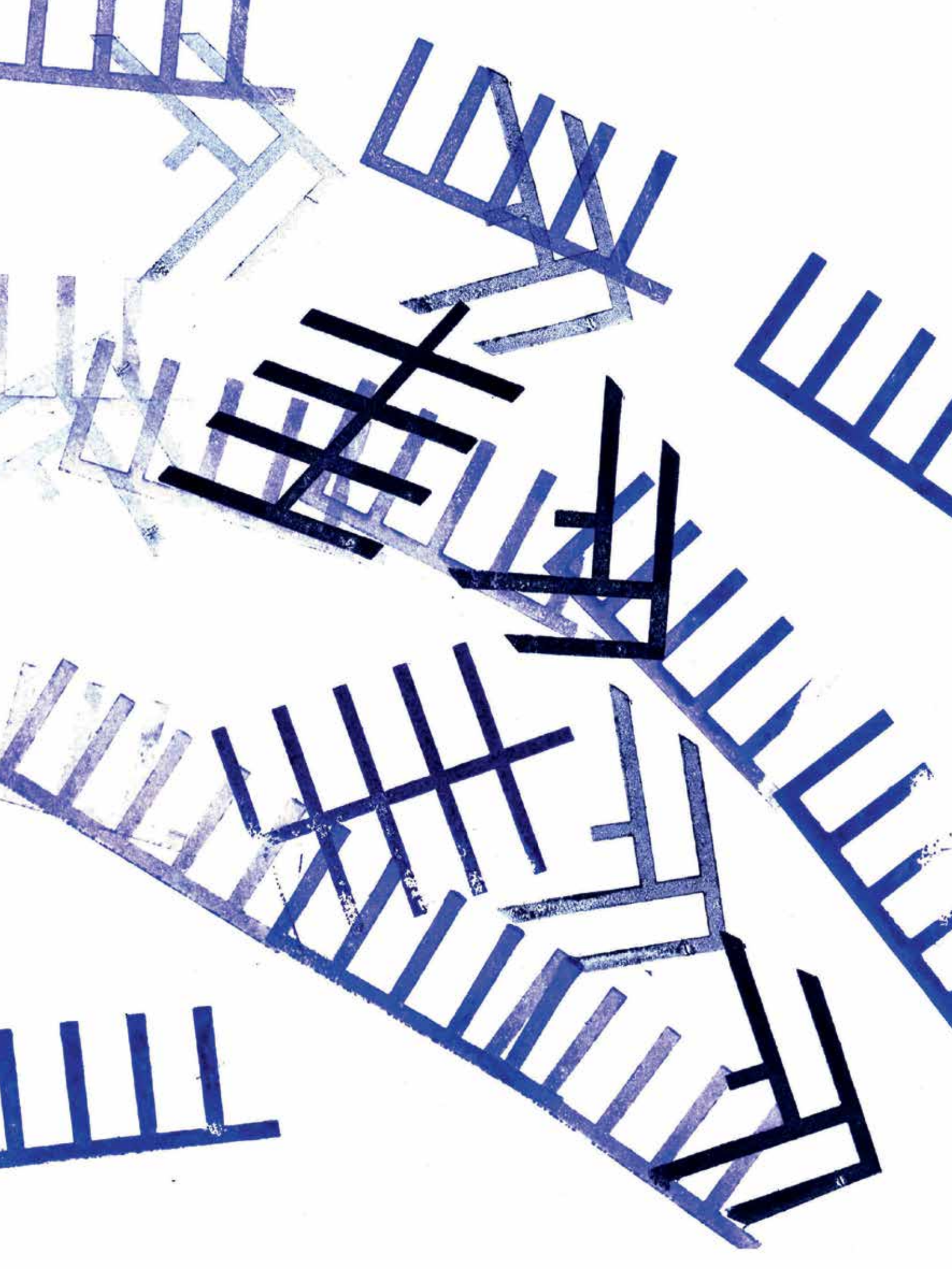
A estratégia utilizada para enfrentar o mal-estar do automóvel foi tornar o supérfluo necessário. E a ferramenta utilizada foi o urbanismo: abrir largas avenidas, construir viadutos, espraiar as cidades em novos bairros periféricos. A ampliação da infraestrutura rodoviária urbana induzia a mais automóveis; o aumento de carros tornava os centros das cidades cada vez mais inóspitos; enquanto novos bairros nos subúrbios e condomínios ofereciam mais qualidade de vida – para quem tivesse carro! O urbanismo automobilista batia com uma mão e oferecia o curativo com a outra.

O filósofo Ivan Illich buscou, no livro *Energia e equidade*, de 1974, compreender a equação energética presente nesta dinâmica, ao apresentar a hipótese de que, acima de determinado nível de energia e velocidade, "o poder mecânico exerce um efeito corruptor" na sociedade: "Ao ultrapassar certo limite de velocidade, os veículos motorizados produzem distâncias que só eles podem reduzir. Produzem distâncias às custas de todos, mas as reduzem unicamente em benefício de alguns."

A busca por fazer parte do seleto clube que tem as distâncias reduzidas foi, naturalmente, enorme. Ter um carro foi se tornando necessidade, não só para quem fosse morar "junto à natureza", mas para todos que pretendessem viver decentemente na cidade, se locomover e acessar serviços. Quem não aderisse ao automóvel, que seguisse penando nos centros urbanos poluídos e barulhentos (graças aos automóveis), que se virasse para caminhar em territórios destroçados pelas obras rodoviaristas, que ficasse dependente de ônibus demorados para chegar em lugares aonde antes não era necessário ir.

A esse processo Jane Jacobs chamou de "erosão das cidades pelos automóveis", em seu livro seminal *Morte e vida de grandes cidades*, publicado em 1961. A erosão é paulatina, como que por garfadas: "Por causa do congestionamento de veículos, alarga-se uma rua aqui, outra é retificada ali, uma avenida larga é transformada em via de mão única, instalam-se sistemas de sincronização de semáforos para o trânsito fluir rápido, duplicam-se pontes quando sua capacidade se esgota, abre-se uma via expressa acolá e por fim uma malha de vias expressas. Cada vez mais solo vira estacionamento, para acomodar a um número sempre crescente de automóveis quando eles não estão sendo usados."

No ano seguinte à publicação do livro de Jacobs, Anthony Downs formulou a Lei Fundamental do Congestionamento. O economista e ex-professor da Universidade de Chicago demonstrou em um artigo que a demanda por automóveis em centros urbanos é elástica, de modo que o aumento da oferta de pistas induz ao crescimento da demanda, tornando nulo o ganho desejado. nas melhorias no trânsito. Em outras palavras, estava empiricamente demonstrado em 1962 que, por mais que se construíssem avenidas, viadutos e vias expressas, o resultado seria o



preenchimento da nova infraestrutura em poucos anos, retornando o trânsito para a velocidade anterior. Pesquisas posteriores confirmaram o postulado de Downs e até hoje não houve quem o refutasse com consistência.

Já a erosão funcionava muito bem, obrigado. A piora das condições de vida pedestre e dos transportes públicos aumentava a demanda por carros, em um processo de retroalimentação infinito. Assim, o projeto de universalização do automóvel foi vitorioso não pelas promessas iniciais que oferecia, como empoderamento, distinção e velocidade, mas pelo mal que sua implementação causou nas outras formas de mobilidade e na vida urbana, tornando a compra de um carro a melhor maneira para se escapar dos problemas gerados pelo excesso de carros.

Não é difícil identificar as consequências sociais e políticas desta operação. Trata-se de uma solução individual cuja adoção contribui para agravar na esfera coletiva o problema que buscava resolver. Há nela uma necessária negligência da coletividade. Como a demanda individual por escapar dos problemas das cidades se sobrepõe aos impactos coletivos que a escolha gera, poucos percebem nitidamente a contradição do gesto. É difícil para o motorista sentir-se responsável pela morte no trânsito que não se deu por seu veículo, pelo espraiamento urbano, pela degradação dos centros ou pela poluição do ar na qual sua participação é relativamente pequena.

Mas o motorista sabe que seu carro significa a aquisição de uma vantagem que a maioria não pode ter. De modo que a disseminação do automóvel promoveu, retornando a André Gorz, o "triunfo absoluto da ideologia burguesa no que tange à prática cotidiana: ela constrói e mantém em cada um a crença ilusória de que cada indivíduo pode prevalecer e tirar vantagem à custa de todos".

A ideologia individualista que prospera com o automóvel resulta de um problema básico de espaço. No mesmo espaço em que um ônibus transporta 45 pessoas confortavelmente, dois carros transportam, em média, três. Em territórios adensados, esta ineficiência demanda exclusivismo. O motorista entende que cada novo carro nas ruas piora as condições de trânsito e, no fundo, torce para que outros não alcancem aquilo que ele pôde adquirir. Assim o mal-estar do automóvel fomenta, além das frustrações pelas promessas não entregues, a guerra íntima contra os outros e o desejo de manutenção de um lugar de privilégio.

O contrário ocorre com o transporte coletivo. Trafegar sozinho em um ônibus não traz grandes vantagens. Até o limite de saturação, cada novo usuário que adentra o veículo não incomoda. Ao contrário, significa, em condições de boa gestão, redução da tarifa paga por cada um, visto que mais pessoas passam a contribuir com ela. Se mais e mais gente adota o transporte coletivo, isso leva à ampliação da oferta de horários, o que reduz a espera nos pontos.

De modo que, para entregar o que promete, o automóvel fomenta individualismo e requer desigualdade, enquanto o transporte coletivo produz coletividade e requer compartilhamento. Enquanto o sonho do motorista é a diminuição de carros nas ruas – exceto o seu –, o do usuário do transporte coletivo é o aumento de viajantes até o limite de conforto, o que reduz o custo, amplia a segurança e a qualidade.

Em geral, quanto mais compacto e econômico no consumo de espaço e energia um modo de transporte for, maior será seu potencial de universalização igualitária. Nessa linha, a bicicleta é o modo de transporte mais eficiente e, portanto, aquele em que a utilização por novos usuários menos prejudica os demais, aponta Illich, ao calcular que, "para que 40 mil pessoas possam cruzar uma ponte em uma hora movendo-se a 25 km/h, é preciso que ela tenha 138 metros de largura se as pessoas viajam de carro, 38 metros se viajam de ônibus e 20 metros se viajam a pé. Por outro lado, se vão de bicicleta, a ponte necessita ter apenas 10 metros de largura."

Como o espaço nas cidades é limitado, o fator que mais se altera na equação é de fato o tempo. Seguindo o exemplo, para que 40 mil pessoas possam cruzar uma ponte de 10 metros de largura, elas gastariam uma hora se fossem de bicicleta, duas a pé, quatro de ônibus e quatorze de carro. O tempo que o burguês do início do século XX ganhava é irrisório se comparado àquele que é subtraído de toda a sociedade com a universalização de seu produto exclusivo. Nos termos de Illich, "passada a barreira crítica de velocidade em um veículo, ninguém pode ganhar tempo sem que, obrigatoriamente, faça um outro perder."

A pressão que o modelo do automóvel exerce sobre motoristas faz do trânsito uma guerra de todos contra todos, mais ou menos controlada pelas normas e leis. Em culturas democráticas frágeis, a civilidade perde para a pulsão individualista. As regras de trânsito, assim como os demais carros, são vistas como empecilho para a efetivação das promessas de empoderamento e velocidade vendidas ao condutor. Disso resulta, por exemplo, o ódio disseminado aos radares de trânsito e uma certa conversa mole que circula no Brasil sobre a "indústria das multas".

Se os desejos que a obtenção de um automóvel deveria satisfazer são inviabilizados pela realidade, a contravenção passa a ser justificada: motoristas furam sinal, ultrapassam na contramão, excedem o limite de velocidade. No Brasil, essa cultura de transgressão socialmente legitimada resulta em matança com níveis de guerras civis. São 117 pessoas mortas em acidentes de trânsito por dia na média desta década – e outras tantas que seguem com sequelas para os restos de suas vidas.

Não por acaso, o autoritarismo político encontra-se com a violência automobilista. Desde muito faz parte da plataforma política de Jair Bolsonaro alimentar a indignação contra toda forma de controle ao trânsito. Eleito presidente da República, esse recordista em multas tem trabalhado para desligar radares, afrouxar leis e aumentar a tolerância com infratores. Números já começam a mostrar que a implementação destas políticas agravará a carnificina nas ruas e estradas do país.

Aqui cabe ressaltar algo que o bolsonarismo ilustra muito bem: a relação intrínseca e estrutural entre pa-

triarcado e automobilismo. O carro não nasceu para ser um produto de luxo de qualquer pessoa, mas de banqueiros e industriais. Sua difusão não atendeu a interesses quaisquer, mas aos de certos bilionários do Norte global. Do magnata do petróleo a Henry Ford, de um urbanista como Le Corbusier aos pilotos de Fórmula Um, os personagens que lucraram com ou fomentaram a difusão do automóvel são homens, em sua maior parte brancos, alguns muito ricos, nenhum deles pobre.

A difusão social do automóvel foi estruturada em torno da família patriarcal – o pai de família que vai ao trabalho de carro, a mulher que cuida da casa. Foram e são majoritariamente homens os proprietários e motoristas dessas máquinas exclusivistas, que causam tão mal aos territórios onde prosperam. Dessa perspectiva, fica mais fácil entender como tal aberração foi socialmente imposta: tratou-se, desde sempre, da afirmação do poder masculino e financeiro, a despeito da coletividade.

Aqui, o argumento de Illich de que o ganho de tempo de alguns é custeado pela perda de outros recebe contornos mais nítidos. Alguns e outros passam a ser nomeados. Dados mostram uma relação evidente entre tempo gasto no trânsito, gênero, cor da pele e classe social. Quanto mais rico se é, menos tempo se perde. Mulheres pobres e em maioria negras, habitantes das periferias longínquas que o espraiamento automobilista gerou e usuárias cativas de sistemas de transporte coletivo precarizados, são as que mais gastam tempo em seus deslocamentos.

Mulheres representam hoje pouco mais de um terço das pessoas com carteira de habilitação no Brasil, mas são responsáveis por ínfima parte dos acidentes e mortes. Segundo dados das polícias do estado de São Paulo, analisados pela ONG InfoSiga, apenas 6,4% dos acidentes graves no estado ocorreram com motoristas mulheres no ano de 2017, contra quase 94% dos homens. A cultura automobilista dá vazão e fomenta as chamadas masculinidades tóxicas – subjetividades individualistas, irresponsáveis e objetificadoras do outro, em busca do prazer a todo custo, que desde muito investiram no carro como meio de poder, distinção e violência.

A transmutação do carro de supérfluo a necessário se deu não somente na perspectiva individual, mas também na economia dos países. O crescimento econômico ocorrido a partir do fim da 2ª Guerra Mundial teve na indústria automobilística um de seus principais pilares. Ao demandar uma cadeia de atividades que vai da mineração à fabricação de componentes, da extração do látex a toda a rede de serviços de manutenção, o automóvel tornou-se um dinamizador extraordinário da atividade econômica. Sucesso na venda de carros passou a ser sinônimo de bom desempenho do Produto Interno Bruto.

Assim, o projeto de universalização do carro conquistou seu segundo campo de batalha. Governos mundo afora, sensíveis aos rumos das economias de seus países, tornaram-se cada vez mais dependentes das indústrias de automóveis e combustíveis, que cobraram seu preço em subsídios econômicos. Segundo um estudo feito por economistas do Fundo Monetário Internacional, o subsídio aos combustíveis fósseis em 190 países totalizou 4,7 trilhões de dólares no ano de 2015. Os subsídios à indústria automobilística são também vultosos. No Brasil, de 2008 a 2019, os diversos programas de incentivo à indústria – IPI Zero, Inovar Auto, Rota 2030 – aportaram cerca de R$ 35 bilhões em subsídios a montadoras.

Esses subsídios seriam justificados pelos benefícios econômicos da indústria automobilística. No entanto, o cálculo dos benefícios raramente considera as *externalidades* – nome dado em economia para os diversos impactos "externos" de uma decisão ou adoção de um produto. O próprio uso deste termo denota o viés parcial da lógica econômica dominante, já que as atividades consideradas produtivas (comércio de insumos, pagamento de salários, resultados de vendas, serviços) são contabilizadas no balanço econômico do segmento, enquanto os custos pagos por toda a sociedade em engarrafamentos, acidentes, poluição, manutenção de pistas, entre outros, não entram nos cálculos econômicos que guiam o debate social.

Como não há notícia de lugar neste vasto mundo em que o tráfego de automóveis exista sem tais impactos, é necessário considerá-los inerentes ao modelo. E, aí, a conta do carro não fecha. Os custos das externalidades superam em muito os ganhos econômicos da cadeia produtiva.

Segundo dados do Ministério da Economia, a somatória de vendas de carros e autopeças no Brasil resultou em 59 bilhões de reais no ano de 2015, e todos os tributos arrecadados totalizaram 39 bilhões. No entanto, somente os acidentes de trânsito geraram, naquele mesmo ano, um custo de 40 bilhões de reais em gastos hospitalares, perda de produtividade, perdas materiais e institucionais (sem contar as vidas perdidas, não monetizáveis), segundo estimativa feita pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e a Polícia Rodoviária Federal.

Em seu livro aqui já citado, Ivan Illich afirmava que "nenhum estudo assinala os custos indiretos do transporte". Era verdade. O primeiro esforço mais amplo de mensuração de custos sociais do transporte foi feito pelo economista Theodore E. Keeler, professor em Berkeley, que publicou o resultado no artigo *The Full Costs of Urban Transport*, em 1975.

Keeler comparava diferentes custos no deslocamento por carro, ônibus e trem na região de São Francisco, na Califórnia. Já há em seu artigo a presença de custos internos (referentes aos usuários) e externos (que impactam outras pessoas); de custos de mercado (que podem ser imediatamente mensurados) e do tipo *non-market* (que necessitam de cálculos estimativos), num total de dez custos quantificados. A mais completa e recente revisão bibliográfica do tema, realizada por Todd Litman no Victoria Transport Policy Institute, quantifica um total de 23 custos (dezessete externos e seis internos).

O apanhado feito por Litman elencou mais de 40 pesquisas que compararam custos e benefícios de di-

ferentes modais de transporte, e listou para cada uma delas que atributos eram analisados – como tempo perdido, acidentes, ocupação da terra por rodovias e estacionamentos, manutenção de vias, poluição do ar, mudança climática, barulho e vibração e espraiamento urbano, entre outros.

A mensuração desses itens não é simples. Para se estimar o custo da poluição do ar, por exemplo, devem-se calcular os gastos com tratamentos de saúde de diversas doenças respiratórias e cardiovasculares, a perda de produtividade social, a sujeira urbana, a degradação de edifícios e monumentos pelo dióxido de enxofre, além dos graves efeitos em cadeia das mudanças climáticas. (Mesmo um país empenhado em reduzir as emissões de gases de efeito estufa; como a Alemanha – não atingirá a meta traçada para o ano de 2020 graças aos automóveis, que em breve serão sua principal fonte de emissões.)

A maior parte das mensurações foi desenvolvida em países do mundo rico. No Brasil, ainda há muito a ser feito. Um cálculo feito pela Associação Nacional de Transportes Públicos, a ANTP, estimou em 483 bilhões de reais os custos socioeconômicos da mobilidade urbana no ano de 2016, a maior parte deles gerada por automóveis. A estimativa inclui somente três custos externos (poluição sonora, do ar e acidentes) do total de 17 elencados no artigo de Litman, de modo que esse valor é certamente subestimado.

Há impactos que parecem menores, mas que afetam de maneira relevante a vida. O fluxo de veículos compromete as interações cotidianas e a vida pedestre, o que se costuma chamar de Efeitos de Barreira. Uma pesquisa feita pelo urbanista norte-americano Donald Appleyard na década de 1960 comparou três ruas com tipologias de edifícios semelhantes em São Francisco – uma de trânsito intenso, outra de trânsito médio e outra de pouco trânsito. A partir de entrevistas, o pesquisador constatou que moradores de ruas com tráfego leve (2 mil carros por dia) tinham três vezes mais interações com vizinhos do que moradores de ruas com tráfego intenso (8 mil carros por dia).

Qual o custo de se conversar menos com vizinhos? A questão evidencia como a utilização hegemônica de indicadores econômicos acaba por definir o que recebe ou não atenção no debate público, excluindo o que não é financeirizável. Como afirmou o sociólogo William Bruce Cameron, em uma frase erroneamente atribuída a Albert Einstein, "nem tudo que pode ser contado conta, e nem tudo que conta pode ser contado". Os custos sociais do automóvel são muito maiores do que o que cabe nas contas.

Uma grande empresa apresenta um invento. O novo produto resulta da aplicação de tecnologias de ponta, apresenta características extraordinárias de engenharia e design, gera conforto e prazer para seus futuros usuários. Após exaltar todas essas virtudes, os apresentadores do produto, em um surto de sinceridade, fazem a ressalva de que "ele será responsável pela morte de milhões de pessoas anualmente, além de impactos consideráveis na saúde coletiva, no território urbano e no consumo de tempo das pessoas". Qual seria a reação social ao invento?

O debate sobre carros necessita dessa perspectiva. Os mais de cem anos de difusão do automóvel nos fizeram acreditar que essas máquinas que nasceram supérfluas são, mais do que necessárias, inevitáveis. Naturalizamos uma aberração e hoje não sabemos viver sem ela. Seguimos em uma inércia suicida.

Feche os olhos e pense longe. Pronto, foram eliminados todos os veículos automotores individuais do planeta. Agora é possível escutar o som dos pássaros, o caminhar das pessoas, o deslizar suave dos bondes e ônibus elétricos, sem o inferno de motores a combustão e buzinas. Milhões de quilômetros quadrados de vias, que ocupavam cerca de um quarto do espaço das cidades, foram transformados em praças, jardins, parques, rios renaturalizados, habitação social, bibliotecas, clubes públicos, escolas.

Voltamos a respirar ar puro, a transitar de forma segura de bicicleta ou a pé, a conversar com os vizinhos à sombra das árvores que ocupam o meio das ruas. Recuperamos o valioso tempo que era gasto em deslocamentos e passamos a aplicá-lo na vida social, em encontros com amigos e familiares, em atividades de lazer ou puro ócio. Como resultado, a saúde da população melhorou substancialmente, reduzindo a pressão sobre o sistema público de saúde, que pôde se aprimorar no atendimento a situações de fato inevitáveis.

O enorme ganho de eficiência nos deslocamentos foi complementado pelo uso racional de alguns veículos elétricos para transportar pessoas idosas ou enfermas, moradores de áreas rurais, alimentos e produtos em geral. Pela primeira vez em um século, conseguimos reduzir as emissões de gases geradores de efeito estufa. Contaremos orgulhosos a nossos netos como nos empenhamos nessa mudança, que à vista deles pode parecer banal, mas que demandou um grande esforço coletivo para a superação de um vício social que sustentava a riqueza de poucos.

A economia descobriu outras cadeias de produção, desta vez voltadas para o bem-estar coletivo. Somente a reciclagem dos materiais de mais de um bilhão de automóveis movimenta setores inteiros, sem falar na fabricação massiva de bondes, trens, metrôs, ônibus elétricos e bicicletas. Cidades são remodeladas, em busca da convivência entre as várias formas de vida e da gestão respeitosa dos recursos naturais. Tudo isso se dá junto a um importante processo de mudança política e social, em que o individualismo automobilista, gerador de exclusão e violência, foi substituído pelo compartilhamento ciclista e do transporte coletivo, geradores de solidariedade.

Milhões de vidas foram poupadas. Se ainda vivêssemos em um mundo tomado pelo imperativo dos carros, 500 pessoas teriam morrido graças a acidentes de trânsito e poluição do ar somente no tempo que você levou para ler este texto. Agora elas seguem suas vidas, cuidam dos filhos, brincam com os pais, fazem planos para o futuro, sonham com seus amores, cuidam do jardim. ✱

ONDE ATERRAR?

Texto de Bruno Latour, tradução do original em francês de Marcela Vieira e revisão técnica de Alyne Costa.
Habitável?, fotografias da série de Liliane Dardot

Neste trecho adaptado por PISEAGRAMA do livro *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, recém publicado em julho no Brasil pela Editora Bazar do Tempo, o filósofo Bruno Latour reflete sobre os impasses da divisão entre ciências sociais e naturais e propõe outros modos de investigar, compreender e viver com a Terra.

A prova de que o movimento ecológico não conseguiu definir com suficiente precisão o Terrestre, esse grande ator político, é que a ecologia não soube produzir uma mobilização social à altura dos desafios. Ficamos sempre surpresos ao ver a distância que existe entre a potência dos afetos suscitados pela questão social desde o século XIX e a potência dos movimentos ecológicos desde o pós-guerra.

Um bom indicador dessa distância é o admirável livro de Karl Polanyi, *A grande transformação*. O que é desolador ao ler Polanyi não é constatar que ele se enganou ao acreditar que os danos do liberalismo seriam coisa do passado, mas sim ele ter pensado que tais danos provocaram apenas uma única reação, que podemos chamar de a grande imobilidade das referências políticas. Como seu livro é de 1945, os 70 anos seguintes demarcaram com precisão o lugar, lamentavelmente vazio, da outra grande transformação que deveria ter ocorrido, caso os movimentos ecológicos tivessem sabido assimilar, prolongar e ampliar a energia criada pelos diferentes tipos de socialismo.

No entanto, essa transmissão nunca efetivamente aconteceu. Como não souberam unir suas forças de modo eficaz, o socialismo e o movimento ecológico foram capazes apenas de desacelerar o curso da história, ainda que ambos tivessem por objetivo transformá-la. Se não puderam concretizar suas ambições, foi por acreditarem que era preciso escolher entre questões sociais ou questões ecológicas, enquanto o que estava realmente em jogo era uma outra escolha, muito mais decisiva, que dizia respeito a duas direções da política: uma que define as questões sociais de modo muito restrito e outra que define os riscos para a sobrevivência sem estabelecer diferenças *a priori* entre humanos e não humanos. A escolha que precisa ser feita é, portanto, entre uma definição limitada dos laços sociais que compõem uma sociedade e uma definição mais ampla das associações que formam aquilo que tenho chamado de "coletivos" (uso o termo "coletivo" para substituir a palavra "social", alargando com isso a gama das associações que podem ser coletadas).

Essas duas direções não apontam para atores diferentes. Para recorrer a um clichê, não seria o caso de ter de escolher entre o salário dos operários e o destino dos passarinhos, mas entre dois tipos de mundo em que há, em ambos, salários de operários e passarinhos, só que combinados de formas distintas em cada um deles. A questão, assim, passa a ser: por que o movimento social não abraçou já de saída as questões ecológicas como se fossem suas, o que lhe teria permitido evitar sua obsolescência e prestar apoio ao ainda débil movimento ecológico? Ou, invertendo a pergunta, por que a ecologia política não soube pegar o bastão da questão social e avançar?

Durante esses 70 anos que os especialistas chamam de a Grande Aceleração, tudo sofreu uma metamorfose: as forças do mercado foram liberadas, a reação do sistema terra foi provocada (aqui, a palavra "terra", com minúscula, corresponderá ao quadro tradicional da ação humana – os humanos na natureza –, enquanto "Terra", com maiúscula, corresponderá a uma potência de agir na qual reconhecemos, ainda que de maneira não plenamente instituída, uma espécie de função política).

No entanto, seguimos definindo uma política como progressista ou reacionária segundo um mesmo e único vetor: o da modernização e o da emancipação. Temos de um lado, portanto, enormes transformações, e, do outro, uma quase total imobilidade na definição, no posicionamento e nas aspirações associadas à palavra "socialismo". Nesse sentido, vale lembrar, aliás, das enormes dificuldades que as feministas encontraram para que suas lutas fossem consideradas relevantes, já que por muito tempo foram tratadas como "periféricas" em relação às batalhas por transformação social. A bússola do socialismo parecia emperrada.

Em lugar de unirmos essas revoltas, fomos capazes apenas de vivenciar, em estado de quase total impotência, a Grande Aceleração, a derrota do comunismo, o triunfo da "globalização-menos" e a esterilização do socialismo, tudo culminando no grande circo que foi a eleição de Donald Trump! Isso sem falar nas outras catástrofes que nos fazem tremer só de imaginá-las.

Enquanto esses acontecimentos transcorriam, ficamos presos a uma oposição mal resolvida entre conflitos "sociais" e "ecológicos", como se estivéssemos lidando com dois conjuntos distintos entre os quais não podíamos escolher. Mas a natureza não é mais um saco de grãos do que a sociedade é um balde de água... Se não há escolha a fazer, é pela excelente razão de que não há humanos legítimos de um lado e objetos não humanos do outro. A ecologia não é o nome de um partido, nem um tipo de preocupação, mas sim um apelo para mudarmos de direção: "Rumo ao Terrestre".

Mas como explicar essa interrupção no sistema que organizava a indignação coletiva? A antiga matriz que permitia distinguir os "progressistas" dos "reacionários" se definia, desde a irrupção da "questão social" no século XIX, pela noção de classes sociais, elas também dependentes do tipo de posição que ocupavam naquilo que chamávamos de "processos de produção".

Ainda que muito se tenha tentado atenuar as oposições de classe e até mesmo convencer de que elas não faziam mais sentido, foi em torno dessas oposições que a política se organizou. A eficácia das interpretações da vida pública em termos de luta de classes decorria do caráter aparentemente material, concreto, empírico dessa definição de categorias antagônicas. É por essa razão que tais interpretações foram consideradas como "materialistas" e geralmente se apoiavam no que chamávamos de uma ciência econômica aplicada.

A despeito de todas as revisões que sofreram, interpretações dessa ordem serviram muito bem durante todo o século XX. Ainda hoje, são elas que permitem identificar quem "avança" e quem "trai as forças do progresso" (ainda que, não custa repetir, as atitudes possam divergir se o assunto for, por exemplo, valores morais ou economia). De um modo geral, podemos afirmar que permanecemos marxistas.

Se recentemente essas definições passaram a girar em falso, é porque a análise em termos de classes sociais e o materialismo que a tornava possível eram claramente definidos pelo atrator que chamamos de Global, o qual se encontra em posição oposta ao Local.

Os grandes fenômenos da industrialização, urbanização e a ocupação das terras colonizadas definiam um ho-

rizonte – temível ou radiante, pouco importa – que dava sentido e direção ao ideal de progresso. E isso por uma boa razão: tal progresso tirava da miséria, ou mesmo do jugo da dominação, centenas de milhões de seres humanos, cujas ações deveriam se dirigir para a emancipação tida como inevitável.

Apesar dos constantes desentendimentos, Direitistas e Esquerdistas só competiam, no fim das contas, para saber quem seriam os modernizadores mais definitivos, qual lado alcançaria mais rapidamente o mundo Global, ao mesmo tempo em que divergiam sobre se o melhor modo de proceder era a reforma ou a revolução. Mas nenhuma das correntes jamais tentou explicar aos povos em processo de modernização para que mundo exatamente o progresso os acabaria levando.

O que elas não previram (ainda que pudessem perfeitamente ter previsto!) é que aquele horizonte de progresso se transformaria, pouco a pouco, justamente num mero horizonte, uma simples ideia regularizadora, um tipo de utopia cada vez mais vaga à medida que começou a faltar Terra para dar corpo àquela ideia. Até que o acontecimento de 13 de dezembro de 2015 – a conclusão da COP21, Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas – finalmente oficializou, de certo modo, a constatação de que não existe mais Terra capaz de corresponder ao horizonte do Global.

Se as análises em termos de classe nunca permitiram às Esquerdas resistir por muito tempo a seus inimigos – o que explica o fracasso das previsões de Polanyi sobre a extinção do liberalismo –, é porque elas nutriam uma definição do mundo material tão abstrata, tão ideal (para não dizer idealista) que elas nunca foram capazes de compreender a nova realidade.

Para ser materialista, é preciso que haja uma matéria; para oferecer uma definição mundana de uma atividade, é preciso haver um mundo; para ocupar um território, é preciso que haja uma terra; para se lançar na *Real Politik*, é preciso existir uma realidade.

No entanto, ao longo de todo o século XX, enquanto proliferavam análises e experiências fundadas em uma definição clássica da luta de classes, uma metamorfose da própria definição da matéria, do mundo, da terra sobre a qual tudo se apoiava acontecia, mais ou menos sub-repticiamente; de todo modo, sem que muita atenção fosse dada por parte das Esquerdas. Desde então, a questão passou a ser definir as lutas de classe de modo mais realista, levando em conta essa nova materialidade, esse novo materialismo, impostos pela orientação na direção do Terrestre. Retomamos aqui a questão colocada por Naomi Klein no livro *Tudo pode mudar: Capitalismo vs. Clima*: por que tão poucas coisas mudam devido à estabilidade das referências políticas – e, em particular, devido à anestesia causada pelo termo "capitalismo"?

Polanyi superestimou as capacidades de resistência da sociedade à mercadologização porque contava com a mobilização de atores somente humanos e com sua consciência acerca dos limites da mercadoria e do mercado. Mas os humanos não foram os únicos a se revoltar... Polanyi não pôde, assim, prever a incorporação de extraordinárias forças de resistência aos conflitos de classes, capazes até de transformar o que neles estava em jogo. O desfecho dessas disputas só será diferente se todos os rebeldes, por mais entrelaçados que estejam, forem reconhecidos como combatentes.

Se as classes ditas sociais eram identificadas por seu lugar no sistema de produção, percebemos agora o quanto esse sistema era definido de forma demasiado restritiva. Decerto, há muito tempo os analistas vêm acrescentando à estrita noção de "classes sociais" todo um aparato de valores, culturas, atitudes e símbolos para especificar suas próprias definições e explicar por que os grupos não seguem sempre os "interesses objetivos" de sua classe. E, no entanto, mesmo adicionando "culturas de classe" aos "interesses de classe", tais grupos não desfrutam de territórios suficientemente povoados para que possam conformar uma realidade e tomar consciência de si próprios. Sua definição continua sendo social, demasiado social. A questão é que, sob a luta de classes, existem outras classificações. Sob a "última instância", existem outras instâncias. Sob a matéria, há outros materiais.

Timothy Mitchell, no livro *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, demostrou muito bem que uma economia alicerçada sobre o carbono garantiu por muito tempo uma luta de classes eficaz; foi com a passagem do carvão ao petróleo que essa luta foi vencida pelas classes dirigentes. No entanto, mesmo diante dessa mudança, as classes sociais seguiram se definindo da maneira tradicional: ainda como operários defendidos pelos sindicatos.

Mas para definir as classes seguindo o critério do território, não se pode classificá-las da mesma maneira que antes. O poder que os mineradores tinham de bloquear a produção, de se organizar no fundo das minas fora da vista de seus supervisores, de fazer aliança com os ferroviários que operavam próximo a suas bases, de enviar suas mulheres para se manifestarem em frente às janelas de seus patrões, tudo isso desaparece com o petróleo, essa fonte de energia controlada por um punhado de engenheiros expatriados em países distantes, liderados por pequeníssimas elites facilmente corruptíveis, cujo produto circula por oleodutos que são de fácil reparo em caso de dano. Se antes, com o carvão, os inimigos eram visíveis, com o petróleo eles se tornaram invisíveis.

Mitchell não enfatiza apenas a "dimensão espacial" das lutas operárias, o que seria um truísmo. Ele chama a atenção, com efeito, para as diferentes composições formadas pelo carvão ou pelo petróleo com a terra, os operários, os engenheiros e as empresas. A partir dessas diferenças, aliás, ele chega à conclusão paradoxal de que foi a partir do pós-guerra – e graças ao petróleo – que passou a prevalecer uma concepção de economia que acredita poder se isentar de qualquer limite material!

A obsessão de Trump com um retorno ao carbono (King Coal) oferece uma ilustração quase perfeita da nova geopolítica: uma utopia delirante e enfumaçada abrangendo todas as relações sociais que lhe são associadas em uma terra que não existe mais e numa época ultrapassada em cinquenta anos.

O que agora parece estar muito claro é que a luta de classes depende de uma geo-logia. A introdução do prefixo "geo" não torna obsoletos os 150 anos de análise marxista ou materialista. Ao contrário, ela obriga a retomar a questão social, porém deixando a nova geopolítica torná-la ainda mais intensa.

Já que a cartografia tradicional das lutas de classes sociais permite compreender cada vez menos a vida política – com as análises se limitando a lamentar que as pessoas "não seguem mais seus interesses de classe"–, precisamos ser capazes de esboçar um mapa das lutas das localidades geo-sociais como forma de finalmente identificar quais são os verdadeiros interesses nelas envolvidos, com quem é possível se aliar e quem será preciso enfrentar.

O século XIX foi a era da questão social; o século XXI, por seu turno, é a era da nova questão geo-social. Se não conseguirem traçar um novo mapa, os partidos de Esquerda se assemelharão a arbustos atacados por gafanhotos: deles não restará mais que uma nuvem de poeira.

A maior dificuldade em desenhar esse mapa reside no fato de que, para encontrar os princípios que permitirão definir as novas classes e traçar as linhas de conflito entre seus interesses divergentes, deve-se aprender a desconfiar de definições como "matéria", "sistema de produção" e até mesmo das referências no espaço e no tempo que foram tão úteis para definir tanto as classes sociais quanto as lutas da ecologia.

Na verdade, uma das maiores peculiaridades da época moderna foi a proposição de uma definição tão pouco material, tão pouco terrestre, da matéria. A modernidade se vangloria de um realismo que ela nunca soube implementar. Afinal, como chamar de materialistas pessoas capazes de deixar a temperatura do planeta aumentar em 3,5º C, ou que impõem a seus concidadãos o papel de agentes da Sexta Grande Extinção, sem sequer se darem conta disso?

Pode mesmo parecer estranho, mas quando os Modernos falam de política, nunca sabemos em qual domínio prático eles a situam. Em suma, "a análise concreta da situação concreta", como Lênin costumava dizer, nunca é suficiente. A ecologia sempre disse aos socialistas: "Se esforcem um pouco mais, senhores e senhoras materialistas, para se tornarem enfim materialistas!".

Se o amálgama entre os velhos veteranos da luta de classes e os novos recrutas dos conflitos geo-sociais ainda não foi possível, isso se deve ao papel que ambos atribuíram à "natureza". Esse é mais um daqueles casos em que, literalmente, as ideias conduzem o mundo.

Foi a confiança em uma certa concepção da "natureza" que autorizou os Modernos a ocuparem a Terra de uma tal maneira que impediu outros de habitarem de modo diferente seu próprio território. Isso porque, para fazer política, precisamos de agentes que conjuguem seus interesses e capacidades de ação. Mas não se pode fazer alianças entre atores políticos e objetos quando eles são considerados exteriores à sociedade e desprovidos de potência de agir. O slogan genial dos ocupantes da ZAD de Notre-Dame-des-Landes expressa bem esse dilema: "Não defendemos a natureza, nós somos a natureza defendendo a si própria".

Ora, a exterioridade atribuída aos objetos não provém de um dado da experiência: ela é, mais propriamente, o resultado de uma história político-científica muito particular que convém examinarmos brevemente, para que se possa devolver à política sua liberdade de movimento.

O papel das ciências na tarefa de sondar o Terrestre é inegável. Sem elas, o que saberíamos sobre o Novo Regime Climático? E como ignorar o fato de que elas se tornaram o alvo privilegiado dos negacionistas climáticos? Ainda assim, é preciso compreender suas particularidades.

Se aceitarmos de bom grado o que a epistemologia usual nos empurra goela abaixo, nos veremos prisioneiros de uma concepção da "natureza" impossível de ser politizada, já que ela foi inventada precisamente para limitar a ação humana mediante o apelo a supostas leis de uma natureza objetiva que não poderiam ser questionadas. De um lado a liberdade, do outro a estrita necessidade: isso permite obter vantagens dos dois domínios. Toda vez que pretendemos contar com a potência de agir de atores não humanos, encontramos a mesma objeção: "Nem pense nisso, trata-se de meros objetos; eles não podem reagir", tal como dizia Descartes a respeito dos animais, alegando que eles não poderiam sofrer.

Ao mesmo tempo, se nos opomos à "racionalidade científica" inventando um modo mais íntimo, mais subjetivo, mais enraizado, mais global – mais "ecológico", por assim dizer – de perceber nossos laços com a "natureza", saímos perdendo duas vezes: permanecemos com a ideia de "natureza" tomada emprestada da tradição e ainda nos privamos da contribuição oferecida pelos "saberes positivos".

Precisamos, portanto, poder contar com todo o poder das ciências, mas renunciando à ideologia da "natureza" que esse poder incorporou. Temos de ser ainda materialistas e racionais, só que dessa vez deslocando essas virtudes para o terreno correto. E isso porque o Terrestre não é de forma alguma o Globo; assim, é impossível ser materialista e racional da mesma forma em relação a ambos.

Contudo, é preciso antes de mais nada esclarecer que não podemos fazer o elogio da racionalidade sem reconhecer a que ponto tal noção foi mal empregada por aqueles que se dirigiam rumo ao Global. Como considerar realista um projeto de modernização que, há dois séculos, teria "esquecido" de antecipar as reações do globo terráqueo às ações humanas? Como tratar de "objetivas" as teorias econômicas incapazes de incorporar em seus cálculos a escassez de recursos que elas tinham como tarefa prever? Como falar da "eficácia" de sistemas técnicos que não foram planejados para durar mais que algumas décadas? Como chamar de "racionalista" um ideal de civilização culpado por um erro de previsão tão absurdo que fez com que pais deixassem para seus filhos um mundo muitíssimo menos habitado?

Não surpreende que a palavra "racionalidade" tenha se tornado assustadora. Antes de acusarmos as pessoas comuns de não darem nenhum valor aos fatos por meio dos quais as pessoas ditas racionais pretendem convencê-las, lembremo-nos de que, se elas perderam todo o senso comum, é porque foram magistralmente traídas. Para devolver um sentido positivo às palavras "realismo", "objetivo", "efi-

cácia" e "racional", é preciso direcioná-las não mais para o Global, onde elas claramente fracassaram, mas ao Terrestre.

Como podemos definir essa diferença de orientação? Os dois polos são quase os mesmos, mas com a diferença de que o Global apreende todas as coisas partindo do distante, como se elas fossem exteriores ao mundo social e completamente indiferentes às preocupações dos humanos. Já o Terrestre lida com os mesmos agenciamentos tomando-os de perto, como interiores aos coletivos e sensíveis à ação dos humanos, à qual reagem drasticamente. Temos aí duas maneiras muito diferentes de aquelas mesmas pessoas racionais fincarem, se assim podemos dizer, seus pés na terra. Essa diferença de perspectiva, portanto, suscita uma nova distribuição das metáforas, das sensibilidades, uma nova *libido sciendi* fundamental tanto para a reorientação quanto para a reinvenção dos afetos políticos.

Podemos pensar o Global como uma declinação do Globo que acabou distorcendo o acesso a ele. Que será que se passou? A ideia, de fato revolucionária, de pensar a terra como um planeta como qualquer outro, imerso num universo tornado infinito e composto de corpos essencialmente semelhantes remonta ao nascimento das ciências modernas. Para simplificar, podemos chamar esse acontecimento de *a invenção dos objetos galileanos*.

O sucesso obtido por essa visão planetária é imenso. Ela informa o globo retratado pela cartografia, o mesmo das primeiras ciências da terra. Ela torna a física moderna possível. No entanto, infelizmente, tal visão é também muito fácil de ser distorcida. Na medida em que ela permite, a partir da terra, conceber este planeta como um corpo entre outros que estão em queda livre no universo infinito, alguns concluíram que era preciso ocupar virtualmente o ponto de vista do universo infinito para compreender o que se passa em nosso planeta. A possibilidade de acessar lugares distantes partindo da terra se torna, assim, o dever de acessar a terra partindo de lugares distantes.

Contudo, nada obriga a essa conclusão, que, na prática, será sempre uma contradição em termos: os escritórios, as universidades, os laboratórios, os instrumentos, as academias, em suma, todo o circuito de produção e validação de conhecimentos nunca abandonou o velho solo terrestre. Por mais longe que possam enviar seus pensamentos, os especialistas sempre tiveram os pés fincados no chão. E no entanto, essa visão desde o universo acabou se tornando o novo senso comum ao qual os termos "racional" e até "científico" permaneceram por muito tempo associados.

Daí em diante, é a partir desse Grande Fora que a velha terra primordial será conhecida, avaliada e julgada. O que era apenas uma virtualidade passa a ser, tanto para os mais brilhantes pensadores quanto para os menos perspicazes, um projeto estimulante: conhecer é conhecer desde o exterior. Tudo deve ser considerado do ponto de vista de Sirius, como diz a expressão francesa – uma Sirius, claro, imaginária, que ninguém nunca acessou.

Além disso, essa concepção da Terra como planeta integrante do universo infinito, como um corpo entre outros corpos, gerou o inconveniente de limitar a alguns movimentos – ou mesmo a apenas um, a queda dos corpos, como era o caso do início da revolução científica – a gama de possibilidades dos saberes positivos.

Por essa razão, ainda que na Terra – vista de seu interior – houvesse muitas outras formas de movimento, foi ficando cada vez mais difícil levá-los em consideração. Aos poucos, fomos deixando de saber como traduzir em termos de conhecimento comprovado todo um conjunto de transformações: gênese, nascimento, crescimento, vida, morte, corrupção, metamorfoses. Foi esse desvio para o exterior que introduziu na noção de "natureza" a confusão da qual nunca fomos capazes de sair.

Até o século XVI, esse conceito podia ainda abarcar toda uma cadeia de movimentos; esse é o sentido etimológico da *natura* latina ou da *phusis* grega, que se poderia traduzir por origem, geração, processo, curso das coisas. Todavia, a partir do século seguinte, o uso da palavra "natural" passou a estar cada vez mais reservado à investigação de um único tipo de movimento considerado do exterior. Esse é o sentido que a palavra terminou por ganhar na expressão "ciências da natureza".

Isso não seria um problema se tivéssemos limitado o uso desse termo às ciências do universo, ou seja, se o empregássemos apenas para descrever os espaços infinitos conhecidos a partir da superfície da terra por intermédio exclusivo de instrumentos e de cálculos. Mas quisemos fazer mais: quisemos conhecer dessa mesma maneira tudo o que se passava na terra, como se devêssemos considerá-la de longe.

Enquanto acreditávamos ter sob os nossos olhos um conjunto de fenômenos simplesmente à espera de serem desvendados pelos saberes positivos, nos distanciamos de tal modo daqueles fenômenos que – por uma espécie de ascese sádica – passamos a nos interessar, entre todos os movimentos que nos eram acessíveis, apenas naqueles que podíamos ver desde Sirius. Todo movimento precisava, então, se conformar ao modelo da queda dos corpos. Isso é o que caracteriza a chamada "visão mecanicista" do mundo, assim denominada graças a uma estranha metáfora proveniente de uma ideia bastante inexata a respeito do funcionamento das máquinas no mundo real.

Com isso, todos os outros movimentos se tornaram alvo de desconfiança. Considerados desde o interior, na Terra, eles não podiam ser científicos, não podiam ser verdadeiramente naturalizados. Daí decorre a clássica oposição entre os saberes vistos de longe, mas comprovados, e as imaginações que, vendo as coisas de perto, não teriam respaldo na realidade: na pior das hipóteses, meras histórias para crianças; na melhor das hipóteses, antigos mitos respeitáveis, mas sem conteúdo comprovável.

Se o planeta acabou se distanciando do Terrestre, foi por se ter acreditado que a natureza vista do universo poderia pouco a pouco substituir, recobrir, banir a natureza vista da Terra, aquela que abarca, que poderia ter abarcado, que deveria ter continuado a abarcar, desde o interior, todos os fenômenos de gênese. A grandiosa invenção galileana terminou por ocupar todo o espaço, nos fazendo esquecer que ver a terra a partir de Sirius é apenas uma pequena parte do que temos direito de saber positivamente – ainda que essa parte corresponda ao universo infinito.

Habitável? registra uma série de potes de barro oriundos do Sertão do Brasil. Os potes, fabricados pelas mulheres e utilizados para transportar e armazenar água, integram um acervo que deu origem ao projeto Acervo Disseminado, de Liliane Dardot e Inês Antonini, com a colaboração de Santana Dardot. O projeto propôs, durante o ano de 2016, exposições e cortejos, e convidou os espectadores a se tornarem guardiões dos potes, levando para casa memórias, histórias e tradições cotidianas presentes naquela artesania com a terra.

A inevitável consequência de tudo isso foi que passamos a notar cada vez menos o que se passava na Terra. Ao adotar a perspectiva de Sirius, arriscamos necessariamente perder de vista muitos acontecimentos, ao mesmo tempo em que criamos muitas ilusões sobre a racionalidade ou a irracionalidade do planeta Terra!

A julgar por todas as bizarrices que os terráqueos, ao longo dos últimos três ou quatro séculos, imaginaram ter identificado em Marte antes de perceberem que estavam errados, não devemos nos espantar com todos os erros cometidos, ao longo desses séculos, a respeito do suposto destino das civilizações terrestres vistas a partir de Sirius! O que se tornarão os ideais de racionalidade e as acusações de irracionalidade quando confrontados com a Terra e os terrestres? Tantos castelos feitos de areia, tantas certezas caindo por terra, tantos canais imaginados em Marte...

Uma tal bifurcação entre o real – exterior, objetivo e conhecível – e o interior – irreal, subjetivo e incognoscível – não teria intimidado ninguém, ou teria soado como um simples exagero de especialistas pouco familiarizados com as realidades daqui debaixo, se ela não estivesse sobreposta ao famoso vetor de modernização anteriormente observado. É precisamente nesse ponto que os dois sentidos (positivo e negativo) da palavra "Global" começam a divergir.

Devido a essa sobreposição, o subjetivo ficou cada vez mais associado ao arcaico e ao ultrapassado; o objetivo, ao moderno e ao progressista. Ver as coisas do interior passa a não ter outro valor a não ser o de remeter à tradição, ao íntimo, ao arcaico. Ver as coisas do exterior, ao contrário, se torna o único meio de apreender aquilo que conta como realidade e, sobretudo, de se orientar em direção ao futuro.

É essa divisão brutal que dá consistência, por assim dizer, à ilusão do Global como horizonte da modernidade. A partir de então, foi preciso se deslocar virtualmente de mala e cuia (mesmo que permaneçamos no mesmo lugar) para longe das posições subjetivas e sensíveis, rumo a posições exclusivamente objetivas, enfim desembaraçadas de toda sensibilidade – ou, mais precisamente, de todo sentimentalismo. É aí então que aparece, por contraste com o Global, a figura necessariamente reativa, reflexiva e nostálgica do Local.

Perder a sensibilidade à natureza enquanto processo – conforme o antigo sentido de "natureza" – se tornava o único modo de acessar a natureza enquanto universo infinito – segundo a nova definição do termo. Progredir na modernidade consistia, assim, em desprender-se do solo primordial e sair rumo ao Grande Fora; tornar-se, senão natural, ao menos naturalista.

Por uma estranha perversão das metáforas de parto, não mais depender das antigas formas de gênese era o que permitiria "finalmente nascer para a modernidade". Como as feministas demonstraram em suas análises dos julgamentos das bruxas, o ódio aos valores tradicionalmente associados às mulheres sairá dessa trágica metamorfose tornando grotesca toda forma de vínculo aos antigos solos. Livrar-se do pertencimento à gleba torna-se uma maneira de dizer "Cubra estes seios, que eu não poderia ver", como disse o hipócrita padre Tartufo, da peça de Molière, à filha de seu anfitrião. A objetividade se tornou, assim, uma questão de gênero.

Esse grande deslocamento, a única verdadeira "Grande Substituição", será então imposto ao mundo inteiro, o qual vai se transformando na paisagem da "globalização-menos" à medida que as últimas adesões à antiga natureza-processo vão sendo erradicadas permanentemente. Esse é o sentido da expressão que hoje se tornou obsoleta, mas cujos ecos ainda podem ser ouvidos toda vez que se fala de progresso, desenvolvimento e futuro: "Iremos modernizar o planeta, que está em processo de unificação..."

Graças a esse deslocamento, ou bem falamos de "natureza", mas então estamos longe, ou bem estamos próximos, mas expressamos apenas sentimentos. Esse é o resultado da confusão entre a visão planetária e o Terrestre. A respeito do planeta, pode-se dizer, olhando as coisas "do alto", que ele sempre variou, e que ele vai durar muito mais do que os humanos, o que permite encarar o Novo Regime Climático como uma oscilação sem importância. Já o Terrestre, por seu turno, não permite esse tipo de desprendimento. Desse modo, compreendemos facilmente por que é impossível oferecer uma descrição muito precisa dos conflitos concernindo as possibilidades de vínculo ao solo, e por que precisamos aprender a desenfeitiçar a noção de "natureza" que abarca aqueles dois atratores.

Quando os partidos ditos "ecológicos" tentam atrair o interesse das pessoas para o que se passa com "a natureza", uma natureza que eles pretendem "proteger", se o termo significa a natureza-universo vista de lugar nenhum, a natureza que supostamente se estende desde as células do nosso corpo até as galáxias mais distantes, a resposta das pessoas será simplesmente: "Tudo isso está muito longe; é muito vago; não nos diz respeito; não poderíamos nos importar menos!".

E elas terão razão. Não avançaremos na direção de uma "política da natureza" enquanto utilizarmos o mesmo termo para designar coisas tão diversas como, por exemplo, uma pesquisa sobre o magnetismo terrestre, a classificação dos 3.500 exoplanetas que já foram identificados até agora, a detecção de ondas gravitacionais, o papel das minhocas na aeração dos solos, a reação dos pastores dos Pirineus à reintrodução dos ursos no local ou a reação das bactérias de nosso intestino a uma receita de dobradinha... Essa ideia de natureza abarca coisas demais.

Não precisamos mais buscar as causas da morosidade das mobilizações em favor da natureza-universo. Essa natureza é totalmente incapaz de provocar comoções políticas. Fazer desse tipo de seres – os objetos galileanos – o modelo do que pode nos engajar nos conflitos geo-sociais é entrar em campo para perder. Tentar mobilizar essa natureza nos conflitos de classe é como mergulhar os pés no cimento fresco antes de ir a uma manifestação.

Para começarmos a descrever de modo objetivo, racional e eficaz a situação terrestre, representando-a com algum realismo, precisamos de todas as ciências, porém posicionadas de outro modo. Em outras palavras, para ser um cientista, é inútil se teletransportar para Sirius. Tampouco é necessário abandonar a racionalidade para adicionar sentimentos ao frio conhecimento. É preciso, em suma, conhecer, da maneira mais fria possível, a atividade quente de uma terra finalmente vista de perto. ✱

Ao construir histórias como contranarrativas, com autonomia para contar a própria versão, a presença indígena não faz parte apenas de uma história passada, mas sim de uma história que está sendo tecida no presente, rumo ao futuro. Amansar o giz é ressignificar a escola indígena, refletindo sobre os desafios e a importância da educação territorializada. Este ensaio foi extraído e adaptado da pesquisa desenvolvida pela autora na UnB e que em breve será publicada em livro.

AMANSAR O GIZ

Texto de Célia Xakriabá

O agro não é pop, pinturas de Denilson Baniwa

O barro, o jenipapo e o giz são as três temporalidades que marcam a história xakriabá. Três símbolos que contam sobre a nossa trajetória, inspirados em nossas raízes profundas. O contato, desde pequenos, com o barro, com a terra, é uma experiência significativa que aproxima a criança com os dois corpos que constituem a nossa pertença, o corpo como território e o território como corpo.

A cerâmica e o artesanato de barro carregam significados que vão muito além do objeto que é produzido, trazendo consigo habilidades e gestos peculiares que moldam um pote ou uma panela. Muito mais do que produtos em si, esses objetos possuem uma imaterialidade, uma subjetividade que carrega valores simbólicos. Cada peça de barro produzida carrega parte do território, não apenas como lugar de morada do corpo, mas também no que se reapresenta como lugar sagrado de morada da alma.

A intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece.

O forte do nosso povo sempre foi a oralidade, mas, com as tecnologias, a ampliação dos registros se torna possível, nos trazendo algumas vantagens. Através de fotografias, da escrita digital e da grafia audiovisual, trabalhamos para que as próximas gerações tenham também oportunidade de reativar nossas memórias, compreendendo os diversos atravessamentos históricos vividos pelos Xakriabá.

Na formação de alianças entre nós, indígenas, mas também com nossos aliados não indígenas, nossa escola xakriabá se constrói. Trata-se de um fazer epistemológico que visa a nos construir como corpo-território em permanente processo de (re)territorialização – abertos, portanto, a uma historicidade que deve ser reativada pelas memórias que nos ensinam não só sobre o passado, mas também sobre o presente e o futuro em que continuaremos a ser corpo (re)territorializado.

A memória nativa é aquela que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós: são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas por processos de ressignificação que definirão a nossa relação com as memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão.

O povo Xakriabá, os antigos habitantes do Vale do São Francisco, é a maior população indígena no Estado de Minas Gerais e uma das maiores do Brasil. Nosso processo de contato com a sociedade envolvente não foi diferente dos demais povos indígenas no Brasil. Ele foi marcado por lutas e derramamento de sangue.

O bandeirante Matias Cardoso foi um grande colonizador da região, escravizador dos povos indígenas do Vale do São Francisco. Após o ano de 1728, recebemos o título de posse das terras por nossos antepassados terem apoiado o Estado na guerra com os Kayapó que, segundo a história, também percorreram essa região. É o que demonstram as pinturas rupestres nos paredões do Parque Nacional Cavernas do Peruaçu. Desde de que nosso povo apoiou o Estado nessa guerra, vivíamos sem conflitos externos e convivíamos com povos que vinham da Bahia e de outras regiões de Minas Gerais.

Entretanto, nosso território sempre foi alvo de ameaças e, a partir das décadas de 1960 e 1970, o chamado "desenvolvimento" intensificou a invasão das nossas terras e os projetos agrícolas na região atraíram grandes fazendeiros das cidades vizinhas. O povo Xakriabá é conhecido por uma forma singular de organização social interna e também pela política externa à comunidade. Hoje, estamos no quarto mandato indígena consecutivo na cidade de São João das Missões.

Sou a primeira Xakriabá a fazer mestrado e isto me coloca diante de outro desafio, o de lidar com a pressão dos tempos regidos pelas normas no ambiente acadêmico que, por sua vez, não dá conta de compreender a nossa temporalidade que, assim como o nosso conhecimento, opera em outra ordem. Essa outra ordem não consiste em uma insuficiência de conhecimentos, mas, sim, em ritmos diferentes.

Indagada sobre como me sentia sendo a primeira Xakriabá a fazer mestrado, eu respondia que estar neste lugar não me dá uma posição privilegiada e, sim, me traz o compromisso de questionar por que, depois de anos, somente agora sou a primeira. Ser a primeira não me torna mais importante, mas me traz o compromisso de lutar para não ser a última.

Adentrar o território acadêmico me faz assumir o compromisso de contribuir na construção de outras epistemologias nativas, dando relevância à produção do conhecimento indígena no território acadêmico e em outras agências, na ciência do território. Temos uma tarefa desafiadora, pois não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores.

Quanto mais conheço o novo, mais sinto a necessidade de retomar as minhas origens, e a experiência acadêmica reforçou mais uma vez a compreensão de como eu mesma me constituo a partir destas origens. Embora o desafio vivenciado décadas atrás para garantir o acesso à terra e nos firmar no território ainda continue, hoje o desafio é também demarcar espaço em outro território, o território acadêmico, com o propósito de indigenizá-lo, transformando suas práticas educativas.

Mostramos que somos indígenas e que a história que contavam sobre nós consistia em uma história única, hegemonicamente construída. Agora reivindicamos também a oportunidade de construir histórias como contranarrativas, por meio da autonomia de contar a nossa versão. E estamos nesse espaço também para demonstrar que a presença indígena não faz parte apenas de uma história passada (pretérita, como dizem os historiadores), pois somos protagonistas de uma história que está sendo tecida no presente.

Assim como ocorre majoritariamente na produção acadêmica, a produção dos materiais didáticos que chegam a nossas escolas está sempre privilegiando a teoria produzida no centro. É como se a cultura do outro fosse mais forte. Há um desbotamento e uma desvalorização grande dos estudantes indígenas no meio acadêmico. Alguns estudantes vão para a universidade e não são considerados produtores, autores e interlocutores do conhecimento neste meio. Mas é preciso haver um processo reverso. É isso que eu chamo de indigenização. Por que não indigenizar o outro? Por que não quilombolizar, campesinar o outro?

Reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico é contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos, desconstruindo o pensamento equivocado de que nós, indígenas, não podemos acompanhar as tendências tecnológicas, ou qualquer outra coisa que exista fora do contexto da aldeia e da ideia de que não seríamos capazes de ocupar tais lugares.

A aldeia onde moro se chama Barreiro Preto. Segundo meu avô, a origem do nome vem da relação que mantemos há muito tempo com o barro. Bem perto da minha casa, havia um riacho que era perene e, por haver recursos hídricos em abundância durante muito tempo, todo o gado que se criava na região vinha não apenas para beber daquela água, mas também para comer o barro salino que existe em nossa aldeia. Por ser um barro de cor roxa escura, os mais velhos deram o nome de Barreiro Preto.

Nesse mesmo local, em determinados pontos, existia barro bastante argiloso que era usado para fazer cerâmica na forma de potes, adobe e telhas. Com ele também se faziam as paredes de enchimento com barro e pau a pique para a construção das casas. Até hoje é possível encontrar lugares com vestígios de olarias de 35 a 150 anos atrás.

Meus bisavós e avós sempre trabalharam com barro para construir as próprias casas. A geração do meu pai também trabalhou na produção de adobe. Ele conta que para conseguir comprar o primeiro relógio da sua vida teve que fabricar dois mil adobes.

Lembro que, para construirmos nossa casa, meu pai nos levou para aprender a fazer adobe. Tenho orgulho de ter participado da construção da nossa primeira casa, porque essa prática já é quase inexistente entre os Xakriabá. Em um período de 20 anos houve um processo de transformação acelerado e hoje a maioria das pessoas compra materiais de construção de fora. É possível observar os impactos culturais e econômicos causados pela falta dessas práticas e, preocupadas com esses impactos, algumas pessoas estão se mobilizando para seu fortalecimento e sua valorização.

Certa vez, numa oficina de construção de uma casa xakriabá na UFMG, um aluno, impressionado com a habilidade e o conhecimento que duas mestras xakriabá tinham sobre o processo do adobe, perguntou a elas se não gostariam que alunos de Arquitetura ajudassem a desenvolver uma técnica para que a casa tivesse mais durabilidade, ou que durasse uma vida toda. Ele lamentava que uma casa como aquela, tão bonita, pudesse se desfazer em quatro ou seis anos. Libertina, uma das mestras, respondeu: "Não, meu filho, essa proposta sua é muito perigosa, porque a casa, ela precisa se desfazer entre quatro e seis anos para que eu possa continuar ensinando para meus filhos e para meus netos! Se a casa durar a vida toda, coloca em risco o ensinamento, a transmissão deste conhecimento".

→ Títulos das pinturas por ordem de aparição: **Cunhatain, antropofagia musical; Awá uyuká kisé, tá uyuká kurí aé kisé irü; Nheengaitã (Protagonismo e a nossa voz precisa ser escutada); Curumin, guardador de memória.**

Nossos sábios indígenas falam que a escola tem que ser interessante, que a escola do contexto não indígena tem muito o que aprender com as nossas, porque nós sabemos fazer com que esse espaço seja interessante para os alunos. A essa matriz formadora principiada no território atribuo o mote para uma educação territorializada, que apresenta como ponto de partida e de chegada a potência da epistemologia nativa, presente na memória e na transmissão oral e ressonante em melodia na escrita xakriabá.

No povo Xakriabá existem diferentes perfis de conhecedores da tradição, com diferentes habilidades. Há aqueles que nascem, por exemplo, com a herança de conhecedores com profundidade, como os conhecedores dos benzimentos que curam. Eles têm o poder de curar não apenas por meio do princípio ativo de uma planta, mas pelo poder do simples gesto de colocar a mão sobre um corpo e pela força das palavras da oralidade.

Há outros conhecimentos enunciados pela oralidade; e a memória – que é das profecias do tempo – é aquela que, pela observação da natureza, em determinados meses, consegue prever se o ano será bom de chuva e qual mês será chuvoso. Há uma multiplicidade de habilidades entre o povo Xakriabá que vai passando de geração em geração, havendo a preocupação de que nosso conhecimento seja mantido.

Se enxergamos na sabedoria dos mais velhos uma fonte de conhecimentos, temos a opção de deixar que esses conhecimentos passem por nós como chuva passageira ou podemos converter a nós mesmos em cacimbas que armazenam e guardam água para o tempo da necessidade. Assim, por meio de metáforas, é que se constituem os conhecimentos dos mais velhos, que nos dizem mais ou menos assim: "A inteligência pode ser adquirida com o tempo da escola, já a sabedoria é outra temporalidade, exige um movimento maior da mente, mas também do corpo. Um conhecimento não é apenas elaborado pela mente, é elaborado também pelo exercício da prática com as mãos".

As mulheres xakriabá, além de guardar práticas bem peculiares, guardam sementes, e são responsáveis por uma rede de troca e compartilhamento de sementes. São elas as responsáveis por guardar a biodiversidade das sementes cucurbitáceas como melancia, melão, abóboras, cabaças etc. Além de manter essas variedades, promovem a circulação de sementes no território xakriabá. Elas mantêm a rede de troca entre comadres e parentes, apoiando aquelas que porventura não possuam ou não tenham conseguido guardar alguma variedade naquele ano. As sementes de abóbora, melão e melancia são depositadas nas paredes embarreadas, e com essa prática as mulheres reafirmam mais um ato de resistência.

Lembranças de formas educativas tradicionais como essa inspiram enormemente as minhas propostas como professora xakriabá. É um desafio traduzir essas metodologias tradicionais em aprendizagens escolarizadas, exercitando a indigenização das práticas escolares.

Ser um professor indígena está muito além do simples perfil de formador de cada campo específico de conhecimento. Compreendemos o nosso papel no fortalecimento da cultura indígena pela participação voluntária e solidária para com o outro. Sabemos que é imprescindível para a nossa formação continuada ouvir os mais velhos, que são livros vivos da história do passado, do presente e do futuro.

Para falar sobre o "aprender", recorro ao sentido nativo xakriabá, que diz respeito ao que se aprende por imitação, mas isto se faz associando criatividade e tradição, na medida em que vão se ritmando os olhares atentos sobre os pais e os avós, que inspiram a criatividade do desenvolver a partir do re-envolver.

Ao longo de minha trajetória, o que tem me impulsionado é a certeza de que é possível construir, a partir do protagonismo da coletividade e da tradição, um futuro de valorização das culturas dos povos indígenas. É necessário e urgente dar voz e vez às narrativas dos povos indígenas, para que de fato tenhamos uma sociedade verdadeiramente democrática, na qual um diálogo simétrico seja possível.

Na história de nosso povo, o período de aprendizado do barro representa um período em que não existia a presença da instituição escola, mas em que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade. Portanto, não havia escrita, mas havia memória. Foram conhecimentos adquiridos e experiências vividas por muitas gerações, passadas dos mais velhos para os mais novos, importantes desde o tempo dos antigos até os dias de hoje na preservação das tradições e na construção da identidade de cada Xakriabá que chega.

O jenipapo, por sua vez, se refere aos momentos rituais em que as nossas tradições se materializam em nossos corpos. O povo Xakriabá e o jenipapo estabeleceram historicamente uma forte relação pelas pinturas corporais. Elas representam o fortalecimento de nossa identidade como um dos processos que configuram nossa forma de fazer educação indígena (não na escola, mas em nosso cotidiano).

Quando nós nos pintamos, em momentos específicos, acreditamos que não é somente a pele que está sendo pintada, mas o próprio espírito. A pintura corporal marca e demarca a identidade no contato entre o corpo e o espírito. O jenipapo é uma árvore de bom conhecimento, pois é dela que tiramos a tinta e com ela registramos a nossa cultura, o que nos dá fortalecimento.

O que é o tempo do jenipapo? Trata-se ainda de um tempo em que também não existia a presença de prédios escolares, mas em que, assim como no tempo do barro, se aprendia em outros lugares. É interessante observar que o tempo do barro atravessa o tempo do jenipapo, porque ao longo da história do povo Xakriabá houve um período de muita perseguição por parte dos fazendeiros/grileiros da região. Durante esse tempo, os Xakriabá, para não serem perseguidos ou mortos, eram obrigados a deixar de se pintar e de usar elementos que demonstrassem a identidade de nosso povo. Tivemos que pensar em uma estratégia para guardar as pinturas corporais.

Por muito tempo, ao menos durante duas ou três décadas, as pinturas corporais foram então guardadas nas

cerâmicas, e muitas dessas cerâmicas eram guardadas na terra. A cerâmica foi, portanto, um elemento muito importante, porque serviu mais tarde como um mostruário das pinturas corporais. É necessário refletir sobre como a pintura carrega elementos de outra escrita corporal, com narrativas simbólicas portadoras de subjetividades, uma vez que o ato de colocar e receber a pintura no corpo é um ritual, um preparo do espírito. Não é apenas o desenho que se escreve na pele, mas o que marca no penetrar, fortalecendo as memórias dos antepassados, para as crianças e as futuras gerações.

A terceira temporalidade xakriabá é a do giz. Utilizo o giz para simbolizar a ressignificação da escola a partir da nossa concepção de educação, fazendo frente à escola que chega como instituição externa, em um primeiro momento desagregadora de nossa cultura.

Depois de muita luta, podemos construir narrativas em que contamos a nossa versão da história, respeitando os processos próprios de uma escola diferenciada, que não suprime o conhecimento e o modo de ser xakriabá, e subvertendo aquilo que por décadas o giz instrumentalizou.

O amansamento do giz, como uma das ferramentas de ensino utilizadas pelos professores indígenas, tem-se feito presente como forma de ressignificar a escola a partir da nossa concepção de educação. Essa conquista foi o resultado de uma longa luta das lideranças xakriabá. Afinal, não há no cotidiano xakriabá dissociação entre política, cultura e educação.

Nós, populações tradicionais, temos condições de apresentar outro projeto de sociedade, não exatamente pela falácia do desenvolvimento e, sim, por meio do re-envolvimento, que representa a retomada de outros valores. Em nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas com partes dele, não podemos criar laços impessoais ou sem espiritualidade. É impossível para os Xakriabá enxergar a natureza apenas como um bem a ser explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento.

A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. É preciso considerar o território como um importante elemento que nos alimenta, nos ensina, e constitui o nosso ser pessoas no mundo. Não podemos nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso corpo.

Nossa comunidade, a partir de 1996, deixou de se adequar à escola e um movimento inverso foi iniciado: a escola passou a interagir com as experiências vivenciadas pela comunidade. Não foi a escola que chegou primeiro, a comunidade já existia antes da escola. A escola passou a respeitar a cultura local, estabelecendo interlocuções com os modos de viver e fazer do povo Xakriabá.

Embora ainda existam grandes desafios nas relações com o sistema e com o Estado, entendemos que assumir uma posição de educação subversiva faz da escola xakriabá um lugar potente de articulação entre saberes. Além de estudarmos as matérias convencionais, temos como parte do currículo também aulas de cultura, de língua ou de direitos indígenas.

A prática de organizar a escola de acordo com os tempos da aldeia – como o tempo da seca e das águas – também consiste em uma importante estratégia de diálogo entre os conhecimentos tradicionais e as demais formas de conhecimento. É parte fundamental de se fazer uma educação escolar diferenciada.

Se alguém me perguntar onde fica a escola xakriabá, eu posso muito bem responder que é até onde sua vista enxergar, com a convicção de que mesmo onde meus olhos não alcançam estará a nossa escola. Quando formos para o mundo e nos depararmos com outra ciência, poderemos manter a nossa ciência.

Consideramos que o processo educativo precisa ser fortalecido a partir daquilo em que o nosso povo acredita, para que assim se tenha, de fato, uma educação escolar indígena não pensada para os povos indígenas, mas construída pelos povos indígenas. Para fortalecer os processos educativos, é necessário alimentar as práticas tecidas na cultura, e que estão presentes na oralidade, nos rituais, na organização social, no segredo e no sagrado, naquilo que é oculto.

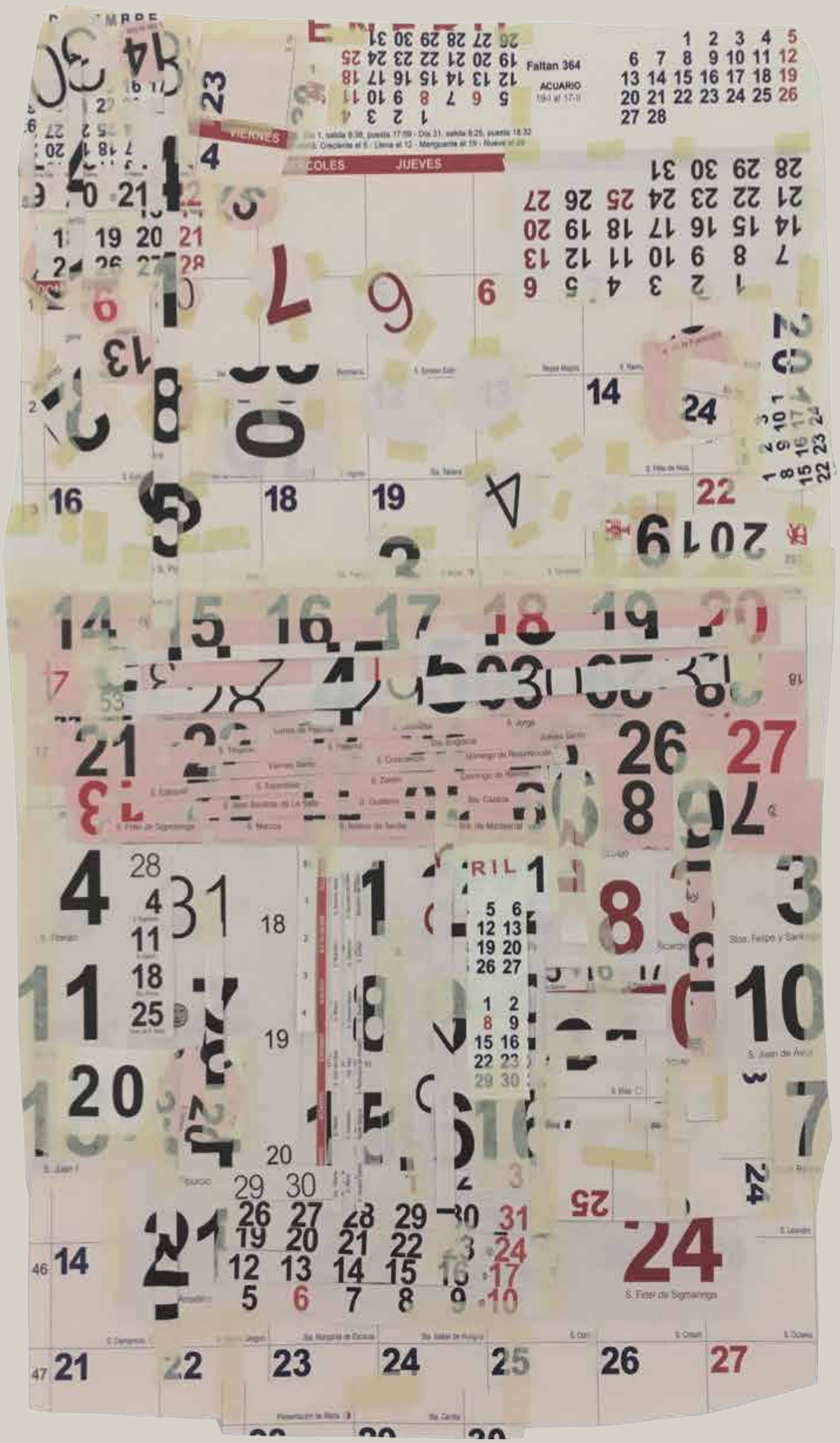
Em vez de usar o conceito de reapropriação, que é muito utilizado na antropologia, recorremos ao amansamento porque é um conceito elaborado a partir da resistência de amansar aquilo que foi bravo, que era valente, e, portanto, atacava e violentava a nossa cultura. Fizemos essa escolha porque o conceito de reapropriação, embora possa trazer um sentido próximo, não expressa o impacto e a violência do que foram a chegada e o propósito de implantação das escolas nos territórios indígenas.

Outro conceito com que dialogamos é o de indigenização. Esse é um conceito já conhecido entre antropólogos e historiadores, cunhado pelo estadunidense Marshall Sahlins. Utilizamos o conceito para falar das estratégias com as quais o povo Xakriabá lida com a escola que chega até nós e como a ressignificamos. Sahlins apresenta a categoria de indigenização buscando diferenciá-la do conceito de aculturação – e isto nos interessa, sobretudo, como forma de contrapor a imagem preconcebida de que nós, povos indígenas, seríamos "aculturados".

Subverter requer colocar corpo e mente em ação, e isto provoca deslocamento. Portanto, não há alternativa senão a de começar e fazer. Mas como começar? É preciso começar fazendo por algum lugar, e a única pista que eu daria nesse sentido é: aprenda a se descalçar dos sapatos usados para percorrer caminhos e acessar conhecimentos teóricos produzidos no centro. Deixe os pés tocarem o chão no território. Seus sapatos se tornarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertarão tanto nossas mentes que limitarão o acesso ao conhecimento no território do corpo.

Se não existe caminho aberto, comece fazendo uma picada; se já existe a picada, abra um carreiro; se já existe carreiro, alargue-o, torne-o uma estrada. Somente com esse exercício podemos ampliar os horizontes e construir uma educação territorializada e inspirada nas experiências dos povos indígenas e, assim, efetivar as práticas decoloniais para além do discurso. ✱

DENILSON BARRIA


Faltan 364
ACUARIO
VIERNES
JUEVES
2019
S. Fidel de Sigmaringa

HABITAR UM FUTURO QUE NÃO REPETIRÁ O PASSADO

O mundo como uma imensa teia de coreografias de existências em que os seres constituem-se mutuamente e ao mesmo tempo constroem o futuro. Para alianças com aqueles que não pensam como nós, que não pensam como humanos, ou que não pensam, precisaremos ser, além de eticistas-bricoleurs, coreógrafos.

Texto de Renzo Taddei

Calendário, série de Sara Ramo

Estamos em um momento de transição, e uma quantidade significativa dos fundamentos materiais de nossa percepção – o que nos dá a certeza de que as coisas são como são e que amanhã continuarão sendo o que sempre foram – está se transformando. Isto já estava claro antes mesmo da pandemia de coronavírus. Ocorre, no entanto, que sequer somos capazes de determinar, de forma inequívoca, a direção que as coisas estão tomando: o mundo parece andar para frente e para trás ao mesmo tempo. Na ausência de certeza a respeito do devir, o essencial talvez seja colocar atenção *na forma* como caminhamos.

Para ilustrar essa confusão a respeito de como entendemos o presente, cito dois autores de imenso sucesso editorial, o psicólogo norte-americano Steven Pinker e o historiador israelense Yuval Harari, que recentemente publicaram ideias que desafiam o senso comum mais progressista.

No livro *Os bons anjos da nossa natureza*, Pinker argumenta que nunca houve momento melhor para se ser humano. A obra mostra, com estatísticas, tabelas e gráficos, que os níveis de violência são hoje, em geral, os mais baixos registrados. O século XX, considerado o mais sangrento da história, está longe de sê-lo, e a 2ª Guerra Mundial aparece apenas em nono lugar na lista de conflitos mais mortais. Após a 2ª Guerra, a quantidade de mortes violentas, que já vinha caindo desde pelo menos o século XIV, despencou; o uso legal da tortura como instrumento de Estado praticamente desapareceu; não há mais países onde a escravidão é legalizada; minorias ganharam direitos; a violência doméstica diminuiu; fala-se globalmente em direitos humanos e em direitos dos animais. Mas isso não quer dizer que as coisas não possam retroceder, diz Pinker.

O segundo livro é *Homo Deus*, de Harari. O autor abre o livro argumentando que as três grandes calamidades que assolaram a imaginação humana ao longo de toda a história da espécie – fome, epidemias e guerras – foram finalmente controladas no final do século XX. Para a maior parte da população do planeta, pela primeira vez na história nenhuma das três é entendida hoje como inevitável.

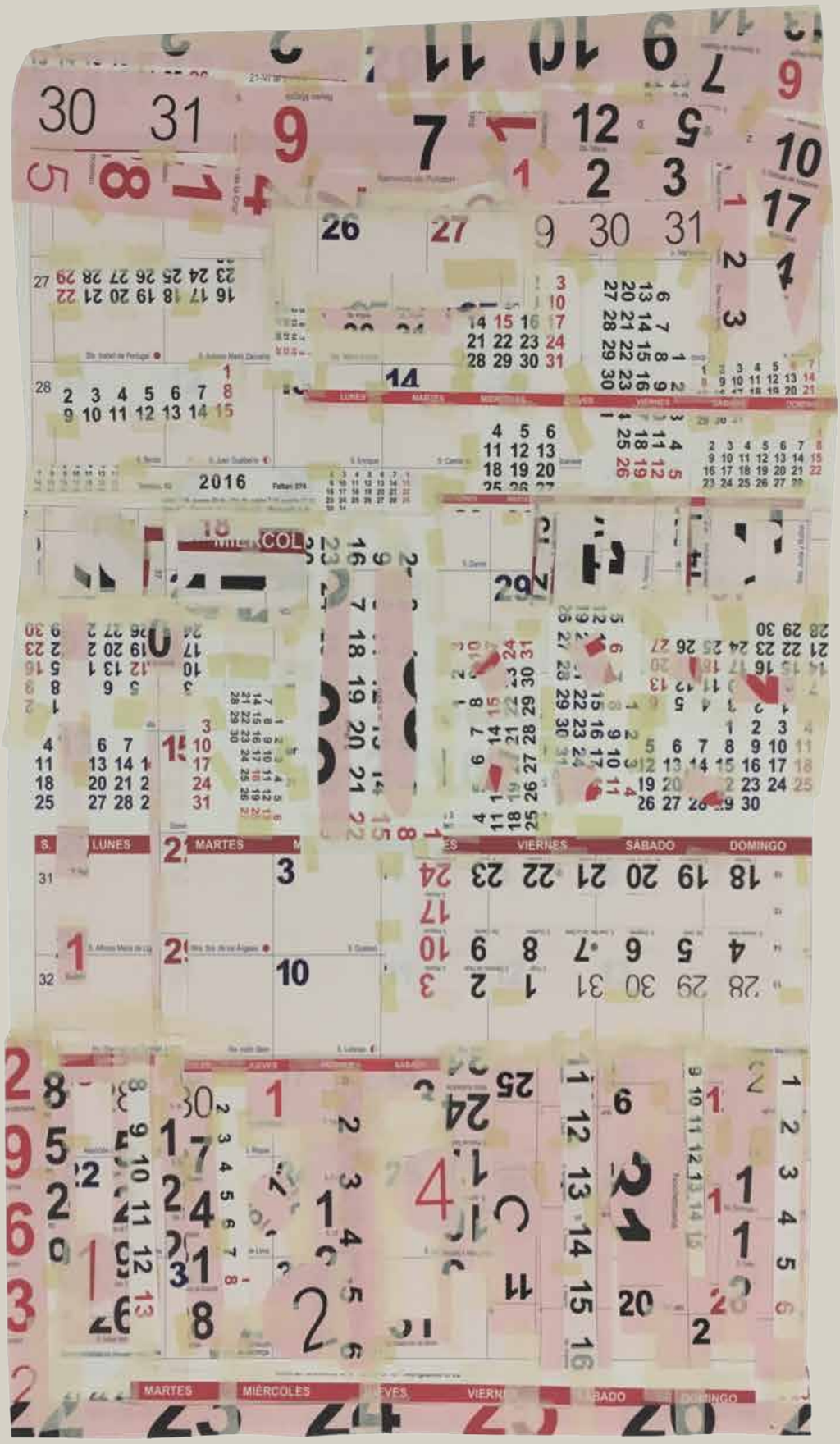
Isso tudo não parece estar em franca oposição com o que se vê nos jornais, todos os dias? Um dos paradoxos que caracterizam o momento presente é exatamente o fato de estarmos o tempo todo indignados com o melhor mundo que a humanidade já produziu. Ocorre que é exatamente a percepção de que as violências do mundo não são inevitáveis que produz nossa indignação. Este é elemento inédito: a ubiquidade de deuses e santos ligados à chuva, às doenças, às colheitas e à proteção, de forma geral, ao longo da história, denota a percepção de que os soberanos tinham pouco controle sobre essas coisas. Se você acha que todo evento de epidemia de fome foi uma construção política deliberada, você está projetando seu contexto presente sobre o passado. Ao longo dos milênios, pessoas morreram sistematicamente até sob os melhores soberanos disponíveis. Hoje, ainda que queira, a maioria dos psicopatas que chega ao poder não é capaz de aniquilar as populações que elegem como bode expiatório, e isto se dá, dentre outras coisas, em função das interconexões planetárias dos sistemas políticos, militares, econômicos e comunicacionais. Ou seja, enquanto no passado os virtuosos não eram capazes de evitar calamidades, hoje os psicopatas não são capazes de produzi-las facilmente. Como diz Harari, é apenas no atual nível global de produção de riqueza e distribuição de bens e serviços que os eventos de epidemia de fome e as guerras passaram a ser "construções políticas".

Ambos os autores exageram na história com H maiúsculo. Sabemos que o mundo real é bem mais complexo. Meu intuito em mencioná-los é argumentar que a ideia de que vivemos um momento de transformação parece emergir em diversas áreas do pensamento – até mesmo em áreas das humanidades pautadas pela agenda positivista. Além disso, as avaliações de Pinker e Harari quanto ao passado recente emprestam cores especiais aos desafios que estão por vir: da mesma forma como o oxigênio nos dá a vida e, ao mesmo tempo, nos mata (porque oxida nossas células), a modernidade que nos livrou das grandes calamidades apresenta, como contrapartida, um planeta em processo acelerado de devastação. É aqui que as coisas dão a impressão de estarem andando para trás enquanto andam para frente. E quando isso acontece, o problema quase sempre está na forma como medimos e avaliamos o desenrolar das coisas.

O que parece inegável é que somos hoje capazes de uma percepção imensamente mais complexa de nossas realidades – como etnia, raça, grupo religioso, grupo de interesse econômico, ativistas políticos, sujeitos de governos nacionais, sujeitos de ordens econômicas transnacionais, atores de dramas políticos intercontinentais, espécie. Não se trata, necessariamente, de sabermos *mais*, mas apenas de que as várias formas institucionalizadas de percepção e reflexão produzem um cenário mais complexo, em que o mundo não é mais o mesmo que Galileu, Newton, Boyle, Arrhenius ou Einstein tinham em mente; ou que imaginavam Darwin, Wallace, Mendel ou Rosalind Franklin; ou, ainda, Montaigne, Rousseau, Marx, Durkheim, Wittgenstein, Bourdieu ou Foucault. Quanto mais complexidade percebemos, mais evidente fica que não estamos no controle do desenrolar das coisas. Talvez nada tenha feito isso mais claro do que a epidemia de coronavírus.

Uma singularidade parece pairar no horizonte, e não é o sonho romântico dos cientistas de computação, no qual os computadores transformam-se em seres conscientes e capazes de ação política. A singularidade é apenas pressentida; não é possível descrevê-la. Não temos sequer como dar conta, com o nível de eficácia de que gostaríamos, do mundo que nos cerca. Trata-se de um futuro a ser construído, e por isso a singularidade não está dada.

O que parece certo é que a novidade tem dois elementos que a estruturam: o Antropoceno e a inteligência artificial. O Antropoceno refere-se à nomeação de uma nova era geológica – em curso – na qual os efeitos da ação humana deixam marcas nos sistemas geológicos, biológicos, atmosféricos e hidrológicos, de modo inédito e não intencional. O *antropos*, aqui, não se refere à razão iluminista, mas, sim, ao que a humanidade que se sonhou iluminada produz e destrói sem se dar conta: um elefante em uma loja de cristais é o que somos. A emergência ambiental é uma das formas como o Antropoceno se manifesta. Não será possível habitar o futuro sem que sejamos capazes de reconstituir, de forma profunda, nossos modos de existência e sua relação


2016
LUNES
MARTES
MIÉRCOLES
JUEVES
VIERNES
SÁBADO
DOMINGO

com os demais seres do planeta; e o faremos, necessariamente, às apalpadelas.

Muito se tem escrito sobre o Antropoceno. Por isso, me deterei com mais calma no segundo elemento desta equação: as transformações radicais na tecnosfera, com o advento da inteligência artificial.

Nos idos de 1970 e 1980, o desafio era construir máquinas capazes de mimetizar habilidades cognitivas humanas – e os engenheiros mostravam-se persistentemente ineficazes quanto a isto. Essa incapacidade alimentou as indústrias culturais com fantasias de todos os tipos – na imaginação de um futuro em que a automação seria a plataforma sobre a qual todas as atividades domésticas e produtivas se desenvolveriam, deixando o humano livre para dedicar-se a suas confusões e intrigas; ou em cenários distópicos em que a máquina manifesta capacidades indesejadas e impõe restrições à liberdade humana.

O que começa a ocorrer a partir da virada do milênio é a transformação desse panorama: os efeitos da Lei de Moore – que prevê que a capacidade de computação dobre a cada dois anos, a partir da década de 1970, em razão da miniaturização e dos circuitos integrados – fizeram com que a humanidade finalmente fosse capaz de construir máquinas potentes o suficiente para mimetizar, e superar, as capacidades humanas de raciocínio.

Em 1997, o programa Deep Blue, da IBM, venceu o campeão mundial de xadrez, Gary Kasparov. As pesquisas em inteligência artificial deixaram de produzir máquinas antropomórficas e passaram a construir programas capazes de perceber a realidade através de sensores ou entrada de dados, como parte da tarefa de resolver problemas. O passo seguinte foi programar o computador para "aprender" com esses dados, ou seja, buscar padrões e elaborar modelos. Surgem as tecnologias de "aprendizado de máquina" (*machine learning*). Essa capacidade de elaborar modelos foi acoplada a formas complexas de modelagem, os modelos neurais, surgindo assim a "aprendizagem profunda" (*deep learning*). É nesse ponto que as coisas começam a ficar interessantes – e assustadoras.

Os computadores passaram a criar programas, ou seja, a se autoprogramar. A autoprogramação mostra-se ferramenta poderosíssima na solução de problemas complexos, uma vez que ocorre ao mesmo tempo que o computador continua a coletar dados e a construir modelos. A parte assustadora é que, muito rapidamente, os computadores começam a fazer coisas que os engenheiros não entendem.

É curioso que o cenário atual não tenha qualquer paralelo com os sonhos ou pesadelos tecnológicos do passado. Não há nada que remeta à cena no filme *Matrix*, na qual o agente Smith, um programa da matriz, diz ao acorrentado Morpheus que os humanos são como um vírus que destrói tudo com o que se relaciona – sugerindo, assim, uma espécie de "fundamento moral" para sua escravização. As máquinas continuarão a ser incapazes de julgamento moral, e isto torna a questão mais complicada e perigosa do que o cenário apresentado em *Matrix*. O que o filme retrata é o conflito entre humanos

e máquinas reproduzindo os dilemas milenares da política *como os humanos a entendem*.

O que gente como Stephen Hawking, Elon Musk, ou Bill Gates tem dito é que a questão é muito mais complexa: as máquinas podem literalmente destruir as bases da existência da política, por *não serem capazes* de operar "politicamente". Nas palavras de Sam Harris, no momento em que as máquinas tomam o controle e se tornam mais inteligentes do que os humanos, a "explosão de inteligência" criará máquinas tão poderosas que divergências minúsculas entre como humanos e máquinas interpretam comandos simples podem exterminar os primeiros.

Nick Bostrom oferece uma analogia interessante: imagine que um programador dá a uma máquina superinteligente um problema matemático muito difícil. A máquina pode concluir, na tentativa de solução do problema, que precisa de mais poder computacional, e aumentar seu tamanho até transformar tudo em um imenso computador, causando o colapso da biosfera.

Há quem diga que tais problemas foram conceitualmente resolvidos por Isaac Asimov, em seu livro de 1942, *Eu, robô*, com as três leis da robótica: 1) um robô não pode ferir um ser humano, nem deixar que este seja ferido pela inação do robô; 2) um robô deve obedecer aos seres humanos, exceto quando isto está em conflito com a primeira lei; e 3) os robôs devem proteger a própria existência, exceto em casos em que isto esteja em conflito com a primeira e a segunda leis. O que não é considerado, nesse caso, é o fato de que não há como definir de maneira inequívoca o que é um ser humano e o que significa "ferir". Alguém poderia dizer que o DNA é uma assinatura inequivocamente humana. O problema é que a vida humana depende dos milhões de bactérias presentes no intestino, nenhuma das quais possui DNA humano, e este é apenas um exemplo de como são importantes as relações simbióticas, dentro das quais a própria definição do que é um organismo é ambígua.

Uma solução possível seria fazer com que a superinteligência fosse programada para pautar-se pelos nossos valores. Mas repete-se, aqui, o problema: a heterogeneidade das culturas não está se reduzindo, e definir quais são "nossos valores" está longe de ser tarefa elementar. O caso mais notório é o de Tay, experimento de inteligência artificial da Microsoft que, em menos de 24 horas de "vida social" no Twitter, começou a expressar comportamentos racistas. A incapacidade de julgamento moral das máquinas faz delas plataformas para que os problemas da moralidade humana sejam potencializados, e não reduzidos.

Não seria isso tudo alarmismo injustificado? Afinal, o mundo de hoje não é como as pessoas, há cinquenta anos, imaginavam que seria, quando o trabalho humano teria sido substituído por máquinas. Hannah Arendt, em 1958, abre o livro *A condição humana* com a observação de que, no momento em que toda a humanidade havia – finalmente – sido transformada em uma imensa massa de trabalhadores, a automação ameaçava pôr tudo em risco, o que, na percepção da filósofa, prefigurava crise

Transcurridos 182
CÁNCER
Faltan 183
LUNES
MARTES
MIÉRCOLES
JUEVES
VIERNES
SÁBADO
DOMINGO
ACUARIO

em proporções inéditas. Ocorre que, cinco décadas depois, grande parte da tecnologia imaginada pela ficção científica dos anos 1950 existe e está disponível; no entanto, a exploração da mão de obra humana é mais barata do que a automação, e não há razão para esperar que o sistema econômico adote novas tecnologias apenas porque são interessantes.

Mas as coisas estão mudando. A automação passa por intenso processo de barateamento, e em razão disto a quantidade de situações da vida cotidiana organizadas por automação e inteligência artificial cresce de forma exponencial. Dentro do mundo da ciência e da tecnologia, o uso de plataformas digitais e/ou o barateamento de equipamentos digitais produz bases imensas de dados, os chamados *big data*; a única forma de uso produtivo destas bases enormes é, justamente, através do uso de algoritmos de computadores que usam inteligência artificial.

É nesse contexto que Harari diz que pelo menos duas ocupações profissionais serão consideradas arriscadas no futuro, a ponto de serem proibidas: a condução de automóveis e a elaboração de diagnósticos médicos. Em ambos os casos, as máquinas farão o trabalho de forma mais barata, segura e eficiente. Não é difícil aceitar o que propõe Harari. Menos intuitivo é o fato de que quase todas as atividades do que atualmente se considera o "método científico" – organizar o mundo de modo a gerar dados numéricos, e posteriormente procurar padrões para embasar explicações causais, ou seja, a criação de modelos conceituais ou numéricos da realidade – serão feitas com rapidez e eficiência por máquinas.

É possível que a profissão de cientista, como a entendemos hoje, se una à de motorista e à de médico clínico dentro do grupo de atividades que serão lembradas apenas em museus de profissões do passado. A universidade, no Brasil, no resto da América Latina, nos Estados Unidos ou na Europa, não está preparada, e sequer está se preparando, para essa transição. O que se vê são lampejos de intuição em que cientistas expressam sua ansiedade, na forma psicanalítica da fantasia romântica, na qual se imaginam como heróis salvadores da humanidade – como se vê na capa da revista *Nature*, edição de 17 de setembro de 2015.

Thomas Edison disse prosaicamente que a inovação científica se faz com 99% de transpiração e 1% de inspiração. No futuro que se anuncia, os cientistas deixarão de ser os operários dos dados que são hoje, e terão que se contentar com o 1% que lhes sobra. Ocorre, no entanto, que Edison estava equivocado em sua equação: uma variável que sempre esteve presente no trabalho científico, ainda que de forma marginal, é a sua *dimensão ética*. E é esse o elemento que será o mais importante no futuro, tanto na ciência como em todas as demais áreas de ação humana no mundo. Todos seremos *filósofos*.

Poucos cientistas têm habilidades reflexivas para engajar-se em debates éticos, e isto é um problema de imensa magnitude. Um exemplo disso reside no fato de que a imensa maioria dos cientistas e engenheiros rejeita a afirmação de que "é eticamente óbvio que nem todo conhecimento ou tecnologia que pode ser produzido deve sê-lo", a despeito de ela refletir *exatamente* a mensagem dos filósofos que se dedicam a pensar a inteligência artificial, a energia nuclear ou a geoengenharia.

A ideia não é que cientistas e engenheiros desaparecerão, mas que a natureza de seu trabalho mudará. Uma competência – e uma habilidade – necessária a eles (e a todas as pessoas do planeta) será a de atuar como *eticistas*. Seu trabalho não será apenas o de construir as bases conceituais para a inovação, mas principalmente o de avaliar suas implicações éticas, seus riscos e impactos, estando preparados para descartar as mais inspiradoras das ideias; levarão em conta uma quantidade imensamente maior de variáveis, comparando-se com as atuais formas de avaliação de impacto e risco. Paradigmas pós-newtonianos e pós-darwinistas conformarão as relações entre os seres vivos. Ironicamente, isso cria paralelos interessantes com Isaac Newton: os cientistas passarão a ser *filósofos naturais*. Caso contrário, serão uma ameaça à existência da própria espécie.

Um indicador do quão complexo é o futuro é o fato de que não seremos capazes de lidar com os efeitos e sintomas do Antropoceno sem as ferramentas da inteligência artificial. Na verdade, não se trata de uma situação futura, mas presente: o descomissionamento do reator 4 da usina nuclear de Fukushima-Daiichi foi considerado por Charles Perrow, o pai da "teoria dos acidentes normais", a mais arriscada tarefa tecnológica que a humanidade já teve de enfrentar – e ela não pode ser levada a cabo por seres humanos, apenas por máquinas, devido ao ambiente radioativo inóspito dentro do reator. O mesmo se dá com a corrida pelo desenvolvimento de medicamentos e vacinas para a epidemia de covid-19: o uso da IA irá reduzir o tempo da avaliação de substâncias e princípios ativos, literalmente salvando milhões de vidas. O caráter criativo da inovação técnica será mais necessário do que nunca. No entanto, é preciso que se qualifique a natureza ética de tal criatividade.

Isto tudo posto, seremos todos também, inevitavelmente, *engenheiros*. Uso a palavra no sentido de alguém que constrói mundos por meio de bricolagem, e não na forma como Claude Lévi-Strauss entende o conceito no seu livro *O pensamento selvagem*. Como bem colocou Jacques Derrida, o engenheiro levistraussiano, que constrói conceitos manipulando estruturas lógicas, é um mito criado pela própria filosofia estruturalista europeia. Apenas o *bricoleur* – aquele que trabalha com a improvisação dos elementos que retira do mundo sensível, que age com o real, em relação horizontal, através de improvisação criativa, e não "contra" ou "sobre" o real, em relação hierárquica e vertical, – é o que existe de fato.

O caminhar humano será, necessariamente (porque sempre foi), um exercício de bricolagem. Nas ciências sociais e humanas, essa ideia está refletida em abordagens recentes que defendem o uso criativo da dimensão performativa da linguagem de forma especulativa, que rejeitam a dimensão platônica do trabalho intelectual e propõem a construção de narrativas, em gêneros discursivos não necessariamente realistas, mas que tenham o poder de *agenciamento de realidades*, sociais e mais-que-humanas, alinhadas com as agendas de reconstrução das condições de vida no planeta.

Filósofos-engenheiros construindo uma ciência social do mais-que-humano, ou uma *ciência mais-que-social*, poder-se-ia dizer, em que a capacidade performativa da linguagem é associada aos processos de reprodução de vida.

Vivemos em um momento no qual libertar humanos de seus grilhões através da denúncia deixou de ser suficiente (apesar de ainda necessário); é preciso participar dos processos de construção de mundos; isso necessita ser algo maior do que o humano, e só pode ocorrer em forma de bricolagem.

Sermos eticistas-*bricoleurs* ainda não será suficiente, ante o imenso, incontornável e irresoluto desafio do agir de forma coletiva, em sincronia ou de maneira complementar, em escala planetária, e de forma voluntária. O grau de cooperação e eficácia de que necessitamos é inédito. Como construir as condições para coordenar nossas ações em escala global se jamais fomos capazes de coordenar nossas ideias a respeito da realidade?

Para sermos capazes de construir um futuro habitável, precisaremos fazer alianças com sujeitos que *não pensam como nós*, com sujeitos que *não pensam como humanos*, e com sujeitos que *não pensam*. Teremos que dar mais importância à dimensão pragmática da comunicação, aquela que coloca a atenção em como o mundo é afetado.

Os modelos clássicos da vida política estão profundamente ancorados na dimensão epistemológica da existência humana: atores políticos negociam suas diferenças na Ágora, através do diálogo. Ocorre, no entanto, que esse modelo político, para poder funcionar, requer certos pressupostos que são de reprodução difícil: os participantes precisam ter modos de vida que sejam facilmente traduzíveis uns nos outros. O fato de que na Grécia clássica os membros da Ágora eram todos gregos, homens, livres e advindos da elite fazia com que aquela forma de pensar e viver a política funcionasse relativamente bem; grande parte do mundo (mulheres, escravos, crianças, animais) estava tacitamente excluída da esfera política.

Inspirado na Grécia clássica, o Ocidente acreditou que o modelo seria aplicável em qualquer lugar, tomando como simples pressuposto a ideia de que todos os humanos seriam capazes de funcionar nele. Dessa forma, os sistemas políticos ocidentais se organizam ao redor de certa imaginação de como se gostaria que o ser humano fosse.

A política centrada na necessidade de equalização das ideias produz situações bizarras. Dois exemplos breves ilustram a questão. O primeiro diz respeito às formigas zumbi. Na comunicação *Grandes Divisores: teoria e prática no conhecimento tradicional e na ciência*, Mauro Almeida apresenta o caso das histórias sobre formigas que viram cipó na Amazônia, narrativas de ampla circulação na região não apenas entre povos indígenas, mas também entre seringueiros. Almeida descreve tentativas bem-intencionadas de pesquisadores em elaborar material didático explicando que o fato é impossível. Ocorre que uma série de artigos publicados na última década descreve a existência de fungos no solo que infectam o sistema nervoso de algumas formigas e as transformam em formigas-suicidas; estas escalam as árvores e morrem no seu topo. O fungo então brota de dentro do corpo das formigas e lança esporos – ação que tem sua eficácia aumentada pela altura de onde é feita. Eventualmente brotam outras formas de vegetal de dentro do corpo das formigas, dentre as quais o cipó.

Este é um exemplo de *interobjetividade* – o fenômeno ganha lastro científico e pode-se dizer que seringueiros e cientistas estão se referindo à mesma coisa – mas, como não há *intersubjetividade*, não entendem a coisa da mesma forma. A beleza da história está na compreensão de que ninguém está equivocado aqui: a narrativa de indígenas e seringueiros entende corpo, vida e morte de modo distinto da ciência. A metamorfose só é impensável se tomarmos os conceitos de corpo, vida e morte de forma objetificada e naturalizada, como o faz a ciência.

O segundo exemplo diz respeito a alianças políticas entre indígenas e não indígenas. Em 2016, na reserva indígena de Standing Rock, nos estados americanos Dakota do Norte e Dakota do Sul, emergiram protestos contra o projeto de um oleoduto que seria construído sobre território sagrado dos Sioux. O protesto contou com a participação de ambientalistas, estudantes e astros de Hollywood, em sua maioria sem condições para entender o significado cultural da ameaça ao território sagrado, mas focada na necessidade de reduzir emissões de carbono. A possibilidade de ação conjunta entre indígenas e astros de Hollywood se baseia na compatibilidade das ações em sua dimensão *pragmática*, ou seja, produzindo os mesmos efeitos no mundo, sem que exista compatibilidade epistemológica (formas de pensamento) nem ontológica (pressupostos sobre o que existe). A tentativa de equalização das formas de pensamento teria produzido desgaste político desnecessário, com o eventual risco de racha no movimento, além da sempre presente possibilidade de o pensamento indígena ser atropelado por formas ocidentais de compreensão da realidade.

Para que sejamos capazes de construir alianças com entes que não pensam como nós, que não pensam como humanos, ou que não pensam, é mais importante que sejamos capazes de construir formas de coexistência e coabitação em que as muitas formas de vida possam florescer e, nas palavras de Donna Haraway, *viver e morrer bem*, do que seguir alimentando o sonho romântico de uma modelagem perfeita do real sem problemas práticos e conflitos epistêmicos.

Uma metáfora que se aplica bem à coexistência e à coabitação é a da dança. Tomemos o caso de gêneros em que se dança a dois, como o bolero, por exemplo. A *performance* da dança exige que duas pessoas posicionem-se, em geral, de forma espacialmente invertida; os corpos são diferentes, o acoplamento nunca é perfeito, e aí produzem-se tensões que são exploradas de forma criativa; os partícipes movem-se de forma que exista sempre um equilíbrio instável entre sincronia e improviso; e a eficácia da *performance* não está, de forma alguma, condicionada ao entendimento compartilhado a respeito do que está ocorrendo.

Talvez seja por isso que a dança tenha sido usada, em inúmeras culturas no decorrer dos tempos, como estratégia de conexão existencial entre coisas desiguais, como humanos e deuses, humanos e ecossistemas, humanos e animais, e humanos em situação de diferença (de gênero, por exemplo). O mundo, seguindo esse raciocínio, pode ser pensado como uma imensa teia de coreografias de existências em que os seres constituem-se mutuamente e ao mesmo tempo constroem o futuro. É nesse contexto que precisaremos ser, além de eticistas-*bricoleurs*, coreógrafos. ✻

Calendario MENSUAL
PLAN DEL AÑO

SEPTIEMBRE
2016
SEPTIEMBRE
2016
2015
2013
LUNES
MARTES
MIÉRCOLES
JUEVES
VIERNES
SÁBADO

OCTUBRE
2016

2016
Calendario MENSUAL

COLABORADORES

Diego Viana Jornalista e economista, é mestre em Filosofia Política pela Universidade de Nanterre (França) e doutor pela USP. Foi professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP) e colaborador do Valor Econômico, da Folha de S. Paulo e do Instituto Moreira Salles.

Vânia Mignone Pintora e gravadora formada em Publicidade e Propaganda pela PUC-Campinas e Educação Artística pela Unicamp. Participou da 33ª Bienal de São Paulo e de exposições em Ohio e Beijing.
vaniamignone.com

Jerá Guarani Pedagoga, foi professora e diretora da Escola Estadual Indígena Gwyra Pepó. É agricultora e liderança Guarani Mbya da Terra Indígena Tenondé Porã, no extremo sul de São Paulo, onde também realiza projetos culturais e documentários.

Carolina Caycedo Artista colombiana nascida em Londres, integra o Los Angeles Tenants Union e o Movimento Social Rios Vivos Colômbia. Participou de residências e exposições em Berlim, Boston, Los Angeles, Chicago e Brasil.
carolinacaycedo.com

André Aroeira Biólogo e mestre em Ecologia, Conservação e Manejo da Vida Silvestre pela UFMG. É especialista em políticas públicas para a conservação da biodiversidade e colaborador do The intercept Brasil.

Davi de Jesus do Nascimento Artista plástico, performer e poeta barranqueiro curimatá, arrimo de muvuca e escritor fiado de Pirapora (MG). Participou da residência artística do Bolsa Pampulha 2018-19 e do Programa Convida no IMS-SP.

Daiene Mendes Jornalista e consultora de comunicação da ONG Witness.org. Co-criadora do Portal Favela em Pauta, #JornalistasFavelados e FaveLÊ. Integrante de #Movimentos, colaboradora de @Bombozila e conselho consultivo de @ColetivoPapoReto, @Data_labe e @VozdasComunidades.

Mulambö Artista visual nascido João em 1995 e crescido Mulambö. Participou de Prato de Pedreiro no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica (RJ), Reservado Para Pixador Amador no Centro de Artes UFF e Tudo Nosso no MAR (RJ).

Castiel Vitorino Brasileiro Artista, macumbeira, escritora e psicóloga, é mestranda em Psicologia Clínica na PUC-SP. É autora de Quando encontro vocês: macumbas de travesti, feitiços de bixa.
castielvitorinobrasileiro.com

Kênia Freitas Curadora e crítica de cinema, faz pós-doutorado na Unesp, é doutora em Comunicação e Cultura pela UFRJ e mestre em Multimeios pela Unicamp. Escreve no site Multiplot! e integra o coletivo Elviras.

José Messias Pós-doutorando em Comunicação na UFF e doutor em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da UFRJ, integra os grupos de pesquisa LabCult/UFF e Cibercog/Uerj.

Ventura Profana Cantora, escritora, compositora, performer e artista visual. Filha das entranhas misteriosas da mãe Bahia, é carcará, negra travesti nordestina. Doutrinada nos templos batistas, investiga as implicações do deuteronomismo no Brasil.

Moysés Pinto Neto Cientista Jurídico, mestre em Ciências Criminais e doutor em Filosofia pela PUCRS. É professor da Universidade Luterana do Brasil e editor do canal Transe.
youtube.com/transe

Francisco Papas Fritas Artista visual multidisciplinar e ativista chileno. Participou de exposições na China, Costa Rica e Itália.
franciscopapasfritas.com

Alexandre Araújo Costa Físico e doutor em Ciências Atmosféricas pela Universidade do Colorado, integra o Painel Brasileiro de Mudanças Climáticas e leciona na Universidade Estadual do Ceará.

Tuca Vieira Fotógrafo independente. Desenvolve projetos a partir dos temas da cidade, paisagem urbana e arquitetura e urbanismo.
tucavieira.com.br

Poro Formado por Brígida Campbell e Marcelo Terça-Nada!, desde 2002 realiza intervenções urbanas e ações efêmeras. Publicaram, dentre outros, Intervalo, respiro e pequenos deslocamentos e Pequeno Guia Afetivo da Comida de Rua de Salvador.
poro.redezero.org

Mercedes D'Alessandro Economista argentina, fundou em 2015 Economía Femini(s)ta, website e ONG sobre economia a partir da perspectiva do gênero.
economiafeminita.com

Coletivo Metade Formado pela arquiteta Ana Tranchesi e pela artista plástica Isabella Beneducci. Participou, com a intervenção pública centoeonze, do projeto Contracondutas, realizado pela Escola da Cidade (SP) em 2017.
centoeonze111.com

Bruno Latour Professor na Sciences Po Paris, curador das exposições Critical Zones - ZKM Kalrshule e Taipei Biennial 2020. É autor, dentre outros, de Jamais fomos modernos, Políticas da natureza, Diante de Gaia e Onde aterrar?
bruno-latour.fr

Liliane Dardot Artista visual e designer gráfica, foi professora de desenho na UFMG e de litografia na Escola Guignard. Foi uma das criadoras da Oficina Guaianases de Gravura, nos anos 1980, em Olinda, e participou de Bienais no México, Colômbia, Porto Rico, Inglaterra, Cuba e Alemanha.

Célia Xakriabá Professora e ativista indígena do povo Xakriabá (MG), é mestre em Educação pela UnB e doutoranda em Antropologia na UFMG. Atuou na Secretaria de Estado de Educação e na Superintendência de Modalidades e Temáticas Especiais do Ensino de MG.

Denilson Baniwa Artista, curador, designer, ilustrador, comunicador e ativista dos direitos indígenas. Participou recentemente das exposições VaiVém, no CCBB, e co-curou Manjar, Re-Conhecimento, no Solar dos Abacaxis (RJ).
denilsonbaniwa.com.br

Renzo Taddei Professor da UNIFESP, é autor de Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera. Uma versão expandida do texto desta edição foi publicada em 2019 no nº 2 do periódico Moringa Artes do Espetáculo (UFPB).

Sara Ramo Artista, participou da XIII Bienal de La Habana, das 29ª e 33ª Bienais de São Paulo, do Panorama da Arte Brasileira no MAM, da Bienal de Sharjah 11 e da Bienal de Veneza. Realizou, em 2019, exposição individual no Reina Sofia, Madri.

PISEAGRAMA ESPAÇO PÚBLICO PERIÓDICO

PISEAGRAMA é uma publicação semestral e sem fins lucrativos **Editores** Fernanda Regaldo, Renata Marquez, Roberto Andrés, Wellington Cançado **Editores assistentes** Felipe Carnevalli e Paula Lobato **Estagiário** Luis Alves **Projeto gráfico** PISEAGRAMA **Tradução** Felipe Carnevalli: "Economia Feminista" **Revisão** TREMA: Élida Murta e Rachel Murta; Bernardo RB **Capa** Pintura da série Folklor Insurrecto, de Francisco Papas Fritas **Agradecimentos** Galeria Casa Triângulo (São Paulo), Galeria Travesia Cuatro (Madri), Francisca Caporali, Gabriela Moulin, Junia Torres, Beatriz Penido, Ana Cecília Impellizieri Martins e Catarina Lins (Editora Bazar do Tempo).

Número 14 julho de 2020 **Tiragem** 1,5 mil exemplares **Impressão** Rona Editora **ISSN 2179-4421**
Contato contato@piseagrama.org
Todo conteúdo online em **www.piseagrama.org**

Publicado sob Licença Creative Commons (CC BY-NC-SA 3.0), o que permite compartilhar, copiar – incluindo fotocópia (xerox) – distribuir, exibir, reproduzir, a totalidade ou partes desde que não tenha objetivo comercial e sejam citados os autores e a fonte. Exceto o ensaio "Onde aterrar?", que mantém todos os direitos reservados à Editora Bazar do Tempo.

PATROCÍNIO

BDMG, CULTURAL BDMG MINAS GERAIS GOVERNO DIFERENTE. ESTADO EFICIENTE.

Abdias Nascimento, Abel Rodríguez, Acácio Augusto, Ada Colau, Adrià Alemany, Adriana Galuppo, Adriano Cirino, Adriano Mattos Corrêa, Agroecologia em rede, Alana Moraes, Alberto Acosta, Alberto Pizango, Aleluia Heringer Lisboa, Alexandre Araújo Costa, Alexandre Delijaicov, Alexandre Nodari, Aline Os, Aloísio Magalhães, Amanda Jurno, Ana Luiza Lopes, Ana Luiza Nobre, Ana Méndez de Andés, Ana Paula Assis, Ana Paula Rodgers, Ana Rocha Andityas Soares de Moura Costa Matos, André Antunes, André Aroeira, André Forastieri, André Rosso, André Vallias, André Veloso, Andrea Brown, Andrea Sellanes, Andreas Malm, Andrew Blackwell, Angela Detanico e Rafael Lain, Ángela León, Anna Tsing, Anne Lacaton, Antônio Bispo dos Santos, Antônio Carlos Figueiredo, Antonio Cuesta Marín, Antonio Gonzaga Amador, Antônio Lamas, Antonio Nobre, Antônio Risério, Apolo Heringer, Aruan Mattos, Áurea Carolina, Avelin Buniacá Kambiwá, Baha Boukari, Bárbara Carvalho, Bárbara Ferreira, Bárbara Wagner e Benjamin de Burca, Basurama, Beatriz Colomina, bell hooks, Berenice Bento, Bernard Lietaer, Bernard London, Bernardo Gutiérrez, Bernardo Pacola, Bernie Krause, Bianca Braile, Bianca Rodrigues, Breno Silva, Bruce Albert, Bruno Carvalho, Bruno Cava, Bruno Latour, Bruno Munari, Bruno Pedralva, Bruno Vilela, Bruno Walter Caporrino, Cacá Fonseca, Cacique Babau, Cao Guimarães, Carla Rodrigues, Carlos d'Andréa, Carlos M. Teixeira, Carolina Abreu, Carolina Caycedo, Carolina Sciotti, Caroline Fraser, Cássio Vasconcellos, Castiel Vitorino Brasileiro, Célia Xakriabá, Charlene Cristiane, Charles Bicalho, Christa Müller, Christian Dunker, Cinthia Marcelle, Clara Ianni, Clara Nubiola, Claudia Washington, Coletivo Gringo, Coletivo Metade, Comum, Conrado Hübner Mendes, Cor Jaring, Creuza Prumkwyj Krahô, Daiene Mendes, Dalton Paula, Daniel Aldana Cohen, Daniel Iglesias, Daniel Lima, Daniel Mason, Davi de Jesus do Nascimento, Davi Kopenawa, Democracia Abierta, Denilson Baniwa, Desali, Desiderio Calvario Miramontes, Deyson Gilbert, Diego Viana, Diogo de Moraes, DoDesign Brasil, Dona Ivana, Donizete Maxakali, Dora Longo Bahia, Dú Pente, Eduardo Viveiros de Castro, Elaine de Azevedo, Élida Lima, Elisa Marques, Emanuele Braga, Emilio Fraia, Enrique Flores, Enrique Peñalosa, Eric Macedo, Eric W. Sanderson, Ernesto Oroza, Esperanza Martínez, Ettore Bottini, Eugene F. Stoermer, Eugênio Bucci, Euler Andrés Ribeiro, Everton Ballardin, Fábio Baroli, Fábio Zuker, Felício Pontes Jr., Felipe Teixeira, Fernanda Goulart, Fernando Mello Franco, Flavia Regaldo, Flávio Agostini, Flávio Mário Gelli, Flora Rajão, Fósforo, Francis Alÿs, Francisca Caporali, Francisco Magalhães, Francisco Papas Fritas, François Ronsiaux, FRAVM, Fritz Haeg, Fugitive Images, Gabriel Castro, Gerardo Petsaín, GIA, Gloria E. G. Mariño, Grace Passô, Grada Kilomba, Grafias de Junho, Graziela Kunsch, Grupo PORO, Guilherme Boulos, Guilherme Wisnik, Gunga Guerra, H. Antunes, Denis Joelsons, Hans van der Meer, HeHe-Helen Evans e Heiko Hansen, Hermes Novais Neto, Hossein Derakhshan, Igor Vamos, Inga Kerber, Instituto Update, Ion Cuervas-Mons Morató, Isabella Gonçalves, Izabel Dias Melo, Izaque João, Jaime Lauriano, Jan Gehl, Janaína Chavier, Jandir Jr., Janet Sans, Janete Viccari Barbosa, Jean-Philippe Vassal, Jean-Michel Basquiat, Jerá Guarani, Jessica Findley, Jesus Carlos, Joachim Schmid, Joan Fontcuberta, João Castilho, João H. Costa Vargas, João Paulo Fonseca, John Jordan, John May, John Pucher, Jonah Brucker-Cohen, Jonathas de Andrade, Jorge Menna Barreto, José Alves de Siqueira Filho, José Augusto Pádua, José Messias, Joseca Yanomami, Jota Mombaça, Juan Carlos Romero, Juliana Fausto, Juliana Russo, Julien Ineichen, Julio Cou Cámara, Junia Torres, Jussara Gomes Gruber, Kênia Freitas, Kevin Kelly, Kristoffer Roxbergh, La rue ou rien, Ladislau Dowbor, Laia Abril, Laís Myhrra, Laura Sobral, León Ferrari, Leonardo Brandão, Leonardo Péricles, Leonora Weissmann, Lila Gaudêncio, Liliane Dardot, Louise Ganz, Louk Hulsman, Luciana Bragança, Luciano Sérgio Ventin Bomfim, Lúcio de Araújo, Lúcio Gregori, Luis Macas, Luiz Felipe Quintão, Luiz Henrique Eloy Terena, Luiza Proença, Lys Villalba, [VIC], Maider López, Makota Kidoiale, Manuel Bivar, Marc Augé, Marcelo Drummond, Marcelo Pedroso, Marcelo Prates, Marcelo Terça-Nada!, Marcelo Vieta, Marcia Tiburi, Marcio Gibram, Márcio Pereira, Marco Antônio Mota, Marco Clausen, Marcos L. Rosa, Maria Florencia Polimeni, Maria Ivone dos Santos, Maria Lucia Fattorelli, Maria Rita Kehl, Mario Melo, Martí Peran, Matthew Algeo, Maxwell Alexandre, Mélanie Veuillet, Mercedes D'Alessandro, Merijn Oudenampsen, Michael Bourne, Michael Braungart, Michel Montandon de Oliveira, Micrópolis, Miguel Altieri, Moysés Pinto Neto, Mulambö, Myriam Bahia Lopes, N'Kise Muiandê, Nadya Tolokonnikova, Neusa Maria Pereira, Nian Pissolati, Nicoleta Sandulescu, No Martins, Nuno Manna, Núria Manresa, Nydia Negromonte, Ocupeacidade, Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues, Orlando Zaccone, Osmar Fernandes, Otoniel Carreño, Pablo Holmes, Paco Vidarte, Paisaje Transversal, Parquinho Gráfico, Paul B. Preciado, Paul Bogard, Paul J. Crutzen, Paulo Brabo, Paulo Marques de Oliveira, Paulo Nazareth, Paulo Tavares, Pedro Abramovay, Peter Szendy, Poraco Yanomami, Priscila Musa, Rafael Amato, Rafael Barros, Ralph Buehler, Randolpho Lamonier, Raphael Escobar, Raquel Borges, Raquel Rolnik, Rebeca Lerer, Regula Luscher, Renzo Taddei, Ricardo Basbaum, Ricardo Portilho, Richard E. White, Richard Sennet, Rita Velloso, Rivane Neuenschwander, Roberta Pompili, Roberto Romero, Roberto Winter, Robson de Souza, Rodrigo Nunes, Roman Durov, Rosana Eduardo Lea, Rosângela de Tugny, Ross Racine, Ruben Caixeta, Santiago Cirugeda, Sara Lambranho, Sara Ramo, Scheylla Bacellar, Selma Andrade, Shuichi Nakano, Sidney Amaral, Silke Kapp, Silvan Kälin, Simone Cortezão, Sonia Lansky, Stafford Beer, Stephen Belgin, Stephen Mallon, Sueli Maxakali e Isael Maxakali, Talles Lopes, Tande Campos, Taniele Rui, Tatiana Blass, Thiago Magri Benucci, Todo por la Praxis, Tonico Benites, Totó Maxakali, Trebor Scholz, Trevor Paglen, Tuca Vieira, UHP-Urban Homesteading Project, Ursula Biemann, USINA, Ute Weiland, Vanessa Barbara, Vânia Mignone, Ventura Profana, Veridiana Scarpelli, Vilém Flusser, Vinciane Despret, Vitor Cesar, Vitor Lagoeiro, Will Self, William McDonough, Xavier Bartaburu, Yusuf Etiman, Zé Antoninho Maxakali, Zoraide Sabaini e Zuloark, **MUITO OBRIGADO!**

HABITAR PENSANDO JUNTOS OUTROS MUNDOS