PISEAGRAMA 15

COMUNIDADES

COMUNIDADES

→ VEJA MAIS EM **WWW.PISEAGRAMA.ORG**

O que são os cortejos? Qual história eles narram? Uma Rainha conta sobre a fé aprendida com os antigos, a cura partilhada em comunidade e o chamado do Reinado nas ruas da cidade.

O REINO NAS RUAS

Texto de Isabel Casimira Gasparino, em conversa com Júnia Torres
Beleza ancestral, pinturas da Larissa de Souza

Quando nosso cortejo sai para a rua, mostramos para as outras pessoas nosso modo de fazer e de ser. O cortejo compõe o trabalho do Reinado, para além de outras coisas necessárias que acontecem dentro do nosso *conjó*. Quando vamos para a rua, para o espaço urbano, nos submetemos aos olhares daqueles outros que não estavam esperando nos ver e que não têm noção do que é o Reinado, o Rosário ou o Congado e podemos alcançar mais pessoas. Aqueles que não comungam do nosso espaço podem conhecer nossas indumentárias, nossos cantos, nossa postura. Saber da nossa posição política e religiosa, ao passo que, se ficarmos só dentro do nosso espaço, apenas aqueles que vêm aqui é que vão conhecer.

Maria Casimira, minha avó, nasceu em 4 de março de 1906 e foi a primeira Rainha do Congo de Minas Gerais, um título dado pelo governador de Minas no aniversário de 400 anos do Rio de Janeiro, em 1965. Os estados foram convidados a fazer manifestações em homenagem ao Rio, e Minas escolheu o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e minha avó como sua representante. Daí se criou o cargo da Rainha de Minas. Minha avó era mais velha e tinha muito entendimento, e as pessoas vinham até ela para saber de assuntos do Rosário. Ficou famosa porque foi a primeira mulher a fundar uma Guarda em nossa região, promessa que não poderia realizar sozinha.

A manifestação do Rosário tinha sido proibida por Dom Cabral, o bispo na época. Para fazer essas coisas tinha que ter licença, alvará, e mulher não podia. Maria Casimira, então, emancipou meu tio Efigênio, seu filho mais velho, aos sete anos, e ele pôde fazer o registro da Guarda. Os bambas do Rosário, os maiores capitães da época, que dirigiam a Federação dos Congados e Marujos de Minas Gerais, acharam que ela foi muito esperta e deram a ela o título de Bárbara Heliodora do Rosário Mineiro (Bárbara Heliodora foi uma personagem que participou da Inconfidência Mineira). Esse título abriu as portas para Maria Casimira e eles se renderam à sabedoria – como diz meu filho, à "estratégia" – dela.

Era Rainha do Congo da casa dela – a Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, que fundou em 1944, e Rainha do Estado de Minas Gerais. Muitos anos depois, com a partida de minha avó, minha mãe, Isabel Casimira das Dores, criou também uma Guarda de Congo. Então, hoje, nós somos Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e estou como Rainha desta Guarda e do Estado de Minas Gerais porque, com a partida de minha mãe, fui coroada no lugar dela. Antes, entretanto, eu já era princesa. Nasci no dia 13 de abril e no dia 13 de maio era a Festa do Rosário: fui coroada Princesa do Rosário com um mês de nascida.

A Festa do Rosário aconteceu sempre, com ou sem permissão. A polícia vinha e prendia os instrumentos... Contam que, uma vez, Belmiro foi fazer a festa dele e foi preso para não fazer a festa, e aí ele cantou da cadeia, vendo a lua: "Eu não matei, eu não roubei, eu não fiz nada. Eu não matei, eu

não roubei, eu não fiz nada. O povo está dizendo que hoje é dia do meu jurado, vou pedir à Virgem Santa para ser a minha advogada. Vou pedir à Virgem Santa para ser a minha advogada!". Agora, aqui em casa, cantamos assim: "A semente do meu manacá estourou e caiu na Angola. A semente do meu manacá estourou e caiu na Angola. Ora tem que adubar, ora tem que dar flor, ora tem que colher a semente, a semente do meu manacá. Ora tem que plantar, ora tem que dar flor, ora tem que colher a semente do meu manacá!".

O bairro em que minha avó nasceu, em Betim, chama-se bairro Angola. É um bairro que reuniu grande concentração de escravizados de Angola que, depois de alforriados, ficaram ali. Mais tarde, minha avó e sua família vieram para Belo Horizonte morar no bairro Barroca. Sobre essa área, hoje nobre, a prefeitura chegou à conclusão de que tinha que tirar aquelas pessoas de lá, que concordaram em vir para essa região onde estamos até hoje, o bairro Concórdia. Por isso o bairro se chama Concórdia e há grande concentração de pessoas de matriz africana, de umbanda, de candomblé, do rosário, de samba, tudo de manifestação africana tem neste bairro e ao redor dele.

Aqui em casa, são duas entidades em uma só sede: é o Centro Espírita São Sebastião – centro de umbanda – e a Guarda de Moçambique Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Elas existem em tempos diferentes. A Festa do Rosário, em si, é do dia 1° ao 13 de maio. Então, o mês de maio todo é o mês da Festa do Rosário. Do dia 1° ao dia 9 sai, pelas ruas do Concórdia, o Boi da Manta, anunciando a proximidade da festa, convidando as pessoas para vir participar. O boi sai cantando, dançando, chamando, correndo atrás das crianças e brincando para ajudar a angariar fundos para a festa. Esse boi foi agregado à Festa do Rosário de nossa casa alguns anos depois que ela tinha se transformado em Guarda de Moçambique Treze de Maio. Como dizia minha mãe, ele é o embaixador da festa.

O boi sai pela circunvizinhança e convida as pessoas a participar, além de começar a fazer o seu campo astral, porque a festa está próxima e o universo vai preparando para nós uma atmosfera propícia para uma boa festa. O boi sai avisando a todos no bairro e nos bairros vizinhos – avós, mães, bisavós e seus bisnetos, que fazem com que a gente se fortaleça cada vez mais, pois é a juventude que faz a gente saber da continuidade do amanhã.

Conta-se que, nas senzalas, quando os negros iam fugir, jogavam o couro de boi por cima do corpo e entravam para a mata adentro. Que aquele couro de boi, aos olhos do senhor, era boi fugido andando mata afora. O mesmo couro que servia de disfarce servia também para cobrir e livrar de ataques de animais e também do frio noturno da mata. Um fio puxa o outro, uma história puxa a outra. Tudo o que tenho feito é o que minha avó Maria Casimira fazia, o que tio Efigênio fazia, o que minha mãe Isabel Casimira das Dores fazia e eu aprendi a fazer.

A data de aniversário do Centro Espírita São Sebastião é 20 de janeiro, dia de Oxóssi. No dia 23 de abril é a festa do Ogum. Depois disso, vem a festa de São João, que é depois da festa do Rosário. Depois vem a festa de Cosme e Damião, pela qual ficamos apaixonados e fazemos com todo amor e carinho. E a próxima já é a festa do Rosário, no dia 8 de dezembro. É a festa de rezar o terço cantado da família de minha avó, que são os Moreiras. Então, é uma festa do Centro, uma festa do Rosário; outra festa do Centro, outra festa do Rosário. É bem dividido porque são coisas distintas. Minha mãe sabia dessa distinção, meu tio e minha avó, também, e hoje continuo essa situação, as coisas estão juntas, mas não são misturadas.

Quando saímos às ruas em cortejo, estamos tão imbuídos de fé, esperança de sobrevivência, alegria e espiritualidade que, enquanto vamos caminhando, o Rosário vai louvando Nossa Senhora, nossos protetores, nossos guardiões, nossos antepassados. O Rosário canta e reza o tempo inteiro, dança cantando, reza cantando e se manifesta de formas diferenciadas. E, à medida que vai passando esse povo poderoso, com uma força magnífica e ancestral, cada passo que ele caminha nesse espaço urbano vai transmutando as energias: as negativas em positivas, as ruins em boas, os maus pensamentos em bons pensamentos. O momento de cortejo é um momento de limpeza, firmeza mental e espiritual. Estamos ali para nos firmarmos como pessoas, mas, também, para mostrar o que fazemos e acreditamos, servindo a Zambi e aos guias de luz.

E o que são os cortejos? Qual história eles contam? Minha avó me falou que há muitos anos, na costa da África, apareceu uma linda senhora nas águas do mar. Ela era coberta de flores e luz e alguns a viram e outros, não. Os que viram tiveram a necessidade de cantar e dançar e pedir sua proteção, porque sabiam que era uma divindade que veio para nos proteger, a nós e à nossa terra. Foram pedindo e cantando e a senhora veio caminhando sobre as águas, toda coberta de flor. E, nessa hora, os negros tiveram a certeza de que tinha vindo o auxílio tão esperado, durante todo o tempo. Como dizia minha mãe, os senhores brancos levaram até banda de música, com vários instrumentos, mas tiravam ela do mar e ela voltava para as águas. Ela não ficava com eles. Então, chegou o candombe com seus tambores. Fizeram uma roda com os instrumentos na praia e ficaram cantando para ela e foram caminhando de fasto, sempre sem tirar os olhos dela. Vieram cantando e ela veio acompanhando, alguns contam que ela saiu sentada no tambor de nome Santana. E ela ficou com os negros, ela aceitou. Daí vem a nossa devoção e é através dessa história, contada, recontada e vivida a cada ano, que afirmamos mais a nossa fé. Os cortejos, então, são assim: repetimos, a cada ano, esse trazer a senhora do mar para perto de nós e dançamos, novamente, olhando sempre para ela. Contamos e vivemos a escolha de Manganá, ou Senhora do Rosário, como quiserem chamar, de ficar ao lado dos negros e não com os senhores, nessa narrativa em que os negros são vitoriosos. A fé é muito longa e a tradição, também.

Naquele tempo do cativeiro, como se dizia no Reinado antigo, ou na época da escravização, como falamos hoje, provavelmente faziam cortejos também para limpar o espaço das ruindades daqueles senhores, como ainda fazemos. Os antepassados iam para a rua também fazer a festa para todos. Era para o dono de terra ruim, mas também era

para o filho bom do dono de terra ruim. Era para o filho ruim do dono de terra ruim também, ele também sentia e também era embebido por essa energia. Água mole em pedra dura, tanto bate até que fura! Hoje o cortejo sai para passar perto das pessoas e afetar todos: os que gostam, os que fingem gostar e os que não gostam. À medida que vamos passando, vamos abrindo cabeças, arrebentando correntes, partindo corações. E assim pessoas ruins podem ter se transformado em pessoas boas com o passar do tempo, isso é muito real e acontece o tempo todo.

Esse momento do ser espiritual no espaço urbano é uma energia que vai ficar ali naquele espaço. No outro dia, no outro ano, ela ainda vai estar ali, e, à medida que os pensamentos se conectam com aquela energia, ela vai se multiplicando. É uma energia de força, do bem, de se autopromover, de ter autoestima, de saber que, se está passando por alguma situação, aquilo é passageiro. É uma corrente contínua que gera correntes de positividade, abundância, alegria, saúde e esperança para todo o entorno.

"Ô, ê, Angola, minha gunga vem de lá, minha gunga. Correr o mundo, correr o mar!", como diz o canto da travessia daqueles que vieram de Angola. Os negros, apesar de terem vindo num barco só, têm cada um sua origem, a própria nacionalidade. Congo e Moçambique, como se denominam nossas duas guardas, têm toques e ritmos diferentes. Por exemplo, um samba de partido-alto, um samba-canção, um samba enredo, um samba de roda, é tudo samba, mas pelo ritmo você sabe de onde é cada qual. O povo da Guarda Moçambique, dos que vieram de Angola, é turbante para frente, gunga no tornozelo – que são aquelas latinhas com sementes para tilintar o som e acompanhar a caixa – e bastão como comando. Já o povo da Guarda de Congo usa a espada, porque é um povo guerreiro, um exército de elite para proteger reis, uma esquadra potente. E o Congo é um país potente em tudo, em tecnologia, em mineração... Os povos do Congo foram capturados para serem mineiros, já tinham a ideia de como tirar diamante e ouro porque era o que faziam lá, ainda que com outras características e funções.

Nos cantos antigos, você não pode mudar a pronúncia de *fulô* para flor, porque muda a rima e muda o que os nossos ancestrais nos ensinaram. Eles não falavam *fulô* porque não sabiam falar flor, eles sabiam falar flor, mas eram bilíngues, por isso a dificuldade de falar certas palavras, que é a mesma dificuldade que um estrangeiro tem de falar a nossa língua. Os nossos opressores achavam que não falavam porque eram ignorantes, mas conseguiam falar sim, só que eram bilíngues. Tinham o idioma deles, chamado de "dialeto", mas não é dialeto, é linguagem!

O Reinado é uma fé aprendida com os nossos pais, com os nossos *tatas*, nossos antigos, e a gente vê nossos *tatas* pedindo e agradecendo a graça recebida. Do nada chega alguém para salvá-lo, socorrê-lo, você fica tranquilo porque sabe que nossa divindade, Nossa Senhora, ou Manganá, vai dar o jeito dela e resolver. É por isso que, quando vai se aproximando a festa, as energias do espaço vão se modificando, também para já irem fortificando a gente para dar conta, de dentro para fora, para que essa energia, essa força salutar do nosso *gongá* seja uma força que contorne, vibre e se espalhe em nosso entorno. É uma energia que engloba nossa casa, nossa rua, nosso bairro, nosso Brasil, o mundo todo, o nosso planeta. É uma energia que expande e traz o retorno, cada vez que essa onda magnífica vai levar energia boa e salutar, vem o retorno com a mesma energia. Como o balanço do mar que vai e vem, vai bonito e volta maravilhoso.

As cores do povo do Rosário são azul, cor de rosa e branco, mas existem pessoas que têm uma devoção por outro santo. A Guarda é de Nossa Senhora do Rosário. Por exemplo: Guarda de Moçambique São Sebastião do Reino de Nossa Senhora do Rosário; Guarda de Moçambique São Benedito do Reino de Nossa Senhora do Rosário... Nossa Senhora é que comanda, mas a Guarda é do São Benedito. Aqui em casa é Guarda de Moçambique Treze de Maio, em homenagem às almas dos cativos, como diziam os nossos ancestrais, e à sua libertação. A Guarda e o Reino são de Nossa Senhora, que é um conjunto só. Cada casa tem a sua cor de devoção, e a nossa cor é o roxo, que simboliza a cor de Angola da época dos escravizados. Cor de evolução, caminho, purificação.

Aquela pessoa que escuta o nosso barulho de dentro da casa dela escuta um barulho de cura. Somos um povo de luz e força e cada vez que saímos às ruas mostramos isso. Nosso cortejo leva saúde e paz. Quem gosta, gosta, e quem não gosta tem que aceitar. O som é um recado tribal. Quando nossa voz deixa de ser ouvida, o tambor segue replicando, zoando e falando. E muito de longe, se alguém quiser replicar aquele barulho, pode replicar, mesmo que não esteja ouvindo o som do nosso canto. E assim, mais longe serão as terras ouvintes e, se daquelas terras ouvintes os sons forem replicados, muito mais longe será, até chegar de novo à África.

O som do tambor é a nossa flecha, o nosso bumerangue, o som é o recado de um povo que, embora trazido para tão distante, sabe que louva e que será escutado. E aquele de longe que está precisando de força, ao ouvir aquele barulho já recebe a força, porque se lembra da espiritualidade, da força da Virgem Nossa Senhora do Rosário, do povo do Rosário, do povo do Reinado, do povo negro escravizado. Ele lembra a nossa força. E isso faz tremer o coração de quem pensa o contrário, porque isso é sobrenatural, ancestral, espetacular. O som orienta, leva o recado que a gente está precisando ouvir. O som é uma carta individual, cada um recebe o seu recado, ao sentir a vibração.

É uma afirmação nossa sair à rua e mostrar para a comunidade que a gente existe, resiste, cultua, e que nós continuamos fazendo tudo o que nossos *tatas* faziam, da mesma forma ou de forma um pouco diferente, mas com a mesma abrangência. O culto doméstico atinge o que tem que atingir, mas quando a gente sai da nossa casa e a contorna, a gente vai além, é uma energia de cura que chega muito mais longe, que tem muito mais alcance.

Os ancestrais vêm de qualquer forma, seja em casa ou na rua, eles estão convidados a estar presentes o tempo inteiro e eles mesmos já sabem da responsabilidade de vir,

confirmar se está tudo bem e restaurar o que não esteja bem. Porque fazer igual a eles ninguém consegue, mas fazer o seu melhor todo mundo consegue. Assim é a espiritualidade, a gente não anda sozinho, eles sabem disso, a gente sabe disso e assim estão ali nos apoiando, acompanhando, orientando. Enquanto a gente acreditar que estão ali para nos ajudar, eles vão estar ali nos ajudando. Tudo em que a gente acredita existe.

É a guarda do astral, como dizia minha mãe, uma guarda celestial reservada para as pessoas do segredo religioso: as pessoas que vão na frente, que chegaram primeiro e estão no céu, na energia do universo. É formada por pessoas que pertenceram ao Rosário e aos simpatizantes do Rosário, é uma grande confraria celeste, uma amizade eterna, um compromisso eterno. Eles não são seletivos, têm a energia de mutação humana e bondade, e quem tem essa energia não dá água só para o neto, dá para o neto do outro também, branco, preto, azul, índio, amarelo, asiático, quem quer que seja. A energia do nosso povo é energia de compartilhamento mesmo, ela é para doar, multiplicar. E quando a energia é pura, ela envolve um ambiente, um quarteirão, um bairro. A cura é para todo mundo, ela não salta casa, não! Bondade, caridade, esperança, saúde é para todos. Há os que não sabem disso, mas nós sabemos, e temos para nós e para eles.

Nós, do povo Banto, somos diferentes da umbanda e do candomblé, que ficam mais no seu terreiro, no seu *conjó*, e quem precisar que chegue até lá. Na nossa nação, somos diferentes: dividir, multiplicar, somar e tornar a multiplicar e dividir, essa é a nossa energia. Vamos aonde precisam de nós. Às vezes a nossa caminhada é tão longa que faz com que as pessoas que nunca souberam da nossa existência também participem. Recebem o chamado na hora em que veem passar esse povo alegre, preto, forte, bonito. Por que são assim? Eles não têm nada, não têm dente na boca e estão rindo de quê? Independentemente da situação, a pessoa está sempre feliz e agradecendo à Nossa Senhora. O povo de Zambi é feliz demais, a felicidade mora dentro da gente, e por isso temos para dividir, porque é uma fonte inesgotável. É semente de gratidão, esperança, saúde, perseverança e fé. Acreditar em Zambi, que está aí para todo mundo, bantos e não bantos. Fazemos maravilhas com o que temos!

O que chamo de parceria, vovó chamava de *parcerada*: a parceria são as pessoas que se reúnem em prol do desejo da gente, estão juntas para realizar nossa promessa. Pessoas humanas e plantas também, pois o nosso entorno é sagrado. Aqui em nossa casa chegam muitas pessoas para ajudar, para serem ajudadas e para nos ajudar a ajudar. Plantas vizinhas também. Como moramos em uma cidade grande, as plantas vão ficando extintas, difíceis de serem cultivadas. Por isso entendemos que a planta que é sagrada em minha casa é sagrada também na casa do outro. Tenho que ter as plantas plantadas aqui em casa porque, assim, as tenho para mim e também para os meus irmãos.

Nesse pensamento, nosso cinturão verde de ervas e plantas sagradas vai estar sempre atualizado, à disposição um do outro, porque, quando um fraqueja, o outro sempre tem uma folhinha guardada, nem que seja para um banho, um chá, uma defumação ou simplesmente um cheiro de ervas da casa para o ambiente... Isso é herança de nosso povo, cultivar as plantas porque as energias do universo passam pelas plantas, pelos rios, pelo mar, pelo céu, por dentro de nós. E as plantas também fazem o nosso significado, pois são o nosso alimento, a nossa cura – nossa e do nosso entorno.

A espiritualidade trata a gente com muito cuidado, com muito carinho. As coisas vão se apresentando ao longo da nossa caminhada. É preciso acreditar que aquela caminhada dos nossos *tatas* não foi em vão e nem a sua será, nem a minha será. Mamãe quis pisar as mesmas pedras das ruas de Diamantina que foram pisadas pelo ancestral que passou por ali e, como ela disse, quem sabe, as colocou ali. Isso foi no cortejo das Guardas em 2012, mas é a mesma situação de quando pisei, em 2018, as pedras do nosso ancestral lá em Angola, gravadas com as pisadas ancestrais, onde pisei aquela pisada de vovó: "Eu pisei a pisada de Nzinga; eu pisei a pisada de vovó!". E a avó dela também andou por muitos caminhos...

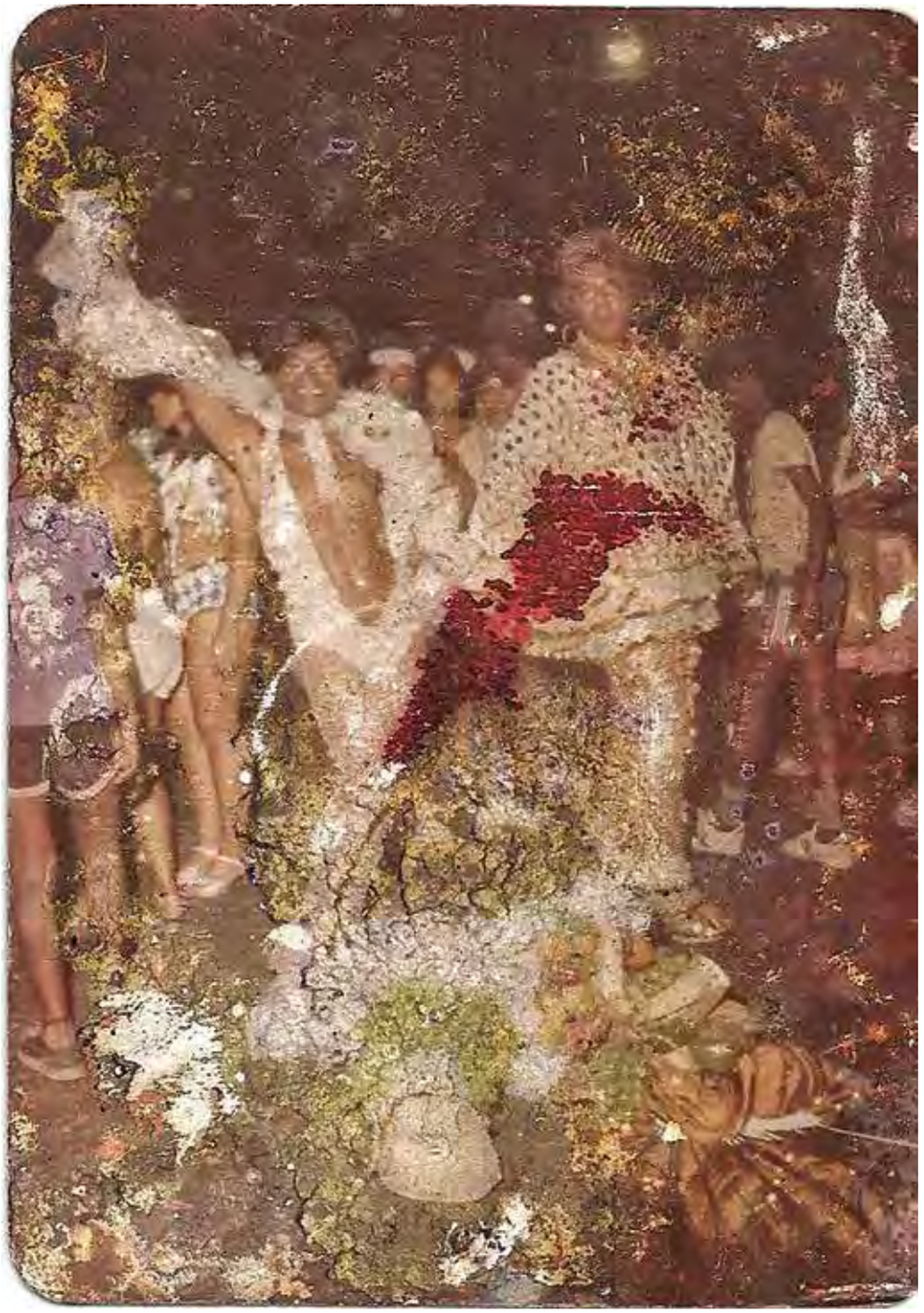
É uma pedagogia ancestral, uma maneira diferente de pedagogia: como caminhar, porquê caminhar e caminhar prestando atenção não só ao caminho, mas por onde se caminha. Cada um tem a sua dádiva para poder distribuir, cada um tem o seu dom. Para a mamãe, com certeza, pisar naquela mesma pedra podia lustrar e aguçar o dom dela. Mostrar como se faz. De repente, naquela caminhada que seus parentes pisaram, que os *tatas* fizeram, você vai reconhecer uma planta, uma flor, uma pedra diferente. Naquela caminhada, algo vai te trazer de retorno, para além daquela vida que se vive no momento, e isso é muito individual. Minha mãe caminhava, também, para venerar e homenagear aqueles *tatas* que fizeram aquela construção magnífica, a cidade de Diamantina. Pisar aquela pedra não é nada, imagine os que tiveram que colocar pedras? Ela estava valorizando os nossos ancestrais, que vieram antes de nós, e o trabalho deles.

O Rosário é simplicidade, fé e saúde, força e união, é comunidade. Quando você pensa dessa forma, pode fazer comida simples que vai ficar plena, que vai ter cumprido sua promessa com a entidade e com você também. Na cidade, a gente tem autonomia para barrar as pessoas que acham, como em muitas cidades do interior, que o Reinado é católico, mas não é. O Rosário não pertence à Igreja, Nossa Senhora não é exclusiva de católicos. É uma entidade, uma divindade que é venerada em várias situações e combinações. Às vezes, os políticos ou outras pessoas que ajudam querem dar um uniforme novo para as guardas e escrevem: *grupo folclórico*. Se não aceitamos, dizem que somos radicais. Não é ser radical, é saber o que você é realmente! Não é folclore. É um grupo religioso, respeitoso com a Virgem Maria ou Manganá. Os reinados se mantiveram tradicionais nas grandes cidades, se comparados aos de cidades do interior, pela liberdade que tiveram de fazer o seu culto. O poder público não consegue fazer intervenção em cada um dos grupos, porque são muitos. Aqui não tem intervenção do Estado, não precisamos nem queremos. *

O que você sabe sobre os LGBTQIA+ da Maré? Um grupo de artistas moradoras do complexo de favelas no Rio de Janeiro se debruça sobre a memória coletiva para transpor abismos territoriais e de gênero.

AMAR NA MARÉ

Texto e imagens do Projeto Entidade Maré



Quando falamos da Maré, um dos maiores conjuntos de favelas do Brasil, a primeira coisa que vem à mente é a imagem histórica de palafitas fincadas em uma terra que, na verdade, é água. Em uma época em que o Estado não tinha um planejamento para as periferias e a única política de moradia era a remoção, a Maré se estabelecia fincando suas estruturas sobre as águas: este é o primeiro marco de existência do lugar onde vivemos e onde criamos o Projeto Entidade Maré. E, assim como esse território, nossa origem começa com o gesto de fincar estruturas no amor, as águas por onde todas precisamos navegar.

Como pessoas negras, faveladas e LGBTQIA+, o que nos uniu foi o amor aos nossos corpos, que não está dado, e que precisa ser reinventado por causa dos múltiplos apagamentos que sempre vivenciamos. Somos um grupo de artistas moradoras desse complexo enorme de dezesseis favelas no Rio de Janeiro, com o interesse comum na memória e na oralidade relacionadas aos corpos LGBTQIA+ e na vontade de pensar um canal de comunicação em que disparássemos narrativas sobre estes corpos, nos apropriando das experiências deles por meio da arte. Desde o início, fomos guiadas pela certeza de que retomar a história desses corpos dentro da Maré é uma declaração de amor às nossas experiências, já que as narrativas daquelas que passaram por aqui antes de nós são também as nossas agora.

O que você sabe sobre os LGBTQIA+ da Maré? – era a pergunta que fazíamos em nossas investigações diante da falta de dados e documentos sobre a trajetória dessa comunidade dentro da comunidade. O último Censo realizado na Maré aconteceu em 2019, a partir de uma ação de organizações não governamentais do próprio território. E dentro das informações levantadas – num trabalho que, diga-se, deveria ter sido conduzido pelo poder público – não existia nada sobre a população LGBTQIA+, o que diz muito sobre como a narrativa da Maré ainda é elaborada dentro de uma dinâmica heterossexual, heteronormativa e cis-colonial, em que as histórias LGBTQIA+, principalmente negras, não aparecem.

A ideia de que o homem heterossexual é o centro de tudo simplesmente não nos cabe. Ela foi normalizada com tanta naturalidade, que às vezes esquecemos que ela nos foi imposta junto com a colonização, que sempre ditou os parâmetros da civilidade fundados no binarismo entre homem e mulher. Nós, pessoas gays, lésbicas, travestis e transexuais não fazemos parte dessa narrativa colonial e excludente que justifica a diferenciação entre eles (os colonizadores, homens, cis, hétero) e todos os múltiplos outros. Preferimos escavar a nossa memória e tocar nos aspectos cosmopoéticos que se atrelam às dinâmicas das culturas africanas e indígenas, que são nossa verdadeira origem. Como é possível que ainda estejamos discutindo gênero no Brasil, sendo que algumas comunidades indígenas, que já viviam aqui antes dessa porra toda chegar, tinham mais de dezesseis gêneros? Quem é que está atrasado?

De dentro da favela, nós somos um embate a essa narrativa, com uma dupla dificuldade: somos LGBTQIA+, mas também somos periféricas e por isso vivenciamos com ainda mais força as experimentações de extermínio e epistemicídio. Tudo o que é produzido aqui em termos de cultura é duplamente folclorizado ou marginalizado e esquecido pela história oficial. Apesar de encontrarmos vários registros da história dos movimentos LGBTQIA+ do Rio de Janeiro, não há nada escrito sobre as manifestações culturais que aconteceram dentro da Maré. Vivemos cotidianamente um abismo de gênero reforçado por um abismo territorial, sistemático e histórico – contra os quais sentimos a necessidade de lutar.

Depois que começamos a ir em busca de histórias e dados sobre a comunidade LGBTQIA+ da Maré e suas práticas culturais, não demorou muito para o Projeto Entidade Maré ganhar corpo naturalmente, talvez pelo fato de nos vermos como Exus urbanos – e Exu abre caminho, mesmo! Fomos atrás de pessoas LGBTQIA+ famosas na comunidade e, de repente, até nossas famílias viraram pesquisadoras. Uma ia ligando para a outra, achando o contato de uma amiga que conhecia alguém, e as pontes foram sendo tecidas de maneira surreal nesse invisível. As pessoas começaram a mandar áudios, enviar vídeos, compartilhar CDs com fotos incríveis: a necessidade de uma criação historiográfica coletiva sobre essa parte da população da Maré, que nunca está contemplada dentro dos recortes oficiais, vai fazendo a comunidade se tornar parceira na construção dessa narrativa – que, apesar da invisibilidade, está aqui, viva, sendo tecida dia após dia neste território.

Logo nas primeiras conversas com a Soraia, uma travesti que é nossa vizinha, percebemos a importância de retomar as histórias da Noite das Estrelas, uma série de shows que aconteciam na Maré nos anos 1980 e 1990, protagonizados por uma mistura de mulheres transexuais e heterosexuais, travestis, homens cis gays e mulheres lésbicas. Antes de se tornarem emblemáticas e lotarem as ruas da Maré, essas performances aconteciam no convívio das lajes, das festas em casa, nas reuniões de pessoas LGBTQIA+ que se encontravam para se divertir. Elas, porém, logo extrapolaram o espaço doméstico e se tornaram espetáculos para toda a favela, nos quais as gatas montavam um palco em cima de mesas e caixotes e faziam seus shows de dublagem, com peruca e figurino completo.

Os shows começam a se tornar públicos durante as festas juninas da Nova Holanda e da Rubens Vaz, organizadas pelo Ney, um morador que queria agradar suas amigas travestis como agradecimento por elas sempre ajudarem a costurar as roupas de quadrilha. Essas apresentações vão se expandindo pelo território até que o Menga, uma bixa da Maré, as oficializa, criando a Noite das Estrelas. À medida que o jogo vai se ampliando e ficando sério, o próprio tráfico começa a convidá-las para fazer shows nas ruas, que, inclusive, vão movimentar fortemente o comércio local. O evento ficou tão conhecido, que o primeiro baile funk da Maré com a famosa Furacão 2000 foi trazido pela Noite das Estrelas. Os shows aconteciam em todos os lugares: durante as

festas juninas, junto ao carnaval, depois dos campeonatos de futebol e dentro das escolas (com as travestis de peito de fora e as crianças vendo, sem que aquilo causasse um apavoramento). Havia um sentimento de comunidade muito forte, porque os shows não se fechavam nas pessoas LGBTQIA+, conectando também a vizinhança. Nossas avós, mães, nossos tios, primos, todo mundo conhecia e frequentava.

Por agregar muita gente da favela, a Noite das Estrelas era uma verdadeira potência transdisciplinar de cultura, que atravessava múltiplos espaços e experiências, envolvendo charme, escola de samba, candomblé, axé, regionalidade nordestina e festa junina. Era uma forma de esses corpos excluídos construírem uma representatividade através da performance e da arte, que ainda pulsa pelas ruas da Maré e vive na memória de suas moradoras e seus moradores. Por que então essa cultura não está escrita e não é vista, mesmo sendo tão forte e importante para tanta gente?

Para nós, existir é ser revolucionário. A existência de um corpo negro LGBTQIA+ em um território como a Maré não é simplória, é revolucionária. Quando a pensadora negra Beatriz Nascimento traça a experiência dos nossos corpos em relação ao Atlântico em seus trabalhos, ela chama a atenção para a fuga, que é o primeiro movimento do corpo que não quer ser dominado. Na fuga estão o desconhecido, a violência da possibilidade de ser pego, mas também a subjetividade de alguém que não quer deixar de sonhar. Isso também faz parte da nossa experiência coletiva: existir dentro da Maré é resistir em comunidade, é ser muito amiga e partilhar uma coletividade que é anterior a nós, que está na memória das nossas mães, das nossas famílias e das pessoas que manifestavam sua arte LGBTQIA+ nas ruas da favela.

Existir na Maré é viver brigando com o *boy* que nos chama de viado quando passamos, é resistir ao planejamento de extermínio e exotização das nossas experiências. É também reelaborar as relações de viver quando saímos da favela, porque existem muitas esferas de segurança que a Maré nos dá e que não existem fora daqui. Apesar de toda a construção cotidiana da Maré como um espaço de violência, nós não vivemos essa violência diariamente. Aqui ninguém vai roubar nosso carro ou nossa casa. Hoje em dia, talvez seja diferente por conta do momento político. Vivemos mudanças políticas que de fato interferem no nosso cotidiano – as próprias estratégias de segurança pública mudam, inclusive, a interação entre o tráfico e os moradores. Não estamos, contudo, respondendo a essa estratégia de extermínio cotidiano, estamos vivendo. Porque naturalmente a elaboração de viver está em nossos corpos.

A gente tem amigos, a gente come, a gente sangra, a gente goza e a gente adora gozar. Talvez seja isso que nos diferencie das outras pessoas. As negras LGBTQIA+ não têm vergonha de dizer que adoram gozar. O binarismo entre homem e mulher nos impõe um modelo muito sem graça de viver as relações afetivas e sexuais. Coitadinhas das pessoas que vivem dessa forma, deve ser muito solitário e frustrante, porque tudo tem que dar certo o tempo todo. Na nossa experiência, podemos errar, porque não temos um modelo: o modelo somos nós que estamos criando. Como diria a escritora Audre Lorde, nesse lugar de ser o outro, nós podemos ser um monte de coisas que não cabem na norma. Nós vivemos muita coisa que não cabe nem dentro e nem fora da Maré.

Se existe uma dificuldade de aceitação da vivência de outros corpos, ela se deve também à inexistência de dados sobre essas populações. A filósofa Sueli Carneiro colocou, em 1987, que a população negra não era incluída nos dados do IBGE, que era quase impossível entender como ela se sentia, o que ela fazia, com o que ela trabalhava – e nós vivemos isso até hoje. Essas informações, por direito, deveriam estar estruturadas na nossa Constituição e nas nossas relações de direitos humanos, mas o Brasil ainda é o país que mais mata pessoas LGBTQIA+, e é o país que mais mata a população negra do seu território. E nós somos esses corpos! As populações pretas estão encarceradas ou nas periferias. Nós estamos na periferia, dentro de uma área que poderia, que deveria ser considerada como centro. O que a Maré gera de renda para o Rio de Janeiro é, às vezes, o triplo do que algumas cidades do estado geram. Isso é um planejamento de extermínio muito difícil de elaborar, e é por isso que o foco do Projeto Entidade Maré é apresentar uma escrita territorial LGBTQIA+ da Maré através dos cruzamentos entre grafias orais, culturais, performáticas e socioeconômicas dessa população da qual fazemos parte.

Quando retomamos a história de manifestações culturais como a Noite das Estrelas na década de 1980 e de suas protagonistas, de alguma forma estamos acionando um dispositivo de ancestralidade para corpos LGBTQIA+ negros e favelados que é ainda mais difícil de acessar que a ancestralidade negra heterossexual. E por estarmos dentro da Maré e sermos esses corpos, essa retomada histórica não incorpora um distanciamento tão presente dentro das pesquisas antropológicas e sociológicas que costumam realizar sobre nós. Estamos falando de uma pesquisa que se investiga no coletivo.

Essa história e essa trajetória são nossas, e ainda que estejamos escrevendo sobre elas, elas foram escritas antes de nós. Somos apenas um canal de reconhecimento dessa narrativa que se coletiviza e se aprofunda à medida que tecemos redes de afeto dentro da comunidade. É lindo poder, por exemplo, sentir que fazemos parte da mesma trajetória traçada pela Gilmara, que é uma travesti que ganhou uma medalha de honraria do Rio de Janeiro pelo trabalho dela. Foi ela quem criou o Conexão G de Cidadania LGBTQIA+ de Favelas, a única instituição em espaços de favela que busca políticas públicas de acesso à cidadania e discute os direitos desta população.

O Conexão G surgiu em 2006 e hoje tem uma importância grande para a Maré, porque consegue construir um lugar de acesso a alguns direitos básicos que acabam sendo negados à população LGBTQIA+ nas favelas. Ali, o

pessoal oferece cursos profissionalizantes e serviços gratuitos de assistência jurídica, social e psicológica. Como a Gilmara sempre diz, enquanto a população LGBTQIA+ de fora está lutando por direito a casamento, esta mesma população, daqui de dentro da Maré, está lutando pela vida – e sem um órgão público que de fato vá atender às suas necessidades mais básicas.

Estamos falando de um território enorme com barreiras invisíveis impostas pelo tráfico, pela falta de políticas públicas e por essa estrutura opressora que quer nos matar – mas continuamos resistindo. A Maré é um dos poucos territórios do Rio de Janeiro que têm duas paradas LGBTQIA+. Temos o Conexão G, grupos de teatro operando plenamente, as *balls* – que são competições de performance – e várias outras experiências artísticas. Hoje temos duas casas que acolhem essa população e que estão movimentando cultura: a gente se conhece, a gente se vê. Podemos dizer que conhecemos mais de cem artistas LGBTQIA+ negros e negras aqui na Maré. Convivemos o tempo todo, nós existimos nas experiências delas, e elas existem nas nossas experiências – desde sempre.

Quando o Deley, que era pai de santo, fazia shows nos anos 1980, ele organizava um desfile na rua dele, saindo com as fantasias de carnaval. Ele era destaque de carnaval, então não era qualquer fantasia! A rua inteira participava desse evento, que na verdade era só uma bixa saindo de casa toda fantasiada. E é bonito ver como essas pessoas – como o Deley, a Gilmara, a Pantera, a Madame, a Mila, a Dominique e tantas outras –, que estavam aqui, vivendo esse momento específico da história, se conectam com a gente, com esse grupo que, décadas depois, está pensando, trazendo e revivendo essas narrativas.

A luta dessas gatas e o legado que elas construíram é só um caminho, entre tantos outros, que aponta para uma história que precisa ser contada coletivamente. Suas trajetórias nos fazem reconhecer que de um corpo LGBTQIA+ na Maré explodem narrativas que a história oficial não domina, e que ampliar cada vez mais a rede destas narrativas é uma forma de acabar com a pasteurização da nossa vivência. Traçar um caminho por onde essas pessoas passaram – e por onde agora nós passamos, vivendo de um jeito diferente –, é pegar essa história pelo laço e não deixá-la morrer. É contá-la de novo, através da costura de narrativas que já estavam sendo criadas e faladas há muito tempo.

Quando alguém como a Gilmara – e tantas outras monas que fizeram história na Maré – ganha uma medalha de honraria do Rio de Janeiro, isso nos atravessa de uma forma que nem conseguimos traduzir. É muito potente, principalmente por se tratar de corpos para os quais está desenhado um projeto de vida que na verdade é a morte. A gente olha para todos os lados e é a morte que está desenhada sobre nós, e é por isso que reconhecer o trabalho dessas pessoas é também uma estratégia política de vida, de como vamos sobreviver, de como vamos existir no futuro.

A artista Jota Mombaça diz uma coisa muito linda, que sempre repetimos: o Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQIA+, mas, apesar dessa insistência em nos matar, há algo em nós que não morre. Isto nós sentimos todos os dias: eles não conseguem nos matar, há sempre algo em nós que fica, quer eles queiram ou não. E, de fato, parece que tudo o que as monas da Maré viveram antigamente nós também vivemos hoje, desde os medos, as conquistas, as reivindicações, até o modo de fazer cultura. A Noite das Estrelas começou a partir das festas das bixas na laje, que é algo que nós fazemos até hoje! Estamos nos apropriando do que a pesquisadora Leda Martins chama de "oralitura", que é a performance que está no corpo, uma escrita territorial da Maré feita por corpos LGBTQIA+ que é ancestral e está muito além da nossa compreensão. Nossos corpos falam mais do que nós imaginamos, do que nós podemos dominar, porque eles foram elaborados antes. Eles fazem parte dessa comunidade dos sonhos de quem foi escravizado, de quem foi agredido e morto por assumir sua existência.

A história oficial do movimento LGBTQIA+ no mundo se inicia na década de 1950, e em 1980, em uma das favelas da Maré, temos movimentos como a Noite das Estrelas trazendo a potência do corpo LGBTQIA+ para o espaço público. As ruas estavam sendo ocupadas e pleiteadas por esses corpos, sem que eles fossem rechaçados. Pelo contrário, esses corpos eram ovacionados! As pessoas que estavam naqueles palcos montados por elas mesmas estavam sendo ovacionadas por crianças, idosos, jovens, homens, mulheres, traficantes e comerciantes. É muito intenso e é muito foda saber que movimentos como esse existiram e podem ainda ser acessados pelas figuras vivas da nossa comunidade. E também pelas figuras que, infelizmente, fizeram a passagem, mas que estão aqui, do nosso lado, nos guiando. Isso é ancestralidade na veia!

Nossa ancestralidade não passa só por pessoas negras que foram escravizadas. Ela passa pelas pessoas LGBTQIA+ que viveram antes de nós, e justamente pelo fato de elas terem vivido antes, nós vivemos hoje. Só podemos estar aqui hoje porque elas viveram e resistiram a inúmeras situações de violência. Nossa ancestralidade vai muito além de nossas mães, nossas avós e bisavós; ela vem também de quem construiu o mundo para que nós pudéssemos estar nele. Todas essas figuras gays, transexuais, travestis e lésbicas que desfilavam e arrasavam pelas ruas da Maré são nossas ancestrais. Elas podem não ter nenhuma relação carnal ou sanguínea conosco, mas fazem parte de uma aliança construída através do amor a nossos corpos. Graças a elas, nós podemos hoje dizer abertamente que somos negras, faveladas, macumbeiras, sapatonas, gays, travestis... e está tudo bem! Nós somos esses corpos e ninguém vai nos tirar isto, porque ninguém nos tira o que somos. Para nós é fundamental saber que essas pessoas existiram antes de nós, amaram antes de nós, lutaram antes de nós e traçaram caminhos para que possamos continuar seguindo. Há muito poder na nossa história – um poder que temos o dever de mediar, articular, agregar, expandir e, obviamente, reivindicar. *

ARTE DA FUGA

Texto de Dénètem Touam Bona
Tradução de Amilcar Packer com revisão de Leda Cartum
Pé normal / Pé chato, da série de pinturas de Wallace Pato

Maroon, em inglês, ou *marron*, em francês, descrevem africanos fugidos da escravidão que formaram comunidades na floresta. Este ensaio pensa a fuga a partir da palavra *fuite*, tanto "fuga" como "vazamento", apresentando a evasão da escravidão como sabotagem do sistema escravista, liquidando-o e o fazendo vazar.

Desde o século XVI, às margens das colônias do Novo Mundo, surgem sociedades de escravos fugitivos: *palenques* e *cumbes* na América hispânica, *Quilombos* e *Mocambos* no Brasil, *Maroons communities* na Jamaica e na Flórida, *Campus* na Guiana e no Suriname. Para além de suas diferenças, essas comunidades florestadas compartilham uma mesma arte da fuga: o refugo na floresta constitui a matriz de suas culturas. Seja qual for o sujeito (escravos, refugiados, vagabundos, desertores, etc.), a fuga se compõe sempre em contraponto às máquinas de captura. Se ela encontra sua manifestação mais evidente na experiência histórica da *maroonagem*, não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma forma de resistência universal, perceptível em outros lugares e tempos; inclusive o porvir...

A noção de "fuga" conduz essencialmente a duas coisas: à ideia de covardia, recusa da ação; e à ideia de uma reação, um instinto "animal" de sobrevivência em vistas de um perigo iminente ou uma violência sofrida. Em ambos os casos, a fuga aparece como um fenômeno passivo e secundário. Por meio de suas referências musicais, a noção de "fuga" dá mais conta da dimensão criadora das "linhas de fuga": "A fuga (do latim *fuga*) é uma forma de composição musical cujo tema ou objeto, passando sucessivamente por todas as vozes e diversas tonalidades, parece fugir constantemente", segundo o artigo de M. Dupré na *Encyclopeedia Universalis*.

Fugir não é ser posto para correr, mas, ao contrário, é fazer vazar o real e operar as variações sem fim para frear toda captura. A fuga é fuga criativa. Com sua primeira aparição na língua francesa no século XIV para designar certos tipos de polifonia, o termo *fuga* enfatiza a voz perseguida e evoca, por analogia, a fuga da caça diante do caçador. Antes, porém, de assumir o nome *fuga*, esse tipo de composição era chamado na Idade Média de *chace*, sendo a ênfase posta então na voz que persegue. A passagem de um termo a outro exprime, portanto, uma mudança de perspectiva, mas também a reversibilidade dos papéis de presa e caçador.

Alvo de uma caçada ao homem, o negro *maroon* pode, por sua vez, tornar-se predador. É dessa maneira que, em Honduras, a dança *wanaragua* figura como uma das táticas das *garifunas*: jovens homens que se transvestem em mulheres como iscas para atrair os colonos e, em seguida, capturá-los. "Esconder-se, camuflar-se é uma função guerreira. [...] O homem da guerra não é separável das Amazonas", nos lembram Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*. Os negros rebeldes não escapam, mas fogem. Mestres do subterfúgio, eles se esquivam, evadem, desaparecem em uma nuvem de artifícios: pistas falsas, iscas, estratagemas, truques de todos os tipos. Fugitivos, os guerreiros *maroons* só persistem em ser ao desaparecer; fazem de seu desaparecimento uma arma de múltiplos cortes. Em seu perpétuo movimento de retiro e ataque, mulheres, crianças, velhos e espíritos acompanham-nos, participam dos combates; toda uma diáspora movente de onde jorrarão formas de vida inéditas. Essa é, em primeiro lugar, por mais frágil que seja, a vida comum dos homens e das mulheres, dos Kongo e dos Ashanti, dos vivos e dos mortos, que produz a comunidade. Por comunidade, devemos entender uma organização religiosa e política, técnicas agrícolas e de construção, uma arte da farmacopeia, em suma, uma cultura completa.

Assim, no espaço de uma fuga, nas dobras e dobraduras dos bosques úmidos e densos, surgem e se desdobram contraculturas *maroons*; culturas cuja organização e cujos valores se opõem diametralmente àqueles das sociedades escravagistas. Se a *maroonagem*, entretanto, traça a linha de fuga do espaço colonial, ela igualmente gera, no mesmo movimento criador, espacialidades inauditas: espaços de vida de vilas furtivas, espaços carnais dos corpos sacrificados, espaço-tempo místico das danças e rituais, espaços plásticos dos objetos produzidos (remos, cabaças, casas sobre palafitas, etc.).

"Avançávamos até a entrada de um belo campo de arroz maduro, que formava um retângulo, no fim do qual o vilarejo rebelde [*Gado saby*] aparecia em anfiteatro. [...] A atividade desses negros, quando estão tranquilos na floresta, é das mais intensas; por meio de arapucas feitas artisticamente e das altas marés, eles apanham uma grande quantidade de caça e de peixes que defumam para conservar. Seus campos estão cobertos de arroz, de mandioca, de inhames, de bananais, etc. [...] Eles poderiam alimentar porcos, galináceos, adestrar cães para a caça; mas temem que os gritos desses animais e principalmente o canto do galo, que pode ser ouvido na floresta de muito longe, entreguem o lugar de seu retiro", escreveu o capitão Stedman, no Suriname, em *Conto de uma campanha de cinco anos contra os Negros Rebeldes*. A maioria dos nomes dos campos rebeldes comportava uma provocação irônica em relação às tropas coloniais que os caçavam. Em seu diário de expedição, Stedman enumera alguns: *Gado saby*: "Apenas Deus me conhece" e *Mele my*: "Ouse me perturbar".

A *maroonagem* começa, sem dúvida, com as escapadas oníricas invocadas por Fanon em *Os condenados da terra*: "A primeira coisa que o indígena aprende é a permanecer em seu lugar, não ultrapassar os limites. É por isso que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que explodo de dar gargalhadas,

que atravesso o rio com uma braçada, que sou perseguido por um bando de veículos que nunca me alcançam. Durante a colonização, o colonizado não deixa de se libertar entre as nove horas da noite e as seis horas da manhã."

E a *maroonagem* segue nos *I have a dream* entoados por Martin Luther King: "Volta para a terra, para de sonhar, é a ordem das coisas, o que você quer mudar?!..." Se sempre escutássemos os "realistas", aqueles que *fetichizam* os fatos, os padres da "realidade objetiva", os idólatras das cifras e das estatísticas, alguns dentre nós ainda estariam curvando as costas nos campos de cana ou correndo no crepúsculo com uma matilha de cães nos calcanhares. Fugir não é ser posto para correr; o sonho é matriz de resistências criadoras, pois abre no cinza do cotidiano o arco-íris do possível. Só tendo sentido na própria carne a limitação dos movimentos, o acorrentamento, o cativeiro, as privações e múltiplas humilhações é que se pode experimentar uma inextinguível sede de liberdade: o fôlego rouco do *neg mawon*!

Com patas aracnídeas, velocidade relampejante, olfato infalível, um molosso cibernético se lança à perseguição de Montag, o bombeiro rebelde do célebre romance premonitório *Fahrenheit 451*. O crime desse homem: ter cientemente guardado e lido livros que ele deveria ter destruído. "O Sabujo Mecânico nunca falha. [...] Essa noite, nossa emissora terá o orgulho de acompanhar o Sabujo por meio de uma câmera montada em helicóptero quando ele começar a buscar seu alvo. [...] O nariz do Sabujo Mecânico é tão sensível que é capaz de rememorar e identificar dez mil ingredientes olfativos de dez mil indivíduos diferentes sem necessidade de reajuste!"

No mundo imaginado por Ray Bradbury, a ordem das coisas se inverte: como as casas são à prova de fogo, os bombeiros se tornam pirômanos. *Fahrenheit 451* é precisamente a temperatura na qual um livro se consome. A partir daí, os soldados do fogo são os novos inquisidores de um poder totalitário que baniu tudo aquilo que facilita a reflexão, a paixão, a sedição: os livros são tratados com o lança-chamas e seus leitores afastados para o tratamento psiquiátrico. No parque de diversões generalizado, no *reality show* permanente que se tornaram os Estados Unidos e seu império, as "paredes-monitores" das habitações transmitem continuamente, pelos programas de televisão, apatia e amnésia: zumbificação catódica. A fábula futurística de Bradbury contém o eco de velhas histórias de escravos fugitivos. A cavalgada de Montag se inscreve na fábula mais antiga do negro *maroon*. "Para perseguir os índios fugitivos e os negros marrões, foi inventada na ilha de Cuba uma magnífica máquina para rastelar e exterminar: o cão assassino. Sua fama se espalhou por todo o país e logo foram exportados em grande número para o sul dos Estados Unidos, onde ficaram conhecidos como cães cubanos!", escreveu G. Cabrera Infante em *Premières lueurs du jour sous les tropiques*.

O escravo fugitivo e o molosso formam uma dupla indissociável, tanto no imaginário quanto na realidade da escravidão. Assim como o negro *maroon*, o herói de *Fahrenheit 451* foge da máquina de captura mergulhando sob as árvores da floresta. Retorno de um animal doméstico à vida na mata, a linha de fuga da *maroonagem* é uma linha de resselvagização. O *maroon* partilha a prática de uma indocilidade criadora com o pirata das Caraíbas, com o bandido social, com o "vagabundo iluminado" (geração *beat*), com todos aqueles que se recusam à sujeição dos espíritos e corpos. Certamente não é uma coincidência que, em um dos livros fundadores da literatura estadunidense, *As Aventuras de Huckleberry Finn*, de Mark Twain, a fuga da criança e a do escravo se fundem em uma e mesma odisseia libertadora: à deriva numa jangada improvisada, nas águas do Mississippi, Jim, o escravo negro que se recusa a se deixar vender, e Huck, um jovem órfão que recusa os bons costumes da "sivilização".

"Eu parti para o bosque porque desejava viver de maneira pensativa, afrontar apenas os fatos essenciais da vida, para ver se poderia aprender o que ela tinha a me ensinar e não descobrir, na hora de minha morte, que eu não vivi.", escreve Henry D. Thoreau, em *Walden*. Com Thoreau, a busca pela vida selvagem assumirá a forma de um retiro filosófico na floresta: uma forma de *maroonagem* por meio do pensamento, na qual a questão é frustrar a captura dos preconceitos, do conformismo, das rotinas esclerosantes. Costumamos imaginar a fuga pelo ângulo da derrota, quando na verdade a questão é justamente "des-fazer" o elemento gregário em nós, este balido irrefreável que nos toma quando nos encontramos aglomerados uns aos outros — massa indiferenciada e maleável. Fugir para a mata é derrotar a pequena vida estreitada, despojar-se de tudo o que é supérfluo e cuja obtenção nos condena a trabalhar e a ocupar-nos sem fim. Em uma sociedade em que reina a tirania da maioria, Thoreau encontra sua voz tornando-se selvagem, praticando a linguagem das plantas e dos animais: uma voz que só pode ser dissidente por ser singular, que só pode declarar sua independência e fazer a secessão.

No futuro sombrio de *Fahrenheit 451*, milhares de leitores dissidentes fugiram das cidades seguindo estradas de ferro em desuso: "Os trilhos escapavam da cidade para enferrujar através do campo, nas matas e florestas agora desertas, que margeavam o rio. Era o caminho que conduzia para onde Montag estava indo". Com a ajuda das sombras e da solidão das matas, eles formam comunidades literárias inéditas conectadas umas às outras por meio dos trilhos oxidados. Esses microcosmos utópicos de Bradbury podem nos dar uma ideia do que as comunidades *maroon* representavam no momento da escravidão. A resistência dos fugitivos de *Fahrenheit 451* é inicialmente cultural: o que os une é uma visão do mundo, uma cultura compartilhada — nesse caso, a literatura mundial. "Nós também somos queimadores de livros. Lemos os livros e os queimamos, com medo de que sejam descobertos. [...] Somos todos pedaços de história, de literatura e de direito internacional; Byron, Tom Paine, Maquiavel ou o Cristo, tudo está aqui". Cada um dos *maquisards* memorizou capítulos e até livros completos: um encarna *Dom Quixote*, o outro, *As viagens de Gulliver*, e todos pretendem reinventar o mundo. "Vagabundos por fora, bibliotecas por dentro", seu espaço de ação é, de partida, o espaço da utopia. Da mesma forma, os fugitivos africanos, a origem das comunidades *maroon*, detêm em sua memória parábolas inteiras de suas culturas natais (Ashanti, Yoruba, Kongo, etc.). De modo que, a cada nova comunidade de

negros rebeldes, corresponderá uma antologia única. Trata-se apenas de uma imagem, é claro: as comunidades *maroon* não são modelos reduzidos da África, mas sociedades originais, arranjadas na urgência a partir de fragmentos de culturas africanas e empréstimos de culturas europeias e ameríndias.

Para além do uso da violência, foi por meio de práticas culturais como as comunhões místicas e festivas das macumbas, as entoações rítmicas dos cantos de trabalho (matriz do *blues*), os duelos verbais das vigílias de contos, as variações criadoras dos falares crioulos e *negro speech* que, no seio das plantações, os escravos conquistaram espaços de liberdade. A comunidade *maroon* não é mais do que o resultado último desses processos de subjetivação, dessas artes de si por meio das quais – pela improvisação e variação contínua dos ritmos, do fraseado vocal e corporal – o escravo se torna novamente, para ele mesmo e para os outros, sujeito de ações e criações. Por reativarem as memórias do corpo e da oralidade, por nutrirem uma nova espiritualidade, os "ritmos de resistência" que se manifestam na dança, na música, no "despertar" dos *spirituals* oferecerão o melhor antídoto à zumbificação escravista. O espírito das dissidências "negras" sempre se manifestou por meio das dissonâncias rítmicas.

No ponto de nascimento das sociedades de escravos fugitivos, há uma utopia criativa: no lugar de retornar à "terra dos Ancestrais" entregando-se à morte, os marrões escolherão recriar esse "além" aqui, nos interstícios do sistema escravista. É por isso que os vilarejos *businenge* (da Guiana e do Suriname) possuem sempre um altar dos ancestrais (*Faaka tiki*), que se ergue próximo à tenda mortuária (*Dede osu*) e à casa dos conselhos (*Kuutu osu*). E é em torno desses três edifícios que se organiza a vida, pois os mortos são as raízes do vivo. Ser escravo é ter sua linha de vida e memória anuladas. Ao introduzir novas linhagens, a partir de heróis fundadores como Boni (líder rebelde *businenge* que queria acabar de uma vez por todas com o sistema escravista), os fugitivos recompuseram um "nós", uma comunidade.

Em seu brilhante ensaio dedicado ao Quilombo dos Palmares, Benjamin Péret percebeu muito bem a amplitude universal das dissidências *maroon*: "Temos ali negros vindos de todas as partes da África que quase não têm nada em comum: nem língua, nem as crenças religiosas, nem mesmo os costumes, nem a cultura. Esses homens — tão dissemelhantes — encontram-se, após a sua evasão, em um lugar particularmente isolado na floresta virgem. Eles têm no máximo uma aspiração comum: a liberdade". As comunidades *maroon* não têm, portanto, nada a ver com quaisquer comunidades "étnicas": elas servirão como refúgio não só para escravos fugitivos, mas também, em certas circunstâncias, para soldados desertores, camponeses expulsos de suas terras, ameríndios escapando das "missões", fora da lei de todas as "cores". Alguns grupos marrões, como os *Congos* do Panamá ou os *Garifunas* da América Central, irão até tecer alianças sólidas com bandos de piratas para assaltar comboios de ouro e portos espanhóis. Isso, em si, não tem nada de surpreendente, tendo em vista que a *maroonagem* produzia formas de banditismo (*cowboys*, cangaceiros, etc.) e que a pirataria em si era, em parte, alimentada por *maroonagens* "negras" e "brancas" (a dos "engajados" e a dos marinheiros).

Assim como os quilombos representavam, conforme Péret, "um chamado constante, um estimulante, um estandarte para os escravos negros", "a aparição de uma bandeira negra no horizonte era uma promessa de libertação" também para marinheiros mantidos em condições miseráveis, segundo Michel Le Bris. Verdadeiras comunidades políticas nas quais a deliberação desempenhava um papel primordial, as contrassociedades piratas e *maroon* eram atravessadas por uma recusa visceral das relações de dominação. É claro que a realidade histórica dessas dissidências esteve, muitas vezes, bem distante de seu ideal: muitos piratas estavam envolvidos no tráfico de escravos e, em virtude de acordos com as autoridades coloniais, muitos marrões traziam escravos fugitivos para seus mestres.

Para Gregor H., o fugitivo da novela *La traversée de l'Europe par les forêts*, de Alain Fleischer, a "floresta era uma zona livre, águas extraterritoriais onde era possível navegar ao largo, escapando das guarda-costas e das edificações das marinhas militares": a rota de evasão por excelência, da migração, da clandestinidade, do cruzamento de fronteiras. Galhos de árvores, juncos, samambaias e ramos; entrelaçamento de raízes, trepadeiras, ramificações, folhas. A floresta é um espaço estriado em todos os lados, mas suas estrias são as da zebra, veste de camuflagem. Por muito tempo, as florestas europeias abrigaram proscritos, bandidos, fora da lei (como Robin Hood), bandos e minorias em ruptura pelo banimento. De modo que, no Ocidente, a luta contra as ilegalidades e as insurreições populares geralmente assumiram a forma de um desmatamento. O caso da colonização da Irlanda é particularmente revelador: no século XVII, os britânicos deram um golpe decisivo na rebelião irlandesa, conjugando a política de desmatamento (deflorestação, destruição de matagais, concessão de terras aos colonos) e a deportação em massa dos insurgentes e suas famílias para além-Atlântico, onde seriam tratados como "negros brancos". À medida que a penetração europeia cresce, as florestas no Novo Mundo recuam e dão lugar a vastas áreas de exploração agrícola ligadas por uma rede de estradas às cidades, aos fortes e, acima de tudo, aos portos coloniais.

O que Michel Foucault diz da heterotopia se aplica perfeitamente às comunidades piratas e *maroon*. Se a heterotopia pirata está intimamente ligada ao navio, a heterotopia dos marrões constitui, por outro lado, uma verdadeira produção florestal. Do entrincheiramento dos fugitivos nas matas, emerge uma zona liberada (o "fora"): um "espaço outro" que, por sua vez, subverte a zona escravista (o "dentro"). Essa retirada original faz da comunidade *maroon* uma comunidade secessionista. Longe, porém, de inaugurar o nascimento oficial de um novo Estado, a secessão *maroon* consagra o "devir furtivo" de uma comunidade de rebeldes. As fronteiras do território *maroon* só podem ser mantidas no próprio apagamento por meio do permanente embaralhamento dos aparelhos de captura. Forma coletiva da fuga, a "secessão" constitui um processo metamórfico: a dobra florestal que a inaugura é "des-dobrada" por uma variação contínua aplicada tanto ao local de vida quanto ao modo como os fugitivos aparecem.

O espaço zebrado das florestas cobre com um sombreamento perpétuo as ações dos animais e dos homens. Seja para ali se refugiar ou se perder, esse é um lugar no qual se desaparece. Se, como nos ensina Deleuze, os nômades inventam a velocidade, os marrões e os povos invisíveis das florestas (amazônicos, papuas, pigmeus, etc.) inventam o furtivo. A *maroonagem* só é uma máquina de guerra na medida em que é uma máquina de desaparecimento. E a floresta é a cena privilegiada desse desaparecimento, exige presas e predadores que se mimetizem uns aos outros. "Inseto com o corpo alongado e frágil imitando a forma dos galhos sobre os quais permanece", segundo o dicionário, o *phasmida* (bicho-pau) é o príncipe desse reino de metamorfoses. Fundindo-se às "naturezas" mais diversas, tornando vantajosos os mínimos acidentes, a comunidade *maroon* é uma comunidade "phasmatica" (*phasma*, do grego, "fantasma").

Na maioria dos relatos coloniais de expedições militares, a constatação da furtividade dos marrões retorna constantemente: "como os negros são os mestres dessas florestas e conhecem-nas perfeitamente, [...] eles nos causam grandes perdas sem que possamos revidar, pois estão escondidos pela floresta e protegidos pelos troncos, e nos escapam depois de nos ter intimidado", escreveu G. Police, em *Quilombos dos Palmares*. A fuga sempre inaugura um ciclo de metamorfoses: é ao modificar sua forma, sua aparência, tornando-se ele mesmo um simulacro, produzindo iscas, que o negro fugitivo consegue escapar de seus adversários, e até mesmo vencê-los. Escapar dos inimigos é produzir a própria desaparição: emboscar-se, borrar as pistas, fazer-se de morto, desaparecer para prontamente ressurgir. As mil e uma variações *maroon* formam a trama de uma verdadeira arte da fuga, que encontrou na escultura dos *businenge* a sua mais bela expressão plástica.

É no Suriname e nas margens guianenses do Maroni que surgem as culturas *maroon* mais complexas, dos N'djuka, Saramaka, Aluku, Matawaï, Kwinti e Paramaka. As primeiras manifestações de uma escultura especificamente *maroon* datam do início do século XIX: pentes, remos, bancos, objetos cotidianos. O *tembe*, arte dos povos marrões da Guiana Francesa e do Suriname, oferece um dos mais belos "espaços de fuga": ainda hoje, a *maroonagem* continua nos padrões da madeira esculpida. O termo *tembe* surge da alteração da palavra inglesa *timber*, que designa a madeira de construção. A arte *maroon* não tem nada de "primitiva", ela está inscrita desde o início na modernidade ocidental, da qual recupera, sem estado de espírito, em função dos próprios interesses, as mais recentes aquisições técnicas: incorporação de motores em canoas, uso da motosserra nas esculturas, reciclagem de têxteis modernos na arte do *patchwork*, etc. Surgidas no século XX, as pinturas *tembe* trazem as marcas dessa origem primeira: a escultura em madeira.

O *tembe* é a reinvenção, no oco da madeira, do corpo, da família e da comunidade de "negros" desmantelada pela escravidão. Aqui, a referência ao corpo não deve ser tomada em um sentido simbólico ou metafórico. Os *tembe* não representam corpos, mas funcionam como corpos: corpos fugitivos. Seu recurso à "madeira", na ordem estética e técnica, remete diretamente ao "recurso às florestas" próprio dos *maroon* em geral, na ordem de ação. A fuga, como princípio "rítmico" de criptografia e de variação, se inscreve diretamente na estrutura do *tembe*. Cada obra se constrói a partir de um sistema de fitas: figuras complexas, entrelaçadas, inscritas na madeira como tantas linhas de fuga e pistas falsas. As fitas giram, mergulham, reaparecem, por cima e por baixo umas das outras, oferecendo uma experiência de vertigem. Esses percursos são tomados como se toma uma trilha na floresta.

"Quando o sol retorna / E as primeiras chamadas de codornas / Siga a Cabaça de beber. / Pois o velho está aguardando para levá-lo à liberdade / Se você seguir a Cabaça de beber. / A margem do rio faz uma estrada muito boa. / As árvores mortas te mostrarão o caminho. / Pé esquerdo, passadas, viajando / Siga a Cabaça de beber." *Follow the Drinking Gourd* é uma das mais célebres canções da fuga: ela explicava a rota que deviam seguir os escravos fugitivos do Alabama e do Mississippi para chegar ao Illinois ou outros Estados abolicionistas. A "cabaça" designava a estrela da Grande Ursa, um ponto de referência essencial para dirigir-se ao norte.

No sul dos Estados Unidos, durante o funesto período da escravidão, a música adquiriu junto aos "negros" uma dimensão profundamente emancipadora: no tempo de um serviço religioso, pontuado pelos entoamentos do sermão, pelos batimentos das mãos e dos pés, pelos transes, escravos escapavam de sua miserável condição — coletivamente, se elevavam em direção a Deus. E essa ascensão ganhava forma e se expandia por meio do canto: o *negro spiritual*, o *gospel*, o "*Go down Moses*" dos filhos negros de Israel. Essa "comunhão" do canto que fazia vibrar as igrejas negras, desempenhou um papel essencial na gênese do que, um dia, depois de muitos combates, se tornaria a comunidade "African-American". Verdadeira escapada espiritual, a canção dos escravos negros tornava-se, em certas ocasiões, ferramenta de evasões bem reais. De fato, nas fábricas e nos engenhos de açúcar, nos campos de cana e algodão, à revelia dos fazendeiros e comandantes, as rotas de fuga circulavam de um escravo para outro sob a forma de músicas codificadas:

os itinerários cantados. Os *songlines* eram o prelúdio de uma linha de fuga cujas sutis ramificações recobriam um vasto território, desde o delta tropical do Mississippi às frias margens do Lago Ontário, na fronteira canadense. Essa rota de fuga era chamada carinhosamente por abolicionistas, escravos e libertos de *Underground Railroad*, a "estrada de ferro subterrânea".

Evidentemente, não se tratava de uma verdadeira ferrovia, mas de uma rede de fuga: uma organização secreta de contrabandistas e casas de confiança destinadas a atenuar a corrida dos escravos em fuga para o norte. De 1830 a 1860, mais de 30 mil "negros" pegaram o "trem da liberdade" para se juntar ao norte do país e ao Canadá. Essa gigantesca *maroonagem* havia começado em meados de 1780, mas tomou o nome e a forma singular de *Underground Railroad* apenas em 1830, momento em que o desenvolvimento dos trilhos se acelerava. No final da Guerra da Secessão, em 1865, no espaço de 80 anos, mais de 100 mil "negros" teriam fugido das plantações do *sul*, transitando por diferentes redes de fuga. "Eu os guiava para a estrela polar, violando os códigos da Virginia e do Kentucky. Eu os fazia cruzar as florestas principalmente à noite... As meninas estavam vestidas de damas, os homens e os meninos estavam disfarçados de serviçais; os homens vestiam roupas femininas e as mulheres, roupas masculinas... Viajávamos a pé ou a cavalo, em cabriolés, carros, carroças, escondidos sob cargas de feno, palha, velhos móveis, caixas e sacos... atravessando rios a nado ou com água até o queixo, ou em embarcações ou canoas; sobre jangadas e muitas vezes sobre um tronco de árvore", testemunhou o reverendo Calvin Fairbank, em 1847.

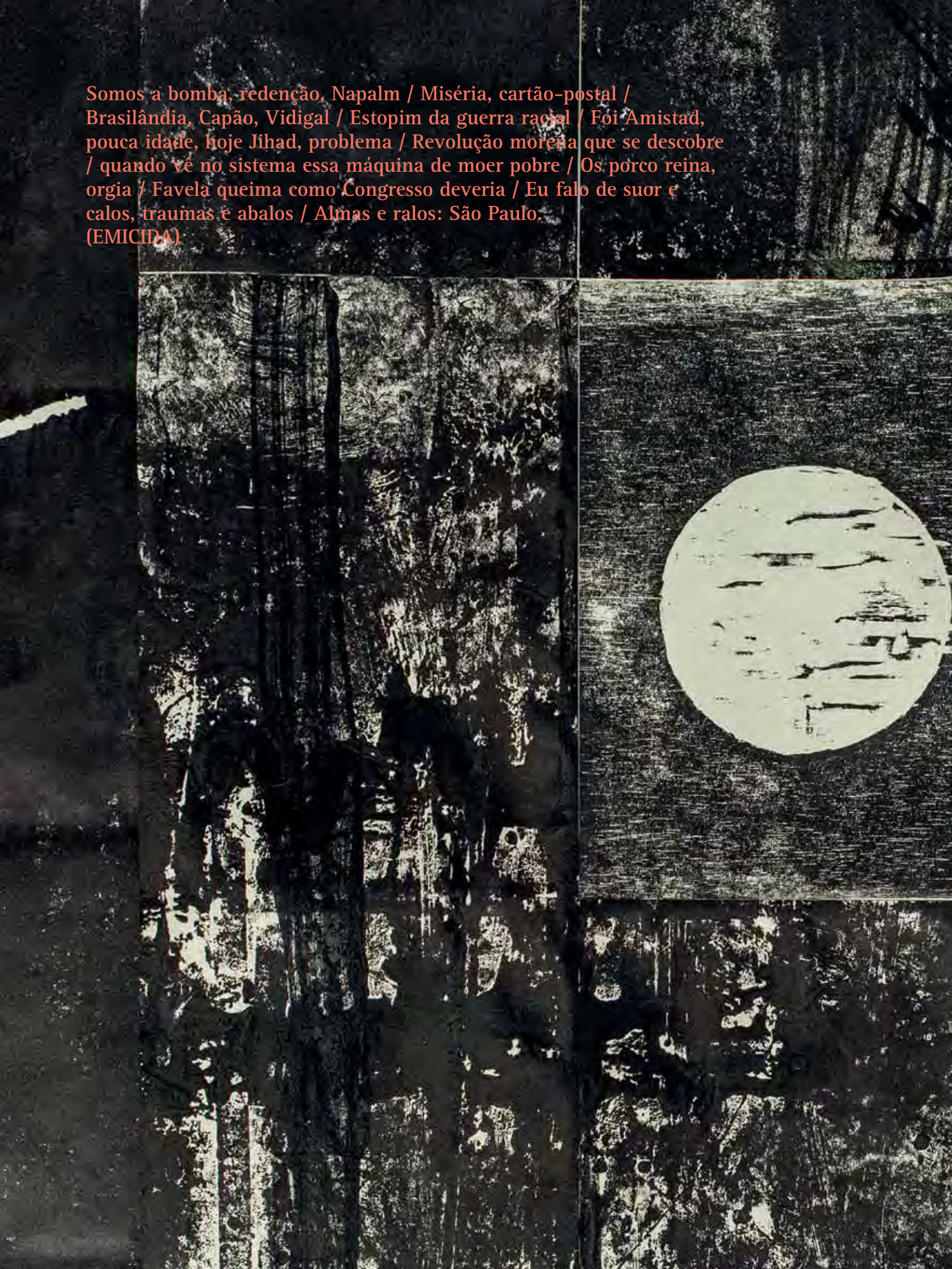
Implicados em um empreendimento concreto para sabotar o sistema escravista – causar a fuga massiva e contínua de escravos –, os abolicionistas "negros" e "brancos" desviavam conscientemente o modelo tecnológico da rede ferroviária para seus interesses. Com a minuciosa modelização dos horários e das rotas, seu novelo de itinerários secundários e vias de emergência, seus jogos de correspondência e sinalização, a rede de ferrovias (prefigurando a internet) incorporou, de fato, a rede ideal de evasão. A complexidade e a extensão de sua malha fizeram da *Underground Railroad* uma organização totalmente descentralizada, o que a tornou tanto mais eficiente quanto menos destrutível.

A *Underground Railroad* é um trem fantasma, um simulacro ferroviário, um sublime subterfúgio: todos os elementos dessa gigantesca rede de evasão eram descritos em termos ferroviários; as famílias que acolhiam os fugitivos eram "estações", os guias eram os "motoristas" ou "chefes de estação" responsáveis pelo transporte das "mercadorias" (os fugitivos). A mais célebre "motorista" foi Harriet Tubman (ela mesma fugitiva), que fez quase vinte viagens entre o sul dos Estados Unidos e o Canadá. Mais de 300 escravos deveram a ela a sua liberdade. O *spiritual Go Down Moses* foi, aliás, composto para anunciar sua chegada nas plantações e oficinas.

No entorno dos trilhos do "trem da liberdade", uma comunidade se agregava pouco a pouco: uma frente móvel e furtiva de resistência que se propagava por meio de "correspondências". À diferença das comunidades *maroon* tradicionais, porém, a "Comunidade dos Refugiados da Ferrovia Clandestina" foi instituída e tornou-se consciente de si mesma por meio de um espaço de escrita; uma circulação centrífuga de cartas, panfletos, mapas "ferroviários", canções e, acima de tudo, jornais. Pela primeira vez na história estadunidense, por meio de uma tomada da fala e da escrita, os escravos fugitivos irromperam na cena política. Com apoio dos abolicionistas, eles lutaram pela emancipação geral dos *brothers* mantidos em escravidão no sul dos Estados Unidos. A sociedade canadense e, em menor grau, a sociedade dos estados nortistas lhes ofereceram a possibilidade de recorrer às leis, à imprensa e à ação política para fazer valer os seus direitos. Isso é o que a escritora e jornalista afro-estadunidense Mary Ann Shadd (1823-1893) se apressou em fazer: em 1852, publicou *A Plea for Emigration* para incentivar os negros estadunidenses a emigrar para o Canadá. Do mesmo período em que foi nomeada porta-voz dos refugiados, editava e dirigia um jornal (foi uma das primeiras mulheres editoras): o *Provincial Freeman*. Não era o único jornal dessa inédita comunidade; havia também o *North Star*, o *Voice of the Fugitive*, o *Voice of the Bondsman*, etc.

Ao recuar para o Canadá, os escravos fugitivos deixaram de ser negros *maroons*, pois, ao se proclamarem "refugiados", haviam escolhido viver à luz no seio de uma sociedade "branca" e se posicionar sob a proteção das leis civis de um Estado moderno. Por ter suscitado um verdadeiro movimento de migração, a *Underground Railroad* introduziu no contexto das jovens nações estadunidenses a espinhosa questão do estatuto das minorias e do direito ao asilo. No momento em que, na Europa e particularmente na França, tornou-se praticamente impossível obter um estatuto de refugiado, essas questões permanecem atuais. Diante da estigmatização, da criminalização, do aumento da repressão aos "migrantes" e agora que os controles e alvejamentos (administrativos, de marketing, policiais, etc.) estão constantemente proliferando, talvez tenhamos que reinventar a *maroonagem*, reinventar *Underground Railroads* que façam vazar uma sociedade obcecada pela vedação, imunidade e segurança. A velha figura do escravo fugitivo e a mais recente figura do refugiado se combinam estreitamente; uma iluminando a outra e vice-versa. ✱

Somos a bomba, redenção, Napalm / Miséria, cartão-postal / Brasilândia, Capão, Vidigal / Estopim da guerra racial / Foi Amistad, pouca idade, hoje Jihad, problema / Revolução morena que se descobre / quando vê no sistema essa máquina de moer pobre / Os porco reina, orgia / Favela queima como Congresso deveria / Eu falo de suor e calos, traumas e abalos / Almas e ralos: São Paulo.
(EMICIDA)



POLÍTICA BALDIA NA CIDADE-ACAMPAMENTO

Texto de Alana Moraes
Varal: exercício para montar mapas e sonhos, gravuras manipuláveis de Bruno Rios

Na semana em que sofria mais um despejo, Marilene Ferreira, amiga sem-teto, conhecida como Poeta nos acampamentos, me narrava a angústia daqueles dias: "Em pleno sábado, marcou no calendário o dia da diáspora; ela me rondava, contava as horas do meu desterro e declínio". Um evento drástico e, no entanto, já familiar. Uma inconfundível poética do desterro que desvenda a cidade do "progresso" em seu avesso e costura, no território urbano, muitos mundos despedaçados pelas forças de extração das relações íntimas entre Estado e finanças.

Na cidade de São Paulo, do sul para o extremo sul em busca do aluguel mais barato, Marilene e tantas outras negociam cotidianamente a permanência em um território cuja dinâmica de financeirização expulsa e destrói relações, como a monocultura colonial sempre fez com os povos da terra – seja pela dívida, seja pela força. "Sempre aquela coisa nômade buscando aluguel mais barato, né?", comentava Rose, outra amiga sem-teto que já foi operadora de telemarketing, cozinheira, faxineira e hoje vive entre empregos temporários. Deslocamentos forçados, adoecimentos e precárias permanências. Do mar Mediterrâneo às periferias metropolitanas do sul global, o desterro é também marca do evento racial que organiza o capitalismo, a despeito da retórica de um "mundo livre" e "sem fronteiras".

O mercado imobiliário urbano vem assumindo algumas das características próprias dos mercados de metais preciosos do passado, como aponta Jane I. Guyer, produzindo a reserva e o armazenamento de itens de altíssimo valor relativamente fáceis de serem protegidos "em contextos estáveis". Estima-se que o valor atual gerado pelo mercado imobiliário global seja de cerca de 217 bilhões de dólares, 36 vezes o valor de todo o ouro já extraído no mundo. A dinâmica faz da terra um ativo financeiro e conjuga velhas formas de controle da propriedade da terra com novas formas de extração da vida coletiva, do tecido relacional e de suas formas colaborativas que, perseverantes, desvirtuam o circuito da mercadoria, mas logo são convertidas em valor ou recurso. Entre empregos e desempregos, com baixas expectativas em relação a qualquer estabilidade, aos pobres na cidade exige-se a disponibilidade total: seja para acessar uma política pública como "beneficiário exemplar" ou para candidatar-se a uma vaga de emprego subalternizado e sem garantias. O capitalismo metropolitano pós-industrial, como nunca antes, conta com o aprofundamento da desigualdade pela dívida como dispositivo de chantagem permanente e governo das condutas. Diante do caldeirão de frustrações e revoltas cotidianas, torna-se imprescindível a garantia "da lei e da ordem". Mesmo com a crise econômica global, as indústrias de tecnologia e inteligência militar vêm despontando em taxas de crescimento que variam de 5 a 12% ao ano. A cidade é hoje um território de guerra.

As ocupações-acampamentos originadas pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) em São Paulo são resultado de uma versão, constantemente reelaborada ao longo dos últimos vinte anos, dos acampamen-

tos sem-terra criados pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). Nos anos 1990, diante da persistência dos latifúndios e de suas máquinas de morte, os acampamentos sem-terra proliferaram-se por todo o país, marcando a força de uma nova radicalidade que disputava na cena pública os sentidos da jovem democracia brasileira. O massacre de Eldorado do Carajás não deixava dúvidas sobre a renovação do pacto militar-proprietário inscrito na fundação da República com o extermínio de Canudos.

Já na primeira década dos anos 2000, e tendo que enfrentar despejos violentos, o MTST se viu diante do desafio de reelaborar uma forma para os acampamentos que partisse da realidade, já pressuposta, do despejo e do arbítrio da violência policial. Formas mais temporárias e móveis foram, então, experimentadas no intuito de não serem completamente desarticuladas pela ação da polícia e do sistema de justiça da República dos Donos, mantendo-se, ainda assim, eficientes na tarefa de mobilização e pressão na cena pública.

As ocupações-acampamentos se tornariam um modo de politizar o território a partir da crise do aluguel, atraindo um contingente significativo de moradores dos arredores, mas sem se converter efetivamente em moradia. Assim, evitavam-se os altos custos materiais e emocionais do despejo. Os acampamentos consolidaram-se a partir de existências sempre provisórias, performativas, e por isso não são reconhecidos como *lar* ou *casa* pelos acampados que, na maioria das vezes, moram de aluguel ou em regime de coabitação em outros lugares próximos aos terrenos ocupados. Diante das forças do Estado, a forma instável e facilmente dispersiva se mostrava mais ágil e deslocava o foco da luta política do acesso à terra para a *pressão* pelo acesso à política habitacional, o que revelava, de certa forma, a vitória de um "Estado integrador" em relação ao qual deve-se aprender, em seus próprios termos, a negociar.

No entanto, de forma imprevista, em meio à deliberada impermanência e toda a circunstância singular dos acampamentos, os acampados passam a atribuir significados às suas relações nas ocupações a partir de negociações entre formas transitivas da própria existência: "Estou ficando". "Estou tocando a ocupação". "Estou vindo". "Estou acompanhando". A forma transitiva permitiu que mulheres evangélicas, por exemplo, experimentassem uma espacialidade que não é a da casa, a do trabalho ou a da igreja, mas um território no qual são possíveis outras atuações e formas de habitar e também novas paixões: "Aqui parece que o mundo entrou em mim", me contou Rose sobre seu deslocamento. Os acampamentos tornam-se espacialidades de travessia e experimentação. Ao contrário dos deslocamentos forçados na cidade, ali tornam-se possíveis investigações sobre a dor e sobre curas, coreografias de festa e guerra que escapam do "sujeito faltoso" requisitado pela política pública.

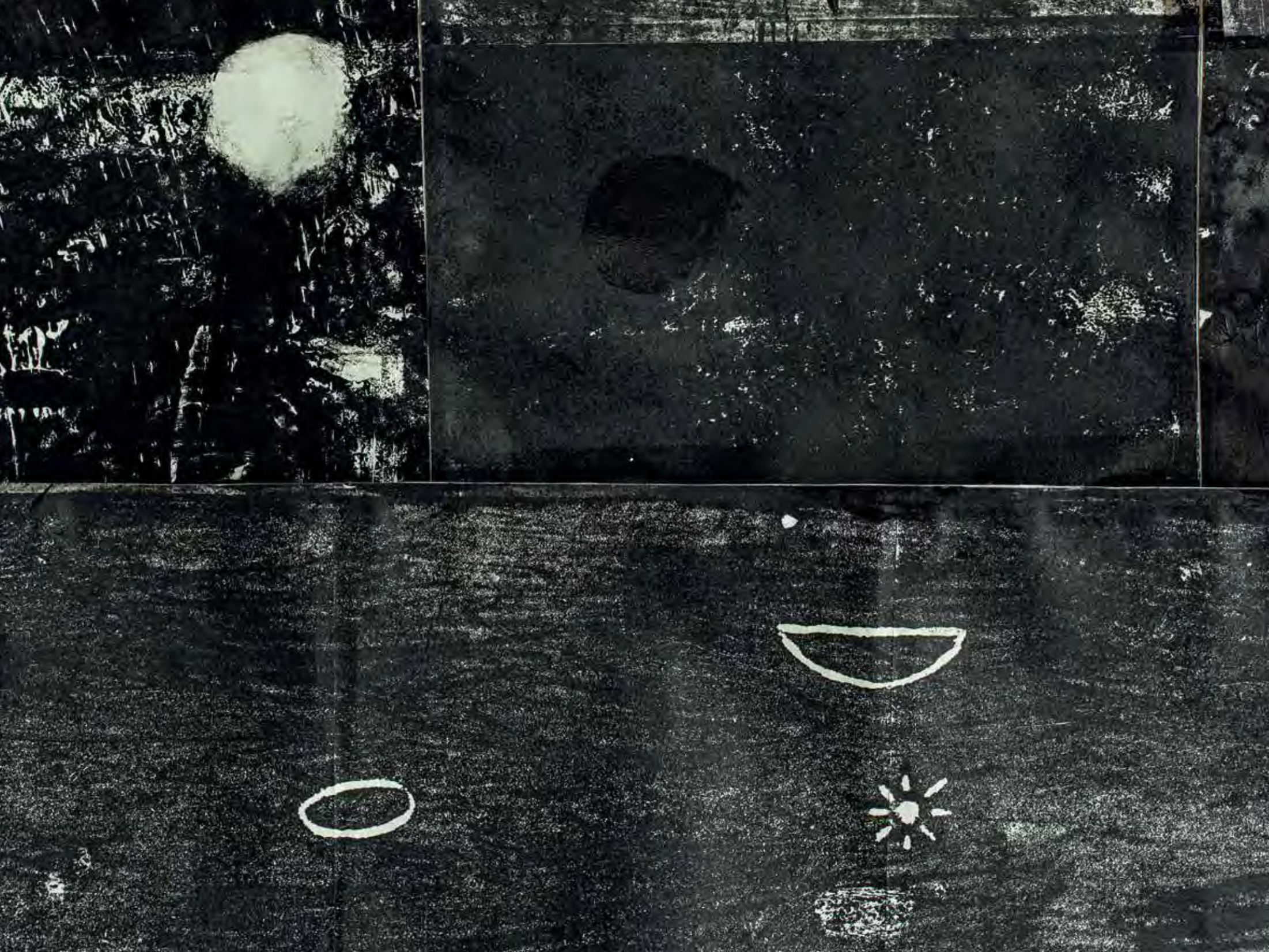
"Aqui eu virei outra", afirmam muitas mulheres que, depois de um tempo nos acampamentos, experimentam outras composições de si. A ausência do *lar* e, por consequência, das relações de gênero que o constituem, abrem hipóteses para as transações entre corpos e papéis. "Antes eu ficava que nem uma doida só limpando a casa. Aqui não, aqui a gente distrai a cabeça", fala Ana. Esses espaços relacionais testemunham, entre as muitas camadas que constituem as periferias urbanas, a possibilidade de uma vida multiespécie na Terra, um *outro* daquilo que costumamos chamar de *casa* ou de *cidade*: o mundo baldio de vegetação não domesticada, inusitadas criaturas e formas imprevistas. A palavra *baldio* vem do árabe (*bâTil*) e quer dizer *inútil*. Em Portugal, o baldio estava associado às terras comunais.

Na madrugada sem iluminação das primeiras horas da entrada em um novo terreno, só é possível notar a terra e o entorno a partir de uma percepção ampliada que não se restrinja à visão. É preciso caminhar e perceber o terreno com o corpo todo, esbarrar em desconhecidos, reconhecer os materiais pelo tato. No mundo baldio, a terra mistura-se com os espaços sempre provisoriamente construídos. As cozinhas, antes encerradas no espaço da domesticidade, abrem-se para a experiência coletiva da aventura de um acampamento: permitem as festas, as misturas, os jogos de improviso, as novas sensibilidades. "O bichinho da lona te morde e aí é difícil de largar isso aqui", gostam de dizer.

O regime baldio suspende o jogo da Grande Divisão que separa pensamento e luta: ali estão trabalhadores sem trabalho, cidadãos sem cidade, mas que se tornam investigadores de uma "terra prometida", como dizem os sem-teto em referência aos planos de Moisés. Descobrem-se investigadoras do que pode ainda "virar" – fazer dar certo um novo encanamento, uma galinhada, um barracão inteiro. Os acampamentos podem assim afirmar um tipo de existência coletiva, apesar do regime acelerado de endividamento e dos *trabalhos de merda*, como os chamou o antropólogo David Graeber, que organizam disciplinas e frustrações: "Aqui é bom porque não tem patrão", me contava Márcio. O regime baldio é, por isso, um modo especulativo de aterrissar nos escombros do progresso a partir de práticas experimentais que produzem coexistências e alianças inesperadas, uma folga dos fracassos.

Para o movimento social, o que está em jogo é sua capacidade de mobilização e eficiência na demonstração pública da representação: a "casa própria" e os percursos burocráticos e administrativos da "conquista" que instauram predicados aos praticantes dos acampamentos: "mães de família"; "trabalhadores"; "batalhadores"; "pobres sem alternativa". Muitas vezes, a administração dos cadastros pelos movimentos recoloca a lógica do sacrifício e deixa transparecer as muitas contradições de políticas progressistas como o Minha Casa, Minha Vida, que, de certa forma, exige que os movimentos "habilitados" atuem a partir de figuras jurídicas semelhantes às de empresas, governando condutas e restituindo a lógica do desempenho na descrição de quem é mais ou menos lutador e, portanto, mais ou menos "merecedor" da "casa própria".

No regime baldio, o que torna o acampamento possível são as práticas relacionais e nada épicas de fazer um cotidiano, de ficar um pouco mais com os problemas e operar táticas de deslocamentos mútuos, de produzir lealdades e experimentações. É o saber "caminhar junto", como explica Tânia, entrar em uma "mesma caminhada", saber virar outra, compondo, de improviso, novos arranjos existen-



ciais. Práticas que investigam os modos de habitar as ruínas, como vem contando a antropóloga Anna Tsing. Experiências de cuidar e cultivar que dificilmente são entendidas pela política constituída como práticas de pensamento, mas que, no entanto, especulam sobre como a vida poderia ser de outra forma, excedendo as inscrições do direito e das demandas por inclusão.

Emergindo em grandes terrenos não edificados de mata tanto persistente quanto exuberante, o regime baldio instaurado pelos acampamentos sem-teto nas bordas metropolitanas surge na madrugada como zona de interstício entre o ritmo desenfreado da metropolização financeirizada e militarizada e as ruínas de uma antiga metropolização fabril, nos oferecendo sugestivas proposições de uma *política por vir*. Ao intuir a luta política que se faz com os pés na terra e ao redor do fogo, os acampamentos interrogam a "cidade do progresso" e seu colapso em um arranjo aberto ao mundo vivo. "O fogo reúne, ele chama para perto", diz Luciana. Os acampamentos abrem uma proposição tecnopolítica de desmetropolização vivida ali, nas bordas, na produção de outro ritmo, uma suspensão há tanto tempo adiada. Como disse uma vez Tia Angélica: "Aqui é uma espécie de férias, a gente consegue enxergar melhor os pensamentos".

O regime baldio é o que rompe, ao menos temporariamente, com o pacto produtivista do desempenho e retoma as práticas de cuidado como sustentação de um desejo comum de liberdade. Ali, a liberdade está ligada não a um tipo de "visão total" das opressões, mas é experimentada pela própria afirmação do meio e de suas contaminações – estar *entre*, pensar e sentir pela interdependência que nos constitui, pelas singularidades de cada história, pela imprevisibilidade de cada encontro. Talvez essa forma política nos apresente pistas para pensar a transição da cidade-fábrica para a cidade-acampamento. Trata-se de uma ação coletiva que começa se dirigindo ao Estado pela denúncia do regime proprietário e rentista produtor de desigualdades, mas que, de forma imprevista, acaba por investigar a aliança inédita entre o baldio e a classe endividada, "nômade do trabalho", como denominou Achille Mbembe.

"Aqui eu me senti viva outra vez", falava Tânia em uma conversa sobre a experiência de *cura* que muitas mulheres vivenciam nos acampamentos em aliança com os "guerreiros", especialistas nas formas coletivas de enfrentamento aos poderes da polícia e que agora sustentam a autodefesa de um território emergente no qual a vingança se torna possível. "Aqui o Estado não se cria", lembra Carlos. É ele que sempre me atualiza do vasto vocabulário de nomes sórdidos para se referir à polícia e aos policiais, aos modos de escapar ou de aguentar um pouco mais, respirando dentro da fumaça do gás lacrimogênio. Ele gosta de mostrar os ossos quebrados em antigas batalhas, os inusitados movimentos que seu corpo soube fazer a partir dessas fragmentações ósseas, e expressa seu incômodo: "Não gosto desse blá, blá, blá de política". Enquanto isso, comenta sobre a ideia de uma nova tatuagem: um meteoro que, pegando fogo, "acaba com tudo".

Os guerreiros que fazem a autodefesa dos acampamentos, muitos já tendo passado pelo sistema prisional, corporificam um antagonismo em relação à inscrição – feita pelo Estado mas, também, por grande parte da esquerda institucional – do que seria "o bom trabalhador": dócil, resiliente, disciplinado, representado, merecedor, como demandam a polícia e a política nas tramas das "condicionantes" do acesso à política habitacional ou a um lugar exemplar na luta de classes. Os guerreiros, ao contrário, fogem da cena pública e dos palanques. Fazem-se invisíveis porque sabem que, diante do Estado policial, a inteligência da invisibilidade é valiosa demais para ser desperdiçada, mas diante da polícia, mostram a convicção de defender os seus.

Nos primeiros dias de uma ocupação, Flávia, outra amiga sem-teto, me contava os caminhos que a conduziram até seu primeiro acampamento: "Eu estava endividada na época e sempre carreguei uma frase da minha mãe: 'Nós, que somos pobres, pelo menos o nome temos que honrar'. Então eu tinha que trabalhar registrada e parar de viver de bicos. Foi quando entrei no telemarketing. Mas só piorou, porque tinha a pressão em bater metas, quase todo dia eu levava bronca do supervisor porque eu não chegava no horário. Eu morava muito longe, tinha que acordar às 4h para ir dormir meia-noite, 1h da matina, era desgastante, eu era muito revoltada. O ruim é que me fechei com minha revolta, isso tomou conta de mim. Muitas vezes pensei em me jogar no trilho para pôr um fim naquilo".

Muitas mulheres chegam aos acampamentos relatando dores pelo corpo, paralisias, crises de ansiedade, dificuldades para dormir e para acordar. Toda uma sintomatologia do esgotamento que hoje é própria da *classe que cuida*, assim como sua medicalização companheira: "Aquele sofrimento não cabia mais dentro de mim", dizia Rose em um almoço. As mulheres que trabalham com os cuidados da vida contraditoriamente adoecem por sentir no corpo a expressão de uma vida impossibilitada. "Agora, quando fico fora do acampamento, fico até doente", confessa Tânia. Ana Vitória, amiga sem-teto da zona leste, que trabalha como faxineira e cozinheira, mãe de quatro filhos e durante anos membro de uma comunidade neopentecostal, relembrando momentos difíceis de negociações domésticas e religiosas, contou que "Diazepan era água, parecia que eu não prestava mais para nada. Eu queria muito olhar para o médico e falar: "Me dá um remédio porque não aguento mais, era uma angústia que eu não aguentava mais. Mas o acampamento me curou. Tive vontade de viver outra vez".

As histórias recorrentes do *corpo que não aguenta mais* povoam os acampamentos sem-teto e se cruzam de forma inesperada entre as cozinhas, a construção de barracões e a fogueira noturna, tão importante para aqueles que zelam pela tranquilidade dos que dormem nos barracos, como faz Francisco. Depois de oito anos preso, muitos deles passados em uma solitária, e hoje vivendo de bicos, Francisco vem tentando uma vaga de emprego, sem sucesso. Quando, finalmente, foi chamado para fazer uma entrevista de emprego em uma fábrica da *Super-bonder*, havia um "teste" para os candidatos que consistia em conseguir fechar o invólucro de uma embalagem em cinco segundos. Dos

cinquenta candidatos, nenhum conseguiu. "Era impossível", constatou Francisco. A experiência do fracasso atua como nova forma de disciplina, renovando as mensagens incessantes de que as pessoas nunca se esforçaram o suficiente. "Mas o bom do acampamento", comenta Francisco, "é que ninguém pergunta se você tem 'passagem'. Aqui eu me sinto muito bem".

"Meu serviço mais parece uma prisão" foi uma frase que ouvi algumas vezes de Lúcia e de tantos outros quando lamentavam suas ausências nas atividades do acampamento por conta do emprego. Mesmo assim, o ódio ao trabalho ainda é uma dimensão pouco considerada nas cartilhas de "conscientização de classe" que orientam e formam militantes de vários espectros políticos. Nas periferias, muitos sabem que o trabalho é, antes de tudo, uma forma de disciplina. Por outro lado, as discussões durante reformas e construções de infraestruturas coletivas dos acampamentos são intermináveis – todos possuem um *jeito*, uma *diferença* que pode compor a feitura de uma parede, de uma mesa ou de um encanamento: "O bom é que aqui não tem chefe e a gente faz as coisas na hora que quer", dizem. O que está em jogo nesse emaranhado material entre corpos, coisas e curas não tem a ver com produzir consensos tampouco neutralizar dissensos. O que os acampamentos exigem são *feitos*, realizações singulares que se abrem para um modo sempre composicional em seus êxitos sempre contingentes.

A *forma-acampamento* não deixa de ser um encontro de histórias sobre "estar sempre partindo", como conta Marilene, histórias sobre a revolta de "se sentir muito sozinho", como disse Francisco, ou histórias sobre o sentimento de fracasso como bloqueio da própria vida, como descreveu Flávia. Histórias sobre, inesperadamente, voltar à terra, pensar com a terra, construir uma cozinha coletiva e recusar o sacrifício. "Aqui descanso a minha cabeça, aqui parece um *outro tempo*". Os acampamentos são feitos pelas tramas de cumplicidade que sustentam a luta em uma investigação coletiva sobre as atuações possíveis, sobre o que pode ser viver juntos e de outras formas: "Cheguei, vi esse tumulto, fui logo correndo daqui para lá, fui passar um café, depois aquela conversaiada toda. Aí, pronto, fiquei!", conta Flávia, lembrando sua entrada. "Às vezes a gente deixa de comer em casa só para vir jantar aqui e provar o temperinho. Tempero de ocupação parece até mágico", confessou José.

A forma-acampamento, como forma política, sugere outra imagem possível para a vida em tempos precários, uma *vida baldia*: o postergar momentâneo daquilo que nos torna "sujeitos produtivos", sujeitos para a dívida. Trata-se de um território investigativo que propicia repensar o que entendemos como "produção" e "progresso" como noções sustentadoras da imagem moderna da classe trabalhadora, da vida metropolitana, abrindo hipóteses sobre outra temporalidade. Os acampamentos interrompem a cidade-máquina, abrem formas de existir como coletividade a partir do reencontro com a terra, com o desejo de liberdade que se sustenta pelas relações de interdependência que nos constituem – poder "virar outra", experimentar variações de um corpo que testemunha que novos acontecimentos são ainda possíveis.

Os acampamentos não parecem ser espaços de produção de uma "identidade de classe" a partir do trabalho, mas sustentam um território existencial no qual é possível odiar o trabalho em companhia e insistir em tramas relacionais onde os dispositivos de disciplina do corpo e as ideias de "eficiência" possam ser, ao menos, contornados. O baldio atua como uma plataforma de cruzamentos entre uma multiplicidade de dramas sociais que, diante de um território existencial emergente, faz com que o desejo da recusa encontre cumplicidades. Uma política de suspensão que desconfia das chantagens do trabalho e da dívida, como conta Jerá Guarani sobre a experiência de muitos Guarani-Mbya na terra indígena Tenondé Porã, no extremo sul de São Paulo.

Os lugares mais importantes dos acampamentos, como sempre lembram os sem-teto, são as cozinhas e as vigílias noturnas com suas fogueiras. São espaços que, primordialmente, convocam histórias e um regime de sensibilidades que envolvem o fogo. "As pessoas contam suas histórias, falam mal do patrão, do marido, mostram as suas feridas: na história as pessoas se mostram", sintetizou Marilene. "Muito militante acha que as assembleias são o mais importante, mas não são, são as cozinhas", analisam muitas sem-teto quando pensam sobre a forma-acampamento. Se as assembleias se dirigem sempre a uma "massa", uma coletividade que diante do Estado e do direito precisa ser inscrita como parte a ser integrada a uma totalidade, nas cozinhas e fogueiras as pessoas se refazem por diferenças, histórias próprias e uma paisagem que é muito mais diversa e cheia de texturas, como a vegetação não domesticada do terreno baldio. "Ele sabe falar bem, mas não sabe sentir", comentou Rose, se referindo a um militante oriundo das classes médias universitárias, enquanto ele discursava em uma assembleia.

"Aqui eu dou amor e recebo amor, por isso eu venho e cozinho com tanta alegria para essa gente toda", afirmava Tia Maria no acampamento do Capão Redondo. Estar na cozinha é constituir uma comunidade provisória entre aqueles que cozinham e aqueles que comem, uma relação que se estabelece a partir do *sabor*, da experimentação. Não há cozinha sem relação e é a verdade da relação que sustenta todo o acontecimento da ocupação. Mais do que "rupturas" e "emancipação" – como sugere a panaceia do "trabalho de base" como forma de "transmissão" de uma condição de saber –, as cozinhas nos mostram inteligência experimental e transmutação, um engajamento profundo, material, no mundo que criamos ao redor do fogo.

"A ocupação é como um vício" é outra expressão sem-teto bastante recorrente, que nos diz sobre esse imponderado desvirtuar dos princípios de quem chega e se abre ao acontecimento. "Antes eu achava que era coisa de vagabundo." A frase conta sobre uma disposição de saber fazer com o que nos acontece, de deixar-se invadir ao mesmo tempo que se invade, experimentar recomposições e intensidades inesperadas. As formas democráticas que surgem no terreno baldio nos apresentam uma democracia não como "a forma menos ruim de gerir o rebanho humano", mas como uma aposta "centrada na questão não do que são os humanos, mas do que eles podem se tornar capazes", como escreveu Isabelle Stengers.

Desenvolvido durante o Programa de Residência Atelier Aberto do Centro Cultural da UFMG em 2020, junto ao Grupo Escotoma, **Varal: exercício para montar mapas e sonhos**, de Bruno Rios, apresenta um varal com tiras de papéis em formatos variados, impressas em monotipia e xilogravura, que podem ser manipuladas pelo público com pregadores e alfinetes, ganhando outras combinações, justaposições e composições.

As primeiras barracas feitas rapidamente no início da madrugada são chamadas por muitos de "cabanas de índio", porque se assemelham às icônicas cabanas de peles dos indígenas que habitavam o território norte-americano (os *tipi*) e se consolidaram no imaginário popular pelos filmes *western*. "Aquelas cabanas de lona que mais pareciam uma cabana de índio", conta, sorrindo, Tia Maria, de Paraisópolis, sobre quando avistou uma ocupação do MTST perto de sua casa, em 2013. "Meus filhos ficaram preocupados porque eu estava ali vivendo que nem índio, mas era uma vida muito boa, uma aventura essa"!

Longe de uma romantização da precariedade, os acampamentos reativam, como experimentos políticos que são, a possibilidade de sermos interpelados sobre o que é fazer uma vida comum também em sua dimensão sociotécnica. Uma vida boa e não "melhor", como contou Tia Maria. O entrelaçamento entre corpos, relações e infraestruturas flexíveis convoca um saber técnico que seja capaz de criar uma espacialidade inconstante, aberta às múltiplas permanências. A força do acampamento se faz em sua forma parcial, nunca estando realmente "pronto", abrindo-se também para as formas instáveis e imperfeitas, que nos exigem uma inteligência de composição mais do que de imposição. Os acampamentos exigem, portanto, uma ciência experimental que atua em um mundo em constante inacabamento e reformulações. Pierre Clastres apontava para a "potência técnica" das sociedades contra o Estado em que "nada é fornecido de uma só vez, há sempre o paciente trabalho de observação e de pesquisa, a longa sucessão de ensaios, erros, fracassos e êxitos".

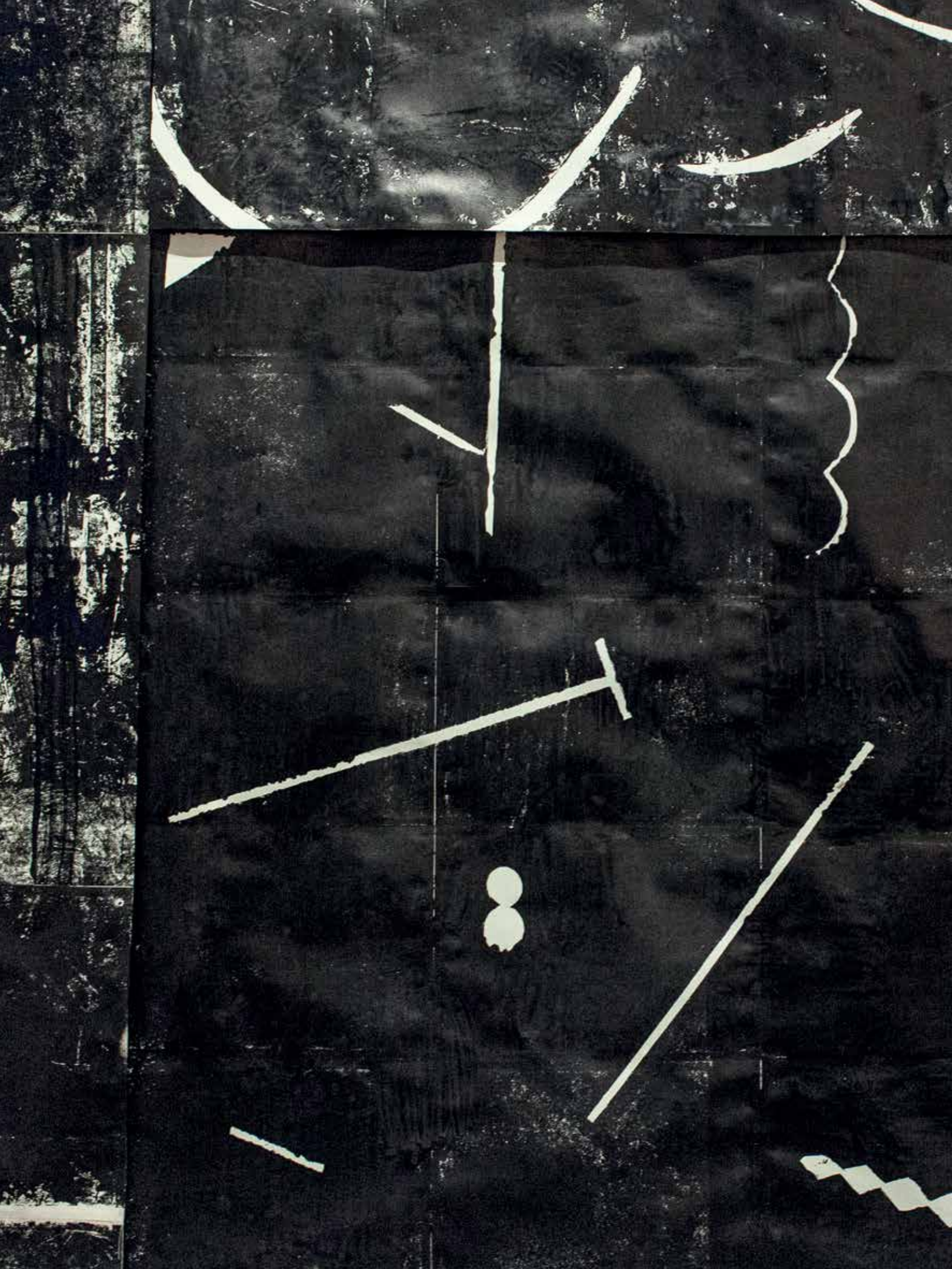
A cisão entre lutar e produzir conhecimento ainda serve para obstruir as imaginações sobre a ação de politização, pensada como um conjunto de práticas, ordenações e teorias exteriores às formas de vida e à materialidade dos corpos que as encarnam. Uma ação para desempenhar o que muitos grupos progressistas identificam como central: a atividade de esclarecimento pedagógico, a "iluminação conquistadora", cujo objetivo é a "mobilização" dos mais pobres para transformar "maiorias sociais" em "maiorias políticas", tendo em vista um projeto de poder. Mas e se pensássemos os acampamentos como criação ativa de outras imagens de pensamento sobre o mundo, a política e a vida nessas bordas da cidade? E se imaginássemos a política também como o conjunto de práticas de experimentação, variação, ativação do corpo a partir de novas tramas técnicas, materiais, relacionais? E se os acampamentos não fossem pensados como "fase inferior" da luta coletiva pela casa própria, mas como um meio capaz de nos fazer experimentar como a vida poderia ser de outras maneiras, uma forma ativa de recusa para além dos modos proprietários e securitários da existência?

Para que a expressão politicamente mais valorada aconteça – grandes mobilizações de rua, aparições públicas, o "movimento social" e seus discursos – é imprescindível a tarefa dessas mulheres que, entre cozinhas, sofás e festas, são capazes de "ganhar pelo tempero", afetar-se pela presença do outro, se importar e criar uma experiência singular para aquele encontro. Esse "reverso" da política continuadamente ocultado é o que produz um conjunto de inteligências estratégicas e formas de compor relações, corpos e curas que acontecem nos terrenos baldios, ainda que atravessados pelas mediações das políticas públicas e seus dispositivos de gestão de condutas.

A força do encontro é o que sustenta a cidade-acampamento, e os encontros raramente têm algo a ver com "mobilização de maiorias" ou "conscientização". O regime baldio atua no cerne dos processos de subjetivação neoliberal e seus renovados modos de bloquear ou envenenar o acontecimento singular do encontro, uma interrupção nas chantagens dos "fracassos" individuais, do mundo do desempenho. Como me disse uma vez Nildo, da ocupação do Capão Redondo: "Aqui estamos sempre construindo um pouco do mundo e um pouco de nós".

A vida-baldia emerge de um terreno turvo em suas fronteiras: não pode se definir como uma comunidade de iguais na qual interessaria a sustentação de suas delimitações em relação a um "fora". Ela é o próprio "fora", a "invasão", a suspensão perigosa do direito à propriedade privada (do qual descende toda a noção de "segurança", aliás), o instável, inconstante, contaminado. O tempo-espaço fora do trabalho. Ela é o que ameaça, em sua existência, a vida-condonomizada, a vida-produtiva, a vida-metropolizada como um simulacro territorial de controle e mobilização. Não à toa os sem-teto, assim como indígenas e quilombolas, constituem-se como inimigos prioritários dos neofascismos – são os "vagabundos". O regime baldio propicia o intervalo do mundo tal como o conhecemos, um corte que se abre como experiência de possíveis, um momento de retomada do encontro, da terra que retorna, o *prazer* da confusão de fronteiras, de uma vida sem polícia.

Comer junto, chorar, festejar, caminhar, nos curar, nos tornarmos cúmplices de uma aventura existencial são práticas relacionais não heroicas que sustentam uma ação coletiva e produzem modos de existência nas fraturas da vida neoliberal, mas que seguem à margem das imaginações progressistas sobre "política" e sobre uma "identidade de classe" produzida a partir dos sacrifícios de trabalhos mal remunerados e irrigados de relações racializadas de subjugação. O movimento dos trabalhadores só existiu porque soube inventar um instrumento coletivo de recusa, uma forma de suspender a mobilização do capital: a greve. Como seria hoje uma greve das formas de vida, das retomadas de terra e do tempo baldio, da recusa em tornar-se recurso? Jerá Guarani sugere que as lutas coletivas hoje, na cidade, precisam investigar o que pode nos *tornar selvagens*. A cidade-acampamento, vista pelas cozinhas e não pelos carros de som, nos apresenta hipóteses sobre saber cozinhar em fogo brando outra ciência e outra política para os tempos de catástrofe. ✱



FAZENDINHANDO

Texto de Ester Carro
Vizinhar, desenhos de Leandro Estevam

A historia de como o Jardim Colombo trasformou um dos poucos espaços urbanos livres no complexo de Paraisópolis em São Paulo, tomado por uma quantidade enorme de lixo, em um espaço de invenção coletiva para uma comunidade modelo.

Eu sempre disse a mim mesma que a profissão que decidisse seguir, independentemente de qual fosse, teria que impactar o lugar de onde vim. Eu não queria que nenhuma criança passasse pelo que passei na infância. De início, pensei que seria professora. Uma amiga querida, que de alguma maneira enxergou isso em mim, me sugeriu cursar arquitetura. Contei para minha mãe e minha avó sobre essa possibilidade. Minha avó era empregada doméstica, e as patroas sempre doavam revistas para ela – *Casa Vogue*, *Casa Claudia* e outras revistas de decoração – e ela passou a me dar as revistas que ganhava. Eu achava tudo muito bonito, muito bacana, mas não entendia como uma arquiteta podia ajudar as pessoas.

Nasci no Jardim Colombo, um bairro que faz parte do complexo de Paraisópolis, e que está situado na Zona Oeste de São Paulo, junto ao Morumbi. Existe esse enorme contraste entre nosso bairro e as grandes construções, as escolas, as quadras poliesportivas – todas particulares. Nossa experiência sempre foi de muita escassez.

Há um córrego no Jardim Colombo que corta toda a comunidade e que alaga quando chove. Nossa casa nem ficava tão próxima do córrego, mas sofríamos por causa dos alagamentos. Minha irmã e eu brincávamos com a água suja que entrava em casa, o que para nós era uma espécie de piscina. Se hoje digo isso brincando, tem também um lado muito triste, pois muitas pessoas perdiam seus pertences. Toda vez que chegava a época de chuva, era um desespero! Além disso, na frente da nossa casa tinha um lixão, que hoje não está mais lá. E o lixo atraía ratos e baratas que acabavam entrando em nossa casa, e tínhamos muito medo. Até hoje tenho medo de ratos por causa do que vivemos na infância.

Dentro do Jardim Colombo também nunca houve uma escola. A escola mais próxima ficava a cerca de 30 minutos andando, e para acessá-la havia um percurso complicado, principalmente nos dias de chuva. O caminho era ruim, e tínhamos medo dos abusadores que ficavam em carros, à espreita. Tentávamos ir sempre em grupos de crianças para que não acontecesse nada.

No último ano do ensino médio, tive que fazer uma pesquisa sobre a profissão que gostaria de seguir. Para isso, me aproximei de alguns arquitetos que estavam trabalhando para a prefeitura em projetos de urbanização e paisagismo dentro do complexo Paraisópolis. Lembro que, ao caminhar pela comunidade com uma das arquitetas, comecei a entender o potencial daquela profissão: sim, eu poderia mudar a vida de muita gente.

Já na faculdade, apesar das ferramentas e técnicas que estava aprendendo, rapidamente percebi que não teria contato com projetos específicos para favelas. Simplesmente não se falava sobre esse assunto. Todos os arquitetos que estudávamos eram sempre homens e grandes arquitetos ou arquitetos de fora do Brasil, e era muito sucinta a forma com que eram discutidas as comunidades. No máximo, passávamos pelo tema de forma ampla e distanciada nas aulas de planejamento urbano, sem estudar nada sobre elas em outras escalas, e nem era considerado

estar de fato no território. Não foi fácil seguir adiante no curso, pensei várias vezes em desistir. O material era bastante caro e os estudos exigiam muito tempo.

"Nossa, eu não imaginaria que isso acontecia, que as coisas são assim!", me diziam muitas vezes meus colegas, que ficavam surpresos com as informações que eu trazia. Sei muita coisa sobre esses territórios e essas comunidades por causa da minha experiência. A maioria das pessoas não sabe que nós temos problemas como asma, sinusite, bronquite, rinite, que são causados pela forma como moramos. Eu sou prova disso: a casa em que morávamos quando criança me causou problemas respiratórios que hoje não tenho mais. Nossa saúde está muito atrelada à maneira como moramos, como vivemos, ao contato que temos com o espaço público, com as áreas verdes. Estamos falando de questões de sobrevivência.

É preciso falar sobre isso, mostrar nas universidades que nem todos precisam construir casas de 400m², que nem todo mundo vai trabalhar com decoração. Hoje não podemos olhar a cidade informal e a cidade formal de forma separada. Elas são uma coisa só, e precisamos estudar os dois lados. É preciso ter disciplinas que tratem desses assuntos. É preciso também tornar visível o trabalho de arquitetas e arquitetos que atuam diretamente com favelas, que pensam o empreendedorismo social. E esse tipo de debate deveria começar nas escolas, antes mesmo que nas universidades.

Ainda há muita gente que não sabe o que acontece numa comunidade. Muitos só souberam recentemente, durante a pandemia, que existe fome; que o saneamento básico ainda é quase inexistente em muitos lugares; que tem gente que precisa compartilhar o banheiro com o vizinho ou com outra família; que entram ratos e baratas dentro de casa com frequência. São coisas que ainda acontecem, que ainda existem, e muitas pessoas não têm noção de que o problema está lá. É muito cruel. Elas não têm noção do que cada morador carrega dentro de si.

Eu me formei em 2017. Naquela época, meu pai, que é presidente da União de Moradores, estava em contato com a plataforma Arq. Futuro, que estuda o planejamento e o futuro das cidades. Meu pai conheceu a equipe do Arq. Futuro numa palestra que foi convidado a fazer. Trocaram contatos, foram visitar a comunidade e, nesta visita, depararam com a Fazendinha. Começamos a conversar, eles começaram a nos apoiar e pensamos juntos em alternativas para aquele espaço.

A Fazendinha era um dos poucos espaços urbanos livres no complexo de Paraisópolis e na cidade de São Paulo, mas estava tomado por uma quantidade enorme de lixo. Eles ficaram espantados com aquilo e nos contaram de um projeto que havia sido feito pelo Mauro Quintanilha na favela do Vidigal, no Rio de Janeiro. Ele havia transformado um lixão com uma área quase oito vezes maior do que a nossa área em Paraisópolis.

O Jardim Colombo, antigamente, era composto por várias chácaras. Com o tempo, foram acontecendo as ocupações que alteraram o perfil do bairro. Quando eu era criança, naquele terreno que tinha se transformado num grande lixo, ainda morava o Seu Chico. Ele cuidava de animais – vacas e galinhas –, e por isso todos da comunidade conheciam o espaço do Seu Chico como Fazendinha.

Foi muito difícil conseguir caminhões para tirar todo aquele lixo. Tivemos que bater à porta da subprefeitura do Butantã que, de início, não queria nos ajudar, embora o terreno fosse dela. Só depois de muita insistência disponibilizaram caminhões. Marcamos um primeiro mutirão com a comunidade, mas no dia marcado estávamos só eu, meu pai e outro morador. Ficamos desesperados! Foi quando voluntários externos do Arq. Futuro começaram a chegar e a colocar literalmente a mão na massa, conosco.

Para tirar o lixo do terreno e levá-lo aos caminhões era preciso passar por uma viela estreita. Não foi fácil, mas não paramos. Passamos os meses de dezembro de 2017 e janeiro de 2018 organizando mutirões para levar o lixo até os caminhões. Foram mais de 40 caminhões cheios de lixo, só naquele primeiro momento de mutirão – e tudo tirado no braço!

Até ali, não tínhamos tido uma grande participação dos moradores. Chegamos à conclusão de que era porque estavam cansados de projetos apresentados a eles e que ficavam só no papel. Isso acontece com muita frequência, principalmente com projetos vindos da prefeitura. Tínhamos que demonstrar a eles que agora era diferente, que realmente estávamos querendo uma mudança. Foi quando, no final de maio, chegou à comunidade António Moela Torre, ex-aluno do MIT, propondo trabalhar com a cultura como infraestrutura de territórios vulneráveis. Durante dois meses trabalhamos juntos e criamos nosso primeiro Festival de Arte.

Para que o Festival acontecesse, porém, tínhamos que avançar com as obras. O terreno da Fazendinha tem um declive de 18 metros do ponto mais alto ao ponto mais baixo, e decidimos criar plataformas. O Mauro Quintanilha sugeriu que a contenção poderia ser feita com pneus, e fomos então atrás dos pneus. As empresas às quais solicitávamos ajuda não respondiam, então procuramos pneus na comunidade mesmo, engajando as pessoas.

Criamos um pré-festival com oficinas de fotografia, de marcenaria com *pallets*, de vasos de cimento. Fizemos um *tour* com as crianças pela comunidade, conversando sobre questões ambientais. O mais interessante, no entanto, foi que começamos a escutar os moradores. Visitamos muitas casas e perguntamos o que as pessoas achavam interessante ter no Festival.

Quando o Festival aconteceu, utilizamos não só a Fazendinha, mas também a rua paralela a ela. Tivemos um grande almoço, teatro, *jiu jitsu*, oficina de horta, de reciclagem. Fechamos a rua para os veículos e abrimos a rua para a cultura. Uma das oficinas se chamava Fazendinhando, e nela levamos uma maquete para que as crianças percebessem o terreno e pudessem desenhar o que desejavam para aquele espaço em folhas de papel.

Apesar de termos arquitetos envolvidos, era também muito importante para nós entender o que a comunidade esperava da Fazendinha. Em 2019 realizamos uma pesquisa chamada Escuta Ativa, na qual conversamos com moradores de ponta a ponta da comunidade – crianças, idosos, homens, mulheres e jovens – para entender o que

estavam achando das transformações, se queriam ajudar, quais eram suas expectativas.

O primeiro Festival de Arte nos mostrou que não era possível pensar apenas a transformação física daquele lugar; precisaríamos pensar as questões e transformações culturais, desde a conscientização até o envolvimento. Começamos, então, a organizar mensalmente oficinas na Fazendinha. E os moradores começaram a sentir que eram parte daquilo, que seus filhos também faziam parte.

A logomarca do Fazendinhando foi trabalhada com as crianças, que escolheram as cores e o desenho que desejavam, e nós simplesmente replicamos o que fizeram. As crianças pediram muito uma quadra, então inserimos uma na parte mais plana, bem como um muro de escalada, um escorregador, um *playground*. Tudo foi feito com base no que as crianças pediram.

Nunca é fácil trabalhar com poucos recursos. E também não foi fácil entender como engajar os moradores e como fazê-los participar, falar, entender que são agentes transformadores com enorme potencial. Nas comunidades, as pessoas costumam achar que não têm potencial, que precisam se limitar, e o que nós temos buscado mostrar é que elas podem, sim, alcançar seus objetivos, buscar seus sonhos. As pessoas precisam crescer, acreditar, e às vezes o que falta é só um empurrãozinho!

Hoje temos grupos de WhatsApp e, por meio deles, nos comunicamos com os moradores. Alimentamos frequentemente os grupos, procurando manter o apoio e o engajamento. E buscamos também ter sempre atividades para oferecer. As pequenas mudanças fazem diferença, e quanto mais pessoas estiverem fazendo um pouquinho, este pouquinho vai se transformar em muito. Começamos com a transformação de um lixão em um parque e hoje já estamos lidando com muitos outros projetos.

A palavra *comunidade* tem um peso e uma importância muito grande para nós. Eu uso muito a palavra favela, não tenho nenhum problema quanto a isto, mas vejo o Jardim Colombo como uma comunidade, porque, apesar de todos os problemas que enfrentamos, de todas as carências e dificuldades, sinto que podemos sempre contar uns com os outros. Gosto de reforçar essa palavra, reforçar que na comunidade há afeto, há luta, há persistência e que, apesar de todos os medos, de todas as angústias, de todas as coisas ruins que acontecem, as comunidades são fortes quando as pessoas nelas se unem.

Em março de 2020 fizemos nosso último mutirão. Naquele momento estávamos assustados, porque, com a Covid-19, muitos moradores vinham falar conosco pedindo ajuda. Estavam perdendo seus empregos e muitos já não tinham o que comer dentro de casa. Desesperados, tínhamos que encontrar novas alternativas para ajudar o Jardim Colombo. A primeira campanha que realizamos foi pequena: compramos 28 cestas básicas que não iriam conseguir alimentar as quase 5 mil famílias que delas precisavam, mas tínhamos que começar de algum modo.

Foi desanimador quando começamos a distribuir as cestas de casa em casa: as casas se encontravam em estados muito precários, e as pessoas realmente não tinham o que comer. Então, para nossa surpresa, uma rede de solidariedade começou a surgir dentro do Jardim Colombo. As doações começaram a aumentar graças às redes que estávamos criando ao longo desses anos por meio de uma gestão horizontal e compartilhada, e começamos a realizar um trabalho com a comunidade. Fizemos *flyers* pedindo para que as pessoas ficassem em casa; criamos um *flyer* específico explicando protocolos de higiene e também improvisamos uma moto de um morador com uma caixa de som acoplada para disseminar informações verdadeiras para a comunidade, já que havia uma série de *fake news* circulando e as pessoas não sabiam que informações escutar.

Na nossa segunda entrega tínhamos cerca de 500 cestas básicas, mas foi um desastre total! Os moradores estavam sem máscaras, havia muita aglomeração, nós não sabíamos o que fazer e os moradores não paravam de falar: "Cadê minha cesta? Eu estou precisando! Como é que vou fazer?". Era muita gente pedindo, muita gente angustiada, preocupada, com medo de ficar sem cestas. Paramos naquele mesmo dia e concluímos que seria necessário encontrar algum meio de melhorar aquilo.

Realizamos, então, a formação de uma equipe de cerca de 50 voluntários que fizeram um cadastro de casa em casa, de viela em viela, de porta em porta do Jardim Colombo. Nesse cadastro constava a quantidade de pessoas na casa, com nome, documento, endereço, renda da família, status da propriedade, telefone. A partir daí, começamos a elaborar listas em que constavam as famílias que seriam atendidas a cada dia. Criamos cinco grupos de WhatsApp, cada um com cerca de 200 pessoas. Isso ajudou muito, porque uma ia contando para a outra: "Olha, seu nome hoje está na lista!". Distribuímos, com a lista, uma senha que a pessoa precisava apresentar quando chegava à portaria, onde tínhamos também o cadastramento para famílias que, por acaso, não tivessem sido contempladas no mapeamento.

Montamos um espaço que servia não apenas para a retirada das cestas, mas também para abastecimento, montagem e controle de produtos. Um grupo de pessoas ficava responsável pelas assinaturas dos termos de uso de imagem para comprovar que cada pessoa havia recebido a sua cesta. Foi quase uma multiplicação do pão e dos peixes, porque, das 28 cestas básicas que tínhamos no início, conseguimos 25 mil cestas básicas, além de uma quantidade muito grande de produtos de higiene e limpeza, fraldas, cestas de legumes, doações de roupas.

Tínhamos um local para deixar as crianças e também uma cozinha comunitária desativada que reativamos, de forma que conseguimos gerar renda para cinco mulheres da comunidade com a produção de marmitas, focando principalmente os moradores em situação de rua e os idosos. Ao final, conseguimos atender não só toda a comunidade do Jardim Colombo, como também outras 13 comunidades no Estado de São Paulo.

Alguns casos nos assustaram, como o de um senhor que mora com o irmão numa casa que não tem água. É impossível não se perguntar como, em pleno século XXI, na região do Morumbi, famílias não têm água em casa?

A casa desse senhor parecia o cenário de um filme... Já entrei em muitas casas ruins na minha vida, mas naquele barraco de madeira eu mal consegui entrar. Perguntamos como faziam para tomar banho ou beber água, e nos contaram que colocam baldes no quintal para captar a água da chuva. E quando não chove, eles pedem para os vizinhos.

Só foi possível descobrir casos como aquele por causa desse trabalho minucioso feito pelos voluntários. O impressionante é que a prefeitura e outros órgãos públicos não têm noção dessas coisas! Nesse mesmo levantamento percebemos que havia um número muito grande de mulheres desempregadas, mães solteiras pagando aluguel, passando por várias dificuldades. Nós não podíamos deixar essas mulheres desamparadas, e acabamos criando um projeto chamado Fazendeiras, que lida com a qualificação das mulheres nos campos da gastronomia e da construção civil. Para além da formação (muitas delas nunca tinham feito qualquer curso na vida), o mais interessante foi o elo que se estabeleceu entre elas. Hoje, quando uma fazendeira precisa de apoio em casa, ela anuncia no grupo e as outras fazendeiras ajudam imediatamente.

Com todas essas ações, muitas pessoas passaram a enxergar em si um potencial que achavam que não tinham. De alguma maneira nós estávamos potencializando o que estava guardado, fechado dentro desses moradores. Quando eles começaram a participar e se engajar, começaram a entender que podem mudar a realidade deles e da comunidade.

A pandemia serviu para mostrar para todos nós que não podemos mais viver em bolhas, que precisamos construir pontes. Um dia, em algum momento, isso vai bater à porta de todo mundo. Se não bateu ainda à sua porta, vai bater em algum momento, toda essa miséria, todas essas coisas terríveis que têm acontecido nos territórios vulneráveis. Não podemos mais pensar numa vida sem colaboração, sem processos participativos, sem união, sem solidariedade. O que temos na nossa comunidade é valioso, e é preciso ajudar as pessoas de fora da comunidade a enxergar isto.

Como pesquisadora, busco levar isso para a universidade sempre que posso. Tenho circulado por várias escolas de arquitetura e não me canso de dizer que a universidade deve atuar nesses territórios, deve ser um dos pilares dessas transformações. A universidade tem um potencial muito grande de produzir conteúdo e pesquisas que expliquem e cataloguem essas metodologias e que as coloquem em contato com seus alunos para que debatam e falem cada vez mais sobre esses assuntos. Nós temos as soluções, sabemos o que queremos e o que precisamos fazer – o que nos falta, na maioria das vezes, é apoio e suporte.

A linguagem dentro de uma comunidade é muito diferente da linguagem acadêmica. As pessoas não entendem o que é produzido na academia, está tudo muito distante da linguagem que as comunidades conhecem e com a qual trabalham. Os moradores estão mais acostumados a ver imagens, a trabalhar com *graffiti*, com arte, com dança, com música. Como fazer chegar um artigo acadêmico aos moradores? Tem gente ali que mal sabe ler ou que simplesmente não vai ler. Eu tento de alguma maneira falar também sobre isso na universidade, sobre a linguagem que queremos usar para falar com as comunidades. É evidente que há todo um conhecimento técnico extremamente importante, mas que ainda está sendo produzido de um lugar muito distante. Por isso precisamos ter, dentro da academia, mais pessoas desses territórios.

Sou a primeira pessoa do Jardim Colombo, que tem 5 mil famílias, e provavelmente de todo o complexo de Paraisópolis, a fazer um mestrado. Precisamos ter mais diversidade com urgência, e precisamos debater isto, porque trocas são importantes e muito ricas. Quero ver cada vez mais pessoas como eu entrando nas universidades. Quero ver jovens retribuindo para suas comunidades, se formando, mas não se esquecendo de suas origens.

Nunca tive uma referência de arquiteto ou arquiteta durante minha graduação, nem mesmo durante o mestrado. Sempre admirei vários arquitetos, mas nunca houve um com o qual pudesse me identificar, que visse como uma fonte de inspiração. Foi a minha professora de inglês quem me recomendou, certa vez, um vídeo de Francis Kéré, um arquiteto que nasceu na África, em uma comunidade muito pequena em que não havia escola, não havia infraestrutura, não havia quase nada. Ele foi estudar arquitetura na Alemanha, abriu um escritório de arquitetura e um instituto, e voltou para o lugar de onde veio. Lá, ele construiu a primeira escola, e foi a pessoa responsável por levar água à comunidade. Ele trabalha com projetos sustentáveis, usando materiais locais. Quando descobri o trabalho de Kéré, fiquei muito impressionada! Como é que na faculdade ninguém nunca havia me falado dele?

A experiência na Fazendinha nos mostrou que existem outras Fazendinhas em outros locais, e por isso comecei, há pouco, a fazer um mapeamento desses locais na cidade de São Paulo. Existem outros espaços que estão degradados e que não têm recebido atenção. É fundamental começarmos a olhar para eles, até porque isto nos leva à questão da mudança climática. São Paulo é uma cidade muito adensada e muito impermeável, e a cada dia perdemos áreas livres e verdes que poderiam ser hortas e espaços de convivência. As pessoas precisam desses espaços, esses vazios são muito importantes, principalmente em territórios tão densamente ocupados como costumam ser as comunidades, com uma casa em cima da outra e pouquíssimos espaços livres.

Não podemos mais pensar nas cidades sem levar em consideração as questões climáticas, sem pensar que nossa forma de vida vai acarretar uma série de problemas no futuro. Nesse sentido, sinto que o Jardim Colombo tem o enorme potencial de ser uma comunidade modelo, até porque ele mostra que essas transformações não requerem muito dinheiro. No projeto de urbanização proposto pela prefeitura, está previsto um parque linear que vai percorrer toda a comunidade, e se isto acontecer mesmo, vai ser extremamente importante – mas poderíamos também ter uma escola. Poderíamos ser referência em reciclagem de lixo. Poderíamos limpar a nascente do córrego que fica no bairro. Poderíamos ver esse córrego limpo algum dia, cheio de peixes. Esses são meus sonhos. ✱

Nos museus imperiais, objetos foram condenados a existir apartados das pessoas e comunidades que os produziram. Como reverter a violência colonial e reativar a noção do mundo como um lugar compartilhado?

ARTE QUE DESTRÓI O MUNDO COMUM

Texto de Ariella Aïsha Azoulay
The Guard, fotografias de Adriano Machado

Muitos dos museus de arte foram fundados na virada do século XIX e no início do século XX, enquanto objetos saqueados inundavam os portos da Europa e dos Estados Unidos. Os museus permitiram, através dos objetos, a materialização imperialista da distinção entre duas classes de pessoas: aquelas cujos direitos aos objetos, às habilidades e aos saberes para cuidar deles são reconhecidos, e aquelas cujos direitos aos objetos são negados.

Os membros da primeira classe de pessoas têm acesso às instituições e podem se beneficiar delas e dos cargos profissionais que sustentam a gestão da nova vida que os objetos assumem quando entram nos museus. Eles também são considerados, ainda que em parte, como os patronos e o "público" imaginado por essas instituições. Já a segunda classe compreende as pessoas impactadas pelo desastre da expropriação de seus objetos e da precarização de suas vidas, suscetíveis a escravidão, subjugação e exploração no âmbito do corpo político no qual são tratadas de modo diferencial. Com a extração de seus objetos, lhes foi negado um lugar como construtores de mundos (*fabri*), mesmo que suas habilidades tenham sido exaustivamente exploradas em uma variedade de atividades artísticas e artesanais, como cerâmica, talha, gesso, carpintaria, vidraçaria ou construção.

Essa distinção entre duas classes de pessoas perdura, materializada em museus e nos objetos neles convertidos em arte. Ela também nos faz entender por que o filósofo norte-americano Alain Locke, na primeira metade do século XX, se esforçou em combater a violência normativa que transforma as realizações dos artistas negros em atos efêmeros e cada artista negro de sucesso em uma exceção individual. "O reconhecimento do artista negro como um artista, puro e simples, tornou-se um fato consumado", escreve Locke sobre o êxito do pintor Henry Ossawa Tanner na virada do século XIX.

A afirmação de Locke, no entanto, provou-se incorreta: muitos artistas negros, depois de Tanner, seriam rotulados novamente como membros de (e exceções entre) sua raça. E embora haja uma pintura de Tanner na National Gallery, em Washington, sua presença excepcional é facilmente ignorada e os visitantes saem do museu sem conectar os negros à arte, exceto, ironicamente, como guardas a vigiar os tesouros dessas instituições.

É assim que o advogado e ativista Randall Robinson descreve a visita de um jovem negro e seu mentor à National Gallery: "Tudo estava como sempre na National Gallery. Todos os rostos emoldurados eram brancos. Praticamente todos os visitantes também eram brancos. Apenas os guardas em seus uniformes azuis eram negros. Claro, havia o mentor e Billy. E uma presença negra solitária da qual Billy não poderia saber: uma pequena paisagem, *Abraham's Oak*, pintada por Henry Ossawa Tanner (1859-1937), pendurada em um canto obscuro".

Expertise no campo da arte é um elemento de um regime discursivo que permite que certas pessoas, com o direito de falar de si, falem dos outros em sua ausência e façam os outros parecerem ausentes quando estão, na verdade, presentes. Como, por exemplo, no ensaio de 1954 sobre "as cabanas esculpidas dos chefes Ba-Pende", no Congo, no qual o etnólogo Léon de Sousberghe busca documentos referentes aos objetos nelas presentes e ausentes. Tais objetos, muitas vezes de acesso proibido, não poderiam ser encontrados em museus arqueológicos nem compunham coleções. Eram objetos vivos em suas comunidades: "Eles são muito difíceis de adquirir, os negros reconhecem neles um valor mágico", escreve Sousberghe. No entanto, para que os objetos fizessem sentido para ele, o etnólogo faz uso de documentos do arquivo de Feshi escritos pelo administrador colonial Van de Ginste. "Este documento de arquivo", escreve, "e o que vimos nos permitirão distinguir entre diferentes regiões artísticas". Ele não ignora totalmente a perspectiva dos chefes locais, mas, para ele, os chefes limitavam o ímpeto de conhecimento dos estudiosos – isto é, dos invasores – e poderiam ser contornados com o auxílio dos arquivos.

Essa separação constitutiva entre as pessoas e suas culturas materiais não só permite que os produtos de sua criatividade sejam saqueados pelos poderes imperiais – por meio de modos de aquisição ilegais, legais e semilegais –, mas também torna possível que estes objetos sejam apreendidos como resquícios de um passado fictício perdido.

Com o imperialismo, a arte tornou-se uma ideia superior ao mundo em que foi gerada, e tudo o que era produzido *como arte* tinha que ser avaliado de acordo com sua forma final, considerada como "boa" ou "ruim" pelos experts.

Um mundo à parte foi criado, no qual objetos, artistas, tendências, estilos e escolas foram avaliados, criticados ou elogiados por especialistas, e "o público" deveria buscar educar-se para que pudesse entendê-los. A concepção imperial da arte contribui não apenas para a destruição de mundos específicos, onde as pessoas são ativas em suas comunidades de *fabri*, mas também para a destruição do mundo como um lugar compartilhado, que não pode e não deve ser apropriado e, principalmente, onde não se deve dissecar comunidades em objetos apropriáveis.

O antropólogo e curador inglês Henry Ling Roth escreveu, em 1903, no livro *Grande Benin: seus costumes, arte e horrores*: "Cada casa tinha sua alcova, de dimensões variadas, com ou sem degraus que levavam ao seu topo ou ao nível único, onde era encontrada uma variedade de figuras de barro de homens, mulheres e crianças – como os nativos – caiadas de branco, com cordões de búzios, algodão retorcido, etc. pendurados no pescoço. Grande parte delas estava incrustada nas paredes e, ocasionalmente, ao tatear as paredes, os soldados tocavam em cadáveres; algumas das peças de barro também continham corpos humanos em decomposição". Os objetos nas paredes das habitações faziam delas propriedade eterna daquela família, casas que não podiam ser vendidas, casas para onde os descendentes gozavam do direito de sempre retornar. Esse é um exemplo concreto da prática de destruição de mundos.

Em vez de preciosas coleções de arte, devemos reconhecer, nesses museus, um acervo de objetos desenraizados, deslocados, dissecados e desnudados, alinhados como se posando para uma fotografia de reconhecimento policial. A legibilidade desses objetos como arte e a ilegibilidade de seu desenraizamento se devem às legendas que os apresentam como objetos do passado, de acordo com a classificação da arte moderna que varre deles a violência da separação. As pessoas que verdadeiramente detêm os direitos sobre esses objetos não cessam, porém, de se engajar com o mundo, de criar e praticar arte em suas modalidades próprias, mesmo que alguns de seus objetos continuem a ser saqueados e separados de suas comunidades, forçados a migrar sozinhos e carimbados com etiquetas de identificação na Ellis Island dos objetos, que é o museu imperial. Mesmo sob ameaça da violência, as pessoas seguem praticando arte como forma de construção de seus mundos.

Quando a arte é entendida como parte da esfera do trabalho, como atividade do *homo faber* que constrói um mundo compartilhado, a separação entre os objetos e suas comunidades, a apropriação e a privação do acesso a eles aparecem não apenas como roubo, mas como violência contra o mundo inteiro. O mundo – ou o que a filósofa Hannah Arendt chama de "artifício humano" – não pode ser apropriado por ninguém ou nenhuma instituição, nem ser usado para outro fim que não o de

"estabilizar a vida humana". "Sem um mundo entre o homem e a natureza", escreve Arendt, "há movimento eterno, mas não objetividade".

Uma vez que entendemos a arte como parte da construção coletiva do mundo e não como criação individual de objetos produzidos por artistas, podemos encontrar arte nos espaços mais inesperados, como *plantations* ou campos de concentração. Praticar arte, no sentido geral, constitui uma atividade contínua na vida das pessoas, independentemente de serem consideradas ou de se considerarem artistas; ou de os objetos produzidos se destinarem a ser arte ou serem reconhecidos como tal.

A ascensão da persona imperial do artista

É apenas privando certos grupos da liberdade de se engajarem em diferentes atividades, destruindo mundos onde suas atividades faziam sentido em comunidade e forçando-os a ser ativos nos mundos para os quais foram deslocados, que a persona imperial do artista poderia alcançar um status tão onipotente. Em *Objetos de virtude: arte na Renascença italiana*, os curadores Luke Syson e Dora Thornton escreveram: "Não havia uma única palavra em italiano ou latim no século XV e no início do século XVI que se traduzisse inequivocamente como 'artista'. Os praticantes eram normalmente definidos por meio de seus ofícios: pintores, escultores e ourives, tecelões, oleiros, bordadores e marceneiros. No entanto, os fabricantes de tipos específicos de produtos – sobretudo pinturas e esculturas – seriam, cada vez mais, vistos de uma forma próxima ao conceito moderno do artista: criadores com talento imaginativo inato".

Os autores argumentam que foi Leon Battista Alberti o responsável por preparar o terreno para o surgimento da categoria de artista que conhecemos hoje. Em seu tratado *Sobre a pintura (De Pictura)*, escrito em 1435 em italiano vernáculo, ele reduz o valor do aspecto manual da pintura, separando o pintor de outros artesãos (*fabri*). Esse destaque do pintor, entretanto, estava vinculado à emergência da figura do artista cuja obra desligava-se das tramas social, política, cultural e religiosa da produção artística (conceito ao qual Alberti contribuiu). Esse processo vincula-se ao surgimento, no século XV, de uma classe de colecionadores – príncipes colecionadores – nos países que abraçaram o projeto imperial. "Cada príncipe sempre teve seu tesouro, sua *Kunstkammer*, suas jóias e os retratos dinásticos que faziam parte do aparato comum da realeza como a coroa e o cetro [...]. Mas se quisesse estar de fato na moda, ele deveria ser um Mecenas: um patrono da arte e da cultura... o que antes era um monopólio real logo se tornou uma moda aristocrática", escreveu Hugh Trevor-Roper.

Entre essas duas figuras – o artista universal capaz de produzir objetos inéditos, mas também de identificar os melhores exemplares "tradicionais", e o príncipe cole-

cionador mecenas – emerge a obra de arte como objeto precioso e atributo de poder para quem a possui. A arte torna-se, assim, uma sinédoque do poder imperial, um objeto que articula o poder e que diferencia as pessoas.

Aproximando *De Pictura*, de Alberti, e *O livro da Arte*, de Cennino Cennini, Francesco Mazzaferro rejeita a interpretação dominante que coloca os dois tratados do século XV em oposição: "Cennino seria o último representante de um mundo em que a pintura ainda pertencia ao ofício, e Alberti, o descobridor da composição, ou seja, da arte como puro exercício intelectual. O primeiro representaria o resíduo de um mundo ancorado na religião, o segundo seria o teórico inaugural de um mundo baseado na centralidade do indivíduo", escreve. Entretanto, Mazzaferro argumenta que os dois "não eram símbolos radicalmente diferentes de mundos conflitantes – marcando uma mudança radical na arte e na civilização –, mas, na realidade, pertenciam à mesma cultura, representando, apesar das diferenças óbvias, o primeiro esforço de, progressivamente, situar a linguagem da arte na esfera da escrita".

Mazzaferro sugere que os dois textos tornaram-se influentes apenas no início do século XIX, em paralelo às guerras napoleônicas, diante da realidade devastadora da invasão territorial no "velho" e no "novo mundo", em que comunidades de *fabri* foram destruídas e tiveram suas riquezas saqueadas pelos europeus. Os dois textos foram úteis para ajudar a justificar o roubo como propriedade e legitimar as coleções de arte.

O advento do artista moderno esteve intimamente ligado à transformação da pintura como trabalho manual na pintura como arte. A reivindicação da propriedade de objetos saqueados, a eliminação de suas comunidades produtivas, o êxito de artistas inovadores, a redução dos processos ao produto final e a hegemonia da linguagem "universal" da *expertise* são ações de conquista imperial da arte, que não poderia ser alcançada sem a destruição das comunidades de *fabri* na própria Europa.

Em sua discussão sobre a organização dos ateliês dos artistas na Itália do século XVI, Peter Lukehart aborda o reconhecimento da pintura como uma das artes liberais e sua transformação de atividade manual em teórica. Para ele, a pintura já é, então, a precursora da arte, em vez de integrar um mundo ameaçado compartilhado por comunidades de *fabri*. "Pode-se dizer que os pré-requisitos para a existência da arte – um objeto, um expert e um cliente", escreve Wyatt MacGaffey –, "passou a existir em 1610, quando foi publicado o primeiro livro especializado destinado a aconselhar a classe emergente de consumidores de arte a reconhecer a diferença entre obras verdadeiras e obras falsificadas".

Entretanto, esse é o pressuposto de uma forma particular de arte, redutível à produção, preservação e exibição

de objetos colecionáveis por experts, que confidencialmente decidem se um objeto é verdadeiro ou falso, bom ou ruim, se vale ou não o investimento, em vez de imaginar a arte como um modo de cuidar do mundo.

Em 1626, quando a coleção de pinturas ducais de Mântua foi vendida a Carlos I da Inglaterra, toda a cidade protestou. Não foi o conhecimento de experts que os motivou, mas a solidariedade cívica e o apego a algo que havia sido produzido em sua comunidade e concebido como parte do bem comum, independentemente de sua propriedade legal. Hugh Trevor-Roper descreve como, antes de a venda ser concluída, o povo de Mântua "abalou-se por causa das pinturas que viam como '*suas* pinturas'"; entenderam a venda como "um insulto a si mesmos, um insulto nacional". Era comum, na Itália, que as comunidades ficassem isentas de impostos quando sua produção artística era apreciada não apenas pela autoria individual impressa nos objetos, mas também pelo estilo coletivo e contribuição ao bem comum. O livro *Objetos de virtude* traz alguns exemplos da vida comunitária inerente às formas e aos padrões. Um deles é Deruta, pequena localidade da província de Perugia, conhecida por sua pintura em cerâmica, e outro é o caso de Lorenzo de Medici, que oferece a Pietro di Neri Razzanti "ficar isento de impostos por uma década, com a condição de que ensinasse a arte perdida de esculpir pedras preciosas para os jovens da cidade".

A destruição de comunidades de *fabri* nas cidades imperiais, nas colônias e nos postos avançados ultramarinos não foi a mesma em escala, nem coincidiu quanto às consequências no destino de seus membros. No entanto, se não compreendermos em conjunto o vínculo dos deslocamentos e das destruições, o princípio diferencial que sustenta o campo da arte continuará a ser negado e reproduzido do mesmo modo nos outros campos imperialmente construídos.

Nas cidades imperiais, a destruição das comunidades de *fabri* fez surgir a figura do artista-crítico-social e o artista como o protagonista de um campo apartado – o campo da arte. Artistas passaram a ser entendidos como produtores de objetos e conceitos cujo valor era definido em comparação com objetos artísticos arrancados de suas comunidades de origem. Aos artistas era exigida, desde então, a singularidade vinculada ao potencial de ocuparem um lugar nas histórias inventadas da arte, saídas dos depósitos de objetos refugiados.

Sob a condição de que sua produção artística *não* se baseie no cuidado com o mundo compartilhado, mas, em vez disso, na atenção à "arte" transcendental e aos depósitos sem mundo (os museus), os artistas foram dotados com a "liberdade de expressão" que os autorizou a afirmar, por meio de sua arte, o cuidado com o mundo. O acesso a esses depósitos museais e a permissão para se tornar artista foram, a uma só vez, negados ou

inviabilizados aos autores dos objetos expropriados que preenchem os museus. A esfera da construção de mundos ficou fora de seu alcance, enquanto passavam por diferentes processos de proletarização, trabalho forçado e escravidão.

Entretanto não podemos simplesmente identificar a violência imperial coagulada nos objetos museais; devemos, também, não deixar apagada a oposição constante praticada pelos despossuídos da arte imperial. A história potencial é uma forma de estar com os outros, vivos e mortos, através do tempo, contra a separação do passado e do presente, dos povos colonizados e seus mundos e posses, e da história e da política. Nesse espaço em que a violência deveria ser revertida, diferentes opções que haviam sido eliminadas são reativadas como uma forma de retardar o movimento imperial do progresso.

Mesmo que o crime organizado global da escravidão tenha forçado as pessoas a esquecer suas habilidades de construção de mundos, não conseguiu erradicar seus modos de envolvimento no mundo nem reduzi-las à sua força de trabalho. Vou apresentar brevemente dois exemplos, escolhidos deliberadamente porque são marginais e cotidianos.

O primeiro: Philip Reid, conhecido como excepcionalmente talentoso artesão do bronze, embora tenha trabalhado como escravo na fabricação do molde da escultura *Liberdade*, do Capitólio de Washington, na década de 1860. Reid foi "contratado" pelo escultor Clark Mills, que venceu o concurso para modelar a escultura de Thomas Crawford em grande escala, embora Mills não tivesse as habilidades necessárias para fazê-lo, como nem outros tinham nos Estados Unidos, onde estátuas de bronze desse tamanho ainda não haviam sido fundidas. Nas escassas informações existentes sobre Reid, não se toca a questão de como era capaz, sem treinamento, não apenas de realizar uma tarefa tão difícil como a fundição de bronze em escala monumental, mas também de liderar uma equipe de fundidores. Enquanto Mills continua a ser reconhecido, sem que a violência que exerceu ao comprar outros artistas como Reid e mantê-los como escravos seja encarada como contradição, é importante mencionar que o conhecimento da fundição de bronze estava presente em muitas regiões da África, das quais ancestrais de Reid poderiam ter sido trazidos.

O governo dos EUA aclama Reid como "o único escravo conhecido que trabalhou na escultura *Liberdade*", enquanto o relato de Randall Robinson nos informa que Reid é um entre outros: "Reid e outros escravos remontaram *Liberdade* para ter certeza de que todas as peças caberiam juntas". Para Reid poder realizar tarefa tão altamente qualificada, ele deveria, de alguma forma, ter feito parte de uma comunidade de *fabri*, ainda que fragmentada e dispersa. Para fundir o bronze, Reid precisava ter conhecimento também de

uma série de outros trabalhos especializados, habilidades que poderia obter com outros escravos que trabalhavam em diferentes projetos. O fato de que muitos escravos foram "contratados" para trabalhar na construção de Washington como pedreiros, cortadores de pedras ou carpinteiros, enquanto lhes eram negados educação e treinamento profissional, não pode ser explicado sem assumirmos que o conhecimento herdado por eles não poderia ser erradicado e que a habilidade continuou a ser transmitida e compartilhada entre eles, mesmo que apenas na forma de memórias desbotadas de casa.

Isso nos leva ao segundo exemplo: as esculturas de barro produzidas na Carolina do Sul, na metade do século XIX, por escravos, sobretudo de ascendência congolesa. Entre eles estava Dave Drake ou Dave, o Oleiro, também conhecido pelos poemas e pelas rimas que escreveu, assim como pelos potes que criou e nos quais assinou seu nome. Dezenas de outros escravos participaram de uma vasta produção de objetos esculpidos à mão na área de Edgefield durante o século XIX. Os poucos exemplares de propriedade do Museu de Belas Artes de Boston são exibidos com uma breve nota sobre sua procedência: "História antiga desconhecida. Por volta de 1997, vendido por Tony L. Shank, Marion, Carolina do Sul, para John Axelrod, Boston; 2011, vendido por Axelrod ao MFA".

A frase "História antiga desconhecida" é obviamente impressionante, mas também o é o que não está escrito: para que essas peças fossem comercializadas, no final do século XX, pessoas acreditaram que elas eram valiosas e as preservaram em excelentes condições ao longo de várias gerações para, posteriormente, vendê-las como "exemplos excepcionalmente raros". O reconhecimento das habilidades do povo congolês como escultores não foi apreciação de um indivíduo excepcionalmente talentoso, mas de uma comunidade na qual esse conhecimento foi desenvolvido e transmitido ao longo de gerações.

Cinda Baldwin relata que "cerca de 170 africanos foram levados ao longo do rio Savannah em um barco a vapor até o desembarque no lado da Carolina do Sul, cerca de três quilômetros ao sul de Augusta, Geórgia. Em seguida, foram levados para a *plantation* de Edgefield, de um parente do principal proprietário do [navio negreiro] *Wanderer*, onde foram vendidos para fazendeiros da região". A "importação" de mais de cem congoleses (arriscada, pois o tráfico de escravos já era ilegal) para essa área particular, conhecida por suas oficinas de cerâmica, parece menos uma coincidência e mais um plano de negócios para explorar as habilidades dos escultores congoleses.

A concepção imperial da arte condena objetos – apontados pelas instituições museais como dignos de cuidado – a existirem desligados das pessoas das quais foram expropriados e cujo direito físico ou simbólico diante destes objetos é negado. O fluxo constante de migrantes "indocumentados", "deportados", "refugiados" e "requerentes de asilo" constitui um inevitável desdobramento da destruição incessante de mundos colonizados e da extração de seus "melhores exemplares" de arte. Os milhões de pessoas lançados nesse estado não configuram uma crise; são um resultado direto de séculos de destruição imperial dos mundos construídos por esses objetos – antes de enriquecerem os países ocidentais transformados em obras de arte inestimáveis.

Na companhia dos "indocumentados" ficam claras as articulações imperiais de espaço e tempo e a falsa divisão disciplinar entre pessoas, objetos e documentos. Há uma conexão inegável entre pessoas forçadas a deixar suas casas e fugir de regimes políticos em ex-colônias europeias, seus objetos preciosos que viajaram para o Ocidente e seu direito de viver perto destes objetos. Sua indispensabilidade para a vida dos objetos nos museus ocidentais é ocasionalmente reconhecida. Por exemplo, como na *Iniciativa da Herança Síria* no Museu Pergamon, em Berlim, que emprega duas dúzias de refugiados sírios. O foco do projeto, uma variante digital das expedições imperiais típicas é, não surpreendentemente, definido em termos neutros e imperiais como "preservação, arquivamento, pesquisa, mediação e participação em tempos de guerra". Repensar o que é arte, com os "indocumentados" e "requerentes de asilo" como minhas companhias, é uma forma de reverter o que se tornou o reconhecido público engajado nas instituições de arte e reivindicar que aqueles cuja *vita activa* foi destruída para que a vida dos museus fosse mantida fazem, ainda, parte deles.

Esse ato de imaginação, necessário para a história potencial, está em diálogo com iniciativas de descolonização dos museus e dos conhecimentos. Uma dessas iniciativas de descolonização no Museu do Brooklyn, em Nova Iorque, envolveu um guarda-chuva de organizações ativas lideradas pelo coletivo MTL, formado por Amin Husain e Nitasha Dhillon. Na página do Facebook de Husain podemos ler: "Temos apontado o óbvio desde 2016 para @annepasternak e para o @brooklynmuseum que, como parte da comunidade, cúmplices na opressão, eles deveriam acolher a responsabilização pelas comunidades à sua porta não por meio de gestos vazios, mas como oportunidades de participação robusta e controle compartilhado com aqueles impactados e ameaçados".

Na companhia dos "indocumentados", não se trata mais apenas do lugar que os artistas como indivíduos podem ocupar nos museus imperiais, mas da possibilidade de reverter as condições sob as quais a arte e seus objetos são percebidos como separados da vida ativa das comunidades. Descolonizar museus é essencial para rebobinar a condição imperial. ✱


ABERDEEN & ROCKFISH
BESSEMER & LAKE ERIE
ALLEGHENY
RAILROAD
ABNAKI
SUSQUE
HANNA
BANGOR & AROOSTOOK
ALIQUIPPA & SOUTHERN
SINNEMAHONING VALLEY
MOHAWK
GUARD

KARAJÁS É AQUI

Texto de Rodrigo Castriota
Desaparecimento, desenhos de Luana Vitra

O termo Karajás refere-se aos habitantes seculares das margens dos rios Araguaia e Tocantins, cujo primeiro contato foi registrado nas missões jesuítas da Província do Pará, em 1658. Entretanto o nome desse mesmo povo na própria língua, pertencente ao tronco linguístico macro-jê, é *Iny*, que significa "nós". Os Iny foram empurrados Araguaia abaixo por populações tupi-guarani que formavam uma província nos cursos do Tocantins e do Xingu. Fontes do final do século XVI já descreviam o baixo Araguaia, próximo à sua foz no Tocantins, como habitado por "caraiaúnas" ou "carajaúnas", ambas designações tupi. Foi a partir desses termos que Fritz Krause, em 1908, cristalizou o nome Karajá, cujo significado mais próximo seria "macaco grande", também em língua tupi. Partimos, portanto, da primeira expropriação regional de que se tem notícia: os Iny foram nomeados por um etnólogo alemão na língua de seus inimigos e se tornaram Karajás. Hoje, sua população de cerca de 3.700 pessoas está dividida em aldeias no rio Araguaia e seus afluentes.

Carajás designa também a Serra dos Carajás, no sudeste do Pará, uma cadeia de submontanhas desgastadas, formando vários platôs; um complexo de chapadas e cristais entre os rios Itacaiúnas e Parauapebas, com mais de 11 mil anos de história de ocupação humana. Seus depósitos minerais faraônicos foram "descobertos" em 1968, quando tem início uma série de projetos extrativos e logísticos conduzidos pela então estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). Em 1974, a CVRD obtém os direitos de lavra e, quatro anos depois, começa a exploração da Mina de Carajás – empreendimento de 3 bilhões de dólares para extração e exportação de ferro, manganês, cobre, cromo, níquel, cassiterita e ouro – para a qual se construiu também uma *company town* no

meio da floresta, destinada aos funcionários de alto escalão. Além da Mina e do Núcleo Urbano de Carajás, em 1977 se iniciam as obras da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Em 1980, começa a construção dos 892 quilômetros da Estrada de Ferro Carajás para conectar a mina ao porto Ponta da Madeira, em São Luís do Maranhão, concluído em 1986.

O nome Carajás talvez tenha se fundido com o imaginário mineral de forma quase irreversível através do famigerado Projeto Grande Carajás (PGC), instituído em 1980, em uma área de mais de 900 mil km² – mais de 10% do território brasileiro – com investimentos de 62 bilhões de dólares. O PGC foi concebido (e propagandeado pelos militares) como um amplo projeto de desenvolvimento, incluindo não apenas extração, logística e energia, mas também desenvolvimento industrial e agrícola. Entretanto essa suposta amplitude do PGC seria intencionalmente usada pelos militares para mascarar a priorização absoluta da mineração e da construção de um complexo integrado de extração e exportação, controlado pela CVRD – naquele momento, instrumento de "desenvolvimento" do Estado brasileiro.

De um lado, o coração minerário do PGC cumpriu a missão de subordinar a Amazônia Oriental à economia nacional e à mundial. Levou também adiante a colonização sudestina da região norte posicionando a CVRD no topo da hierarquia regional de poder ante as oligarquias do Tocantins e seu império dos castanhais – conquistados nas décadas anteriores com trabalho escravo, grilagem e pistolagem. De outro lado, as faces não minerárias do PGC só fizeram criar outras distorções. Os "incentivos" para implantação de guseiras que deveriam criar conexões setoriais se tornaram incentivos para o desmatamento e a produção de carvão vegetal. Os "incentivos" agrícolas que deveriam criar diversificação produtiva só criaram condições institucionais para concentração de terras contra a população camponesa, indígena e migrante que o Projeto deveria favorecer. Os incentivos fiscais de 100% para *qualquer* investimento produtivo, os subsídios e as linhas de crédito foram absorvidos por grandes empresas e empreiteiras do centro-sul do país – frequentemente empresas fantasmas de São Paulo, que aplicavam os subsídios em atividades mais lucrativas. E, é claro, os empréstimos internacionais monumentais que financiaram o PGC foram concedidos pelo Banco Mundial, pela Comunidade Econômica Europeia e por outros bancos estatais e comerciais nos EUA, na Europa, no Japão e na União Soviética. A contrapartida contratual foi o fornecimento de matérias-primas – um dos grandes clássicos do Terceiro Mundo.

Essas transformações se dão no contexto de intensa migração para a Amazônia nos anos 1970 e 1980, cumprindo o objetivo dos militares de despressurizar a grande metrópole industrial sudestina e levar "homens sem terra para terras sem homens" – implícita aí a premissa de que indígena não é gente. Os fluxos migratórios que em muito superavam as expectativas e os incentivos públicos se somavam aos surtos de crescimento econômico induzidos pela mineração – na época em que mineração gerava emprego. Esse foi o contexto de emergência de várias cidades amazônicas.

O caso mais emblemático ainda é o de Parauapebas, município que hoje abriga grande parte da Floresta Nacional de Carajás (FLONA) e é amplamente estudado no contexto das *boom towns* amazônicas. Seu centro urbano, localizado logo no portão de saída da FLONA, formou-se nos anos 1970 a partir do movimento de pessoas em busca de melhores condições de vida e oportunidades de emprego. O influxo migratório foi tão intenso que uma cidade emergiu no "pé da serra". Em contraste com a *company town* planificada, que abrigava o alto escalão da CVRD, Parauapebas era uma cidade precária de trabalhadores informais, populares e terceirizados da mineração. À época, averiguou-se que, para cada emprego formal gerado, sete ou oito pessoas migrariam para a cidade, apesar das incapacidades locais de oferecer serviços básicos.

De 1983 a 1991, sua população cresceu de 1,3 mil para 53 mil pessoas, vivendo principalmente em terras ocupadas e casas autoconstruídas. Os vagões da Estrada de Ferro Carajás subiam para o porto carregados de minério e desciam carregados de migrantes que desembarcavam aos milhares todos os dias, formando bairros inteiros em muito pouco tempo. Ao mesmo tempo que os níveis de desemprego, analfabetismo, prostituição e criminalidade eram extremamente altos, Parauapebas era também o destino dos funcionários da Vale que escapavam do cotidiano planejado e controlado no núcleo urbano no alto da serra em busca de uma vida mais anônima, alegre e vibrante na cidade do pé da serra.

Existem muitos outros exemplos da expansão do universo urbano-industrial – sua materialidade, sua lógica, seus condicionantes – na região. Podemos pensar na abertura da Transamazônica, no asfaltamento da PA-150, nas cidades que emergiram nas bordas dessas estradas ou nos núcleos que surgiam com a proliferação de garimpos. Podemos pensar nos vários projetos de colonização (literalmente o termo usado pelos militares) públicos e privados, que tomavam terras de posseiros e garantiam reconcentrações em Marabá, Altamira ou Tucumã – este último composto por 400 mil hectares de terras indígenas xikrin vendidas pelo governo federal para a Andrade Gutierrez.

Podemos pensar nas formas extensivas de urbanização e no extenso rol de conflitos fundiários, massacre, amputação ambiental e expropriação de comunidades humanas e não humanas. A Estrada de Ferro Carajás, em seus 892 quilômetros de extensão – recentemente duplicada e estendida em 101 quilômetros – atravessa unidades de conservação, terras indígenas e quilombolas e sítios arqueológicos. Além da infraestrutura do próprio corredor logístico, várias indústrias minero-metálicas e empreendimentos agropecuários se instalaram ao longo da ferrovia para aproveitar essas "vantagens locacionais", em especial as guseiras e siderúrgicas, que se instalaram em Açailândia (MA), Marabá (PA) e Santa Inês (MA).

Usinas hidrelétricas, barragens e reservatórios são, também, formas de urbanização extensiva importantes no contexto amazônico. Nos últimos 40 anos, 13 empreendimentos hidrelétricos de médio e grande porte foram instalados na Amazônia brasileira. A UHE Tucuruí foi uma das mais emblemáticas, inflando a pequena cidade de Tucuruí

e expulsando comunidades no entorno das barragens que tiveram suas terras, práticas culturais e atividades econômicas alagadas. Foram inundados 2,8 mil km² e deslocadas 6 mil famílias, majoritariamente vinculadas à pesca, à agricultura e à coleta. Além da erosão do solo, da emissão de gases e da mortalidade de peixes e outras espécies migratórias, existe ainda o risco de erosão dos vales abaixo das represas e de inundação dessas áreas.

Toda a infraestrutura multibilionária de extração, conexão e suporte (mina, ferrovia, porto, hidrelétrica, núcleo urbano, etc.) de Carajás produzida através da espoliação e do massacre de povos amazônidas e de financiamentos estatais gigantescos (a troco de dívidas internacionais com contrapartidas abusivas) é hoje de *propriedade* ou *controle* da Vale S/A – lembremo-nos, privatizada por míseros 3,3 bilhões de dólares em 1997.

Há muito é passada a hora de interpretar a mineração de outra maneira. Os economistas (héteros e ortos, independentemente da doxa) insistem na sua importância para o balanço de pagamentos e, quando capazes de superar a abstração macroeconômica, postulam vínculos da atividade com a economia regional por meio de salários, impostos e compras das empresas na região. Esses vínculos, entretanto, são cada vez mais ínfimos. Vejamos um exemplo.

Em Canaã dos Carajás, onde a Vale recentemente implantou o Projeto S11D, a maior mina a céu aberto da história da humanidade, foram abertos mais de 40 mil postos de trabalho ao longo de cinco anos para construir o complexo mineral. Uma vez finalizada a construção, ele é capaz de operar, de acordo com a própria empresa, com menos de cem trabalhadores: dezenas de quilômetros de esteiras e correias transportadoras no meio da floresta amazônica carregam centenas de milhões de toneladas de minério de ferro até os vagões da ferrovia que, quase mil quilômetros depois, descarregam o material no porto, de onde finalmente é transportado para outro continente. Com a conclusão das obras, fazem-se instantaneamente dezenas de milhares de desempregados, à exceção de alguns engenheiros sudestinos altamente especializados, cujos salários são irrelevantes para o município, assim como o município é para eles irrelevante.

Em termos de arrecadação, a mineração desfruta de uma condição privilegiada. Os impostos representam um custo baixo para a empresa diante dos totais de produção e receita, mas são muito significativos no quadro fiscal das administrações municipais. Como me disse um lojista em Canaã dos Carajás, "qualquer migalha da Vale, para a gente, é montanha". Na nova Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais (CFEM), 60% dos recursos são destinados ao município minerador – não importa o tamanho dos problemas gerados pela mineração, todo prefeito de cidade mineradora está sempre à espera do próximo projeto minerador. Desnecessário dizer: às vezes, o dinheiro desaparece.

O estado minerador fica com 15% da CFEM – já que a Lei Kandir, de setembro de 1996, isenta de ICMS os produtos destinados à exportação. A União fica com 10% e o restante da arrecadação federal depende da licitude do faturamento das mineradoras. O subfaturamento estimado das exportações de minério de ferro no Brasil entre fevereiro de 2009 e dezembro de 2015 foi de 39 bilhões de dólares (26% do valor total das exportações). Há também um mecanismo de "triangulação" entre subsidiárias: a filial brasileira exporta para outra num paraíso fiscal a preço baixo e esta revende pelo preço cheio ao importador final. Por isso, em 2016, 66,5% das exportações brasileiras de minério de ferro foram destinadas à China, mas 83,1% foram pagos pela Suíça. A perda estimada de arrecadação totalizou 12,4 bilhões de dólares.

Para os municípios "afetados" pela mineração, restam 15% da CFEM. Esse valor, certamente, não é destinado aos mais de 100 povoados e centralidades urbanas que a Estrada de Ferro Carajás atravessa, que convivem com os 24 trens diários de 4 quilômetros de extensão e os quatro minutos de barulho das locomotivas a cada hora. Ele também não ressarce os impactos sociais da duplicação recente da ferrovia nos bairros populares de Marabá. Ele não repara o ar turvo e escuro nos bairros Piquiá de Baixo e de Cima, em Açailândia (MA). Não fosse o trabalho hercúleo de instituições como a Comissão Pastoral da Terra, o Movimento pela Soberaria Popular na Mineração, o Centro de Educação, Pesquisa, Assessoria Sindical e Popular, a Rede Justiça nos Trilhos, dentre outras, essas condições de vida não seriam sequer registradas.

Se a arrecadação é insuficiente, os salários, irrelevantes e as compras, inexistentes, onde está a dinâmica econômica da mineração? Está nas forças aglomerativas, na economia popular urbana, no passo do migrante – o que os economistas acreditam ser exceção é a regra. Canaã dos Carajás tinha 30 mil habitantes antes do começo da construção do S11D, em 2011. Quando cheguei à cidade, em meados de 2018, havia quase 70 mil moradores. É gente para comer, para circular, para trabalhar, para se divertir, mas principalmente para morar. Por isso, as incorporadoras regionais articulam rapidamente a *parceiragem* com os donos de terra e com o legislativo municipal: expande o perímetro urbano, parcela lotes, asfalta, leva luz e anuncia em *outdoors* que a prestação é de R$199 mensais. O preço da terra explode, a cidade dobra de tamanho e têm início autoconstruções das formas mais variadas.

É óbvio que a mineração não *produz* nada, assim como a monocultura de soja, a extração de petróleo e gás e tantas outras atividades neoextrativistas que apenas extraem, amputam e exportam. Por outro lado, a mineração *induz* processos de urbanização e dinâmicas territoriais que não podem ser negligenciados. Infelizmente, os elementos mais abstratos ganham protagonismo nos debates midiáticos e acadêmicos, mas há sempre uma mediação concreta, uma projeção sobre o espaço e as práticas cotidianas. A geração tecnológica da mineração é um bom exemplo. Podemos falar sobre dependência externa, decisões de investimento, pesquisa e desenvolvimento, mas também podemos interrogar como a velocidade da extração e da construção de um complexo minerador afeta tempos e espaços, local e regionalmente: o tempo da migração, do parcelamento do lote do trabalhador, da construção da casa, do lucro das imobiliárias e dos donos de terra, da ocupação de terra, do

plantio e da colheita no acampamento sem-terra, o tempo do judiciário, da polícia e do despejo, interconectados e expressos nas paisagens que vão das bordas dos centros urbanos a roças camponesas, minas e aterros sanitários municipais habitados por ex-trabalhadores da mineração, hoje camponeses sem-terra.

Não podemos encarar a mineração como mero "enclave". Ao contrário, o dinamismo de suas fronteiras é estarrecedor. Basta perguntar a qualquer uma das 150 famílias do acampamento Grotão do Mutum, despejadas devido à criação de uma unidade de "conservação" em Canaã. Em 13 de julho de 2015, o grupo ocupou um conjunto de terras que havia sido adquirido pela Vale. A empresa pediu a reintegração de posse e o despejo das famílias, o que foi imediatamente acatado pela juíza sem a oitiva de todas as partes. Com assessoria jurídica da CPT, os camponeses contestaram a ação e constatou-se, no processo judicial, que havia milhares de hectares de terras públicas na área da Vale e que a fração ocupada pelos camponeses correspondia a trinta lotes de projetos de assentamento. Nessa transação – em que o preço referencial máximo por hectare, para o INCRA, era de R$4.072,73 – a Vale pagou R$8.166,75.

Incapaz de comprovar a propriedade da "própria" terra, a Vale mudou sua argumentação: a área seria utilizada para preservação ambiental – especificamente, para a criação do Parque Nacional dos Campos Ferruginosos (PARNA), contrapartida ambiental do S11D. Consta, nos termos da ação possessória, que "caso a situação atual do imóvel não seja resolvida [...] e a área não seja destinada à conservação da biodiversidade, como determina o rito do licenciamento ambiental do projeto S11D, o próprio empreendimento pode ter problemas para a emissão da Licença de Operação". Em bom português: se as 150 famílias sem-terra não forem retiradas do lugar X, a empresa será incapaz de criar o parque para preservar o meio ambiente e, portanto, não terá sua licença ambiental para minerar o lugar Y.

As ordens de despejo ocorreram sem que a Vale tivesse comprovado a propriedade da terra. O trâmite na jurisdição era totalmente questionável, os documentos apresentados pela empresa, extremamente precários e contraditórios – meros contratos de compra e venda que especificam posse, provando que quem vendeu as terras para a Vale não tinha propriedade – além de outras irregularidades que não caberia listar aqui.

Conversei com o coordenador do acampamento, o Raimundão, na pequena área ocupada pelos camponeses após o despejo. "Quatro linhas de terra não cabe nem as galinhas". Ele se entristeceu ao lembrar a operação cumprida pelo Comando de Missões Especiais (CME) e pela Polícia Militar do Pará. Naquele dia, todas as plantações e casas foram destruídas: "Ia começar a colher feijão, arroz, milho. Tinham que deixar pelo menos a gente colher, negociar". O líder do Grotão do Mutum é maranhense, ex-garimpeiro, e contou entusiasmado histórias de Serra Pelada, dos sacos de dinheiro, do cotidiano de violência, mas também de camaradagem dos homens aglomerados no garimpo mais emblemático do Brasil. "Hoje, é tudo na justiça", disse, se referindo aos conflitos regionais. Raimundão está sendo processado por seu papel de liderança no acampamento, mesmo depois do despejo. Outros ativistas, lideranças e membros dos acampamentos de Canaã também enfrentam processos. "Agora, quando é a gente contra a Vale", a justiça muda de figura: são muitos "reagendamentos" e "imprevistos" na condução dos processos judiciais. "Às vezes, é porque o juiz adoeceu, não pode ir, aí remarca e tal".

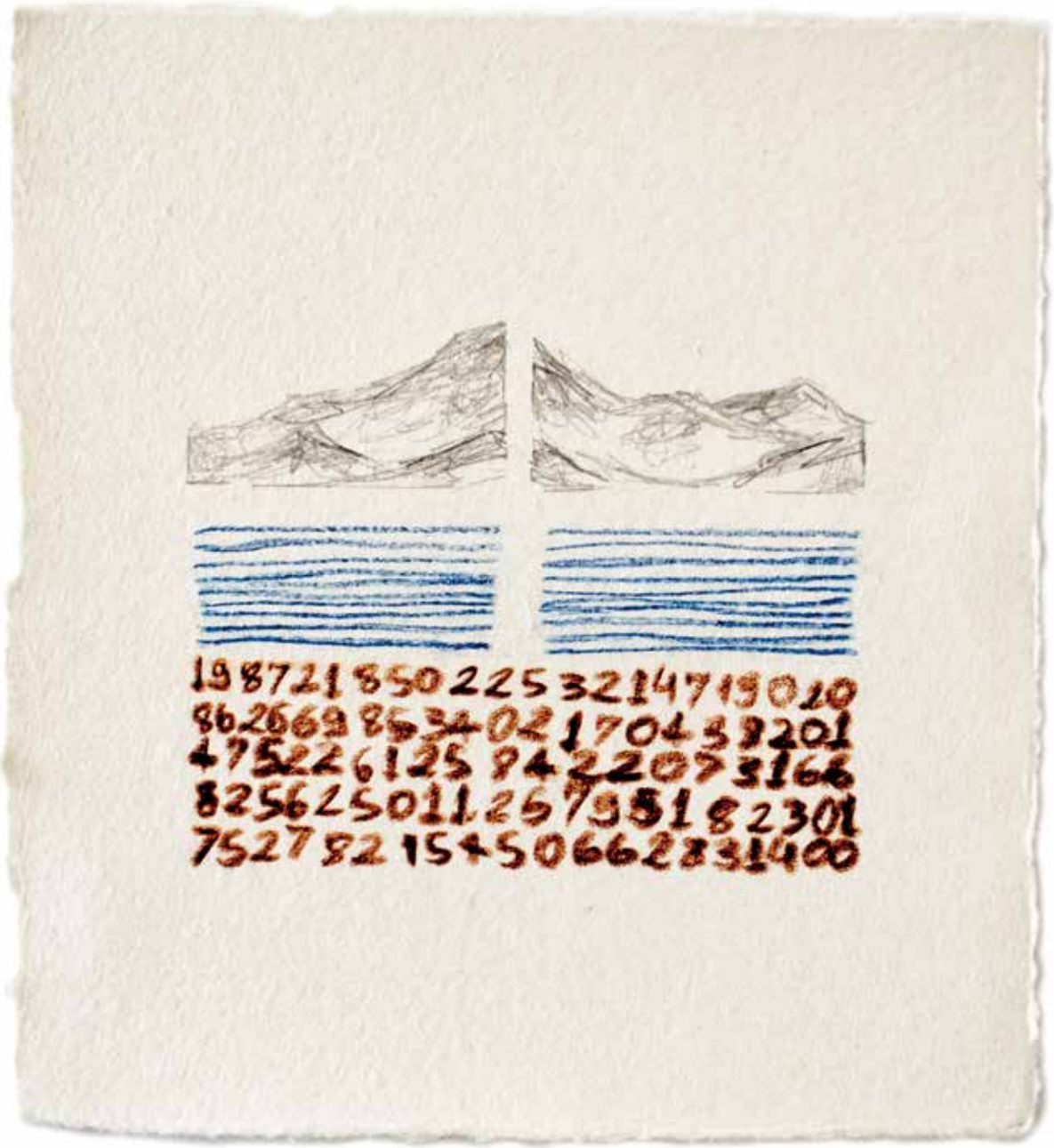
Em junho de 2017 foi publicado o decreto presidencial que cria o PARNA como condicionante ambiental para a operação do Projeto S11D. Dos 79.086 hectares do PARNA, 19.448 são áreas "doadas" pela empresa. Além de sua função despossessória, o PARNA permitiu também a instalação de linhas de transmissão, gasodutos e outras instalações, devidamente autorizadas pelo IBAMA. Assim como o PARNA, inúmeras unidades de conservação são operacionalizadas pela mineração para proteger não o meio ambiente, mas a própria atividade.

Que "enclave" é esse que cria uma unidade de conservação como "contrapartida" da extração-amputação-exportação para expulsar camponeses (posseiros e sem-terra); para implantar infraestrutura de mineração, energia e logística; para regularizar aquisição ilegal de terras; para se proteger contra conflitos fundiários; e para fazer campanhas de *marketing* ambiental?

Não fosse pelas ocupações camponesas, ninguém jamais saberia das fraudes e compras ilegais de terra. A advogada da CPT, Andréia Silvério, apurou junto ao INCRA e a relatórios da Vale que a empresa adquiriu 16.742,01 hectares de terras como justificativa à criação do PARNA – dos quais 4,6 mil são terras públicas, além de áreas de posses e projetos de assentamento, como as terras pretendidas pelo Grotão do Mutum. Foi "a partir das exigências dos trabalhadores(as) rurais e suas representações que o INCRA constatou a existência de milhares de hectares de terras públicas federais sob domínio da Vale na região". O caso do Grotão do Mutum e do PARNA apresenta irregularidades tão numerosas e escancaradas que parecem constituir uma estratégia por si só: fazer algo tão absurdo que parecerá inacreditável que o terceiro maior grupo minerador do planeta se utilize do aparato estatal de maneira tão grotesca e amadora. Para a advogada, a Vale pode ser compreendida como grande "latifundiária e grileira" da região, tamanho é o "processo de concentração de áreas rurais agricultáveis".

Agronegócio e mineração, afinal, andam de mãos dadas. Também no agronegócio há transformações tecnológicas profundas que fazem da agricultura, mineração. Novos níveis de automação garantem economias de escala e atendem a novos setores como os de biocombustíveis e ração animal. A flexibilização dos mercados futuros e a engenharia financeira que domina o mercado de *commodities* afetam a cadeia produtiva de alimentos e complexificam a inserção entre corporações agrícolas, bancos de crédito rural, produtores de máquinas e implementos agrícolas, seguradoras e corporações biotecnológicas produtoras de sementes geneticamente modificadas.

Estendem-se assim os conflitos fundiários – não só na base da pistolagem e da grilagem, mas da judicialização, criminalização, "ambientalização", operacionalização. A penetração do "agro-mínero-negócio" e a expansão dos



A mineração não produz nada – assim como a monocultura de soja, a extração de petróleo e gás e tantas outras atividades que apenas extraem, amputam e exportam – mas induz processos de urbanização e dinâmicas territoriais que não podem ser negligenciados.


2432020810612619
0264510234283289
3392253810628431
1432578
4251358
0421326
3605219
0825962
2768028

territórios de produção agromineral, para usar termos de Fernando Michelotti, reconfiguram essas batalhas históricas e escancaram diversidades e disparidades – a luta pela terra e a (r)existência das maiorias regionais amazônidas são as forças que enfrentam, com seus corpos e territórios, o avanço da boiada. No sudeste paraense, há uma concentração de grandes empreendimentos que comercializam alimentos do agronegócio "nacional", enquanto bloqueiam canais locais e regionais, minando a agricultura familiar. A redução da área de alimentos regionais e a expansão gradual da área de soja subordinam cada vez mais a região à produção de *commodities* – extração, amputação, exportação.

Existem hoje articulações muito variadas entre agronegócio e mineração, desde contratos de comodato entre fazendeiros e mineradoras até a corrida por terra imbricada à corrida por minerais – basta lembrar do exemplo dos migrantes em Canaã, da conversão de terra rural em urbana e da expansão imobiliária. Têm destaque as sinergias econômicas imediatas entre o sistema pecuário e o minerador, visto que a pecuária não cria divergências caso as terras sejam utilizadas para mineração futuramente: bois não têm que ser indenizados e são mais facilmente deslocáveis do que famílias e comunidades.

No fim, há uma convergência de poderes para a mineração no ápice da hierarquia regional porque fazendeiros e pecuaristas também ganham mais com a hegemonia da mineração do que com a do gado *através da renda da terra*, seja na forma de especulação, valorização imobiliária ou de indenizações – diz a sabedoria popular em Canaã que nenhuma atividade paga tão bem quanto ser indenizado pela Vale. Apesar de a pecuária ser secundária no complexo produtivo regional (com rendas que nem se comparam às da mineração), sua capacidade de cobrir áreas vastas é maior. É uma ocupação "produtiva" (sob as regras da desapropriação para reforma agrária) a custos muito baixos que garante a ocupação de terras nos arredores minerais. Espacialmente flexível, a pecuária demanda investimento ínfimo por hectare, garantindo a ocupação de terras nos arredores minerais. A articulação agro-mínero-negócio é mais do que a soma de mineração e agronegócio: forma um conjunto complexo de estruturas políticas, econômicas e territoriais.

"Ainda estamos engatinhando para entender como enfrentar essa lógica", me diz Raimundo Gomes da Cruz Neto, o Raimundinho, coordenador do Centro de Educação, Pesquisa e Assessoria Sindical e Popular, organização sediada em Marabá que atua há mais de quatro décadas na região com mobilização e educação popular. "Hoje não são pistoleiros de aluguel. São guardas armados. Pistoleiros fardados de guarda patrimonial. Hoje é tudo na justiça, e quando o quebra-pau vai para a justiça, o juiz de plantão já deixou assinada a liminar de despejo. São outras etapas de massacre e opressão. Todos nós respondemos a processos".

A quantidade de assentamentos camponeses reconhecidos é expressão de uma região historicamente marcada pela luta pela terra. "São mais de 500 projetos de assentamento, mais de 1 milhão de pessoas, mas depois o Estado vai na revanche: 'Vocês vão ficar sem assistência, sem escola, sem estrada, sem luz, etc.'". A perspectiva é "construir tudo no braço". "Sem lutar, não tem jeito [...] Nenhuma vez foi o INCRA que simplesmente deu a terra para as pessoas". As movimentações que se dão na esfera abstrata de relações têm impactos imediatos. "Todo mundo sabe que o governo não vai comprar terra para a reforma agrária. Então, alguns correm para ocupar e os donos de terra correm para expulsar". No fim, conclui Raimundinho, "quem enfrenta o capital é o campesinato".

Atualmente, esse campesinato e esse enfrentamento são muito fortes em Canaã. Contraditoriamente, foi a própria crise da cidade que gerou um movimento de ocupação de terras no campo. Raimundinho conta que "em Canaã a velocidade e a escala da especulação imobiliária são enormes. Existem prédios construídos no pico que até hoje não foram sequer inaugurados". No auge econômico, o dono do boteco diz que "fechava o bar no fim da madrugada e já tinha gente batendo na porta às seis da manhã. Hoje são sete da noite e ainda não vendi nada".

Hoje, a maioria da população de Canaã dos Carajás vive na cidade – e o universo urbano-industrial induzido por atividades neoextrativistas corroeu a vida agrária do município por completo. No centro urbano, existem outras expressões da mineração: a Casa de Cultura da Vale (financiada pela Lei Rouanet), grupos sociais de trabalho, políticas de engajamento comunitário, escolas, praças e hospitais da Vale – onde um uniforme verde claro pode garantir atendimento prioritário. As chamadas políticas de "responsabilidade social corporativa" se tornam mecanismos assistencialistas de persuasão.

Na metrópole sudestina, as expressões da mineração são ainda mais glamurosas: museus esplêndidos, escritórios luxuosos, belíssimos projetos "culturais" patrocinados. Nela, não sabemos de onde vêm nossa comida, nossa água, nossa energia, nossos materiais; não sabemos o que será de todas as paisagens escavadas e exportadas que nunca chegamos a conhecer; não sabemos (e não procuramos saber) o quão diversos e complexos são os mundos para além da metrópole. Sabemos apenas que são essas mesmas dinâmicas neoextrativistas (incluindo as recolonizações e expropriações das maiorias regionais amazônidas) que garantem os *lifestyles* citadinos e a manutenção do metabolismo dessas aglomerações magníficas e desesperadoras.

Os "ruralistas" – pior designação possível para um grupo tão diversificado e tão predominantemente urbano – já sabem como reduzir os conflitos fundiários no campo: bastaria tirar todo mundo dali. Com 100% da população vivendo nas cidades, finalmente os massacres de sem-terra, as torturas de lideranças e ativistas e os assassinatos de indígenas e indigenistas irão cessar. Um "campo" de esteiras transportadoras, monoculturas mecanizadas, sementes fluorescentes, megatratores automatizados, ferrovias, hidrelétricas e termoelétricas, plantas e animais geneticamente modificados, megaminas a céu aberto, areias betuminosas e elevadores de grãos. Tudo isso já existe: no Estado de Iowa e no Estado do Mato Grosso; na região de Pilbara e na região de Carajás; nos *tar sands* de Alberta e no pré-sal brasileiro. Não é horizonte distópico; é presente imediato. *

NEGACIONISTAS SÃO OS OUTROS

Texto de Alyne Costa
A ilha, pinturas de Osvaldo Carvalho

Aos nos agarrarmos às verdades universais, imparciais e indisputáveis oferecidas pela ciência, talvez estejamos muito mais próximos dos negacionistas do que imaginamos.

Nos últimos anos, nos habituamos a ver o termo *negacionismo* figurar nas mais diversas teorias, explicações e denúncias sobre as preocupantes consequências políticas da disseminação de *fake news*, da proliferação de teorias da conspiração e da contestação de fatos científicos e históricos bem estabelecidos. Foi sobretudo no decorrer da atual pandemia de Covid-19, porém, que a palavra garantiu de vez seu espaço nos debates e análises de conjuntura.

Ainda que o fenômeno não seja particularmente novo, o termo é bastante recente: foi cunhado em 1987 pelo historiador francês Henry Rousso para designar indivíduos e grupos envolvidos na negação do Holocausto. O intuito de Rousso era ressaltar o caráter ideológico dessa negação, o que o diferenciaria do revisionismo histórico, motivado por razões científicas legítimas. Essa necessidade de distinguir o científico do ideológico, ou o legítimo do espúrio, que mobilizou o primeiro uso da palavra parece estar no cerne do que permite chamar de negacionismo fenômenos tão diversos quanto a negação do aquecimento global, a contestação da teoria da evolução ou a desconfiança quanto à eficácia das vacinas. É evidente, contudo, que ninguém se diz negacionista: quem acusa os outros de negacionismo vê a si mesmo do lado legítimo da oposição implícita no termo. Além disso, essa divisão um tanto esquemática não dá conta, como lembra a filósofa Déborah Danowski, das diversas "nuances, recobrimentos e incongruências" que permeiam nossa disposição a acreditar ou negar, tampouco das várias formas e dos sentidos que a negação pode assumir.

A julgar pela maneira como o problema vem sendo debatido na esfera pública, talvez possamos pensar as atitudes diante dos saberes científicos como posições organizadas numa faixa gradiente. Num dos polos, que seria o da ilegitimidade e da ideologia, se encontrariam aqueles que Danowski chamou de "profissionais da negação", cuja atitude é dirigida por interesses políticos, econômicos e ideológicos bem claros. Na outra ponta, a da suposta legitimidade e da neutralidade axiológica, estariam os cientistas, aqueles que não colocam interesses pessoais acima dos fatos que seu treinamento especial lhes permite conhecer (e que o outro lado se esforça para negar). Entre esses polos, estaríamos todos nós, pessoas comuns, mais ou menos inclinadas a aceitar os fatos científicos ou, ao contrário, a aderir ao negacionismo – seja por ignorância, por ingenuidade ou por incapacidade de "receber de frente e de peito aberto todas as desgraças do mundo".

As diferentes posições nesse gradiente, assim, exploram a ambiguidade da noção de *engano*, em torno da qual o próprio diagnóstico do negacionismo se organiza: no primeiro polo estariam aqueles que *enganam*; no segundo polo, os que *não (se) enganam*; e, no meio, estaríamos todos os que *nos enganamos* ou *somos enganados*. Para os que ocupam o polo dois, os profissionais da negação alocados na posição oposta suscitam uma profunda indignação, mas nós, que estamos amontoados no meio, somos vistos com olhos mais benevolentes. O negacionismo é tão mais moralmente condenável quanto mais associado ao enganar que ao enganar-se.

Contudo, diversas pesquisas recentes mostram que o posicionamento daqueles que chamamos de negacionistas (ao menos dos que não lucram diretamente com a disseminação de falsas controvérsias) também é orientado pela preocupação de se proteger do engano. Sua negação costuma ser justificada pela convicção de que aquilo que é postulado como fato não passa de uma mentira ou de um exagero para alarmar a população, consistindo em manobras que mal disfarçariam os interesses nada científicos de certos poderes estabelecidos. Nesse sentido, os autointitulados céticos tendem a se portar como o seleto grupo

que, não se deixando enganar, tem o dever de abrir os olhos das pessoas comuns para os interesses escusos por trás dos "supostos" fatos. Os sentimentos de satisfação e orgulho por desvelarem a ideologia mascarada de verdade é um componente fortíssimo da formação das comunidades negacionistas – mas também de muitas outras comunidades, incluindo as que reúnem aqueles que se sentem investidos do dever de acusar a mentira dos negacionistas.

Além disso, uma análise cuidadosa dos diversos posicionamentos negacionistas e conspiracionistas permite compreender que o que seus adeptos negam não é "a ciência", mas determinadas práticas e enunciados dos quais se duvida que sejam verdadeiramente científicos. Há um ideal de ciência neutra e desinteressada informando a desconfiança por parte desses grupos, e isto não deveria nos surpreender: diversos autores já mostraram que essa idealização está no cerne da organização social estabelecida desde a modernidade. Decorrente da dicotomia natureza versus cultura que caracteriza a epistemologia moderna – segundo a qual a ciência seria a única prática capaz de acessar a realidade objetiva do mundo, todo o resto ficando sujeito às controvérsias e disputas políticas –, tal idealização acomete até mesmo os cientistas.

O problema é que a natureza dos temas que nos preocupam atualmente impede que mantenhamos uma delimitação muito precisa entre ciência e política. O caso das mudanças climáticas é exemplar: porque as descobertas da climatologia envolvem invariavelmente certo grau de incerteza e porque admitir que o fenômeno é real implica ações políticas drásticas, os negacionistas recorrem ao repertório verdade/engano para desqualificar o conhecimento sobre a questão. Alegam não haver consenso científico, acreditando que a visão de pouquíssimos cientistas nada gabaritados possui o mesmo peso que o de toda uma comunidade de especialistas; evocam motivações ideológicas para o que caracterizam como "climatismo"; veem a interpretação dos dados sobre a crise climática como "manipulação".

Tudo isso independe de estarmos nos referindo aos profissionais da negação ou aos negacionistas incidentais, já que, ainda que os primeiros possam estar agindo pura e simplesmente de má-fé, eles só podem ter sucesso se explorarem a imagem de uma ciência desinteressada que deve ser protegida das deturpações decorrentes da ignorância e de interesses mesquinhos. Em outras palavras, é a obsessão com uma suposta pureza da prática científica que serviria de escudo contra o engano, a crença ou a opinião que o negacionismo explora, contra a própria ciência. Isso quer dizer que, no que diz respeito à imagem que fazemos da prática científica, é possível que tenhamos mais em comum com os negacionistas do que gostaríamos de acreditar...

Mas se não o engano, com toda a ambiguidade que a palavra carrega, o que explicaria o negacionismo? Comecemos a análise pelo primeiro polo do gradiente, ocupado pelos negacionistas profissionais. No livro *Onde aterrar?*, Bruno Latour sugere que as elites políticas e econômicas que financiam a negação do aquecimento global entenderam muito bem que o colapso climático é real, mas optaram por uma estratégia duplamente criminosa: por um lado, se lançaram em projetos para explorar tudo o que podem de forma ainda mais intensa; por outro, tratam de negar obstinadamente o conhecimento científico sobre o fenômeno. Ao fazê-lo, conseguem acumular lucros que lhes garantirão uma série de privilégios enquanto suas vidas durarem; os outros (o restante de nós) que descubram como sobreviver numa Terra devastada. O negacionismo climático seria, então, uma das respostas dessas elites à constatação de que não há planeta suficiente para seus projetos de desenvolvimento: as outras respostas seriam a fúria da desre-

gulação, a explosão das desigualdades e o abandono das solidariedades que caracterizam a política dos últimos 40 anos, desde que os cientistas soaram os alertas sobre a catástrofe climática em curso.

Ainda, porém, que aquilo que o próprio Latour chama de "hipótese de ficção política" ressalte a intenção de enganar presente no negacionismo, ele admite que isto não explica tudo. E alega que, desde a eleição de Trump (mas também, acrescento, a de Bolsonaro aqui no Brasil), um "delírio epistemológico" teria se instaurado na cena pública, já que a negação cobra um alto preço: ao operar um jogo de mentira e esquecimento da mentira, ela se mostra extenuante, enlouquecedora. *Onde aterrar?* foi escrito logo após as eleições de Trump, em 2017, e ainda é cedo para saber se as políticas climáticas anunciadas por Joe Biden serão capazes de frear a loucura negacionista que acomete, sobretudo, o Partido Republicano. Se havia a expectativa de que a saída de Trump provocaria uma "epifania" entre os membros do partido, recentemente o próprio Biden admitiu estar desconcertado com a persistência da lealdade aos princípios e estratégias do ex-presidente.

Nesse sentido, a pista que seguimos daquela curta passagem do livro é a de que, mesmo entre os profissionais da negação, não se pode distinguir bem onde termina o desejo de enganar e onde começa o desejo de enganar-se. É como se aquelas elites fossem vítimas do engano tanto quanto aqueles que tentam enganar; se isso é verdade, então talvez a chave para entender a negação esteja no *desejo* e não no engano. Mais do que maldade, ignorância, falta de informação ou de conhecimento, o que parece ser o principal motor do negacionismo seria, como sugere o sociólogo Keith Kahn-Harris, o forte desejo de que alguma coisa não seja verdade.

O desejo de negar a realidade não é em si uma aberração, uma patologia, sequer necessariamente maligno: protegemo-nos contra certos sentimentos e encontramos maneiras de não ver com relativa frequência no quotidiano. O que o negacionismo opera, porém, é uma "transformação da prática diária da negação em toda uma nova forma de ver o mundo e – ainda mais importante – numa realização coletiva". Enquanto "a negação é dissimulada e rotineira, o negacionismo é combativo e inusual. A negação se esconde da verdade, [ao passo que] o negacionismo constrói uma verdade nova e melhor".

Para Kahn-Harris, a transformação da negação individual em projeto coletivo é uma reação desesperada à "inconveniência" de certas descobertas científicas e consensos morais que emergem no que ele chama de "mundo pós-iluminista": se a teoria da evolução, o aquecimento global e o genocídio judeu, por exemplo, desautorizam certas convicções ou exigem determinadas atitudes, as pessoas tenderiam a encontrar meios de desqualificar tais fatos para proteger suas visões de mundo, seus hábitos e posições. O negacionismo, desse modo, consistiria numa manobra para enganar a própria negação; pois, se negar é ainda saber em algum nível – e por isso, correr o risco de eventualmente confrontar-se com aquilo que se sabe –, o negacionismo é uma "tentativa sistemática de evitar a confrontação e a aceitação" de verdades indigestas. É preciso, portanto, entender por que nos apegamos tão ferrenhamente a certas convicções. E para isso, a noção nietzschiana de "vontade de verdade" pode ser de grande valia.

Segundo Nietzsche, "a vontade de verdade é [...] apenas o ansiar por um mundo do permanente", e tal aspiração teria sido a motivação principal tanto da filosofia quanto da ciência, sobretudo a partir da época moderna. Para o filósofo, a vontade de verdade evidencia a preocupação de cunho moral que move a busca por conhecimento, já que esta seria orientada pela associação da verdade ao bem e da falsidade (ou engano) ao mal. No entanto tal vontade

encobriria um desejo oculto de morte, na medida em que se oporia a tudo aquilo que é próprio da vida: a aparência, o erro, o embuste, a simulação e o cegamento.

Mais que uma celebração frívola do falso, o diagnóstico de Nietzsche aponta para o perigo que reside no desejo de não enganar, nem sequer a si mesmo. Essa ânsia pode acabar fazendo perder de vista a vida mesma, ou o próprio mundo: arriscamos simplificar sua complexidade, negar suas transformações, recusar novas possibilidades de percebê-lo, compreendê-lo, habitá-lo, de sermos afetados por ele. O falso alude, aqui, ao imperativo de conceber a vida como aquilo que se expressa nas mais variadas manifestações (perspectiva que invalida a oposição aparência *versus* essência), ao mesmo tempo que escapa a qualquer tentativa de totalização. Trata-se da abertura ao imprevisto, à incompletude, à mudança e à criação, mas também de um chamado a considerar como legítimos os interesses, as paixões e as inclinações – afetos mundanos, demasiado mundanos.

Nesse sentido, constatar o moralismo inerente à oposição verdadeiro/falso não serve apenas para questionarmos a intenção daqueles para quem "a verdade é mais importante que qualquer outra coisa", como certas leituras costumam salientar. Ela serve também para afirmar que nenhum conhecimento pode dar conta de todas as movimentações e possibilidades do mundo. Isso, porém, não deveria conduzir à conclusão relativista – no sentido fraco da palavra, associado ao niilismo – de que não há verdade ou que ela não mais importaria. Mais interessante seria pensar a verdade sob a forma de um pluralismo: não é que não exista a verdade, mas há sempre muitas possíveis verdades ou verdades parciais a serem consideradas em determinada situação. O problema da vontade de verdade, assim, é o da pressuposição de uma verdade única, com validade universal.

A contestação de verdades pretensamente únicas empreendida pelos movimentos feministas, decoloniais e pós-coloniais, pelas mobilizações antirracismo e por direitos indígenas, pelo pós-estruturalismo e sua influência nas diversas áreas do conhecimento, sobretudo a partir dos anos 1970, abriu caminho para o reconhecimento de que há muitos modos legítimos de habitar e perceber o mundo. Contudo os que julgaram que isso bastaria para destronar a concepção universalista da verdade subestimaram o papel da oposição verdade/falsidade como princípio de orientação: quando as grandes narrativas deixaram de oferecer um solo seguro, muitos foram buscar segurança alhures.

Assim, talvez possamos dizer que o negacionismo é a expressão da vontade de verdade num mundo em que "a verdade" não é mais concebível. Se esse for o caso, podemos pensar a "era da pós-verdade" como o fenômeno desencadeado pelo desejo por uma verdade una que surge *depois* de ela ter dados provas de sua inexistência. Mais que meramente um condenável atavismo a uma crença, o negacionismo expressa o desejo de restituir uma verdade sólida que ofereça orientação num mundo que se transforma cada vez mais rapidamente.

Alguns acontecimentos da história recente fornecem pistas para compreender o que motivou essa dobra na vontade de verdade. O primeiro diz respeito à profunda mutação nas relações entre ciência, governo e indústria ocorrida ao longo do século XX. Como lembra o historiador da ciência Steven Shapin, sobretudo a partir do pós-guerra, a prática científica passou a ser fortemente financiada por aqueles setores e, consequentemente, influenciada por seus interesses. Essa nova configuração da relação entre conhecimento e poder suscitou a desconfiança quanto à alegada neutralidade e ao desinteresse da prática científica, abrindo caminho para que alguns grupos contestassem certos fatos

e levando a sociedade a nutrir dúvidas que, antes, eram dirigidas às instituições mais claramente identificadas com o poder. Pensemos, para citar um caso emblemático, no negacionismo financiado pela indústria do cigarro: desde a década de 1950, centenas de cientistas estiveram envolvidos na negação do consenso sobre o potencial carcinogênico do fumo. Se há duas posições opostas apresentando-se como científicas, um dos lados necessariamente está enganado ou enganando; como decidir em qual deles acreditar?

Ainda assim, é importante ressaltar de novo que não é a Ciência como instituição que se encontra hoje sob ataque: é bem extensa a lista de fatos e teorias científicas que gozam de alto grau de aceitação dentro e fora da comunidade científica, e que, por isso, não são objetos de disputa. Como afirma o sociólogo Gil Eyal, o que testemunhamos hoje não é um "ataque à ciência", mas, sim, "a coexistência contraditória entre uma confiança sem precedentes na ciência e nos especialistas e o aumento da desconfiança, do ceticismo e da rejeição de descobertas científicas, opiniões de especialistas ou mesmo de ramos inteiros de investigação".

É com um sentido análogo que Kahn-Harris caracteriza o negacionismo como uma "mistura entre dúvida e credulidade corrosivas". Essa mistura talvez seja a principal marca daquilo que Richard Hofstadter chamou, num célebre ensaio publicado em 1964, de mentalidade paranoica. O historiador associava tal mentalidade ao *complotismo*, mas podemos estendê-la também ao negacionismo: num diagnóstico em muito similar ao de Nietzsche, ele afirmava que a alta desconfiança demonstrada por seus adeptos é proporcional à expectativa de encontrar respostas que "protejam contra a intrusão profana do mundo político secular".

De fato, longe de se restringir aos negacionistas e adeptos das teorias da conspiração, o estilo paranoico parece caracterizar em maior ou menor grau o comportamento de cada um de nós, estimulados que vimos sendo por tanto tempo a exercitar o "pensamento crítico" e duvidar de tudo aquilo que se postula como verdade estabelecida. E a paranoia se justifica: em primeiro lugar porque, bem, conspirações realmente existem. Em segundo lugar porque, enquanto as novas relações entre ciência e política tornavam mais difícil discernir os limites entre uma prática e outra, vimos também se consolidar uma corrente da crítica social empenhada em demonstrar que há sempre motivações e forças invisíveis operando por trás dos fatos.

Num artigo seminal publicado em 2004, Bruno Latour afirmava ver nas conspirações de então uma versão popularizada da sociologia crítica: em ambos os casos, o procedimento consistia em desconfiar do que as pessoas dizem, fornecer uma explicação para o que está *realmente* acontecendo e apontar os "agentes poderosos" que agem implacavelmente nas sombras. A diferença entre "nós", acadêmicos, e "eles", os teóricos da conspiração, seria que nós nos preocuparíamos com "causas mais elevadas", como a sociedade, o capitalismo ou o saber-poder, enquanto eles prefeririam acusar "um bando miserável de pessoas gananciosas com intenções sombrias".

Depois de tanto se ter reclamado das massas crédulas, agora elas desenvolveram fora da academia – e até emulando à sua maneira os métodos acadêmicos – os próprios repertórios críticos para explicar aos outros a verdade por trás dos pretensos fatos. Por isso, engana-se quem interpreta o negacionismo na chave da ausência de pensamento crítico e falta de apreço aos fatos: o que esse fenômeno evidencia, ao contrário, é o quanto o pensamento crítico e o conhecimento científico são *valorizados* na sociedade. Quando negacionistas e conspiracionistas rejeitam certo conhecimento científico, o fazem em nome de um ideal de objetividade e neutralidade que associam à ciência genuína, e quando oferecem explicações alternativas, acreditam estar colocando a ciência de volta ao prumo do qual fora desviada.

Desse modo, por mais paradoxal que possa parecer, a alegada crise de confiança na ciência pode ser pensada como um indício de seu "sucesso institucional": por estar tão emaranhada no tecido social, as pessoas exigem se apropriar ainda mais dela, questionando os circuitos estabelecidos de produção, circulação e uso desse conhecimento; são os direitos epistemológicos exclusivos da ciência que estão sendo agora tão poderosamente contestados. Aliás, a denúncia do *establishment* parece ser um dos motes do pensamento crítico mais replicados nas teorias negacionistas e complotistas.

A exigência por uma ciência mais *mundana*, porém, coexiste estranhamente com um ideal de verdade *nada mundano* – pois universal, imparcial e indisputável – nutrido pela própria epistemologia. Se tal ideal foi crucial para a consolidação da legitimidade científica no passado, hoje ele precisa ser revisto à luz das condições materiais por meio das quais a ciência é praticada e das exigências por democratização decorrentes de seu sucesso institucional. Na falta dessa revisão, vivemos uma verdadeira desorientação, já que não se pode admitir que a prática científica desperte *interesse*: admiti-lo implicaria aceitar também as disputas, controvérsias e contestações que fatalmente surgem quando passamos do domínio dos fatos para os das controvérsias.

Toda vez que, movidos pelas melhores intenções, respondemos às contestações dos fatos com acusações de obscurantismo, anticientificismo e antidemocratismo, reforçamos a imagem aberrante de ciência que informa o negacionismo: uma ciência ao mesmo tempo horizontal e vertical, a uma só vez produzida no mundo e protegida dele, praticada por todos e por ninguém. O problema da atual crise da verdade não reside, assim, no movimento de duvidar de verdades estabelecidas e lidar com a ciência em sua dimensão mundana; ele consiste, mais propriamente, em fazer aquele movimento esperando encontrar, enfim, a verdade que, valendo de uma vez por todas, pacificará nossas discordâncias.

Como vimos, ao longo dos últimos 50 anos perdemos as grandes narrativas que ofereciam verdades reconfortantes, descobrimos que não há planeta compatível com nossas expectativas de desenvolvimento, e assistimos às elites nos abandonarem à própria sorte. Como aceitar tudo isso sem nos desesperar? Podemos conjecturar que o desejo por uma verdade inequívoca se torna ainda mais violento quando, entre as descobertas científicas desconcertantes, figura a constatação de que o modo de vida industrial moderno provocou, como afirma Latour, a "carência universal de espaço a compartilhar e de terra habitável", que é a marca da nossa época – e que diversos cientistas propõem chamar de *Antropoceno*.

É por essa razão que, ainda em *Onde aterrar?*, o autor se recusa a ver os eleitores de Trump (e, acrescentamos, de Bolsonaro) como idiotas incapazes de discernir fatos sólidos de bobagens conspiratórias e *fake news*. Se hoje proliferam negacionismos e complotismos, isto se deve, em primeiro lugar, à perda do senso de pertencimento a uma comunidade ampliada: a crise de legitimidade da ciência reflete uma crise maior, de ordem social e política. Isso porque "nenhum conhecimento comprovado [...] se sustenta sozinho. Os fatos só ganham corpo quando, para sustentá-los, existe uma cultura comum, instituições nas quais se pode confiar, uma vida pública relativamente decente, uma imprensa confiável na medida do possível".

Se sua intuição estiver correta, podemos conjecturar que, enquanto se acreditava não haver limites planetários para o crescimento das economias, nada parecia realmente obstar nossos planos. Havia lutas e problemas sociais, mas por mais cruciais que fossem os objetos de disputa, havia horizonte para o desdobramento das ações; podia-se esperar que os percalços seriam contornados num futuro próximo, não existindo a preocupação adicional de a Terra, ela também, ter se tornado um agente político com o qual temos

de negociar. Mas é justamente a previsibilidade do futuro e os sonhos de expansão infinita numa Terra estável que são solapados pelo colapso ecológico: de uma só vez, o espaço e o tempo parecem se comprimir, e isto não é sem consequências para os herdeiros da modernidade (à esquerda e à direita), colonizados que somos pela ideia de progresso.

Figuras como Trump e Bolsonaro teriam sido capazes de captar a angústia que paira no ar e mobilizá-la em torno de certas estratégias, discursos e atitudes que vêm transformando profundamente a cena política contemporânea. Alguns autores chegam a afirmar que estamos vivendo uma preocupante transição do negacionismo ao *pós-negacionismo*: enquanto a estratégia dos profissionais da negação "tradicionais" consistia em simular uma controvérsia científica, o pós-negacionismo consiste em negar fatos sem sequer apresentar explicações convincentes em termos científicos (ou mesmo lógicos). Os exemplos dessa mutação do negacionismo na atual pandemia são inúmeros: vão desde alegações de que o vírus foi criado artificialmente pela China até temores de que a vacina seja um pretexto para instalar microchips na população. É como se a mistura entre credulidade e desconfiança que caracteriza o negacionismo tivesse encontrado na "pós-modernidade" o ambiente adequado para prosperar; mas o pós-negacionismo abandonaria o registro da indecisão e se empenharia em fazer da mentira uma verdade a todo custo.

Podemos, portanto, pensar o negacionismo se não recusando, ao menos colocando em perspectiva a chave ambígua do engano. Ainda que os profissionais da negação – quaisquer que sejam suas categorizações – se empenhem efetivamente em enganar, nem eles escapam do tormento provocado pela negação. Além disso, para entender como tal fenômeno angaria tantos adeptos, talvez seja importante reconsiderar nossas acusações: em vez de antidemocráticos, pode ser que muitos desejem maior participação social; talvez não se posicionem contra a ciência, mas acreditem defendê-la, a partir de uma exacerbação do ideal construído pela própria epistemologia e movidos pelo desejo de reduzir a concentração do poder; em lugar de tratá-los como ignorantes, talvez possamos compreender que, diante de tantos perigos e incertezas, são capturados pela vontade de uma verdade que possa oferecer um solo seguro.

Apesar de todos os esforços das últimas décadas para desuniversalizá-la, desconstruí-la, dessacralizá-la, a verdade segue desempenhando uma função importante para o modo como produzimos comunidade, estabelecemos confiança e julgamos caráter. Nesse sentido, talvez nossa melhor opção não seja desviar os olhos da verdade, mas pensar diante de sua insistência como critério de orientação, investigando o papel que desempenha e avaliando se ela pode ser diferentemente concebida. Se vivemos hoje uma crise da verdade, é porque certa concepção sua, estando no cerne do negacionismo, precisa mais que nunca ser substituída por outra, que nos dê mais condições de compreensão e composição política.

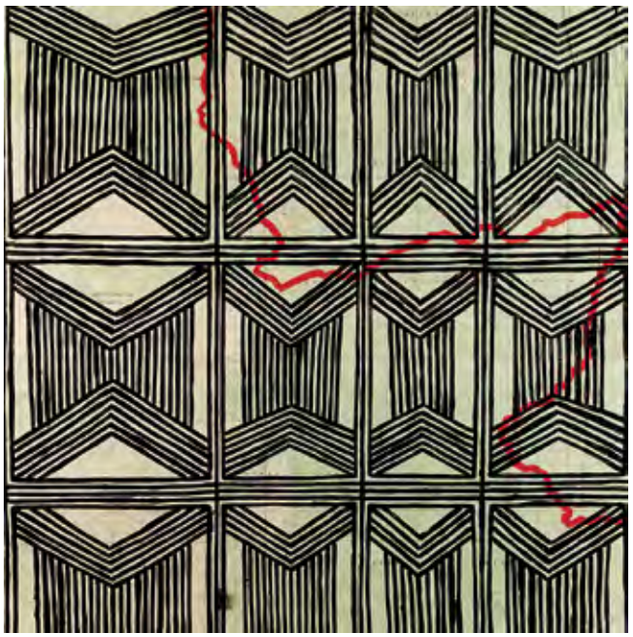
Se, como diz Latour, os fatos científicos não se sustentam sozinhos, a tarefa que se impõe para a ciência é a de aprender a cuidar de suas descobertas tão preciosas: entender que, mais que convencer, é preciso *engajar* as pessoas em torno dos fatos, mostrar que vale a pena confiar na ciência, se posicionar como aliada da sociedade no enfrentamento das ameaças presentes e futuras. A verdade dos fatos reside, assim, mais na eficácia do engajamento mundano que na correspondência a uma ideia transcendental. Mais do que silenciar as objeções, é preciso acolhê-las e se dispor a compreender o que mobiliza os interesses dos envolvidos. Isso não significa necessariamente acatar qualquer proposição – a preocupação comumente atrelada ao fantasma do relativismo –, mas abrir espaço para composições que a oposição verdade versus engano interdita de saída. Isso é importante também porque denúncias e desqualificações consideradas exageradas podem não só tornar as pessoas refratárias ao que o interlocutor diz, mas também acirrar seu desejo de confirmar a própria visão de mundo, abrindo espaço para mais radicalismo do que havia inicialmente.

Melhor convém pensar a verdade como produzida *no mundo*, em meio às interações que nos conectam a ele. Por isso, não apenas sua prevalência demanda verificações e adaptações constantes para se suster, como ela se mostra tanto mais crível quanto mais puder facilitar as conexões por meio das quais construímos nosso senso de realidade. Pensar a verdade como atividade criadora de mundo implica, assim, admitir que parte de sua força reside na capacidade de envolver as pessoas nas histórias a contar sobre esse mundo. É por meio dessas histórias que as pessoas se enlaçam a uma verdade. Que não desprezemos o efeito desse engajamento: a verdade demanda uma partilha social para se sustentar, e contar histórias juntos é um dispositivo poderoso de produção de confiança e comunidade.

Se pudermos criar juntos – cientistas e não cientistas – narrativas sobre uma Terra que se transforma profundamente a cada dia, talvez tenhamos mais condições de estabelecer alianças com grupos e indivíduos que, do contrário, seriam atraídos para comunidades negacionistas pela promessa de uma estabilidade tão desejada quanto ilusória. Quem sabe tal atitude os leve a concluir que as histórias contadas por aqueles que se preocupam com o estado atual do planeta são muito mais consistentes que aquelas dos negacionistas, pois dizem respeito a um mundo vivo, dinâmico, no qual as condições favoráveis à vida não estão garantidas de uma vez por todas. Um mundo cuja história é feita de eventos contingentes e conexões inauditas, povoado por incontáveis seres interagindo, se multiplicando, se extinguindo, se tornando meios de vida uns para outros.

Para que a verdade possa efetivamente intervir nas disputas que têm lugar no Antropoceno, é preciso pensá-la como uma prática de cultivo da comunidade e de aprendizagem sobre as conexões que sustentam e fazem existir nossa realidade. A verdade se fabrica por meio do engajamento, da produção recíproca de afetos, da constituição de laços. O desafio colocado pelo Antropoceno, portanto, diz respeito à capacidade de criar alianças e histórias inusitadas e não-consensuais, valendo-nos não da negação, mas da atenção aos meios de construir e manter realidades boas o bastante para nós e para os seres que fazem conosco esta Terra que, apesar de única, está longe de ser unívoca. *


OLAY
FRESH
TANG
ACTIVIA
Coca-Cola
Spicy BBQ Flavour
Cera Ve
KEWIA
Pepsi
Fairlife
Stacy's
Pampers
Baby-Dry
Baked
Ruffles
Wits
DANONE
BUXTON

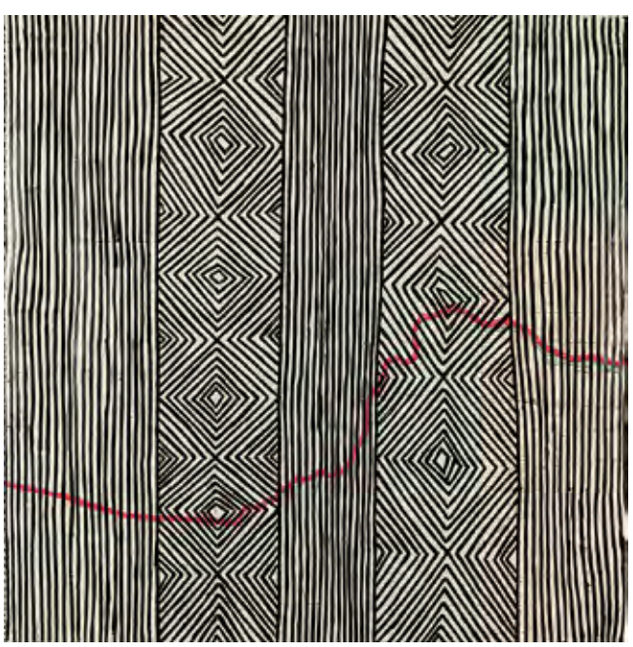


Jabuti preto

Ngreiboi

Cuia

Rika



Cobra

Nhakairereti

Quem deveria decidir como tratar e usar um bem comum, como, por exemplo, um rio? As comunidades que vivem às margens desse rio, os cidadãos do país que ele atravessa ou a comunidade global que cuida de sua função em sistemas planetários?

OS INCOMUNS

Texto de Mario Blaser e Marisol de la Cadena

Fome de resistência - A mão Kayapó Menkragnoti, série de Jonathas de Andrade em colaboração com a comunidade Kayapó Menkragnoti

A ideia dos "incomuns" impôs-se num momento muito particular da história da América do Sul, quando se tornavam evidentes os conflitos socioambientais que acompanharam o neoextrativismo. Como modelo de desenvolvimento baseado sobretudo na extração em grande escala de recursos naturais para exportação, o neoextrativismo foi implementado tanto sob governos conservadores quanto progressistas. Os primeiros aprofundaram as tendências de privatização das receitas geradas pelas exportações, enquanto os segundos geralmente usaram estas receitas para reduzir a pobreza, aumentar a participação social e garantir a estabilidade política. As figuras paradigmáticas do neoextrativismo são a mineração a céu aberto, a expansão das fronteiras dos combustíveis fósseis, a construção de grandes hidrelétricas e o agronegócio em larga escala.

Como essas atividades frequentemente envolvem a destruição e/ou o cercamento dos "comuns", não é raro ver governos descrevendo-os como "bens comuns" a serem apropriados por corporações ou pelo Estado na busca do "bem comum" nacional. No entanto, tais alusões ao bem comum não impediram o surgimento de contestações e conflitos que não foram apenas locais, mas, pelo contrário, tornaram-se endêmicos onde quer que se implementassem projetos extrativistas.

Duas coisas nos chamaram a atenção nesse contexto. Primeiro, o paradoxo da convergência conceitual entre as justificativas de governos extrativistas e as justificativas de justiça social e ambiental usadas na defesa dos comuns. Depois, a maneira como essa convergência paradoxal faz ressaltar os limites dos termos usados na discussão. Mesmo que "cercamento'' e "comuns'' se inscrevam na economia política como termos opostos – um destruindo o outro à medida que o capitalismo avança, embora sempre diante da possibilidade de que tudo pode mudar –, ambos os termos, articulados por uma série de binários (individual e coletivo, privado e público, subsistência e lucro), acabam convergindo.

Essa convergência está na suposta continuidade ontológica entre humanos e na descontinuidade ontológica entre humanos e não humanos, o que permite uma relação que objetifica os não humanos como recursos naturais. A distribuição, o acesso e o uso desses recursos podem, então, tornar-se pontos de discórdia entre os humanos.

Entretanto, isso contrasta fortemente com as expressões que ouvimos nos contextos de conflito, quando os defensores dos comuns diziam que o que os mobilizava não era apenas o interesse em preservar seus comuns, mas também um sentimento de obrigação – e receio sobre as potenciais consequências se não a cumprissem – com o que chamaríamos de florestas, animais, rios e montanhas, e que eles descrevem como poderosas pessoas não humanas.

O que os defensores dos comuns nos diziam trazia à tona algo que ultrapassava os conceitos baseados na descontinuidade ontológica entre humanos e não humanos, sem, no entanto, deixar de lidar com estes conceitos. Por exemplo, quando eles, seus aliados e oponentes, traduziam para formas hegemônicas de reconhecimento as pessoas não humanas: por meio dos idiomas da religião – uma montanha sagrada – ou da cultura – as ditas crenças tradicionais.

Processos coloniais desse tipo efetivam, em parte, o que John Law chama de "Mundo de Um Mundo" – "uma grande caixa de espaço-tempo que existe por si só" e onde vivem "pessoas com crenças diferentes". Vidas heterogêneas às quais pode não se aplicar a divisão entre humanos e não humanos (e vidas que não se dão apenas por meio destas entidades) são forçadas a caber nesta distinção, mas continuam a existir excedendo-a. Chamamos esse excesso emaranhado de "os incomuns", uma condição que perturba, embora não substitua, a ideia do "mundo" como terreno compartilhado. Uma ideia que aparece como condição para o bem comum e para os comuns.

Nos últimos anos, o entendimento dos comuns como reservatórios compartilhados de recursos sofreu duras críticas. Como afirma Peter Linebaugh, "falar dos comuns como se fossem recursos naturais é enganoso, na melhor das hipóteses, e perigoso, na pior delas – os comuns são uma prática e, no mínimo, expressam relacionamentos sociais inseparáveis das relações com a natureza. Talvez fosse melhor pensar a palavra como verbo, como prática e não como um substantivo".

Assim, alguns críticos preferem falar de "fazer comum": uma prática de construção e nutrição da comunidade que inclui os não humanos como agentes ativos, se distanciando da descontinuidade ontológica entre humanos e não humanos. O "fazer comum" rejeita, embora nem sempre consiga superar a descontinuidade, que os não humanos sejam transformados em recursos e que sejam desvinculados das comunidades humanas que os utilizam e que deles dependem. Em outras palavras, os comuns são concebidos como totalidades indissolúveis de humanos e não humanos sempre em construção, sempre em processo de vir a ser. Como se costuma dizer nos círculos de discussão sobre os comuns, "não há comuns sem comunidade".

O que está implicado na construção dessas "totalidades"? "Se o fazer comum tem algum significado, está na produção de nós mesmos como um sujeito comum'', diz Silvia Federici. Sua ideia de comunidade se refere à "qualidade das relações, um princípio de cooperação e responsabilidade uns com os outros e com a terra, as florestas, os mares, os animais", e não a "um agrupamento de pessoas unidas por interesses exclusivos que as separam de outras". É assim que devemos entender o slogan "não há comuns sem comunidade''.

No entanto, a ideia de comunidade implica um domínio compartilhado que, diante da existência de *incomunalidades*, levanta questões de escala, escopo e relações. Até onde se estende o domínio compartilhado constituinte da comunidade? Que tipo de coisas ele inclui e que responsabilidades essas coisas exigem? Quais são as possíveis relações entre os comuns e os incomuns? Em suma, quais seriam as implicações de fazer comuns (os objetos, as identidades, os conceitos, as ideias e assim por diante), especialmente quando essas coisas podem (também) ser incomuns?

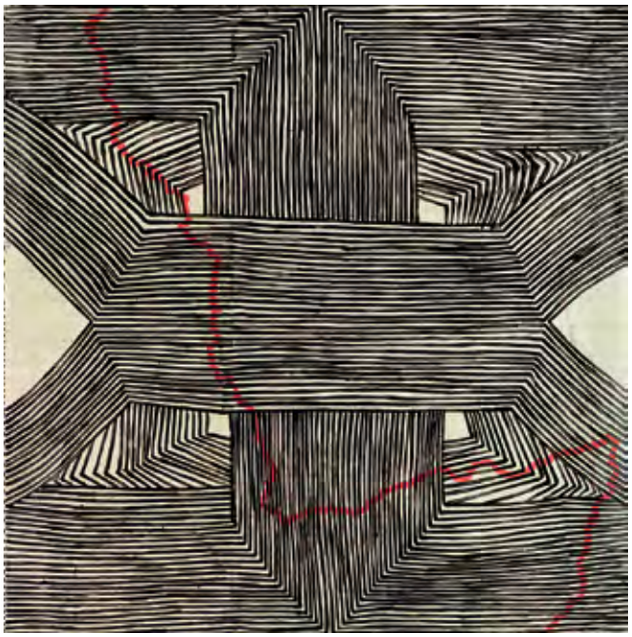
Os apelos governamentais ao bem comum nacional para justificar o confisco de comuns, embora muitas vezes retóricos, têm alguma reverberação, porque lidam com uma questão nunca resolvida: em que escala a fronteira de um comum (e a comunidade associada a ele) deve ser traçada? Quem deveria decidir como tratar e usar um comum, como, por exemplo, um rio? As comunidades que vivem às margens desse rio, os cidadãos do país que ele atravessa, ou a comunidade global que cuida de sua função em sistemas planetários?

Frequentemente fala-se dos comuns a partir de uma imaginação convencional das escalas, com a grande escala englobando domínios menores (ou seja, o global engloba o nacional, que engloba o regional, que engloba o local). Assim, as decisões devem ser delegadas à menor unidade jurisdicional capaz de lidar com elas em benefício do comum, a menos que isto gere conflito entre "unidades". Nesse caso, a tomada de decisões deve ser ''repassada'' a uma unidade de nível superior.

No entanto parece haver um problema que escapa a essa imaginação de escala, como mostra Casper Bruun Jensen: quando examinadas de perto, as relações entre as escalas envolvem não apenas conflitos potenciais, mas também uma proliferação de incomuns. Jensen contrasta o significado convencional dos comuns como conjuntos de recursos acessíveis com as "pressuposições compartilhadas sobre os significados das práticas ou dos mundos", já que o "fazer comum" inevitavelmente envolve esboçar um domínio compartilhado.

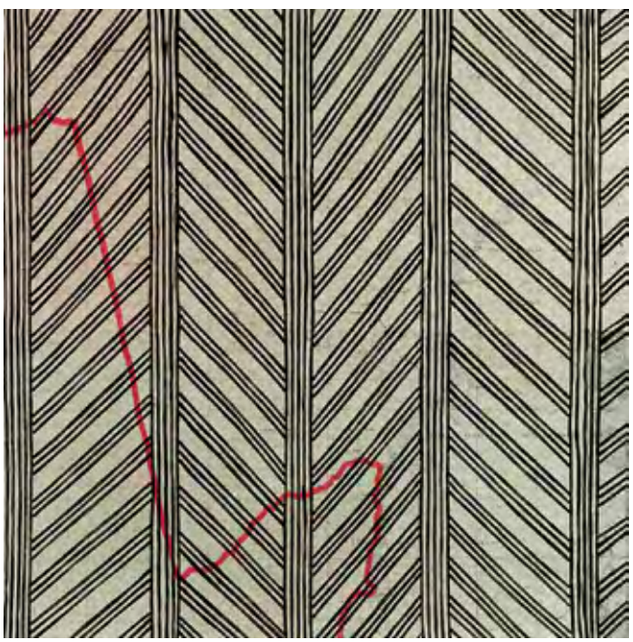
Um rio como o Mekong, por exemplo, pode ser domínio de comunidades ribeirinhas como fonte comum de seu sustento, de governos que supostamente representam os cidadãos dos países que ele atravessa como fonte potencial de energia e de organizações ambientais transnacionais como um componente-chave dos comuns da biodiversidade. Cada uma dessas perspectivas constitui diferentes projetos de "fazer domínio" (ou de fazer comum), e suas escalas podem ser um efeito do modo como são conduzidos. Jensen propõe que a compreensão dos comuns a partir das práticas de "fazer domínio" permite enxergá-los como projetos que precisam ser constantemente concretizados, pois não existem *a priori*.

Ao contrário do que poderíamos acreditar, os comuns de pequena escala não estão encaixados em comuns maiores e assim por diante, até constituírem uma "totalidade" comum.



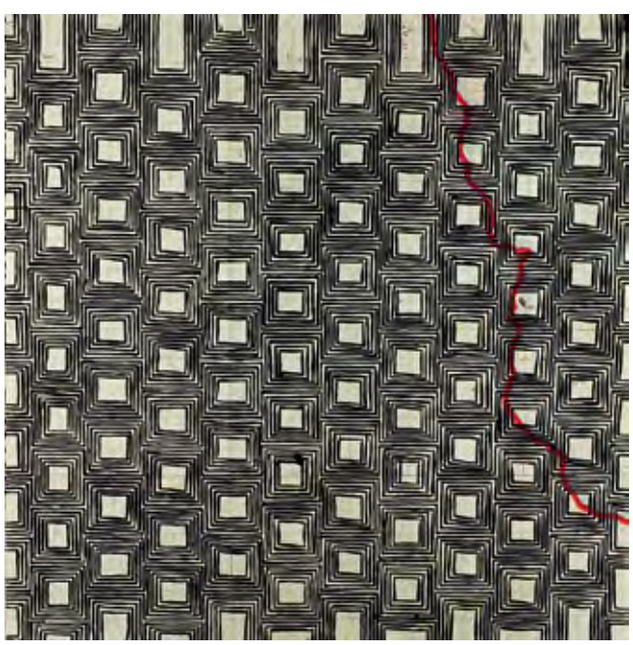
Morcego

Panhkangra



Lagarta

Kokowati



Cobra de filhote

Ngreiboi

Na verdade, os comuns se tornam grandes ou pequenos dependendo da forma como os domínios se relacionam. A preservação global de um comum de biodiversidade pode precisar estar ligada à fonte comum de sustento de comunidades ribeirinhas por meio de projetos de manejo florestal ou ecoturismo, facilitando o uso do rio para a pesca, e tornando-se assim uma versão "local" de um "comum global". Uma das questões cruciais levantadas por Jensen, no entanto, é que, independentemente da escala, os domínios constituem lugares onde abundam os incomuns.

Em um projeto de manejo florestal, por exemplo, enquanto os moradores locais tentam impedir a extração de madeira ou a invasão das monoculturas ou mesmo buscar recursos para os próprios fins (fazer oferendas para os espíritos, inclusive), a ONG nacional pode estar interessada em melhorar os meios de subsistência e a ONG transnacional estará preocupada com a biodiversidade. Como o fazer comum (ou o fazer domínio) precisa ser constantemente performatizado, sobretudo por meio do alinhamento de diferentes projetos de domínio, os incomuns proliferam o tempo todo. Os incomuns são constitutivos dos comuns.

Os festejos para os espíritos realizados hoje com recursos de um projeto de manejo florestal não equivalem, porém, exatamente aos festejos do passado. E participar do projeto para aproveitar seus recursos para festejar os espíritos é diferente de participar deste mesmo projeto para proteger a biodiversidade. Em outras palavras, embora novas relações entre domínios (por exemplo, "festejar os espíritos" e "conservar a biodiversidade"), possibilitadas pela formação de um novo domínio (o projeto de manejo florestal), possam alterar os primeiros (fazendo-os divergir de si mesmos), isto não significa que passam a convergir, tornando-se a mesma coisa. Sem que sejam imutáveis, cada domínio traz as próprias "coisas" incomuns para o processo de fazer comum, como enfatizam Judith Farquhar, Lili Lai e Marshall Kramer. Os incomuns não devem ser pensados como expressão de diferenças fossilizadas e preexistentes ("coisas" que sempre existiram, iguais para si e diferentes umas das outras), mas como um processo de divergência contínuo.

O "Mundo de Um Mundo" pode ser pensado como um projeto de fazer comum em escala universal, como a construção de um domínio compartilhado no qual todas as diferenças existem. O que Jensen dizia sobre a criação de domínios se aplica também a esse domínio universal: ele é um efeito de práticas que pressupõem que o domínio já existe. No entanto a biodiversidade global só é um domínio plausível se suas variadas versões locais se conectarem com sucesso umas às outras.

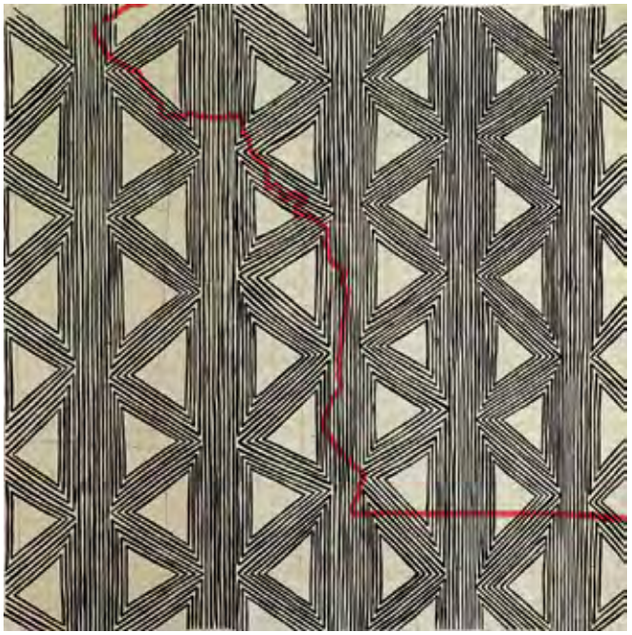
O exemplo do sistema ferroviário utilizado por Bruno Latour é apropriado aqui. Um sistema "global" que existe apenas na medida em que estações, faixas, sinais e máquinas de bilhetes "localizados" se conectam e se mantêm interligados. Conexões e ligações são obviamente centrais para a constituição de domínios (ou de comuns), mas não menos central é se os elementos incomuns serão flexíveis o suficiente para se manterem juntos, delimitando assim o âmbito possível de um comum – mas sob quais condições os incomuns sustentam os comuns?

Na história da construção do "Mundo de Um Mundo", a comunalidade universal da "natureza" foi estabelecida por meio da extensão das práticas científicas a uma multiplicidade de locais geográficos. Atsuro Morita aborda um momento específico dessa história: o encontro entre o projeto humboldtiano de um "retrato abrangente do universo" e a adesão do rei Mongkut, do Sião, a esse projeto para os próprios fins. O evento paradigmático é uma expedição à selva organizada pelo rei para testemunhar um eclipse solar total, previsto por ele. Morita nos conta que a expedição reuniu "a família real siamesa, nobres, eminentes astrólogos da corte, astrônomos franceses, diplomatas de vários países europeus [...], o governador de Cingapura" e, claro, "instrumentos de observação astronômica".

Poderíamos interpretar o evento como uma expansão das práticas científicas, o que daria ainda mais credibilidade à suposição de Humboldt sobre a existência de um universo organizado composto por "coisas" e leis a serem estudadas de acordo com um método específico. Tal interpretação não estaria errada, mas o que Morita mostra é que havia algo mais: a tentativa do rei de administrar a relação entre o Sião e as potências coloniais, com base no conhecimento "comum" siamês sobre como um universo de "milhares de maravilhosos mundos elevados à milésima potência" se mantém unido!

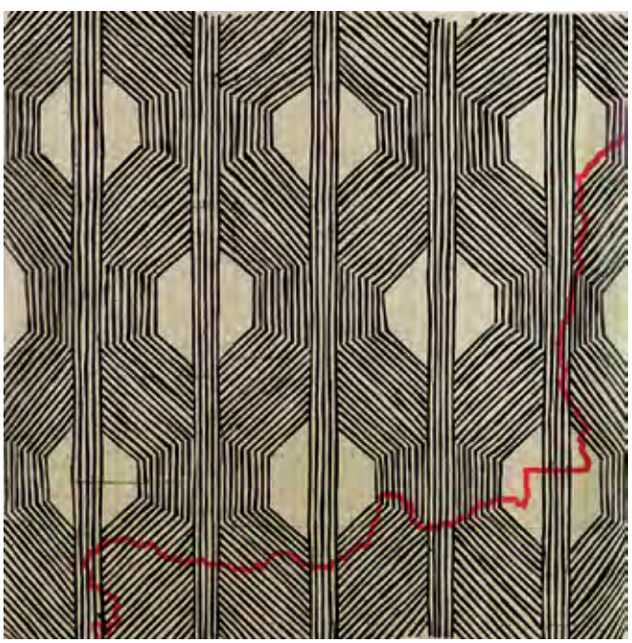
As ações do rei estavam em consonância com a governança de um "corpo político em mandala" – que, seguindo os arranjos cosmológicos hindu-budistas, era concebido como uma série de círculos concêntricos de influência e poder, em meio a uma multiplicidade de corpos políticos configurados de forma semelhante. A astrologia desempenhava um papel central nas tecnologias políticas e diplomáticas das mandalas, e a astronomia e a geodesia foram adotadas pelo rei nesta mesma linha. No entanto não devemos interpretar que o rei estava simplesmente incorporando elementos da prática científica à astrologia e à administração política tradicionais. Como no exemplo do manejo florestal que descrevemos antes, o rei estava dando forma a um novo domínio no âmbito daquilo que Morita chama de um espaço intersticial, "entre múltiplas práticas de conhecimento e gerenciamento do mundo".

Ao mesmo tempo que as práticas implicadas nesse novo domínio divergiam de suas "raízes", elas se conectavam com elas (a astrologia, a astronomia, a geodesia, a diplomacia). Divergiam porque foram tecidas junto a um novo conjunto de práticas, mas, por outro lado, também se conectavam porque podiam ser perfeitamente reconhecidas como pertencentes a protocolos estabelecidos. Tal simultaneidade entre conexão e divergência nas práticas do rei eventualmente permitiu que os cientistas percebessem a expedição como um símbolo "da vitória da ciência moderna e do monarca esclarecido sobre a superstição", mas também permitiu que astrólogos tailandeses a vissem como "o marco do início da astrologia tailandesa moderna". Em outras palavras, o fazer comum ou fazer domínio estabelecido pelo rei no espaço intersticial apagava apenas tenuamente o incomum em que estava alicerçado. Como um campo de equívocos, esse novo domínio permitiu que a ciência moderna e a astrologia tailandesa existissem em comum, mesmo que divergindo.



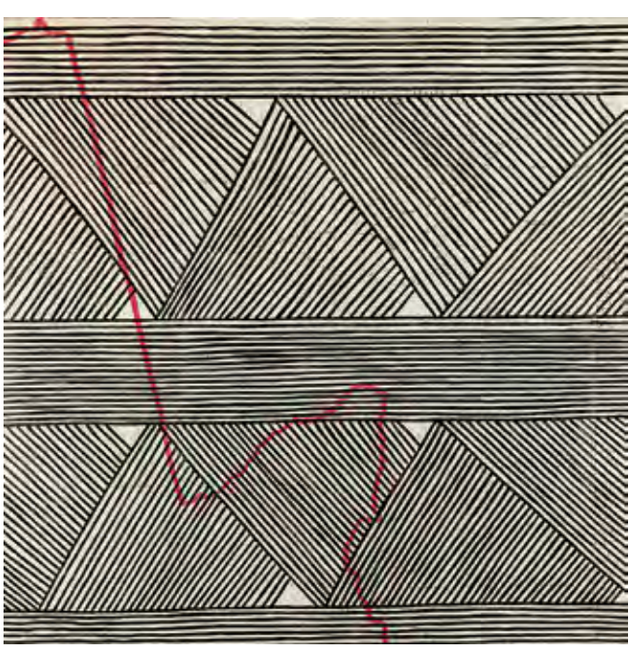
Borboleta

Nhako



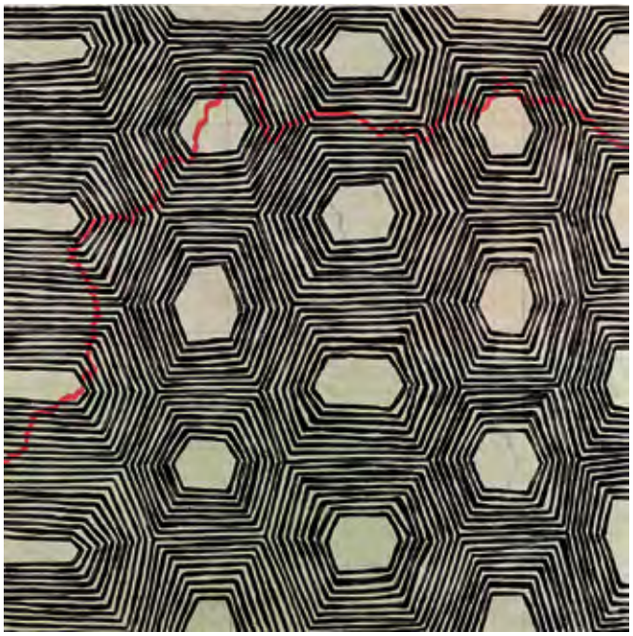
Jabuti

Panhba



Borboleta

Kokowati



Jabuti

Ngrei-e

Caramujo

Nhakairereti

Cobra

Ngrei-e

Os equívocos desempenham um papel fundamental em manter os incomuns como comuns. Os equívocos, noção proposta pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, acontecem quando não há a compreensão de que, ao usar um mesmo termo, dois ou mais interlocutores estão se referindo a coisas diferentes. O domínio de práticas comuns estabelecido pelo rei do Sião constituiu um campo de equívocos porque aquelas práticas tinham diferentes referentes para diferentes interlocutores. Para os cientistas, elas se referiam à ordem universal do cosmos humboldtiano; para os astrólogos tailandeses, elas se referiam à ordem universal dos milhares de mundos elevados à milésima potência. Podemos imaginar esses interlocutores parabenizando uns aos outros pelo sucesso da expedição, sem perceber que se referiam a coisas distintas.

As incomunalidades surgem também durante o deslocamento das relíquias nacionais do Museu Nacional de Jacarta ao palácio Klungkung, em Bali, para uma comemoração de Estado. Margaret Wiener mostra como a visita dos punhais-relíquias indonésios, conhecidos como *kris*, constitui um campo de equívocos em que uma comemoração de Estado e um ritual balinês acontecem em paralelo e se sobrepõem. A incomunalidade torna-se imediatamente visível quando as relíquias não são utilizadas exatamente como prescrevem os protocolos de preservação museológica, por um lado, e os ritualísticos, por outro. Isso ocorre, por exemplo, quando os "objetos de museu" são manipulados por um sacerdote sem luvas, diferentemente do que determinariam as práticas de preservação, ou quando um membro da equipe do museu que acompanha as relíquias preocupa-se com os riscos à saúde daqueles que bebem a água benta produzida durante os ritos. A visibilidade do incomum, porém, não dura muito: uma pequena modificação no protocolo (os sacerdotes param de tocar as relíquias com as mãos nuas) e um recurso à "linguagem ecumênica" (o membro da equipe do museu, muçulmano, é informado de que Deus removeu todas as bactérias da água) trazem de volta os dois conjuntos de práticas para o terreno do comum.

O silenciamento dos incomuns, entretanto, nem sempre é possível. É o que Wiener argumenta ao contar sobre o incomum evidenciado nas praias de Bali. Junto com ravinas e cemitérios, praias são locais que os balineses chamam de *tenget*: perigosos ou assombrados. Nos anos de 1965 e 1966, entre 80 e 150 mil pessoas morreram nas mãos de grupos paramilitares anticomunistas, de vizinhos e até mesmo de parentes, numa onda de violência disseminada pelo regime da Nova Ordem do general Suharto. A maioria das mortes ocorreu em lugares *tenget*, onde os corpos foram enterrados. Com exceção dos cemitérios, esses são lugares de grande atração para os euro-americanos e para investidores da indústria do turismo, muitos deles políticos e generais promotores dos massacres. "Foi construída uma indústria sobre os corpos daqueles cujas mortes permitiram que quem lucrava com ela chegasse ao poder", diz Wiener.

No entanto, desde a queda da Nova Ordem, crescem movimentos para exumar as valas comuns. Em alguns casos, o movimento parte dos próprios mortos, que, por meio de possessões, visões paranormais e suicídios, exigem uma cremação adequada. Para responder plenamente às suas demandas, porém, seria necessário remover os hotéis construídos sobre as valas comuns. Além dos problemas práticos e políticos que isso implica, a publicidade em torno do assunto prejudicaria uma indústria da qual muitos balineses dependem. Como afirma Wiener, a situação traz à tona choques entre diferentes formas de prosperidade, mesmo para os balineses: aquelas que mantêm adequadas as relações entre os vivos e os mortos, entre as forças humanas e não humanas, e aquelas associadas à força econômica do fazer comum conhecida como capitalismo.

Os dois exemplos produzem equívocos na constituição dos comuns, permitindo que práticas divergentes permaneçam articuladas com o mínimo de interrupção mútua. Os incomuns se tornam visíveis quando essas práticas se chocam ou quando os equívocos sobre os quais o comum está construído são enfatizados. Qual seria o significado político de tornar visível o incomum ou de "tornar incomum"? Os equívocos desempenham um papel importante no sucesso do fazer comum, mas o que não podemos perder de vista é que, na maioria das vezes, os campos de equívocos são assimétricos. O papel fundamental dos incomuns na constituição dos comuns acaba sendo renegado, e os comuns acabam não cumprindo as promessas de democracia, igualdade e justiça.

Num futuro próximo, o provável desdobramento do incomum nas praias balinesas indica que o turismo prevalecerá, sufocando as possibilidades de um tratamento adequado aos mortos. Nesse exemplo, parece não haver possibilidades de um equívoco produtivo que torne as praias um comum para ambos os conjuntos de práticas. A atual assimetria de poder faz com que o desacordo seja resolvido de forma unívoca. Podemos, entretanto, sempre nos perguntar o que aconteceria se as assombrações proliferassem a tal ponto que para a indústria do turismo fosse conveniente fazer algo a respeito.

Voltando à expedição do rei Mongkut: para os cientistas, a expedição do rei representava uma coisa e para os astrólogos tailandeses, outra – mas, enquanto algo muda para a astrologia tailandesa (sua requalificação como "moderna"), a ciência moderna é apenas reconfirmada. Somos tentados a dizer que, embora a astrologia tailandesa veja a ciência moderna como conhecimento, o inverso não é o caso.

No caso do trânsito dos *kris* ao museu, uma assimetria semelhante fica evidente, e o trabalho para manter em funcionamento o equívoco é realizado por aqueles que abordam as relíquias como agentes não humanos. Eles cobrem as mãos para acomodar as práticas de preservação museológica e recorrem a uma "linguagem ecumênica" para apaziguar as preocupações dos agentes do Estado. Em outras palavras, o fazer comum se dá ali ao custo de subordinar um conjunto de práticas a outro por meio do "tornar igual" – isto é, proclama-se uma equivalência onde há divergência operante. E, como, consequência, as práticas dominantes podem operar como se as práticas subordinadas fossem irrelevantes para a constituição do comum.

O "tornar incomum", porém, vai contra essa possibilidade. Enfatiza que as práticas ditas comuns são tanto diferentes (o oposto do igual) quanto divergentes, como explica a

→ Parte da série Infindável Mapa da Fome, **Fome de Resistência – A mão Kayapó Menkragnoti** foi concebida em 2019 pelo artista Jonathas de Andrade em colaboração com as mulheres Kayapó da aldeia Pukany, território Menkragnoti, sul do Pará, e em parceria com Instituto Kabu, A Gente Transforma e Marcelo Rosenbaum. As artistas Bekwyikai, Bekwyiket, Bekwyiky, Bekwyitexo, Djapa, Ireranti, Iretynh, Kakjana, Kokowati, Negreinome, Ngreiboi, Ngreidje, Ngreiê, Ngreipangri, Ngreita, Nhako, Papoi, Pykwyiky e Rika foram convidadas a intervir sobre mapas históricos do território Kayapó demarcado e protegido por lei, realizados pela Sudene entre 1970 e 1990. Ao lado de cada mapa, coberto com os grafismos Kayapó, figuram fotografias das mãos em riste das pintoras. As fotografias são de Emanuel da Costa (mapas) e Cleber Oliveira e Jonathas de Andrade (mãos).

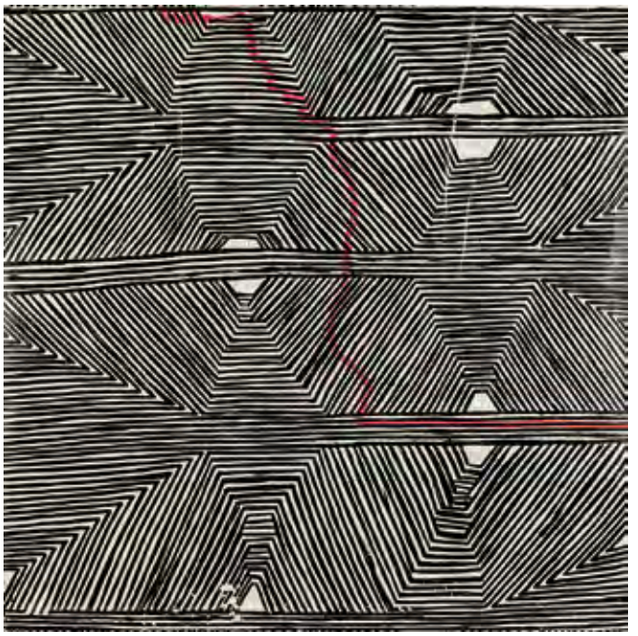
filósofa Isabelle Stengers a partir do que chama de "ecologia das práticas". As práticas são constituídas pela própria divergência positiva, já que se juntam simbioticamente – como em um sistema ecológico –, embora permaneçam distintas: o que as aproxima é um interesse em comum que não é o mesmo interesse. Assim, o "tornar incomum" não é excluir a possibilidade de fazer comum, mas, antes, procurar sempre que possível maneiras de basear o fazer comum nos fundamentos sólidos das divergências produtivas reconhecidas.

Como esses "fundamentos sólidos" podem ser agenciados? Amiria Salmond e outros etnógrafos e experts em bancos de dados juntaram-se a um grupo Maori para construir um repositório digital para os *taonga*, seus tesouros ancestrais, que podem incluir uma variedade de coisas, músicas e objetos. Os *taonga* são incomuns quando comparados aos padrões euro-americanos modernos, na medida em que são, como os *kri*, eles próprios agentes, entidades, pessoas não humanas. Enfatizamos a palavra pessoas para indicar o trabalho de "fazer comum" realizado por versões anteriores da tradução etnográfica que tornaram os *taonga* comuns por meio da equivalência com um conceito familiar aos euro-americanos. Se tal tradução foi inicialmente considerada como o terreno comum compartilhado com os Maori para discutir como o repositório funcionaria, os problemas encontrados no desenrolar do trabalho tornaram evidente que, para os Maori, o que tornava uma coisa um *taonga* não era uma qualidade intrínseca a ela, mas a qualidade de seus relacionamentos. E a noção de relações não era tão simples: as relações, para os Maori, precedem e constituem as entidades, e não o contrário.

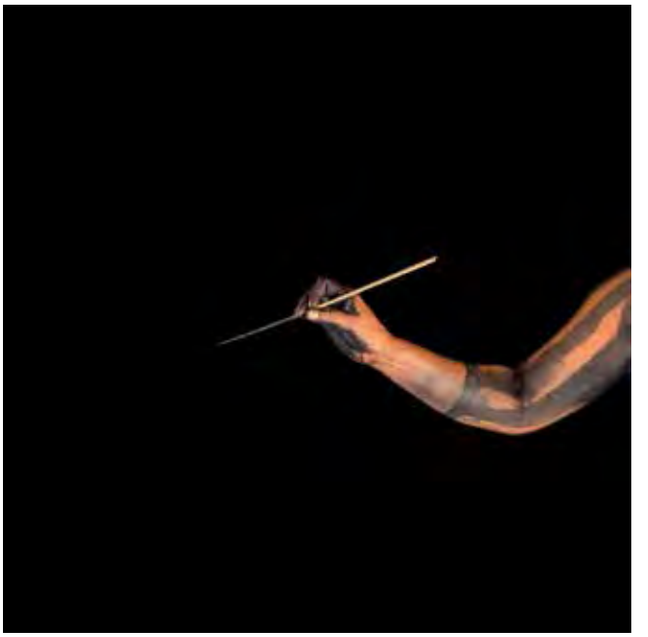
"A incomunalidade dessas coisas em relação ao repertório conceitual da antropologia e da tecnologia digital foi produtiva, gerando um imperativo para a inovação metodológica", conta Salmond, o que acabou renovando o repertório conceitual e o entendimento dos *taonga*. A partir de uma "nova" compreensão das "relações", os desenvolvedores do banco de dados puderam estruturar uma arquitetura digital apropriada; e a partir da noção de que as relações precedem as entidades, o repositório digital pode gerar *taongas* de formas que não existiam antes. Nesse caso, a etnografia altera aquilo que estuda, transformando-se a um só tempo.

Em oposição à expectativa habitual de que a tradução deve se empenhar em estabelecer uma equivalência entre dois termos por meio de um referente comum, Viveiros de Castro propõe a tradução como "equivocação controlada", empenhando-se em não perder de vista que os termos são diferentes, e que esta diferença é um efeito da comparação, ou seja, do "tornar incomum". Assim, em vez de se satisfazer com a "semelhança" de uma tradução, o etnógrafo reconhece seu caráter contingente; a tradução funciona desde que a relação mantenha o vínculo entre os dois termos.

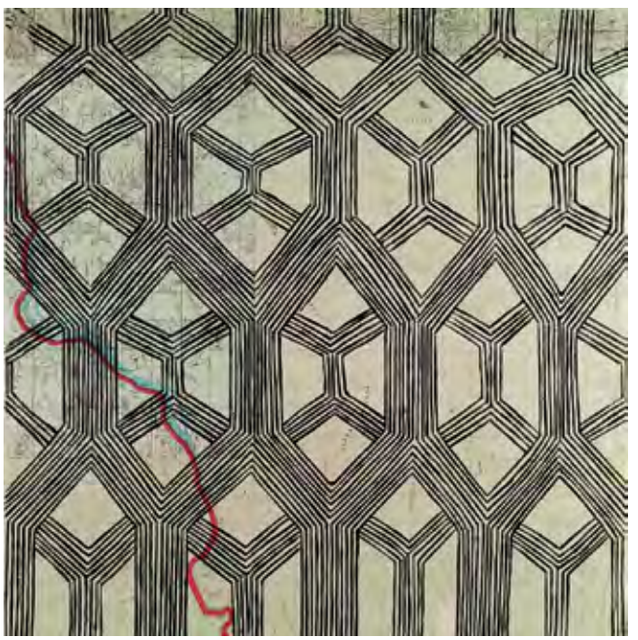
O "fazer comum" muitas vezes se baseia em equívocos que renegam as incomunalidades, entrincheirando assimetrias entre os elementos do comum. Em tais situações, o "tornar incomum" sob a "equivocação controlada" pode ajudar o "fazer comum" a cumprir sua promessa democrática e igualitária, mantendo os envolvidos alertas para os incomuns que sustentam o comum, criando uma consciência da natureza contingente e pragmática da viabilidade da tradução e comprometendo-se com a transformação mútua sem que a igualdade ou a equivalência sejam seu horizonte final. Para constituir o comum dessa maneira deveremos, paradoxalmente, como aponta Helen Verran, aprender a recusar a redução colonizadora das práticas às categorias compartilhadas e a aceitar que não estamos metafisicamente comprometidos a fazer um mundo comum, mas, em vez disso, a seguir juntos em divergência. *



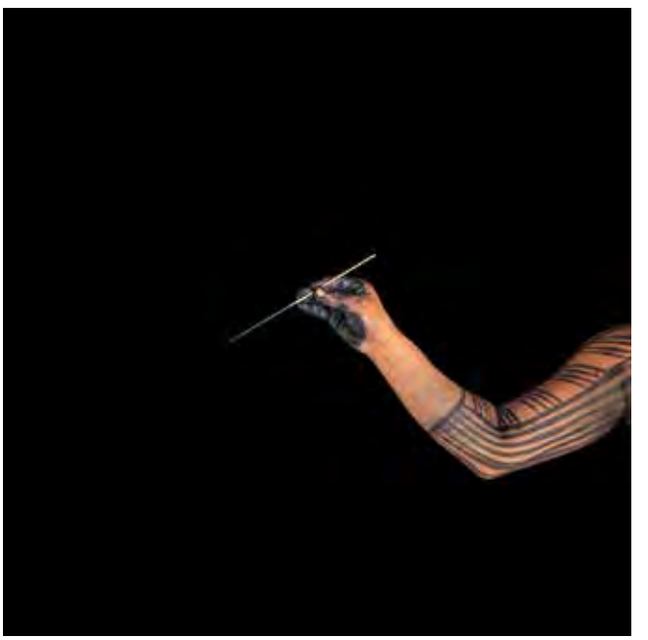
Jabuti



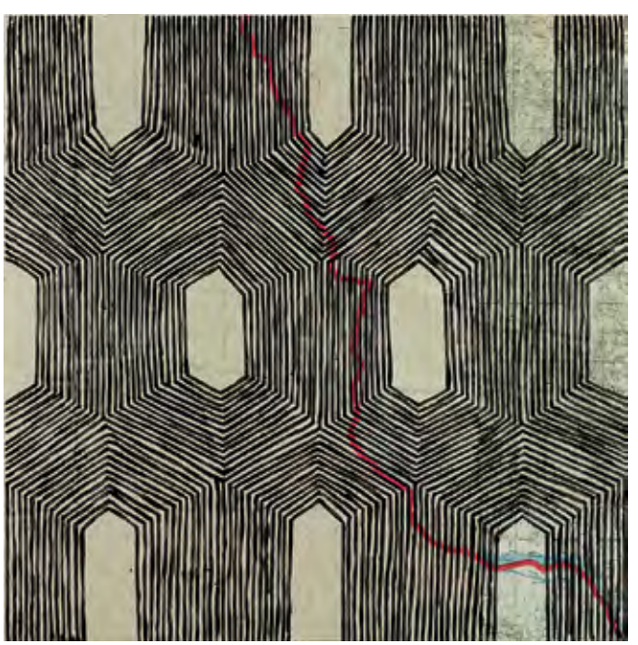
Panhkangra



Jabuti



Ngreikanhe



Jabuti

Papoi

O manejo do pirarucu leva em conta a complexidade social e ecológica da floresta, oferecendo um modelo possível para a ascensão de uma Amazônia próspera, socialmente justa e cheia de vida, de todas as cores e formas.

O PEIXE DA MUDANÇA

Texto de João Vitor Campos-Silva

Selva papelão (Amazônia), pintura de Julia Debasse

Cinco da manhã e a canoa já deslizava igapó adentro. Na proa, seu Antônio, meu grande companheiro de campo nos estudos da ecologia do pirarucu, fitava o vaivém dos peixes nos primeiros raios de sol iluminando as florestas alagadas do rio Juruá, no coração da Amazônia. Observávamos a grande dedicação de um pai que abrigava centenas de filhotes em sua boca e, de repente, dava como um espirro e jogava os filhotes para fora da água, dando a sensação de uma pequena chuva de filhotes de pirarucu, possivelmente para iniciar um processo de complementação da respiração. Embora os filhotes utilizem as brânquias para respirar, ao longo da vida a bexiga natatória diferenciada desses peixes vai se tornando cada vez mais importante para a respiração; Por essa razão os pirarucus adultos precisam vir à superfície para capturar oxigênio.

Ao contrário de muitas espécies, o macho do pirarucu é quem exerce o cuidado com os filhotes. Por cerca de três meses, os filhotes se abrigam na boca do pai, onde são protegidos do ataque de predadores. Os pais possuem glândulas situadas na parte superior da cabeça que produzem um composto altamente nutritivo, repleto de fatores de crescimento que auxiliam no desenvolvimento vertiginoso dos filhotes.

Diante de um momento de devoção tão bonito entre o pai e sua prole, seu Antônio desabafa, evocando sua sabedoria cabocla: "Ê, João, o homem é bicho ruim, né... Como pode dizimar a natureza? Fazer guerra? Matar indígenas? Veja, por exemplo, aquele pirarucu macho com os filhotes, que coisa linda! Como posso julgar o amor daquele pai menor que o amor que tenho pelos meus filhos? Como podemos passar por cima de tudo isso sem nos colocamos no lugar das coisas? Na natureza tudo se conecta, só podemos matar um animal desse se realmente estivermos precisando, e só depois dos filhos estarem maiores! Acho que todos os problemas do mundo se iniciam quando o ser humano pensa que uma vida tem mais valor que outra".

O pirarucu é um peixe que carrega uma história muito bela e que nos faz mergulhar em um rio largo de aprendizado. A biologia dessa espécie tão antiga, a resiliência das populações selvagens que, mesmo diante de tanto impacto, ainda se revigoram e aumentam nos lagos protegidos e a história de criação do manejo comunitário são temas que compõem toda uma universidade chamada pirarucu e nos ajudam a compreender a complexidade da Amazônia e a relação entre homem e natureza.

Um dos maiores peixes de água doce do mundo, o pirarucu (*Arapaima spp.*) é um ser de grande importância no contexto amazônico, com elevado valor ecológico, econômico e cultural. No passado, os indivíduos adultos chegavam a medir 3 metros de comprimento e pesar mais de 240 quilos, mas hoje raramente ultrapassam 1,5 metro e 90 quilos, devido à forte exploração. Foi a primeira espécie de peixe a demonstrar sinais de redução populacional na Amazônia brasileira, o que resultou na proibição de sua pesca. No entanto, a pesca ilegal do pirarucu ainda é muito presente e ocorre em grande escala, o que tende a ser alimentado pela combinação entre seu valor econômico e cultural e a fiscalização ineficiente, dificultada pelas enormes áreas da Amazônia e pela descentralização do desembarque e do comércio pesqueiro.

O manejo comunitário surgiu como uma alternativa para garantir o uso sustentável e a conservação do pirarucu nas áreas alagáveis da Amazônia. Realizado de forma colaborativa, envolve diversos segmentos da sociedade, como comunidades rurais, associações locais, governo, universidades e ONGs. Num primeiro momento, ocorre a proteção dos lagos pelas comunidades locais, que passam longos períodos de tempo impedindo a ação de pescadores ilegais. Nesses lagos protegidos, a pesca manejada é baseada em um sistema de cotas, calculadas de acordo com o número de indivíduos (adultos e jovens) presentes em cada local. O número de indivíduos é determinado a partir de um método de contagem inspirado no conhecimento dos pescadores e testado por meio de métodos científicos. A captura máxima permitida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) é de 30% do total de indivíduos adultos contados em um determinado local.

Na época da alagação, quando os corpos d'água se tornam conectados entre si, os pirarucus tendem a sair dos lagos protegidos e ir para as florestas alagáveis, onde passam todo o período da cheia. Na vazante, os pirarucus voltam para os lagos, onde irão se alimentar e se reproduzir. A vigilância dos lagos protegidos deve ser fortalecida nesses momentos de enchente e vazante, quando os lagos passam a ter muitas entradas e ficam mais vulneráveis à invasão de pescadores ilegais. Para enfrentar esse problema, as comunidades constroem casas de vigia em locais estratégicos do lago, nas quais as famílias possam morar durante alguns dias, se revezando para garantir a proteção permanente da área. A proteção dos lagos é fundamental para que a quantidade de outras espécies importantes também aumente, a exemplo dos bichos de casco e de outras espécies de peixe, como o tambaqui e a pirapitinga.

A primeira experiência de manejo do pirarucu surgiu em 1999, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDS Mamirauá, no médio Solimões, Amazonas), desenvolvida e testada por pescadores experientes, pesquisadores e técnicos do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Os resultados foram muito positivos, e o manejo do pirarucu começou a se proliferar pela Amazônia. Hoje ocorre em mais de 430 comunidades rurais e vem se difundindo para outros estados da região.

A vida pulsa na Amazônia, a maior floresta tropical existente no planeta, em extensão e número de espécies. Em qualquer parte do globo, a Amazônia é conhecida como o maior celeiro de biodiversidade, onde uma pletora de espécies de aves, mamíferos, répteis, anfíbios e peixes divide espaço com centenas de milhares de pequenos organismos como formigas, cupins, grilos e lesmas. A história evolutiva das espécies amazônicas é complexa e intrigante, resultante de processos que envolvem mudanças no clima e na estrutura da paisagem.

Apurinã, Baniwa, Makuna, Waimiri Atroari, Banawá, Baré, Deni, Matis, Desana, Maraguá, Sateré Mawé, Juma, Yanomami, Torá, Paumari, Jamamadi, Katukina do rio Biá são apenas algumas etnias do amplo repertório que compõe a diversidade cultural que ocupa a Amazônia há pelo menos 12 mil anos, estabelecendo uma relação altamente simbiótica

com a biodiversidade e fazendo das matas um grande sistema de produção de alimentos e reprodução social.

Uma das mais importantes estratégias para proteger a biodiversidade e a diversidade cultural é a criação de Terras Indígenas e Áreas Protegidas. O Brasil protagonizou uma grande empreitada com a criação de áreas protegidas no início do século XXI. E entre 2003 e 2009, criou cerca de 75% de todas as áreas protegidas instituídas no mundo no mesmo período, o que levou o país a ser considerado o líder global em conservação. No entanto a implementação dessas áreas protegidas tem sido problemática e muitas existem apenas no papel. No Estado do Amazonas, por exemplo, há apenas três gestores para cuidar de 42 áreas protegidas. A preocupação é ainda maior para os ambientes aquáticos, constantemente superexplorados e com poucas políticas específicas de proteção.

Além dos grupos indígenas, a Amazônia também é formada por uma miríade de outros grupos culturais que iniciaram a ocupação das florestas em tempos mais recentes: pequenos agricultores, extrativistas, quilombolas e pescadores artesanais, cada um com diferentes culturas e relações com a floresta e seus recursos naturais. A existência e a interação entre a diversidade cultural e a biodiversidade faz da Amazônia uma das mais grandiosas fronteiras para o conhecimento humano, onde ainda é possível encontrar desde uma infinidade de espécies e substâncias ainda desconhecidas pela ciência até povos humanos que nunca tiveram contato com o mundo da forma como o conhecemos. A Amazônia pode ser chave para o futuro, regulando o clima planetário e provendo alimentos e medicina, mas também nos fazendo refletir sobre nosso papel no mundo contemporâneo, uma vez que práticas indígenas milenares nos apontam valiosos caminhos de coexistência com a natureza.

Entretanto, esse legado tem sido drasticamente ameaçado por projetos predatórios de ocupação. As ameaças são intensas e extensivas, particularmente no atual cenário político, com agências e políticas ambientais amplamente desmanteladas e enfraquecidas. A taxa de desmatamento do mês de abril de 2021 foi a maior da série histórica e representa um aumento de 43% em relação à mesma época no ano anterior. Além disso, a Amazônia sofre com a expansão catastrófica da mineração, a exploração do ouro e sua onda de violência contra os povos indígenas e contra a teia alimentar dos rios, e com as grandes hidrelétricas que interrompem o fluxo das cheias e secas, rompendo a dinâmica ecológica do sistema e comprometendo a sobrevivência das espécies e a segurança alimentar do povo amazônida.

As várzeas são sistemas altamente ricos em biodiversidade, onde populações humanas vivem em forte relação com a natureza, principalmente com o pescado. Na Amazônia, milhares de espécies coexistem em ambientes aquáticos ora inundados, ora secos. As várzeas geram alimento para muitas famílias e são responsáveis pela manutenção de grande parte da economia pesqueira dos países que dividem suas fronteiras, e falar em conservação das várzeas é falar da segurança alimentar e social de milhões de pessoas.

O empoderamento das populações locais para a proteção descentralizada de seus territórios, bem como a exploração da biodiversidade através do manejo de base comunitária, surgem como uma possibilidade de driblar a falta de implementação das áreas protegidas e estabelecer uma relação sustentável com os recursos naturais, na qual as tomadas de decisão e regulações são avaliadas por todas as pessoas e instituições envolvidas. Essa estratégia vem sendo utilizada em muitos locais do mundo, como no manejo da pesca em recifes de corais na Oceania, na exploração de florestas da Índia e na conservação das savanas africanas.

O manejo do pirarucu exemplifica o protagonismo das comunidades locais na Amazônia, baseando-se em acordos de pesca criados por comunidades rurais, pescadores profissionais e outros atores envolvidos para organizar e controlar as atividades pesqueiras em determinadas regiões. Os acordos são construídos de forma participativa e são posteriormente reconhecidos formalmente pelo governo do Estado do Amazonas, servindo como um instrumento de gestão do recurso. Os acordos podem ser complexos, por envolver pessoas com objetivos diferentes, mas correspondem à forma mais democrática encontrada de organizar o acesso ao pescado. Constatado o consenso, o acordo será publicado no Diário Oficial da União como uma lei.

Durante os debates para a construção dos acordos, os lagos são classificados em diferentes categorias de uso: *lagos de preservação*, onde o objetivo é assegurar a reprodução das diferentes espécies de peixe, sendo a pesca proibida e a proteção, permanente; *lagos de manejo*, que também são protegidos, mas onde é permitido o manejo eventual de algumas espécies, como no caso do pirarucu; *lagos de subsistência*, onde é permitida a pesca apenas para a subsistência das comunidades; e *lagos comerciais*, onde é permitida a pesca inclusive para fins comerciais.

O manejo do pirarucu ocorre em etapas distribuídas ao longo de todo o ano. Logo no início do segundo semestre, é feita a contagem dos pirarucus nos corpos d'água, o que irá subsidiar a solicitação de cotas de abate para o ano seguinte. Posteriormente, é feita a despesca, que deverá ser realizada até o final de novembro, antes do período reprodutivo. As contagens do pirarucu devem ser realizadas na estação seca, quando os lagos onde os pirarucus tendem a se concenrar estão parcialmente desconectados dos rios. Os contadores devem ser pescadores experientes na pesca de pirarucu e devem se dividir ao longo do lago, de maneira que cada um tenha boa visualização de toda a superfície até a área do próximo contador. Os contadores anotam, simultaneamente, o número de pirarucus adultos e juvenis ("bodecos") com mais de 1 metro que boiam na sua área de amostragem em um intervalo de 20 minutos. Ao final, soma-se o número total de adultos e bodecos contados. E assim é feita a solicitação da cota de pesca para o ano seguinte, respeitando o limite máximo de 30% do total de indivíduos adultos contados.

A pesca deve ser realizada no período permitido pelo IBAMA para cada região e os pescadores devem respeitar o tamanho mínimo de captura estabelecido por lei, que atualmente corresponde a 1,55 metro. De todos os indivíduos capturados, são anotados o sexo, o peso, o comprimento e o estado reprodutivo, informações registradas em uma tabela que é enviada para o IBAMA. Os peixes precisam ser marcados com lacres numerados que identifiquem a origem

dos animais. A comercialização e o transporte do pescado manejado devem obedecer ao controle do IBAMA por meio da Guia de Trânsito e de Comercialização de Pescado.

Na região do médio Juruá, o manejo de base comunitária do pirarucu é um grande exemplo de gestão dos recursos naturais. Coordenado pela Associação dos Produtores Rurais de Carauari (ASPROC), o manejo do pirarucu tem induzido grandes resultados para a conservação e a melhoria da qualidade de vida da população rural. Os lagos protegidos manejados pelos povos locais apresentaram uma média de 505 indivíduos de pirarucu, enquanto a média é de 9 indivíduos nos lagos não protegidos; isso representa uma densidade de pirarucus 131 vezes maior nos lagos protegidos do que nos não protegidos. Nessa região, após onze anos de manejo, a população de pirarucus cresceu 425% nos lagos protegidos, enquanto nos lagos não protegidos ela declinou ou se manteve estável com números muito baixos de indivíduos.

Uma das coisas mais fantásticas no manejo do pirarucu é a integração da ciência com o conhecimento tradicional. O desenvolvimento do manejo do pirarucu só foi possível porque no final do século XX pesquisadores e técnicos do Instituto Mamirauá, dotados de grande sensibilidade, abriram as portas para o conhecimento tradicional. Pescadores experientes, altamente conhecedores do funcionamento da floresta, puderam trazer seu conhecimento para a construção de uma das ferramentas mais promissoras de conservação e desenvolvimento local na Amazônia. Pessoas como o Seu Jorge Tapioca, morador das águas do Jarauá, puderam detalhar suas técnicas de pesca e contagem de pirarucu, subsidiando abordagens científicas do Instituto Mamirauá.

Além da recuperação dos estoques do pirarucu, tem-se notado que o manejo favorece outros organismos aquáticos, que se beneficiam da proteção dos corpos d'água, como a tartaruga da Amazônia, o tracajá e o iaçá, apresentando abundância bem mais alta nos lagos protegidos. O mesmo acontece com o jacaré-açú, apontando para uma grande oportunidade de manejo no futuro.

Chamamos o pirarucu de peixe da mudança, pois, além dos resultados expressivos para a conservação, o manejo de base comunitária vem induzindo uma grandiosa transformação social na Amazônia rural. O pirarucu vem garantindo muitos benefícios econômicos para diversas famílias, aspecto muito relevante se considerarmos as poucas oportunidades financeiras a que essas famílias rurais geralmente têm acesso. Os benefícios econômicos fortalecem a segurança social das comunidades, que passam a perceber melhorias em sua qualidade de vida, possível com a receita gerada.

O pirarucu também vem contribuindo com a luta global contra a desigualdade de gênero. As mulheres sempre estiveram envolvidas com a pesca, porém a renda sempre foi direcionada aos seus maridos. Dentro do manejo comunitário, as mulheres desempenham funções específicas e são incluídas nos processos de tomada de decisão. Nesse contexto, elas são remuneradas por sua participação, quebrando a estrutura convencional de invisibilidade. Com as rendas em mãos e com a voz ecoando, as mulheres passam a escrever um novo capítulo sobre a participação feminina na pesca, graças às oportunidades geradas no manejo do pirarucu.

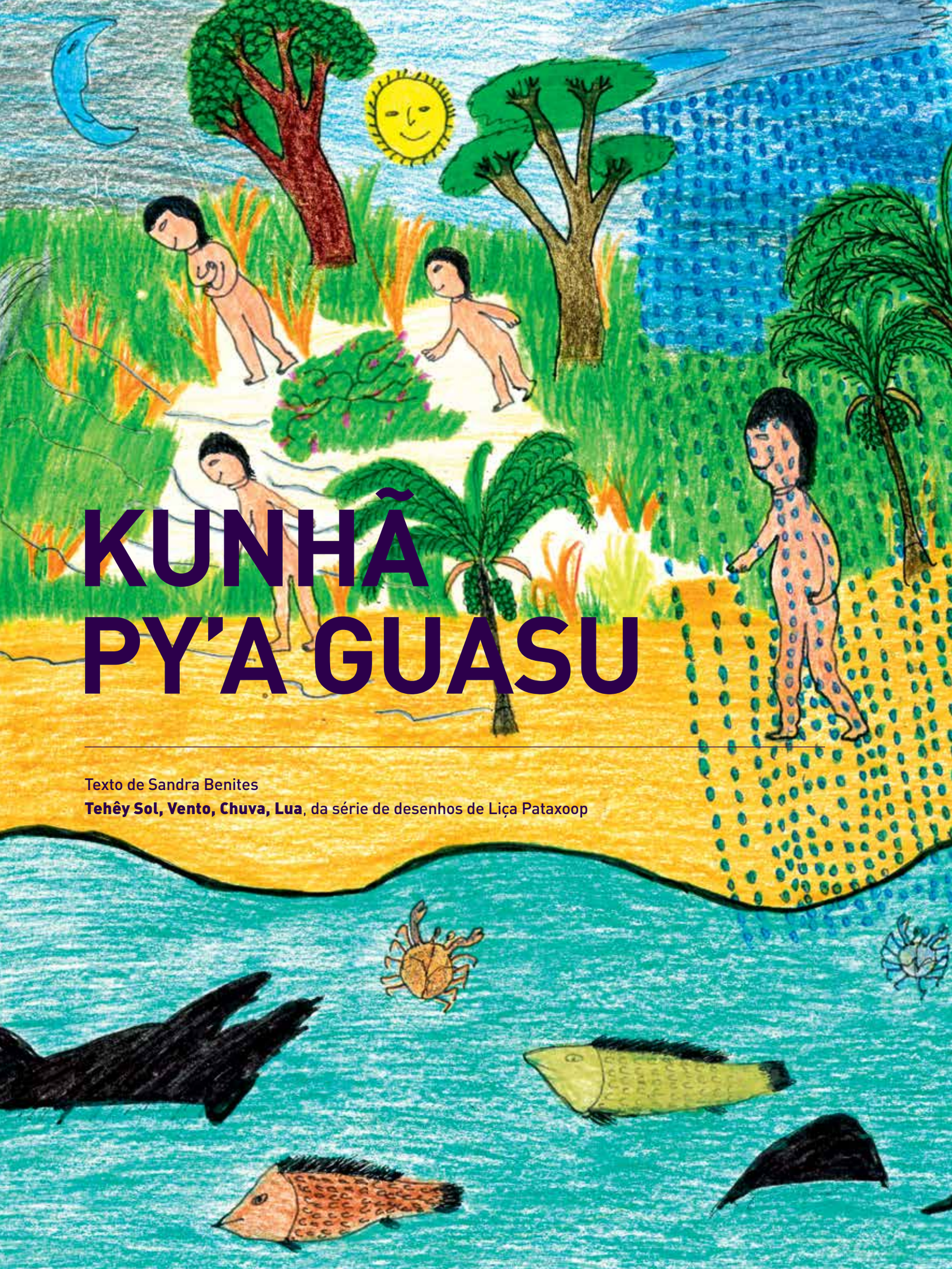
Os comunitários vêm se mostrando satisfeitos com a recuperação local dos estoques, o que está associado não apenas a vantagens econômicas, mas também à importância social e cultural que o pirarucu possui na região. O alto valor econômico e cultural desse peixe serve de grande estímulo para um maior engajamento comunitário no manejo, o que tem consequências diretas sobre o sucesso ecológico do sistema, gerando um ciclo de retroalimentação positiva.

A Amazônia tem sido palco de uma grande investida de desenvolvimento rumo à bioeconomia, em que o principal objetivo é gerar valor com a floresta em pé. No entanto em projetos desse tipo ainda não está claro o papel das comunidades tradicionais na implementação de novos modelos de desenvolvimento. Essa discussão é fundamental, pois os povos da floresta devem ser os protagonistas nas tomadas de decisão sobre o futuro da Amazônia, tanto pela justiça social, quanto pelas crescentes evidências de que são os guardiões mais eficientes da floresta e de sua biodiversidade.

O pirarucu nos mostra como aliar a proteção das florestas às necessidades sociais dos povos que habitam a Amazônia. Além disso, nos ajuda a colocar holofotes sobre o fato de que o valor das florestas vai muito além do valor monetário, questionando o modelo de exploração predatória e iluminando outro caminho, que edifica um novo conceito de progresso no qual a proteção da biodiversidade, os direitos sociais e o bem-estar local andam de mãos dadas. Por muito tempo a Amazônia foi palco de modelos externos de desenvolvimento que tinham a ambição de serem a solução para essa região tão rica e complexa. A maioria desses modelos falhou, seja por não considerarem a complexidade social e ecológica embebida nas camadas de floresta, seja por não terem legitimidade suficiente entre os povos que a habitam. O pirarucu nos mostra os ingredientes necessários para a ascensão de uma Amazônia próspera, socialmente justa e cheia de vida, de todas as cores e formas.

Foi em uma conversa com Manoel Cunha, grande liderança do rio Juruá e morador da comunidade São Raimundo, pessoa-chave no desenvolvimento do manejo do pirarucu, que compreendi que a solução para a Amazônia sempre esteve ali, nas mãos das populações tradicionais que interagem com esse sistema de florestas e rios há milênios. Manoel me disse alguma coisa assim: "Nesses quase cem anos de exploração pelos patrões da borracha (com o aval do Estado), nosso povo aprendeu a ser parte da natureza. Aprendeu que ninguém vai cuidar de nossa casa a não ser a gente mesmo. Aprendeu também que, para a vida se manter, é preciso cuidado, carinho e vigilância constante! Cada árvore cortada de forma ilegal dói no coração do caboclo. Ninguém quer viver na ilegalidade. Os animais que vocês vêm de longe para estudar são a comida que eu dou para os meus filhos; as plantas são as paredes da casa que protegem minha família do frio. O manejo do pirarucu é a última água do pote – é a forma da gente melhorar um tiquinho nossa vida sem agredir a natureza. Vamos fazer de tudo para mostrar para o mundo que o futuro da Amazônia é mais bonito com a gente aqui".

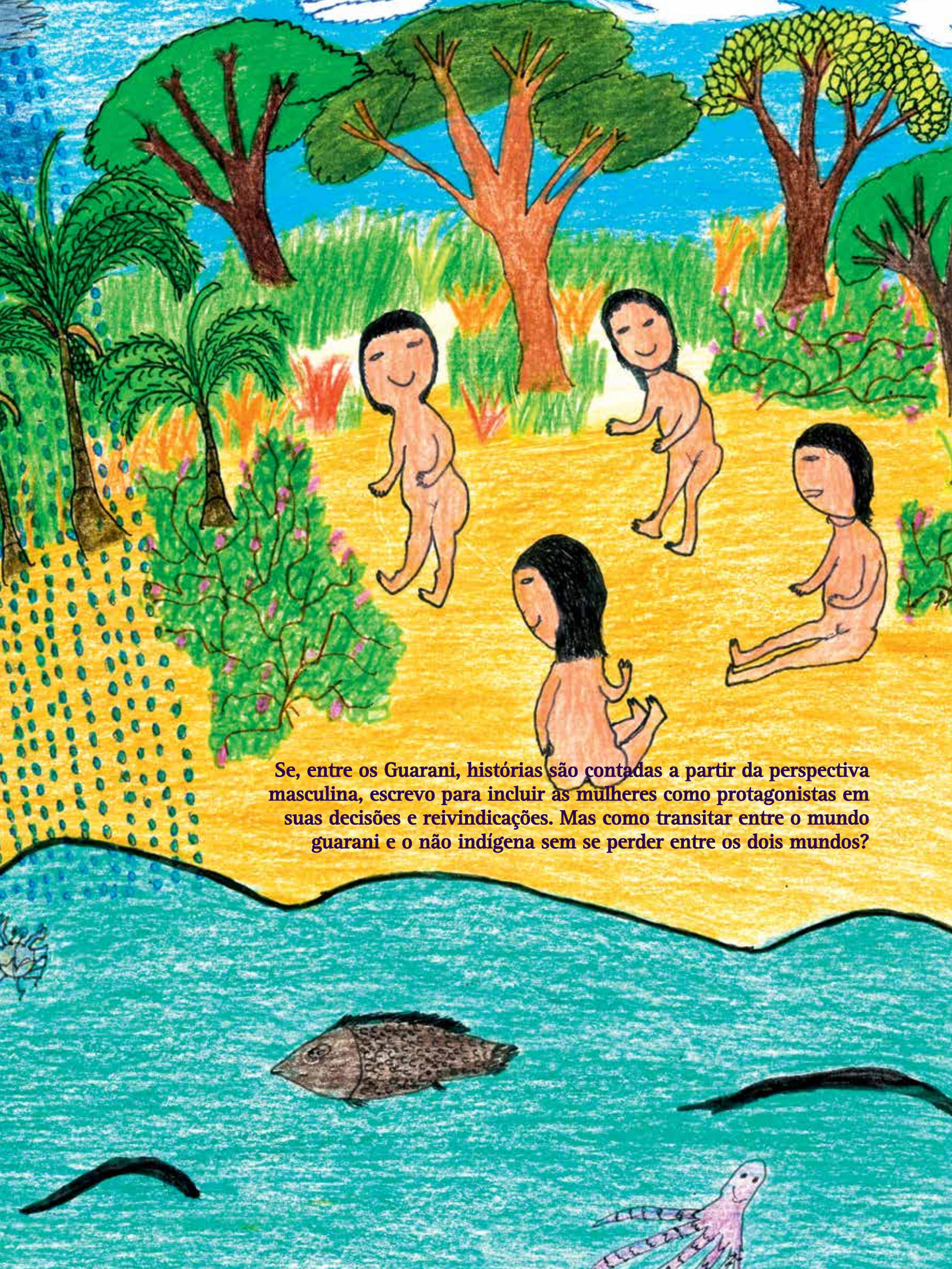
Evoé, Manoel! Evoé, pirarucu! *



KUNHÃ PY'A GUASU

Texto de Sandra Benites

Tehêy Sol, Vento, Chuva, Lua, da série de desenhos de Liça Pataxoop



Se, entre os Guarani, histórias são contadas a partir da perspectiva masculina, escrevo para incluir as mulheres como protagonistas em suas decisões e reivindicações. Mas como transitar entre o mundo guarani e o não indígena sem se perder entre os dois mundos?

Na nossa tradição oral, as versões narrativas têm que ser ditas através da ótica de cada *teko*. *Teko* é o modo de ser, o modo de estar no mundo, o modo de enxergar o mundo. O *teko* se produz e se transforma durante a caminhada de cada ser. É um processo que está sempre em movimento e sua transformação está relacionada com a vivência e as relações com o entorno. Existem *teko* das mulheres, das mães, dos homens, das crianças, dos jovens, dos homens mais velhos, das mulheres mais velhas, das mulheres que se relacionam com outras mulheres, dos homens que se relacionam com outros homens... Suas formas de ver e estar no mundo são diferentes.

Teko porã é o que sempre buscamos, o bem-estar de todos os *teko*. Se não é dada a voz a todos esses *teko*, eles podem ser apagados, podem sofrer uma homogeneização, como se fossem todos iguais, e ainda uma hegemonização, quando um apaga o outro. O *teko* depende do momento, de quem fala. Na narrativa oral guarani, há duas versões: a dos homens e a das mulheres. A versão das mulheres, contudo, desapareceu e a dos homens, não – e isso acontece porque geralmente eles têm mais contato com não indígenas e, assim, podem narrar a sua forma de ser.

Na maioria das vezes, só ouvimos da vida dos Guarani através de generalizações que partem de uma perspectiva masculina. As mulheres acabam invisíveis, assim como sua importância na sociedade. Escrevo para incluí-las como protagonistas em suas decisões e reivindicações. Relato minha história para que a maioria das mulheres se reconheça na minha caminhada; para que as autoridades executivas, judiciárias, legislativas, as universidades e os pesquisadores de diversas áreas reconheçam a importância do protagonismo das mulheres.

Nasci e cresci na aldeia de Porto Lindo, em Mato Grosso do Sul, onde comecei minha experiência na escola. Minha extensa família é originária do *tekoha* Porto Lindo, onde mora até hoje. Na língua guarani, *tekoha* é nosso espaço territorial. Minhas tias sempre quiseram que eu fosse uma liderança para cuidar da saúde das crianças e das mulheres da comunidade. Eu ficava com minha *djaryi*, como chamamos as avós, para estudar, enquanto meus pais trabalhavam nas fazendas.

Minha *djaryi* foi uma pessoa fundamental para meu fortalecimento, para meu *reko*, meu ser mulher, ser mãe, ser estudante e, hoje, pesquisadora. Ela se esforçava para me demonstrar que existem diferenças nos cuidados com os corpos entre meninas e meninos. Ela também sabia diferenciar os momentos específicos de cada etapa da vida, compreendendo como lidar com os processos de construção do corpo ao longo do tempo: para os meninos, enfatizava o engrossamento da voz; para as meninas, sublinhava o primeiro ciclo menstrual. Ela falava de *kunhangue arandu*, a sabedoria das mulheres, de *kunhangue reko*, o modo de vida das mulheres, e de *kunhangue resãi rã*, o futuro bem da saúde das mulheres. Como ela era parteira, sempre dava atenção maior às meninas, nos orientando sobre como cuidar dos nossos corpos.

Foi nesse tempo que teve início minha história: me construí como *kunhã py'a guasu* – mulher com sentimento de coragem – acompanhando minha avó em suas tarefas. Ia com ela às casas, toda vez que era chamada para fazer os partos. E, durante o trajeto, ela me contava suas tristes histórias, seus desejos e suas reais dificuldades. Contava, por exemplo, sobre a dificuldade de entender o que o grupo de reverendos conversava com meu avô quando chegavam à aldeia. Ela só falava a língua guarani, não falava nada em português.

Na sociedade guarani, o corpo e a língua são a base da sabedoria. A construção dos corpos físicos e simbólicos se faz de acordo com as necessidades e os ambientes, sempre levando em consideração a cosmologia e os costumes. As experiências vividas individualmente se refletem no coletivo, são arremessadas para o coletivo, independentemente de serem boas ou ruins. Falo a partir do olhar de uma mulher guarani nhandewa. Trago a fala de uma *sy*, mãe, e de uma *djaryi*, avó, ao narrar o processo do ensinamento da minha avó.

Desde a primeira menstruação, nos construímos como mulheres e aprendemos a cuidar do nosso corpo. No período da menstruação, ficamos de resguardo em casa, evitando certos tipos de alimentação, fugindo do estresse ou do barulho excessivo, mantendo o corpo aquecido. Construímos o território a partir do nosso jeito. Digo "território" porque o funcionamento do nosso corpo e o nosso jeito de ser mulher são territórios e identidades, têm relação com diferenças e especificidades. Portanto, as regras são diferentes para as mulheres, para atender às suas demandas. A partir de nossas identidades, de nossos corpos e de nossas necessidades, podemos construir nossos direitos e nossas políticas públicas, para todas as mulheres. Isso é o que chamo de território. Percebo que essa discussão me possibilitou compreender melhor o termo *teko*, nosso modo de ser. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser.

Cada corpo é um território. Procuramos sempre respeitar o *teko* do outro, mesmo que não sejamos iguais, para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não estiverem em harmonia umas com as outras, o lugar também não estará bem. Para os Guarani, o *tape porã* – ou caminho bom – se constrói a partir do outro também. Para as mulheres, entretanto, muitas vezes é difícil conciliar seus corpos com o ambiente no qual estão. Por isso, acredito que a sabedoria das mulheres guarani deve ser contada pelas próprias mulheres, já que a história mítica de *Nhandesy* é responsável pela forma da organização do *nhandereko*, o modo de vida guarani.

Arandu são os saberes repassados através das narrativas orais, sempre citados na história de *Nhanderu Ete* e *Nhandesy Ete*. Minha avó explicava aos meninos e às meninas que essas histórias devem ser contadas para não cometermos o mesmo equívoco de *Nhanderu Ete* e *Nhandesy Ete*. *Nhanderu* criou a mulher guarani, *Nhandesy*, e deveria criar outro homem para viver com ela na Terra para povoarem o mundo, entretanto não foi o que aconteceu. Não resistindo aos encantos da mulher

criada por ele, *Nhanderu* se transformou em homem para morar com a mulher na Terra, mesmo sabendo que não poderia ficar ali.

Minha avó contava que *Nhanderu* é um ser espírito parecido com o ar, não tem corpo e nem lugar fixo, por isso não podemos vê-lo nem tocá-lo, só o sentimos. Já a mulher é da terra, tem corpo concreto. *Nhanderu*, então, teve que voltar para o lugar divino. *Nhandesy*, sem entender o que tinha acontecido, iniciou o *Hete Omonhono* ou a caminhada em busca do esposo. Por não conseguir achar *Nhanderu*, *Nhandesy* ficou muito triste e frustrada, foi vencida pelo desgosto e se perdeu no caminho. Por isso, minha avó dizia que homem verdadeiro é aquele que fala a verdade para a mulher. Os meninos e os homens que desrespeitam uma mulher agridem e enganam os próprios corpos.

As mulheres precisam, primeiro, ter cuidado com elas mesmas, pois são a "alegria da casa", como diziam meus tios. Se as pessoas em torno não tiverem paciência com a mulher, ela será uma mulher revoltada, perdida, como aconteceu com *Nhandesy Ete* por causa de *Nhanderu*. E isso vai contaminando as pessoas ao seu lado. Mulheres não podem assumir todas as responsabilidades sozinhas. Na maioria das vezes, as mulheres são excessivamente cobradas e têm que cobrar dos filhos também, dos maridos, dos irmãos. Por isso, a mulher não pode ter medo nem vergonha: se não ensinarmos aos nossos filhos, nossos irmãos e nossos maridos, há o risco de *joawy*, de desequilíbrio. Minha avó dizia que, se uma mulher ficar sobrecarregada, ela pode ficar *py'a tarowa*, com um sentimento de pavor. E vai descontar nas pessoas que estão em volta.

No costume guarani, de modo geral, o bem-estar de um depende do outro, pois para não haver *joawy* é necessário que as comunidades estejam *joorãmi meme* – iguais. O *guarani arandu* é um conhecimento que requer cuidado com o outro, e cuidar bem do outro significa cuidar de si próprio, porque numa comunidade a ação de um indivíduo sempre reflete no outro involuntariamente. A ação de cada um se lança para o coletivo para que o ritmo seja o da comunidade. O sofrimento de alguém sempre está ligado ao outro. Uma mudança de aldeia, por exemplo, acontece para evitar provocar sofrimento e dor no outro. Por isso, é importante ouvir todos: se um falhar, todos sofrem. Não há como pensar nada em termos individuais. Essa prática ocorre a partir da escuta.

Quando me deparei com a história de *Nhandesy* contada apenas desde a perspectiva dos homens, me senti obrigada a falar sobre nosso conhecimento. Como, para os Guarani, a narrativa da *Nhandesy* tem poder, ela não poderia ser contada apenas por homens, já que funcionaria como uma forma de domínio sobre as mulheres. A história é diferente quando abordada a partir do olhar da mulher guarani. E a mesma coisa acontece nas escolas e universidades.

Quando cheguei às cidades, tive muita dificuldade para me acostumar. Precisei compreender o *juruá reko* – o comportamento dos não indígenas –, e meus limites para aceitar esse outro *teko*. Isso não significa que eu me tornei *juruá*, mas que aprendi a questionar até onde posso ir. Posso abrir mão de alguma coisa, mas não posso me esquecer de mim e agir como mulheres *juruá* que correm para lá e para cá se escondendo do próprio corpo, agindo como os homens, como se elas não existissem em um lugar próprio.

A produção (do corpo e de coisas) é um processo complexo que exige vários requisitos distribuídos pelas etapas de vida e pelos momentos vividos. O tempo de cada mulher é sempre baseado no contexto em que se encontra: se está grávida, menstruada, estudando, trabalhando. Cada momento da experiência requer um tipo de *arandu*, de conhecimento. A relação com a terra e com o território, bem como com seus recursos, é extremamente importante para manter o *arandu*, inclusive o das mulheres.

Os lugares que as mulheres ocupam nas instituições *juruá* e os lugares por onde circulam na sociedade *juruá* não são pensados para o corpo de uma figura de mulher. Não há uma preocupação para atender à demanda de um corpo diferente. São sistemas únicos pensados para os homens. São lugares pensados para o corpo de uma figura masculina, como se todos fossem um corpo de homem.

Ao ocupar espaços fora da aldeia, minha *py'apy*, minha preocupação, aumentou por causa da minha incerteza por conviver no meio dos *juruá*, que pouco ou nada falam de questões femininas como a menstruação, o cuidado com o corpo, o resguardo das mulheres. As mulheres *juruá* não têm resguardo como nós, mulheres guarani. Como praticar a relação do micro *teko* (individual) para o macro *teko* (coletivo) nos *tekoha* dos *juruá*, em que o universo dos homens é tão forte que se sobrepõe ao *arandu* das mulheres? Como manter nossos microcosmos, mesmo longe dos nossos grupos familiares? Sem tomar chimarrão, sem cozinhar o próprio alimento em torno de uma fogueira, sem ouvir a contação de histórias de vida?

É fora da aldeia, para trabalhar e estudar, que a mulher guarani encontra a "dominação masculina", *kuimba'e kuera pu'aka*, já que seu *arandu* não é reconhecido nem respeitado numa sociedade que parece ser só de homens. As mulheres sempre precisaram cuidar dos filhos, da rotina familiar e delas mesmas, e nos dias de hoje precisam trabalhar e estudar como as mulheres não indígenas. Assim, nós, mulheres guarani, nos apresentamos em outros espaços adotando outra imagem e nos adaptando a ela. Isso leva a uma violência contra o ser feminino guarani, que menstrua, engravida, dá à luz, que é mãe e que fala como mulher.

Nosso corpo é lugar de nosso conhecimento. Cada corpo tem o próprio *reko*, as próprias demandas durante sua caminhada. Cada tempo tem suas simbologias, suas necessidades nos espaços, sejam mulher, *kunhã*, homem, *kuimba'e*, criança, *mitã* ou velhos e velhas, *kyringue* e *tudjakue*. As pessoas em torno devem respeitar e contribuir para que as mulheres construam corpos saudáveis. Construir corpos saudáveis não depende de uma pessoa só, depende de todos e todas. Depende, principalmente, dos homens. Por isso, a mulher não pode ficar calada.

→ Desenhos de Liça Pataxoop, em ordem de aparição: **Tehêy O surgimento do povo Pataxoop**; **Tehêy Origem das plantas**; **Tehêy O Grande Tempo das Águas**. Tehêys são imagens produzidas para contar as histórias dos Pataxoop aos mais jovens. Tehêy é também o nome das redes de pesca usadas pelos Pataxoop. Segundo Liça, seus desenhos pescam conhecimentos.

Nhandesy é concreta, prática, é vivida. É um corpo que ocupa o espaço, enquanto *Nhanderu* é o ar. Se os homens começarem a desrespeitar o chão, acontecerá um desastre de muito impacto, e o chão deve estar bem para a gente pisar. O chão é onde pisamos, onde o corpo vive. Por isso, é preciso um cuidado maior e concreto com o corpo de *Nhandesy*, para não acontecer o que minha avó dizia, para as mulheres não ficarem doentes: "Doentes não como um corpo doente, mas *py'a tarowa*, confusas, apavoradas". Sem ser desrespeitado, o corpo da mulher causa um impacto melhor sobre o mundo. Quando *Nhandesy* fica revoltada, o mundo fica doente. Se *Nhandesy* não viver em paz, o mundo não vai viver em paz, porque ela é chão concreto, é terra.

Entender o significado de *arandu* é também entender nossas narrativas, principalmente o *oreipyrã*, que é nossa narrativa de como surgiu o mundo. Com essa compreensão guarani do surgimento do mundo, compartilhamos nossa memória coletivamente, o que chamamos de "educação coletiva", que proporciona que nossa narrativa seja incorporada. Essa é nossa possibilidade de dizer para os outros como nós somos. A partir disso, vão se construindo outros saberes, como o *Teko porã rã*, nosso bem-estar futuro, considerando essas narrativas que foram contadas pelos mais velhos e pelas mulheres.

Em minha pesquisa, procuro relatar a compreensão de uma mulher guarani sobre o sistema de educação escolar nas aldeias, visto que a educação escolar é uma instituição externa, aceita, mas não gerenciada pelas comunidades guarani. Muitas memórias de violência incentivaram-me a descrever a forma como eram tratadas as crianças na época em que eu era aluna, algo que ainda permanece. Com frequência, as comunidades se queixavam (e ainda se queixam) da forma como são tratadas pelas instituições escolares. Desde criança, ouvia e participava da conversa dos mais velhos em torno das preocupações sobre o *nhandereko* e percebi que as práticas escolares geram perplexidade, aflição e constrangimento nas crianças indígenas, que não conseguem entender os motivos pelos quais estão sendo desrespeitadas. Especialmente por não compreender a língua imposta em suas aldeias, encontram-se na posição de subalternas e dominadas, sem condições de se manifestar e viver com autonomia.

Lembro-me de quando chegou minha hora de ir para a escola. Eu era criança, não sabia falar português e fiquei assustada, com medo. Como era obrigada a ir, tive que tomar coragem. O que eu mais queria era aprender a ler e a escrever, para mostrar para meus pais, para todos. E me esforçava para aprender, mesmo não sabendo nada de português. Hoje entendo essa angústia e o atrito entre a educação guarani e a educação escolar. A minha mão chegava a doer de tanto copiar do quadro, mas o pior não era copiar. O pior era não saber nada daquilo que estava copiando. Nós éramos crianças monolíngues em guarani, copiando palavras inúteis. Esse método continua nas escolas guarani, continua *mondyi*, assustando.

Mbo'e – ensinar, educar – não é apenas contar o que está no papel; educar em Guarani é fazer juntos, demonstrar, praticar e aprender fazendo. O conceito de *mbo'e* é preparar para a vida, explorar as competências de cada *teko* individual, oferecer ao aluno o fortalecimento dos conhecimentos que ele já traz para a escola. As crianças não vêm para a escola para serem instruídas, guiadas, direcionadas, como se estivessem perdidas. Elas vêm para a escola para reforçar os conhecimentos do seu povo, para fortalecer sua identidade cultural, sua língua materna, e para falar da própria história vivida.

Hoje é também importante saber sobre a história dos não indígenas, para entender o *juruá reko*, mas o que eu percebo, depois de andar no meio dos *juruá*, é que educar na visão do *juruá* é outra coisa. A palavra "educar" vem do latim *educere*, que significa, literalmente, "conduzir para fora" ou "direcionar para fora". O termo em latim é composto pela união do prefixo *ex*, que significa "fora", e pelo verbo *ducere*, que quer dizer "conduzir" ou "levar". Mesmo com alguns direitos garantidos, a escola ainda é um "sistema único" e percebo que a educação escolar de indígenas, no Brasil, segue o mesmo sistema da escola dos *juruá*, imposto aos *juruá*, aumentando, assim, os mecanismos que nos silenciam e que distorcem nossos costumes.

Em 2004, fui chamada para assumir uma sala de aula multisseriada na aldeia Três Palmeiras, no Espírito Santo. Em minha experiência como educadora guarani, a escola seguia o conceito do latim. Não é por acaso que o tempo todo estamos em choque com essa forma de educação. A escola parece mais um instrumento para nos negar, se não nos preocuparmos em informar aos *juruá* sobre nós. Estamos nos esforçando muito mais por medo de sermos mais excluídos, em vez de para sermos incluídos. Somos cercados de leis que tentam nos salvar, mas que, ao mesmo tempo, nos negam.

Na época em que lecionava, tínhamos uma proposta curricular bastante acolhedora, que permitia que conversássemos sobre assuntos da nossa vivência, do nosso sistema, assuntos que eram importantes para nós, Guarani. Na turma em questão, a maioria das meninas estava na idade de menstruar. Para nós, logo após a primeira menstruação, a menina precisa descansar durante três meses, no mínimo – o tempo de descanso varia muito de família para família. Conforme a educação tradicional indígena, ela deve receber cuidados da família e cuidar do

próprio corpo nesse período. Esse processo se configura como o nosso ritual de passagem. A menina descansa a cabeça e escuta seu *py'a* (sentimento), para acostumar o corpo e a cabeça a ficarem calmos.

Todo esse tratamento especial, é claro, pressupõe outro processo de ensino. Ainda assim, num desses momentos, a equipe de educação me questionou sobre que atividade eu direcionaria para aquelas crianças que estavam cumprindo o ritual de passagem e que, por isso, não frequentavam as aulas. Fiquei indignada! Foi então que entendi o tamanho da distorção. Por trás daquilo estava a compreensão de que o resguardo das alunas, seguindo nossos costumes, não é educação, mas enviar a elas um texto, um papel, isso, sim, seria uma educação de qualidade.

Os diferentes conhecimentos dos *juruá* estão no papel, ficam parados e não acompanham o movimento, *omyi wa'e* e *guata*, o caminhar. Para nós, Guarani, certas atividades escolares não importam em períodos tão significativos como o da passagem das meninas. O que está no papel não é tão importante, pois o que causa efeitos imediatos são as práticas do dia a dia. Acreditamos em nossa história porque ela nos ensina a construir *teko porã*, o "bem-viver". Minha avó dizia que não se podia acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta. É preciso ter cuidado com o papel, embora hoje ele também faça parte da nossa vida.

Todo *arandu*, todo conhecimento, independentemente de onde venha, tem valores e ideias fundamentais para cada povo ou grupo no qual o sujeito vive, e é importante para sua formação. Entretanto nenhum conhecimento deve ser tratado como absoluto ou se deve impor o universalismo. Não há uma só forma de conhecimento, tampouco apenas um jeito de ensinar e aprender. Na escola, são reproduzidas as "verdades" que a ciência *juruá* diz ter descoberto, coisas que não podem ser alteradas. Aqui está o embate ou o choque, porque, para nós, o *teko* é dinâmico. O bem-estar coletivo depende de todos e de cada um. Por isso, entendo que ensinar requer mais esforços para convencer o aprendiz a saber lidar com o outro e, muitas vezes, a fazer sacrifícios pelo outro, e isto significa amar a si mesmo.

Para que a sabedoria das mulheres não caísse no esquecimento, afastando-as do nosso *teko*, me desafiei, mesmo sabendo que abriria mão de alguns costumes da mulher guarani. Foi preciso me direcionar para "atravessar a ponte". Atravessar a ponte demanda uma atenção maior, para não se iludir com as coisas que estão do outro lado, com uma imagem da cidade que atrai pelas muitas coisas que não existem na aldeia. É importante saber os códigos *juruá*, mas mais importante é se fortalecer na sua base para não ser facilmente capturada. Viver na língua guarani e falar na língua guarani é fundamental para saber voltar para casa, mesmo que se fale outra língua no caminho.

Como manter minha raiz, num mundo de antenas? Lembro-me desses termos – raiz e antena – nas palavras do professor José Ribamar Bessa, quando ele dava aulas no curso de magistério *Kuaa mbo'e* de formação de professores Mbya do Sul e Sudeste. Ele usava a imagem de uma árvore para falar de interculturalidade, sobre como ela poderia ser implementada no dia a dia. A raiz seria a nossa base, a nossa origem. No meu caso, o fortalecimento da identidade tradicional guarani. Minha raiz está na memória da minha avó, no conhecimento dos meus pais e naquilo que guardei comigo. Antena seria o que vem de fora ou o que está do lado de fora, o que não faz parte do sistema guarani.

Na caminhada entre a raiz e a antena, não foi e não é fácil transitar de uma cultura para outra. Ainda bem que, no meu caso, fui fortalecida na minha base para não me perder facilmente entre os dois mundos, apesar dos conflitos entre eles. Uma identidade fortalecida na raiz consegue superar os obstáculos. Falando da minha trajetória, *xerapixa kuery'i*, de mulher para mulher, posso contribuir com outras mulheres *py'a guasu*, corajosas, para que possamos seguir alcançando o que queremos. É possível manter a raiz em equilíbrio, mesmo vivendo na cidade, no atrito entre os dois mundos. Busco a força nas palavras que ouvia de minha *djaryi*.

É assim que me apresento, como *kunhã py'a guasu*, mulher com sentimento de coragem. Meu nome guarani é *Ara Rete*, "força do dia/céu". Sou pessoa de dentro para fora e, às vezes, de fora para dentro. A beleza está na minha essência, na minha palavra guarani, impelida pela memória da minha avó. Acredito na memória da minha raiz, não apenas nas lembranças da infância vivida. Quando lembro, lembro para refletir. Já que estou aqui, é para viver, cair, levantar, caminhar e seguir em frente.

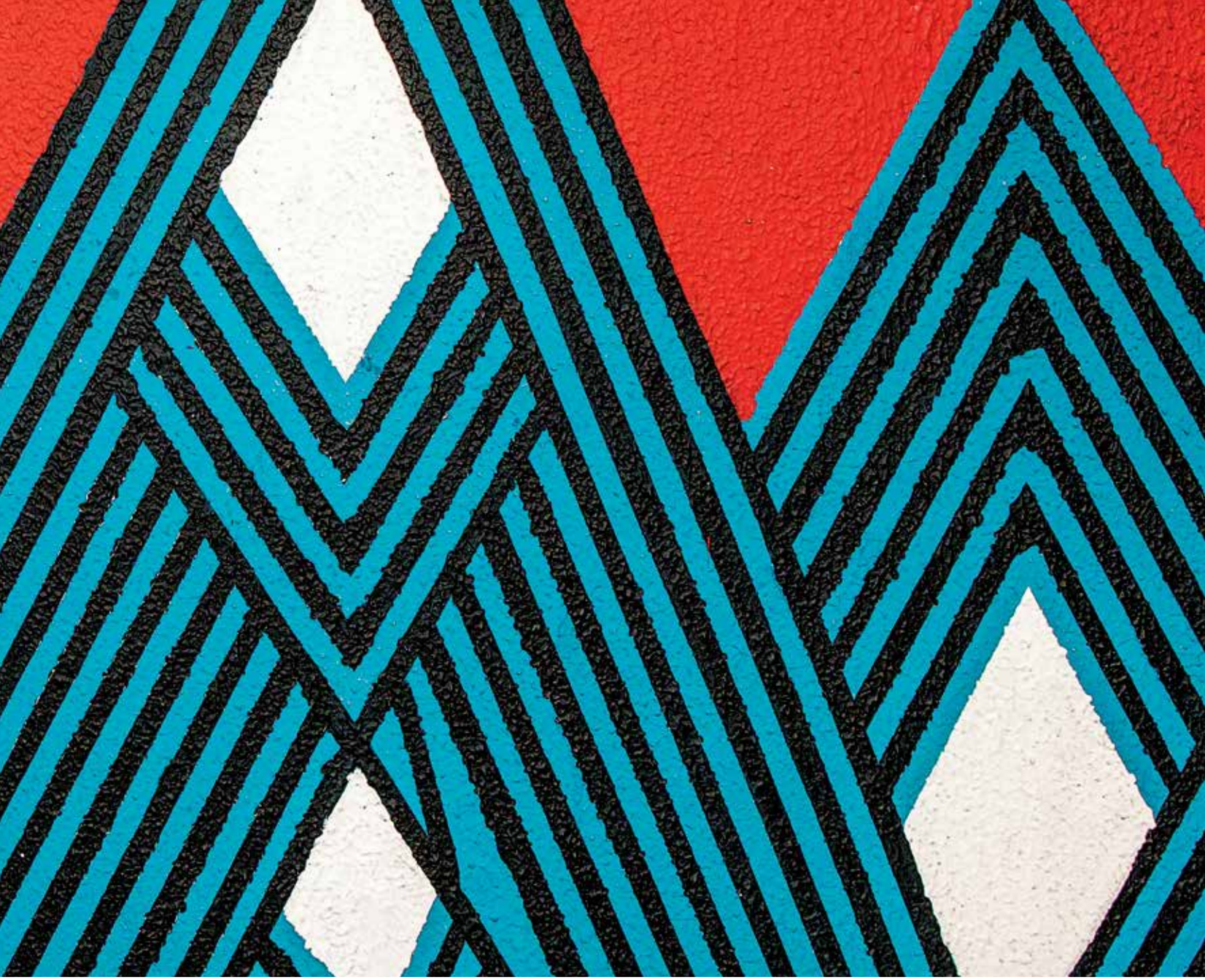
Reinvento-me todas as vezes em que me deparo com outra língua, com um *teko* que não conheço. Eu me perco, me procuro e me acho. Língua e *teko* estrangeiros pedem um pouco mais de mim. Ainda bem que sou complexa, sou mistura, sou mulher guarani, às vezes, com cara de mulher *juruá*. É minha forma de resistência. Eu me vejo como uma ponte. Estou entre aldeia e cidade. E isso não é uma tarefa fácil para mim, mas é uma forma que encontro para poder continuar dialogando com esses dois mundos. Minha reinvenção é um elemento de resistência que uso para me fortalecer, sem perder minha essência, mas usando os elementos da língua portuguesa.

Tenho comigo, hoje, a força de *Nhandesy*. Para amanhã, já me reinventei. ✱

A Aldeia Vertical e a Horta Dja Guata Porã são esforços táticos de ocupar, habitar, plantar e ensinar em um condomínio do Programa Minha Casa Minha Vida, no centro do Rio de Janeiro, onde convivem diferentes etnias.

Texto de Camila Bevilaqua

Aldeia Vertical, pinturas de Tapixi Guajajara fotografadas por Nathalie Ventura



CADA APARTAMENTO UMA OCA

“Quem olha de longe pensa que está bagunçado, mas é porque não conhece”, diz Niara do Sol, indígena filha de pais cariri e fulni-ô, mostrando um canteiro coberto por um emaranhado de plantas que crescem umas por cima das outras. Estamos na Horta Dja Guata Porã, um berçário de plantas medicinais que cresce no centro do Rio de Janeiro, dentro de um condomínio do Programa Minha Casa Minha Vida, ocupando canteiros até recentemente abandonados.

O projeto é tão singular quanto sua fundadora. Niara tem uma trajetória de vida cinematográfica. Seu pai, indígena fulni-ô e ex-combatente da Segunda Guerra Mundial, foi dado como morto na Batalha de Monte Castelo. A filha conta que ouviu do pai que ele ficou, na verdade, um tempo na Itália aprendendo novos ofícios. Voltou ao Brasil, casou-se com a mãe de Niara, do povo Cariri, mas tiveram que fugir da aldeia por conta do desagrado da família com a união. Como ex-combatente e munido das novas habilidades adquiridas em seu período na Itália, empregou-se e mudou com a família para o Sul do Brasil.

Niara conta que cresceu tendo uma educação dupla: em casa, com os pais e o avô, que lhe ensinavam a cultura indígena, e na escola, onde aprendia a cultura branca e sofria “isso aí que hoje em dia chamam de *bullying*”. Após sair de casa, Niara foi cantora de cruzeiro, radialista, professora, teve duas filhas e seis casamentos e passou por diversas outras aventuras até chegar ao Rio de Janeiro, mais precisamente à Aldeia Maracanã, de onde foi despejada em 2013.

Na época, a aldeia urbana que se desenvolvia no antigo Museu do Índio, no bairro do Maracanã, teve uma evacuação forçada depois de muita resistência, por conta dos planos de transformar o espaço, adjacente ao maior estádio de futebol do país, em um estacionamento para a Copa do Mundo de 2014. Após o despejo, um grupo de indígenas que aceitou ser remanejado foi levado, primeiramente, para viver em contêineres na Colônia Curupaiti, antigo hospital de internação compulsória de pessoas com hanseníase, em Jacarepaguá, e posteriormente para um condomínio Minha Casa Minha Vida no centro do Rio de Janeiro. Ali passou, então, a se formar a chamada Aldeia Vertical, um prédio habitado inteiramente por indígenas de diversas etnias.

O prédio tem cinco andares e quatro apartamentos por andar, e fica no condomínio Zé Keti, na rua Frei Caneca, no bairro do Estácio. O condomínio da Frei Caneca é um dos poucos Minha Casa Minha Vida que se localizam em uma área central, em um bairro que é caracterizado pelo historiador Luiz Antônio Simas como a encruzilhada carioca, um espaço de cruzamento de fluxos e de pessoas desde a época do Império e o berço do samba. O condomínio só foi construído ali por conta da demolição do Complexo Penitenciário Frei Caneca, em 2010, primeiro presídio brasileiro, demolido por sua localização central e próxima ao Morro do São Carlos, considerado rota de fuga.

Logo em frente, na rua Salvador de Sá, fica o primeiro projeto habitacional do país, uma vila operária criada para abrigar os desalojados pelas reformas do prefeito Pereira Passos na então capital nacional. Posteriormente, Eduardo Paes superou a marca de Passos, em quem se espelhava publicamente, se tornando o prefeito a mais desalojar pessoas com seu projeto urbanístico-empresarial. Parte das vítimas das remoções foi levada para o Minha Casa Minha Vida do Estácio, dentre elas estão os indígenas que formam, atualmente, a Aldeia Vertical.

Apesar da realocação forçada, Niara diz que aquela é uma aldeia como qualquer outra e que cada apartamento é uma oca. Na sua concepção, uma aldeia é constituída como tecido relacional, e não como espaço físico apenas. São as relações de respeito e aprendizado entre as pessoas e as formas de uso do espaço que fazem daquele espaço uma aldeia. Ali, Niara desenvolve a Horta Dja Guata Porã. Ela sempre quis plantar no entorno da Aldeia Vertical, mas a direção do condomínio proibia. Ainda assim, ela chegou a plantar um pé de urucum e um de jenipapo, mas logo viu que não teria como desenvolver plenamente seu projeto.

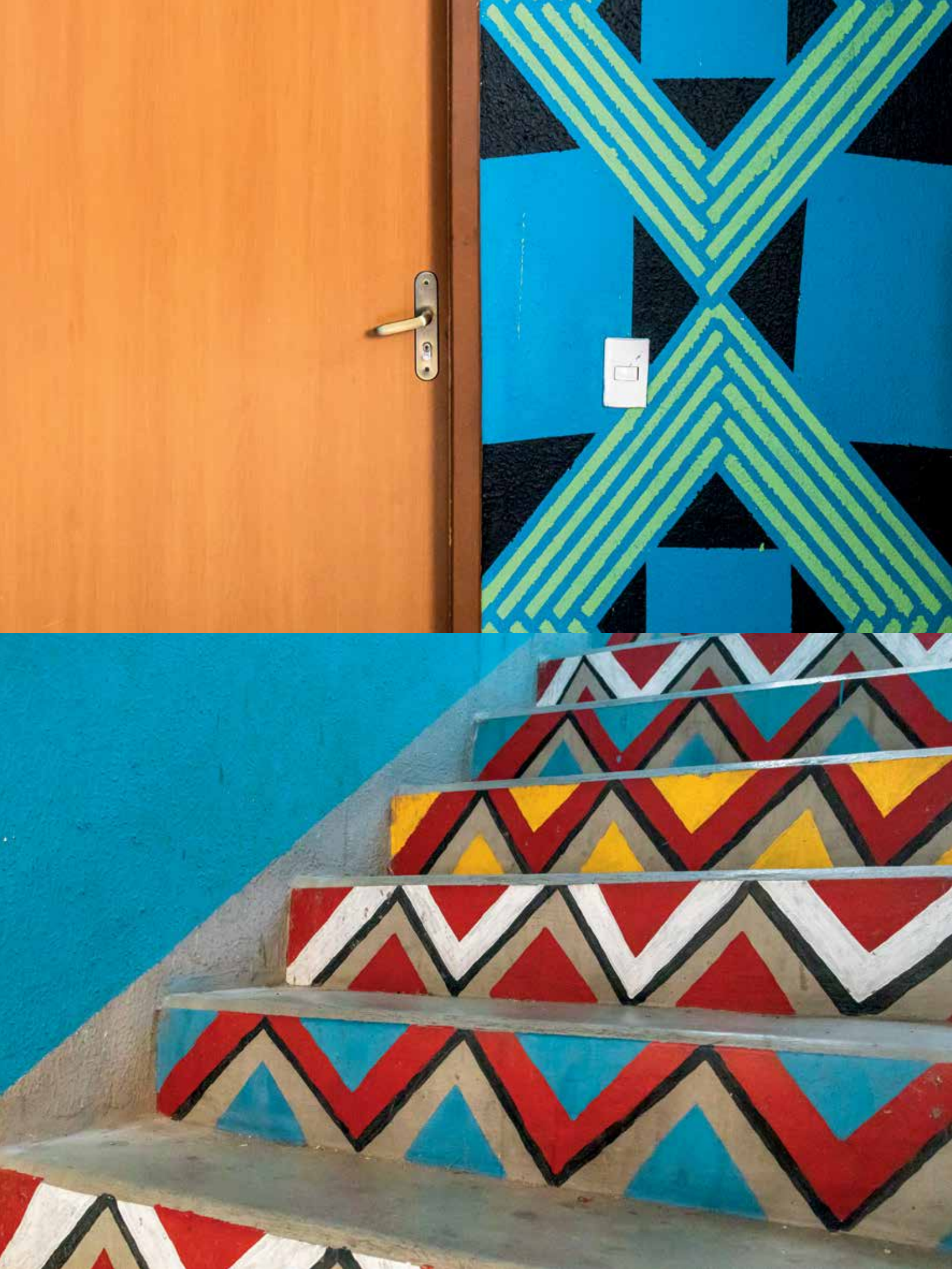
Niara passou, então, a participar do projeto municipal Hortas Cariocas. Junto com Iracema Pankararu e Dauá Puri, limpou um terreno abandonado no Morro do São Carlos, em que nunca havia sido construído nada por estar dentro do perímetro de segurança do antigo presídio, transformando-o em espaço para plantio. O terreno, que estava abandonado e acumulava capim alto e lixo, hoje abriga uma horta completamente funcional. Em seguida, os três amigos participaram da exposição *Dja Guata Porã* no Museu de Arte do Rio, em 2017, onde Niara conduzia a *Estação Natureza*, uma horta nos canteiros da Praça Mauá. Todas as plantas estavam em caixotes de feira e, quando a exposição acabou, Niara conseguiu levar as plantas e continuar a horta no espaço atrás dos prédios do condomínio da Aldeia Vertical.

A Horta Dja Guata Porã é desenvolvida em uma das laterais do condomínio, entre o antigo muro da prisão e os prédios. Começou no canteiro embaixo das janelas de Niara e Dauá, e cresceu depois para a pequena encosta em frente. Eventualmente, o condomínio permitiu que a horta se expandisse pela encosta para as laterais, ocupando a frente de outros prédios. Hoje a horta conta também com a participação de outros indígenas do prédio e de ajudantes externos.

Diferentemente da Horta do Morro do São Carlos e da do Museu de Arte do Rio, a Horta Dja Guata Porã funciona como um berçário de mudas. Muitas das espécies vegetais ali presentes são plantas medicinais ou de alto valor nutricional, como moringa, chaya, urucum, jenipapo, saião, alcachofra, algodão, alecrim, boldo, citronela, capim-limão, cúrcuma, erva-doce, gervão, amora, noni, jaborandi, lavanda, pitanga, serralha, carqueja e variedades de abóbora e batata-doce, entre outros tantos. O objetivo é dar mudas e ensinar as pessoas a plantá-las e a usá-las, expandindo a iniciativa. Outras hortas já foram germinadas a partir das mudas, criando uma rede pela cidade em que se trocam sementes, mudas e aprendizados.

O contexto do condomínio se apresenta, por vezes, bastante hostil para o desenvolvimento da horta. Por exemplo, o condomínio sofre recorrentemente com falta de água. Quando isso acontece, Niara diz que prefere parar de usar água para si própria e priorizar a rega da horta. Ela se indigna que os prédios não tenham canaletas: seu sonho atual é criar um sistema de captação de água da chuva para que possa regar a horta adequadamente. Além de impedir a captação da água da chuva, a falta de canaletas gera problemas estruturais. Niara e Dauá Puri, que ocupam o andar térreo – por serem mais velhos e para poder ficar mais perto das plantas – relatam que já começam a aparecer problemas de infiltração.

Também existem problemas de vizinhança, uma vez que outros moradores do condomínio retiram mudas sem



pedir, permitem que seus cachorros destruam os canteiros ou jogam lixo ali. Por esse motivo, os canteiros da horta são propositalmente bagunçados – ou pelo menos aparentam desordem para quem não os conhece. A horta não tem uma organização convencional, com separação de plantios por canteiros delimitados, sendo a determinação espacial dada tanto por escolha das plantas quanto dos humanos. Niara sempre plantou com tudo junto, conhecendo as preferências de espécies que crescem melhor lado a lado, fazendo, assim, "aquilo que o pessoal da faculdade que vem aqui chama de agrofloresta". O emaranhado também tem função tática, escondendo plantas mais sensíveis de mãos intrometidas, que podem querer revirar ou retirar algo. Em alguns casos, também evita-se colocar placas de identificação nas plantas, para prevenir possíveis roubos. A ora-pro-nobis, espécie tanto comestível quanto espinhosa, e, portanto, perfeita para a horta, faz a vez de cerca, sobre um suporte de bambu.

A gradação entre visibilidade e acesso é importante para entender o próprio modo de pensar a horta. Como o objetivo é ensinar e distribuir mudas, pretende-se sempre atrair pessoas e divulgar o projeto, mas o acesso às plantas e ao conhecimento delas deve ser feito de maneira mediada e prática. Ao mesmo tempo que a horta chama atenção por sua vegetação exuberante, nem tudo fica à mostra. Niara, por sua vez, convida todos a conhecerem o espaço, mas, chegando lá, explica rispidamente as regras de frequentação do local: "Essa mania que o povo tem de perguntar é feia pra caramba, porque quem pergunta não quer aprender, só quer ouvir. Coloque isso na sua cabeça, quer só ouvir o outro besta falando. Quando você quer aprender, você presta atenção e você faz, o que é totalmente diferente de perguntar. Agir, são as ações, as atitudes. Não adianta nada perguntar".

"O homem escreve o que ele quer, não o que é. Ele escreve o que lhe convém", alertava o avô de Niara. Se ela desconfia da escrita, a prática aparece como o seu oposto, como a maneira realmente eficaz de acessar o conhecimento: "Uma coisa é eu dizer o que tem que fazer. Outra coisa seria eles virem aqui para ver como estamos fazendo. E fazer. Você só aprende vendo. Não adianta um milhão de apostilas, não adianta você sentar dentro de uma faculdade, num banco, criar calo na bunda, quase cegar os olhos de tanto ler, e não praticar".

Também não se importa com nomes científicos de plantas ou suas origens. Ela se irrita quando alguém diz que alguma planta da horta não é nativa do Brasil, uma vez que seria impossível determinar o ponto de origem de alguma espécie, já que passarinhos sempre levaram sementes para todos os lugares. Da mesma forma que seu avô lhe ensinou, ela diz que o importante é saber usar as plantas. Niara busca então ensinar aos outros da mesma forma como foi ensinada por seu avô, e ele, por sua vez, foi ensinado por seus antecessores, em uma longa e contínua linhagem. Através desse esforço intergeracional buscam manter vivos não apenas os ensinamentos, mas também, e de maneira mais complexa, os modos de aprender. O engajamento direto com o solo e as plantas é necessário, uma vez que a horta não produz apenas alimentos e remédios, mas é também um espaço de contínuo processo de produção de corpos e de relações.

Apesar do desgosto pela educação formal, Niara faz um paralelo da cultura indígena com a escola para explicar sua crítica aos citadinos que buscam consumir a cultura indígena como algo que pode ser acessado rápida e facilmente: "Você tem que aprender primeiro, antes de tentar se meter nas coisas. O mal é a pressa. Vocês têm que entender que a cultura indígena é igualzinha ao estudo de vocês. Aqui tem o pré, tem jardim, depois tem o primeiro ano, segundo, terceiro... você não sai do primeiro ano e vai para o quinto. A mesma coisa na cultura indígena. Você tem que entrar no maternal. Aí vai fazendo as iniciações, vai fazendo as coisas. Tudo devagar! Doses homeopáticas. Não é chegar e se encher de informação. Depois você não sabe fazer nada com elas. E como dizia meu avô, de preferência aqui (aponta para o coração). Porque o papel o fogo queima e a água derrete. Então é aqui (no coração) que se guarda. Mas o povo quer papel. Aí, lê o papel uma, duas vezes, não entende merda nenhuma, e quer fazer".

A partir dessa epistemologia da prática, aos poucos a horta vai mudando a paisagem local. Enquanto muitas das passagens do condomínio são espaços áridos, quentes, com canteiros cobertos de capim, a horta aparece como uma interrupção súbita e inesperada na paisagem, com árvores e arbustos altos, cheia de passarinhos e borboletas. Gradualmente, o projeto se expande pelos canteiros, conquista mais colaboradores no condomínio, e vizinhos, que antes o viam com desconfiança hoje pedem mudas e plantam perto de suas casas.

Dauá lembra que a terra na qual plantam está sendo agredida há milhares de anos, desde a chegada dos brancos, e que é preciso muito trabalho para recuperá-la. Ele diz ser preciso trabalho e atenção, buscando conversar com a terra, para saber do que ela precisa. Niara explicou, certa vez, que o seu aprendizado familiar foi baseado na lógica da ação, sempre voltada para as gerações futuras. A preocupação com a terra através do plantio é, desse modo, inseparável da continuidade do parentesco. "Porque os antigos, eles não tinham essa coisa do pensar para o dia de hoje. Meu avô mesmo dizia. Você tem que ter um cuidado com os seus filhos, com os seus netos. É para eles que você faz as coisas. Você não está fazendo para você. Para você, seu avô e seu pai já fizeram. Agora, você tem que fazer para os seus filhos, para os seus netos. E ensinar seus filhos a fazer pros filhos deles, pros netos. É assim. Aqui, não. Aqui as pessoas pensam no eu e no agora. Então, elas não se preocupam com o amanhã. Elas não se preocupam com o planeta, com a água, com uma série de coisas. A gente, não. A nossa preocupação, o nosso ensinamento, desde criança, é para o amanhã. Não é hoje".

Niara planta alcachofra na horta e, assim, ilustra várias intenções do projeto, como o conhecimento de novos alimentos, o autocuidado que advém de conhecer as propriedades das plantas e a autonomia de poder plantá-las. Ela explica: "Tem gente que diz: *Mas o índio não usa alcachofra*. O índio do Brasil, mas tem índio em outro lugar que usa. E a alcachofra trata do fígado. Mas

quem tem acesso aqui na cidade à alcachofra é só aquela pessoa que tem poder aquisitivo muito grande, porque uma alcachofra custa 20 reais. Uma! E é uma arvorezinha que dá uma porção. Então, você mostra para as pessoas o objetivo de plantar a alcachofra, que não é só pela beleza da arvorezinha, mas por ter uma coisa que vai tratar o fígado e que, ao mesmo tempo, é uma iguaria sofisticada, mas que a minha vizinha que ganha um salário mínimo pode ter. E que, para ela – já pensou? –, ela recebe uma visita e serve uma alcachofra? São essas coisas que a gente quer que as pessoas, a prefeitura, o Estado, entendam que é o que a gente está fazendo".

A Horta Dja Guata Porã se compõe de tal maneira que podemos apontá-la como um projeto multiespécie, no qual os agentes não humanos têm tanta proeminência quanto as pessoas. Niara não usa esses termos para descrever o projeto, mas sua prática está certamente alinhada com essa preocupação, mostrando como o pensamento indígena que herdou da sua família já alcançava essa dimensão muito antes da academia. "O objetivo aqui é que essa horta seja uma mistura daquilo que a gente aprende na cidade e também um pouco das coisas que a gente aprendeu com a nossa família. As pessoas estão querendo voltar para o passado, estão arrependidas de ter estragado o planeta, a terra, a água. A gente tem que começar a agir, tratar, ajudar a terra. Aqui, por exemplo, que a gente plantou o guandu, quando for o ano que vem, nessa mesma época, se você chegar aqui, a energia vai estar totalmente diferente. E a terra fica mais feliz. Eu tinha vontade de chorar, porque a terra estava triste. Isso acontece quando você aperta a terra e sente que ela não tem vida, que não sai cheiro. Mas quando você aperta e sai cheiro, que enche sua boca de água, significa que ela está tendo uma vida boa".

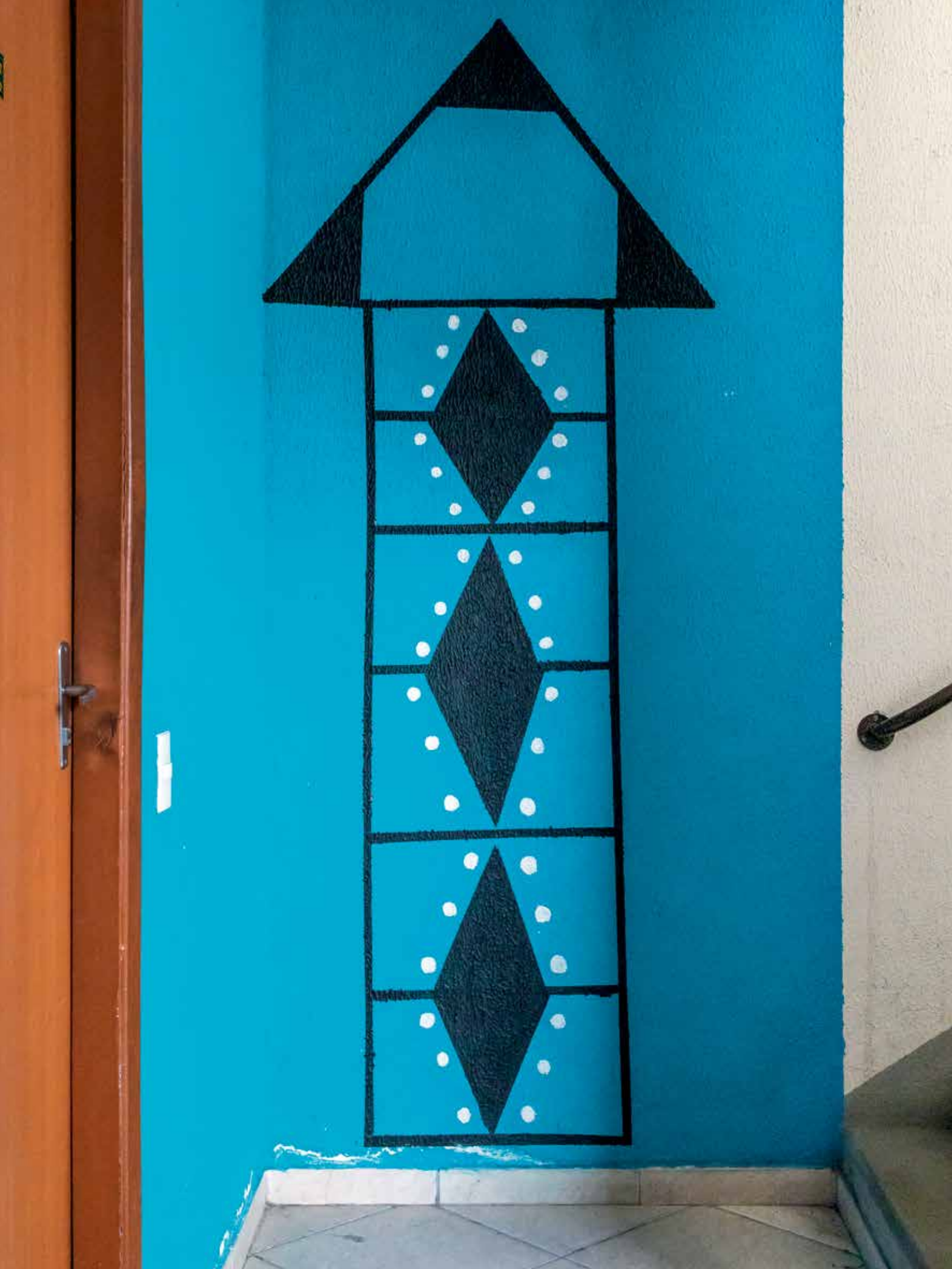
Um dia em que ocorria uma visita guiada pela horta, chamou a atenção de todos uma grande lagarta que comia uma folha de chaya, uma planta de origem maia que é das mais usadas na horta para fazer sucos, panquecas e pães. Os visitantes perguntaram se não seria o caso de impedir o animal de comer as folhas, ao que Niara respondeu que ela não plantava só para si e que todos podiam se alimentar na horta. Tal postura não vale, no entanto, para todas as espécies, como me explicou Jonas, um dos ajudantes da horta: alguns animais são *colaboradores* da horta, como insetos e polinizadores em geral, enquanto outros não são, como pombos, ratos e caramujos, espécies que, por sua vez, são, sim, controladas. Quando Jonas fala em colaboração, se aproxima do conceito usado pela antropóloga Anna Tsing, em que colaboração é a convivência necessária para a sobrevivência, não implicando objetivos ou resultados comuns para os participantes.

Plantas são onipresentes em nossas vidas e jardins são paisagens que ajudam a pensar as relações entre humanos e plantas, uma vez que o desenho dos jardins e canteiros nunca é aleatório: "O design dos jardins importa. Plantas certamente têm um controle tão forte das nossas vidas (pense em comida, combustível, forragem, fibras, farmacêuticos e mais) que é possível afirmar que 'nós só somos porque elas são. Ainda assim, na relação de poder entre plantas e pessoas, os humanos continuam sendo os que elaboram o design: nós temos baldes, escavadeiras, concreto, vidro, metal, fertilizantes, pesticidas, testes de solo, estratificação do solo, técnicas de colheita, fome e desejos estéticos. Para mim, a pergunta etnográfica se torna: como as pessoas escolhem encenar suas relações com as plantas?", sintetiza outra antropóloga, Natasha Myers.

Na Horta Dja Guata Porã, as plantas assumem um papel central, sendo agentes que ditam também a ocupação e o desenho do espaço. Conversando com um grupo de alunos de arquitetura que desenvolveu um projeto conjunto com a horta, Niara alertou diversas vezes para o fato de que não era possível fazer projetos para aquele espaço como se não houvesse nada plantado ali ainda e rejeitou ideias de reorganização dos canteiros, explicando que não é ela quem escolhe onde as plantas vão ficar. Quem escolhe são as próprias plantas, que sabem o melhor lugar, e ela conversa com as sementes e escuta o que dizem e organiza o espaço de acordo com elas: "Eu acho que tudo o que vocês pensaram, eu já passei, porque eu tenho 70 anos. Já andei em hortas na Argentina, no Paraguai, no Uruguai. É sempre mais fácil você criar esse desenho para um espaço que não está plantado. Aí é uma maravilha, porque você faz o desenho e vai plantar de acordo com o desenho que foi feito. Você tem uma ideia e alguém diz: vou construir uma casa e quero um jardim na minha casa, ou uma horta. Aqui, não, aqui é jardim, horta, arbusto, tudo junto, é a maneira que o índio planta. Então isso nós estamos tentando passar para as pessoas. Lá em cima, na Horta do São Carlos, tem um espaço coberto onde você vai ver que é ali que fazemos as mudas. Aqui, não. Por quê? Porque aqui eu ponho a muda onde ela quer que eu a ponha. Na hora que eu ponho a muda, eu tenho que pôr onde ela quer, não onde eu quero. Por que, se eu colocar onde eu quero, não vou ter".

A Aldeia Vertical e a Horta Dja Guata Porã demonstram esforços táticos, de jogar no campo do inimigo: ocupar, habitar e plantar em um espaço cujas regras são firmadas por outro. Mostram também toda a criatividade e os percalços de uma vivência plural em muitos sentidos: indígenas de diferentes etnias convivendo entre si em um prédio dentro de um condomínio de não indígenas, e que desenvolvem uma horta cujos frutos são destinados não só para os humanos. O esforço da colaboração multiétnica e multiespécie não é idílico, envolve muitos encontros produtivos, mas também muitos desencontros.

Um projeto delicado, assim como suas mudas. Niara imagina como seria se todo Minha Casa Minha Vida, onde habitam 14,7 milhões de brasileiros (aproximadamente 7% da população do país), tivesse uma horta – e o conhecimento de como utilizá-la. Pode-se dizer que esse esforço de construção conjunta da paisagem com outras espécies não humanas se aproxima de um "urbanismo multiespécies", levando em conta formas ampliadas de cidadania. Para realmente conhecer a horta, só indo até lá. E Niara e seus amigos gostam de visitas. *



Quando foi transferido para o Xingu em 1967, o povo ikpeng não imaginava que um dia seria necessário plantar a floresta de volta. Com seu conhecimento, as mulheres ikpeng hoje coletam, vendem e plantam sementes, criando outras economias com a floresta em pé.

AQUELES QUE ANDAM JUNTOS

Texto de Oreme Ikpeng
FenoFasicus, ilustrações de Dedê Paiva

As formigas *yarang* saem todas juntinhas, buscam folhas, sementes e galhos, vêm com tudo na cabeça, levam para casa e beneficiam. É assim que fazem essas formigas, conhecidas na língua portuguesa como cortadeiras ou saúvas, e também as mulheres *yarang* que compõem a Rede de Sementes do Xingu. O nome Mulheres Yarang foi escolhido entre *yarang*, *rere* e *kurigre* – *rere* é morcego e *kurigre* é esquilo na língua ikpeng.

O Movimento das Mulheres Yarang começou em 2009. Eram apenas 15 coletoras na época, em sua maioria mulheres mais velhas. Coletaram mais de 500 quilos de sementes de 40 espécies. Ainda não estavam muito organizadas, mas, agora, mais de dez anos depois da fundação do movimento, já são mais de 3 toneladas de sementes florestais coletadas e mais de 1 milhão de árvores plantadas.

Atualmente, são 74 coletoras *yarang* que vêm entregar as sementes coletadas, mas na verdade são muito mais pessoas, porque a comunidade toda participa – os maridos, as filhas e os filhos. As sementes das coletoras são exclusivamente para reflorestamento, não são para cosmética nem para alimentação. Comercializamos sementes também para artesanato e cosmética, mas temos protocolos para que as sementes das indígenas sejam exclusivamente para o reflorestamento.

Nas aldeias, conversamos sobre reprodução, qualidade e logística das sementes. Em 2020, a Rede de Sementes do Xingu ganhou o Ashden Awards, prêmio internacional para soluções climáticas. Fomos reconhecidos internacionalmente como a maior rede de sementes do Brasil e estamos ajudando a formar outras redes, como a Rede de Sementes do Rio Doce, no norte de Minas Gerais.

A Rede de Sementes do Xingu ultrapassou fronteiras e hoje vai da Bacia do Xingu à Bacia do Araguaia, e também atende a demandas em Goiás. Hoje temos mais de 500 coletores: coletores urbanos, não indígenas que moram na cidade, coletores de pequenas agriculturas familiares, coletores de assentamentos e coletores indígenas. Cerca de 60% dos coletores são mulheres. Nossos clientes ou parceiros são, principalmente, pessoas envolvidas com barragens e aqueles criadores de gado que compram as sementes e reflorestam. Quem desmatou é o cliente que compra as sementes e que agora está reflorestando – e pagando às coletoras. As Mulheres Yarang falam que o trabalho com sementes independe da questão financeira, pois, se pensassem só em ganhar dinheiro, não iriam coletar, porque o pagamento não é mensal, é anual. As Mulheres Yarang e a Rede de Sementes do Xingu integram e sustentam uma economia com a *floresta em pé*.

A maioria das Mulheres Yarang não fala português, por isso falo por elas, com a permissão delas. Ouço as mulheres na condição de filho, sobrinho, genro. Não sou chefe das mulheres, elas é que são minhas chefes, o meu trabalho existe porque o trabalho delas existe. Eu sou apenas a voz, mas acredito que, num futuro próximo, estará aqui uma mulher ikpeng no meu lugar. Hoje sou eu quem faz a ligação, a tradução para o português. Por exemplo, na matemática, o Ikpeng conta um, que é *nane*, dois, que é *arak*, e quando é três, falamos *arak-ewari-wïngpe*, ou seja, "uma dupla e um sem par", na tradução. Quando falamos quatro, é *arakne*, ou seja, "dois pares"; cinco seria

arakne-nane-ewari-wïngpe, "quatro pares e um sem par". Quando passa de dez, já é muito, *itïng*. Quando pergunto sobre o preço da semente, elas dizem: "Isso aqui é *yawuga*". *Yawuga* é o mico-leão-dourado, que está lá na nota de dinheiro. Se as sementes são *yawuga*, valem o equivalente a 20 reais. Se equivalem a uma onça, o valor é 50 reais. As coletoras não falam "50 reais", elas falam *akari*, que é onça, ou *yawuga*, que é mico.

Apesar de não falarem português e não estudarem, as mulheres ikpeng são muito sábias: não precisam de calendário nem fazem anotações. A ideia de que você tem que estudar para ser alguma coisa é uma ideia preconceituosa. Ninguém precisa estudar para ser alguém. Precisa estudar para se qualificar, mas dizer que precisa estudar para ser alguém é como se você não fosse nada. No conhecimento ocidental, a maioria das escolas e universidades é formadora de competidores de mercado, quando deveriam ser espaços para formar cidadãos capazes de se integrar em uma sociedade harmônica – não consumidores nem competidores de mercado. O sucesso desse projeto das mulheres é porque elas não levam só em consideração o *money*, levam em consideração outros resultados. Consideram a importância do que fazem não só para o Xingu e para seus povos. Vivem a alegria dos encontros e o convívio presente nas coletas feitas coletivamente.

São vários tipos de sementes: sementes que devem ser colhidas no pé, você sobe e colhe, e outras que você vai colher no chão; sementes que você já pega limpas e só passa na peneira; sementes que você tem que quebrar, tirar a polpa, secar. Olho de cabra é um exemplo de semente que só precisa catar e passar na peneira. Isso tudo não foi ensinado, a Rede de Sementes não tinha referência de onde pesquisar sobre o manejo, o beneficiamento ou a coleta de sementes, porque era uma coisa nova. Aprendemos com as experiências das Mulheres Yarang. Elas são cientistas que vão descobrindo e adaptando as coisas. Se uma semente está com caruncho, então temos que respeitar aquele caruncho, porque ele é o dono, em vez de ficar passando veneno. O que para os brancos é praga, para nós é o espírito dono. Porque toda vida é vida, e tudo tem seu dono. A gente nasce, vive, envelhece e morre. A árvore também nasce, dá fruta, envelhece e morre. É essa ciência que as coletoras respeitam.

Os animais participam também. O maior plantador, por exemplo, é a cotia. A cotia pega uma semente, enterra, pega outra, enterra. Vai enterrando, enterrando, enterrando, para depois voltar e pegar, mas, como enterra muitas sementes e depois não se lembra de onde enterrou, as sementes acabam nascendo e virando mais árvores para ela. Quando reflorestamos, temos que dar condições para que a vida prospere naquele lugar, plantar sementes que vão atrair passarinhos, morcegos, formigas, e eles farão a parte deles. Porque a floresta é dinâmica. O que é fraco morre, o que é forte cresce e o que morre vira adubo para outro. Nós temos sementes de árvores pioneiras, que crescem e morrem rápido, temos as secundárias, de árvores que duram mais tempo, mas que também vão embora, e depois temos o clímax, árvores centenárias, gigantes. Para uma área de reflorestamento virar uma mata, leva entre vinte e trinta anos. Em dez anos você já pode notar uma diferença; em quinze anos você vê que a terra fica melhor e as árvores estão mais altas, mas, para você ver uma mata mesmo, são necessários trinta anos, aí, sim, você reflorestou uma mata. E primeiro vêm os pássaros, os morcegos e os insetos e, depois, conforme a dinâmica, chegam os roedores e os macacos.

Enquanto os não indígenas precisam de calendário para marcar a colheita, a natureza fala conosco, ela dá sinais. Está falando a todo momento, mas só quem está preparado consegue ouvir. Quando me perguntam "Como é estar preparado para ouvir a voz da natureza?", respondo que "Se esperar que a natureza fale *bom dia* ou *boa noite*, não vai ouvir nunca", mas a floração de ipê indica a chegada de chuva, que para nós é época de queimar roça, e as borboletas amarelas voando é sinal de que chegou o fim da chuva e que vai secar.

Foi em 2002 que as lideranças, os caciques e a comunidade xinguana começaram a perceber as mudanças dos sinais, no clima, no ciclo das chuvas, na umidade cada vez menor, na vazão prolongada e nas novas praias que apareciam no rio, na cor da água que foi de transparente para turva. Antes eram seis meses de chuva e seis meses de seca, mas agora são oito meses de seca e quatro de chuva. E toda a comunidade percebeu também o aparecimento de doenças que não havia antes.

Para debater esses problemas, no mesmo ano, aconteceu o 1º Encontro Nascentes do Xingu, na cidade de Canarana, no Mato Grosso, com a participação do governo do estado, das universidades, de agências governamentais como a Agência Nacional de Águas (ANA), do Ministério da Agricultura e das prefeituras dos municípios em torno do Xingu e, principalmente, com a participação de ONGs como o Instituto Socioambiental (ISA), um parceiro histórico do Xingu. Como as cabeceiras e as nascentes do rio estão fora do Território Indígena do Xingu, tudo o que acontecia lá fora vinha para o Xingu. Era época de modernização de produtos e *commodities* do Mato Grosso, que estava se tornando o maior produtor de grãos e, ao mesmo tempo, o maior desmatador do Brasil. Então a proposta era que pensássemos uma possível solução para refazer a floresta.

Em 2007 surgiria a Rede de Sementes do Xingu. Era a hora de iniciativas e a maior delas era o reflorestamento. A Rede de Sementes do Xingu foi apresentada na ocasião do 2º Encontro de Nascentes do Xingu e da 1ª Feira de Iniciativas Socioambientais, em 2008. Fizemos a campanha *Y Ikatu Xingu*, que na língua kamaiurá significa "Salve a água boa do Xingu", com o objetivo de reflorestar cabeceiras e nascentes de rios, especialmente do rio Xingu. Onde pegar as sementes, se o Mato Grosso estava desmatado, se era o maior produtor de grãos, o maior produtor de agrotóxicos? Os próprios indígenas começaram, então, a coletar as sementes para a campanha de reflorestamento.

Além do reflorestamento, a coleta trazia também o apoio à renda com a comercialização das sementes, que começou a ser necessária. Antes, as comunidades do Xingu não precisavam de dinheiro porque as coisas ocidentais estavam distantes. Agora que precisamos, como conseguir

dinheiro de forma sustentável? Era uma iniciativa muito inovadora, mas inicialmente tivemos certa desconfiança: quem vai comprar as sementes? Quem vai querer reflorestar, se é muito mais lucrativo desmatar tudo e plantar soja?

Existem muitos proprietários rurais ignorantes que pensam que reflorestamento é bobagem, que mudança climática não existe, mas há também aqueles que aceitam isto como exigência do mercado: "Estou produzindo comida, então tenho que aceitar as exigências do mercado". Como por meio de mudas era muito caro, nasceu a ideia do reflorestamento com *muvuca*. Adaptamos as ferramentas antes utilizadas para a plantação agrícola e diminuímos, assim, os custos. *Muvuca* é uma gíria carioca que quer dizer bagunça ou multidão, e *muvuca*, para nós, da Rede de Sementes do Xingu, é a mistura de várias sementes na areia, para reflorestamento.

O Território Indígena do Xingu, também chamado de Terra Indígena do Xingu ou Parque Nacional do Xingu, compreende dezesseis povos indígenas, cada um com sua língua, cultura, suas tradições e religiões. Atualmente, chamamos de Território Indígena do Xingu porque são várias *terras* coladas no Xingu: temos a Terra Indígena Naruvôtu, a Terra Indígena Batovi, a Terra Indígena Wawi, a Terra Indígena Capoto Jarina... São 120 aldeias, com mais de 8 mil xinguanos. O Xingu foi criado em 1961 e corresponde à primeira terra indígena demarcada no Brasil, são 2,8 milhões de hectares. Quando se fala do Xingu, refere-se ao Alto Xingu, mais conhecido e famoso, embora o Xingu seja dividido em quatro regiões: o Alto Xingu, o Baixo Xingu, o Leste Xingu e o Médio Xingu. Eu estou no Médio Xingu. O Alto Xingu é o mais aberto e acessível, com mais trânsito de não indígenas. As demais regiões são mais isoladas e muita gente não as conhece.

Os irmãos Villas Bôas fizeram contato primeiro com os alto-xinguanos, que eram mais receptivos e não ofereceram muita resistência, ao contrário dos Xavantes, com quem foi difícil fazer contato, assim como conosco. Como Orlando Villas Bôas recebia apoio financeiro e equipamentos de não indígenas que queriam visitar o Xingu, os alto-xinguanos eram as pessoas que recebiam esses visitantes. No Alto Xingu foi mais fácil fazer estradas e já havia a pista de pouso. Havia também o ritual do Quarup, que ficou muito conhecido e trouxe a questão financeira, pois atualmente as pessoas que vão ao Alto Xingu pagam, gerando uma renda para o alto-xinguano. O Alto Xingu se tornou assim um lugar de mais acesso, uma comunidade sem muita restrição, enquanto para entrar nas outras regiões do Xingu tinha que ser objetivo: "O fulano vai entrar" e a comunidade tinha que aceitar ou não. A FUNAI também costumava acompanhar esses processos. Era difícil e, na verdade, ainda é difícil acessar o Médio, o Leste ou o Baixo Xingu.

Os Kawaiweté, os Kaiabi e os Yudjá foram para o Baixo Xingu, os Ikpeng e os Trumai, para o Médio, onde estamos, e os Kisêdjê Suyá, para o Leste Xingu, lugares que não tinham acesso fácil. Quando chegamos ao Xingu, já habitavam aqui os alto-xinguanos. Os povos que vieram trazidos depois fomos nós, Ikpeng, foram os Kaiabi, os Juruna, os Tapaiuna e os Panará, sendo que estes últimos conseguiram retornar para sua terra de origem. E nós, Ikpeng, éramos inimigos dos alto-xinguanos, geralmente atacávamos a aldeia deles. Paralelamente, os irmãos Villas Bôas perceberam que os Ikpeng e também outras etnias, como os Kaiabi, tinham facilidade para absorver as coisas, aprendiam rápido. E, do mesmo jeito que poderiam aprender coisas boas, poderiam aprender coisas ruins também. Então fomos reservados, isolados num local específico, que não permitia visitas.

O primeiro contato do povo Ikpeng foi em 18 de outubro de 1964, às dez horas da manhã. Um avião sobrevoou a aldeia e filmou o contato. Não eram só brasileiros que estavam no avião. O contato do povo Ikpeng foi patrocinado pelos belgas. O rei da Bélgica, Leopoldo III, veio visitar o Xingu e participou junto com os irmãos Villas Bôas do contato com algumas etnias, dentre elas, a Ikpeng. Morávamos na margem do que hoje é o Parque Nacional do Xingu, fora dos seus limites, no rio Jatobá, um afluente do Xingu. Chamamos a nossa terra de Roro-Walu, ou "Rio do Papagaio". Como o Xingu já tinha sido demarcado como terra em que ninguém podia mexer e os territórios em torno dele já tinham sido loteados e leiloados para grandes fazendeiros, o governo mato-grossense, na época do Governo Militar, deu uma advertência para os irmãos Villas Bôas para fazerem contato conosco e nos levarem para o Xingu. Como precisavam de recursos para fazer contato, entraram os belgas, que cederam as aeronaves e os recursos para a compra de materiais a serem oferecidos a nós. A condição era de que um cineasta belga fizesse a filmagem do contato.

Os irmãos Villas Bôas disseram que os Ikpeng eram um povo nômade, guerreiro, que não ia ceder fácil, que ia lançar muita flechada, mas eles não se intimidaram. O próprio nome Ikpeng quer dizer "bando", ou "marimbondos bravos", ou "aqueles que andam juntos". Os Ikpeng eram como marimbondos que atacam juntos e vão atrás de você; se você encontrar um ninho e mexer com eles, eles vão atrás de você aonde você for! Antes do contato, costumávamos invadir outras aldeias para intimidar os outros a não se aproximar do nosso território, daí o receio do Orlando Villas Bôas de os belgas levarem flechadas.

O povo Ikpeng, também conhecido como Txicão, nome dado pelos sertanistas, foi descrito pelo antropólogo francês Patrick Menget como "um povo que tem fala forte e provocante, e que para muitos pode parecer arrogante, [...] um povo que reconhece, no sentido da guerra, um meio de reprodução da vida social". Os Ikpeng, porém, cederam. O avião pousou no campo trazendo machados, chapéus, camisas, e os Ikpeng acabaram cedendo. E depois de três anos no nosso território, fomos transferidos para o Xingu. Era novembro de 1967.

Deixamos para trás nossos túmulos, nossos lugares sagrados, nossos rituais, nossa agricultura, e viemos para cá, nos instalamos no Xingu. No início do contato éramos cerca de 60 indivíduos. Ficamos doentes, com doenças que não conhecíamos, trazidas pelos não indígenas, doenças que a nossa medicina não curava porque eram doenças

Cartas do jogo **FenoFasicus** ilustradas por Dedê Paiva, em ordem de aparição: Buriti, Carvoeiro, Lobeira, Peroba, Baru, Murici, Jatobá do Cerrado, Ipê Amarelo da Mata, Pequi e Urucum. O objetivo do jogo, desenvolvido por Raissa Ribeiro, Nurit Bensusan e Danilo Urzedo, junto ao ISA e à Rede de Sementes do Xingu, que gentilmente cederam as imagens para publicação, é formar uma sequência da fenologia das espécies florestais da região do Xingu-Araguaia, Amazônia brasileira, reunindo cartas da árvore, da flor, do polinizador, do fruto/semente e do dispersor.

europeias. Como no Xingu estavam nossos inimigos históricos, no início eles não aceitaram muito a ideia. Agora, depois de mais de 30 anos, já há casamentos entre as etnias, nos respeitamos, somos mais amistosos. Inicialmente, como tínhamos conflitos, foi bem difícil conviver, era uma coisa nova para todos. Orlando Villas Bôas teve muito trabalho para deixar a gente em ordem. Fomos para o Médio Xingu, onde a população aumentou, e hoje somos mais de 500 Ikpeng, falantes da língua ikpeng, do tronco linguístico *karib*. Hoje temos consciência da parceria, já vivemos em comunidade, já falamos que somos "xinguanos".

Nós, os Ikpeng, começamos a flexibilizar e a interagir mais com o mundo externo a partir de 2012. E atualmente recebemos visitas, estamos mais acessíveis, já existem estradas no Médio Xingu e os municípios ficaram mais próximos. A fama do xinguano é muito grande, sempre tem alguém que quer conhecer mais e, apesar de ainda não ser fácil, não é tão difícil como antes. Até falam que viajar para a Europa é mais barato do que vir para o Xingu, pela logística, porque não tem estrutura, não tem transporte como ônibus ou carro. Quem faz esse trabalho são os freteiros, então fica caro vir para o Xingu.

Após 57 anos de contato, agora lutamos pelo direito de retornar ao nosso território original. Estamos na Justiça para demarcar de novo a nossa terra, mas nosso território hoje é pasto, um lugar cheio de soja, de milho, de madeireiras, com pouco mato. Cerca de 90% da mata já foi destruída, e teremos que fazer um projeto de florestamento para recuperar e poder deixar o território do jeito que ele já foi. Foi feito o estudo antropológico, o mapa com os limites do território, o relatório necessário para o reconhecimento legal como terra indígena. Quando os fazendeiros ficaram sabendo que queríamos a terra de volta, começaram a nos intimidar e ameaçar. Ficaram sabendo porque o Tribunal Federal da 1ª Região de Brasília votou a nosso favor na demarcação, e os fazendeiros não querem mais que a gente passe por lá. A briga agora é no Judiciário em Brasília.

Na cultura ikpeng, nunca se pensou que seria necessário, um dia, plantar a floresta de volta. Olhávamos o infinito-floresta e falávamos: "Isso não vai acabar, nós somos a floresta, e a floresta somos nós. Se a floresta acabar, a gente acaba". Coletar é, portanto, uma missão; reflorestar é uma missão.

Em 2018 houve uma expedição às áreas que estavam sendo reflorestadas. Participou uma representante do Movimento das Mulheres Yarang. Ela ficou muito feliz de ver que suas sementes realmente estavam sendo plantadas e que estavam virando floresta! Visitamos várias áreas diferentes, áreas que estavam bem no início do processo, e outras já com vinte anos de idade, onde você via a diferença, encontrava pássaros, marimbondos, buraco de tatu..., realmente se percebia que o lugar estava voltando ao normal.

Colher sementes para trazer para mais perto, para a nossa aldeia, é uma coisa que já acontecia, desde quando não tínhamos terra demarcada e podíamos migrar para qualquer lugar com mais recursos. Já reflorestar uma mata do zero é uma coisa nova, que veio com a ajuda das ciências de fora. Estudei agroecologia para poder ter mais conhecimento nessa área. Coletar sementes e plantar sempre foi uma coisa natural. Sem saber, as mulheres Ikpeng faziam isso. Já o reflorestamento em si é uma coisa nova no mundo, porque antes tinha muita mata e só agora precisamos reflorestar. Agora que vivemos em terra demarcada, temos que preservar e sobreviver naquele pedaço de terra. Se acabar, acabou. Precisamos manejar essa terra. Ficar trinta ou quarenta anos numa mesma área nunca foi e não é cultura indígena. Ficávamos no máximo cinco ou seis anos numa região e nos mudávamos, para depois retornar, porque, quando retornávamos, o mato já tinha se recuperado. Agora é diferente. Vivemos num lugar obrigatoriamente fixo, então precisamos remanejar o nosso território.

O Brasil do governo Dilma, em 2012, se comprometeu a reflorestar 12 milhões de hectares de floresta até 2030. Fizemos um estudo e precisaríamos de cerca de duzentas Redes de Sementes do Xingu para alcançar esse objetivo. Não nos limitamos apenas a nós, não queremos só a Rede de Sementes, não olhamos as outras redes como concorrentes, e, sim, como parceiras. Apoiamos o surgimento de novas redes de sementes.

Antes tínhamos preconceito diante de tudo que fosse de brancos, ligado a fazendas, a pequenos produtores rurais, todos eram considerados inimigos. Com nossos intercâmbios, percebemos que os brancos também estão sendo excluídos da sociedade. Os pequenos produtores rurais, por exemplo, não têm apoio do governo, que só apoia o produtor de grandes fazendas. Os assentados são pessoas que lutaram para estar naquele lugar. Isso nos aproximou, os conhecemos e eles nos conheceram, e a gente se conectou. Agora entendemos que nossa luta é uma coisa conjunta, que o sistema político é nosso inimigo. Temos esse intercâmbio cultural de diferentes atores que antes pensavam diferente, mas que hoje formam uma comunidade, com diversidade. Não é todo branco que tem a intenção de desmatar, desflorestar, expulsar.

O Xingu é uma ilha de floresta num mar de monocultura de soja, com chuva de agrotóxicos. O Mato Grosso é o maior produtor de grãos do Brasil e, ao mesmo tempo, o maior consumidor de agrotóxicos do país. Precisamos valorizar os trabalhos orgânicos dos pequenos produtores rurais, porque é possível viver de floresta em pé. Novas economias são possíveis. Temos que sair dessa mentalidade de Brasil colônia que nunca abandonamos. Continuamos com esse pensamento europeu de que precisamos produzir para enriquecer. Os insetos fazem parte da natureza como nós, e não como pragas que precisamos combater. Não sou contra a agricultura, mas, sim, contra como ela é feita, contra a desigualdade que ela causa. No Brasil não deveria haver fome. Precisar explorar os recursos para se desenvolver é um pensamento atrasado e destruidor. Temos que ter nossa autonomia, entender que isso é o nosso patrimônio. Temos que mudar nossos hábitos, nosso consumismo, pensar que a água não é inesgotável, que um dia vai faltar água. Nossa maior riqueza é a floresta em pé. *

Quilombolas, povos indígenas, ex-escravos libertos, famílias camponesas, indivíduos desgarrados e sem rumo, mulheres sexualmente exploradas, órfãos e viúvas... Dentro de um mundo sem-mundo, comunidades terrestremente comprometidas florescem.

MESSIANISMOS TERRESTRES

Texto de Rondinelly Gomes Medeiros

Tapuya Potiguar e a força encantada, da série de colagens de Kadu Xukuru

Da segunda metade do século XIX à primeira metade do século XX, os sertões do Brasil testemunharam a irrupção e o extermínio de insurgências populares de um tipo muito específico, que combinavam a convergência de diferentes grupos sociais, expressões religiosas exaltadas e (re)ocupações territoriais. Esses eventos, comumente incluídos nos chamados *movimentos messiânicos* ou *messianismos*, têm sido estudados há décadas, embora pareça sempre haver algo ainda não dito sobre eles.

Quero recortar, porém, um tipo específico de movimento messiânico, como os que se condensaram expressivamente no arraial de Belo Monte, no sertão nordeste da Bahia, e na comunidade de Caldeirão dos Jesuítas, no sul do Ceará (e, um pouco mais tardiamente, na comunidade de Pau de Colher, região limítrofe entre Bahia, Pernambuco e Piauí). A inclusão *indiferenciante* desses eventos no conjunto geral de movimentos messiânicos escamoteia principalmente o elemento *diferenciante* que é a sua relação umbilical com a terra, a modalidade de territorialização efetuada ali, e seus efeitos em relação ao exterior (à 'sociedade circundante', à herança histórica que carregam...). Isso porque o termo "messianismo" responde primeiramente à dimensão do "religioso", da qual se diz haver *ressonâncias políticas*, mas não ser *propriamente política*.

O privilégio dado ao caráter religioso encadeia aqueles movimentos a eventos anteriores ou posteriores que lhes são em quase tudo estranhos, exceto, justamente, no caráter privilegiado, fazendo-os convenientemente parecerem-se mais com os episódios sebastianistas do Rodeador e da Pedra Bonita, entre 1820 e 1840, ou com os chamados Borboletas Azuis, em Campina Grande (PB), na década de 1970, do que com a Confederação dos Bárbaros e o Quilombo dos Palmares, no final do século XVII, ou as ocupações e retomadas de terra assistidas pela Comissão Pastoral da Terra e pelo Conselho Indigenista Missionário nas últimas décadas.

Sob a abordagem "messianista", em vez de encarar experiências divergentes como "algo que *uma* sociedade *pode ser*", continua a soar o mesmo refrão obsessivo: "isso é algo que *nossa* sociedade *não deve ser*" – às vezes com a recusa de se enxergar nos reincidentes massacres com que a sociedade abrangente as abrange "aquilo que *certa* sociedade *realmente é*". Para além de meras "expressões religiosas de um anseio sociopolítico", entretanto, fenômenos de criação, recriação, cocriação e adaptação de realidades abrangentes (o que tem se chamado de "modos de vida") compõem positivamente territórios com novos arranjos socioambientais.

Precisamos, portanto, de um ajuste de lentes para observar esse subconjunto de movimentos messiânicos, como evocado pelo tradutor de pensamentos Antônio Bispo dos Santos, quando aponta que o encerramento desses movimentos dentro do conceito de messianismo evidencia apenas o ponto de vista dos que os massacraram, escondendo sob o entulho da história todas as positividades cósmico-políticas engendradas em seu seio e que foram o motivo de seu extermínio.

O caso desses movimentos ditos messiânicos que conjugam mutirão, ocupação de terra e expectativa escatológica, por sua natureza inescapavelmente *terrestre*, solicita uma suspensão da categoria do "religioso" e uma re-visão de sua ocorrência no plano da co-constituição de mundos, daquilo que Donna Haraway chama de mundificação (*worlding*), a constituição interseccional e tentacular de territórios e modos de vida, através de interações de agências humanas e outras-que-humanas. Pois bem, diremos, assim, que os *mutirões escatológicos da terra* são não apenas "propriamente" políticos como também, e mais ainda, evocam ou tangenciam a inauguração de outra política, política-com-a-terra, cosmificante.

Durante cerca de quatro anos, famílias, comunidades e povos completamente alquebrados pelo resultado ecopolítico de 300 anos de mal-assombro colonial no semiárido brasileiro foram magneticamente atraídos para o experimento de transfiguração territorial que estava ocorrendo na região do rio Vaza-Barris, no interior da Bahia: o arraial de Belo Monte nasceu por volta de 1894, em um pequeno povoado no sertão de Canudos, ao redor da pregação de um, já à época, famoso peregrino dos sertões do nordeste da Bahia, Antônio Conselheiro, de origem obscura e figura enigmática.

O movimento em torno de Antônio Conselheiro surgiu em um contexto de extrema desagregação das comunidades do semiárido. Além da luta sanguinária entre os bandos armados dos coronéis, o sertão trazia o peso do genocídio ocorrido durante a chamada Grande Seca (1877-1879), da desolação de ex-escravos libertos e sem recursos, da secular situação de assédio a comunidades indígenas e quilombos e das novas legislações republicanas. A República recém-instaurada, por um lado, não mudava em nada o poder colossal dos coronéis, e, por outro, impunha remodelações administrativas com prejuízo econômico e simbólico imediato para as comunidades pobres do sertão.

Fora as lendas sobre o Conselheiro, é certo que as medidas governamentais e o recrudescimento da opressão coronelista no início da República provocaram uma mudança acentuada na sua outrora pacífica e ascética pregação. Antônio, empenhado desde meados da década de 1870, quando apareceu no nordeste da Bahia, em liderar mutirões para a reforma de igrejas e capelas e a construção de casas de caridade e cemitérios, passara a abordar em seus sermões as violências inaceitáveis que atingiam as camadas mais pobres da população e a participar, com seu crescente séquito de devotos, de atos simbólico-práticos de rebeldia.

O mais famoso desses atos ocorreu na feira popular de Soure, onde, em 1893, uma multidão quebrou as placas nas quais se anunciavam novos impostos. A participação do grupo de Antônio nesses atos acendeu o alerta no governo que pôs a polícia em seu encalço, sob acusações de "fanatismo" e "sedição". Após uma batalha breve, mas mortífera, Antônio partiu em busca de um sertão profundo onde ele e seu povo de peregrinos não fossem alcançados pela República e se pudesse construir uma vida comum fora da exploração coronelista.

Olhando por cima, segundo a história convencional, não se enxerga quase nada de potência mundificante nas situações geradas no seio de um movimento popular como

o de Canudos, ou até mesmo há certa repulsa ao fanatismo pressuposto e ao reacionarismo nelas aparentes. Em primeiro lugar, porém, cumpre observar que a extrema fragilização dos laços sociais daquelas comunidades fez com que, naturalmente, os cuidados com os aspectos mais básicos da vida ganhassem relevância simbólica.

Assim, a construção coletiva de casas de caridade onde havia muitos doentes e de lugares de encontro ritual (capelas) , bem como o zelo pelos cemitérios comunitários, eram sinais concretos de cuidado vital por fora das malhas do sistema clientelista, lugares onde a recuperação da saúde, o rito comunitário e o luto não dependiam da semiescravização a um coronel. Dentro de um mundo sem-mundo, completamente asfixiado pelo poder intangível de capangas e coronéis, os mínimos sinais de uma vida comunitária eram de grande importância.

De toda forma, parece haver uma *passagem de fase* nesse movimento ao redor do beato Antônio quando, para além desses valiosos reparos em comunidades deprimidas, o Conselheiro vislumbrou a formação de uma comunidade de sem-mundos em preparação ao iminente fim do mundo.

O coletivo conselheirista foi em busca de uma espécie de terra-sem-mal na qual se instalassem as novas conexões sociais em vias de surgimento – novas em relação ao sufocamento cosmológico por que passavam os que se juntavam ao bando esquisito do Conselheiro. Estava surgindo um tipo de coletivo sertanejo cujo laço social passava ao largo do clientelismo coronelista, dos laços de parentesco que sustentavam esse sistema e da mera submissão homogeneizante à "população nacional", mas que também diferia da confederação de etnias minoritárias (como as confederações da resistência indígena nos séculos anteriores), assemelhando-se mais a uma combinação da experiência secular dos quilombos com os atuais assentamentos camponeses.

A ocupação territorial em Canudos, a fundação e o crescimento do arraial de Belo Monte, efetuam uma estranha aliança entre a *expectativa escatológica* semeada pelo Conselheiro e a realização de uma *comunidade terrestremente comprometida*, em que os laços com as potências e vicissitudes do ecossistema e com seu caráter aberto e dinâmico e o consequente projeto de uma vida comunitária animada por esses laços são fartamente atestados pelas fontes e pelas interpretações do acontecimento.

Em seu auge, por volta de 1896, no arraial de Belo Monte se abrigavam comunidades quilombolas, povos indígenas, ex-escravos libertos e sem destino, famílias camponesas expulsas ou fugidas das fazendas, indivíduos desgarrados e sem rumo, como a "pequena bandidagem" (pois a "grande bandidagem" estava a serviço dos coronéis), mulheres sexualmente exploradas, órfãos e viúvas... O historiador Dawid D. Bartelt diz se tratar de uma "normalidade anômala". Em seu levantamento de fontes e interpretações, o autor reconstrói um povoado aparentemente normal, em relação ao padrão de povoados do sertão de então, nos aspectos da composição étnica da população, da economia de subsistência e da conexão com outros povoados da região circundante, porém anômalo nos aspectos da densidade demográfica, da boa convivência ecológico-econômica com o ambiente e da organização social interna.

Era muita gente diferente junta, organizada e conseguindo o que nenhuma fazenda ou arraial conseguira até então: convivência suficientemente sustentável com o bioma da caatinga, alimentação para todos, vida livre do coronelismo, posse coletiva da terra. A comunidade de Belo Monte foi, talvez, a mais completa realização do dispositivo indígena sertanejo do *mutirão* e esta talvez seja a melhor descrição da forma social do arraial. Tudo isso foi incendiado furiosamente pelo Exército Brasileiro e seu canhão colonizador / imperial / eclesiástico / republicano – e isto significa muito.

Antônio Bispo dos Santos, no quilombo Saco do Curtume, no semiárido brasileiro, propôs o termo *cosmofobia* para designar o regime de terror aplicado em larga escala pelos monoteísmos oficiais contra populações dominadas, impondo-lhes práticas corporais, imaginárias, morais e políticas que asfixiam sua relação com o cosmos. Este termo de Bispo parece dar conta daquilo que se manifesta como uma espécie de missão autoatribuída das porções dominantes da população do chamado Ocidente de liderar "a humanidade" para o seu destino presumido, a saber, o desacoplamento da Terra. Esse regime é materializado da forma mais completa na história das colonizações modernas.

Bispo identifica na cosmofobia do colonizador uma característica central do tipo de imaginário que motiva a colonização: a fé monoteísta, que ele opõe às práticas politeístas dos povos violentados, e que se caracteriza pela negação de todas as entidades invisíveis que, segundo os povos não monoteístas, habitam ao lado, por trás e dentro da realidade visível e com as quais se deve negociar a vida em comum nesta terra. Avessa a qualquer contingência terrestre, a fé monoteísta parecer querer despovoar o mundo, extinguindo os deuses da terra e elegendo apenas um deus que, no entanto, reside *fora* deste mundo. Podemos estender essa característica para todas as máquinas de dominação, exploração e expropriação de povos, territórios e ecossistemas: em sua sanha colonizadora alimentada por uma espécie de *aversão à terra*, os impérios, os Estados, os mercados são fenômenos semelhantes aos monoteísmos oficiais; controlam populações, semeiam desertos e se dizem cumpridores de uma missão que transcende a realidade, esta terra. A ideia de que há um progresso inexorável da História é um exemplo dessa transcendência herdada dos monoteísmos. Teríamos, assim, uma história de longa duração da expectativa de desacoplamento da Terra. Ora, temos por certo que epistemologia também é política, ou seja, que o despovoamento epistêmico do mundo corresponde em alguma medida à retirada de qualquer sistema de freios e contrapesos que poderia balancear as relações das sociedades com os seus territórios – um projeto que sabemos muito tangivelmente no que deu e está dando agora mesmo. Essa película asfixiante de transcendência antiterrestre está sendo constantemente perfurada por irrupções estelares por onde se *foge de volta à terra*.

Bispo elenca uma série de mundificações rebeldes no Nordeste brasileiro durante o processo de dominação colonial na qualidade de movimentos de *contracolonização*, isto é, resistências inventivas na direção contrária à colonização, animadas por alianças territoriais tentaculares entre povos acossados, tradições minoritárias e ecossistemas. Ao vincular a cosmofobia à máquina colonizadora, Bispo não está falando apenas de eventos históricos do passado, mas de processos muito atuais e vigentes – a contente integração do agronegócio, controlado por *holdings* e investidores poderosos, ao neofascismo brasileiro, no empenho de aniquilar povos e comunidades tradicionais por quaisquer meios, em vista da exploração sem limite dos "recursos naturais", deve ser uma prova suficiente.

Se, do ponto de vista dos protagonistas da dominação, o progresso inexorável da humanidade pressupõe que os fatos consumados, de triste lembrança, tenham sido necessários para se aproximarem da sua transcendência normativa (o "fim da história") e devam ser assim recordados, da perspectiva dos povos violentados a história é outra: ela não é passado, mas questão imediata e urgente; não diz respeito à coleção de lembranças, mas à confecção de resistências; não é o retrato em sépia do trágico momento em que tudo se perdeu, mas a constante busca pela rota de fuga.

Cerca de quarenta anos após o extermínio do arraial de Canudos, outro beato peculiar apareceu no sertão sul do Ceará, nas terras do padre latifundiário Cícero Romão: José Lourenço, negro sertanejo filho de escravos alforriados, que migrara da Paraíba para o Ceará em busca de sua família perdida nas comuns diásporas internas das comunidades hiperexploradas no semiárido. Encontrou-a em Juazeiro do Norte, entre a multidão que o padre Cícero abrigava em suas terras durante os episódios ecopolíticos das secas.

Lourenço e Padre Cícero parecem dois lados da mesma lâmina que atravessa as forças sócio-eco-políticas nos sertões secos do Nordeste. Padre Cícero era uma espécie de "bom coronel" a utilizar suas propriedades e o clássico sistema clientelista para abrigar, durante as secas, multidões de migrantes empobrecidos, aumentando também, assim, sua grande força política regional. Do outro lado dessa lâmina está o Beato Lourenço, que se tornou liderança popular de grande atração ao realizar, utilizando seu vínculo protetivo com o Padre Cícero, reconexões comunitárias e territoriais com efeitos sócio-eco-políticos significativos o bastante para despertar a fúria do sistema coronelista.

Tendo, ainda jovem, ganhado a confiança do vigário, Lourenço arrendou um trecho de terra onde se assentou com sua comunidade de migrantes da seca devotos do padrinho. Ali, na Baixa Dantas, durante mais de trinta anos, floresceu uma comunidade voltada para a constituição de redes territoriais baseadas, de um lado, na autonomia comunitária e na igualdade social e, de outro, na capacidade admirável de garantir a subsistência da comunidade em aliança com o ecossistema.

Essas são duas características notáveis da experiência, porque respondem efetivamente a três axiomas perversos conjugados pelo sistema coronelista, a saber, que a própria terra sertaneja (o bioma da caatinga e o clima semiárido) seria hostil e produtora de miséria, que a larga camada da população hiperexplorada seria, como a terra a que pertencia, ignorante e estéril, e, como corolário, que a submissão aos poderes do latifúndio seria uma necessidade vital para se proteger contra esse "mal da terra". O mutirão empreendido pelo Beato Lourenço na localidade da Baixa Dantas demonstrou a falsidade e a perversidade desses axiomas, revivescendo a característica secular dos povos tradicionais do semiárido de formação de comunidades em íntima associação com seu ecossistema e de reconhecimento da suficiência como horizonte ecológico-econômico. Assim como o arraial de Canudos, a comunidade em torno do Beato Lourenço também tomava a forma de um mutirão multiétnico e supraclânico, animado por uma escatologia popular, ao mesmo tempo fincada no imaginário ultratranscendentista do catolicismo do século XIX, mas com os galhos abertos em formas muito terrestres de projeção de sentido.

O gatilho da crescente ira dos coronéis da região com essa espécie de quilombo paracatólico foi a veneração dedicada a uma rês doada pelo Padre Cícero para consumo e que teria sido revertida em símbolo da devoção e da alegre suficiência da comunidade – o boi Mansinho. Escandalizados com a alegria pagã das histórias graciosas que circulavam, de que o boi era adulado e adornado pelos fiéis do Beato Lourenço, coronéis e bispos ordenaram a dissolução da comunidade, culminando com a abominável cena, protagonizada pelo deputado e supercoronel Floro Bartolomeu, do martírio do Boi Mansinho em praça pública e da coação de pessoas da comunidade a comerem de sua carne. Em 1926, o sítio foi cambiado entre coronéis e a comunidade, expulsa.

Tendo sido preso pelo episódio do Boi Mansinho e solto pela intercessão do Padre Cícero, o Beato Lourenço refundou a comunidade numa gleba sob tutela do padre, denominada de Caldeirão dos Jesuítas (devido a um poço que se mantinha com água mesmo nos períodos de estiagem). Ali, entre 1926 e 1937, reflorescer o experimento de igualdade e aliança com a terra atravessado por motivos escatológicos. Após a morte do Padre Cícero, em 1934, era ao Caldeirão que migrantes e refugiados da seca recorriam, incrementando aquela estranha sociedade da suficiência.

Em 1937, sem a proteção do padre, o quilombo-mutirão do Beato José Lourenço foi acusado de comunismo (era a época das *fake news* abjetas do Plano Cohen, cujo anticomunismo delirante levou à instalação do regime autoritário varguista), vigiado, assediado, atacado pela polícia (ao que revidou, naturalmente) e, por fim, teve sua última resistência bombardeada por um avião militar. Seus remanescentes tentaram se reorganizar na região de Casa Nova, na Bahia, na comunidade Pau de Colher, que foi igualmente assediada, encurralada e massacrada pela polícia, em 1938.

Canudos e Caldeirão são exemplos de movimentos de contracolonização que ocorrem por dentro e debaixo dos escombros de uma ordem cosmofóbica. Tais movimentos messiânicos terrestres ou mutirões escatológicos da terra constituem um conjunto de *eventos de saudade do povoamento do cosmos*. Não são coletivos amalgamados por caracteres etnológicos, nem por um programa homogêneo de um estrato social organicamente constituído: não são uma etnia, nem são um partido.

Trata-se de *coletivos* que se formam dos restos da operação de despovoamento do mundo, um povo-que-está-vindo de diversos antigos povos quebrados, um semblante de povo novo, ajuntando-se depois de mutilados cosmologicamente, portando pedaços da cosmologia perdida e marcas daquele poderoso deus que os seduziu, sequestrou e abandonou.

As experiências comunitárias em torno dos beatos Antônio Conselheiro e José Lourenço são precipuamente sertanejas. Elas se desenrolam no sertão e mobilizam esta sua peculiar forma-de-vida chamada de mutirão. O mutirão não é uma *herança* indígena, como se diz – como se fosse um elemento arcaico que sobrevive, anômalo, ao tempo. Se o sertão é esse ente ambivalente que subsiste em sua relação com a colonização, mas subsiste necessariamente na forma da resistência à colonização, o mutirão é a forma indígena da socialidade sertaneja, virtualidade irresistivelmente resistente depois de todas as ondas exterminadoras. A busca por territórios onde assentar esses novos experimentos sertanejos é uma atualização dessa virtualidade, ao lado da prática indígena que hoje chamamos de *retomada* de territórios.

Cumpre observar esse aspecto assombroso do arraial de Canudos e do quilombo do Caldeirão, que é a tessitura de um estilo comunitário ao mesmo tempo coeso e livre, resultado da tentativa de confeccionar um território habitado por diferentes coletivos desmundificados, que congrega muita gente e não se coaduna ao modelo civilizatório de cidade. É impressionante que o ajuntamento de tanta gente de diferentes origens e tipos, não só sem o "auxílio" de um poder estatal, como em franca oposição ao Estado vigente, não tenha decaído no modelo urbano de ocupação territorial.

Apesar dos chistes pejorativos de Euclides da Cunha, que o chamou de "Troia sertaneja" e "Jerusalém de taipa", no arraial de Belo Monte, em Canudos, todas as atividades econômicas, isto é, toda a circulação de bens materiais e simbólicos, estava diretamente ligada (para aquém da posse, para nem falar em propriedade) à ocupação coletiva da terra, à ligação umbilical com seus ciclos e à permanente expectativa de sua transformação. A capacidade de dinamizar esse tipo novo/ancestral de sociedade sertaneja, baseada no estreitamento dos laços entre comunidade e ecossistema, é um dos elementos que explicam a atração que essas experiências exerceram sobre as populações sertanejas hiperexploradas do entorno. E isso, me parece, tem tudo a ver com os aspectos escatológicos da pregação que as amalgamou.

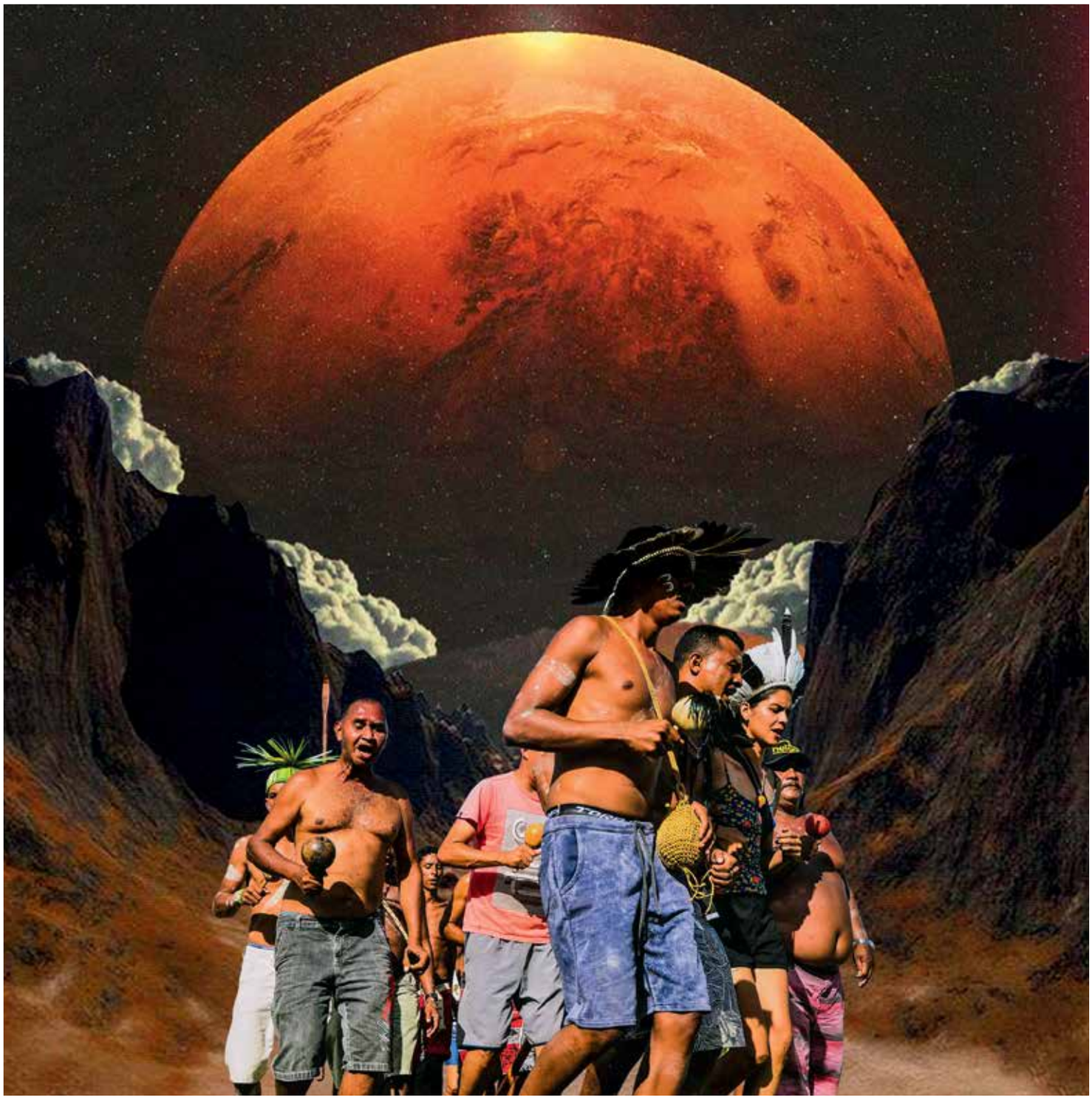
No caso de entender o uso da teologia antirrepublicana do Conselheiro, por exemplo, basta relembrarmos essa espécie de "estudo de campo" que o beato realizou durante vinte anos de atuação pública no sertão do nordeste da Bahia e em Sergipe antes da fundação de Belo Monte, em Canudos. Antônio não só os viu de fora, como também se tornou causa de conflitos entre as forças coronelistas da região, incluindo as administrações eclesiásticas, devido à denúncia que fazia do progressivo depauperamento da população, de sua hiperexploração e da falta de recursos e perspectivas para as maiorias empobrecidas. Esse progressivo fim de mundo coincidiu com a mudança de regime de governo.

A pregação escatológica dos beatos fascinou a população esmagada do sertão porque, sem deixar de se remeter ao arcabouço básico da teologia tradicional, desviava sua imagem de mundo em prol da causa do sofrimento desta população, assoprando, assim, a pequena brasa da possibilidade de um modo de vida liberto do poder indistintamente opressivo que circunda e sufoca o povo desmundificado. A formação progressiva das experiências de Canudos e Caldeirão, em vez de uma ascese desmundificante, que fizesse desleixar dos laços atuais com o *socius* e com o cosmos, tornou-se uma preparação para um fim do mundo que exigia o cuidado com a formação da comunidade, o esmero com a ocupação da terra e o cultivo de antigas/novas relações de "mutualidade intensiva" com o ecossistema e com a esperança espectral pela transfiguração desta terra.

Nesse panorama, a natureza eminentemente *mundificante* (ou seja, a oferta imediata de um modo de vida que "salva", que dá saúde em meio à desmundificação) de certos movimentos messiânicos apegados à terra permite-nos considerá-los como irrupção de grupos minoritários que se utilizam da "língua" dominante (aquela que inoculou a expectativa de desacoplamento da Terra) para oferecer uma saída, um respiro cosmológico – como sobreviventes de uma guerra de extermínio escorando a reconstrução de suas vidas nos escombros restantes.

Além disso, a terra desses messianismos terrestres parece ser antes o seu destino que seu ponto de partida; a direção escatológica, por assim dizer, desses movimentos seria contrária à direção normativa desmundificante, que, por sua vez, tem resultado em teocracia ou fascismo. Obtendo a visagem assombrosa de para onde caminha o projeto de desacoplamento, os profetas da Terra têm conjurado a contracorrente, pegado a direção e o sentido inversos e clamado erraticamente por uma fuga da transcendência para a terra.

Nessas pegadas, os mutirões escatológicos da terra seriam uma espécie de encarnação impaciente do ideário romântico da esquerda. E, para mencionar a manifestação contemporânea do regime cosmofóbico, o complexo neopentecostal/neoliberal seria a guarda pretoriana da ordem vigente. Asfixiados dentro da deserta esfera cujo destino presumido é o desacoplamento da Terra, os mutirões messiânicos empreendem a tarefa de transgredir esse destino, de aguardar a transformação radical *desta* Terra enquanto tentam reanimar seus sinais vitais, de reocupar esta Terra na saudade expectante do que virá na forma de não se sabe o que, talvez um índio em uma estrela colorida brilhante ou uma floresta de cristal... ✱



COLABORADORES

Isabel Casimira Gasparino Rainha Conga das Guardas de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e da Federação dos Congados de Minas Gerais. Pesquisadora, professora e co-realizadora do filme "A Rainha Nzinga Chegou".

Júnia Torres Documentarista, doutora em Antropologia pela UFMG. Integrante da Associação Filmes de Quintal e organizadora do forumdoc.bh – Festival do Filme Documentário e Etnográfico. Co-dirigiu o filme "A Rainha Nzinga Chegou".

Larissa de Souza Artista autodidata. Investiga a coletividade negra através de pinturas e desenhos. Fez sua primeira exposição individual em 2021 na HOA Galeria em São Paulo.
instagram.com/azouslaris

Entidade Maré Projeto criado em 2020 por artistas pretxs LGBTQIA+ do conjunto de favelas da Maré, Rio de Janeiro, para apresentar sua memória cultural e territorial.
entidademare.com

Dénètem Touam Bona Curador, filósofo e escritor, colaborador do Instituto Tout-Monde e do jornal Africultures, é autor de "Cosmopoética do Refúgio" (Cultura e Barbárie, 2020).

Wallace Pato Artista plástico autodidata nascido e criado em Ramos, no Rio de Janeiro, onde mantém seu ateliê. Pintor e grafiteiro, seu trabalho foi exposto em "Caminhei sobre a mãe, senti o abraço", no Sesc Paraty, em 2020.

Alana Moraes Antropóloga, doutora pelo Museu Nacional (UFRJ) e pesquisadora do Pimentalab (UNIFESP).

Bruno Rios Artista-pesquisador e mestre em Artes pela UFMG. Foi premiado na exposição dos finalistas do Prêmio EDP nas Artes, no Instituto Tomie Ohtake.
brunorios.org

Ester Carro Arquiteta e ativista urbana, mestre pela FIAM FAAM, é professora e pesquisadora do Laboratório de Cidades (Arq. Futuro e Insper) e *fellow* na Avenues São Paulo.

Leandro Estevam Artista visual e designer pela UFBA. Em 2018, fez sua primeira exposição individual na Cidade do México e publicou o livro "Diário do Pó".

Ariella Aïsha Azoulay Cineasta, curadora e teórica da cultura visual. É professora na Brown University, EUA, e autora de "Potential History: Unlearning Imperialism", de onde foi extraído o ensaio publicado nesta edição.

Adriano Machado Artista e mestre em Artes Visuais pela UFBA, investiga território, ficção e memória. Participou do Valongo Festival da Imagem e da XXI Bienal de Cerveira em Portugal.

Rodrigo Castriota Doutor em economia regional e urbana pelo CEDEPLAR/UFMG, é pesquisador do Departamento Interuniversitário de Planejamento e Estudos Urbanos e Regionais (DIST) da Politécnica de Torino, na Itália.

Luana Vitra Artista plástica e performer pela UEMG. Participou de exposições coletivas no MAR (RJ) e no Instituto Tomie Ohtake (SP) e teve exposições individuais no CCSP e na Galeria Periscópio (BH).
luanavitra.wordpress.com

Alyne Costa Doutora em filosofia pela PUC-Rio e pós-doutoranda do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. É professora do quadro complementar do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Osvaldo Carvalho Artista, pintor e mestre em poéticas visuais pela USP. Seu trabalho já foi exibido em diversos países e ocupa acervos como o da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Mario Blaser Antropólogo, doutor pela McMaster University e professor da Memorial University of Newfoundland and Labrador, no Canadá. É autor do livro "Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond".

Marisol de la Cadena Antropóloga, doutora pela University of Wisconsin-Madison e professora da University of California, Davis, nos EUA. É autora do livro "Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds".

Jonathas de Andrade Artista, trabalha com instalações, ações e fotopesquisas. Publicou o livro "Ressaca Tropical" e participou da 32ª Bienal de São Paulo e da 13ª Bienal de Sharjah.
jonathasdeandrade.com.br

João Vitor Campos-Silva Biólogo e presidente do Instituto Juruá, é doutor em Ecologia pela UFRN e pesquisador da UFAL, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e da Universidade Norueguesa de Ciências da Vida.

Julia Debasse Artista plástica carioca, trabalha principalmente com pintura. Participou de exposições individuas e coletivas no Brasil. Vive e trabalha no Rio de Janeiro.

Sandra Benites Antropóloga, arte-educadora e artesã, doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). Indígena da etnia Guarani Nhandewa, é também curadora adjunta do MASP (SP).

Liça Pataxoop Educadora, artista e liderança da aldeia Pataxoo Muã Mimatxi, em Itapecerica (MG).

Camila Bevilaqua Antropóloga, mestre e doutoranda pelo Museu Nacional (UFRJ). É editora da Revista USINA.

Tapixi Guajajara Cantora, pintora e artesã. Nascida na aldeia Bananal, Maranhão, vive no Rio de Janeiro e faz parte do movimento Aldeia Maracanã.

Nathalie Ventura Mestre em Arquitetura pela PUC-Rio e artista visual. Pesquisa o Antropoceno e as crises ecológicas e integra o coletivo Ruinorama

Oreme Ikpeng Coordenador do Movimento das Mulheres Yarang e conselheiro da Rede de Sementes do Xingu.
sementesdoxingu.org.br

Dedê Paiva Artista formada pela UFMA, ilustradora e designer de projetos culturais, educativos e de direitos humanos.
dedepaiva.com.br

Rondinelly Gomes Medeiros Pesquisador dos modos de vida dos sertões e ativista pela convivência com o semiárido. Mestre em Estudos Literários e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFPR.

Kadu Xukuru Designer e fotógrafo pertencente ao Povo Xukuru do Ororubá (PE). Atualmente cursa história na UCP e integra o movimento de retomada indígena da Zona da Mata Sul (PE).

PISEAGRAMA

PISEAGRAMA é uma publicação sem fins lucrativos **Editores** Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez e Wellington Cançado **Estagiários** Emir Lucresia e Schelton Casimira **Projeto gráfico** PISEAGRAMA **Tradução** Paula Lobato e Renata Marquez: "Arte que destrói o mundo comum"; Fernanda Regaldo: "Os incomuns"; Oficina de Imaginação Política: "Arte da Fuga" **Revisão** TREMA: Élida Murta e Rachel Murta **Capa** Tehêy "Natureza", desenho de Liça Pataxoop **Agradecimentos** Júnia Torres, Amilcar Packer, Raphael Fonseca, Verso Books, Vitor Lagoeiro, Gabriela Moulin, Carolina Levis, Raissa Ribeiro, Nurit Bensusan, Danilo Urzedo e Instituto Socioambiental, Siwê Braz, Niara do Sol.

Número 15 dezembro de 2021 **Tiragem** 1,5 mil exemplares **Impressão** Rona Editora **ISSN 2179-4421**
Contato contato@piseagrama.org
Todo conteúdo online em **www.piseagrama.org**

APOIO PARA IMPRESSÃO

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