



**SOB O
PAVIMENTO,
A FLORESTA
: CIDADE E
COSMOPOLÍTICA
WELLINGTON
CANÇADO**

**Universidade Federal de Minas Gerais
Escola de Arquitetura
Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo**

WELLINGTON CANÇADO COELHO

SOB O PAVIMENTO, A FLORESTA: CIDADE E COSMOPOLÍTICA.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Arquitetura e Urbanismo.

Área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço
Linha de pesquisa: Planejamento e dinâmicas sócio-territoriais
Orientador: Prof. Dr. Roberto L. de M. Monte-Mór

**Belo Horizonte
2019**

FICHA CATALOGRÁFICA

C301s

Cançado, Wellington.

Sob o pavimento, a floresta [manuscrito] : cidade e cosmopolítica / Wellington Cançado. - 2019.
348f. : il.

Orientador: Roberto Luís de Melo Monte-Mór.

Tese (doutorado)– Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Cidades e vilas - Teses. 2. Ciência e estado - Teses. 3. Cinema na etnologia - Teses. 4. Cronologia - Teses. 5. Urbanização - Teses. 6. Antropologia - Teses. I. Monte-Mór, Roberto Luís de Melo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 301



FOLHA DE APROVAÇÃO

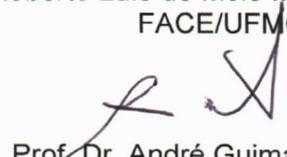
Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica

WELLINGTON CANÇADO COELHO

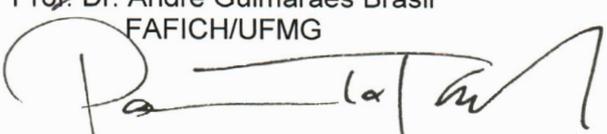
Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Aprovada em 22 de novembro de 2019, pela Comissão constituída pelos membros:

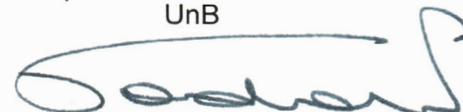
Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór - Orientador
FACE/UFMG



Prof. Dr. André Guimarães Brasil
FAFICH/UFMG



Prof. Dr. Paulo Roberto Carvalho Tavares
UnB



Prof. Dr. Renzo Romano Taddei
UNIFESP



Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny
UFSB

Belo Horizonte, 22 de novembro de 2019.

Agradecimentos

Roberto Monte-Mór pela confiança, pela generosidade e pela inspiração.

Ana Gomes e André Brasil pelas inestimáveis contribuições na banca de qualificação; Rosângela de Tugny, Renzo Taddei, Paulo Tavares e André Brasil pela composição da banca final.

César Guimarães que juntamente com André Brasil, Rosângela de Tugny, Augustin de Tugny, Luciana Oliveira, Roberto Andrés, Junia Torres, Rafa Barros, Ariel Ortega, Patrícia Ferreira e Valmir Cabreira “abriram o mundo” no 44º Festival de Inverno da UFMG; Junia Torres pelos convites cruciais para escrever para o Forumdoc.bh, por tantas aulas de antropologia e cinema e pelas confluências; Felipe Carnevalli pelas ótimas conversas sobre os filmes e pela inestimável ajuda editorial.

Davi Kopenawa pelos ensinamento sobre o futuro das cidades; Luiz Eloy Terena e Tonico Benites por compartilharem sua sabedoria; Denilson Baniwa pela generosidade imensa e pela disponibilização de suas obras; Bruce Albert pelo interesse e pelos registros históricos imprescindíveis; Adirley Queirós pelas aulas de cinema e arquitetura nas madrugadas de Diamantina; Charles Bicalho por compartilhar o incrível *Xokxop pet*; Julia Berstein pelo maravilhoso livro *Xapiri Thëã oni*; Roberto Romero pelas erráticas antropológicas; Luciana Oliveira por compartilhar suas reflexões com os Guarani e Kaiowá; Marconi Drummond por ceder gentilmente imagens do seu acervo; Tereza Bruzzi e Mariana Guimarães Brandão pelo projeto de restauro do jardim do Museu de Arte da Pampulha; Marcelo Drummond pelas derradeiras decisões editoriais; Frederico Duarte pelas conversas sobre o design e o Brasil; Guilherme Wisnik pelo convite para me debruçar sobre as cidades modernas na floresta; Thiago Benucci pelas afinidades instigantes e pela etnografia da arquitetura yanomami; Rita Velloso pelo desafiador convite para o seminário *50 anos de maio de 68 e do Direito à cidade*; Douglas Campelo pelas imagens gentilmente cedidas; Rodrigo Castriota pelos *insights* anti-cidadocêntricos; Bruno Caporrino pelo “terçado epistemológico”; Adriana Gallupo pelas conversas *beyond nature*; Eduardo Moreira pelos estimulantes diálogos antropocênicos; Priscila Musa pelos atravessamentos mais inesperados e indispensáveis; Adriano Mattos pelo recado “para não ignorar a desigualdade entre humanos”; Tande Campos e Ana Assis pelos domingos inspiradores.

Márcia Alkmin do Arquivo Público Mineiro e Maria Paula do NPGAU pela presteza sempre; Departamento de Projetos pela licença que viabilizou esta pesquisa; NPGAU pelos preciosos meses a mais para finalização da tese.

Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Luiz Alves, Paula Lobato, Renata Marquez, Roberto Andrés e Vitor Lagoeiro, sem a PISEAGRAMA essa pesquisa não existiria.

Bem-te-vizinhos, Pedro, Joca e Mota, e seus pais, que nos meses de novembro e dezembro de 2018 inventaram uma vizinhança multiespécie especial; meus pais pelos caminhos; Felix pelo companheirismo; Renata pela vida; Manu pela alegria.

Sumário

6	Lista de figuras
8	Resumo / Abstract / Resumen
	Prólogo
12	ESCAVAÇÃO
	I
42	RESSURGENTES
	II
104	COSMOPOLITEIA
	III
160	T(t)ERRICÍDIO
	IV
224	ARMADILHA
	V
284	MITOPIAS
323	Referências bibliográficas

Lista de figuras

- Fig. 01** – *Arqueologia do urbano: Escavar o futuro.*
Fig. 02 – *Asphalt Rundown.*
Fig. 03 – *Unfolding Cul-de-Sac.*
Fig. 04 – *Derrubada da Mata Atlântica no norte do Paraná.*
Fig. 05 – *Anúncio da Sudam e do Banco da Amazônia.*
Fig. 06 – *Arqueologia do urbano: Escavar o futuro.*
Fig. 07 – *Mapa.*
Fig. 08 – *“Planta A” e “Planta B”.*
Fig. 09 – *Crispim Jacques Bias Fortes, Aarão Reis e outros com a planta de Belo Horizonte.*
Fig. 10 – *Procurando capivaras, Terra Indígena Maxakali – Pradinho.*
Fig. 11 – *Kuxakuk Xak – Caçando Capivara.*
Fig. 12 – *Xokxop Pet.*
Fig. 13 – *Bestiário Maxakali.*
Fig. 14 – *Inmõxã.*
Fig. 15 – *A Grande Floresta Maxakali.*
Fig. 16 – *A viagem transatlântica dos capins africanos.*
Fig. 17 – *A invasão das capivaras.*
Fig. 18 – *Abertura da Avenida Amazonas.*
Fig. 19 – *Cassino da Pampulha.*
Fig. 20 – *São Francisco se despojando das vestes (detalhe).*
Fig. 21 – *Poeiras atmosféricas.*
Fig. 22 – *Fazenda São Marinho.*
Fig. 23 – *Mapa do Sudeste do Planalto Central.*
Fig. 24 – *brasilien baut brasilía.*
Fig. 25 – *Amazônia.*
Fig. 26 – *Xapiri pê descem do céu, dançando.*
Fig. 27 – *Yanomani na Perimetral Norte.*
Fig. 28 – *Resultado de busca de imagens no Google para “yanomami”.*
Fig. 29 – *Quando os Yanomami tornam-se xamãs eles dançam como os espíritos fazendo sua dança de apresentação.*
Fig. 30 – *Engenho da Cachoeira, corte de cana de açúcar.*
Fig. 31 – *D. Pedro II.*
Fig. 32 – *Expedição Burle Marx a Amazônia.*
Fig. 33 – *Roça geométrica vista de cima.*
Fig. 34 – *Urbanismo Xinguano.*
Fig. 35 – *“Disurbanisation”.*
Fig. 36 – *Urihi a, terra-floresta.*
Fig. 37 – *Ava Yvy Vera – Terra do povo do raio.*
Fig. 38 – *DMSP 5B/F4 from Pyramid Lake Indian Reservation.*
Fig. 39 – *Tekoha.*
Fig. 40 – *Ideias para um filme sobre a retomada.*
Fig. 41 – *O ataque dos malditos.*
Fig. 42 – *Teocosmologia Kaiowá.*
Fig. 43 – *Zona Crítica.*
Fig. 44 – *Continuum.*
Fig. 45 – *Ava Yvy Vera – Terra do povo do raio.*
Fig. 46 – *Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.*
Fig. 47 – *Mão e pé de um chimpazé e de um homem.*
Fig. 48 – *Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.*
Fig. 49 – *O bívio.*
Fig. 50 – *Cadeira de beira de estrada.*
Fig. 51 – *Artesanato Indígena do Centro-Oeste.*
Fig. 52 – *Vitrine.*

- Fig. 53** – *Esquema da arquitetura tradicional brasileira.*
- Fig. 54** – *Postal da Igreja São Miguel Arcanjo.*
- Fig. 55** – *Imagens de madeira “tiradas” pelo zelador Hugo Machado dos moradores de São Miguel.*
- Fig. 56** – *Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.*
- Fig. 57** – *Piquenique.*
- Fig. 58** – *Trees, Vines, Palms and other architectural Monuments.*
- Fig. 59** – *Palácio da Alvorada em construção.*
- Fig. 60** – *Branco sai, preto fica.*
- Fig. 61** – *Praça dos Três Poderes.*
- Fig. 62** – *Construímos Brasília e queremos continuar nela.*
- Fig. 63** – *Le Corbusier e os Índios (canteiro de obras em Brasília).*
- Fig. 64** – *“Quentinhas” doadas para os indígenas pela Norte Energia durante reunião na Casa do Índio, em Altamira.*
- Fig. 65** – *Guarda Nacional no canteiro de obras da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.*

Resumo

A floresta potencial que sub-existe em cada cidade e os coletivos humanos e não-humanos que reexistem a estas, bem como as antropologias que engendram, são os sujeitos desta tese. Que, para tanto, se propõe a rever os dualismos estruturantes da modernidade e seus pressupostos (auto)coloniais, o caráter antropocêntrico fundante dos modos de fabricação do ambiente construído no Brasil e as formas de habitar do “povo da mercadoria”. O design, método hegemônico de produção dos artefatos humanos, a cidade, produto espacial desse processo, a urbanização, acumulação extensiva do modo de existência ocidental e o Antropoceno, a era na qual o projeto humano se tornou uma força geológica, são confrontados pelas suas múltiplas imagens reversas que proliferam nos – e através dos – cinemas indígenas. Partindo das possibilidades metodológicas da etnografia multiespécie, epistemológicas do perspectivismo multinaturalista e cosmopolíticas dos cinemas indígenas, esta tese indaga ainda sobre as possibilidades de uma intrusão antropológica no cerne das Ciências Sociais Aplicadas, e investiga o potencial de uma antropologia projetiva na qual o projeto – “dispositivo onto-epistemológico” – é torcido pelas relações e o social é expandido para além dos humanos. Especula, enfim, sobre formas de alteridades nativas e espaços extramodernos, outras histórias para além do mononaturalismo positivista, das utopias regressivas e do impasse do design nas ruínas do progresso, fabulando sobre a materialidade sensível de um futuro de reexistências, afroindigenizações, contracolonizações, ressurgências e confluências.

Palavras chave: Cidade, Cosmopolítica, Antropoceno, Cinemas Indígenas, Multiespécie, Multinaturalismo, Urbanização extensiva, Contracolonização.

Abstract

The potential forest that exists under each city and the human and non-human collectives that resist them, as well as the anthropologies they engender, are the subjects of this thesis. To this end, it proposes to review the structuring dualisms of modernity and its (self)colonial presuppositions, the founding anthropocentric character of the modes of fabrication of the environment built in Brazil and the people of commodity's way of inhabiting. Design, the hegemonic method of producing human artifacts, the city, the spatial product of this process, urbanization, extensive accumulation of the Western mode of existence, and the Anthropocene, the era in which human design became a geological force, are confronted by their multiple reverse images that proliferate in and through indigenous cinemas. Starting from the methodological possibilities of multispecies ethnography, epistemological possibilities of multinaturalist perspectivism and cosmopolitics possibilities of indigenous cinemas, this thesis further investigates the possibilities of an anthropological intrusion at the heart of Applied Social Sciences, and investigates the potential of a projective anthropology in which the project – “onto-epistemological device” – is twisted by relationships and the social is expanded beyond humans. Finally, it speculates about forms of native alterity and extramodern spaces, other stories than positivist mononaturalism, regressive utopias, and the standoff of design in the ruins of progress, wondering the sensitive materiality of a future of resistances, afroindigenizations, counter-colonizations, resurgences, and confluences.

Keywords: City, Cosmopolitics, Anthropocene, Indigenous Cinemas, Multispecies, Multinaturalism, Extensive Urbanization, Contracolonization.

Resumen

La selva potencial que existe bajo cada ciudad y los colectivos humanos y no humanos que existen en ellas, así como las antropologías que engendran, son los temas de esta tesis. Con este fin, proponemos revisar los dualismos estructuradores de la modernidad y sus supuestos (auto) coloniales, el carácter antropocénico fundador de los modos de fabricación del medio ambiente construido en Brasil y las formas de habitar de la “gente de la mercancía”. El diseño, método hegemónico de producción de artefactos humanos, la ciudad, el producto espacial de este proceso, la urbanización, la acumulación extensiva del modo de existencia occidental y el Antropoceno, la era en la que el diseño humano se convirtió en una fuerza geológica, se enfrentan a sus múltiples imágenes inversas que proliferan en y a través de los cines indígenas. Partiendo de las posibilidades metodológicas de la etnografía multiespecies, las posibilidades epistemológicas del perspectivismo multinaturalista y las posibilidades cosmopolíticas de los cines indígenas, esta tesis investiga más a fondo las posibilidades de una intrusión antropológica en el corazón de las Ciencias Sociales Aplicadas e investiga el potencial de una antropología proyectiva en la que el proyecto – “dispositivo onto-epistemológico” – está torcido por las relaciones y lo social está expandido más allá de los humanos. Finalmente, especula sobre formas de alteridad nativa y espacios extramodernos, otras historias que no son el mononaturalismo positivista, las utopías regresivas y el impase del diseño en las ruinas del progreso, fabulando la materialidad sensible de un futuro de resistencias, afroindigenizaciones, contra-colonizaciones, resurgimientos y confluencias.

Palabras clave: ciudad, cosmopolítica, antropoceno, cines indígenas, multiespecies, multinaturalismo, urbanización extensa, contracolonización.

Porque nunca tivemos gramáticas,
nem coleções de velhos vegetais.
E nunca soubemos o que era urbano,
suburbano, fronteiriço e continental.
Preguiçosos no *mapa-múndi* do Brasil.

Oswald de Andrade
Manifesto Antropófago, 1928.

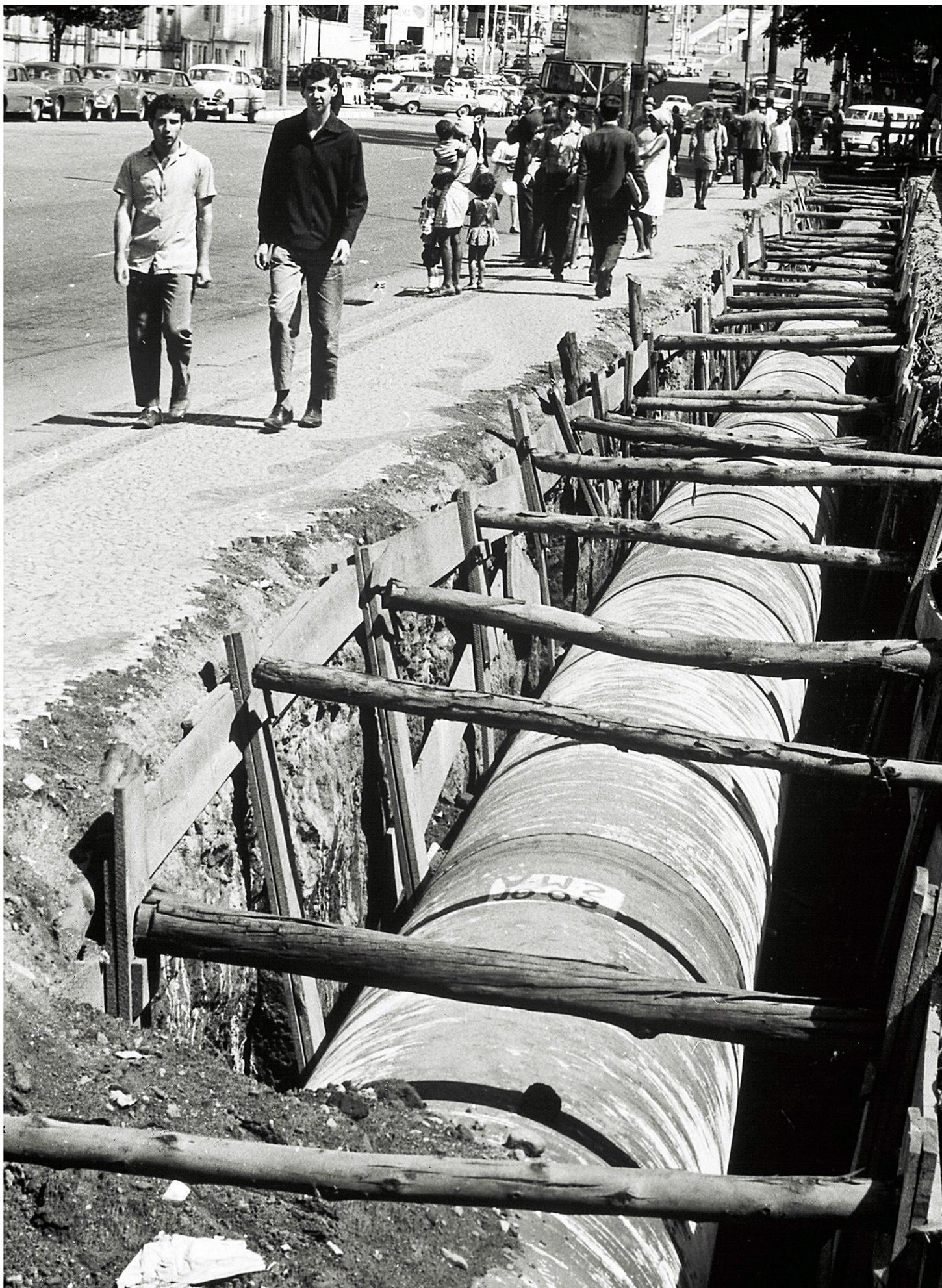


Fig. 01 – Arqueologia do urbano: Escavar o futuro. Frederico Morais, 1970. Fonte: Acervo Marconi Drummond.

ESCAVAÇÃO

Sob o sol a pino, dois operários caminham lentamente e com destreza invejável por entre os veículos imparáveis. Carregam cones flexíveis e pesados balizadores de trânsito reflexivos. Logo atrás, dois outros homens com seus capacetes plásticos, seus protetores auriculares, seus coletes fluorescentes, suas calças cinza-brim, suas luvas e suas botinas de segurança impregnadas de terra seguem os seus rastros.

Após isolarem uma área cômoda, os dois primeiros agora riscam o chão e demarcam um micro-território à direita da pista, já enervando os motoristas atentos ao semáforo. Os seguintes então acenam para o pequeno caminhão de apoio que se aproxima desde o outro lado do cruzamento e estaciona na vaga criada. Junto ao caminhão, uma desengonçada retroescavadeira amarela, marcada em preto helvético 416E CAT avança como um dinossauro saltitante e feroz, fazendo trotar o motorista em sua cabine acondicionada. Postadas lado a lado no asfalto riscado, as nervosas máquinas bofejam despidoradamente fumaça negra sobre os passantes enquanto rocam em ponto morto.

Da carroceria do caminhão, os homens começam a retirar equipamentos e ferramentas – pesados e metálicos. Logo, o ruído implacável toma conta do ambiente, preenchendo cada volume de ar da esquina já congestionada. Em suas 2850 rotações por minuto, a *clipper* adiamantada irrompe o asfalto fumegante em incisões precisas que num instante gravam a espessura histórica do betume acumulado: um retângulo perfeito, híbrido de *land art*, engenharia rupestre, arquitetura fúnebre mas também de campo arqueológico.

Fora do território efêmero, a escavadeira bufa, tremelica, embalando o cochilo do piloto que nem mesmo se move com os primeiros golpes do enorme martelo rompedor que perfura o asfalto dentro da nova geometria esquadrihada.

E então, um assovio sem dono sinaliza que é chegada a hora da moderna máquina jurássica completar o trabalho dos anônimos arqueoperários. Algumas manobras, lança em posição de alinhamento longitudinal com o plano esboçado, patolas bem abertas e firmemente comprimidas contra o chão e alguns botes depois a grande concha com seus 5 dentes metálicos (e 26 polegadas) instaura a cova-vala. Camadas de asfalto novo, asfalto velho, pavimento de pedra original, areia trazida de longe e cascalho revelam o perfil estratigráfico da (geo)lógica urbana. Terra roxa, minhocas, minhocoços, raízes sabe se lá de quem, sementes adormecidas, matéria orgânica indecifrável, insetos e outras múltiplas formas de vida irrompem debaixo da crosta civilizatória.

Nesse velho mundo agora descoberto, ainda prenhe de potencial germinativo e vida pulsante, uma manilha jorra quantidades enormes de líquido suspeito assim que desenterrada. Um ex-córrego, uma ex-mina ou um interceptor de esgoto? Antes de qualquer certeza e sem nenhum titubeio os operários conectam as partes extremas mantidas intactas a uma prótese de PVC de grande diâmetro com a ajuda de remendos pegajosos e inflamáveis.

E então, em poucos minutos a máquina comedora de terra começa a vomitar indiscriminadamente dentro do buraco aberto tudo o que havia arrancado do solo. Minhocas esmagadas, camadas misturadas, raízes comprimidas e o operário verte o piche quente enquanto o outro espalha o asfalto preto com um rodo amplo. O compactador esmaga com força, e novamente muito barulho, o diminuto relevo de terra remexida que insiste em extrapolar o pavimento nivelado, resistindo à pressão da pesada placa vibratória.

Por fim, é selada de vez a obra, não sem outros tantos golpes compactadores aparentemente supérfluos, puro deleite da força bruta. As ferramentas são guardadas, resíduos empurrados com as botas para a sarjeta ou espalhadas pelas vasouras, as pernas estabilizadoras recolhidas, balizadores e cones jogados displícientemente no caminhão, homens apeiados com naturalidade na boléia e os veículos desaparecem no vai-e-vem num piscar de olhos.

No pavimento, como vestígio da fulminante operação de urbanística, a queleide asfáltica é instantaneamente coberta pela fuligem veloz e por sedimentos longínquos trazidos pelo rompante dos pneus.

* * *

A cidade nos dá a ilusão de que a terra não existe, escreveria o artista norte-americano Robert Smithson em *Sedimentation of the mind: Earth projects*, ensaio de 1968, um ano antes de *Asphalt Rundown* (1969), seu primeiro *flow work*, no qual um caminhão-caçamba carregado de asfalto líquido é despejado morro abaixo em um terreno erosionado e abandonado nas cercanias de Roma, na Itália. No mesmo ano, em uma ação pouco documentada, Smi-

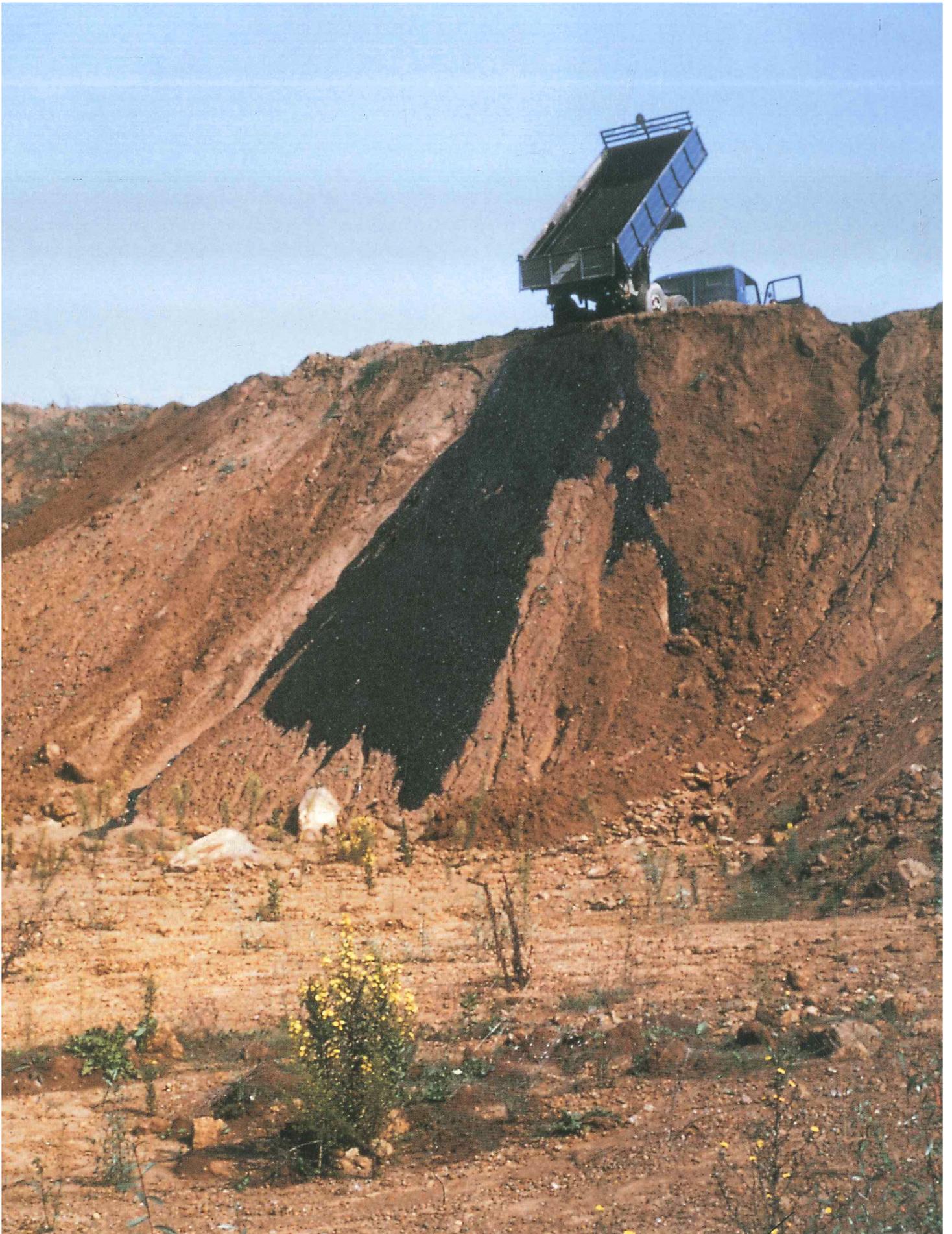


Fig. 02 – *Asphalt Rundown*. Robert Smithson, 1969. Fonte: SMITHSON, 2006.

thson ainda lançaria 8m³ de concreto usinado em um barranco nas imediações de Illinois, Chicago.

Se os *flows* visavam tornar a entropia terrestre visível, os *earthworks*, ou imbrincamentos radicais entre a paisagem e os processos artísticos, seriam para Smithson, uma “alternativa ao sistema absoluto da cidade”¹. O apreço pelos processos, pelas escavações, pelos destroços, pela lama, pela sujeira, pelas frestas, pelos montículos e por todo o caráter residual da construção, levaria Smithson a afirmar que a construção seria mais surpreendente e interessante do que o projeto acabado². Mas mais do que isso, para ele, com seus equipamentos possuidores de “um tipo devastador de grandeza primordial”, com suas “ferramentas idiotas”³, a construção tenderia a assumir inevitavelmente a forma de destruição.

O antropólogo Tim Ingold se dedicaria a também refletir sobre as capacidades ilusórias da cidade em seu livro *Being Alive*. Ou mais especificamente sobre a pavimentação da vida urbana. Afinal, para Ingold, é exatamente através da pavimentação das ruas nas cidades modernas, que é inventada a ilusão para os seus habitantes de uma vida sem solo. De forma que estes podem atravessá-la, percorrendo com seus pés os diversos tipos de pavimentos sem que haja nenhum contato, nenhuma experiência com a terra⁴.

Sob a rubrica de “ambiente construído” – que pressupõe um mundo produzido antes de ser habitado –, insistiria o antropólogo, “a indústria humana criou uma infraestrutura de superfícies duras, cheias de objetos de todo tipo, e sobre os quais o ato da vida supostamente deve ser ativado”⁵. Expelidos da superfície e isolados pelo mundo ao redor – com a terra sob nossos pés e o céu sobre nossa cabeça – nos transformamos de habitantes (*inhabitants*) em ex-habitantes (*exhabitants*) da Terra⁶.

Entretanto, enquanto houver vida, a infraestrutura do mundo estará constantemente sendo rompida e desgastada, “erosionada pelo tatear desordenado dos habitantes, sejam estes humanos ou não humanos”⁷, já havia escrito o próprio Ingold anteriormente em *Lines: a Brief History*.

Uma flor nasceu na rua!
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.
Uma flor ainda desbotada
ilude a polícia, rompe o asfalto.
Façam completo silêncio, paralisem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.
Suas pétalas não se abrem.
Seu nome não está nos livros.
É feia. Mas é realmente uma flor.
Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico.
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.

1. Aqui, Smithson utilizaria as palavras do também landartista Michael Heizer para falar sobre seu próprio trabalho.

2. SMITHSON, 2006, p.101.

3. idem. “Common Shovels, awkward looking excavating devices, what Michael Heizer calls ‘dumb tools’, picks, pitchforks, the machine used by suburban contractors, grim tractors that have the clumsiness of armored dinosaurs...”

4. INGOLD, 2011, p. 124.

5. idem.

6. ibidem, p. 96.

7. INGOLD, 2007, p.103.

Em um longínquo 1945, o rebentar da flor que fura o asfalto nesse trecho da poesia de Carlos Drummond de Andrade⁸ – “ainda preso à sua classe e algumas roupas, de branco pela rua cinzenta” –, mesmo que distante temporal e geograficamente de Ingold, ecoa a condição irreprimível da vida diante da futilidade da superfície dura⁹, que este reivindicaria como potência vital.

Potência que será, afinal, festejada com entusiasmo pelo antropólogo britânico, quando do rompimento planejado de uma grossa capa asfáltica por enormes cogumelos brancos cujos esporos haviam sido dispersados pelo artista austríaco Klaus Weber sobre um terreno em Berlin pouco antes das máquinas começarem a pavimentar o solo¹⁰. Para a intervenção *Unfolding Cul-de-Sac*, Weber se utilizaria de um tipo especial de fungo, *Agaricus bitorquis*, mais comumente conhecido na Europa por *pavement mushroom*, que além de comestível é forte o suficiente para romper pisos de concreto e perfurar pavimentos de asfalto.

Em ambas as circunstâncias, é preciso concordar, a flor – feia, “mas é uma flor”, diria Drummond –, e o micélio – “aparentemente delicioso!”, salivaria Ingold –, triunfam. Pois “os emaranhados progressivos de vida, sempre e inevitavelmente triunfarão frente aos nossos intentos de enclausurá-los”¹¹.

Outro tipo de cogumelos, agora os matsutake (*Tricholoma matsutake*), nativos da Ásia, Europa e América do Norte, fungos micorizas – associações entre fungos e raízes de determinadas plantas – extremamente valorizados na culinária oriental e dotados da habilidade de sobreviver mesmo nos ambientes mais danificados e perturbados pela ação humana, seriam protagonistas na “topologia fúngica”¹² da antropóloga Anna Tsing no livro *The Mushroom at the end of the world: On the Possibility of life in capitalist ruins*¹³.

Sobre estes, Tsing diria em uma conversa recente com Rosetta S. Elkin: “A próxima vez que caminhar por uma floresta, olhe para baixo”, pois “uma cidade está sob os seus pés”¹⁴, referindo-se a “complexa e simbiótica arquitetura de redes dessa cidade multiespécie” na qual diversos tipos de organismos coexistem e “trabalham” juntos. E para que sejamos capazes de enxergá-la e aprender com ela, não podemos ficar acima do chão, é preciso descer à terra, advertiria Tsing.

Tal como as cidades humanas, essa cidade subterrânea, amplamente ignorada pelos humanos, é um local de transações cosmopolitas vívidas. Enquanto isso, nossas cidades são erguidas através da destruição e da simplificação, da substituição das florestas para monocultivo de alimentos ou simplesmente para viver no asfalto e no concreto¹⁵. Mas pouco a pouco descobrimos que abaixo do chão da propriedade privada, da terra cerceada, dos territórios explorados, outro chão, outra terra, outro solo começou a agitar-se, a tremer, a se mover, em “uma espécie de terremoto”, nos termos de Bruno Latour¹⁶.

Descer à terra, furar o asfalto como a flor, irromper o pavimento como o cogumelo, revelar a golpes de retroescavadeira a vida há muito soterrada. Desafiar as “planícies desertas aplainadas a rolo compressor e sobre as quais o extremo do narcisismo da espécie se consagra em edificações”¹⁷. Poesia, arte, etnografia, urbanis-

8. ANDRADE, 1978, p. 14.

9. INGOLD, 2011, p. 124.

10. idem.

11. ibidem, p. 125.

12. Expressão usada por Thiago Mota Cardoso em sua tese de doutorado para designar “a perspectiva etnográfica de Anna Tsing que visa descrever encontros, assembleias, colaborações e contaminações, como indeterminações e aleatoriedade”. Cf. CARDOSO, 2016, p. 42.

13. TSING, 2015.

14. ELKIN; TSING, 2018, p. 50.

15. TSING, 2011, p. 5.

16. LATOUR, 2018a, p. 17.

17. Essa seria a contundente definição de “espaço” no Brasil, dada por Warren Dean, logo na introdução do seu clássico livro **A ferro e fogo: A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. Cf. DEAN, 1996, p. 24.



Fig. 03 – *Unfolding Cul-de-Sac*. Klaus Weber, 2006. Fonte: INGOLD, 2011.

mo? Que diferença faz? A próxima vez que caminhar pela cidade, olhe para baixo. Parafraseando Anna Tsing, uma floresta está sob os seus pés. Literalmente. Pois cerca de 40 milhões de brasileiros e brasileiras vivem em uma das 16 capitais construídas sobre o que um dia foi domínio de Mata Atlântica, além dos quase 10 milhões de habitantes nas capitais que solapam a Floresta Amazônica¹⁸. 50 milhões! Incluídas as cidades médias e pequenas nessas províncias biogeográficas e temos pelo menos 70% da população do país¹⁹ vivendo sobre ex-florestas e convivendo diariamente com ilusões pavimentadas de uma vida sem solo, na qual a t(T)erra não existe.

Como escreveu de maneira desesperada Warren Dean ao término de seu extraordinário livro dedicado à Mata Atlântica, ao sugerir que todo livro de história no país começasse com essa advertência: “Crianças, vocês vivem em um deserto; vamos lhes contar como é que vocês foram desertadas!”²⁰. Uma das causas desse processo *desertor*, segundo o mesmo, seria “o prestígio da urbanidade, transmitido pelos portugueses como meio de confirmar seu *status* superior em ambiente estranho”, que sobrevive ainda quase inato²¹.

A criação de núcleos urbanos seria historicamente um elemento básico para a Conquista: “era a cidade se opondo à floresta, como a civilização à barbárie”²². Uma “matriz civilizatória baseada fundamentalmente, na devastação da floresta, seja ela Atlântica, Amazônica ou Cerrado”²³, na qual o “espírito urbano” seria predominante na lógica estrutural da formação histórica no Brasil – ponta-de-lança de interesses metropolitanos na colônia, lugar de mercado e posteriormente lugar da indústria e, em todas elas, lugar da burocracia do poder instituído²⁴.

Apesar de que, como reiteradamente vem apontando o historiador ambiental José Augusto Pádua, ao se referir à Mata Atlântica e à Amazônia, parte significativa da história e do território do Brasil se confunde com a floresta²⁵. E, é fundamentalmente por isso, diria Pádua, que devemos entender de maneira literal a presença da floresta²⁶ e “conhecer melhor a concretude do viver ‘na presença da floresta’”²⁷.

No entanto, não é bem isso que tem acontecido, bem sabemos, pois em pouco mais de três décadas, o Brasil destruiu 70 milhões de hectares em florestas, numa gigantesca área perdida que equivale a área somada dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Ou, em termos eurocêntricos, duas Alemanhas!²⁸.

Mas estudos recentes sugerem que, até meados do século XIX, não mais do que 8% da Mata Atlântica havia sido convertida em lavouras, pastos e áreas urbanas²⁹, enquanto que estima-se que até a década de 1970, 99% da Amazônia seguia de pé³⁰.

Progressivamente, a partir da segunda metade do século XX e em consonância com a “Grande aceleração” global, ou seja, o crescimento exponencial da demanda por energia, solo, florestas e água que altera de forma fundamental o sistema de funcionamento da Terra anunciando o colapso socioambiental sem precedentes que nos levaria ao Antropoceno, o imaginário nacional dominado pelo Sudeste urbanizado vai se afastando daqueles – povos e lugares – excluídos do processo de modernização do país que

18. Segundo dados do IBGE de 2015.

19. Segundo dados do Ministério do Meio Ambiente de 2013.

20. DEAN, 1996, p. 379.

21. *idem*.

22. MOREL, 2018, p. 129.

23. KRENAK, 2019.

24. NUNES, 2004, p. 35.

25. PÁDUA, 2015, p. 234.

26. *ibidem*, p. 239.

27. Aqui, Pádua se refere especificamente ao título do livro de Diogo Cabral, **Na presença da floresta: Mata Atlântica e história colonial**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

28. Dados do <http://mapbiomas.org>.

29. “Em larga medida, isso foi resultado do modelo predominante de povoamento e apropriação dos recursos florestais, baseado em grandes concessões fundiárias e no trabalho compulsório de ameríndios – rapidamente dizimados pelas guerras de conquista, pelas doenças exóticas e pelo próprio cativeiro – e, posteriormente, de africanos”. Cf. CABRAL, 2014, p. 45.

30. Da Mata Atlântica, restam 12,5% de sua cobertura original, considerados todos os remanescentes, inclusive os fragmentos com menos de 100 hectares, enquanto que a Amazônia chega a 2019 com mais de 20% de sua área desmatada. Cf. FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA/ INPE, 2014; NOBRE, 2014, p. 23.



Fig. 04 – *Derrubada da Mata Atlântica no norte do Paraná.* Autor desconhecido, meados do século XX. Fonte: CARDIM, 2019.

reiteraria contemporaneamente a preponderância do “espírito urbano” como único e legítimo modo de vida.

“O Brasil é um país onde governar é criar desertos”³¹, como bem definiria Eduardo Viveiros de Castro. E desde sempre, poderíamos acrescentar, tendo em mente a obra de Warren Dean, cuja atualidade da crítica a este modo de vida e de “governança” que agora está transformando toda a Terra em um deserto, como diria Bruno Latour³², faz daquela aparentemente ingênua advertência às crianças brasileiras, duas décadas após, o poderoso mote das crianças de todo o planeta na luta pelo futuro. Como diria Greta Thunberg se referindo ao movimento planetário de Greve pelo Clima, iniciado por ela: “Nós, crianças, estamos fazendo isso porque queremos as nossas esperanças e os nossos sonhos de volta”³³.

Mas o Brasil não é um caso excepcional, e em *Forests: The Shadow of Civilization*, o historiador da literatura Robert Harrison mostraria que “a maioria dos lugares de habitação humana no Ocidente foram em algum momento do passado mais ou menos densamente florestados” e assim sendo, a civilização ocidental teria se constituído literalmente pela abertura dos espaços florestais, através da construção de clareiras no meio das florestas. Se “uma franja silvestre de escuridão” definiu os limites do seu cultivo, as margens das suas cidades, as fronteiras do seu domínio institucional e também “a extravagância da sua imaginação”, segundo o autor, “as instituições centrais do Ocidente – religião, lei, família, cidade – definiram-se originalmente em oposição às florestas”. E é por isso que estas, desde o início, são “as primeiras e últimas vítimas da expansão cívica”³⁴.

E se hoje restritas a 20% da superfície terrestre livre de gelo, é nas florestas, estes espaços paradoxalmente fora de uma condição sem exterior – o urbano – que estão sendo redefinidas as bases intestinas da urbanização planetária em termos cosmopolíticos. É lá onde os “direitos da natureza”³⁵ emergem como pontes diplomáticas entre as visões aparentemente inconciliáveis dos inquilinos da floresta e os seus eternos incorporadores. É de lá sobretudo que emergem as questões e propostas que podem reinventar o futuro: os “Estados plurinacionais”, a “crítica xamânica à economia política da natureza”, a “máquina cosmológica do cinema indígena”, o “bem viver”, o “urbanismo xinguano”, o “perspectivismo multinaturalista”. Mas é lá também onde repousam as ameaças dos mercados futuros e das reservas inestimáveis de bens primários, prontas para serem esquadrihadas, mineradas, refinadas, processadas, expropriadas.

Mais de dois bilhões de pessoas vivem em florestas atualmente³⁶, o dobro daquelas que vivem em “semifavelas, favelas e superfavelas” mundo afora³⁷, e um número nada desprezível se comparado aos 3,5 bilhões de humanos que se amontoam nas cidades. Completando a conta do censo demográfico planetário, 370 milhões de pessoas³⁸, do Ártico ao Pacífico Sul, espalhadas por 70 países, descendem de um dos 5 mil povos originários e se auto-identificam como indígenas, retendo características sociais, culturais, econômicas e políticas distintas dos Estados nos quais vivem. São sobreviventes do colonialismo e do loteamento do mundo pelos

31. COELHO, 2018.

32. LATOUR, 2019.

33. THUNBERG, 2019.

34. HARRISON, 1992, p. IX.

35. Cf. ACOSTA; MARTÍNEZ; MACAS; MELO; TAVARES, 2017, p. 02-09.

36. HECHT, MORRISON, PADOCH, 2014, p. 1.

37. DAVIS, 2006, p. 29.

38. UNITED NATIONS PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES, 2007.

impérios modernos, e que no Brasil compõem, segundo o Censo IBGE 2010, 305 etnias e 274 línguas indígenas diferentes, somando 896.917 pessoas (aproximadamente 1/5 da população, das etnias e das línguas existentes pré-invasão européia), das quais 324.834 vivem em cidades e 572.083 em “áreas rurais”.

Pois bem, como diria Michel Serres, se nada conhece do mundo aquele que habita a cidade, de agora em diante, é preciso sair das ruas e dos muros da cidade, e ser capaz de emergir do contrato social – “que habita sua história e não vive em parte nenhuma” – para inventar um novo contrato natural, para retornar à palavra natureza o significado original de suas condições natais e nativas, as condições pelas quais nós nascemos – ou que poderemos renascer amanhã³⁹.

39. SERRES, 1990, p. 73.

E então, estupefatos pela escala(da) da destruição, lembrados pelo historiador, embasados estatisticamente, inspirados pelo triunfo vegetal, tomados pela insuspeitada força fúngica, impelidos pelo filósofo e desconcertados pelo buraco subitâneo na esquina – como que atualizando e recontextualizando o duradouro slogan *Sous les pavés, la plage!* (Sob o pavimento, a praia) que se tornou um símbolo da crítica à sociedade moderna e à urbanização em Maio de 1968, quando os estudantes franceses ao construir barricadas na cidade com as pedras que pavimentavam as ruas perceberam que abaixo delas, na camada profunda de areia, havia uma enorme “praia potencial” inexplorada – podemos agora enunciar: Sob o pavimento, a floresta!⁴⁰.

40. Eis o pixo que urge tomar o pichel!

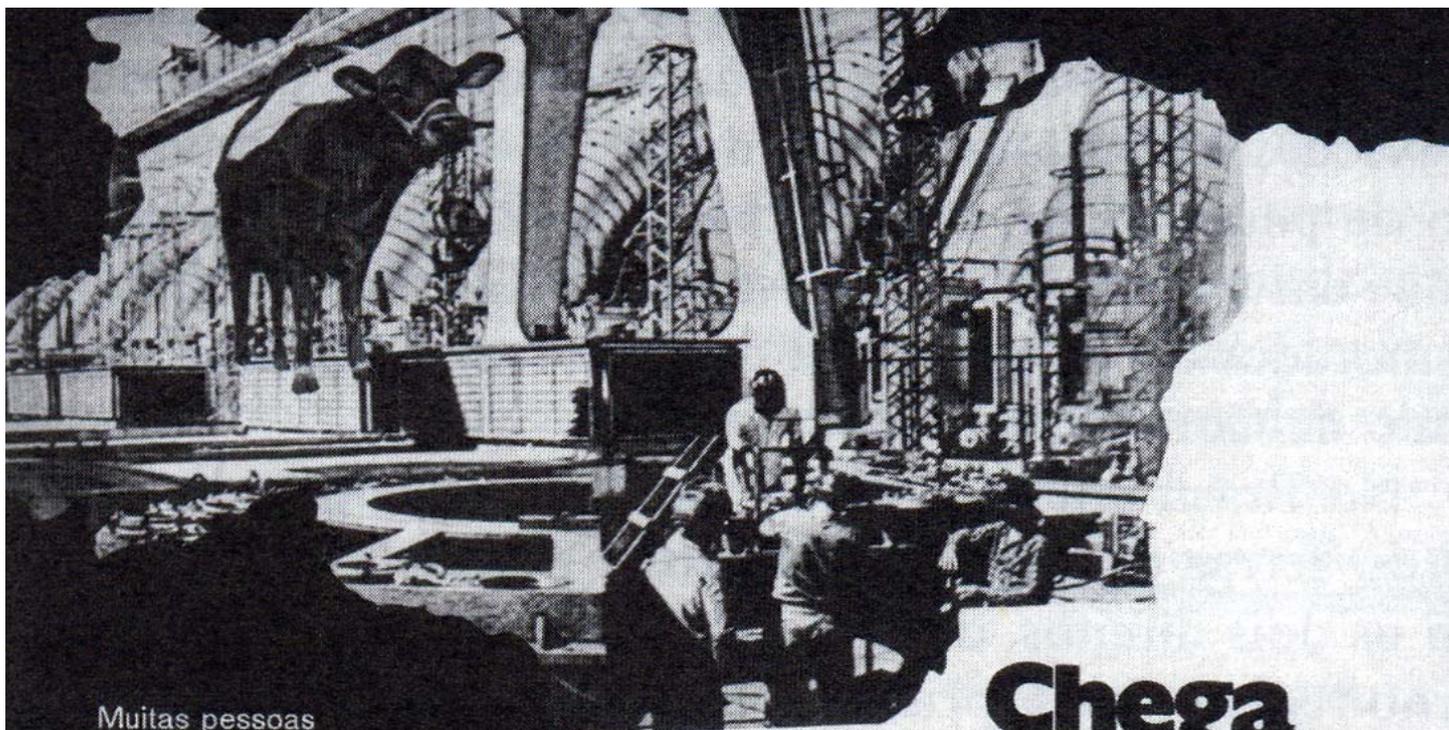
Pois se 68 “lançou as possibilidades de um novo começo para a cidade”⁴¹, é hora de começar a escavar mais profundamente e para mais além da cidade.

41. KOOLHAAS, 1995, p. 965.

Mas a floresta, tanto a que espreita abaixo da cidade, quanto a que resiste para além de seus limites, não deve ser tomada pelas lentes naturalistas, que insistem em desumanizar a natureza (com aspas) e naturalizar a cidade (sem interrogações). Pois, este solo-vivente preenche de floresticidade há muito deixou de ser um receptáculo-ambiente para se tornar uma constelação de mundos que inventam, não um novo contrato natural, mas uma política cósmica. A floresta, há muito sabemos, mais que um bioma natural, é um artefato multiespécies coproduzido pelos ameríndios e seus demais inquilinos não-humanos; uma metafísica, um modo de nutrir espacialidades e um regime de visibilidades, umbilical e ontologicamente relacionados aos modos de existência nativos.

* * *

“Obrigue-se a ver mais profundamente”, escreveria Robert MacFarlane em *Underland*. Pois o subterrâneo é vital para as estruturas materiais da existência contemporânea, assim como para nossas memórias, mitos e metáforas, completaria. E nossas “perspectivas planas”, extremamente inadequadas para os mundos profundos que habitamos e para o tempo profundo dos legados que



**Chega
de lendas,
vamos
faturar!**

Muitas pessoas estão sendo capazes, hoje, de tirar proveito das riquezas da Amazônia.

Com o aplauso e o incentivo da SUDAM.

Com o aplauso e o incentivo do Banco da Amazônia.

O Brasil está investindo na Amazônia e oferecendo lucros para quem quiser participar desse empreendimento.

A Transamazônica está aí: a pista da mina de ouro.

Comece agora. Faça sua opção pela SUDAM. Aplique a dedução do seu imposto de renda num dos 464 projetos econômicos já aprovados pela SUDAM. Ou então apresente seu próprio projeto (seja ele industrial, agropecuário, ou de serviços).

Você terá todo o apoio do Governo Federal e dos governos dos Estados que compõem a Amazônia. Há um tesouro à sua espera.

Aproveite. Fature. Enriqueça junto com o Brasil.

Informe-se nos escritórios da SUDAM e nas agências do Banco da Amazônia.

MINISTÉRIO DO INTERIOR

SUPERINTENDÊNCIA
DO DESENVOLVIMENTO
DA AMAZÔNIA **SUDAM**



BANCO DA AMAZÔNIA S.A.

Fig. 05 – Anúncio da Sudam e do Banco da Amazônia. Revista Veja em 30 de dezembro de 1970. Fonte: Veja.

42. MACFARLANE, 2019.

estamos deixando, nos desincentivam a reconhecer as presenças subterrâneas nas nossas vidas ou mesmo admitir suas formas perturbadoras para a nossa imaginação⁴².

Praticamente tudo que as sociedades modernas, extensivamente urbanas, constroem, produzem e consomem vem do solo, do subsolo e dos “mundos profundos” a que Macfarlane se refere. Minerais, petróleo, madeira e água viabilizam a complexa tectônica do mundo ocidental – ferramentas, objetos, máquinas, veículos, edifícios e cidades são feitos de metais, plásticos, betume, compensados e outros materiais sintetizados após serem extraídos.

Para que esta simples página exista muitas árvores foram necessárias e um volume brutal de solventes, resinas, óleos e pigmentos orgânicos e inorgânicos foram mobilizados para fixar as palavras no papel. Propulsionados por combustíveis fósseis e baterias alcalinas, com nossos corpos invadidos por titânio, silicone, *microchips* e nanorobôs, continuamos, à revelia dos delírios tecnocientíficos e ecomodernistas, dependentes de outros seres que nascem do chão, crescem com as florestas, vivem nos rios e oceanos para sobreviver enquanto espécie.

Se convenciamos em algum momento chamar tudo isso de Natureza, foi em grande medida para que pudéssemos manter a “distância crítica” necessária para subjugar-la aos desígnios humanos, e uma vez desanimado o mundo, redesenhá-lo como um grande repositório de recursos naturais e provedor inesgotável e benevolente de matérias-primas.

Mas, não nos enganemos, pois a própria noção de “humanidade” tem sua origem em *humare*, “enterrar”, e *humanitas* em latim, que deriva de *humando*, significa “enterrando, enterro”, que por sua vez se origina de *humus*. Ou seja, a humanidade vem mesmo da “terra”, do “solo”⁴³. E não é à toa, que Giambattista Vico autor dessa etimologia profunda do humano, viria a definir a própria etimologia, uma forma de escavar pensamentos e instituições, de detectar traços epistemológicos e ontológicos remotos no presente, como uma “raridade fóssil”.

Donna Haraway, bióloga de formação, filósofa por especulação, e também bastante afeita às escavações e invenções da linguagem, levaria recentemente estas marcações históricas adiante, em um embate frontal com o Antropoceno, ao propor que “nós somos *húmus*, não *Homo*, não *Antropos*; nós somos composto, não pós-humanos”⁴⁴.

Afinal, “humano como húmus tem grande potencial, se pudermos fatar e despedaçar o humano como Homo” contra o “projeto detumescente de autocriação como CEO destruidor de planeta”⁴⁵. Diria ela: “Imagine uma conferência não sobre o Futuro das Humanidades na Universidade de Restruturação Capitalista”, mas ao invés disso, um encontro – certamente sem apoios governamentais e sem recursos do Ministério da Educação – sobre “o Poder das Humosidades para uma Balbúrdia Multiespécies Habitável”⁴⁶. Balbúrdia multiespécie!

Apesar da atualidade dessa proposta, há pelo menos duas décadas, juntamente com Bruno Latour, Tim Ingold, Philippe Descola, Anna Tsing e no caso do Brasil, principalmente Eduardo

43. VICO, 1961, p. 403-537.

44. HARAWAY, 2016.

45. Sobre isso, diria ainda em entrevista a Sandra Azerêdo: “‘Humano’ é uma palavra muito interessante e sou atraída por suas ligações latinas com a terra, com o solo, com o húmus – com a matéria quente em que muitas coisas são gestadas e convivem, o monte de adubo que se torna húmus para fazer florescer outras plantas, animais, micróbios e pessoas. Não sou atraída pelos tons gregos do ‘homo’ que sugere algo como ‘o um e o mesmo’, o ‘autoidêntico’ – resumindo, algo como ‘o próprio Homem’ e o Homem que se faz a si mesmo. Provavelmente tenho prazer demais em brincar com etimologias, mas adorei descobrir que os tons latinos de ‘homo/human’ têm ressonância com uma velha palavra proto-indo-europeia, ‘guma’ (plural, guman), que significa alguém que trabalha a terra para a comida; um lavrador, neste sentido. A palavra sugere noivo ou marido (lavrando a terra fêmea), mas as palavras são maleáveis: elas são adubo para associações inesperadas. Guman pode significar terráqueo, terreno, no solo, na lama, pleno de matéria viva e apaixonada, que se materializa nas relações com outros terráqueos, húmus para um mundo mortal mais vivível. Então, se eu pudesse, eu escreveria não ‘humano’, mas sim ‘gumano’! Ser ‘g/humano’ deve ser uma prática material de multiespécies, assim como a natureza humana é uma relação de multiespécies, um ‘tornando-se-com’, não uma coisa em si mesma. Não é marido (*husband*), mas húmus”. Cf. AZERÊDO.

46. HARAWAY, 2016.

Viveiros de Castro, a própria Haraway viria desafiando o excepcionalismo humano e o lugar do homem-indivíduo-masculino nessa natureza maiúscula, bem como a dissolução das barreiras entre humanos e não-humanos.

Mas seria ainda em 1962 que Claude Lévi-Strauss iniciaria esse movimento ao abalar as fundações do antropocentrismo, um dos mais estáveis pilares do pensamento ocidental, e o monopólio da humanidade aos humanos da nossa espécie, ao expandir a ideia de um “humanismo generalizado” (ainda confinado aos humanos) no texto *Jean Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, a todos os demais seres vivos⁴⁷.

Entretanto, a chamada “virada ontológica”⁴⁸ que se desdobraria dessa expansão, e que é inseparável dos povos da floresta, não encontra, até aqui pelo menos, nenhuma ressonância naquelas práticas e disciplinas dedicadas à fabricação do mundo (ou das cidades, que cada vez mais se confundem com o próprio mundo).

Tidas como disciplinas “humanistas” e cujos produtos são resultado fundamentalmente do trabalho humano⁴⁹ – e dentre as quais tomaremos, por particular interesse aqui a arquitetura, o urbanismo e o design –, estas disciplinas historicamente desconsideraram toda a sorte de agenciamentos e relações que escapam à lógica do trabalho e à razão humana. Enquanto que paralelamente, mas em contraposição ao intervencionismo fundante de tais disciplinas, ecólogos, biólogos e ambientalistas insistem, apesar das mudanças de paradigmas recentes, em compreender o homem, suas práticas e seus artefatos como elementos disruptivos dos ciclos e invasivos nos ecossistemas da Natureza⁵⁰.

Se continuamos todavia aprisionados dentro do “sólido edifício dualista”, construído “para durar pelos grandes arquitetos clássicos”, e que segue sem dúvida, a ser “restaurado sem descanso e com uma perícia a toda prova”, como diria Philippe Descola, “suas falhas estruturais são cada vez mais notórias para aqueles que o ocupam de maneira não maquinal”, assim como “para aqueles que desejam encontrar nele alojamento para abrigar os povos acostumados a outros tipos de moradia”⁵¹.

No meio desse monumento à “Grande Separação entre Nós e Eles”⁵², entre Cultura e Natureza, entre o Ocidente e o resto do mundo, encontra-se a antropologia em sua obstinada missão de ir “além da natureza e da cultura” e de multiplicar os mundos “sem natureza, sem cultura”.

Aos Modernos, terminologia de Bruno Latour⁵³ – todos aqueles agentes, de corporações a países a indivíduos, que se acham comprometidos de um modo ou de outro com o avanço implacável da frente de modernização –, que cai como uma luva para arquitetos, urbanistas e designers, Marilyn Strathern recomendaria que é preciso refrear o ímpeto de aplicar a dicotomia natureza-cultura a contextos sociais e culturais distintos do ocidente, pois doméstico-selvagem (no caso dos Hagen, das terras altas da Papua-Nova Guiné, por ela estudados), ou natural-artificial não se sobrepõem necessariamente a dicotomia de natureza e cultura da modernidade ocidental. Ou seja, “não existe cultura, no sentido dos trabalhos cumulativos do homem, e não existe natureza a ser amansada e tornada produtiva”⁵⁴.

47. LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 41-51.

48. *Grosso modo*, a virada ontológica pode ser definida como a corrente contemporânea de pensamento que concilia problemas metafísicos com materiais etnográficos e teorias estruturalistas, incluindo antropologias que privilegiam as metafísicas indígenas que, em contraposição à divisão binária ocidental entre Natureza e Cultura, apresentam um multiverso de naturezas cujas associações expressam um mundo ontologicamente plural.

49. “Arquitetura é todo espaço produzido pelo trabalho humano”. Cf. KAPP, 2005, p.115.

50. Ou, como escreveria Roberto Monte-Mór, há mais de duas décadas: “Os ecólogos e ambientalistas parecem ter dificuldades em pensar a ecologia e a biodiversidade a nível do ambiente construído. Perguntas do tipo ‘qual o impacto e eventual benefício da existência de uma área do tipo Floresta da Tijuca no interior do tecido urbano para a conservação da biodiversidade a nível regional?’ encontram resistências, tanto no domínio das Ciências Sociais quanto das Ciências Ecológicas”. Cf. MONTE-MÓR, 1994, p. 169-181.

51. DESCOLA, 2012, p.17.

52. LATOUR, 1991, p. 17.

53. idem.

54. STRATHERN, 2014, p. 74.

Mas se tudo isso é bastante desafiador, até mesmo no cerne da antropologia, quando adentramos o universo das *Ciências Sociais Aplicadas* a coisa se complica drasticamente. O desafio que emerge é portanto crucial, pois se as sociedades não modernas jamais pensaram os limites da humanidade restritos à própria espécie humana, diria Philippe Descola, mesmo a antropologia se vê no limiar de desaparecer como uma forma esgotada de humanismo ou metamorfosear-se para repensar seu campo e suas ferramentas para incluir muito mais que o homem, ou seja, toda essa coletividade hoje relegada à *função de entorno*⁵⁵.

55. DESCOLA, 2012, p. 21. (grifo nosso).

Como complicador, umbilicalmente atrelada a esse debate estaria ainda a “divisão colonial”, fulcral na categorização e hierarquização das diferenças e das alteridades, “levando à supressão, à desvalorização, à subordinação e ainda à destruição de conhecimentos e modos de existência em não conformidade com as formas dominantes da modernidade. E é nesse sentido que a “colonialidade” cimentaria a dicotomia entre o mundo humano/civilizado (eurocêntrico) organizado em termos de gênero, e o mundo não humano/incivilizado (“o resto”), classificado pela cor, racializado e descrito nos termos do sexo biológico.

Como corolário, diria ainda Mario Blaser, essa “segunda grande separação” abriria espaço para as estratégias de “desenvolvimento” e a “modernização” na América Latina, na Ásia e na África sustentadas pelos critérios da diferença colonial e com objetivos de aplainar o pluriverso de mundos e saberes “outros”. Não haveria pois, nos termos de Blaser, modernidade “em nenhum lugar” imune ao eurocentrismo, ou ao humanismo antropocêntrico pervasivo e saturado de colonialidade⁵⁶. No que Ailton Krenak não só concordaria, como completaria de forma precisa: “A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra nos centros urbanos”, e assim “essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade”⁵⁷. Humanidade, que nesses termos nada tem de húmus, de conexão com a terra, mas que foi arrancada e apartada desta como estratégia humanista.

56. BLASER, 2010.

57. KRENAK, 2019a, p. 14.

E eis então, os aspectos *sociais aplicados* e onto-epistêmicos que são as fundações do projeto moderno em todas as suas amplitudes e escalas, já não mais como na máxima bauhausiana “do garfo à cidade” mas “do DNA ao planeta”.

Voltando ao diagnóstico que Descola faz para a antropologia, diríamos então que não seria demasiado devaneio extrapolá-lo para muitas outras formas humanistas de conceber e operar no mundo, incluindo aí a arquitetura, o urbanismo e o design, para ficarmos só entre amigos. Pois não somente o excepcionalismo humano não está em xeque nesses âmbitos, como o seu caráter de “aplicação” se sobrepõe sobremaneira aos aspectos sociais. E ainda, concordando com Blaser, diríamos que as suas implicações para com a modernidade colonial continuam veladas ou contemporizadas em prol de uma suposta positividade utópica imanente à noção de projeto – e de futuro – que lhes é constitutiva. Tanto a arquitetura quanto o urbanismo e o design modernos sempre

estiveram fortemente ancorados em um humanismo teleológico desprovido de qualquer antropologia que não a sua antropologia assimétrica com seus dualismos estruturantes e sua suposta singularidade qualitativa. Mesmo que, nos últimos tempos, a categoria de sócio-espacial tenha se tornado onipresente entre designers, arquitetos e urbanistas, reiterando a chamada “virada espacial”⁵⁸, e finalmente reconhecendo, mesmo que timidamente, as relações sociais⁵⁹ que são intrínsecas ao espaço.

Mas afinal, se a antropologia é o estudo das “variações das relações sociais”⁶⁰ ou uma “filosofia com pessoas dentro”⁶¹, o que estaria a nos dizer sobre *o espaço* das relações sociais? Ou, se o espaço “é gerado por processos sociais e é meio em que relações sociais são criadas”⁶², sob qual base material, espacial ou territorial as relações variam? Como o social, todas estas pessoas que adentraram a filosofia habitam o mundo “lá fora”? E ainda, se as pessoas agora já não mais estão restritas somente aos humanos, e se a humanidade é coextensiva a diversos seres e entidades – sobrenaturais inclusive –, como os diversos coletivos⁶³ de humanos e não-humanos coproduzem o mundo, seus artefatos e espaços?

Considerar tais questões para pensar uma “torção ontológica” dentro da virada espacial não deixa de ser um projeto urgente. Uma torção que coloque a questão premente de como incluir todos aqueles coletivos “extramodernos”⁶⁴ e suas relações sociais na fabricação e na ocupação do mundo. Ou, dito de outra forma, pensar uma *intrusão antropológica* no cerne do “campo do desenho” como diria Lina Bo Bardi⁶⁵, para que se possa deslocar de vez o interesse na aplicada ciência para as relações do social. E assim, redirecionar a sanha de construir o mundo, de dominar e transformar uma suposta natureza externa e alheia aos humanos, bem como sua aderência “cordial” aos processos de modernização colonial, para formas de habitar os mundos já existentes, hiperpovoados de tantas pessoas quanto formas de vida. E nessa perspectiva, de que não há processos sociais que escapem ao espaço, que não sejam espaços e que não produzam espaços, e de que o social é um *comum praticável* e coextensivo aos humanos e não-humanos, a arquitetura, o urbanismo e o design deixariam de ser formas de produção de coisas inanimadas e de mundos aplainados para engendrarem ontologias socioespaciais⁶⁶.

Ainda como parte dessa intrusão antropológica, a abordagem multiespécie⁶⁷ levaria a arquitetura, o urbanismo e o design, não somente a deslocarem as fronteiras que os aprisionam como saberes e práticas, mas também, e principalmente, a reverem os seus pressupostos modernos e, por conseguinte, seu caráter antropocêntrico fundante.

Nesse sentido, e mesmo que a vida multiespécie, os estudos animais-humanos e/ou o pós-humanismo nos ofereçam linhas de fuga cruciais, estas ainda não são suficientes. Pois, de diversas maneiras, tais abordagens, apesar da “grande inclusão” de outras formas de vida não-humanas que promovem, ainda deixam escapar tantas outras vidas humanas que não se enquadram na grade colonial e no determinismo evolutivo que ainda emanam do hemisfério Norte. Assim, uma crítica multiespécie da arquitetura,

58. A percepção de que a mudança social não pode ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceitualização das categorias relativas à componente espacial é chamada de *spatial turn*, ou virada espacial em português. Para o geógrafo Edward Soja, “a notável e inédita difusão do pensamento espacial – em especial o que se refere à causalidade espacial urbana – foi inicialmente desencadeada pelas perspectivas espaciais transformativas de Henri Lefebvre e Michel Foucault”. Ou como Neil Brenner sugere, “space is becoming a central object of political struggle in the contemporary world; it is no longer merely the ‘medium’ or ‘theatre’ of socio-political conflicts but one of their constitutive dimensions”. Cf. BRENNER, 2000, p. 373.

59. SOUZA, 2007, p.101-114.

60. VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 5.

61. “Anthropology is philosophy with the people in”. INGOLD, 1992, p. 696.

62. KAPP, 2005, p.115.

63. O termo “coletivo” é usado aqui no sentido dado por Bruno Latour, como um procedimento de reunião, de “recolecção” de humanos e não humanos em uma rede de interrelações específicas, em distinção à noção clássica de “sociedade” uma vez que esta exclui o conjunto dos não humanos das relações que estes mantêm com os humanos. Cf. LATOUR, 1991.

64. “A aqueles coletivos não-modernos ou, como prefiro designá-los, extramodernos, uma vez que a noção de ‘não-moderno’, frequente na pena de Latour, tende a assumir irresistivelmente (e ao revés das intenções deste autor) um viés evolucionista que a torna sinônima de pré-moderno, primitivo, atrasado, tradicional, ou, como se dizia nos velhos tempos, ‘subdesenvolvido’. O prefixo extra-, assim, marca exterioridade, não superlatividade (como se se pretendesse ‘compensar’ a conotação privativa do conceito de não-moderno), em relação ao regime ontológico”. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 2.

65. BARDI, 1994, p. 14.

66. SCHNEIDER; TILL, 2009, p. 97-111.

67. Cf. VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 39-66.

68. TSING, 2018, p. 2-11.

69. VIVEIROS DE CASTRO, 2012.

71. VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

70. DESCOLA, 2012.

72. KOHN, 2013.

73. Coletivos que insistem “em existir – que ‘reexistem’ – sem se considerar absolutamente representados pelos Estados nacionais territoriais que os submeteram a uma heteronomia político-cultural e a uma ‘racionalização’ econômica e ideológica impostas, quase invariavelmente, a ferro e a fogo. Esses povos menores [...] assistem com uma ansiedade e uma perplexidade não isentas de desdém aos estereótipos agônicos do nomos europeu e à passagem de bastão da ofensiva modernizadora”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 2.

74. Uma anedota reveladora sobre esse aspecto conta que Claude Lévi-Strauss, certa vez, hospedou o arquiteto franco-suíço Le Corbusier por uma noite quando era cônsul da embaixada da França em Nova Iorque. Tanto o antropólogo quanto o arquiteto, ambos volúveis notórios, supostamente tinham muito por discutir, entretanto, o relato que sobreviveu ao épico encontro revela poucas palavras, e todas sobre a decoração do edifício. Cf. JASPER, 2017, p. 1.

75. **Theorizing the City: the New Urban Anthropology Reader** de Setha Low, publicado em 1999 traz a questão logo na abertura: por que a cidade tem sido tão “subteorizada” pela antropologia? No Brasil, Gilberto Velho inauguraria uma vertente de Antropologia Urbana, a partir da vinda de Anthony Leeds ao Brasil em 1969, que continua a se ramificar.

76. CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p. 2.

77. INGOLD, 2013, p. 3. (Grifos no original).

78. TADDEI, 2019.

do urbanismo e do design não se bastaria, pois mesmo que se incluam todas as espécies de animais e plantas possíveis, estas continuariam a deixar de fora, nas “margens indomáveis”⁶⁸, aqueles humanos que foram e continuam a ser expulsos continuamente pelo *antroprojeto* moderno e junto com eles, todas as entidades mais-que-humanas que povoam suas sobrenaturezas.

Daí a importância fundamental do cruzamento entre as possibilidades multiespécies e a cosmopolítica indígena, uma vez que esta última, além de desconsiderar a separação humano-animal e rechaçar o exclusivismo humano, desafia a própria noção de espécie, e por conseguinte, o especismo (e o racismo) patologicamente ocidentais⁶⁹.

Além do mais, por considerar humanidades potenciais também em plantas, animais, rios, montanhas e espíritos e tantos outros sujeitos, as cosmopolíticas das Terras Baixas sul-americanas, nas suas vertentes “animista”⁷⁰, “multinaturalista”⁷¹ e “mais-que-humana”⁷², acabam por ampliar em muito as possibilidades de multiplicação das formas de vida.

Assim, se o potencial de floresta que sub-existe em cada cidade, assim como as vidas (humanas e não-humanas, urbanas e extra-urbanas) que “reexistem”⁷³, às cidades e para além destas, perpassam toda esta tese, as antropologias que estas engendram são a sua motivação fulcral. O que não deve entretanto, despistar o fato de que assim como arquitetos, urbanistas e designers continuam bastante insensíveis à qualquer antropologia que não a sua própria, a antropologia, por sua vez, insiste em desconsiderar os aspectos espaciais⁷⁴, resiste em teorizar a cidade⁷⁵ e continue a implicar com práticas intervencionistas que supostamente desestabilizam o “presente etnográfico”.

Ou, como diriam Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones, se a arquitetura tem sido em parte negligenciada pela antropologia e a arquitetura tem deixado de lado a organização social dos que ali habitam, tanto o potencial negligenciado da arquitetura na análise antropológica quanto o contrário, deveriam ser explorados em um possível campo interdisciplinar da *antropologia da arquitetura*⁷⁶. Tim Ingold iria ainda mais longe nessa construção e afirmaria que “a prática antropológica deve ser *transformacional* e necessita olhar para o *futuro*”⁷⁷.

Já Renzo Taddei, de maneira direta diria que fora do pensamento circunscrito das humanidades modernas “a ideia de intervenção intencional” no mundo não “causa terror algum aos outros povos”⁷⁸. E se os “outros povos”, sujeitos da antropologia, sempre construíram o seu ambiente intervindo e modificando socialmente as relações com os não-humanos, porque tanta reticência diante das possibilidades de transformação deliberada do mundo?

Esta tese, de diversas formas, se propõe a ser um experimento possível de *antropologia projetiva* em que o espaço seja torcido pelas relações e o social seja expandido para além dos humanos, na qual no entanto, não basta “tomar emprestada” uma teoria antropológica existente e aplicá-la a um novo objeto; mas se faz necessário desenvolver uma nova variante teórica que colapse as antropologias extramodernas com versões de cidade, arquitetura

e design. Ou, em outros termos, se faz necessário desenvolver as relações cosmopolíticas da e na cidade, da e na arquitetura, do e no design, tomando estes não como formas prescritas e exclusivamente humanas mas como espaços prospectivos de possibilidades para além do humano e que emergem “das florestas para as ruas”⁷⁹, mas também das ruas para as florestas.

79. SMITHSON, 2001, p.150.

* * *

Alexander von Humboldt, para quem o mundo ocidental estava se tornando “um vórtice cartesiano, destruindo e reduzindo tudo a uma enfadonha monotonia”, escreveria premonitoriamente, após suas viagens exploratórias por diversas partes do planeta nos idos de 1800, que “a visão mais perigosa do mundo é aquela dos que não experimentaram o mundo”⁸⁰. Já Bruno Latour em sua *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos Modernos*⁸¹ diria que a “contradição entre as experiências do mundo e as resenhas autorizadas pelas metafísicas disponíveis” seria a principal causa da dificuldade de descrever os Modernos de maneira empírica.

80. WULF, 2016, p. 26.

81. LATOUR, 2013, p.9.

Para Latour, se moderno designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo, o primeiro conjunto cria, por tradução, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo, cria por purificação, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos e dos não-humanos. Ser moderno é portanto “aderir ao projeto da purificação crítica”⁸².

82. LATOUR, 1991, p.16.

No entanto, se a cidade – *habitat* por excelência dos Modernos – muito mais do que uma configuração espacial específica, é uma relação de determinados humanos com o mundo, um ponto de vista dos humanos-urbanos (*hurbanos*) sobre o mundo, um projeto dessa humanidade para o mundo, esta também acaba por ser o modo hegemônico das relações modernas com o mundo. E o espaço privilegiado da hibridação e principalmente da purificação, para continuarmos falando com Latour.

A cidade, poderíamos afirmar, cientes do risco da simplificação, é antes de tudo uma cultura espacial purificadora, conquanto expressão político-espacial do humanismo exclusivista e do naturalismo tipicamente ocidental e colonial. E nesse contexto, nesse espaço privilegiado, o asfalto, o concreto e a impermeabilização ubíqua da vida, fundamentais no caráter distintivo entre a cidade e a não-cidade (o morro, a favela, a periferia, a roça, a floresta), funcionariam não somente no sufocamento de toda permeabilidade vital mas também na separação (não metafórica) tipicamente moderna entre os humanos e os demais existentes, que convençamos chamar de natureza.

E à medida que as cidades se multiplicam e se espriam livremente no caldo (mono)cultural propício da modernidade em dire-

83. Bruno Latour contraporia os Modernos aos Terranos, ou todos aqueles existentes que fazem parte da Terra em sua diversidade de mundos. Cf. LATOUR, 2018.

84. SANTOS, 2018, p. 44-51.

85. PEDROSA, 2015, p. 132.

86. VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 50, 51.

87. KRENAK, 2000, p. 46, 47.

88. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 469.

89. TADDEI, 2018, p. 299.

90. CORBUSIER, 2000, p. XXXIII.

ção à urbanização planetária, estas se reafimam como único “conceito de vida” válido, como o legítimo modo de viver, mas também como o pavimento extensivo que sela a terra e que isola os Modernos em relação ao terreno e aos Terranos⁸³, ou todos aqueles povos que, como bem diria Antonio Bispo do Santos, “são da terra”⁸⁴.

Não entretanto, sem serem desafiadas, invadidas, contestadas, criticadas e contra-etnografadas pelas “Metafísicas” que escapam à *polis*, que se mantêm à margem das políticas urbanas e da cidade como política. E então, de espacialidade naturalizada como o espaço de um suposto futuro global ou planetário comum, a cidade passa a ser um, dentre tantos modos de habitar o mundo. Indiscutivelmente o mais impositivo, violento e devastador, é fato. E não somente para os muitos modos de vida extramodernos que seguem reexistindo à cidade nas margens da urbanização planetária em curso, mas também para os modernos genéricos, inespecíficos, dessacralizados, sem ancestralidade e supostamente “condenados à modernidade”⁸⁵.

Nas narrativas indígenas, estes *ãyuhuk*, *napë*, *karaí*, *brancos etc.*, “oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas”, pois sua superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva), circunscrevendo uma imagem destes como aqueles que “são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida”⁸⁶. Ou, como diria ainda Ailton Krenak, o branco “é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo”⁸⁷.

E ainda sobre estes, Davi Kopenawa diria: “Vi muitas vezes os rastros ruins dos brancos na floresta. Eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos”. “Com certeza”, diria o xamã yanomami, “devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades!”⁸⁸.

Mas como constataria o próprio Kopenawa após tantos anos de diplomacia e guerra com os estrangeiros e inimigos *napë*, há também aqueles brancos que não concordam com esta condenação impingida à sua revelia, não coadunam com os “rastros ruins” deixados pelos seus semelhantes e tampouco aceitam passivamente a pavimentação da vida.

E é consciente do caráter devastador e impositivo da cidade – o derradeiro artefato humano produzido pela virtude do design moderno – e afetado pela experiência de “identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora”⁸⁹, que esta tese se propõe a inquirir o próprio mundo para transformá-lo, mas não mais a partir do ferramental dos Modernos disponível no campo da arquitetura, do urbanismo e do design, efetivamente inócuo e estruturalmente iníquo. Pois há muito, diante do falso dilema “arquitetura ou revolução”, os bem intencionados projetistas de mundos vêm optando pela comodidade da primeira, como deixaria claro o próprio Le Corbusier na continuação de sua antológica frase: “A revolução pode ser evitada”⁹⁰.

Mas como atestaria de maneira contundente o ator e ativista indígena Oglala Lakota Russel Means, complexificando sobremaneira a questão, “não é possível julgar a doutrina revolucionária europeia com base nas mudanças que ela se propõe a fazer dentro da estrutura de poder e sociedade europeias”, mas somente pelos “efeitos que terá sobre os povos não-europeus”⁹¹. A “revolução” nesses termos, só poderá vir-a-ser um critério válido de transformação social se forem incluídos no processo revolucionário todos aqueles sujeitos humanos e não humanos até então programaticamente segregados. E por conseguinte, só pode ser avaliada pelos seus efeitos e afetos, dos seus próprios pontos de vista. O que significaria muito provavelmente, e em última instância, o fim do mundo como nós – Modernos – conhecemos, e nos sentimos bem⁹².

O que não nos impede no entanto, de levar adiante a tese proposta de deflagrar uma espécie de “antropologia reversa”⁹³ dos *projetos de mundo* – de arquitetos, urbanistas e designers, bem como das consequências de suas práticas – seus artefatos desanimadores, seus espaços devastadores, suas desigualdades cronicamente constitutivas, suas lógicas de segregação planejada e a era geológica que acabaram de inaugurar. Ainda mais se esta “antropologia” estiver estruturada exatamente nos efeitos e afetos da “revolução moderna” como vistas da perspectiva dos extramodernos, no caso, os ameríndios nativos do que hoje chamamos Brasil.

Ademais, se “a antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser uma teoria-prática de descolonização permanente do pensamento”⁹⁴ como propõe Eduardo Viveiros de Castro, e se “os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos)” – desestabilização tal, que incida “sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos”⁹⁵ –, esta tese não somente se estrutura fortemente nas versões das práticas e conhecimentos ameríndios, como já dito, como depende decisivamente da “imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos”⁹⁶. Imagens que proliferam nos, e através, dos cinemas indígenas.

Cinemas no plural e indígenas plurais, como protestariam acertadamente Ruben Caixeta Queiroz e Renata Otto. Pois, se “é preciso duvidar de uma cultura indígena de forma geral”, da mesma forma “precisamos falar em ‘cinemas’ e não em ‘cinema’ indígena”. Mas, “mais do que isso”, insistiriam os autores, uma vez que para melhor compreender esses cinemas é necessário colocá-los lado a lado às cosmologias específicas de cada povo, e ainda “sem esquecer que a história é narrada (para os filmes e além deles)” do ponto de vista dos indígenas “sobre a pacificação ou a boa convivência que buscam com os ‘espíritos’ e com o mundo dos brancos”. Trata-se portanto, de uma “cinecosmopolítica”, já que “cineastas indígenas não fazem apenas cinema, mas ritual e política através de seus filmes”⁹⁷.

Como escreveriam ainda Luciana Oliveira e Daniel Vasquez, a partir da diferenciação proposta pelo cineasta xavante Divino Tse-

91. Nesse sentido, ver o poderoso discurso de Oglala Lakota Russell Means **Para que a América viva, a Europa deve morrer**. In: TORRES; VALE; ITALIANO, 2017, p. 110.

92. Ou, como já cantavam Michael Stipe e o R. E. M. na década de 1980, diante da iminência da hecatombe nuclear: “It’s the end of the world as we know it (and I feel fine)”. R.E.M., Document, I. R. S. Records, 1987.

93. WAGNER, 2010.

94. VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 20.

95. GOLDMAN, 2008, p. 7.

96. VIVEIROS DE CASTRO, *ibidem*, p. 21

97. QUEIROZ; DINIZ, 2018, p. 63, 66.

rewahu, quanto aos cinemas indígenas, além da “possibilidade de afirmação da língua originária, não obstante os esforços que a tradução exige para dar forma e força aos encontros intermundos e a ampliação das fronteiras ao público”, não se trata propriamente de cinemas indígenas no sentido de feito por índios para índios, mas de cinemas híbridos, que são “encontros de saberes” e também “fóruns cosmopolíticos”⁹⁸.

E se “temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios”⁹⁹, do mesmo modo devemos conjecturar, que também temos que levar absolutamente a sério o que estes veem e como (nos) veem.

Isso no entanto, não deve fazer parecer que esta seja uma tese sobre filmes indígenas, mas, bem entendido, que seja uma pesquisa suscitada e atravessada, desde o início, pelos filmes. Os filmes são, assim, antes que um pretexto, pré-imagens que enunciam possibilidades *sobre* as formas de ver e viver ameríndias, mas também que nos permitem visionar outros mundos *com e a partir* destas, na medida em que estas nos atravessam de forma dilacerante e irreversível.

Nesse sentido, os cinemas, ou os filmes aqui mobilizados, são tomados como parentes próximos daquela “espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco”¹⁰⁰ alimentada pela comparação de “esferas culturais” e pelos “pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso”, como escreveria Bruce Albert sobre os eixos de desdobramento do colossal acontecimento antropológico que culminaria no livro *A queda do céu*. Uma contra-antropologia agora empreendida pelas lentes dos “cinemas interpovos”¹⁰¹, e na qual os modos de fabricação do mundo e as formas de habitar do “povo da mercadoria” são confrontados pelas suas múltiplas imagens reversas.

Mas nos filmes dos quais partimos, ou pelos quais fomos drasticamente afetados, nos interessam não somente as implicações entre as formas distintas de antropologias reversas pelos cineastas nativos e o campo cinematográfico, “ali onde o visível se inscreve em sua duração”; interessa particularmente o *extracampo*: Este “espaço cosmopolítico” (geopolítico e cosmológico), tal qual enunciado por André Brasil, que permitiria a passagem “entre mundos contíguos, mas díspares e incomensuráveis”¹⁰². E que dessa forma, possibilitaria des-escrever a história e reinventar a imagem do contato entre Modernos e extramodernos – e, mais especificamente, entre a cidade e a floresta. Pois, como bem diria Donna Haraway, “a história é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros, a ciência é um texto contestável e um campo de poder” e “o conteúdo é a forma”¹⁰³.

O interesse especial no *extracampo*¹⁰⁴ se daria então pelas “potência virtuais (do mito, e da cosmologia)” que este carrega¹⁰⁵ mas também pela possibilidade de deste operar como uma “tradução cinematográfica do multinaturalismo”, como formulado por André Brasil¹⁰⁶, visionando táticas de retomada e alianças pragmáticas ao estabelecer “relações interétnicas e interespecíficas nem sempre visíveis em cena”.

98. OLIVEIRA; VASQUEZ, 2019, p. 12.

99. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15. (grifo no original).

100. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542.

101. Refiro-me aqui à definição “roubada” de Andrea Tonacci por Vincent Carelli para o projeto Vídeo nas Aldeias (do qual é fundador juntamente com Mari Correa), e revelada na Masterclass do encontro Mekukradjá no Itaú Cultural em agosto de 2018. Expandindo-a, entretanto, a todos os outros coletivos que partilham de seus princípios “formativos, compatilhados e militantes”.

102. BRASIL, 2016, p. 140.

103. HARAWAY, 1995, p.11.

104. “O extracampo (ou fora-de-campo), quer seja, aquilo que não está visível em cena, mas que nela incide e age. [...] Se, recortado pelo enquadramento, o campo é um espaço cinematográfico primordialmente fenomenológico – ali onde o visível se inscreve em sua duração – o extracampo será então o espaço cosmopolítico no qual se estabelecem relações interétnicas e interespecíficas nem sempre visíveis em cena”. Cf. BRASIL, *idem*.

105. OTTO, 2017, p. 224.

106. BRASIL, *op. cit.*, p.128.

Se o perspectivismo pode ser tomado como uma “ontologia relacional”, isto é, “como uma imagem do ser na qual a relação ocupa o lugar da substância enquanto ‘categoria’ primeira”, e a relação primeira seria portanto “o nexos de alteridade, a diferença ou ponto de vista implicado em *Outrem*”¹⁰⁷, os filmes funcionariam em toda sua potência “xamânica”, como interlocução ativa no diálogo transespecífico, como tradução cosmológica mas também como diplomacia, arte política¹⁰⁸ – não necessariamente pacífica entre mundos.

E se é pertinente a colocação de Anna Tsing de que o perspectivismo apesar de cumprir o papel decisivo de informar a expansão das concepções humanas de nós mesmos, “purifica o Homem, buscando uma essência estrutural, tanto no ocidental quanto no ameríndio, que permanece intocada pela história”¹⁰⁹, os filmes, como “máquinas de des-idealização”¹¹⁰, colocariam em funcionamento uma operação de aterramento das imagens através da “encorporação”¹¹¹ do perspectivismo em humanos e não-humanos reais e do situamento destes no mundo concreto.

Nesse sentido, os filmes operariam como um espécie de transferência, de passagem das ontologias, o “acervo de *pressupostos sobre o que existe*”¹¹², para o campo das estratégias de existência e dos modos cotidianos de ser baseados na contínua produção dos emaranhados de relações com o mundo, em um processo de ontogênese¹¹³, nos termos de Tim Ingold. Um campo onde a pragmática das imagens e as práticas de vida se co-fundem, como também formulado por Helen Verran¹¹⁴ a partir dos Yorubá, sobre as “ônticas”. Já que, enquanto política de tornar visíveis os “compromissos metafísicos”, através das histórias, os cinemas indígenas reconhecem a interdependência entre a participação humana e não humana incorporadas nas ações coletivas em um domínio performativo do “aqui-e-agora” e “nas planícies do presente”.

“Não se trata, então, de conceber o ‘campo’ como a ordem de expressão do ‘visível’, ao passo que o ‘ante ou extracampo’ seria da ordem do ‘invisível’”, mas de perceber que é o processamento das relações entre o visível e o invisível, “de oposição inclusiva, analógica e gradual entre a narrativa evidente e os pressupostos ontológicos”¹¹⁵, e sua fixação e ou tradução na imagem, que caracteriza os cinemas indígenas como uma espécie de ontogênese na e pela imagem, ou de *renderização metafísica*.

E indo mais além, poderíamos presumir que a descolonização do pensamento posta em movimento pela antropologia se reinventa nos cinemas indígenas em uma epistemologia estética¹¹⁶, porque extática e “extrospectiva”¹¹⁷, que ultrapassa as simetrias em direção à reversibilidade das posições, e permite ainda a resselvagem dos sentidos – pela derrubada das cercas que encerram as subjetividades domesticadas. Mas também o reflorestamento da política pela multiplicação exponencial e extensiva dos sujeitos dotados de agência.

Nesse ponto, poderíamos dizer sinópticamente enfim, que o que se pretende aqui é um experimento que aborde o design, a cidade, a urbanização e o Antropoceno a partir das possibilidades metodológicas da antropologia multiespécie, epistemológicas do

107. VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 9.

108. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358, 359.

109. TSING, 2019, p. 216.

110. Essa ideia foi enunciada por André Brasil na banca de qualificação desta tese em dezembro de 2018, mas não foi desenvolvida e sistematizada em nenhum texto até o momento. Segundo o mesmo, esta teria surgido no 44º Festival de Inverno da UFMG, em Diamantina, quando o próprio, Rosângela de Tugny e eu – então coordenadores de três das sete “casas” do festival: das imagens, dos cantos e da cidade –, proporíamos um “mini-curso” para professores da rede pública municipal de ensino. “Ali, exibimos trechos de filmes [**Duas aldeias uma caminhada, Yaókwá e Histórias de Mawari**] e percebi o abismo entre o modo idealizado de como as escolas pensam os povos indígenas e o que os filmes mostravam”, diria André Brasil recentemente por email. Ali, poderíamos dizer também, nessa mesma des-idealização provocada pelo choque entre o cinema e o pensamento indígena com (ou contra) a cidade, estaria o “momento decisivo” que, logo, levaria a esta tese.

111. Utilizo aqui o neologismo “encorporar” criado por Eduardo Viveiros de Castro em **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**, pelos emaranhamentos entre o corpo, o campo e o extracampo que o termo possibilita. Na nota 18 do referido texto, o autor explica: “Traduzo a forma inglesa to *embody* e seus derivados, que hoje gozam de uma fenomenal popularidade no jargão antropológico [...] pelo visto que nem ‘encarnar’ nem ‘incorporar’ são realmente adequados”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.13.

112. ALMEIDA, 2013, p.9.

113. INGOLD, 1994, p. 14-32.

114. Cf. VERRAN, 2007, p.31-39.

115. OTTO, op. cit, p. 224.

116. SZTUTMAN, 2008, p. 43.

117. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 40.

perspectivismo multinaturalista e cosmopolíticas dos cinemas indígenas. Entendendo precisamente, para tanto, o design como o método hegemônico de produção dos artefatos modernos, a cidade como o produto espacial desse processo, a urbanização como a acumulação extensiva do modo de existência Ocidental, e o Antropoceno, como a era na qual o *projeto humano* se tornou uma força geológica¹¹⁸.

118. Sobre “produtos espaciais”, Cf. EASTERLING, 2005.

Nos vértices dessa triangulação – multiespécie, perspectivista e cosmopolítica –, as primeiras operariam na expansão dos limites rígidos (e pérfidos) do humanismo ocidental, as explorações multinaturalistas ao multiplicarem as perspectivas, multiplicam os mundos possíveis, e os cinemas indígenas “encorporariam” revivências¹¹⁹ no encontro entre a “máquina fenomenológica do cinema” e a “máquina xamânica e perspectivista dos povos ameríndios”¹²⁰.

119. Vincent Carelli confrontaria o caráter performativo dos filmes indígenas com a noção de “revivências”.

120. BRASIL, op. cit, p.127.

Se “cosmopolítica”, que nos termos de Isabelle Stengers seria uma proposta (menos que um conceito) que serviria para tratar das relações que os humanos estabelecem não somente com outros humanos, mas também com os não humanos, em uma política atravessada pelo cosmos, pelo desconhecido que é constituído dos múltiplos e divergentes mundos, e pela articulação daquilo que eles são eventualmente capazes¹²¹, tal política proposta seria crucial por vislumbrar a ultrapassagem, ou a superação, das noções de representação e de consenso constituintes à política ocidental, herdeira da tradição grega, da pólis, e que reiterada e sistematicamente aparta e exclui os não humanos. Ao acolher a presença na política de todos os possíveis seres animados e inanimados, objetos técnicos e espíritos, a cosmopolítica, como diria Renato Sztutman, “desmistifica a dicotomia entre o cosmos como um domínio dado (como a natureza), e a política como um domínio construído pelo homem”.

121. STENGERS, 2007, p. 49.

Em consonância com Sztutman, que reivindicaria a validade da noção de Stengers para a compreensão das políticas ameríndias, o que o levaria a reformular a ideia mesma de cosmologia, a cosmopolítica será crucial aqui também por intensificar as exigências de invenção política, na medida em que estas agências impõem formas de relação, de tradução e de confluências ainda por serem criadas. Pois se “toda política que se fecha em si mesma para definir um mundo comum como consenso de alguns humanos deve ser vista como uma impostura”¹²², não é difícil enxergarmos a relações entre esta impostura e as cidades. Mas também porque se “nós não estamos sozinhos no mundo”, a “união experimental” que este alargamento do cosmos propõe, tendo em vista a entrada de novos sujeitos e agências, em lugar de um cosmopolitismo “humanista”, universalizante, unificador, pacificador e consensual, nos levaria a vislumbrar não somente uma outra política mas uma outra pólis.

122. SZTUTMAN, 2012, p. 100-101.

Reatando os laços entre a cidade e seus cidadãos, ao mesmo tempo que expandindo a cidadania para além dos humanos, ao ampliar o espectro daqueles habitantes da pólis, esta acabaria por reconfigurar não só os seus espaços, mas estabeleceria novas possibilidades e outros lugares da e para a política a serem “desenhados” nas assembleias cidadãs da cosmópolis.

Daí a pertinência do cruzamento entre a cidade e as cosmopolíticas, bem entendidas, não somente no sentido proposto por Sten-

gers (e apropriado por Bruno Latour), mas também como política ameríndia e ainda como política radicalmente distinta daquela que “emana do povo” da pólis.

Mas, se seguimos sob a égide das imposturas humanas e sob ataque dos humanos impostores em defesa do “monarquismo ontológico” – “a família heteronormativa, o *self-made man*, o Homem como o universal, o antropocentrismo, a ideia de desenvolvimento, o capitalismo como modo de produção unívoca...”¹²³ –, e também da cidade como único modo de vida, a cidade aqui será tomada não somente como o derradeiro artefato humano produzido pela virtude do design moderno, mas como oposição histórica à floresta e como “categoria de assentamento instituída pelo poder colonial”¹²⁴. E ainda como na precisa e imagem “contracolonalista”¹²⁵ enunciada por Davi Kopenawa – “cidade como o mundo do povo da mercadoria”¹²⁶.

Povo que no entanto, na concepção de Kopenawa, ao contrário de como estes se veem e se imaginam, não são cidadãos ou citatínos, tampouco Modernos maiúsculos, como na acepção de Bruno Latour, mas simplesmente “povo da cidade”, uma massa (antropo) amorfa de gentes habitantes do planeta Terra completamente desconectadas da “terra-planeta”. Inimigos, ainda que involuntariamente, do povo da floresta.

A cidade na concepção de Kopenawa (e de tantos outros povos ameríndios), nesse sentido, é menos um espaço particular e mais uma ontologia, quer dizer, um “pensamento inseparável de uma realidade que constitui o seu exterior”¹²⁷ ou, uma realidade exterior inseparável do pensamento que a constitui. Cidade e mercadoria não só estão inexoravelmente vinculadas como são constitutivas da cosmologia dos Modernos: povo da cidade-mercadoria, cidade do povo-mercadoria, mercadoria do povo-cidade.

Ailton Krenak, em total sintonia com Kopenawa e como que urbanizando o debate de Marilyn Strathern acerca de uma cultura como trabalho cumulativo sobre uma suposta natureza, em um diagnóstico preciso sobre os Modernos, diria que a “cidade é a cultura impressa na terra”, um “último reduto de acesso ao *kit* civilizatório”. E por não produzir nada, além da noção vaga, mas perniciososa de “cultura urbana”, a cidade é um “sorvedoro de energia (no sentido amplo da energia)”¹²⁸.

Como brasileiro, habitante da cidade, não-indígena, arquiteto e sem qualquer formação antropológica e cinematográfica, é preciso logo admitir que as diversas disciplinas mobilizadas aqui são tomadas (de assalto) com a mesma liberdade que o são também outras práticas, como parte de “uma disciplina ainda não nomeada”¹²⁹ como imaginada por Tim Ingold, e para a qual os “4 A”¹³⁰, e também muitas outras letras, convergeriam. Pois se “podemos dizer que a antropologia, a arqueologia, a arquitetura e a arte compartilham explorações sobre como os humanos percebem, se relacionam e constroem o mundo em que vivem”, poderíamos certamente aqui incluir o “C” do cinema e imaginar não só “antropólogos criando obras de arte, livros e filmes, ou arquitetos produzindo antropologia”, mas um alfabeto inteiro de tantas outras possibilidades libertas das amarras disciplinares.

123. AZOLA, 2019.

124. KRENAK, 2019b, p. 40.

125. SANTOS, 2018, p. 44-51.

126. Comunicação pessoal durante a imersão preparatória para a exposição **Mundos Indígenas** (Espaço do Conhecimento UFMG, organização: Ana Gomes, Deborah Lima, Mariana Oliveira e Tainah Leite), 22 e 23 de julho de 2019.

127. VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p.10.

128. KRENAK, 2019.

129. INGOLD, 2012, p. 85.

130. INGOLD, 2012a; 2013, p. 8.

Como se levássemos às últimas, ou devidas, consequências a proposta de Viveiros de Castro de “em lugar de admitir complacientemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, consequências a aposta oposta que somos todos ‘antropólogos’”, mas “não uns mais antropólogos que os outros, apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes”¹³¹. Antropólogos, bem entendido, no sentido de praticantes de uma antropologia, como aquela vislumbrada por Renzo Taddei, transfigurada em uma “plataforma de relações cosmopolíticas”¹³².

131. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 2.

132. TADDEI, 2018, p. 304.

Ou ainda como na proposição de “quase-etnógrafa-etc” formulada por Renata Marquez em diálogo com Hal Foster e Ricardo Bausbaum. Afinal, se o prefixo “quase” é comumente usado de forma pejorativa (referenciando uma “arte quase-antropológica” como no caso de Foster), como diria Marquez, este “carrega um importante viés de ambiguidade que, no nosso contexto brasileiro de 2019, nos parece ser mais promissor do que arriscado”. Além de implicar em “movimentos de trânsito e transformação e, por sua incompletude, volta-se para abertura”, enquanto que a “adjetivação final e em confluência” – “etc” – apontaria para a importância das “alianças em vez das representações”¹³³.

133. MARQUEZ, 2019, p. 4-6.

Se para Bruno Latour, a beleza do Antropoceno é nos trazer para bem próximo das antropologias – tornando menos implausível a comparação dos coletivos finalmente libertos da obrigação de situar cada coletivo em respeito os demais de acordo com um único esquema – Natureza (singular) e Culturas (plural) – com a unidade de um lado e a multiplicidade de outro¹³⁴, e se o potencial radical da antropologia sempre foi afirmar que outros mundos são possíveis como escreveria Anna Tsing¹³⁵, nos interessa entretanto, o potencial não disciplinar e nada profissional das práticas, e sim as habilidades passíveis de serem apreendidas para multiplicar as possibilidades e inventar alianças. Nos interessa, um ensaio “quase-antropológico-etc”.

134. LATOUR, 2017, p. 143.

135. TSING, 2019, p. 68.

E ao fim e ao cabo, é como se as primeiras indagações pessoais e inquietações de quase duas décadas e as tentativas de expansão na prática e no ensino da arquitetura, do urbanismo e do design realizadas nesse tempo, ao se depararem com a “arte da antropologia”, uma “arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa”¹³⁶ – exatamente o contrário da ideia de projeto como “solução de problemas” que embota a arquitetura, o urbanismo e o design –, fossem reconfiguradas e expandidas inevitavelmente de “outras arquiteturas possíveis”¹³⁷ para “tantos mundos existentes”, sem se eximir, no entanto, da tarefa de “multiplicar nosso mundo”¹³⁸.

136. Que Eduardo Viveiros de Castro pinça de Alfred Gell. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 3.

137. “Outras arquiteturas possíveis” foi o lema e o tema da pesquisa-curadoria-exposição iniciada em 2004 e que em 2008 deu origem ao livro **Espaços Colaterais**, organizado por mim, juntamente com Renata Marquez, Alexandre Campos e Carlos Teixeira (ICC, 2008). Pesquisa que a partir de 2010 se desdobrou na editoria da revista **PISEAGRAMA**, expandindo o debate para o espaço público (“urgentes, existentes, imaginários”) e que a partir de 2012 se “antropologizou” pelo impacto do **Festival de Inverno da UFMG**, refletindo não somente na revista (cujo slogan passa a ser “uma revista para outro mundo”) como também na prática de ensino e pesquisa. Culminando, ou melhor, abrindo uma nova etapa com esta tese.

138. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 10. (grifo no original).

A verdadeira beleza das possibilidades “quase-antropológicas-etc”, diríamos parafraseando Latour, é que estas nos levam ao vórtice do Antropoceno, ao mesmo tempo que nos aproximam da alteridade radical de nossos vizinhos afro e indígenas e da presença potencial das florestas viventes, que ao invés de fazerem emergir soluções intempestivas que acentuem nossa marcha voluntária para a catástrofe – bem ao gosto dos projetistas modernos –, apontam perspectivas, linhas de fuga àquela questão que

persiste, insiste e resiste há tanto tempo: Afinal, outros modos de viver neste (fim de) mundo são possíveis?

* * *

“Ah, o Brasil não é uma pátria, não é uma nação, não é um povo, mas uma paisagem”¹³⁹, diria Nelson Rodrigues ressoando a afirmação da poeta Elizabeth Bishop sobre o Rio de Janeiro que não seria uma cidade maravilhosa, mas uma paisagem maravilhosa para uma cidade¹⁴⁰. Poucas décadas depois, essa potência paisagística sempre desafiada pela Ordem e pelo Progresso seria finalmente, não somente sobrejugada, como revertida pela construção incessante de uma paisagem arruinada *como projeto*.

“O Brasil é um construtor de ruínas. O Brasil constrói ruínas em dimensões continentais”, viria a dizer então a jornalista Eliane Brum em total sintonia com o país construtor de desertos enunciado por Viveiros de Castro, e após acompanhar de perto a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em Altamira, no Pará, e a destruição de emaranhados de vidas humanas e não humanas, ainda e sempre em nome do mesmo Progresso¹⁴¹. Afinal, não são os nossos desertos, ruínas florestais?

Como diria Bruno Latour sobre os Modernos que jamais fomos, “o passado era a mistura bárbara; o futuro, a distinção civilizadora”, nos desafiando a pensar o futuro no país do futuro. Pois talvez aqui como em nenhum outro lugar “a assimetria entre natureza e cultura” tenha sido também “uma assimetria entre passado e futuro”, quando “o passado era a confusão entre as coisas e os homens”, mas o futuro glorioso que nos aguardaria “não os confundirá mais”¹⁴².

A distinção civilizatória, eufemismo para destruição, como sentenciou Smithson, se tornaria inexorável e – paradoxalmente – o motor da construção do mundo mas também do Brasil. Mas afinal, “se o Brasil é o país do futuro porque é o país onde os índios ainda não acabaram”, e se “nosso futuro reside no passado pré-brasileiro”¹⁴³, como contar outras histórias sobre essas paisagens-ruínas, sobre a materialidade emergente deste “novo mundo” marcado (literalmente) por extinções e reexistências?

Poderia haver uma “antropologia das ruínas”?¹⁴⁴, indagaria Anna Tsing ecoando Robert Smithson, em seu interesse pelas ruínas industriais, pelas paisagens entrópicas e também por Lévi-Strauss, para quem “mais do que antropologia, ter-se-ia que escrever “entropologia”, disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração”¹⁴⁵.

Vislumbrando então a urgência das “artes de viver em um planeta danificado”, Tsing diria ainda que já que “as ruínas serão nossos jardins”, e já que o legado imperial e colonial continua nos forçando a confrontar a complexa conexão entre as devastações de meios de vida, humanas e não humanas, pelas atividades humanas entrelaçadas a outras várias formas de tecnociência, a “arte de

139. RODRIGUES, 1997, p. 14.

140. MILLIER, 1993, p. 363.

141. BRUM, 2018.

142. LATOUR, 1991, p.129, 70.

143. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 10.

144. TSING, 2019, p. 173.

145. LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 391.

146. TSING, 2017, p. M7.

147. INGOLD, 2018.

148. HARAWAY, 2013.

149. REIS, 1991, p. 30.

150. CAPORRINO, 2018.

151. ANDRADE, 2013, p. 12.

152. “Você pensa no Brasil, você está aqui, não tem como não pensar no Brasil, mas você não precisa pensar o Brasil (são sempre aqueles que se julgam os donos do Brasil que se metem a ‘pensá-lo’, isto é, a inventar formas de mandar nos que não têm tempo nem meio de pensar), pensar no Brasil já basta, está ótimo”. Cf. SZTUTMAN, 2008, p. 173.

153. KRENAK, 2019.

154. KRENAK, 2019, p. 41.

155. **Escavar o futuro** é o nome da exposição realizada no Palácio das Artes, Belo Horizonte, em 2013, com curadoria de Felipe Scovino e Renata Marquez, e que parte do evento **Do corpo à terra**, realizado por Frederico de Moraes no Parque Municipal entre 17 e 21 de abril de 1970, para “entender criticamente as dinâmicas espaciais frente ao paradigma moderno, suas territorializações perversas por um lado e seus poderes fabuladores por outro”. Cf. MARQUEZ; REGALDO; SCOVINO; ANDRÉS; CANÇADO, 2014.

156. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 139.

perceber” e a capacidade de formular “descrições críticas” em uma era de catástrofe planetária “começam com uma prática ao mesmo tempo humilde e difícil: perceber os mundos ao nosso redor”¹⁴⁶.

Aceitando o convite de Anna Tsing, mas sem desconsiderar o conselho de Ingold para “manter os olhos treinados sobre o horizonte distante enquanto profundamente engajado nas tarefas da proximidade”¹⁴⁷ esta tese confia nas potências do que Donna Haraway chama de “especulação fabulativa”, ou seja, contar uma história possível, parcial, dentre tantas, sobre alter-mundos: um modo de descrever realidades por meio de uma objetividade não ingênua¹⁴⁸, para a invenção de vizinhanças ontológicas sem abdicar, em nenhum momento, das possibilidades de visionar o futuro.

Contrariando a lógica colonial reproduzida geográfica e epistemologicamente de que “Paris pensa o mundo, São Paulo pensa o Brasil, Recife pensa o Nordeste”¹⁴⁹ o antropólogo Bruno Caporrino diria de um projeto que “é pensar o Amapá a partir da aldeia. O Brasil, a partir do Amapá. O mundo, a partir do Brasil”¹⁵⁰.

Inspirados pelo antropólogo e mais uma vez pela perspectiva do poeta – “que importa este lugar, se todo lugar é ponto de ver?”¹⁵¹ – diríamos que mais do que pensar o futuro do país do futuro interessa aqui, emulando ainda a perspicácia de Eduardo Viveiros de Castro, pensar o futuro *no* Brasil¹⁵², mas também pensá-lo *do* Brasil. Pensar o futuro através das lentes dos cinemas indígenas e do ponto de vista do design, das cidades, da urbanização e do Antropoceno *no* Brasil, mas também pensar suas implicações para o planeta, *a partir* do Brasil. Interessa principalmente, pensar o futuro *com* todos aqueles coletivos extramodernos para os quais o Brasil – escombros de Pindorama – mais do que uma abstração política, sempre foi uma força maquínica (e maligna) de destruição, uma “comunidade de comedores de paisagem”¹⁵³. Ou como diria ainda Ailton Krenak, “o que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais”, sempre através do ataque implacável “das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros”, é a ideia de que “os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza”¹⁵⁴.

Interessa enfim, pensar as possibilidades de “escavar o futuro”¹⁵⁵ com aqueles povos que “‘vivem com o problema’ de reviver paisagens cercadas e devastadas, com extinções, com a vida e a morte”, e que “teriam muito a nos ensinar sobre como reconstituir um mundo”, pois há muito já sabem “como é possível viver depois do fim do mundo”¹⁵⁶.

* * *

Filmes, etnografias e interlocutores indígenas e não-indígenas se emaranham compondo a tese, que se desenvolve, além dessa *Escavação*, ao longo de cinco ensaios autônomos, cada qual se detendo sobre questões específicas das relações entre o design, a arquitetura, a urbanização planetária e o Antropoceno. Além

daquelas suscitadas pelo atravessamento dos cinemas indígenas e pelo alargamento das noções de política e de cidade que estes impõem, e ainda pelas potências telúricas que emergem do descobrimento da t(T)erra.

Em *Ressurgentes*, ensaio que aborda a cidade moderna do ponto de vista dos não-humanos, o filme *Kuxakuk Xak / Caçando capivara*, de 2009, realizado por Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali media o diálogo transespecífico e o contraste cosmopolítico entre o mononaturalismo positivista da cidade moderna e as anímicas “florestas virtuais” hiperpovoadas dos Tikmũ’ün.

Em *Cosmopoliteia*, ensaio dedicado a pensar a floresta como um (des)urbanismo multinaturalista, *Urihi Haromatimapë / Curadores da terra-floresta*, de 2013, dirigido por Morzaniel Iramari Yanomami, revela que a “ecologia inteira” é tanto a floresta visível e material, como as multidões de *xapiri* que podem ser vistos *por meio* do invisível e que a habitam engendrando *urbanidades de outra natureza*.

Em *t(T)erricídio*, terceiro ensaio que se debruça sobre as relações entre a urbanização extensiva e o Antropoceno, *Ava Yvy Vera / A terra do povo do raio*, de 2016, realizado por Genito Gomes, Valmir Gonçalves Cabreira, Jhonaton Gomes, Joilson Brites, Jhonn Nara Gomes, Sarah Brites, Dulcídio Gomes, Edina Ximenes, performa a retomada dos territórios ancestrais Kaiowá na “guerra ontológica” em curso e engendra uma visibilidade climática na qual o tempo cósmico e o espaço planetário estão correlacionados no retorno da terra e à Terra.

Em *Armadilha*, ensaio sobre os projetos, os artefatos e o design no impasse, *Mokoi tekoá petei jeguatá / Duas aldeias uma caminhada*, de 2008, dirigido por Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Beñites, reinventa a arquitetura da colonização no presente, explorando a potência de restituição histórica pela imagem, além de evidenciar os dilemas culturais da economia política do design dos modernos.

E por último, *Branco sai, preto fica*, de 2015, de Adirley Queirós ensaia a possibilidade de encontros pragmáticos entre a insubmissão rebelde dos coletivos satélites e os povos contra-Estado para a figuração de futuros contra o “monarquismo ontológico” em *Mitopias*, ensaio final que evita conclusões para prospectar confluências entre o início e o fim do mundo.

Entretanto, se até então tudo que foi dito sobre os filmes foi colocado sob alcunha de “cinemas indígenas”, é importante esclarecer que efetivamente somente quatro dos cinco filmes são indígenas no sentido de realizados e/ou dirigidos por “índios”. Pois *Branco sai, preto fica* é uma realização do Coletivo de Cinema da Ceilândia, tendo sido dirigido, como já dito, por Adirley Queirós (até o momento, oficialmente, um não-indígena). Porém, cabem aqui a advertência e o reconhecimento das implicações arriscadas dessa escolha, mas não a antecipação do debate sobre essa aproximação entre os cinemas indígenas e um possível “cinema satélite”.

Dada sua independência, os ensaios poderiam estar organizados de diversas outras formas, sem deixar de estabelecer relações e cruzamentos entre si, ou de sugerir uma espécie de temporalidade difusa. As supostas cronologias são desafiadas e colapsadas pelos atravessamentos fílmicos e pela capacidade destes de conexão entre os espaços míticos e o tempo histórico.

A montagem aqui escolhida se propõe a inventar uma geo-ontografia (sub)terrânea que interconecta e retroalimenta os múltiplos pontos de vista, os diversos territórios e as políticas cósmicas – das vizinhanças microbianas, às cidades e ao planeta. Inicia-se assim com o positivismo republicano de Belo Horizonte, para depois adentrar a terra-floresta amazônica, aterrizar nos *tekoha* Guarani e Kaiowá feitos campos de soja em Mato Grosso do Sul, caminhando até o tempo ancestral Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul e, finalmente, voar em direção à Brasília, utopia do passado mas também lugar de reativação o futuro.

* * *



Fig. 06 – Arqueologia do urbano: Escavar o futuro. Frederico Moraes, 1970. Fonte: Acervo Marconi Drummond.

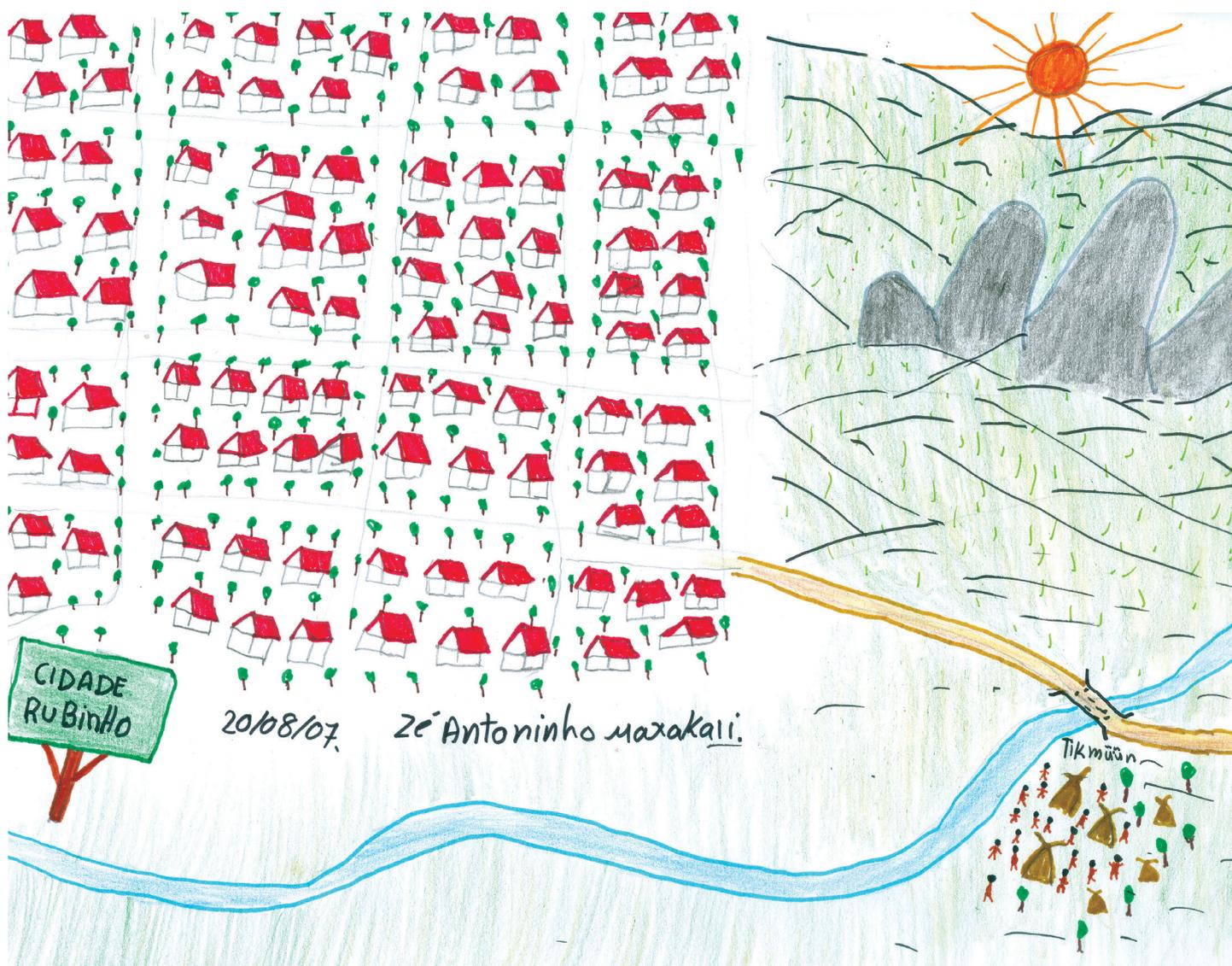


Fig. 07 – Mapa. Zé Antoninho Maxakali. Fonte: TUGNY, 2013.

RESSURGENTES

De um lado, a cidade, como bem anuncia a placa. Um conjunto homogêneo e padronizado sobre uma planície estéril, branca, lisa, desprovida de relevo, rugosidade e vida. Casas desterradas, quadras aéreas, cidade sem chão. Espaço de ruas desertas, produzido como destruição, simplificação e substituição – *tabula rasa*. Nenhum humano, nenhum animal, nenhum resquício de “natureza” que não as filas de árvores idênticas e submissas ao parcelamento do solo e ao arruamento que estruturam o “sistema”. Apagamentos que obedecem à vontade utópica de intervenção em um mundo tornado superfície, ficção como violência tectônica (e vice-versa), extinção como programa de necessidades, remoção das forças vitais e substituição por formas alienígenas modelares¹⁵⁷. “Lá fora”, esse território imediatamente criado para afirmar a distinção com o “aqui dentro”, toda coletividade que não humana, de repente, se vê relegada à “função de entorno”¹⁵⁸. “Criada à toa e jazendo lá, silenciosa”, poderia ter dito David Kopenawa¹⁵⁹ sobre esta cidade insuficiente e esquemática, como todas afinal, invertendo e devolvendo aos brancos a percepção que estes têm da floresta.

Do outro lado, a aldeia. Muitas pessoas, algumas casas e árvores – “aleatórias” e “naturalmente” entremeadas à aldeia – povoam a terra, compondo o mundo em continuidade com o rio sinuoso, o céu que se deixa ver, o sol que encosta seus raios na terra, a terra com suas rugas topográficas à mostra, o capim que cresce ao vento, as montanhas que se inclinam como que evitando a cidade. Da aldeia, esta presença massiva e desproporcional, urbanismo sem urbanidade (ou seria urbanização sem cidade?), incisivamente avança sobre todo-mundo, maior e mais ameaçador em sua sanha antropocênica do que as próprias forças geológicas das íngremes montanhas. A estrada que salta o rio antes de se conectar à cidade-terminal cinde e aprisiona violentamente as multiplicidades que insurgem à planificação e ressurgem entre a cerca e o asfalto. Mas

157. MARQUEZ, 2011, p. 26-27.

158. DESCOLA, 2012, p. 21.

159. ALBERT, 2002, p. 257.

na aldeia acossada, nada de limites, demarcações, lotes, *grids*, zonas, pavimentos, planos impermeáveis ou caminhos definidos. Nenhum “lá fora” ou qualquer exterioridade a se contrapor.

Como grande divisor destes dois mundos – a cidade desumanizada e excessivamente humana com nome de gente e a “assembleia de habitabilidade”¹⁶⁰ de pessoas humanas e não humanas plasmada na aldeia –, a Natureza. Literalmente, o rio. Como suposta conexão, a Cultura. No caso, a ponte e a estrada.

No entanto, “a oposição entre natureza e cultura não tem a universalidade que se advoga, não somente porque esta carece de sentido para aqueles que não são modernos”, e que não intendem habitar as cidades, poderia ter dito Philippe Descola, mas também porque “as relações que os humanos mantêm consigo mesmos e com os não humanos” não pode apoiar-se em uma única cosmologia e uma única ontologia tão aferradas como as ocidentais a um contexto específico”¹⁶¹. E além do mais, ainda que todos os seres vejam e representem – “desenhem” – o mundo da *mesma* maneira – “o que muda é o *mundo* que eles vêem”¹⁶².

Se o relativismo cultural “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação”, do ponto de vista ameríndio, ou do ponto de vista do ponto de vista do *Mapa de Zé Antoninho Maxakali*¹⁶³, não existiriam fatos naturais autônomos, “pois a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros”¹⁶⁴. Quer dizer, para os humanos modernos construtores da cidade, tudo aquilo que compõe a aldeia extensivamente – rio, montanhas, sol – foi “feito pela natureza”, existe independente da atividade humana¹⁶⁵. A natureza, para estes naturalistas inveterados, é o que *não é ainda*, não foi transformado pelo labor humano, é o que *resta* – para além da cidade. Em contraste, para os Tikmũ’ũn (chamados Maxakali à sua revelia pelo povo da cidade), tudo é humano e foi feito por alguém. Parafraseando Eduardo Viveiros de Castro, arriscaríamos dizer que o *Mapa de Zé Antoninho* não é uma representação, mas uma imagem-mundo dada pelo ponto de vista e pela especificidade dos corpos tikmũ’ũn¹⁶⁶. E ademais, um desenho do mundo que fratura e desestabiliza irreversivelmente o monolítico naturalismo moderno, suas cidades mortas e seus mapas tristes.

Mas, “será que é um mapa cartográfico geograficamente correto?”. “Qual é a escala usada?”. “Quais seriam os meridianos ali?”, indagaria criticamente Edgar Kanaykō Xakriabá, aliado dos Tikmũ’ũn na feitura de um outro mapa, mais recente e com outro propósito – ampliar a demarcação das terras tikmũ’ũn. E no ritual de entrega ao Governo pelos próprios indígenas, Sueli Maxakali diria: “*Yãmĩyxop* é nosso espírito e ele vai acompanhando o mapa/documento. Muitos *yãmĩyxop* vão acompanhar este documento: o espírito da mandioca, do gavião e do papagaio”. Para “o Governo poder lembrar da nossa demarcação de terra” e “para *yãmĩyxop* poder comer sua comida verdadeira/tradicional”, porque “hoje ele só está comendo comida de branco”¹⁶⁷.

Assim como o mapa de Zé Antoninho, “esse mapa é outra coisa”, diríamos, com Edgar Kanaykō Xakriabá. “O mapa não é só pa-

160. TSING, 2019, p. 226.

161. DESCOLA, 2012, p. 18-19.

162. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378-379.

163. Cf. TUGNY, 2011a.

164. VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 386.

165. ROSSET, 1989, p. 14, 27.

166. VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 380.

167. **Povo Tikmu’un/Maxakali - ritual de entrega dos mapas/documentos CNPI.**
Direção: Edgar Kanaykō Xakriabá, 2016,
19.53 min.

pel”, e “tem todo aquele ritual de entrega com os cantos e danças”, porque “naquele mapa estão também todos os espíritos que vão acompanhar para efetivar de fato o território que eles querem”. E se “você ler o mapa que eles estão fazendo, você vê que é muito mais complexo até do que tentar escrever um texto, que não daria conta do recado”, diria ainda Xakriabá, antes de concluir: “Se fosse na educação ocidental, iríamos fazer um documento formal. Teria todo esse padrão de escrita, de laudas, de jeitos de dizer, de acordo com a ABNT”, pois “isso pode até fazer sentido aqui fora. Mas para a lógica das comunidades existem outras formas de falar. E é por isso que até costumamos dizer que os brancos geralmente não nos entendem. Então temos que desenhar”¹⁶⁸.

168. DE BROT, 2019, p. 76-77.

Os mapas podem ser “simultaneamente instrumento de leitura e escritura da Terra”, estando registrada no mapa “a tensão entre *espaço inventário* e *espaço inventado*”, uma vez que, “por um lado, a operação cartográfica coleta, acumula e classifica cada lugar e cada forma existente num panorama desabitado”. Por outro, “técnicas e poéticas de representação se ocupam em criar mundos”. Ou, ainda nos termos de Renata Marquez, todo mapa seria potencialmente um relato, um mapa-relato¹⁶⁹. Mas quem relata o mapa? Quem mapeia o relato?

169. MARQUEZ, 2019a.

“A genealogia do apagamento *in progress* tem o início de sua história na operação de excluir algo ou alguém do mapa”. E esse processo vem sendo construído intencionalmente desde o século XV, de forma a reforçar o abismo entre o Ocidente e o Novo Mundo, “enfraquecendo qualquer possibilidade de coexistência”. Apagados, humanos e não humanos nativos das Américas se viriam habitando um território considerado “grau zero”¹⁷⁰ pelos exóticos invasores.

170. MARQUEZ, 2011, p. 26-27.

E no cerne da ontologia naturalista dos Modernos a única resposta plausível a pergunta do “quem das coisas”¹⁷¹, mapas e relatos, é: “os humanos”, mas só alguns humanos. Afinal, diriam Valérie November, Eduardo Camacho-Hübner e Bruno Latour em *Entering a risky territory: space in the age of digital navigation*¹⁷², aquilo que Descartes chamaria de *res extensa*, as coisas materiais das quais o mundo real está supostamente feito, tem a enigmática característica de assemelhar-se bastante daquilo que pode ser desenhado e também calculado no papel pelos humanos. Esta “profunda semelhança” é com frequência encoberta pelo mero maravilhamento com a simples coincidência que faz o mundo real da *res extensa* tão similar àquele que pode ser compreendido através do cálculo e provar desta forma o “fabuloso poder da mente humana – e de Deus, para Descartes pelo menos”¹⁷³.

171. Cf. **O quem das coisas**. CANÇADO et al, 2018.

172. NOVEMBER; CAMACHO-HÜBNER; LATOUR, 2010, p. 581-599.

173. *ibidem*, p. 591.

Tal exclusivismo humanista e colonial é portanto, juntamente com a *correspondência* entre o território físico que o mapa supostamente representa, uma das características das mais determinantes dos mapas. Pois se “a noção mesma de território” está “vinculada a um certo fascínio com os mapas”, a óbvia dessemelhança implicada entre o mundo e sua representação é escamoteada pelo fato de tomarmos “mimeticamente” os mesmos. Quer dizer, tomando os mapas e suas consequências relatáveis a partir do pressuposto da diferença entre humanos e não-humanos, ou entre aqueles Modernos capazes de fazer o mundo através de suas ferramentas

174. idem. (grifo no original).

175. idem. “O que é tão estranho do advento da geografia, já que ela não só pretende tratar da ‘dimensão espacial’, mas que confessa quão difícil é ‘incluir’ a dimensão temporal”.

176. idem.

177. idem. (grifo no original).

de representação¹⁷⁴ e o próprio mundo. Que do ponto de vista moderno, só pode mesmo ser a Natureza, com todos os seus povos.

Não é por acaso que nos mapas miméticos, imagens congeladas, não haja espaço para o tempo¹⁷⁵, diriam os autores. Mas também para o “outro”, acrescentaríamos. Este “corte sincrônico”, que é também um recorte nas alteridades nativas, seria antes de tudo, “o resultado da contemplação estética de uma inscrição isolada”, mas definitivamente, não “uma propriedade do mundo – ao menos não do multiverso”¹⁷⁶.

De maneira que não se requer demasiada atenção notar que em ambos os casos o mundo desenhado como objetos galileanos movimentando-se no espaço euclidiano “assemelha-se furiosamente” ao mundo *desenhado* em papel de acordo com as precisas regras da geometria, da perspectiva e da posterior geometria projetiva.

Compreender retrospectivamente a “revolução científica” significa portanto, perceber que “espaço” e “território” são invenções históricas (e amplamente vinculadas à necessidade de criar os contornos do Estado moderno como forma). A invenção nada mais é do que o “efeito de *res extensa*”, quando o mapa se projeta *para fora*. “Então, e apenas então”, seria possível “idear um mundo feito através da *costura* na imaginação de todas as imagens virtuais de todos os mapas”, e desse ponto de vista, “o espaço não é outra coisa que a imagem virtual de todas as imagens virtuais de todas as técnicas cartográficas interpretadas em forma mimética”. O mundo “material exterior” passa a ser engendrado de acordo e à semelhança de todos aqueles “belos mapas”¹⁷⁷.

É nesse sentido que os autores viriam a propor uma reconfiguração da experiência cartográfica em uma *plataforma navegacional*, na qual não haveria a ilusão de um “mundo exterior” – ou, interpretação mimética – e tampouco um espaço geométrico no qual o/a navegante se insere, “está dentro”. As relações estariam baseadas não mais em alguma *semelhança* entre o mapa e o território, mas na detecção, de pistas *relevantes* para uma interpretação navegacional. E ainda que haja “muita matemática, muita geometria, muita realidade, muitas correspondências, muitos sinais no mundo” interpretados em um mapa em sua dimensão navegacional, estes não estariam distribuídos como na dimensão mimética, pois estes não se bifurcam de modo a formar um “fora” real analógico e um “dentro” cartográfico representacional. E portanto, as questões quanto a ser o mapa uma representação acurada ou não e quanto a se há um mundo real fora do mapa, ambas vinculadas ao universo mimético, não fariam sentido algum, do ponto de vista navegacional.

E, uma vez que o impulso cartográfico é reinterpretado no modo navegacional, *não há mais a projeção* de um território, nem mesmo um espaço euclidiano no qual “montanhas, rios, vales, cabos e promontórios”, “aldeias” podemos acrescentar, também “*não ficam bem*”. Todos os cálculos e sinais são redistribuídos e incorporados dentro do mundo – que não pretende guardar semelhança com aquele do mapeamento mimético. Afinal, “se você não sabe onde colocar os humanos no mapa, deveria estar igualmente preocupado com o que fazer com os não humanos”. E ade-

mais, indagariam os autores: “Onde colocar os ‘riscos’ do mundo no mapa?”¹⁷⁸. “Mimeticamente”, responderiam os próprios, “em lugar nenhum”, já que o risco não é uma característica do mundo “exterior material”.

178. idem. (grifo no original).

Tomemos os mapas de modo navegacional, invocam os autores, e então todas as imagens virtuais da interpretação mimética começariam a desmanchar e desvanecer-se, e, com elas, logo o *espaço* e depois os *territórios*: é o *multiverso*, tão real quanto o “universo”, porém não unificado prematuramente em “espaço físico” contíguo a *res extensa*¹⁷⁹. Como nos mapas-documentos-rituais tikmũ’ũn, que os autores jamais viram, mas que fazem desmanchar espaços e territórios modernos, que navegam carregados de riscos transformacionais e que agenciam o multiverso atravessando o universo extensivamente urbanizado e inventando uma espécie de plataforma cosmográfica e multinaturalista.

179. idem. (grifo no original).

E se na potência cosmográfica dos mapas tikmũ’ũn as cidades dos brancos são tomadas mimeticamente, ou se assemelham, de maneira impressionante com as cidades planejadas como “espaço físico” contíguo a *res extensa*, seus mapas são também, e fundamentalmente “projetos” de contra-cidades. Na medida em que fazem saltar aos olhos a óbvia dessemelhança implicada entre o mundo real dos brancos e sua projeção idealmente imaginada. Ou melhor, entre a o plano representacional e o mundo.

Mas também porque o mapa-ritual – o mapa é o ritual e ao mesmo tempo o território onde habitam os *yãmĩyxop* – entregue ao Governo pelos Tikmũ’ũn, uma “proposição cosmopolítica” efetivamente colocada no papel, explicita contundentemente o quão a política apenas entre humanos é insuficiente e quão arraigados estão os modernos aos seus mapas e suas coisas que nos levam imediatamente ao impasse dos naturalistas que definem *a priori* um mundo comum que todos devem compartilhar¹⁸⁰. E nesse sentido, a comparação entre os mapas tikmũ’ũn e os contra-mundos que estes implicam, com as cidades reais e com as projeções cartográficas que as geraram e continuam a gerar, ou, o contraste entre o mononaturalismo positivista e o animismo perspectivista, se torna um imperativo também cosmopolítico.

180. STENGERS, 1996.

Belo Horizonte, primeiro projeto urbanístico sob a República no Brasil e cidade que os Tikmũ’ũn vêm frequentando há tempos, provavelmente muito antes mesmo da cidade, seria um típico empreendimento moderno, construído «do nada» a partir de uma inovadora cartografia encomendada por Aarão Reis, o engenheiro responsável por conceber e coordenar a construção da nova capital de Minas Gerais. Um modelo positivista a ser contrastado (para ser superado), enfim.

Refletindo “o processo de transição de uma ordem notarial na descrição do regime de terras e da configuração urbana para uma ordem gráfica, sustentada pela autoridade conferida ao documento cartográfico”, o momento da construção da nova capital do estado de Minas Gerais, em plena transição política para a República, viria a afirmar a cartografia “como campo de conhecimento específico e instrumento universalizador da linguagem e do controle sobre o espaço”¹⁸¹.

181. GOMES, 2010, p. 104.

A “riqueza documental de uma cartografia de função jurídica”, em contraponto às técnicas e simbólicas produzidas pela Comissão Construtora, ressaltariam “os efeitos de múltipla ordem que a cartografia exerce sobre os processos históricos do qual emergem não como simples ilustrações de contextos espaciais”, mas “como âncoras do real, instrumentos de intervenção sobre o processo social, espaços formais de legitimação e disputa pela propriedade da terra rural e urbana”. A “experiência singular de Belo Horizonte”, na qual a atividade cartográfica adquiriria importância ímpar, remeteria a um contexto mais amplo de afirmação do poder dos Estados modernos no final do século XIX, que implicaria ainda na redefinição das formas de apropriação dos recursos naturais e das terras. Nesse contexto, os mapeamentos seriam importantes “instrumentos de intervenção no espaço” e “ferramentas amparadas no discurso da cientificidade e transparência da linguagem cartográfica”, desenvolvidos “para responder à desmesurada tarefa de inventar, construir e consagrar uma cidade moderna”¹⁸².

182. idem.

Escrevendo sobre o *Album de vistas locais e das obras projectadas para a edificação da nova cidade, ilustrado e impresso* pela Comissão Construtora, no qual “tudo deve ser compreendido pelas imagens, nada é enunciado”, Heliana Angotti-Salgueiro afirmaria ser a “metamorfose” a idéia que presidiria a organização das imagens. Ou, o processo pelo qual “o natural e o antigo são transformados pelo construído e o novo”. E a partir do qual a “contra-cidade” emergiria solapando o Arraial do Curral del Rei já completamente destruído pela engenharia de Reis, e ressaltando a idéia de “organização” de um “espaço-modelo”, de transformação do “mundo natural, que instaura espaços inexistentes”.

Na “planta geométrica”, a nova cidade “é dada em esboço” “de uma vez só” e “é apenas uma superfície sem possibilidade de percurso”, “cidade inabitável e inabitada”, “triumfo do traço divisor” puramente geométrico¹⁸³.

183. ANGOTTI-SALGUEIRO, 2007, p. 48, 50.

No entanto, como advertiria a historiadora em sua pesquisa sobre o engenheiro do “progresso como missão”, “o homem do século XIX é aquele que ‘remodela as coisas e o espaço’”, e assim sendo, “sua cidade só poderia ser uma ‘ruptura’, um ‘mundo suplementar’ e não um ‘complemento natural do sítio’”. Dados os “estigmas do passado ‘espontâneo’ das cidades montanhosas”, nesse contexto, “pensar o sítio” consistiria, sobretudo, em tentar “fazer desaparecer seus traços” em uma proposta deliberada e racional de marcar no território a diferença: “a de ser uma cidade construída com método”¹⁸⁴. Uma cidade “fundada a partir do nada” só poderia mesmo ter uma planta regular, desenhada por um engenheiro geométrico e que respondia ao ideal de “regularização em vigor no meio dos politécnicos progressistas”.

184. ANGOTTI-SALGUEIRO, 1997, p. 154.

E se a planta “desenhada contra o relevo é um gesto de afirmação do domínio da natureza sob a égide da razão”, esta “modelização” se estenderia aos edifícios pensados em relação “à lógica de efeitos de hierarquia e visibilidade – panoramas, pontos de vista, perspectivas” e corroborando a ideia de “mundo fechado”, não só pela Avenida do Contorno, mas também pelos limites geográficos da zona da nova capital que a Comissão Construtora demarcaria no

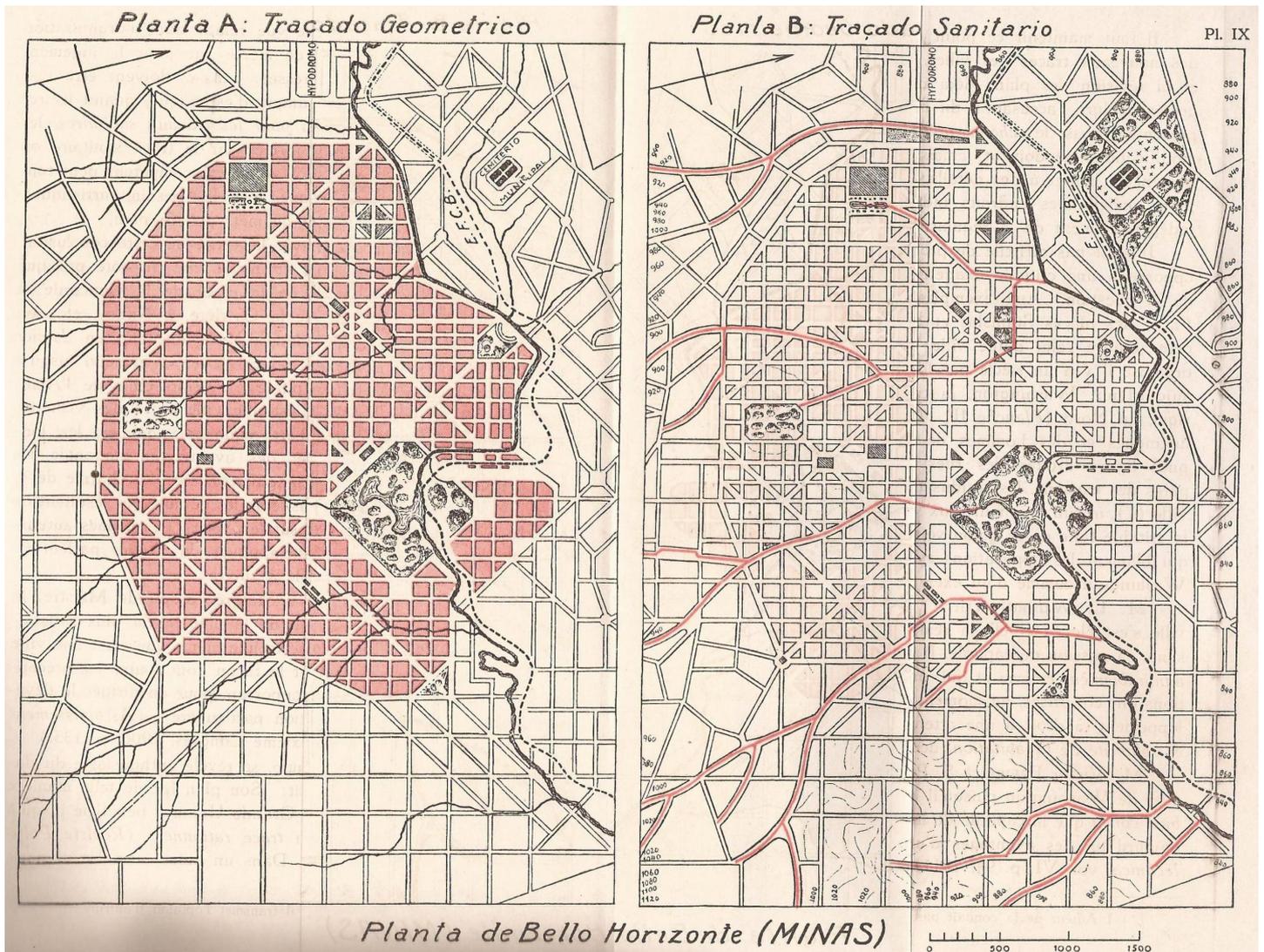


Fig. 08 – “Planta A”, traçado de Aarão Reis e “Planta B”, traçado que incorpora os córregos de Saturnino Brito, 1914. Fonte: BRITO, 1943.

185. *ibidem*, p. 72.

intuito de controlar e explorar os recursos naturais¹⁸⁵. Em um plano mais abrangente, “o contraste entre o esplendor da natureza e o atraso das artes, aliado a ausência de pesquisas científicas para explorar as riquezas naturais do país”, viriam a sustentar o naturalismo apropriado durante o período colonial que, na República, persistiria principalmente pelo viés positivista francês, abraçado por Reis.

O lema *Ordem e Progresso* não seria portanto, um gesto vazio dos republicanos, mas a Ordem deveria ser “a disciplina em nome da hierarquia social e dos direitos de propriedade” e o Progresso significaria “a ação insensata de tecnologia importada em seu nome». Sendo “a rápida eliminação da natureza não lucrativa” afinal, “a marca definidora dos dois termos”¹⁸⁶.

186. DEAN, 1996, p. 229.

Diante de tanto por fazer e do “deplorável estado das cidades brasileiras”, a “aspiração por catástrofes” pela “renascença” e pela “purificação” moldariam então definitivamente o método progressista de *demolir, recomençar e refazer*.

Belo Horizonte, nesse sentido, seria uma oportunidade rara à época de implementar uma cidade racional e regenerada, para um homem novo e para uma nova república. Não é ocasional que Aarão Reis, que escreveria preferir que a pátria “desapareça da face da terra, mergulhada de vez no abismo do caos, a que arraste existência inglória, escravizada”, tenha mandado demolir completamente, apagando todo e qualquer vestígio existente no lugar exato onde agora deveria florescer essa cidade-metáfora do país que emergia¹⁸⁷.

187. *ibidem*, p. 80.

Nesse sentido, e aparentemente contraditória com tais virtudes progressistas da *cidade da ordem*¹⁸⁸, a inclusão das designações dos povos indígenas – Caetés, Carijós, Goitacazes, Guaicurus, Guajajaras, Guaranis, Tamoios, Timbiras, Tupinambás e Tupis – e outros dados “nacionais”, seriam antes, “nuances ou aportes locais amplamente apropriados pela doutrina positivista, que via na utilização educativa do espaço pelo Estado, uma leitura utópica”. Além do que, tal toponímia de ruas e praças se inscreveria “ainda em uma afã cosmopolita de criar representações de uma ‘nova era’”¹⁸⁹.

188. “A cidade da ordem não poupará esforços para construir fronteiras, tanto geográficas, isto é, concretas, lembre-se do limite real representado pela Avenida do Contorno, como também simbólicas, para afastar das áreas centrais elementos indesejáveis. Caminhava-se, pois, para a constituição de duas faces organizadoras de uma mesma realidade: um ambiente concreto de contradições e diferenças sociais e um aparato simbólico de criação do indesejado, algo que estabelece o alvo da ação policial”. Cf. SIMÃO, 2012, p. 19.

Em nossa era, o Antropoceno, o inevitável contraste ontológico entre a proposta cosmopolítica “urbana” *tikmũ’ün*, em suas relações de abertura e permeabilidade com o mundo e com os demais seres não humanos, e as cidades modernas, devedoras ainda do traço primeiro de invenção de Belo Horizonte, revela logo o enclausuramento do cosmos que este projeto positivista ainda em curso pressupõe. Uma cidade que nasce de um Contorno que fecha, que delimita um dentro, a “zona urbana”, e um fora, a “zona suburbana”, excluindo da cidadela *por princípio* “o resto” do mundo. Fechamento que ainda se prolongaria do espaço coletivo para a arquitetura dura, pesada, introspectiva e geométrica, em contraposição à tênue, leve, extrospectiva e “orgânica” arquitetura dos indígenas. Um projeto antropocêntrico e antropocênico, no qual Belo Horizonte é mais que modelo, é método.

189. ANGOTTI-SALGUEIRO, 1997, p. 82.

A nova capital, nesse sentido, viria a reiterar historicamente o método de ocupação do território pelos colonizadores, pautada por uma “hostilidade atávica” e marcada pelo temor à “intimidadora mata tropical” e ao “nativo Tapuia”. Tamanha agressividade que, afinal, se refletiria em *habitats* exclusivamente humanos e



Fig. 09 – *Crispim Jacques Bias Fortes, Aarão Reis e outros com a planta de Belo Horizonte*. Henrique Carlos Bicalho Oswald, sem data. Fonte: Acervo da Secretaria de Transportes e Obras Públicas de Belo Horizonte.

190. REGO, 2003, p. 301.

concebidos não como “uma morada”, mas sim uma “trincheira”, “como se fosse preciso viver em permanente luta com a paisagem cheia de terror”¹⁹⁰.

Enquanto na aldeia, o rio, árvores, montanhas, sol e demais não humanos e sobrenaturezas coexistem em seus meandros multiespécie, na capital, a paisagem decupada em sua geo-hidro-orografia seria domada, os rios “retificados” pelos desígnios humanos. Em seu interior, à natureza, resíduo controlado da intervenção técnica e da ordenação do pensamento, é reservada um retalho-parque onde esta poderá ser reinterpretada para se tornar finalmente mais natural. E se o sol brilha fulgurante no céu da aldeia, a cidade, projetada demiúrgica e prepotentemente de cima para a baixo, apesar do nome, não teria horizonte.

Mas como mostraria ainda Angotti-Salgueiro, para “um geógrafo como Reis”, o discurso da “regeneração” e da intervenção no espaço não poderia se manter restrito à arquitetura e ao urbanismo, e deveria evocar uma noção maior de patriotismo amplamente ligado à natureza e aos elementos da paisagem natural brasileira. Em uma “explosão poética tipicamente romântica, representação da ordem do Sublime, de uma natureza ‘toda poderosa’” que teria nas montanhas o signo da própria pátria e na Serra do Curral o símbolo da cidade – “Gigante de pedra”¹⁹¹.

191. *ibidem*, p. 83.

Poucas imagens encarnariam tão bem essa essência romântica, como a pintura *Caminhante sobre o mar de névoa* (*Der Wanderer über dem Nebelmeer*) de Caspar David Friedrich de 1818. No centro do quadro e em primeiro plano, um homem – “um geógrafo como Reis” – com seu cajado se posiciona assertivamente sobre o pico de um “gigante de pedra” como o único humano em seu humanismo exclusivo. Do alto, olha por sobre o denso nevoeiro que parcialmente encobre as montanhas ao longe e preenche o vazio existencial que inventa o espaço, tanto o pictórico quanto o “real”. E como que dominando a paisagem, o caminhante projeta o futuro – talvez uma cidade –, desde sempre ao seu alcance e sob o seu controle.

Mas se tal naturalismo mimetiza a noção de progresso, ou “aquilo que entra no espaço vazio”, e também “aqueles” que sobre ele avançam, os mundos arruinados que “aprendemos a lamentar” não são consequências inevitáveis do progresso, “mas o seu fundamento”. O fundamento “de uma teologia da falta, da insuficiência”, que primeiramente esvazia um espaço para nele injetar “o novo” que vem de fora, o que justifica, “naturalmente”, as tantas invasões e expropriações nativas¹⁹².

192. TUGNY, 2011a, p. 7-9.

193. CAMPELO, 2018, p. 241.

Em uma poderosa imagem reversa desse mononaturalismo solipsista capturada por Douglas Campelo¹⁹³, e que bem poderia se chamar *Caçadores sobre a floresta de capim*, três Tikmũ’ün, dois de pé com suas lanças e outro sentado, procuram capivaras do alto de um maciço granítico. De dentro da aldeia e como que do ponto de vista exato daqueles Tikmũ’ün desenhados no *Mapa* por Zé Antoninho Maxakali, os caçadores têm no horizonte as montanhas e o céu que se abre. Sob os seus pés, uma paisagem arrasada pelo capim que leva o nome da colonização mas potencialmente multiperspectivista e conurbada de alteridades como aquela já mapeada pelos Tikmũ’ün. Imersos nesse multiverso extensivo, permeável



Fig. 10 – Procurando capivaras, Terra Indígena Maxakali – Pradinho. Douglas Campelo, 2015. Fonte: Acervo Douglas Campelo.

e emaranhado por feixes de afecções, em um próximo movimento navegacional de aproximação da terra, os caçadores logo adentrariam a ampla floresta virtual com seus cães e *yãmîyxop*.

* * *

Sob a cobertura densa e cortante do capim colônia, os tikmũ'ün completamente embranchados nessa touceira de arquitetura graminea, seguem os rastros de uma capivara, numa busca frenética com a colaboração dos espíritos auxiliares da caça. Em suas mãos, uma lança que se dá a ver apenas parcialmente, estando sua ponta afiada – esmerilhada seria o termo correto – fora do plano. A lança, como já pudemos ver anteriormente em *Kuxakuk Xak (Caçando Capivara)*¹⁹⁴, é um corte de um grande vergalhão de aço amplamente utilizado na construção civil para armar o concreto das estruturas. A captura da capivara, como viríamos a saber, muito mais do que pela necessidade de alimento enseja o encontro ritual com humanos tornados não-humanos.

“Espíritos, mortos, animais... Como se vê, estamos diante de mais um daqueles casos abundantes nas etnografias sul-americanas em que tais posições privilegiadas da alteridade se comunicam ou intercambiam”¹⁹⁵. Quando homens, animais e espíritos são coextensos, e “se os primeiros podem alimentar-se dos segundos graças a benevolência dos terceiros é porque a presa se oferece à aqueles que a desejam verdadeiramente”¹⁹⁶. Quando os humanos, enfim, “não se pensam como coletivos sociais que manejam suas relações com um ecossistema”, mas como parte “de um conjunto mais vasto em cujo cerne não se estabelece nenhuma verdadeira discriminação entre humanos e não humanos”¹⁹⁷. E longe de reduzir-se a uma manipulação técnica episódica de um meio natural autônomo, a caça é portanto um diálogo contínuo, no transcurso do qual “as pessoas humanas e animais se constituem reciprocamente com suas identidades e finalidades particulares”¹⁹⁸. O peso cosmológico conferido à predação animal ou a valorização da caça trata-se de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica¹⁹⁹.

A “ideologia de caçadores”²⁰⁰, diria ainda Eduardo Viveiros de Castro, é também “e sobretudo uma ideologia de xamãs”, ou a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzarem deliberadamente as barreiras corporais e adotarem a perspectiva de indivíduos não humanos, “de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”. E ao verem “os seres não humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico” e de inventar assembleias entre as espécies²⁰¹.

As características atribuídas às entidades que povoam o cosmos, para Philippe Descola no entanto, dependem “menos duma definição prévia de sua essência que de posições relativas que elas ocupam umas em relação às outras em função das exigências de seu metabolismo e, notadamente, de seu regime alimentar”. O que

194. **Kuxakuk Xak – Caçando Capivara.**
Direção: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joana Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali e João Duro Maxakali, 2009, 57 min.

195. ROMERO, 2015, p. 84.

196. DESCOLA, 2012, p. 43.

197. *ibidem*, p. 44.

198. INGOLD, 1996, p. 131.

199. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 357.

200. *idem*.

201. *ibidem*, p. 358.

chamaríamos de identidade dos humanos, vivos e mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos, no caso dos coletivos nativos que vão da América do Sul às regiões do Ártico canadense, é “inteiramente relacional e, portanto, sujeita a mutações e metamorfoses segundo os pontos de vista adotados”²⁰².

Se há diferenças internas às cosmologias de todos estes povos, estas se dariam muito mais em função da densidade de espécies, tanto animais quanto plantas, que varia drasticamente, sendo as florestas tropicais das Américas hiperpovoadas de entidades que habitam a biosfera, enquanto nas latitudes mais ao norte as espécies são bastante menos numerosas. “Mas as estruturas dessas redes são análogas em todos os seus aspectos, assim como são as propriedades atribuídas aos seus elementos”²⁰³.

Essa concepção animista recuperada por Descola, seria entendida então como uma postulação ontológica do caráter social das relações entre humanos e não humanos, ou em outros termos, que animais, plantas, rios, espíritos, montanhas e artefatos são coextensivos aos humanos e detêm “alma”, ou intencionalidade, agência e alteridade. Nesses termos, o animismo e o naturalismo, ou a concepção moderna ocidental de uma continuidade física entre os elementos do mundo na qual todos estão submetidos às mesmas leis da natureza, são maneiras antitéticas de discernir as propriedades das coisas²⁰⁴. E portanto, as relações entre os seres.

Descola em seu projeto *além da natureza e da cultura*, distinguiria quatro ontologias, ou sistemas de propriedades dos existentes – animismo, totemismo, naturalismo e analogismo – que serviriam de ancoragem para o contraste de cosmologias, modelos de laço social e teorias da identidade e da alteridade²⁰⁵. Mas como argumentaria Marshall Sahlins, o analogismo é um animismo hierárquico e o totemismo é um animismo segmentado de coletivos diferenciados composto por sujeitos humanos e não humanos coespecíficos. Mais do que ontologias distintas estas seriam, portanto, diferentes organizações do mesmo princípio anímico, o que o levaria a sugerir um outro diagrama no qual o real contraste ontológico se daria na díade entre as formas de antropomorfismo animistas indígenas e o naturalismo dos Modernos²⁰⁶. Ou, e outros termos, entre as ontologias que postulam o caráter social das relações entre humanos e não humanos, nas quais “o intervalo entre natureza e sociedade é próprio do social” e o polo naturalista oposto, na qual as relações entre sociedade e natureza são tomadas como naturais.

No contexto da nossa ontologia naturalista moderna ocidental que postula a crença na evidência da natureza, “os humanos são organismos como os outros, corpos-objetos em interação ‘ecológica’ com outros corpos e forças”, sendo “todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física”²⁰⁷, enquanto que o problema para os povos animistas seria administrar as diferenças entre humanos e animais, uma vez que estes são “essencialmente” humanos²⁰⁸.

Mas se a “astúcia suprema do naturalismo” consiste em aparecer como “natural”, uma vez que os recortes das entidades do mundo se apresentam sempre como evidências espontâneas²⁰⁹, o animismo se apresentaria então – a despeito de seu espectro colonial²¹⁰ e dos riscos aventados por Viveiros de Castro da “indesejável proximidade

202. DESCOLA, 2012, p. 29.

203. *ibidem*, p. 44.

204. *ibidem*, p. 559.

205. *ibidem*, p. 190.

206. SAHLINS, 2014, p. 281-290.

207. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 365, 367.

208. *idem*.

209. DESCOLA, *op. cit.*, p. 298.

210. Renzo Taddei nos lembraria que “animismo é um termo de origem colonial e que caracteriza a visão que o materialismo naturalista europeu tem dos demais povos do mundo”, sendo a obra de Philippe Descola exemplar nesse sentido. E partindo da afirmação de Daniel Munduruku de que “não existem índios no Brasil”, Taddei seria então taxativo: da mesma forma, “não existem animistas a não ser na mente de quem está imerso em um contexto materialista”. Cf. TADDEI, 2018, p. 304.



Fig. 11 – *Kuxakuk Xak – Caçando Capivara*. Fonte: MAXAKALI, 2009.

com a acepção tradicional do termo” ou ainda com a “redução das classificações primitivas”²¹¹ – como um contraponto importante ao dualismo ocidental quanto ao que convencionamos chamar de Natureza e de Cultura. Assim, o fundo comum entre humanos e não humanos deixa de ser a animalidade para ser a humanidade. Ou, como na engenhosa construção do etnólogo: “os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais”²¹².

É nesse sentido que o próprio Viveiros de Castro viria a dizer que o *perspectivismo multinaturalista* “é um corolário etnoepistemológico do animismo”²¹³. E como chamaria atenção o próprio, se a ideia de que “os seres humanos são animais” é vista como perfeitamente evidente” e isso não nos leva “necessariamente a tratar o vizinho ou colega como trataríamos um boi, um badejo, um urubu ou um jacaré”, não deveríamos estranhar tanto assim uma ideia como “animais são gente”. Pois isso “não significa que os “animais são ‘gente como a gente’”. E quando os índios dizem que “as onças são gente” estão nos dizendo “algo sobre o conceito de onça e também sobre o conceito de ‘gente’”. Afinal, “as onças são gente porque, ao mesmo tempo, a oncidade é uma potencialidade das gentes, em em particular da gente humana”, diria ainda²¹⁴.

Mas uma relação “com a onça, no ambiente da onça, envolve necessariamente um jogo de olhares”, e para os ameríndios entretanto, “só os homens matam os homens” e se uma onça ataca um humano, “não se trata de uma onça comum”, mas de uma “onça em seu ‘momento’ de homem”²¹⁵.

Daí o fato, inclusive, que em muitas línguas ameríndias, inexistia uma palavra “animal”, pois “as cosmologias ameríndias não utilizam um conceito genérico de ‘animal’ (não humano)”, funcionando como “complemento lógico de um conceito de ‘humano’”²¹⁶. E se o animal, no ocidente moderno, “é um termo que não se refere a animal nenhum, mas antes ao não humano em geral”, ou ao lado animal dos humanos, de natureza semelhante àquela dos “povos selvagens”, “singular genérico que designa a ausência daquilo que se convencionava como sendo a singularidade humana – linguagem, consciência, racionalidade”²¹⁷ –, o que as etnografias entre os coletivos ameríndios vêm demonstrando também já há algum tempo é que estes nunca deixaram de “viver com”²¹⁸ e de levar a sério, não só os animais, mas uma multiplicidade de fenômenos reduzidos no Ocidente à categoria abstrata de Natureza.

Ou, como diria ainda Rosângela de Tugny, para os ameríndios, o que chamamos de animais são, “na verdade, uma infinidade de outros povos, dentre eles frequentemente os peixes, os grandes mamíferos, as aves, a caça”, sendo que “nenhum desses termos corresponde exatamente à nossas classificações biológicas, mas são aproximações, ou traduções possíveis”²¹⁹.

Porém, o bloqueio etnocêntrico dos Modernos insiste no entanto, em ampliar o “social” a uma comunidade mais ampla que abarque outras perspectivas do que é ser “humano” e ser “animal”²²⁰. E nesse sentido, as ontologias xamânicas – animistas/perspectivistas – seriam instrumentos cognitivos poderosos para pensarmos “o confronto entre mundos diversos, entre ontologias diversas, entre naturezas-culturas diversas”, de forma a “afastar o

211. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 366.

212. *ibidem*, p. 355.

213. *ibidem*, p. 367.

214. SZTUTMAN, 2008, p. 36, 38.

215. *ibidem*, p. 97.

216. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327.

217. SÜSSEKIND, 2014, p. 15.

218. DESPRET, 2004.

219. TUGNY, 2011a, p. 7-9.

220. LATOUR; STRUM, 1987, p. 783-802.

221. SZTUTMAN, 2009.

dualismo enrijecedor que paira sobre nossas práticas”²²¹. Entre as cidades modernas e os multiversos povoados de extra-urbanos “lá fora”, em uma espécie de crítica multinaturalista da cidade. Como aquela dos mapas Tikmũ’ün.

222. LATOUR, 2010, p. 482.

Para tanto, como nos adverte Bruno Latour, “é preciso abandonar o naturalismo, que é a fé em um só mundo natural” e seu “inanimismo”²²², cujo propósito “tem sido o de eliminar o multiverso” pelo qual o Ocidente vem levando a cabo as suas “guerras pedagógicas”²²³. Quer dizer, a história não pode ser simplesmente a história dos humanos em relação a tantos não humanos, ou como para os positivistas, da cidade em oposição ao mundo natural. A análise das interações entre os habitantes da Terra já não pode limitar-se somente ao setor das instituições que regem a vida dos humanos, como se o que foi decretado exterior a estes não fosse mais do que um conglomerado anômico de objetos a espera de sentido e utilidade²²⁴. Ou, a espera de um “suplemento espiritual que é próprio do homem” – a “preciosa *propriedade privada* da espécie”, como se os humanos pertencessem, numa linha histórica bem afeita aos Modernos, “ao futuro como os animais ao passado”²²⁵.

223. LATOUR, 2014.

224. idem.

225. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 89. (grifo no original).

E enquanto os humanos se autodecretam como fazedores de sua própria história, ou da história de seu mundo próprio, os animais seguem a ser apresentados como tendo apenas uma história natural, feita para eles, e aprisionada à evolução daquelas espécies relegadas ao polo “natureza” da grande divisão moderna. Nesse sentido, diria ainda Barbara Noske, os animais não teriam cultura, nem história, a não ser como objetos que se ligam a humanos e ingressam nas redes de coletivos compostos por humanos e não humanos²²⁶.

226. NOSKE, 1993.

227. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 290, 291.

Contudo, a história não é sinônimo da humanidade, e sim um método “indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer”, seja ela humana ou não-humana²²⁷. “Maldição milenar”, diria ainda Lévi-Strauss sobre essa reivindicação de uma superioridade do *Anthropos* sobre os demais seres vivos, essa pretensão à supremacia humana sobre as outras criaturas, esse humanismo corrompido em que se supõe uma humanidade sempre definida de modo restritivo, ambiciosa de se fazer universal²²⁸.

228. LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 41-51.

229. INGOLD, 2000, p. 61. (grifo no original).

No entanto, se há uma história das relações dos humanos com os animais, também há uma história das relações dos animais com os humanos, argumentaria Tim Ingold. Mesmo que para o antropólogo, somente os humanos construam *narrativas* dessa história²²⁹. Todavia, Anna Tsing em uma formulação mais complexa (e sintética), diria que “a natureza humana é uma relação entre espécies”²³⁰.

230. TSING, 2012, p. 144.

No afã de mimetizar o mundo a seus mapas, como “mestres e possuidores da natureza” cartesianos, toda uma ecologia biodiversa de seres, ambientes e entidades, foram e continuam a ser mantidas segregadas, à parte da sociedade. Mas não se trata somente de “mera má vontade”, e sim de perceber que “o mundo moderno é fruto de agenciamentos mútuos entre a ciência nascente e o capitalismo em desenvolvimento”, que constituíram “novos regimes de percepção e novas ideias deles decorrentes” nas quais as divinda-

des foram deslocadas a uma “transcendência platônica” – “moralmente presente e materialmente ausente” – de forma a não interferirem na produção e no comércio. E dessa maneira, explicaria ainda Renzo Taddei, a caça às bruxas e às tradições animistas, com suas entidades espirituais ligadas aos rios, às florestas, aos animais e às montanhas, possibilitaria a desanimação do mundo pela invenção de uma natureza passível de ser transformada em recursos²³¹. Ou, nos termos de Ailton Krenak, ao despersonalizar o rio e a montanha, tirando “deles os seus sentidos, considerando que tudo isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”²³².

O que acabaria por definir, “o que os corpos dos cientistas”, ou dos corpos modernos em geral, “em associação com suas máquinas, estratégias cognitivas, teorias e instituições, são capazes de perceber e fazer; e também o que são *incapazes* de perceber e fazer”, diria ainda Taddei²³³.

A “despersonalização” se faz necessária para a manifestação das especificidades humanistas, em um processo histórico-materialista no qual a produção se converte no motor central da relação dos coletivos naturalistas – Modernos – com o “resto do mundo”. Em contraste, nas sociedades animistas “são as relações entre sujeitos (humanos e não-humanos) que condicionam a ‘produção’ dos meios de existência”, e não “a produção dos objetos que condiciona as relações entre sujeitos (humanos)”²³⁴.

Esta radical dissociação entre sujeitos humanos de um lado e objetos não humanos do outro, ensinaria, nos termos de Descola, a eterna promessa do fim dessa relação de dominação e de eliminação da segregação que a funda. Mas em um regime de *apartheid* tão estruturado como este, é impossível que se instaure entre todos os existentes um esquema de interação dotado do poder de síntese e da simplicidade das relações como aquelas que estruturam os coletivos extramodernos. Eis a penosa evidência que segue a alimentar, na modernidade ocidental – a nostalgia por um mundo anterior ao desencantamento²³⁵. E tão bem expressa por Paulo Leminski: “Perdão, senhores animais: perdi o mundo num lapso”²³⁶.

As vidas compartilhadas entre humanos, animais e plantas, e as relações sociais entre humanos e não humanos implicadas na caça, no pastoralismo, no cultivo e no xamanismo, insistem portanto, em ser, como diria Tim Ingold, o “ponto cego”²³⁷ para aqueles Modernos há muito desencantados.

Mas o contato com a alteridade radical dos “outros humanos que são os ameríndios e outras humanidades não-modernas” – os quais “uma das características que os tornam ‘outros’ consiste, precisamente, no fato de que seus conceitos de ‘humano’ são outros que os nossos²³⁸ –, de um lado, e os desdobramentos dos estudos antropológicos da ciência e da tecnologia, de outro, e em consonância com os estudos feministas, com o pós-humanismo e ainda como os *estudos animais*²³⁹, acabariam por se desdobrar em torno da noção de multiespécie, que se propõe a uma interrupção no funcionamento da máquina antropológica moderna a partir de um questionamento do exclusivismo humano²⁴⁰. Expansão que já se estende para além da antropologia, particularmente através

231. TADDEI, 2018, p. 300.

232. KRENAK, 2019, p. 49.

233. TADDEI, 2018, p. 300.

234. DESCOLA, 2012, p. 466.

235. *ibidem*, p. 564-565.

236. LEMINSKI, 2004, p. 118.

237. INGOLD, 2013, p. 16.

238. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 90.

239. *Animal studies* é um campo interdisciplinar vasto que inclui antropologia, sociologia, história, filosofia e literatura, contemplando campos de investigação tais como direitos animais que advoga o reconhecimento moral dos animais como sujeitos de direitos tal qual os humanos; antropozootologia, que se dedica aos laços biológicos entre distintas espécies animais incluindo os humanos; etologia, focada no estudos dos comportamentos animais; estudos humano-animais que trata das relações sociais entre animais e humanos. Cf. DEMELLO, 2012.

240. SÜSSEKIND, 2018, p.167.

das “etnografias multiespécies”²⁴¹, que consideram a importância de incluir e simetrizar seres marginalizados “como parte da paisagem”. E expandindo o espectro de investigação dos estudos das relações entre humanos e animais, ao incluir uma plethora de organismos vivos como “construtores ativos” do mundo compartilhado, de maneira que o muro naturalista de demarcação distintiva entre humanos e animais possa ceder à emaranhados vívidos de encontros, atravessamentos e compartilhamentos²⁴².

241. VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 41.

242. KIRKSEY; HELMREICH, 2010, p. 545-546.

243. SAGAN, 2011.

Mas porque tantas multiespécies, interespécies, transespécies agora, se perguntaria Dorian Sagan? A emergência dos não-humanos, segundo o próprio, se daria como o espectro daquele recalque das ciências modernas, do “paradoxo da exclusão”, mas também como uma reação ao crescente estresse planetário antropocênico causado pelos seres humanos como espécie²⁴³. Alguns humanos, os Modernos.

244. HARAWAY, 2003, p. 15.

245. HARAWAY, 2008, p. 16.

246. BOWKER, 2000, p. 649.

Contudo, a própria noção de espécie que está em debate há pelo menos 150 anos²⁴⁴, é uma ficção generalista de uma ideia que, apesar de ainda atuante na biologia experimental sistemática e rápida transformação²⁴⁵, diria Donna Haraway. “Espécie”, que mormente, designa não mais que “espécimes”, como frequentemente nas coleções museológicas baseadas em suposições que conectam um sistema classificatório a um “fenômeno de repetição populacional”²⁴⁶. Deveríamos portanto, nos termos de Haraway, não falar de espécie em si, mas de “agenciamentos”, de caça, de companheirismo, de criação, de vizinhança, e tantos outros, quantos forem os modos de nos relacionar com as demais formas de vida.

247. FELIPE, 2006, p. 210.

248. HARAWAY, 2008, p. 132.

Contra a chamada “tradição moral especista” que compartilha com o racismo, com o sexismo, com o machismo, com o elitismo e com o geracionismo a “resistência humana em aceitar o mesmo estatuto moral”, isto é, em “reconhecer um valor moral idêntico ao seu próprio valor, quando os outros seres em questão não têm uma configuração, em sua aparência, igual àquela imaginada pelo discriminado”²⁴⁷, Haraway viria a propor um embaraçamento dos pontos de vista que separam seres por tipos²⁴⁸.

249. DESPRET, 2016, p. 47.

Como diria Vincianne Despret em seu magnífico livro *What would animals say if we asked the right questions?*, nossa imaginação é tão pobre e tão egocêntrica, que chegamos ao ponto de pensar sem dúvida alguma, que se alienígenas viessem visitar a Terra, seria a nós humanos que eles gostariam de contactar. E nem mesmo nos damos conta que do ponto de vista do planeta, de tantos outros humanos e dos demais seres, os *aliens* são, cada vez mais, os humanos. Obviamente que esta poderosa construção egológica só poderia resultar em experiências trágicas de separação entre “eles” e “nós”, como Despret as chamaria, já que sendo os animais carentes de humanidade, estes podem ser exibidos, enclausurados, tomados como acessórios (ou pragas inconvenientes) ao olhar dos Modernos. Forçados “a coisas que os tornam miseráveis”²⁴⁹. E nesse sentido, nas formas de pensar e habitar o mundo moderno, não estariam nunca colocadas as possibilidades de um “nós” entre humanos-animais, e muito menos haveria a possibilidade de troca de perspectivas, como se fôssemos ativamente capazes mas os animais não deveriam estar onde estão²⁵⁰.

250. *ibidem*, p. 30.

E é por isso, que como nos lembraria a filósofa belga²⁵¹, falando com Donna Haraway, a forma mais frequente de relação humano-animal é o ato de matar, que nos levaria ao extermínio generalizado (e à Sexta Extinção²⁵²). A permissão para tornar certos seres matáveis como um pressuposto civilizacional. Ou, nos termos precisos de Descola: “O naturalismo é mais devastador do que predador”²⁵³.

A questão não seria portanto, “não matar”, uma vez que comer e matar são inevitáveis nas relações que tecem todas as mortais *espécies companheiras* (*companion species*), – e estruturam as “metafísicas da predação” ameríndias –, mas “não tornar matável”.

A noção de espécies companheiras invocada por Haraway, uma inflexão etimológica que estabelece uma relação entre humanos e animais que compartilham o pão (*cum-panis*), mas que também compartilham o seu “ganha-pão”, se propõe a superar, do ponto de vista moderno, o paradigma dos animais vistos – pelos humanos – como máquinas ou como seres de instintos mecânicos, como já havia tentado Jacques Derrida. De maneira falha entretanto, segundo Haraway. Pois o filósofo não responderia propriamente à interpelação de seu gato e exultaria em sua curiosidade sobre o que o gato pensa, sente e como este vislumbra uma interação real pelo olhar. Derrida exultaria enfim, em considerar o gato como uma pessoa²⁵⁴.

Ao ampliar as possibilidades das respostas animais não como reações, em *When species meet*, Haraway diria que a resposta do animal às interpelações humanos-animais não são previsíveis, como reações controladas em laboratórios. A pessoalidade, ou a personitude do animal nos obrigaria então a respostas como a um interlocutor de fato, e a considerar que esta relação tem implicações éticas e políticas. Contra a separação radical entre os humanos e/ou outros animais, entre natureza e cultura, separação que confere um excepcionalismo humano absoluto, ela viria a propor então a noção de *naturezasculturas*, como um todo inextrincável²⁵⁵.

Já Tim Ingold viria a propor que consideremos que todos os seres animados, humanos e não humanos, não como existências *a priori*, ou seja como pressupostos ontológicos, mas como “ocorrências” em acontecimento contínuo – ontogêneses – que operam uma fusão entre as ações, os agentes e o ambiente. Enfim, seres como verbos. Humanos, babuínos e renas não existem, diria, mas sim os atos de *ser humano*, *ser babuíno*, *ser rena*²⁵⁶. *Ser tikmũ’ün*, *ser capivara*, *ser cão*, *ser yãmĩyxop*, poderíamos acrescentar com *Caçando capivara* e sua cine-ontogênese em mente.

* * *

Nós, humanos. “A primeira coisa a considerar” alertaria Eduardo Viveiros de Castro”, é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que compõem “as tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa”. Indicam “a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome”, em um

251. *ibidem*, p. 85.

252. Cf. KOLBERT, 2015.

253. DESCOLA, 2012, p. 565.

254. HARAWAY, 2003.

255. HARAWAY, 2008.

256. INGOLD, 2011, p. 174-175.

sentido que é “do substantivo ao perspectivo”, ou seja, de “gente” como o pronome coletivo para “a gente”.

Não é por acaso que “a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos”, são, afinal, “nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’”²⁵⁷.

257. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125-126. (grifos no original).

Curt Nimuendajú, em seu relatório enviado ao Chefe do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1939, diria desconhecer a origem do etnônimo “*Machacari*”, mas que certamente este não pertencia ao idioma nativo desse povo. Segundo o autor, sua forma de auto-denominação seria “*Monacó bm*”, cuja pronúncia, como esclarece Ana Carolina Estrela, seria próxima de “Munuchús” como citado por Auguste Saint Hilaire no século XIX, e do termo “*Mõnãyxop*”, hoje traduzido como “*antepassado*” da língua nativa²⁵⁸.

258. ESTRELA, 2015, p. 27. (grifo no original).

A princípio generalizados enquanto Tapuias e Aimorés (como eram conhecidos os inimigos dos Tupiniquim, nos litorais sul da Bahia e Espírito Santo), e posteriormente como Kamakã-Mongoyó, Canarins, Pataxó, Malali, Maconi, Monoxó, Cumanoxó, Cutaxó, Pañame, Maxacali, Baeña, Puri, Gueren, Pojichá, Aranã, Nakne-nuk, Giporok, Krekmun, Poté, Krenhé, Bakuên, Urucu. No entanto, as origens destas denominações seriam variadas: “alguns povos recebem a alcunha que destinavam em seus idiomas aos seus inimigos; outros serão chamados pelos nomes daqueles que, dentre eles, eram identificados como ‘líderes’ ou ‘chefes’ do ‘bando’”; outros ainda passariam a ser chamados por alguma corruptela em português de uma expressão nativa ou simplesmente tratados por um termo pejorativo impingido pelos colonizadores²⁵⁹.

259. Como os “Botocudos”, assim chamados pelos portugueses devido ao costume que possuíam de adornar os lábios e as orelhas com botoques feitos com a madeira da Barriguda. Cf. ROMERO, 2015, p. 25.

“Maxakali”, de acordo com a Convenção para a Grafia de Nomes Tribais, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, em 1953, “seria mais adequado”, ainda que sua origem permaneça desconhecida, e “que muito se discuta a respeito da legitimidade de tal convenção”²⁶⁰. E que, “aqueles a quem assim nos referimos não possuem os sons dessa palavra em sua língua”, e dessa forma adotem para se auto-referenciarem a expressão *tikmũ’ün* – “nós, humanos”²⁶¹.

260. ESTRELA, 2015, p. 27. (grifo no original).

261. TUGNY, 2009, p. 7.

Se “*Tikmũ’ün*” é “nós, humanos”, *ser tikmũ’ün* é *ser humano*, sendo “a gente”. E ao se autodenominarem “nós os humanos”, os *Tikmũ’ün* não apenas nomeam como humanos categorias não correspondentes àquelas que nós nomeamos como humanos, mas confrontam o próprio estatuto de “ser gente” e de “ser humano”, já que, “portar condição humana”, para eles “tem outro significado”. Nesse sentido, e “ao que tudo indica”, a ideia de “humanos de verdade” não estaria identificada com um substantivo natural e cultural, mas antes com um posicionamento em um lugar que é social, “ou, antes, relacional”²⁶².

262. ESTRELA, op. cit, p. 29.

No entanto, “o que esta perigosa potência transformacional parece colocar em evidência é justamente a instabilidade da própria condição de humanidade”, afinal, como diria ainda Roberto Romero, “em um mundo em que ‘tornar-se outro’ é uma possibilidade latente – e frequentemente atraente – assegurar uma posição (a de humanos) é precisamente o desafio que se impõe”. E é por isso

que o perigo sempre presente de “tornar-se *ĩnmõxa*” – “espécie de morto-vivo, canibal e ferocíssimo, cujo corpo é escuro e duro como uma couraça e cujos ossos dos punhos se projetam para fora como duas lâminas bastante afiadas”, além de extremamente ágil e veloz, sendo capaz de matar uma aldeia inteira em poucos instantes”²⁶³ – deve necessariamente implicar o esforço em “tornar-se *tikmũ’ũn*”²⁶⁴.

O que faz de alguém humano para os *Tikmũ’ũn* são portanto, precisamente, aquelas coisas equivalentes que fazem de uma pessoa um “parente”: “estar vivo (e não morto)”, “ter um corpo humano (e não de onça, anta, veado)” e “ser aparentado”, ou estabelecer relações de uma maneira determinada²⁶⁵. “Índio”, nesse sentido, completaria engenhosamente Romero, “não é um ‘modo de ser’, mas antes, um ‘modo de devir’”²⁶⁶.

“Se ficar o bicho pega, se orar o bicho some” se pode ler no para-choque do caminhão no qual os *Tikmũ’ũn* pegam carona entre uma busca e outra à capivara. E reincide, de forma discreta, as forças coloniais e a cosmofobia dos brancos que atravessa diariamente a vida dos *Tikmũ’ũn*. Mas se o monoteísmo cristão tem como um de seus fundamentos a terra amaldiçoada²⁶⁷ – e agora também os bichos –, o perspectivismo multinaturalista “ressoa”, como indicaria Rosângela de Tugny, fortemente na forma como os *Tikmũ’ũn* tratam com desenvoltura as passagens entre estados de humano e animal – “um estado de humanidade que precede ou subjaz a distinção das espécies”²⁶⁸. E por isso os *Tikmũ’ũn* caçam – ainda que não haja mais animais em seus territórios – e vão ao zoológico, quando de passagem pela cidade, exatamente para se fazerem “nós” e para trocarem perspectivas. Pois bem sabem, que se “se cantar os bichos vêm”.

Os zoológicos, retalhos da natureza – tais como os parques, como os quais se confundem às vezes – permitidos nos interior dos enclaves positivistas são arquetípicos monumentos à modernidade e à suposta supremacia da espécie humana sobre todas as demais. Onde tudo é fabricado para que só possamos observar os animais fora de seu contexto nativo de onde, tal qual o resto da natureza, supostamente desaparecerão. Nesses espaços onde “espécimes” e variedades possíveis de animais são coletados para serem vistos, observados, estudados e preservados, “a visão está sempre errada, como uma imagem fora de foco”, escreveria John Berger, sobre o *porque olhar os animais*²⁶⁹.

Afinal, quando olhamos os animais no zoológico, estamos vendo algo (e não alguém) que se tornou absolutamente marginal em seu isolamento e na impossibilidade de interação com outros seres. E não se trata somente da artificialidade cruelmente programada, da lógica de campo de concentração ou do naturalismo espacializado disciplinarmente, mas também da preponderância da visualidade totalitária moderna sobre a vida, em todas as suas formas, diríamos. Os zoológicos não podem ser portanto, outra coisa que não desapontadores, como diria também Berger, já que o encontro pelo olhar foi logo extinto pela objetificação dos animais, expropriados de seu mundo e forçados a uma perspectiva única, sem possibilidade de fuga. Como se diante da arrogância moderna

263. ROMERO, 2015, p. 46.

264. *ibidem*, p. 106.

265. *ibidem*, p. 108.

266. *ibidem*, p. 115.

267. SANTOS, 2015, p. 41.

268. TUGNY, 2011, p. 39.

269. BERGER, 1980, p. 21, 23.

270. SÜSSEKIND, 2014. p.10.

e da extinção sistêmica das formas de vida não humanas, restasse a questão: “Como olhar os animais? Como resgatar a experiência do animal, a reciprocidade do olhar?”²⁷⁰.

Nas “incansáveis demandas dos *tikmũ’ün* de visitas ao zoológico em Belo Horizonte, onde se detinham diante de cada animal para cantar os seus cantos”, Rosângela de Tugny se diria intrigada com “o quanto conheciam de todos eles, exigindo muitas vezes a distinção criteriosa de espécies”. Mas “por que então tanto apreço por eles? Mais uma vez se obstinam estes *tikmũ’ün* a satisfazer os anseios que lhes imputamos de serem os ‘preservadores’, não mais apenas da ‘cultura’ que inventamos para eles, mas agora também da ‘natureza’”?

Xokxop, explicaria Rosângela, é uma expressão que contém ao mesmo tempo *xok*, mesma raiz utilizada para glosar “morte” e *xop* um agrupador, um coletivizador. “Seus animais seriam então o povo-de-mortos”. Mas mais que isto: “*xok* é também um termo muito próximo do que se refere à “imagem”, grafado como *koxuk*.” Ou seja, o que os *tikmũ’ün* nos traduzem como “animais” pode também “sugerir um povo-imagens”. E assim os *xokxop* podem ser aviões e helicópteros, cachaça, dragões, humanóides, colares, ou ainda, o sol, a lua e as estrelas²⁷¹.

271. TUGNY, 2009, p.21.

272. **Xokoxop Pet**. Direção: Isael Maxakali e Charles Bicalho, 2009, 21 min.

273. “Para os indígenas, a noção de parentesco não está dada a priori, como um fenômeno natural, mas é um processo no qual as pessoas – humanas e não humanas – são construídas como semelhantes afins umas às outras, no sentido de se tornarem parentes. E o fator que desencadeia esse processo vem sempre do exterior sob a forma de almas, animais, inimigos e crianças capturadas”. Cf. VILAÇA, 2002, p. 347-365.

Em *Xokoxop Pet*, um curta-metragem de Isael Maxakali e Charles Bicalho²⁷², gravado em uma dessas visitas a Belo Horizonte que os levam ao zoológico, essa sorte de metafísica do parentesco²⁷³ se faz visível naquela que poderia ser, para nós não-indígenas, como que uma visita a algum familiar há muito não visto. Mas o familiar no caso é uma onça, um leão, um gavião, uma anta, um elefante. Alguns, há muito não vistos nas aldeias e outros que por aquelas matas nunca passaram. Com os quais, no entanto, os *Tikmũ’ün* viariam a estabelecer uma interlocução intensa através dos cantos ao lado das jaulas e espaços cativos. E não porque tenham se esquecido da experiência do animal ou porque sofram da incapacidade de olhar os animais tal qual os não-indígenas, mas por terem sido violentamente apartados destes pelas políticas coloniais. Uma espécie de segundo dilúvio em sua mitologia, mas este provocado pelo contato com outros humanos, os brancos.

Para os *Tikmũ’ün*, antes da inundação do mundo causada por uma grande enchente, animais, espíritos e humanos viviam todos juntos, compreendendo-se mutuamente. Porém, este dilúvio dizimaria toda a humanidade, restando apenas um homem que se esconderia dentro do tronco oco de uma árvore. *Topa*, o demiurgo, no entanto o salvaria da fome e do frio, dando-lhe amendoins e bananas, acendendo a fogueira e apontando a direção onde encontrar uma mulher. Após perambular sozinho pelo mundo, o homem encontraria uma mulher da “nação” dos veados e teria com ela vários filhos veados, antes de conseguir ter finalmente filhos humanos, e que demarcariam então o surgimento da humanidade atual, separada dos animais. Em seguida, *Topa* daria uma espingarda para o *tikmũ’ün*, que não sabendo atirar, entregaria a arma ao branco, que a dispararia antes de guardá-la para si. *Topa* daria então um arco e uma flecha ao *tikmũ’ün*, que enfim, saberia como usá-la. Com a espingarda o *ãyuhuk* aprenderia “tudo que é coisa



Fig. 12 – *Xokxop Pet*. Isael Maxakali e Charles Bicalho, 2009.

de ferro” e ficaria rico²⁷⁴. E poderia também, como uma extensão do mito à realidade, logo vir a ameaçar os tikmũ’ũn e exterminar os animais e as plantas das aldeias.

Bem ao contrário do que imaginaria John Berger então, a experiência do zoológico não é necessariamente sempre desanimadora e mais do que a reciprocidade da visão, o que deveríamos cogitar, lembrando de Donna Haraway, é mesmo a troca de perspectivas. Nesse sentido, o que os tikmũ’ũn insistem em resgatar com os seus rituais-filmes-rituais não é propriamente essa *correspondência* mimética do olhar entre os humanos e os bichos, mas sim, e parafraseando Roberto Romero, o próprio “devir-índio”. E que é também um modo de-ver-animal.

Como diria Rosângela de Tugny, “os cantos dos tikmũ’ũn são visões e seus povos-espíritos-enunciadores são ao mesmo tempo enunciadores e imagens”. E da mesma forma que seus efusivos desenhos são eloquentes inventários de imagens que fazem do repertório de cantos, como diria ainda Tugny, poderíamos arriscar a dizer que os filmes tikmũ’ũn seriam, *de certa forma*, as visões-cantadas dessas imagens, ou talvez, a imagem visionada dos cantos.

Os cantos, que comportam o “conhecimento de uma variedade impressionantes de espécies de animais” originários da Mata Atlântica, seguiriam a fascinar a etnomusicóloga, pela descrição detalhada de animais e plantas e “sobretudo aquelas que consistem em cantos-listas, onde se enumera espécies de mandiocas, de abelhas, de frutas, de cobras, etc” há muito extintas nas terras onde vivem.

Todavia, da perspectiva colonial, as listas seriam fundamentais para indicar os elementos potencialmente desejáveis, ainda que desconhecidos a serem expropriados e extraídos da mata, e “um documento muito revelador dessa prioridade” seria a lista apresentada pela Coroa Espanhola ao navegador Vicente Yáñez Pizon, em 1501: “tanto ouro como prata, cobre ou qualquer outro metal, pérolas e pedras preciosas, drogas, especiarias”, ou “quaisquer outras coisas de animais, pescados, aves, árvores e ervas e outras coisas de qualquer natureza ou qualidade”.

Como argumentaria José Augusto Pádua, “o território ainda era uma incógnita, pleno de surpresas, mas a vontade econômica da conquista enfatizava claramente os metais e pedras preciosas, seguidos por diferentes elementos da flora e da fauna”²⁷⁵. E Diogo Cabral, em sua pesquisa sobre Mata Atlântica na história colonial, revelaria que a *lista* – ou *mapa*, ou *relação*, como era chamada no mundo luso-brasileiro, continuaria por muito tempo a principal forma de descrição da paisagem. “Nesses documentos”, escreveria o historiador, “ao lado do nome popular da espécie vegetal, arrolavam-se tipicamente os seus ‘préstimos’”, pois os inventários florestais da sociedade colonial “eram quase sempre inventários de utilidades”. Ao invés de uma comunidade de organismos, a utilidade econômica do ponto de vista dos humanos – europeia e neobrasileira – operava como prerrogativa no isolamento dos seres de seu contexto e de sua desanimação categórica a fim de permitir a que se tornassem “matáveis”. Assim, toda uma pletora de seres

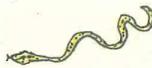
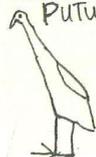
ĀMA MAP 	MĀHĀM 	KUXHIP 	Kaxxōj 	Kutekut 	Penex 	Kūnūhūm 	XAPUPXeēh 	Kutexxox 
XAMOKA 	KUMEXNĀG 	HUP NAG 	Āmrijtut 	xoktox 	'Īta 	Popxeka 	XAPUPnāg 	KāJāta 
MATTUK 	MĀ'ĀY 	KOKEX 	Puhuk 	xupatex 	Kājatut 	MōgMōka 	Kāmānok 	Koipxeka 
XEXEX 	ĀMĀXUX 	TAKTAP 	KeHex 	Putuxonix 	Kokexkata 	MĪmtut 	Mūnūjtut 	XANAKOXtAP 
HOKTUT 	KUXAKUK 	MĀYŌN NĀG 	Kūnāhān 	TeHex 	Mānmān 	Pipkuhe 	TeptaTox 	ŌN Jām 
KUXKŪYHĪMĀG 	XOK XĪY 	MĀYŌN 	ĀPIHIX 	'Āgtonok 	K Māmxexex 	Hāmtaha 	Māhnōg 	TOKŌYĪmOK 
KUPŪMOK 	MŪNŪY 	MĀYŌN HEX 	KoJepmOK 	xunūpaxox 	PaTAP 	PeYupnāg 	xoktux 	XOKIXXeka 
ĀM MŌM 	HĀMGĀY 	KANĒPA 	XOKTAP 	PōōP 	PUTUXTAP 	Xa ho 	'Āgtonok 	PUXŌŌJ 

Fig. 13 – Bestiário Maxakali. Fonte: TUGNY, 2009.

singulares deixaria de ser um multiverso florestal para se tornar “bosques de madeiras de construção” e os indivíduos arbóreos, simplesmente madeira.

Bem sabemos, esse imaginário “desanimizante” (e desanimador) continua fortemente atuante no Brasil, e ainda mais agora, quando elevado à categoria de política ambiental oficial, na qual as florestas são tomadas a partir de uma suposta superioridade cristã que pressupõe que as formas de vida não humanas foram criadas para servir aos humanos. E este forte viés utilitarista expressa ainda uma “relação compreensivelmente visceral entre religião e economia”, como diagnosticado por Cabral no contexto colonial e pré-industrial²⁷⁶(relações viscerais e contexto colonial que parecem também mais atuais do que nunca).

Nas listas e nos filmes tikmũ’ũn contudo, o que está em jogo é exatamente o oposto, ou seja, a possibilidade de acesso ao tempo-espaço mítico, quando e onde humanos e animais eram abundantemente indiscerníveis. Com a “vantagem” oportuna da “fixação instável” dessa virtualidade florestal imanente através das palavras cantadas e das imagens enunciadoras. E com a ajuda dos *yãmĩyxop*.

Termo composto do radical *yãmĩy*, o qual pode ser traduzido como “espírito”²⁷⁷ e do sufixo *xop*, ou “grupo de espíritos”, designados como espíritos dos ancestrais humanos, dos animais e dos vegetais²⁷⁸, os *yãmĩyxop* na floresta são animais, mas quando nas aldeias aparecem trazendo elementos dos locais pelos quais já passaram: lama, sacos plásticos, celulares, tinta, etc²⁷⁹. Dentre os *yãmĩyxop* que costumam frequentar as aldeias estão *Tatakox* (*yãmĩy*-lagarta), *Komãyxop* (compadre-comadre), *Kotkuphi* (*yãmĩy*-fibra-da-mandioca), *Yãmĩy* (*yãmĩy*-homem), *Yãmĩyhex* (*yãmĩy*-mulher), *Ãmãxux* (*yãmĩy*-anta), *Popxop* (*yãmĩy*-macaco), *Putuxop* (*yãmĩy*-papagaio), *Mõgmõka* (*yãmĩy*-gavião) e *Xũnĩm* (*yãmĩy*-morcego). Cada um desses compõe-se também de outros seres cantores com quem por sua vez se relacionam, seja como predadores, aliados, narradores. O termo *yãmĩyxop*, antes de ser entendido como um substantivo que designa esses povos, indicaria portanto seu aspecto múltiplo e intenso.

“É bem provável, aliás” – como anotaria Roberto Romero – “que a vizinhança entre as noções *tikmũ’ũn* de *yãmĩy*, *koxuk* e *xokxop*” expressem um “problema de perspectiva”, pois “não são apenas múltiplos os ‘sentidos’ de expressões como *Yãmĩyxop*. São os *yãmĩyxop* eles mesmos multiplicidade”²⁸⁰.

Rosângela de Tugny descreveria os *yãmĩyxop* como “a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem”²⁸¹, e dessa maneira, “quando se anuncia a chegada de um *yãmĩyxop* na aldeia, muito embora a referência seja realizada no singular, é de uma multiplicidade que se trata: um povo-espírito que canta ao percorrer o mundo”. Um povo que “canta inquirindo sobre cada uma de suas dobras. Ele é ao mesmo tempo um xamã, capaz, ao cantar, de viajar em coisas e corpos e ocupar simultaneamente vários destes pontos de vista”. E se o corpo morto é aquele que saiu de um campo visual, mas não se acabou, como os animais desaparecem na floresta, o corpo animal é então ao mesmo tempo o corpo dos

276. CABRAL, 2014, p. 83.

277. Conforme advertiria Rosângela de Tugny: “a expressão ‘espíritos’ não é tão apropriada, pois estamos acostumados a pensá-los como entidades impalpáveis, invisíveis, imateriais, como essências ou pura ideia das coisas visíveis. O povo-morcego, assim como outros povos-espíritos é, ao contrário, pura imagem e puro canto, acontecimentos temporais e espaciais. Chegam às aldeias. São matérias que se dão inteiramente a ver e ouvir aos Tikmũ’un. Mais que corpos, pois suas peles brilhantes e suas máscaras complexas e cubistas multiplicam suas refrações, suas zonas de contato, suas vibrações; e mais que vozes, já que esses espíritos não falam, ou melhor, sua fala se amplifica e se detém de tal maneira em determinadas qualidades acústicas, que se transforma em canto. Esses povos-espíritos são tão palpáveis que querem alimentos. As mulheres das aldeias transformam-se então em suas mães, suas tias, suas esposas, suas irmãs, porque os alimentam, e os homens em seus pais, porque lhes acompanham nas caças, nos cantos e em seus movimentos”. Cf. TUGNY, 2009, p. 12.

278. ibidem, p. 17.

279. TUGNY, 2010, p. 22.

280. ROMERO, 2015, p. 84.

281. TUGNY, 2011, p. 40. (grifo no original).

ancestrais dos Tikmũ'ũn, a forma dos seus mortos, enquanto seus *koxuk* são o evento em que eles se dão a ver aos mesmos. Ou seja, quando “desvestem suas roupas”, seus corpos animais, e chegam às aldeias com os mesmos corpos que os humanos²⁸².

Em *Filhos-imagens: cinema e ritual entre os Tikmũ'ũn*, Tugny destacaria “o contraste que suas pulsantes estruturas sociocosmológicas apresentam com respeito às suas condições físicas de vida”, dada “a precoce relação que sofreram com as diferentes frentes de expansão em suas terras tradicionais e a proximidade de suas terras com cidades”²⁸³. Como percebido e relatado por Tugny, as pulsantes estruturas sociocosmológicas ecoam de um “etos como quase monástico, quase alheio às sucessivas perdas de bens materiais – território, fauna, flora, água, alimentos, casas, e mesmo de pessoas –, voltado essencialmente para um mundo de infinitas relações, atualizadas a cada dia, com seus “povos-espíritos” ou “povos animais-humanos”²⁸⁴, estes sempre desejosos de virem às aldeias, chegando de “florestas virtuais” e anunciados como “imagens”.

Mas não há imagens sem corpo, “desvitalizadas e sem verdade nos seus olhos”²⁸⁵, pois as imagens são eventos e a intensidade as torna verdadeiras²⁸⁶ – “imagemcorpoverdade”. O conhecimento do mundo é portanto, “muito mais um conhecimento ‘com’ o mundo e ‘com’ seus habitantes: animais, máquinas, plantas, rios, corpos celestes que apresentam toda a humanidade da qual são dotados”²⁸⁷.

Caçando capivara, enquanto “filme-ritual” ou “ritual-filme”²⁸⁸ não deixa de ser, nesse sentido, a materialização eloquente dessa “imagemcorpoverdade” perspectivista, na qual a lógica da predação e a “ideologia de caçadores” operam, em um regime de (in)visibilidades relacionais, em toda a sua potência extrospectiva de devir-índio. Ou, como diria um dos caçadores no filme: “Essa capivara aqui os homens não caçam sozinhos. Se caçam sozinhos não acham não. Se saem juntos com os espíritos, os espíritos acham e matam”.

Douglas Campelo relataria que nas experiências de caça a capivaras nas terras tikmũ'ũn, as que pôde acompanhar, a busca pela capivara é “um deslocamento que se dá por pequenos intervalos, em que se mergulha em zonas suspensas. Alternadas entre aquilo que se vê e o que não se vê”. Os rastros das capivaras “são entremeados por momentos em que não se vê nada. Há momentos em que se percebe as águas de maneiras turvas, outros não se sente nada com relação a isso”, e o deslocamento do animal “é antecipado para que grupos se desloquem rio acima e rio abaixo”. Nesse sentido, diria Campelo, “uma caça é a possibilidade de operacionalizar a todo o tempo uma dialética daquilo que se vê e o que não é visto”²⁸⁹.

E em um plano de *Caçando capivara*, sete cachorros se enrocaram no pátio da aldeia antes de descerem todos, cães e caçadores tikmũ'ũn, entoando o canto em busca da capivara: “Cachorro vamos juntos atrás do rastro do veado/cachorro vamos juntos atrás do rastro da anta/atrás do rastro do veado/atrás do rastro da anta/atrás do rastro/atrás do rastro/atrás do rastro”. Para então adentrarem enfim no emaranhado aparentemente intransponível de capim colônia, com água quase na altura do joelho. Sempre com a lança em mãos e a câmera pelo corpo.

282. *ibidem*, p. 92.

283. TUGNY, 2014, p. 158.

284. *ibidem*, p. 160.

285. TUGNY, 2010, p.31

286. *ibidem*, p.43

287. ROSSE, 2011, p. 26

288. QUEIROZ; DINIZ, 2018, p. 63, 66.

289. CAMPELO, 2018, p. 263.

290. TUGNY, 2010, p. 31.

“*Yãmĩyxop* vão caçar na frente e nós vamos atrás deles. Se acharem algum bicho a gente mata com eles”, diria Marilton Maxakali no filme. Como que nos lembrando da fala de Rosângela de Tugny, de que “não há imagem desvitalizada, sem corpo e sem verdade, nos olhos dos tikmũ’ũn”²⁹⁰, *yãmĩyxop* à frente e cães logo atrás seguidos pelos caçadores abrem caminho por entre as enormes touceiras de capim. A imersão cortante impossibilita qualquer enquadramento ou recorte e inviabiliza outras visadas que não lâminas verdes-secas coladas à câmera-corpo (e em alguns poucos momentos, o azul do céu).

291. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358.

Para o xamanismo ameríndio “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele”, pois esta forma de conhecimento “visa um ‘algo’ que é ‘alguém’, lembraria Eduardo Viveiros de Castro. Exatamente o oposto de conhecer objetivamente que requer ver “de fora”²⁹¹. E completamente tomados pelo frenético, determinado e “sobrehumano” avanço no matagal, e pelos pontos de vista instáveis e cambiantes, já não mais sabemos se vemos através dos olhos dos caçadores e dos cães, como sugeriria André Brasil²⁹², ou mesmo com os olhos da capivara e dos *yãmĩyxop*. Em segundos e já não estamos mais naquele espaço euclidiano com coordenadas físicas e tampouco nos territórios estatais, mas *dentro* do mapa-ritual. Ou, dos mapas de Zé Antoninho e do mapa-documento, ao mesmo tempo. Imersos no multiverso de emaranhados metafísicos. E num átimo, a familiaridade (ou será o parentesco?) dos Tikmũ’ũn com a câmera, e de sua cosmografia com as imagens navegacionais, desestabilizam completamente a problemática geografia moderna e seu regime de representação em tempo suspenso. Não somente porque “tudo está em movimento” nessa floresta-potencial (e virtual), mas também porque todos – humanos e não humanos – estão constantemente navegando sob “o risco”. Ou a potência transformacional que coloca em evidência justamente a instabilidade da própria condição dos humanos como navegadores e da mesma forma, da navegação como restrita a *uma* humanidade.

292. BRASIL, 2016a, p. 143.

Embrenhados no capim, cães e caçadores e espíritos-auxiliares, performam um mapa jamais desenhado à semelhança daquela multinatureza *aparentemente* reduzida eco-topologicamente a um capinzal. Relatam um modo de navegação outro, no qual emaranhados indiscerníveis (empírica e visualmente) de humanos e não humanos seguem “pistas relevantes”. E cientes das vizinhanças ontológicas em movimento, ora os *yãmĩyxop* navegam, ora os cães, ora os caçadores, ora as capivaras. E ora todos, como se fosse a câmera um corpo, e portanto uma perspectiva, não no sentido de uma “fisiologia distintiva ou de anatomia característica”, mas de “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”²⁹³.

293. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380.

294. MAXAKALI; MAXAKALI; FERREIRA; ROSSE; JAMAL; ROMERO; TUGNY, 2017, p. 725.

Dessa forma de “abrir caminhos e criar deslocamentos”²⁹⁴, um mapa emerge portanto, sem nunca se desenhar, como “um feixe de afecções e capacidades”, como um modo de habitar e ver conjunto. Pois o multiverso para os Tikmũ’ũn, assim como o ponto de vista, está no corpo. É uma cosmografia portátil²⁹⁵.

295. **Geografias Portáteis** é o título do livro de Renata Marquez, parafraseado aqui. Cf. MARQUEZ, 2019a.

Mas a caçada é “constantemente assombrada pelo seu insucesso”. Os *yãmĩyxop* moravam na floresta, mas agora só há capim. Isso

no entanto, já sabemos, não os impede de atuarem como espíritos-auxiliares da caça terrena, mesmo sendo “difícil conceber que uma caçada possa ter lugar ali, neste extenso e desolado capinzal”, como escreveria André Brasil²⁹⁶. Mas, e se o insucesso, ou a incerteza for parte constitutiva desse empreendimento fílmico-ritual?

Como argumentaria Mauro Almeida, “a certeza na existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas”²⁹⁷. Da mesma forma, a certeza da existência da capivara a ser caçada. E, de forma diametralmente oposta, a capivara “permanecendo no extracampo”, é certo, “mobiliza, no filme, o amplo repertório cosmológico dos Tikmũ’ũn” como aventado por Brasil²⁹⁸. Mas assim como as “ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no mundo subaquático populações apenas ocasionalmente acessíveis aos sentidos”, também nas ontologias dos caçadores tikmũ’ũn, poderíamos conjecturar, “há um círculo, que nem sempre se fecha, entre o pressuposto de existência (um pressuposto de que haja coisas lá)” – pois sem esse “compromisso” não há como apanhá-las –, e o fato de “efetivamente encontrar os efeitos”²⁹⁹ de tal ontologia usando os instrumentos disponíveis.

Como diria ainda André Brasil sobre o “cinema-morcego dos Tikmũ’ũn”, agora “eles filmam como caçadores e caçam como cineastas”³⁰⁰. E em *Caçando capivara*, câmera e vergalhão se complementam, ou melhor, se confundem, na busca incessante mais pelos “efeitos” do que pela comprovação do “compromisso”. Em outros termos, mais do que atestar a existência da capivara, as imagens nos dão a ver os efeitos da sua (não)existência fazendo vibrar e mantendo em movimento toda a cosmologia tikmũ’ũn. E se em *Caçando capivara* “a imagem será então o lugar de encontro, de agenciamento entre história e mito” como escreveria Brasil³⁰¹, e se o ato de captura opera como “uma corroboração pragmática da ontologia”, nos termos de Mauro Almeida³⁰², a imagem da captura da capivara estaria em perfeita consonância com o “círculo que nem sempre se fecha”, mas que também nunca inventa um “fora” – características compartilhadas e compartilháveis entre as metafísicas perspectivistas e a “linha mutante”³⁰³ em movimento e em transformação dos cantos tikmũ’ũn.

Nessa topologia saturada de pontos de vista circunvizinhos, “os espíritos matam a capivara, entregam para os homens e vão embora”. Ou como diriam os caçadores-cineastas (e vice-versa): “a gente não sabe para onde eles foram não. Nós não vimos pra onde foram. Não dá pra ver não. Quem matou a capivara foram o gavião-espírito e o mandioca-espírito”.

Tim Ingold faria uma distinção interessante entre “ambiente”, noção na qual nos vemos *dentro* do mundo, e “natureza”, que corresponderia a uma visão dos seres *sem* mundo, ou *fora* deste (uma natureza pensada sobretudo como entidade externa à humanidade, mas também externa à história). Nos termos do antropólogo, o ambiente apontaria assim para um processo recíproco no qual os seres, incluídos os humanos, o conformam ao mesmo tempo que são conformados ambiental e historicamente³⁰⁴. “Ontogênese”, bem sabemos. O que ainda não sabemos é que *Mĩmãti’ xeka’*, ou “Grande floresta” é o nome desse

296. *ibidem*, 142.

297. ALMEIDA, 2013, p. 13.

298. BRASIL, 2016a, p. 142.

299. ALMEIDA, 2013, p. 13.

300. *ibidem*, p. 145.

301. *idem*.

302. ALMEIDA, 2013, p. 13.

303. TUGNY, 2011, p. 197, 198.

304. INGOLD, 2000, p. 20.

“ambiente tikmũ’ün”, conformado também “perspectivamente” com os *yãmĩyxop*. E ainda envoltos pelo capim no filme *Caçando capivara* e pensando com Ingold nos damos conta então do caráter “ambiental” da visão tikmũ’ün, como se uma “Grande-angular florestal” propiciasse a “visada interna”, enunciada por André Brasil³⁰⁵.

305. BRASIL, 2017, p. 19.

Rosângela de Tugny diria que na estética tikmũ’ün, tudo o que delimita um espaço – “a pele, a casa, a casa dos cantos, a aldeia, o território, as águas, o céu – é sempre nada mais que um delicado traço”, um vestígio mínimo do encontro e seu movimento, “sua proximidade e sua distância”, limites sempre permeáveis³⁰⁶. E “se há então algo como uma visada interna”, escreveria André Brasil, ela se constituiria também por suas relações com o fora, relações que o mesmo veria cifrada na casa dos cantos (*kuxex*) e “sua precária arquitetura: a frente fechada ao centro da aldeia, seu fundo é aberto, voltado à mata”.

306. TUGNY, 2013a, p. 65.

No caso dos filmes tikmũ’ün, a analogia que Brasil desdobra parte do “plano cinematográfico” para o plano arquitetônico, mas evitando todas as possíveis trincheiras ontológicas: “tal como a *kuxex*, sua parte visível (sua ‘fachada’) é cerrada, sendo a parte invisível (o ‘fundo’, o extracampo) aberta, voltada para fora, exposta aos animais e espíritos que, vindos da floresta, visitam a aldeia”. O que o levaria a dizer que “os cantos tikmũ’ün – dispositivos que sustentam e atualizam a relação da aldeia com a virtualidade da floresta, com os inumeráveis povos-espírito que lá habitam – emprestam parcialmente seu desenho aos filmes”. Na medida em que “um fundo constante vai-se modulando pelos eventos sonoros, em uma série de diferenças intensivas, muitas vezes, de escala ínfima”. E “esse mesmo movimento pode ser percebido “no espaço fílmico que passa por súbitos processos de povoamento e esvaziamento”, de forma que “tanto nos cantos quanto nos filmes, o percurso dos corpos pelo território é enfatizado”. Uma espécie de “paisagem cantada”, diria ainda Romero³⁰⁷. Mas também, uma paisagem multiespécie, que por suposto, é ainda um perspectivismo ambiental.

307. BRASIL, 2017.

No livro *Escuta e poder na estética Tikmũ’ün Maxakali*, Rosângela de Tugny desenvolveria a noção de “vicinalidade” ao perceber a dinâmica compósita que aglutinam os cantos em torno de variados tipos de proximidade, buscando uma “boa disposição”, que menos do que um encadeamento lógico, transita por entre distintas qualidades, “que por diferentes razões, são vizinhas”: “o canto metálico de um pássaro ferreiro conduz ao machado dos brancos, à foice e leva a temas como a cachaça, o boi e o revólver”. E “sob a copa das árvores, se encadeiam os cantos de macacos sobre os galhos, morcegos comendo frutas, ouriços, papa-méis”. Proximidades espaciais, de semelhança sonoras e predicados, conformam “uma vicinalidade que tem o potencial de dar origem a uma nova direção”, em uma transformação contínua, em um procedimento “incessante de aproximação, aglutinação e diluição”³⁰⁸.

308. TUGNY, 2011, p. 197, 198.

Como “naquele dia” enunciado no filme, que “os homens foram caçar capivara e não acharam”. Mas “os espíritos viram logo a capivara, os homens não viram não”. Pois, “se os caçadores vie-

rem sem os *yāmīyxop*, não vão achar nada. Se não vierem junto com os espíritos, os caçadores não conseguem matar os bichos. Não conseguem ver a capivara andando aqui. Só os espíritos a viram correndo dentro d'água”.

Como os Enawene Nawe que “a partir da máquina ritual-florestal indígena”, fazem “da superfície lisa de um rio a densidade de seus arredores, um espaço repleto de pontos de passagens – ‘tal como porteiros’ (no sentido de portais que levam a diferentes caminhos”, Tugny sugeriria, citando Ana Paula Rodgers³⁰⁹, que os cantos tikmũ’ũn “são pura passagem, movimento ínfimo e constante para o próximo”. E sensíveis, não a um princípio condutor ou a uma sequência inequívoca e unilinear, mas a “zonas de vicinidade”, já que cada canto “está em situação de vizinhança com respeito a vários outros e pode se conectar a outros cantos de diferentes formas”³¹⁰. Este “modo comportamental” – “uma noite de cantos, um ritual ou um trabalho acústico de um povo-*yāmīyxop*” –, oscilante entre instantes de fluidez e adensamentos, diria ainda Rosângela, acaba por compor um “espaço provisional”³¹¹.

Da mesma forma, para os tikmũ’ũn, “o que chamaríamos de tempo-espaço” é também percebido “como algo da ordem qualitativa” e o território para eles é “desenhado e preenchido pelos encontros que fazem e que fizeram com todas as espécies com as quais mantêm a possibilidade de se comunicarem”. É “o rastro de sensações experimentadas por seus xamãs e transmitidas como o verdadeiro conhecimento” – “a temperatura de uma folha seca que caiu sobre a perereca, o perfume do urucum deixado por quem ali passou, o brilho do sol sobre outra folha”. Ou ainda “o som de um peixe assustado, o choro de um gavião saudoso”, enfim, tudo aquilo “que os seus cantos testemunham”³¹².

Nesse sentido, e bem sabemos pelos seus mapas, o espaço tikmũ’ũn não é um conjunto de hectares, algo delimitado pelas cercas que criam fronteiras, mas uma cosmografia de vizinhanças – terras ancestrais, intimidades vívidas e reencontros com os *yāmīyxop* – que “faz o espaço se desdobrar”. E, se “estamos aqui em uma instância da atividade acústica bem diferente daquela, impalpável, abstrata, em que normalmente é pensada a atividade musical e toda a produção acústica no Ocidente”, e se “os cantos para os Tikmũ’ũn são pura materialidade”³¹³, estamos também muito distantes – exatamente no polo oposto –, do “espaço recortado, esvaziado de subjetividades, de códigos, de comportamentos” característico do “tempo-espaço do modo capitalista de ser, fundado na cartografia, esquadrinhado, habitado apenas por medidas”³¹⁴.

Como reiterado por Tugny, “não existem esferas impermeáveis no mundo tikmũ’ũn. Seu universo é aberto: seu território – tal qual o concebem – aberto, suas casas são abertas, o *kuxex* é aberto e suas peles são abertas”³¹⁵. O único ser impenetrável é o monstro canibal *Īnmōxã*, que perambula em busca de parentes para devorar, é temido e motivo de êxodos e operações de defesa. E de maneira muito diversa da relação fluida que mantêm com os *yāmīye* e com outros indígenas, de trocas de cantos, tecnologias e comida, os Tikmũ’ũn temem o monstro. Não à toa, por suas características hostis e predatórias e por sua pele impermeável,

309. ibdem, p. 201.

310. ibdem, p. 207. (grifo no original).

311. ibdem, p. 208.

312. ibdem, p. 180.

313. TUGNY, 2011, p. 43.

314. ibdem, p. 180.

315. TUGNY, 2009.



Fig. 14 – *Inmōxā*. Fonte: ROMERO, 2015.

Īnmōxã é diretamente associado pelos Tikmũ'ũn aos brancos – descendentes do monstro – e à cidade³¹⁶, *habitat* preferido dos descendentes do monstro.

316. VIEIRA, 2009, p. 317.

* * *

“Onde o rio corre reto”, ou *kōnāg mōg yok*, são as terras que os brancos chamam de Vale do Mucuri, e por onde sempre andaram os Tikmũ'ũn, fazendo aldeias, caçando, pescando e dançando com os *yāmīyxop*. Isso foi antes dos “padres de roupa vermelha”, provavelmente os capuchinhos responsáveis pela implantação das missões na região entre os séculos XIX e XX, trazerem panos contaminados com sarampo e varíola.

Mas *yāmīy nāg*, espírito de uma criança sempre alertava sobre a ameaça e depois de muito fugir, os Tikmũ'ũn passaram a se esconder “debaixo da pedra”, dentro de uma gruta em Água Boa. No entanto, com o passar do tempo acabaram tendo que se envolver com os brancos que ofereciam “uma faca ou um boi” pelas terras tikmũ'ũn, e à revelia dos próprios, foram ocupando os espaços e derrubando as matas, transformando a floresta em capim. E diziam os novos donos da terra: “Se vocês não forem embora, vamos destruir vocês”. Além disso, tiravam fotos e intimidavam os Tikmũ'ũn: “Aqui está a alma (*koxuk*) de vocês”.

Para continuar existindo, diante da escolha de perder a terra ou perder a língua, preferiram perder a terra, pois, como diriam ainda Sueli Maxakali e Isael Maxakali, sem a língua “já não existiríamos mais”³¹⁷.

317. MAXAKALI; MAXAKALI; FERREIRA; JAMAL; ROMERO; TUGNY, 2017, p. 722.

Os brancos “são a mesma coisa que a Onça e o *Īnmōxã*”³¹⁸. Esses três seres são extremamente bravos, vorazes, insaciáveis, que não esperam, não conversam, “vão logo atacando”. Mas por “não desejarem as suas formas de sociabilidade”, os Tikmu'un “cuidam de não esvaziar seus mundos, de não perder os elos que construíram com a multiplicidade de seres vivos”³¹⁹, mesmo que cercados pelas fazendas e pelas cidades e cerceados pelas proibições dos “fazendeiros-onças”: ‘proibido caçar’, ‘proibido pescar’, ‘proibido atravessar’³²⁰.

318. TUGNY, 2011a, p. 7-9.

319. TUGNY, 2011a, p. 7-9.

320. MAXAKALI; MAXAKALI, 2017, p. 102.

Os Tikmũ'ũn são atualmente 2.122 pessoas³²¹, ocupando 6.433,91 hectares distribuídos entre a terra indígena (T.I.) Maxakali, subdividida em Água Boa e Pradinho, situada nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, e entre as Reservas Indígenas de Aldeia Verde no município de Ladainha e Cachoeirinha em Teófilo Otoni, no nordeste do Estado de Minas Gerais, próximo à fronteira com a Bahia.

321. Conforme dados da CTL-FUNAI, Santa Helena de Minas e Teófilo Otoni (MG), 2017.

“Hoje, a terra que vivemos é pequenininha. A terra, as águas, o céu, o sol e o vento estão doentes”, mas “ainda assim os Tikmũ'ũn sabem curar a terra. Nós podemos trazer de volta a mata, as frutas e os bichos”, diriam Sueli e Isael Maxakali³²², mas não sem poderem habitá-la e utilizá-la, “como deve ser por direito”³²³.

322. MAXAKALI; MAXAKALI; FERREIRA; JAMAL; ROMERO; TUGNY, 2017, p. 723.

Como testemunharia Curt Nimuendajú em relatório de 1939 sobre a situação dos Maxakali para o SPI, “já dois terços desse

323. *ibidem*, p. 725.

paraíso dos índios lavradores e caçadores, que estava coberto de mata ininterrupta, estão transformados em vastas pastagens de capim-colônia, na sua maior parte sem uma única rez, pelos intrusos”³²⁴ que “persuadiram até os próprios índios de que deviam plantar capim-colônia nas suas capoeiras” e depois perguntariam cinicamente aos mesmos o que eles ainda queriam em terras que só serviam para criadores de gado³²⁵.

324. NIMUENDAJÚ, 1982, p. 213.

325. idem.

Até meados do século XIX, as extensas e densas matas dos Vales do Mucuri e Rio Doce permaneceriam relativamente impenetráveis aos invasores neo-brasileiros apesar do imaginário que havia “ali imensas riquezas, terras resplandecentes de esmeraldas, rios levando diamantes, lagoas douradas”³²⁶. No entanto, à Guerra Justa declarada pela Coroa contra os indígenas e às tentativas de atração desses povos ao “grêmio da civilização” viria se somar ainda “outra tática crucial, e talvez final, de perseguição aos indígenas”: o “devassamento” da floresta com o avanço da ocupação sobre o território, explorando-o, cortando-o com estradas, sesmarias, vilas, e aldeamentos. “Desinfestá-lo”, no jargão da época, para então aproveitar suas terras, madeiras, couros e mananciais. Assim, aos poucos, os colonizadores lograriam reduzir a exuberante fauna e vegetação de Mata Atlântica que tanto os assombrava³²⁷.

326. TIMMERS apud ROMERO, 2015, p. 54.

327. ROMERO, 2015, p. 54.

Atualmente, os Tikmũ’ũn praticamente não mais convivem com as matas nas quais outrora habitavam, mas ainda que haja apenas capim e roças, seguem a considerar seu ambiente como “floresta”. Como mostraria Rosângela de Tugny, “os Tikmũ’ũn dizem sempre que os *yãmĩyoxop* vivem na floresta”. E quase todas suas narrativas se referem a esse lugar quase escuro, de encontros dos seus ancestrais com os *yãmĩyoxop*, como sendo a floresta³²⁸. E agora que não há mais matas nas aldeias dos Tikmũ’ũn, os seres da floresta passaram a viver em seus cabelos³²⁹.

328. TUGNY, 2011, p. 89-90. “

329. “A mata acabou, mas temos nossos cabelos para morar nossos espíritos. A mata acabou. Mas temos nossas cabeças para guardar nossas histórias e para ensinar às crianças”. Cf. CIMI-LESTE/UFLA, 2002.

Em *Tikmũ’ũn Māxakani’ yōg mīmāti’ āgtux yōg tappet / O livro Maxakali conta sobre a floresta*, Lúcio Flávio Maxakali escreveria:

Os antepassados não tinham capim, só a grande floresta
dentro dela tinha muitos bichos
mas hoje só tem capim e não tem bichos.
Dentro do capim só tem tapiti, tatu e outros bichinhos também,
os homens matam, cozinham e comem.
Tem gado para comer capim
tem capim grande e o gado come
Sem capim, o gado vai comer o que?
Vai morrer de fome
Tem muito capim
Os homens tiram capim
para fazer casa
Hoje tem pouca mata
e poucos bichos.³³⁰

330. MAXAKALI, 2012, p. 93.

“A descrição dos lugares onde habitam atualmente pessoas tikmũ’ũn é catastrófica”, diria sem rodeios Douglas Campelo. “Cercados por um mar de capim, cursos finos de água que resistem como podem, pequenas capoeiras e restos de mata compõem o



Fig. 15 – A Grande Floresta Maxakali. Fonte: MAXAKALI, 2012.

lugar em que atualmente estão as aldeias”. Embora vivendo neste amplo capinzal, as aldeias não deixam de ser visitadas pelos *yãmĩyxop*, bem sabemos. Mas aquele mundo megadiverso e hiperpovoado “que aparece em seus cantos e narrativas, repleto de seres, não é possível ser visto naquele enorme pasto de capim coloniã”³³¹, diria ainda Campelo. Mas somente pelos olhos não-indígenas, como vimos insistindo.

331. CAMPELO, 2018, p. 39, 40, 41.

O coloniã, uma “gramínea cespitosa, de porte elevado, podendo atingir até 3,0 metros de altura, com a touceira de até 2 metros de diâmetro” e “lâminas foliares com até 1,0 metro de comprimento de coloração verde bem intenso, glabras, ásperas e com bordas serrilhadas e cortantes”³³² seria o primeiro capim introduzido no Brasil. Trazido nos porões dos navios negreiros, nos quais serviam de cama para os escravos, o coloniã se adaptaria tão bem às condições locais que logo passaria a ser considerada, equivocadamente, espécie nativa em algumas regiões³³³.

332. JANK; MARTUSCELLO; EUCLIDES, 2010.

333. PARSONS, 1972, p. 12-17.

James Parsons, investigando a substituição extensiva das florestas tropicais por gramíneas nas Américas, viria a sugerir o termo “Africanização”³³⁴ das paisagens americanas – matas tornadas savanas pela ação antrópica – dada a amplitude da invasão das espécies de capins exóticos trazidos da África Tropical. Especialmente Angola, onde os capins eram encontrados em manchas restritas às margens das matas e florestas nativas. Mas uma vez introduzidos e aclimatados, durante o empreendimento colonial, estas espécies de capins – *Panicum maximum*, *Brachiaria mutica*, *Melinis minutiflora*, *Hyparrhenia rufa*, *Pennisetum clandestinum*, *Digitaria decumbens* – se mostrariam “explosivamente agressivas” invadindo e tomando vastas áreas do continente. E a partir de um suporte humano mínimo, a não ser os sistemáticos desflorestamentos e as queimadas frequentes que abririam cada vez mais espaços passíveis de serem colonizados pelos capins³³⁵.

334. PARSONS, 1976, p. 130.

335. PARSONS, 1970, p.141-153.

Coevoluídas com animais de pasto e associadas aos humanos portadores de fogo, “durante um milhão de anos”, estas espécies se mostrariam, ao mesmo tempo, palatáveis ao gado – o agente mais efetivo de dispersão – e resistentes ao fogo. E diante da tendência de longo prazo de pastos e animais degenerarem, criadores de gado expandiriam cada vez mais as áreas pastáveis em busca de locais onde não haveria “nem ervas nem nada mais que pudesse matar o gado”. Assim, a pecuária tornar-se-ia quase tão itinerante quanto a agricultura e, como esta, para se tornar produtiva, degradaria ecossistemas primários em tempo e extensão catastróficos. Dessa forma, a criação de gado, permanentemente extensiva e expansiva, e fortemente vinculada à infiltração colonial no território em busca de riquezas e indígenas, impediria por toda parte a ressurgência de lavouras abandonadas, ou áreas queimadas e desmatadas, à condição de floresta³³⁶.

336. DEAN, 1996, p. 130-131.

Carl Friedrich Philipp Von Martius, em sua viagem pela região do ouro e do diamante em Minas Gerais e São Paulo em 1810, viria a pensar, como praticamente todos os mineiros e paulistas atuais ainda pensam, que nunca havia existido floresta naquela parte do Brasil, que a paisagem natural seria mesmo constituída de imensos campos gramados, supostamente nativos. Como mostraria Warren

Dean, o erro do naturalista continuaria a ser repetido por biogeógrafos europeus por mais um século³³⁷. E da mesma forma, a noção de “campo” que continua a ser repetida até hoje, carrega uma suposta neutralidade ao ser compreendida como “natural”, que a exime sobretudo de ser pensada exatamente como o que é: floresta arruinada, extinção deliberada de inúmeros povos humanos e não humanos.

Porém, se de um ponto de vista moderno, “no início, eram o campo e a cidade”. Ou, “a cidade e o campo”, como diria ainda Roberto Monte-Mór, uma vez que contemporaneamente entende-se que a cidade tenha precedido o campo e sido condição para o seu desenvolvimento³³⁸, da perspectiva tikmũ’ũn e ameríndia em geral, no início, era a floresta. Nem campo e muito menos cidade. E se é possível falar da primazia de um sobre o outro no velho continente, no Novo Mundo, campo e cidade seriam duas formas distintas, mas não dicotômicas, de proliferação colonial e imposição monocultural pelo método de criação de terra arrasada.

Mas essa “guerra pela terra”, concluiria Dean, era “uma guerra pela biomassa viva das árvores que seriam reduzidas a cinzas”, bem como “o leito do chão da floresta, a camada de húmus, a vida dos micróbios e insetos que habitavam estes estratos e os nutrientes contidos no solo abaixo”. Esses “recursos vivos, orgânicos e minerais era tudo que a terra continha e de que se poderia extrair lucro”. Ou, a sua “fertilidade, um conceito quase tão reducionista quanto terra ou propriedade, embora seja também evidência da mesquinhez e da ignorância humanas”³³⁹.

Contudo, os capins viriam a ser também a ruína dos colonizadores, tal “o vigor e resistência diante da enxada”. Altamente resistentes, com maior parte de sua biomassa preservada em rizomas e raízes subterrâneas e protegida pela camada de húmus, estas gramináceas africanas suportariam os mais crepitantes incêndios³⁴⁰. E a queima das florestas e campos seria praticamente o único método de preparo da terra para o plantio e a criação adotado no país até o final do século XIX. Ao invés de adubar o solo, para conservar sua fertilidade, os fazendeiros optavam por queimar progressivamente novas áreas de mata, uma vez que a riqueza das suas cinzas garantia boas colheitas a cada dois ou três anos. Após esse período, diante da terra nua e ocupada por ervas daninhas e formigas saúvas, os pastos e matas eram requeimados na expectativa de que o fogo fortalecesse o crescimento de ervas comestíveis e garantisse alguma sobrevida ao rebanho. Mas, como se queixaria um perspicaz funcionário colonial do século XVIII: as formigas comem mais capim do que o gado³⁴¹.

Dessa forma, ao incendiarem espaços muito mais extensos e com intervalos de tempo muito curtos, os colonizadores – que alegariam estarem utilizando-se da mesma tecnologia indígena tradicional, a coivara, baseada em roças e queimas em pequena escala, com grande rotatividade e pousio – multiplicariam exponencialmente os impactos destrutivos do fogo sobre as florestas³⁴².

Com a ajuda desse Brasil ardente promovido pelos brasileiros, os capins exóticos se tornariam invasores impondo “sua própria vontade à paisagem”, prosperando sem controle e adversários, “como parte da força expedicionária aliada que invade o domínio

337. *ibidem*, p. 209.

338. MONTE-MÓR, 2006, p. 3.

339. DEAN, 1996, p. 231.

340. *ibidem*, p. 218.

341. *ibidem*, p. 147.

342. PÁDUA, 2013, p. 24-29.

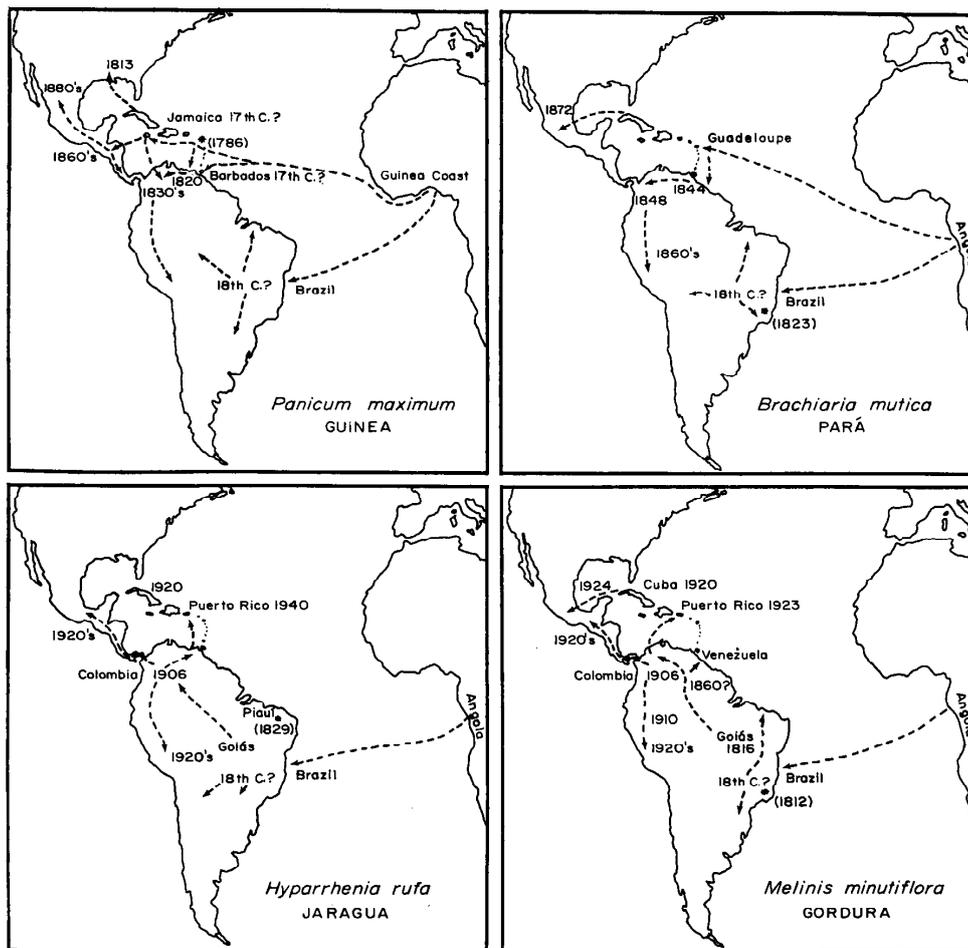


Fig. 16 – A viagem transatlântica dos capins africanos. Fonte: PARSONS, 1972.

do neotrópico centenas de anos atrás”. E “criando um ambiente mais apropriado para si mesmos que para os homens que supostamente dirigiam sua implantação e reprodução”³⁴³. Inventariam afinal, “o pasto” como “uma paisagem feral que reúne agilidades, modos de ser que emergem de oportunidades históricas, de humanos, bois e fogo”³⁴⁴.

A primeira metade do século XX testemunharia então o cerco final da Mata Atlântica, quando a expropriação privada de toda a faixa litorânea do território iniciada no século XVI estaria praticamente concluída³⁴⁵. E não faltariam tentativas de substituir o que havia sobrado da flora e da fauna nativas por espécies exóticas, dado o estado avançado de “xenofilia” presente na cultura nacional. Como mostraria ainda Warren Dean, nesse momento, o prefeito do Rio de Janeiro importaria pardais, aves canoras e de caça, assim como inúmeras espécies de peixes de água doce e moluscos que seriam introduzidos nas matas país afora. E, como se não bastasse, as vilas do interior começariam, em um processo que dura até hoje, a ornamentar as ruas com espécies de árvores europeias³⁴⁶.

Estas pragas, plantações e rebanhos, criaturas de perturbação e “autoselvagizadores talentosos e daninhos”, nos termos de Anna Tsing, aniquilariam as chances dos habitantes nativos menos agressivos e menos acostumados à perturbação, aproveitando oportunidades para se impor sobre estas espécies proliferando sem controle humano³⁴⁷. Ou, com a ajuda aérea destes. Como aquela providencial do ex-presidente e próspero fazendeiro João Goulart, que jogaria sementes de capim-gordura do avião nas suas terras em Niquelândia. E ainda “semearia tudo em volta de Brasília”; onde quer que houvesse “uma clareira no Cerrado ele lançaria suas sementes”³⁴⁸.

A introdução dos capins africanos, hoje considerados espécies exóticas invasoras³⁴⁹ – e juntamente com tantas outras, a segunda maior ameaça mundial à biodiversidade, perdendo apenas para a destruição de *habitats* pela ação antrópica humana direta – seria uma pequena amostra de uma longa história de uma invasão. E que seria, antes de tudo, como reiteraria José Augusto Pádua³⁵⁰, uma “invasão biológica”. A mesma dos “padres de roupas vermelhas” e dos seus aliados fazendeiros que levaria os Tikmũ’ũn e centenas de outros povos humanos e não humanos ao limiar do desaparecimento e que faria tantos outros sucumbirem e se extinguirem para sempre.

Como os “pequenos cães que não latiam e os faziam companhia” nativos do continente americano. *Aons*, era como os Taíno (povo Arawak, maior grupo indígena no Caribe) se referiam a estes caninos também de destino trágico (e em tempo récorde). Somente dois anos após terem sido vistos pela primeira vez por Cristovão Colombo, “uivando e rindo”, os *aons* já seriam considerados como uma espécie extinta, após serem comidos pelos exóticos invasores espanhóis, confrontados pela fome severa em La Isabela (atual República Dominicana), o primeiro assentamento europeu nas Américas. E logo, como o fim dos caninos nativos, grandes *mas-tins* – termo para “mestiço/sem raça definida” no francês antigo e “domesticado/doméstico” no latim vulgar –, seriam trazidos aos

343. DEAN, op. cit, p. 287.

344. TSING, 2019, p. 251.

345. DEAN, op. cit, p. 258.

346. *ibidem*, p. 278, 274.

347. TSING, 2019, p. 249, 251.

348. ZANIN, 2009, p. 50.

349. Nem todas as espécies exóticas são, do ponto de vista biológico e ambiental, consideradas invasoras, mas somente as plantas, animais ou microorganismos que se adaptam, propagam e exercem dominância prejudicando processos naturais e espécies nativas no novo ambiente no qual são introduzidos. Cf. ZILLER, 2005. p. 35.

350. PÁDUA, 2017.

montes nas embarcações coloniais para serem usados na caça aos indígenas embrenhados na floresta, e posteriormente, para farejar e perseguir “escravos fugidos”, como contaria Marion Schwartz em *A history of dogs in the early Americas*³⁵¹.

351. SCHWARTZ, 1998, p. 76.

A importação de cães – subespécie do lobo cinza (*Canis lupus familiaris*), e primeira espécie a coabitar a arquitetura dos humanos e a ser domesticada por estes há 33 mil anos –, mas também de bois, galinhas, cavalos, capins, micróbios e epidemias seria, enfim, determinante na conquista e colonização do Novo Mundo. E a “natureza contagiosa dos brancos”³⁵² seria sentida na pele pelos nativos.

352. ALBERT; RAMOS, 2002, p. 130.

“Não escuto mugidos”, assim teria exclamado Pero Vaz de Caminha³⁵³ ao ser tomado pela surpreendente inexistência de bovinos no que viria a ser o Brasil: “Eles não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem” (acostumados ao viver do homem, não a viver com, a comer com o homem, bem entendido).

353. CAMINHA, 1500.

Sobre a introdução dos bovinos, Pádua diria ainda ser esta uma “verdadeira arma secreta da colonização” pois, à medida que o boi adentrava os sertões e avançava sobre as florestas caídas, as populações indígenas se deslocavam rumo às matas densas do interior “porque sabiam que aquilo era como a linha de frente da ocupação”. E que depois dos bois, logo chegariam os brancos. E ainda em 1700 quando toda a população de colonos neobrasileiros não chegava a três centenas de milhares de pessoas, o número de “cabeças” de gado já era dez vezes maior. Pela inexistência de predadores nativos e pela sua capacidade de pastagem intensiva e extensiva, o avanço do rebanho seria acompanhado de uma explosão populacional³⁵⁴.

354. PÁDUA, 2017.

Como revelaria Douglas Campelo, “em um documento datado de 26 de janeiro de 1946, o engenheiro Mariano de Oliveira, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios e um dos criadores do Posto Indígena Mariano de Oliveira”, relataria a seus superiores a situação do Posto Indígena em pleno território dos Tikmũ’ün: “O ano de 1945 não foi bom para o gado, a zona em que está localizada este P.In [Posto Indígena] é muito rodeada de matas. Não se presta para a criação de gado, atualmente cria-se com dificuldade, mas para o futuro será boa”. E, como seguiria relatando o funcionário, “atualmente já alguns fazendeiros em redor do posto estão medindo suas áreas e derrubando as matas, em futuro próximo esta zona será como outras, bom para o gado”. Para logo revelar o papel do SPI na proteção “aos Índios”: “Em meu relatório de 44 pedi a V.S uma verba de 7000,00 cruzeiros para derrubada de 4 alqueires de mata. E roçagem geral das capoeiras, que com modéstia julgo necessário para ampliação do criatório e desgaste das matas”³⁵⁵.

355. CAMPELO, 2018, p. 169-170.

Não é coincidência, que na obsessão da Ditadura Militar em “ocupar para integrar” a Amazônia a partir da década 1960 o gado – “uma opção barata e pragmática de ocupação da terra” – seguiria a ser utilizado como instrumento estratégico de colonização territorial. E ainda em 2019, quando “o projeto deliberado de extermínio dos povos indígenas” por parte do Estado se tornaria um “objetivo ideológico e geopolítico estratégico”³⁵⁶.

356. VIVEIROS DE CASTRO, 2019.

Os brancos podem ter invadido o Brasil, mas quem o conquistou afinal, ironizaria Pádua, desdenhando o antropocentrismo orgulhoso dos brasileiros, certamente foram os bois e as vacas. Que além do mais, agora são também os donos da terra, como bem diria um pajé tikmũ'ũn a Campelo: “tiraram os tikmũ'ũn dali para entregarem a terra para as vacas que se tornaram as donas! Encheram de vacas e depois ficaram raivosos, os brancos!”³⁵⁷.

Enquanto Donna Haraway insistiria na potência das espécies companheiras em fazer da domesticação um processo recíproco, “se eu tenho um cão, meu cão tem um humano”, através da possibilidade de *fazer-com*, *compor-com* e principalmente *vir-a-ser-com* (*becoming with*)³⁵⁸ os animais, outros não humanos tais como os mastins, as vacas, os capins, os patógenos e todas as demais espécies invasoras, revelariam a face brutal e violenta da domesticação colonial.

Para essas “cosmologias do contato”³⁵⁹, nas quais os agenciamentos multiespécies e a natureza beligerante dos invasores são usados como armas na guerra biológica travada contra as espécies e habitantes nativos, Benedicte Boisseron proporia, a partir do contexto da diáspora negra, a noção de *vir-a-ser-contra* (*becoming against*). Uma vez que, nesse contexto, humanos e não humanos seriam mutuamente formados pela construção de suas alteridades, do ponto de vista dos dominadores, como seres maus, e/ou indesejados. Nos termos de Boisseron, se os cachorros eram importados e treinados para serem “cães malvados” cumprindo a função de disciplinar os negros desobedientes, a única possibilidade de *vir-a-ser-com* seria a dos cães e negros se tornarem a mesma coisa, mas um contra o outro³⁶⁰.

Partindo desse raciocínio, Boisseron, em seu arrebatador ensaio *Afro-dog*³⁶¹, mostraria como nos EUA, a percepção da agressividade canina metonimicamente migraria de uma perspectiva zoonótica para um contexto racial. E é por isso que, diria a autora, claramente se contraponto à Haraway, *vir-a-ser-com*, pode soar bastante “promissor e simpático”, mas é preciso atentar para o fato que esta “gentileza” sempre esteve resguardada e restrita a um tipo especial de gente³⁶². O que nos levaria de volta ao dilema apontado por Claude Lévi-Strauss sobre a conquista da América diante da diversidade cultural que se colocava à consciência europeia de modo brusco e dramático. Ou os povos ameríndios eram gente e, neste caso, eles deveriam ser integrados à civilização cristã, ou caso contrário, restava atribuir-lhes a condição animal³⁶³.

Como bem sabemos, essa condição animal não só seria instrumentalizada de forma contundente pelo empreendimento colonial permitindo o extermínio indígena e a expropriação de seu território, como seria fundamental posteriormente na invenção do “sujeito selvagem”, ao “qual são atribuídas características tanto animais quanto naturais, tanto bestiais quanto nobres”, já que a “dialética de repulsão e atração” é constitutiva do Novo Mundo³⁶⁴. E é nesse contexto que as relações multiespécies desencadeadas pela máquina de aniquilamento e pacificação dos povos selvagens e pela utilização bélica dos animais e plantas exógenos poderiam ser entendidas muito mais no sentido proposto por Boisseron, de

357. CAMPELO, 2018, p. 167.

358. HARAWAY, 2008.

359. Cf. ALBERT; RAMOS, 2002.

360. BOISSERON, 2015, p. 20.

361. Ensaio que três anos mais tarde culminaria no extraordinário livro homônimo: BOISSERON, Bénédicte. **Afro-Dog: Blackness and the Animal Question**. New York: Columbia University Press, 2018.

362. *ibidem*, p. 17.

363. LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 317-327.

364. KIENING, 2014, p. 71, 73.

um *vir-a-ser* “contra” do que “com”. Os indígenas se tornam selvagens assim como, num processo de xenofilia que se retroalimenta, os animais e plantas nativos se tornam repulsivos, enquanto os invasores exóticos se tornam os sujeitos históricos, viabilizando assim a destruição eco-ontológica dos ameríndios e floresta.

365. TSING, 2019, p. 265.

Como escreveria Anna Tsing, a conquista europeia do Novo Mundo ofereceria todo um novo catálogo de pragas e tais “criaturas do Império” devastariam as “assembleias de habitabilidade” nativas. “Muitos de nós somos pragas do Antropoceno”, constataria enfim, a antropóloga³⁶⁵. Nós, modernos.

366. TUGNY, 2009, p. 13.

Mas a noção de praga é, antes que determinada biologicamente, uma questão de ponto de vista. Ou melhor, uma relação entre humanos e não humanos, incluindo aí a terra, na qual as posições podem ser intercambiáveis, dependendo da perspectiva. E isso ficaria patente na história relatada por Rosângela de Tugny que ao se ver “assombrada” com a quantidade de baratas que frequentavam as habitações tikmũ’ũn, “precipitando-lhes receitas caseiras para eliminá-las”, seria interpelada por um morador da aldeia que lhe diria: “deixe-as aí, elas são do mundo, não podem acabar”³⁶⁶.

Da mesma forma, no contraste entre os tipos de relações que os Tikmũ’ũn desenvolvem com os animais e as plantas “do mundo”, e aquelas dos humanos urbanos em seu humanismo prioritário “da cidade”, ser “praga” ou “parente” é uma questão de ponto de vista. E enquanto a cidade positivista luta contra as pragas que cria e prolifera, o multinaturalismo extra-urbano multiplica os parentes.

* * *

Em frente ao Museu de Arte, às margens da lagoa da Pampulha em Belo Horizonte, uma família de capivaras circula livremente sob o olhar um tanto inquieto de Seo Antônio, funcionário vitalício daquela frágil instituição abrigada em edifício exemplar projetado pelo jovem Oscar Niemeyer para funcionar originalmente como Cassino. Como que reiterando as posições naturalistas de uma suposta opinião pública, a câmera captura as capivaras para confirmar que estas se tornaram “uma praga” e deveriam ser retiradas da cidade, do contato com humanos, “pois transmitem doenças e não trazem benefício algum”, como reclamaria o diretor-presidente da Associação de Moradores da Pampulha³⁶⁷.

367. JUSBRASIL, 2014.

368. ROMERO, 2015a, p. 23.

Quando Pampulha foi construída na década de 1940, inaugurando a arquitetura moderna no Brasil, as florestas eram entidades bastante concretas e as cidades não passavam de virtualidades. Os Tikmũ’ũn somavam 59 indígenas, vivendo como podiam nas margens do córrego Umburanas e “a extinção dos remanescentes” por morte ou “dissolução” na sociedade nacional era então tida como certa, mesmo por seus eventuais aliados³⁶⁸. Com os povos-espíritos, no entanto, atravessariam as décadas, apesar da violenta e já inevitável convivência com os brancos. Em seus territórios todavia, “já não se veem mais antas, ariranhas, jacarés ou caititus, nem



Fig. 17 – *A invasão das capivaras*. Fonte: ESTADO DE MINAS, 2013.



Fig. 18 – *Abertura da Avenida Amazonas*. Wilson Baptista, 1940. Fonte: MARQUEZ; SCOVINO, 2015.

se ouve o pio da jacutinga, das araras ou do gavião real”. Os rios secaram ou estão represados, os peixes escasseiam e os mosquitos proliferam. “Embaúbas, barrigudas, palmeiras e sapucaias já quase não há”. Capivaras são cada vez mais raras, bem sabemos. “Ainda assim, os Tikmũ’ũn estão lá”³⁶⁹, reinventando a sua ressurgência.

Mas enquanto os Tikmũ’ũn reinventam as conexões entre os animais, os espíritos, os humanos e o multiverso em seus mapas-filmes-rituais, reiterando a devastação mitológica das cidades positivistas, as capivaras são perseguidas “desumanamente” no espaço urbano. E apesar da inabitabilidade crescente e dos progressos da modernização devastadora, também ressurgem.

Modernização, que no caso de Belo Horizonte – “obra de audácia e tenacidade” –, ganharia um segundo impulso modernizador, quatro décadas após o grande empreendimento inaugural coordenado por Aarão Reis, com Juscelino Kubitschek à frente da prefeitura. Ou, como nas palavras do próprio Juscelino: “Belo Horizonte assenta-se no domínio do homem sobre a natureza, que a emoldura de hispídas montanhas de ferro”, e “os elementos essenciais, de que já dispõe a fartar a cidade azul e verde, foram acumulados e disciplinados pela energia de suas administrações, e não representam uma dádiva fácil das circunstâncias naturais”³⁷⁰.

E como “o progresso avança pelo asfalto”³⁷¹, JK Começaria “à sua moda” a investida, “descalçando de uma só vez a principal avenida da cidade” e “transformando-a, da noite para o dia, numa enorme vala”, remodelando o Parque Municipal, asfaltando o bairro dos Funcionários, “rasgando” novas avenidas e prolongando as existentes (como a Avenida Amazonas). E finalmente inaugurando a Avenida do Contorno, concebida por Aarão Reis para demarcar a cidade em oposição ao “resto”, mas até então inconclusa.

Tudo isso, como diria o próprio Juscelino – numa época em que tratores ainda não existiam e marcada pelo drástico racionamento de gasolina causado pela II Guerra –, “levado a efeito” graças a um “serviço auxiliar” de dez mil carroças puxadas por burros: “Os burrinhos, particularmente, eram alvo da atenção de todos. Trabalhavam com mansidão, arrastando suas carroças, sem que alguém precisasse tangê-los”. Porém, como exclamaria o prefeito quando interpelado por um jornalista: “São os dez mil servidores mais eficientes de que disponho na Prefeitura”³⁷².

Ademais, a dez quilômetros do centro da cidade, Pampulha – “lago artificial, rodeado de residências de luxo, com casas de diversões que se debruçassem sobre a água”³⁷³ – corresponderia a “uma dessas concepções do gênio e do esforço dos homens que a edificaram”³⁷⁴. E que “logo se transformaria em centro turístico, os que ali iam levavam a notícia da sua beleza aos amigos e conhecidos”, fazendo com que, “dentro de pouco tempo, ela se tornasse motivo de grande interesse para a imprensa nacional e estrangeira”.

De fato, a partir da década de 1940, a arquitetura moderna brasileira se tornaria internacionalmente conhecida e esse processo se daria principalmente por causa da exposição *Brazil Builds* montada pelo Museu de Arte Moderna de New York / MoMA. A exposição, oficialmente aberta ao público em 13 de janeiro de

369. *idem*.

370. PAMPULHA, 1943, s.p.

371. Título do projeto de Roberto Andrés, no qual inúmeras cidades mundo afora – Paris, Veneza, Londres etc. – têm seus rios “tamponados” por pistas de rolamento asfáltico, nos moldes do “Boulevard Arrudas” realizado em Belo Horizonte durante a gestão de Fernando Pimentel (PT) na Prefeitura e Aécio Neves (PSDB) como governador, em 2007.

372. KUBITSCHKE, 1975, p. 34.

373. *ibidem*, p. 34.

374. PAMPULHA, 1943, s.p.

1943 e que ocupava o *hall* e o andar térreo do museu, era composta de ampliações fotográficas, desenhos, plantas arquitetônicas, mapas e se dividia em duas grandes partes: arquitetura brasileira desde 1652 e edifícios modernos projetados e construídos basicamente na década anterior. Mas como escreveria Zilah Quezado, o foco da mostra era mesmo a arquitetura moderna, sendo que a primeira parte histórica, na verdade, funcionava como uma espécie de contraponto necessário à reafirmação da ruptura pretendida pela modernização do país em andamento, ao mesmo tempo que as imagens da arquitetura colonial e suas soluções serviam como contextualização didática da coerência de um modernismo local, aberto às condições climáticas e idiosincrasias culturais dos trópicos³⁷⁵.

375. QUEZADO, 2001, p.127.

A “ciência do espaço”, a “grande reguladora do organismo humano”³⁷⁶, como formulada por Auguste Comte, e que seria fundante na Belo Horizonte de Aarão Reis, em poucas décadas, retornaria à Pampulha, nos preceitos da arquitetura e do urbanismo formulados e disseminados à exaustão por Le Corbusier. E para o arquiteto franco-suíço não havia meias-palavras para glorificar o empreendimento humano sobre a natureza: “À queima-roupa, a natureza não passa de um aspecto accidental”, “apresenta-se a nossos olhos de uma forma caótica: a abóbada celeste, o perfil dos lagos e dos mares, o recorte das montanhas”. Já a cidade, “uma cidade! É o domínio do homem sobre a natureza. É uma ação humana contra a natureza, um organismo humano de proteção e trabalho. É uma criação”, é “uma colocação em ordem”.

376. WILSON, 2017, p. 5.

Como poucos, Le Corbusier sintetizaria precisamente o método positivista da “obra humana” de oposição, combate, destruição e retalhamento da natureza “no tumulto circunvizinho” – “trabalho pueril e magnífico”³⁷⁷. Mas agora os preceitos do “mestre” seriam originalmente suavizados pela “liberdade curva” de Oscar Niemeyer que promoveria sob o ideário moderno e através do concreto armado, o estabelecimento definitivo e poderoso de um positivismo modernizado e tropicalizado, um método arrasador com a “ginga local”.

377. CORBUSIER, 2000, p. XII, 19, 23.

Na primeira fotografia do catálogo de *Brazil Builds*, se pode ver o Cassino da Pampulha, com sua marquise que avança da fachada principal, os pilares, o “pano de vidro” e a grama esturricada no que logo viria a ser um jardim projetado por Roberto Burle-Marx. Em segundo plano, a lâmina d’água da lagoa-reservatório recém construída e, entre a água que reflete o azul do céu e a Serra do Curral ao longe, uma mata densa, contínua e verde escura. Imagem esta que revelaria não só a distância do complexo da Pampulha ao plano de Aarão Reis, a ser vencida pela avenida que os dez mil eficientes servidores não humanos da prefeitura ajudariam a abrir, mas também a destruição de tudo aquilo que havia escapado do mapa de Reis, que o “luxuoso subúrbio” implicaria. Sob a égide da modernidade, e em pouquíssimo tempo.

Mas esse processo de modernização fulminante prototipado em Belo Horizonte por JK ainda teria outros não humanos como protagonistas. Para não nos deixar esquecer que “histórias apenas-humanas não servirão a ninguém”³⁷⁸.

378. TSING, 2015, p. 182.



Fig. 19 – *Cassino da Pampulha*. G. E. Kidder Smith, 1942. Fonte: GOODWIN, 1943.

“Um cachorro atrás do altar, Sr. Prefeito! É inconcebível!” diria o Arcebispo da cidade, logo ao adentrar a “igrejinha” da Pampulha acompanhado de Juscelino, e depois de deslumbrar-se com “a água tranquila do lago. O renque de coqueiros-anões, circundando o vale. A forma bizarra dos edifícios, contrastando com o barroco da paisagem. Enfim, a poesia de que tudo estava impregnado”.

379. KUBITSCHKEK, 1975, p. 38.

O motivo de tanto estarrecimento seria o mural atrás do altar no qual Cândido Portinari se valeria “de um cachorro bem brasileiro, um vira-lata de rua”, e não o lobo – “tradicional alvo de afeição do *poverello*” de São Francisco de Assis – para simbolizar a identificação do santo com os animais. Ou, como tentaria contemporizar o prefeito, “como o lobo não é um animal popular no Brasil, o *irmão lobo*” foi substituído “pelo *irmão cão*”³⁷⁹.

Graças ao vira-lata de Portinari, a igreja viria a ser sagrada e um padre designado, somente dezessete anos após o desgosto do Arcebispo com o cão, quando JK já presidente estava prestes a inaugurar Brasília (mas não sem que a mesma fosse doada à Mitra Arquidiocesana, uma condição imposta pelo novo Arcebispo). E na ocasião da missa inaugural, “vindo não se sabe de onde”, “um cachorro amarelo, com uma ferida no dorso”, entraria na igreja, e, atravessando a nave, se colocaria “bem em frente do altar”, justamente onde Juscelino se encontrava³⁸⁰.

380. *ibidem*, p. 40.

O “pobre animal, perdido no meio da multidão”, observaria “com interesse, uma contrafação sua, concebida por Portinari. Devia estar intrigado com a similaridade – a mesma cor, idêntica conformação física, os mesmos olhos grandes e compassivos”, refletiria JK, antes de relatar o fim da história. Após assistir parte da cerimônia, o inesperado visitante logo sairia, “como havia entrado, sem fazer ruído”. Mas “sua insólita presença àquele ato, justamente quando era sagrada a igrejinha”, cuja entrega havia sido retardada por tanto tempo, e justamente “por causa daquele seu irmão de raça pintado atrás do altar”, tocariam “profundamente” o presidente. E tal episódio, como viria a escrever, seria crucial “para que se tenha uma ideia dos embaraços a que está sujeito um administrador, se deseja combater a rotina e introduzir um espírito novo no serviço público”³⁸¹.

381. *ibidem*, p. 41.

Quase oito décadas após a guerra teológica declarada ao vira-lata da igrejinha, na mesma Pampulha, uma outra guerra, agora “ontológica” – “que destrói redes-de-vizinhança”³⁸² –, é travada entre a cidade e as capivaras.

382. ALMEIDA, 2013, p. 20.

A “ontologia naturalista” e o seu “caráter essencialmente cartesiano e objetual do animal” permite que este seja “presa, trabalhador, objeto de conhecimento, cobaia ou máquina de produção para o consumo”. Porém, por “conter um embrião de animismo que cria zonas de exceção moral antropomórficas, em plena sociedade tecnoindustrial”, a categoria *pet* representaria “uma exceção ou anomalia classificatória que cria um mal-estar conceitual” no cerne dessa ontologia moderna³⁸³. Da mesma forma, as designações comumente adotadas por biólogos e gestores ambientais, para qualificar, entre os animais selvagens e os domésticos, “por razões que não estão sempre vinculadas a considerações ecológicas, distintas espécies como *carismáticas*, *nobres*, *invasoras*, *pragas*, *chave*,

383. LEWGOY; SORDI; PINTO, 2015, p. 79-81.



Fig. 20 – São Francisco se despojando das vestes (detalhe). Cândido Portinari, 1945. Fonte: Acervo Digital UNESP.

384. BELTRAN; VACCARO, 2015, p. 41.

385. LEWGOY; SORDI; PINTO, 2015, p. 79-81.

386. MORCATTY; SILVA; ROCHA; DRUMOND, 2012, p. 16, 25.

387. **CineMaloca**, Escola de Arquitetura da UFMG, 28 de abril de 2016.

388. “Um gerente de uma grande multinacional da indústria do palmito pupunha que tem plantio na região, inclusive dentro da aldeia, foi à minha casa e disse: ‘Cacique, vim conversar com vocês, porque sei que vocês não gostam que matemos os animais. Mas estamos precisando fazer alguma coisa porque as capivaras estão comendo demais as pupunhas’. Então, eu disse: ‘Vou defender a capivara, porque alguém tem que fazer a defesa dela. Quero saber o seguinte: sua roça encosta no rio Una?’. E ele respondeu que sim, que toda a margem do rio é roçada. ‘A roça estende-se mata adentro, não é? Pois a capivara mora numa faixa da beira do rio de até 20 metros à frente. Ela gosta muito de ficar dentro d’água e, por isso, gosta de ficar nessa faixa. E vocês chegaram e ocuparam a casa dela, plantaram o que ela mais gosta de comer e queriam que ela fosse embora? Ela entra no rio para tomar banho, depois volta para cá e se alimenta, depois volta para o rio. Ela não está errada. Você vai fazer o seguinte: mande seus funcionários deixarem mais ou menos 40 metros na beira do rio se transformar em mato. Não corte a pupunha que está lá, deixa, que é para elas’. Ele me obedeceu e logo ela parou de comer a plantação, pois ele respeitou o limite dela. Antes, ele tinha desrespeitado. A gente desrespeita o direito do outro e quer que o outro não reclame. Ou que o outro viole nosso direito. Isso acontece a todo momento”. Cf. BABAU, 2019.

guarda-chuva, bandeira, comerciais ou ameaçadas”, implicariam “em uma reelaboração cultural do conceito de espécie”³⁸⁴.

As capivaras, por sua natureza ambivalente, que escapa aos “dispositivos biopolíticos classificatórios”³⁸⁵ que enquadram os animais em categorias tais como “selvagens” *versus* “domésticos”, “domésticos de produção” *versus* “domésticos de companhia”, “animais de rua”, “animais abandonados”, “animais comunitários” e ainda “feais” (ou “desdomesticação”), embaralham as dicotomias modernas e seguem sua vida sem uma definição clara sobre suas preferências quanto a serem “selvagens rurais” ou “selvagens urbanos”.

E se na aldeia, as capivaras são caçadas para reiterar a indiscernibilidade entre humanos e animais, ou, dentre outras coisas, para reforçar os laços de parentesco, na cidade as *Hydrochoerus hydrochaeris* oscilam entre “pragas de rua” e “invasoras” nas narrativas político-midiáticas e “*pets selvagens*”, para a maior parte da população, que as veem como “amigáveis” e importantes, pois “despertam boas reações e sensações” e resgatam “o sentimento de pertencimento à natureza”³⁸⁶.

Alheias à pureza dos Modernos, as capivaras desafiam o abismo entre a cidade e a floresta, entre os Brancos e os Tikmũ’ün, entre o mundo pleno e aberto ameríndio e o positivismo naturalista em perpétuo enclausuramento. Enquanto os Tikmũ’ün caçam na ex-floresta para multiplicar as possibilidades de vida, os humanos urbanos caçam capivaras na monocultura de cimento para simplificar ainda mais o mundo. E sendo “praga” na cidade tudo aquilo que escapa ao controle humano e urbano, na aldeia, as “criaturas do Império” são exatamente aquelas antropicamente manipuladas e proliferadas pelo Modernos: o capim colônio, os cães, as baratas. Mas que no entanto, e diferentemente da segregação humanista feita urbanismo, são logo incorporados à plenitude do mundo.

Isael Maxakali em um debate após a exibição do filme *Caçando capivara*, diria que várias pessoas em Belo Horizonte após verem o filme sempre mencionavam o fato de a Lagoa da Pampulha estar povoada de capivaras, enquanto na aldeia estava praticamente extinta. E indagaria: “por que não levamos as capivaras daqui para nossas aldeias? Aqui elas vivem na imundície, são vistas como pragas e transmitem doenças. Isso nunca aconteceria por lá”³⁸⁷.

Embora a existência das capivaras na região que tornaria a Pampulha preceda em muito a cidade que ali se constituiria, confirmando a percepção de Isael, no *Memorial Descritivo* do projeto de restauro dos jardins do Museu da Pampulha de 2103, pode-se ler: “os jardins do MAP, bem como os da Igreja de São Francisco de Assis e da Casa do Baile só se manterão preservados se for sanado um problema que atualmente os afeta intensamente: a presença de capivaras”. Pois segundo ainda o documento, “destroem as espécies ornamentais pastando-as ou através de pisoteio ou ainda chafurdando no espelho d’água e destruindo a vegetação aquática”.

Porém, como questionaria Cacique Babau a um gerente de multinacional alimentícia que o procuraria para reclamar das capivaras que estarariam comendo toda a plantação de pupunha: “vocês chegaram e ocuparam a casa dela, plantaram o que ela mais gosta de comer e queriam que ela fosse embora?”³⁸⁸.

Que as capivaras prefiram as suculentas plantas vermelhas utilizadas na restauração dos jardins do Museu, seguindo a “estética cosmológica que dirige e corrige o crescimento tropical caoticogênico da desordem” de Roberto Burle Marx³⁸⁹, e adorem e adotem a Pampulha poderia ser, se colapsássemos as clássicas assertivas de que “jamais fomos modernos e humanos”, a imagem de uma *proposição cosmopolítica*³⁹⁰ da parte desses não humanos dispostos a colaborar com a “reselvagização”³⁹¹ desse ambiente completamente domesticado e contaminado pela ação antrópica. Adiado a clausura prematura do “cosmos” tão cara aos positivistas.

Mas também uma convocação para uma outra noção de “paisagem” mais-que-humana e diametralmente oposta àquela do Museu da Pampulha que se submete à idealização “revitalizante” pela supressão de 22 espécies e transplântio de outras 32 em prol da “estética do paisagismo atual” e menor “interferência nos monumentos”³⁹², mas também à obliteração do tempo e ao controle dos processos orgânicos e biológicos por um mapa, um projeto. Enfim, um convocação para uma paisagem multinaturalista que, na escala humana e não humana, possibilitasse múltiplas vizações multiespécie.

Entretanto, vistas ainda como “embarços a que estão sujeitos os administradores”, as capivaras por serem capivaras e por pastarem e chafurdarem no laguinho se tornaram “um problema a ser sanado”. O que não deixa de ser bastante coerente, uma vez desde os primórdios da colonização do país, a “floresta tropical com toda a sua diversidade, aos olhos do colonizador, representava em muitos momentos pouco mais do que um ‘embarço’”³⁹³, e que a própria invenção da cidade de Belo Horizonte – essa “pletórica cidade montanha”³⁹⁴ –, no alvorecer da República na última década do século XIX, estaria completamente imbricada a ideia de saneamento e cura da Natureza, uma “fatalidade modificável”³⁹⁵. E na qual o urbanismo, *salutarmente saneador*, viria a ter um papel fundamental na eliminação dos “elementos nocivos”. Fossem eles humanos ou não humanos.

Mendigos, vagabundos, ébrios, vadios, turbulentos, indigentes, pessoas não decentemente trajadas ou ainda descalças e alienadas, além de animais, como bois, cavalos e cachorros seriam banidos ou perseguidos sistematicamente da nova capital³⁹⁶, e já em 1898, um ano após a inauguração da cidade, seria promulgado o primeiro Código de Posturas regulamentando a aquisição de lotes urbanos, a arrecadação de impostos, a fiscalização das construções, mas também a criminalização de antigas práticas rurais presentes no Arraial. Sobre os animais, diria claramente o Código: “É proibido tocar boiadas ou tropas soltas pelas ruas da cidade, a menos que venham estas convenientemente guiadas e a passo; amarrar animais nos gradis, arvores e postes existentes nas ruas e praças”. E como relataria ainda Luciana Andrade, junto com o decreto que dera origem ao “Regulamento dos Mendigos” de 1900 seria aprovada a matrícula para cães, proibindo a sua circulação pelas ruas sem a presença do dono e tornando obrigatório o uso da coleira com registro do animal junto ao poder público, bem como a matrícula para cabras, cabritos e carneiros, estipulando também

389. Max Bense escreveria sobre Roberto Burle Marx: “Burle Marx sabe naturalmente que a palavra ‘cosmos’ significa também ‘adorno’, e assim seus jardins representam, [...] simultaneamente, ‘adorno’ e ‘cosmos’, atos de uma estética cosmológica que dirige e corrige o crescimento tropical caoticogênico da desordem por meio de graus mais elevados de organização”. Cf. BENSE, 2009, p. 84.

390. STENGERS, 1996, p. 21.

391. Cf. FRASER, 2009; MONBIOT, 2014.

392. SECRETARIA MUNICIPAL DE MEIO AMBIENTE, 2013, p. 1.

393. E como mostraria José Augusto Pádua, no idos de 1711 o jesuíta Antonil já estabeleceria essa conexão com a floresta e seus habitantes: “feita a escolha da melhor terra para a cana, roça-se, queima-se e alimpa-se, tirando-lhe tudo o que podia servir de embarço”. PÁDUA, 2013, p. 28.

394. GOODWIN, 1943, p. 93.

395. FELDMAN, 2001, p. 38.

396. Cf. SIMÃO, 2012.

Culturas em agar-agar de micro-organismos encontrados nas poeiras atmosfericas de Juiz de F6ra, Varzea do Marçal, Barbacena, Bello-Horizonte e Para6na.



LITH. N. LOMBAERTS & CO.

Fig. 21 - Poeiras atmosféricas. Comissão Construtora da Capital, 1895. Fonte: Acervo Arquivo Público Mineiro.

um imposto sob o animal, bem como a proibição de sua circulação no ambiente da cidade³⁹⁷.

Belo Horizonte simbolizaria, “para uma parte das elites mineiras, a utopia de uma nova ordem, que já nascia sob o signo da negação da liberdade e da igualdade como instituintes”, e como “símbolo do progresso e de ruptura com o passado colonial, no tocante ao seu projeto urbanístico”. Em sua gênese já estavam presentes os preceitos conformadores “de uma ordem excludente e segregacionista”³⁹⁸. E à medida que micróbios e bactérias se tornavam cada vez mais protagonistas no imaginário moderno, as outras espécies que não humanas seriam expulsas do espaço urbano e tornadas invisíveis aos moradores das cidades. Dessa forma, diria ainda a antropóloga Nádia Farage, o modelo sanitário, que viria à existência no começo do século XX, “persistiria dali em diante e, em sua forma mais agressiva”, regulando as vidas não humanas e “concebendo-os como mercadorias cujo excesso seria descartável na cidade moderna. Intrusos eles seriam, co-moradores nunca mais”³⁹⁹.

Mas o processo de modernização significaria, além do isolamento de determinadas espécies como cavalos, asnos e mulas, vistas como “invasoras”, também o seu extermínio generalizado. Uma vez que estas passariam a encarnar as noções de atraso, passadeira e imundície, elementos do passado colonial que as cidades modernas ansiavam por extirpar⁴⁰⁰. E Le Corbusier sintetizaria perfeitamente esse extermínio real mas também simbólico ao eleger a mula como contra-modelo do urbanismo positivista que o mesmo estava a gestar: “A mula não pensa em absolutamente nada, senão em ser inteiramente despreocupada”, “ziguezagueia para evitar os grandes pedregulhos, para se esquivar dos barrancos, para buscar a sombra; empenha-se o menos possível”, escreveria então o arquiteto, para logo emendar: “A rua curva é o caminho das mulas, a rua reta o caminho dos homens. A rua curva é o resultado da vontade arbitrária, da indolência, do relaxamento, da descontração, da animalidade”⁴⁰¹.

No caso de Belo Horizonte, as mulas, como não poderia nunca prever o arquiteto-demiurgo da modernidade, não somente seriam “os servidores mais eficientes da prefeitura” como seu empenho involuntário viria a viabilizar quilômetros de avenida reta que conectariam a cidade moderna, mas já antiga e antiquada, ao mais corbusiano espaço da capital.

Todavia, antes mesmo do início da construção de Belo Horizonte as preocupações com “as exigências da higiene, o conforto e a salubridade” seriam determinantes para os trabalhos da *Comissão d’Estudo das Localidades Indicadas para a Nova Capital*. Sendo que a aplicação “do processo moderno das análises bacteriológicas das poeiras atmosféricas colhidas nas diferentes localidades” viria a ser incorporada no processo de definição do sítio onde seria então construída a capital⁴⁰².

Como argumentaria Heliana Angotti-Salgueiro, os princípios “utopistas e higienistas (que muitas vezes são os mesmos)”, estariam presentes nas concepções positivistas de Aarão Reis, que prezaria por colocar em prática a tríade *salubridade, comodidade, embelezamento*. E que seguindo a lógica higienista, preveria os

397. ANDRADE, 1987, p. 24.

398. GROSSI, 1997, p.13, 14.

399. FARAGE, 2013, p. 111, 112.

400. APROBATO FILHO, 2006, p. 51-52.

401. CORBUSIER, 2000, p. 5, 10.

402. SALGUEIRO, 1997, p. 158.

“dispositivos técnicos indispensáveis” à cidade – cemitério, mata-douro, lavanderia, hipódromo, incinerador de lixo, estação de tratamento de água e “até um forno crematório” nos subúrbios. Da mesma forma, a determinação da localização do “vasto hospital” seria assinalada⁴⁰³.

403. *ibidem*, p. 155, 159.

E apesar de tudo, Belo Horizonte conviveria com um número estrondoso de óbitos por tuberculose, mesmo antes da inauguração, quando ainda se chamava Cidade de Minas. A marca da doença para a cidade seria tão significativa que a própria Faculdade de Medicina, criada em 1911, viria a ser fundada por médicos, na maioria vindos do Rio de Janeiro e enfermos de tuberculose, baseados na crença da cura pelo clima. E a capital seria associada a uma cidade salubre pelo clima de montanha, pelo céu azulado, pela claridade e também pelo “conforto moral e material” que a cidade moderna oferecia com suas ruas largas, ventiladas e arborizadas, os parques e jardins⁴⁰⁴.

404. REQUEIJO, 2005, p. 18-19.

O clima de Belo Horizonte – “ameno, suave e restaurador das energias” – tornaria-se portanto um dos fatores que explicaria o crescimento acelerado da cidade entre os primeiros 40 anos de existência, quando esta se tornaria “o refúgio de grande número de doentes que de todos os estados do Brasil” então atraídos pela sua fama de “Suiça brasileira”. E logo, inúmeros e luxuosos sanatórios passariam a fazer parte do cotidiano da cidade⁴⁰⁵. Fato que viria a suscitar novos apelidos à capital, substituindo aqueles que a acompanhavam desde os tempos do Arraial do Curral del Rei arrasado por Aarão Reis. Não mais “cidade dos papudos”⁴⁰⁶, “cretinópolis”, “poeirópolis” ou “formigópolis”⁴⁰⁷, mas agora “cidade saúde”, “cidade sanatório”, “cidade certa” e “cidade jardim”⁴⁰⁸.

405. *ibidem*, p. 56, 94.

406. “Essa expressão está vinculada a um discurso médico, pois a região onde se pretendia construir a capital mineira também era conhecida como o antigo “arraial dos papudos” com habitações infestadas de barbeiros que proliferavam a doença de chagas, além da existência do bócio endêmico devido à falta de iodo na alimentação”. Cf. ARAÚJO, 2004, p. 131, 133.

407. BARRETO, 1936.

408. REQUEIJO, 2005.

Da obsessão higienista no projeto da capital com as “poeiras atmosféricas”, passando pelo Bacilo de Koch (*Mycobacterium tuberculosis*) que acabaria por inventar uma identidade para a cidade na primeira metade do século XX, à histeria recente com a febre maculosa causada pela bactéria *Rickettsia rickettsii* transmitida pela picada do carrapato-estrela (*Amblyomma cajennense*) às capivaras, Belo Horizonte se revelaria uma máquina não somente racista e especista como demonstra a enorme quantidade de leis e decretos que visam controlar o acesso de “seres indesejados” ao seu Contorno, mas também, e fundamentalmente, uma máquina antibiótica.

Mas se “pensamos sobre nós mesmos como tendo micróbios”, de fato, “é muito mais plausível pensar que os micróbios nos inventaram como *habitat* no qual não somente eles podem sobreviver mas também florescer”, diria a geomicrobióloga Jill Banfield. E do ponto de vista microbiano – ou, a história do planeta Terra do ponto de vista dos micróbios, uma “história que não somente excede qualquer escala de tempo humana”, mas que também os reduz a seres irrelevantes no “fazer-mundo” –, os humanos não passam de um “ambiente” inventado pelas bactérias para seus próprios propósitos⁴⁰⁹. E neste “antihumanismo microbiano”, humanos são formas holobiontes infectadas que se mantêm vivas graças a micro-ecologias diversas. Reduzidos a no máximo 10% de células e genes humanos, enquanto que os demais 90% do corpo

409. REES, 2019.

são bactérias, fungos, *archaea* e outros seres microscópicos⁴¹⁰, o *Homo sapiens* se metamorfoseia em *Homo microbis*⁴¹¹.

Porém, o protagonismo dos micróbios não é somente a percepção de outras ou novas naturezas não humanas, mas mais precisamente uma “microbiopolítica” que se constitui⁴¹². Pois, se historicamente os micróbios foram temidos e combatidos como patógenos, agora estes emergem como centrais para o funcionamento e manutenção da vida. A grande lição “sociológica” dos higienistas para a nossa época portanto, é que relações econômicas e sociais no sentido estrito só podem ser conseguidas se primeiramente forem extirpados os micróbios. E é por isso a obsessão dos mesmos com a macroescala: as cidades, a superpopulação, a pobreza, mas também com o ar, a luz, o calor, a água e o solo⁴¹³.

Contudo, estas categorias e práticas fundamentalmente modernas que levariam ao desenvolvimento e à proliferação da urbanização, dos antibióticos, da cesareana, dos *plantations*, dos sistemas de tratamento de água e esgotamento sanitário, todas baseadas na racionalização, simplificação, purificação e erradicação intensiva de formas não humanas de vida – tomadas não como simbioses, mas como patógenos – são tão ou mais prejudiciais que o excesso de microrganismos. Uma microbiopolítica “pós-Pasteur” requer, portanto, reorganizar ecologias afetadas pela política antibiótica em sistemas pró-bióticos, ativando os biomas através da colonização projetada de “boas bactérias”⁴¹⁴. E se o *Homo microbis* desafia os postulados de singularidade dos humanos, autoaclamados ontologicamente superiores aos demais seres, coloca ainda em xeque o *habitat* principal desses seres urbanos, a cidade moderna – máquina de perturbações eco-ontológicas programadas e sistema de proliferações antropocênicas.

* * *

“Cidade dos Pardais”⁴¹⁵. Este foi também um dos muitos apelidos que Belo Horizonte colecionou ao longo de sua curta história, e talvez um dos mais didáticos em revelar a sua xenofilia fundante e sua atração positivista pelos invasores exóticos.

“Índio pardal”, é assim que moradores das cidades vizinhas às aldeias, segundo Douglas Campelo, “costumam chamar maliciosamente pessoas tikmũ’ũn em referência àquele pássaro bem adaptado às cidades, em oposição ao pássaro que habita melhor nas áreas florestais”. Mas tudo isso não deixa de ter “algo de fantasmagórico”. Afinal, “foram justamente os antepassados desses mesmos moradores da cidade que roçaram a região para o cultivo extensivo de gado, transformando um lugar dotado de uma densa floresta em um amplo mar de capim verde”, e “agora acusam pessoas tikmũ’ũn de serem pássaros urbanoides”. Mas não só, pois as próprias cidades estão construídas sobre o que um dia foi território indígena, eis “o paradoxo dessa história toda”. O paradoxo de todas as histórias e de todas as cidades, não

410. SAGAN, 2013, p. 17.

411. HELMREICH, 2015

412. PAXSON, 2008, p.15-47.

413. LATOUR, 1993, p. 20, 39.

414. Exemplos vão desde dietas específicas para incrementar o microbioma intestinal, novos produtos de higiene de uso pessoal e doméstico “ativos”, bacterioterapias como transplante fecal e replicação de bactérias vaginais para crianças nascidas por cesareana, dentre tantos outros.

415. TASSINI, 1947, p. 87.

somente aquelas que atualmente (de)limitam a territorialidade tikmũ'ũn.

416. CAMPELO, 2018, p. 60.

417. SANTOS, 2015, p. 37.

418. ibdem, p. 27.

419. ibdem, p. 34.

420. CAMPELO, 2018, p. 243.

421. Cf. SÁEZ, 2015.

422. CAMPELO, 2018, p. 411.

Do ponto de vista da população urbana, os Tikmũ'ũn “são vistos como saqueadores, sujos, intratáveis, atrasados”, diria Campelo⁴¹⁶. No que Antônio Bispo dos Santos esclareceria, ao dizer que “no plano individual, as pessoas pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores”, ou seja, “religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer”, além de “socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens”⁴¹⁷. Esse processo de inferiorização está diretamente conectado a generalizações categóricas, tais como a denominação dos diversos povos nativos como “índios”, e como diria ainda Bispo, os colonizadores “estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome”. Quer dizer, “ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar”⁴¹⁸. E como que ciente da situação dos Tikmũ'ũn e da forma pejorativa com que são tratados nas cidades, Bispo completaria seu pensamento, ao dizer que “com a “intenção de animalizar e/ou coisificar” os povos para domesticá-los, desconsideravam suas autodenominações, “igualando-os aos pardais”⁴¹⁹.

“No passado, deslocávamos pela floresta, caçávamos muito para fazer festa, ficávamos dias perambulando, carregávamos apenas algumas bolsinhas, as mulheres levavam cesto na cabeça para ajudar”, contaria o pajé Manuel Kelé uma história que “atravessaria os pensamentos” de seu interlocutor não-indígena. “Ficávamos dias embrenhados no mato, depois voltávamos e fazíamos *yãmĩyxop*, a floresta não deixava a doença entrar em nossos corpos”. E Campelo, ainda a observar o deslocamento das pessoas tikmũ'ũn pela cidade, escreveria então: “erram por aquele lugar, com as suas bolsinhas, mochilas e travam trocas e relações com os brancos”⁴²⁰. E “se em alguns contextos da Amazônia” os espaços bons para a caça são metaforizados como o mercado da cidade, escreveria ainda Campelo, com os Yaminawa⁴²¹ em mente, “a cidade pode ser uma floresta do ponto de vista da pessoa tikmũ'ũn”. E “neste sentido, não é de se estranhar que tenha encontrado, diversas vezes, em conversas informais e em momentos que antecediam a presença de *yãmĩyxop* nas aldeias”, afirmaria, “expressões do campo semântico da caça utilizadas para se referir às investidas comerciais na cidade”⁴²².

Que, do ponto de vista tikmũ'ũn, um capinzal pode ser uma floresta já sabíamos. Agora, no entanto, descobrimos também que em seu perspectivismo ambiental, a cidade pode ser uma floresta. E ainda que os campos infestados de gramíneas exóticas invasoras e o pavimento extensivo que abafa a terra tenham em comum a ruína da floresta para poderem existir, essa “perspectiva florestal” dos Tikmũ'ũn nos diz menos sobre a genealogia da destruição colonial e da psicopatologia dos colonizadores, e mais sobre a capacidade destes de “reinventar tudo”. Porém, “a reinvenção aqui não é a capacidade autoral de intervir sobre um suposto ‘mundo

natural’, mas a capacidade de perceber o quanto o mundo é pleno” e ainda “de manter com ele relações”. Enfim, escreveria Rosângela de Tugny, os “Tikmũ’ũn vivem imersos em uma ilimitada potência de reinvenção, verdadeira máquina-fabricante-de-pessoas-cantos-parentes-distâncias-perspectivas”. E florestas, diríamos, acrescentando mais um hífen à essa máquina “onde se plasmam domínios, estruturas, regiões dentro e em torno das quais surgem e circulam coisas, agentes e as pessoas”⁴²³.

423. TUGNY, 2009, p. 13-14.

“Aqui agora é nossa terra”, diria emocionada Noêmia Maxakali no protesto pela morte de Daldina Maxakali, na cidade de Ladainha. Daldina seria atropelada por um motoqueiro que não prestaria socorro quando ia da Aldeia Verde à cidade em 31 de janeiro de 2015. Sobre a pele asfáltica impermeável da cidade, sempre associada a *Īnmõxã* e habitada por “onças”, os Tikmũ’ũn se manifestariam então “desenhando as palavras” *yãmĩy ũn ka’ok*, “espírito mulher forte”, e um *mimanãm* – “mastro que marca a presença dos *yãmĩyxop* entre os vivos e que faz ecoar as suas vozes na imensidão do cosmos”⁴²⁴.

424. CAMPELO, 2017, p. 1-2.

Douglas Campelo, que relataria o ocorrido em um texto juntamente com um forte ensaio fotográfico do protesto, daria a este o subtítulo *(Re)ocupação ameríndia de um pequeno município do Vale do Mucuri (MG)*, como que reafirmando, como aliado não indígena, a fala de Noêmia. (Re)ocupação no entanto, que não se trata de uma retomada das terras ancestrais por parte dos Tikmũ’ũn, nos moldes dos Guarani e Kaiowá, dos Tupinambá e de tantos outros povos, e tampouco, uma ocupação no sentido dos movimentos de luta pela moradia urbanos. Ainda que guarde semelhanças com estes. Mas uma reocupação, arriscaríamos dizer, no sentido de um repovoamento da cidade, e do local específico do atropelamento, com os povos-espírito que já “cantavam ininterruptamente com muita saudade” pela morte da pajé, mas que agora “Ladainha jamais deixará de ouvir os seus cantos”⁴²⁵.

425. CAMPELO, 2017, p. 1-2.

É nesse sentido que tal intervenção tikmũ’ũn sobre o asfalto de Ladainha, esse pixo cósmico sobre o pixe, “reinventa tudo”. Como uma política de repovoamento “contracolônial”⁴²⁶ da cidade, não no entanto, através do mesmo método de “tomada de posse” dos brancos, de delimitação de um mundo próprio, mas no sentido contrário, de inscrição de uma “zona de vicinalidade” para a multiplicidade dos *yãmĩy*. Um desenho que, assim como seus mapas, não delimita o mundo, mas age nele, sobre ele – do sistemático e programado inanimismo espacial ao multiverso.

426. SANTOS, 2015, p. 48.

Em um sentido mais amplo, a frase “aqui agora é nossa terra”, faz ressoar ainda o debate acerca do “direito à cidade”. Um direito, que bem sabemos, é restrito a alguns humanos e cerceado a uma miríade de não humanos. Contudo, se o direito à cidade tem sido um “algo a mais” e não somente um direito à cidade que já existe, não caberia indagar qual cidade estamos preparados para inventar com “alguém a mais”? Ou também como pensar o direito dos não humanos à cidade? E ainda, como levar adiante a prerrogativa de um direito à não-cidade, reivindicado tanto por indígenas, quilombolas, ribeirinhos, florestas, rios, montanhas, vira-latas, capivaras?

Sem desconsiderar as necessidades prementes por tudo que a cidade enquanto tal deveria proporcionar e está longe de cumprir,

427. LEFEBVRE, 2001, p. 35.

428. Para Henri Lefebvre, “tomando em toda a sua amplitude”, o direito à cidade apareceria no sentido de algo que “não é possível hoje, mas pode ser amanhã” e, assim, “reivindicar o direito à cidade é, com efeito, reivindicar um direito a algo que não existe ainda”. Cf. LEFEBVRE, 2001.

429. LATOUR, 2008, p. 10.

430. BENSE, 2009, p. 35.

431. BRUM, 2014.

não deveríamos, sem cair novamente nas armadilhas totalizantes e totalitárias, atentar para a importância daquilo que Henri Lefebvre chamaria de “uma totalidade através da sistematização especulativa”⁴²⁷, e especular o que deveria ser afinal uma cidade periférica, negra, indígena, feminista, transgênera, contracolonial e também multiespécie? E questionar, passados cinquenta anos da enunciação do *Direito à cidade*⁴²⁸ e de urbanização acelerada, incontrolada e devastadora, se pode ser ainda a cidade válida como um horizonte utópico a ser reivindicado como direito inalienável? O que teriam a dizer então os muitos outros modos de vida dos coletivos humanos e não humanos que reexistem à cidade e ressurgem em suas margens?

“Cidades mais humanas”. Esse *slogan*, um lugar-comum bastante disseminado, pressupõe que os problemas das cidades não estão alicerçados no seu caráter exclusivamente humano e tampouco na arrogância antropocêntrica que a viabiliza. Ou como diria Bruno Latour, quando os humanistas acusam as pessoas de “tratar humanos como objetos” eles o fazem completamente inconscientes de que estão sendo injustos com os objetos. “Humanistas estão preocupados apenas com humanos, o resto para eles, não passa de mera materialidade ou objetividade fria”⁴²⁹.

Da mesma forma, o humanismo feito urbanismo⁴³⁰, presume que só através das mesmas tecnologias, métodos e políticas, que um dia – se der tempo – se tornarão humanizadas. E nesse cenário, a única alternativa seria modernizar ainda mais a modernização, planejar ainda mais o planejamento, urbanizar ainda mais o urbano, em um *hyperloop* autoreferente que tende a aprofundar ainda mais o processo erosivo que corroi a pretensa urbanidade que a cidade deveria gerar, incrementando socialidades excludentes e acelerando o colapso planetário iminente.

Porém, na medida em que as possibilidades das cidades se tornarem não mais humanas, mas mais-que-humanas começam a ser cogitadas, a reprodução cotidiana do mononaturalismo moderno e suas concepções dualistas – o social limitado aos humanos e a ecologia como preocupações apartadas dos humanos (e das cidades) – se veem francamente ameaçados. Mas afinal, qual é a cidade possível empreendida a partir da perspectiva dos não humanos? Quais são as relações que se engendram no espaço urbano quando os animais passam a ter um ponto de vista? O que muda quando estes passam ser vizinhos ativos na cohabitação e na coprodução da urbanidade? Como poderia ser uma metrópole de quatro milhões de pessoas humanas se as centenas de milhares de outras pessoas não humanas – animais, plantas, rios, montanhas – fossem tomadas demográfica, política e epistemologicamente como cidadãos? Como seria enfim, se a “oncidade”, fosse um potencial das gentes urbanas – real e metafísico, não metafórico?

Eduardo Viveiros de Castro⁴³¹, quando perguntado sobre como imaginaria o fim do capitalismo apresentaria uma resposta um tanto inesperada. Mas também bastante inspiradora e que resgataria por linhas muito tortas, e sem que esse fosse provavelmente o seu interesse, as mais otimistas possibilidades enunciadas por Henri Lefebvre acerca da cidade: “Acho que nós tendemos a um

mundo de bairros, mais do que a um mundo de megalópoles”, diria. “A tendência vai ser você criar um mundo onde as relações de vizinhança, a usina solar local, as hortas comunitárias, os governos de vereança local vão se tornar cada vez mais importantes”.

Sobre o aspecto da político, diria: “acho que vai haver uma inversão da política, cada vez mais de baixo para cima do que de cima para baixo. Ou, pelo menos, a pressão de baixo para cima vai tender a contrabalançar a pressão de cima para baixo exercida pelas grandes companhias e pelos grande tomadores de decisões”. Pois, “eles vão começar a se defrontar com uma multiplicação de ações locais, uma multiplicação de iniciativas cidadãs, se você quiser, que vão se parecer mais com o índio do que com o turista *globetrotter* que atravessa o planeta como se tivesse sempre no mesmo lugar em toda a parte.”

De forma bastante concisa, parte considerável da agenda urbana desenvolvida por Lefebvre está aí: “o mundo invertido” que precisa ser reinvertido do habitar “para cima”, a crítica radical à institucionalidade e ao urbanismo⁴³², a autogestão⁴³³.

E mais além do sociólogo francês – que certa feita indagaria, não despistando o sarcasmo e também o etnocentrismo e remetendo imediatamente aos nossos Tristes Trópicos: “iremos construir amplas aldeias bororo cheias de signos da modernidade?”⁴³⁴ –, a cidade “mais parecida com os índios”.

Indianização da vida, que significaria dentre tantas outras coisas, a possibilidade do alastramento dos mecanismos “contra-Estado” isolados por Pierre Clastres⁴³⁵ nas sociedades ameríndias para todos os âmbitos da sociedade. De forma que o futuro imaginado por Viveiros de Castro, qualhado de *sociedades contra a cidade*, pendularia então entre a vizinhança autogestionada e o planeta hiperconectado.

Mas o destronamento da cidade em prol de um futuro urbano, esse aparente paradoxo, apontaria também para a possibilidade de uma confluência entre humanos e não humanos, urbanos e extra-urbanos. Pois se o positivismo em seu “medo irracionalmente ampliado”, como bem perceberia Anna Tsing, “bloqueou a atenção às interações de humanos e não humanos”⁴³⁶, é preciso trazer para o primeiro plano das relações, figurando ao lado dos humanos como seres políticos, com biografias e ações próprias, uma multidão de organismos e formas de vida que insistem em aparecer nos mapas nas bordas das proliferações antropocênicas modernas e de seus espaços e territórios, no limiar da *res extensa* – poeiras atmosféricas, bacilos, mulas, vira-latas ou capivaras, até então restritos à vida nua, tidos como seres “matáveis” ou simplesmente como “função de entorno”.

Mas sobretudo, contra o positivismo imanente da modernidade, é preciso atentar para a poderosa assertiva de Eduardo Viveiros de Castro de que “o animismo é a única versão sensível do materialismo”⁴³⁷, para com e como os Tikmũ’ũn e com e como as capivaras, “reinventar tudo” – e principalmente a “materialidade-histórica” que vimos construindo há tempos, e para a qual inventamos o nome de cidade.

Reiterando que os humanos são parte da história, mas os humanos não fazem a história (pelo menos não sozinhos, sem a mul-

432. LEFEBVRE, 1999, p. 80, 83, 88.

433. LEFEBVRE, 2001, p. 104.

434. *ibidem*, p. 69.

435. CLASTRES, 2003.

436. TSING, 2019, p. 145.

437. Comunicação pessoal de Eduardo Viveiros de Castro a Donna Haraway. TSING, 2017, p. M45.

titude de não humanos que habitam o mesmo mundo), Tsing diria que é preciso compreender definitivamente a paisagem como o sedimento de atividades humanas e não humanas, bióticas e abióticas, importantes e construídas sem intenção. E como que ressoando as palavras de Rosângela de Tugny sobre a infinidade de outros povos que habitam as paisagens multinaturalistas tikmũ'ũn –, Tsing diria que, em paisagens multiespécies, pessoas de muitas espécies interagem moldando as vidas uns dos outros em uma forma de “design não intencional”. Pois espécies com modos de vida distintos se juntam com ou sem intencionalidade, boa vontade, inimizade, ou mesmo sem perceberem uns aos outros no processo de co-criação do mundo. E assim, os organismos encontram nichos dentro dos quais vivem uns com os outros em um processo que poderíamos chamar de “agência” não humana⁴³⁸.

438. TSING, 2014, p. 222.

E se na maioria das vezes usamos a noção de paisagem para imaginar um fundo para a ação humana, se nos preocuparmos com a habitabilidade, diria ainda Tsing, teremos que descobrir como tornar as paisagens animadas, protagonistas de nossas histórias. Afinal, como insistiria a antropóloga, precisamos das “paisagens como práticas espacializadas de habitabilidade”, como reuniões multiespécies que são práticas de possibilidade de convivência e também assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica. Se vivemos enredados em uma vasta teia de relações e de domesticação com outras espécies que controlamos (ou pensamos controlar), aos poucos nos damos conta da existência de um “acordo simbiótico”, ou como na formulação de Isabelle Stengers⁴³⁹, de uma aliança entre espécies, para além do antropocentrismo moderno. E cabe aos humanos “especular sobre tais relações”, mas cabe a estes também a tarefa de inventar “vizinhanças” e novos tipos de “companheirismo interespecífico intrigante”.

439. STENGERS, 2010, p. 35.

“Este é o novo animismo que precisamos”. Não limitado a animais singulares, em seus paralelos com humanos, mas distribuído entre paisagens de habitabilidade, pois os seres vivos incluem futuros no que eles fazem no presente, o porvir é parte do modo como as coisas vivas reagem. E nessa socialidade mais que humana, “os seres podem participar da criação de mundos, e nenhum deles precisa ser humano”⁴⁴⁰. Assim como as capivaras, os Tikmũ'ũn e uma infinidade de outros povos humanos e não humanos que reexistem forjando assembleias de ressurgência contracoloniais e multiespécies em meio às ruínas do progresso.

440. TSING, 2019.

Mas reativar o animismo “não significa, então, que tenhamos sido animistas”. Ademais, como postularia Isabelle Stengers, “ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista ‘no geral’”, mas “apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar”. O animismo, no entanto, “pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos”. Pois, “contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo”⁴⁴¹.

441. STENGERS, 2017, p. 15.

Mas se não estamos sozinhos no mundo, apesar da máquina devastadora da modernidade colonial e seu positivismo urbanizável, é graças a uma miríade de pessoas humanas e não humanas, ressurgentes, que reexistem nas bordas do mapa planetário que se cerra, à semelhança de seus ensimesmados desenhistas ainda maravilhados com o “fabuloso poder da mente humana”. Pois como bem afirmaria Sueli Maxakali: “os brancos tentaram, de todo jeito, acabar conosco. Não conseguiram até hoje, agora não conseguem mais”⁴⁴². E como “parentes geram parentes”⁴⁴³, até mesmo entre inimigos ancestrais e não necessariamente mesma espécie, Ailton Krenak logo emendaria: “nós somos a praga que vai acompanhar a humanidade enquanto ela existir. O Raul Seixas que dizia: ‘eu sou a mosca que pousou na sua sopa’. Então civilizados, arrependei-vos!”⁴⁴⁴. Já a capivara, “a capivara olhou pra mim e gritou diac diac”, “heai hoooa ôôu ôu»⁴⁴⁵.

442. ROMERO, 2015, p. 23

443. HARAWAY, 2015, p. 162.

444. KRENAK, 2019c, p. 102.

445. TUGNY, 2013b, p. 52.

* * *



Fig. 22 – *Fazenda São Marinho*. Le Corbusier, 1929. Fonte: Fundação Le Corbusier.

COSMOPOLITEIA

Quando de viagem pelo Brasil⁴⁴⁶, naquela que seria uma das visitas mais definidoras da história do país, o arquiteto franco-suíço Le Corbusier, ao tentar se embrenhar em um cipoal de “mata virgem” na fazenda de seu amigo Paulo Prado, “fazendeiro de café, financista e filósofo”, diria: “Afim de contas o que é que os gregos e padres vieram fazer aqui? Estamos na terra vermelha e violenta dos índios e essa gente tinha uma alma”⁴⁴⁷. (O que “o mestre” não sabia era que não somente “essa gente” tinha alma, mas que para “essa gente” ser gente não é somente atributo humano).

“Tirando a terra muito vermelha e as palmeiras, estamos numa paisagem eterna e que existe em todos os lugares: estepe ou pampa, é apenas uma vastidão de terras; floresta virgem ou bosque francês, não são mais que ramificações”, diria o arquiteto, para em seguida fazer o seu depoimento mais instigante: “a floresta virgem é como as outras. No entanto nela existem cipós. Não podemos omitir-nos e deixar de vê-los”. Existem onças, diria, “mas não as vemos!” Sobre o alarido vespertino e estridente dos periquitos, “verdes como as folhas”, diria novamente: “Não os vemos!”. Sobre as cobras, “aqui estão suas fotos. No mês passado um empregado da fazenda morreu picado por uma delas, mas não as vemos”. O lago está repleto de jacarés, “mas eles estão no fundo”. Numa trilha, diante de rastros de veado e de porco do mato e ou na estrada frente a um tatu atropelado, concluiria sobre a mata “silenciosa, imóvel, fechada, impenetrável” e “talvez ameaçadora”: “Tudo está na floresta da América, mas nada se vê”⁴⁴⁸.

O certo desdém com a terra verdejante como em todos os lugares, a decepção com uma floresta como tantas outras, e com a impenetrabilidade do rés-do-chão onde nada se vê, seriam fortemente contrastados com o júbilo de ver esta mesma floresta do alto, em um sobrevoou. “De avião compreendemos muitas outras coisas”, revelaria fascinado com a própria constatação de que “a floresta virgem, as vegetações exuberantes do meandro são o bolor da nossa Terra” e, “*você, árvore* e vocês todos, vistos do céu não passam de um bolor aparente”.

Como nunca perdia a chance de fazer de suas descobertas uma ode à “civilização maquinista”, Le Corbusier logo completaria em grande estilo: “romancistas da cidade, com seus adúlteros e suas

446. Le Corbusier desembarcaria do navio Giulio Cesare em Santos no dia 17 de novembro de 1929, vindo de Buenos Aires, a convite de Paulo Prado para proferir palestras em São Paulo e no Rio de Janeiro. Um ano mais tarde, publicaria o livro **Previsões – sobre um estado presente da arquitetura e do urbanismo**, no qual dedicaria espaço para um Prólogo americano e para o Corolário brasileiro.

447. CORBUSIER, 2004, p. 24.

448. *idem*.

449. *ibidem*, p. 21. (grifo no original).

virgens acadêmicas, saibam que há temas dignos de uma epopéia quando se contempla o mundo lá de cima”⁴⁴⁹.

A epopéia a qual se referia e que emanava do projeto moderno era mesmo o desejo manifesto do redesenho completo do mundo, “um acontecimento internacional”, no qual a cidade, “pura geometria” e o urbanismo como organização do mundo, seriam atribuições dos verdadeiros organizadores – “não desenhistas” –, os arquitetos.

Nos idos de 1955, e já tendo patrocinado tantas obras tributárias da passagem de Le Corbusier pelo país em seus governos, ao sobrevoar o Brasil Central em plena campanha para a presidência da república, Juscelino Kubitschek diria ter sentido “o problema em todas as suas implicações”, pois “dois terços do território nacional ainda estavam virgens da presença humana. Eram os vazios demográficos de que falavam os sociólogos”⁴⁵⁰. E em vez de continuar “arranhando as areias das praias, como caranguejos”⁴⁵¹, o Brasil deveria extinguir seus espaços vazios, pois “o grande desafio da nossa História estava ali”, escreveria vinte anos mais tarde em seu livro *Por que construí Brasília*.

JK reiteraria a ideia exaustivamente usada por Getúlio Vargas de que “o verdadeiro sentido de brasilidade é a marcha para oeste”, pois se “no século XVIII, de lá jorrou a caudal de ouro que transbordou na Europa e fez da América o continente das cobiças e tentativas aventureiras”, é lá que “teremos de ir buscar: os vales férteis e vastos, o produto das culturas variadas e fartas; das estradas de terra, o metal com que forjara os instrumentos da nossa defesa e de nosso progresso industrial”⁴⁵². E como este bem sabia, a “A Marcha para o Oeste”, como uma política moderna de Estado, havia propiciado as condições para a implementação de um projeto de integração nacional (e para a construção de Brasília), pois estabelecera uma prática econômica, social e política de caráter estratégico para todo o Centro-Oeste através do incentivo à migração, à criação de colônias agrícolas e à construção de estradas⁴⁵³.

A “tomada de posse do território nos moldes da tradição colonial” reivindicada por Lucio Costa como gesto primevo de Brasília, reafirmaria então a ode ao pioneirismo, ao bandeirantismo, ao desbravamento, à marcha para o Oeste, e daria sustentação definitiva ao caráter autocolonial do projeto moderno brasileiro, que tem na construção da nova capital não o seu ápice, mas o seu recomeço. Como escreveria Benjamin Moser, “o Brasil sempre foi um lugar a ser conquistado. O que era realmente estranho era que o Brasil não estava destinado a ser conquistado por forasteiros, mas pelos próprios brasileiros”⁴⁵⁴.

Uma vez rediagramados o autoritarismo, o antropocentrismo e também a sua face etno-ecocida, o projeto moderno nacional ganharia o mundo e seria exaustivamente reproduzido localmente sob a forma de uma inteligência cartesiana genuinamente brasileira. Ou nas palavras do filósofo e poeta Max Bense, de uma “consciência a-histórica, que não olha para trás, mas que está à espreita”. Possibilitando, ademais, que o design se generalizasse “de maneira metódica e intuitiva”, para abarcar “todo o conceito de civilização”⁴⁵⁵.

450. KUBITSCHKE, 1975, p. 8.

451. *ibidem*, p. 124.

452. A **Marcha para o Oeste** seria lançada em 1938 durante a chamada “Era Vargas”, marcada pela ditadura e seguida pelo período do Estado Novo (1930-1945). VARGAS, 1938, p.124.

453. A **Marcha para o Oeste** visava também servir como etapa predecessora da ocupação da Amazônia, outro espaço simbólico de conquista, e considerado invencível e desarticulado do território nacional. Patrocinou a primeira colônia agrícola do Centro-Oeste em Goiás, que mais tarde viria a ser a cidade de Ceres, e organizou a expedição **Roncador-Xingu** em 1943, dos irmãos Villas-Boas, que adentrou territórios profundos da Amazônia.

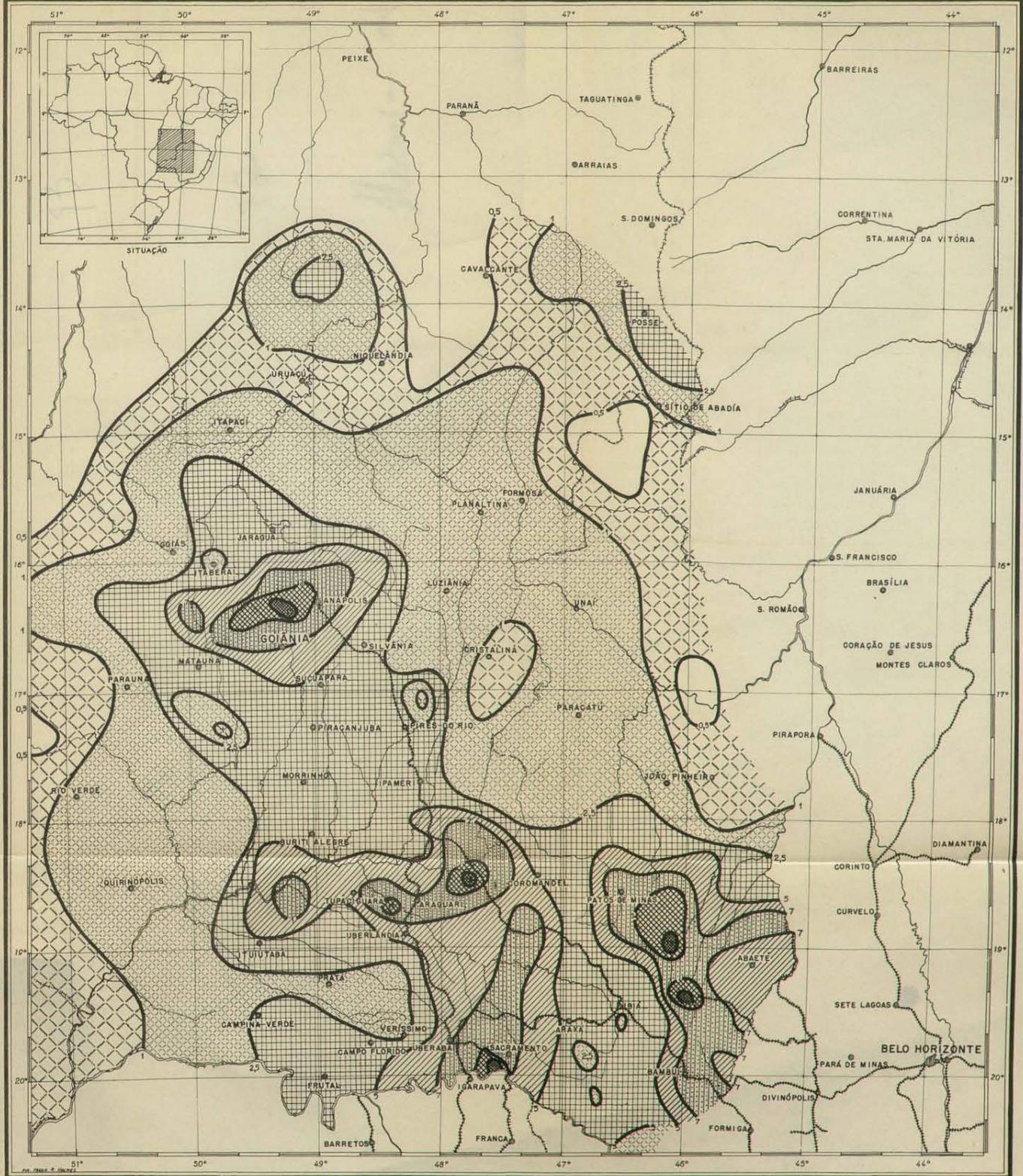
454. Para o historiador norte-americano e biógrafo da escritora Clarisse Lispector, Benjamin Moser, a construção do Brasil moderno é regida por um “autoimperialismo”. MOSER, 2016, p.100. Adotamos a noção de “autocolonização” em lugar de “autoimperialismo” em consonância com a “colonização afropindorâmica do Brasil”, desenvolvida por SANTOS, 2015.

455. BENSE, 2009, p. 18, 30.

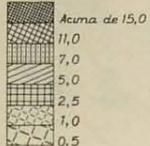
MAPA DO SUDESTE DO PLANALTO CENTRAL DO BRASIL

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

CONSELHO NACIONAL DE GEOGRAFIA



DENSIDADE DE POPULAÇÃO RURAL



15 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110 120 130 140 150 Km

CONVENÇÕES

- CAPITAL
- CIDADE
- VILA
- Povoado
- Estrada de ferro
- Cursos d'agua
- Limite interestadual

Fig. 23 - Mapa do Sudeste do Planalto Central. 1945. Fonte: GUIMARÃES, 1950.

brasilien baut brasilia

47° 53' 07"

19° 43' 16"



19° 43' 16"

47° 53' 07"

www.ESPADA.com.br

ausstellung interbau 1957 berlin

Fig. 24 – *brasilien baut brasilia*. Mary Viera, 1957. Fonte: ESPADA, 2010.

O design “como uma modalidade de mediação da configuração externa do mundo, situado entre a construtividade técnica, a concepção artística e a produção industrial”, significaria para a “inteligência brasileira uma parte essencial da ideia de uma civilização futura”⁴⁵⁶. E como “característica específica” dessa inteligência brasileira, a “substituição da ideia do humanismo pela ideia do urbanismo”⁴⁵⁷ seria ainda, segundo Bense, a esperança de uma ampla renovação cultural, “cosmológica”⁴⁵⁸, através da combinação *sui generis* entre o “cartesianismo na forma do design” e a “civilização tropical”. E por isso mesmo, Brasília, “esta cidade inteiramente artificial”, constituiria “um equívoco fundamental e característico de toda estética de saturação e formação provinciana historicamente orientada”, se fosse concebida como um experimento “que repete a solidão da floresta como solidão do espírito”.

Como índice gráfico dessa cosmovisão do humanismo metamorfoseado em urbanismo, Mary Vieira, artista-designer ligada à arte concreta, apresentaria na Interbau 1957, em Berlim, o cartaz celebratório *brasilien baut Brasilia*⁴⁵⁹, no qual uma imensa superfície verde-bandeira enquadra a clareira vermelho-sangue com as coordenadas da mítica intervenção humana.

Entretanto, e apesar da sanha etnocêntrica dos enfeitados artistas, designers e urbanistas modernos em enxergar um suposto vazio como oportunidade civilizatória, o *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, publicado em 1944 por Curt Nimuendajú⁴⁶⁰, já apresentava os arredores da área (pré)destinada ao Distrito Federal como território historicamente ocupado pelos Kaiaipó, Xacriabá, Akroá, Akwe-Xavante, Bororo e Paresí. E até mesmo a Comissão de Estudos sobre a Localização da Nova Capital do Brasil, depois de duas expedições pelo Planalto Central em 1947, havia observado que apesar de o latifúndio ser a regra geral e boa parte da população rural viver em situação de isolamento – “separados os habitantes uns dos outros, por imensos vazios” – havia áreas densamente povoadas por “sertanejos” e que correspondiam “bastante bem às grandes áreas de matas”⁴⁶¹.

Mas seria um trecho da declaração de Mary Vieira de 1954, sobre o porque deixar o país, que nos daria a perfeita compreensão daquele festejado cartaz como diagrama primeiro da metástase fractal que estaria por vir, uma vez que esta civilização futura fosse projetada sobre o verde-vazio no território. Escreveria ela:

Uma Terra onde as forças da natureza ameaçam dominar
as dos homens
onde o brilho da luz ofusca,
onde o horizonte infinito pode dar a sensação de liberdade,
mas também de abandono,
onde a exuberância da vegetação pode fascinar e oprimir o homem,
onde o solo presenteia seus frutos abundantes ao homem, e pode,
assim, induzi-lo à indolência,
esta é Terra que me pariu e deixou marcado em mim o risco de se
perder em meio aos instintos naturais.⁴⁶²

456. idem.

457. ibdem, p. 35.

458. ibdem, p. 30.

459. “Brasil constrói Brasília”.

460. NIMUENDAJÚ, 2017.

461. GUIMARÃES, 1950, p.485.

462. ESPADA, 2010, p. 8.

Mário Pedrosa viria a escrever na mesma época, e com o mesmo espírito, que na falta de um país “nascido naturalmente” e diante de uma “terra virgem esparsamente povoada por selvagens nômades na Idade da Pedra”⁴⁶³, seria inexorável a intervenção humana contra a natureza. E “é por isso que somos um país que começou por plantar cidades”⁴⁶⁴, concluiria. A ambiguidade desconcertante do paradoxo, na qual plantar cidades e ser contra o natural coexistem pacificamente, revela particularidades importantes do mononaturalismo positivista que floresce no Brasil com a incumbência de uma ampla e disciplinada “reconstrução geográfica”.

463. PEDROSA, 1959, p. 29.

464. Idem.

Afinal, plantar, nesses termos, é primordialmente um gesto humanista (e urbanista) e uma convicção antinatural que emana do “plano”, e seu sentido de “cultivo de viveiro” se faz necessário dada nossa vocação como “civilização-oásis”⁴⁶⁵ com cidades-incubadoras plantadas sobre o território. O descolamento deliberado de tais cidades projetadas em relação ao contexto de (im)plantação, nos remete imediatamente aos motivos edênicos, aos mitos da natureza virgem e do infinito território vazio, fundantes do Brasil. Mas também ao ímpeto purificador dos Modernos⁴⁶⁶ e aos dualismos estruturantes da suposta singularidade qualitativa de sua antropologia assimétrica: natural e artificial, sujeito e objeto, humano e não humano, primitivo e civilizado, espontâneo e projetado, cidade e floresta.

465. PEDROSA, 2015, p. 132.

466. LATOUR, 1991.

É contra o amplo espectro de hibridismos, vernáculos, organizações e vitalidades que escapam ao dogmático *grid* normativo e que contracolonizam⁴⁶⁷ o mundo como indesejadas “ervas daninhas”, que seria travada a luta dos modernos, contra os indígenas, os quilombolas, os favelados, os ambulantes, os mendigos, mas também os animais, as plantas, as entidades sobrenaturais e toda a intrincada rede simbiótica de humanos e não humanos que pulsa à margem do plano civilizatório.

467. SANTOS, op. cit, p. 48.

Neste “capítulo sombrio”, que segue sendo escrito cotidianamente, “a natureza e povos diferentes são destruídos – entes materiais e imateriais, corpos e filosofias”, pois a “destruição é a primeira regra da economia ontológica industrial, e terra arrasada é a continuação da política de dominação econômica pelo meio da guerra ontológica”⁴⁶⁸, como escreveria Mauro Almeida. Quando uma certa concepção de natureza permitiria então que os modernos ocupassem a Terra de tal forma que todos os demais se veriam na condição de proibidos de ocupar, de maneiras distintas, os seus próprios territórios.⁴⁶⁹

468. ALMEIDA, 2013, p. 25.

469. LATOUR, 2018a, p. 64.

Ou como escreveria Marion von Osten, o interesse pelo local e pelo vernacular nas narrativas e percepções coloniais está diretamente ligado à capacidade de se abstrair o contexto para trasladá-los para outros lugares como modelos estéticos. Esse processo de ignorância é constituinte dos imaginários, das práticas e das políticas coloniais do modernismo. Projetar conceitos, tecnologias e modelos exógenos sobre um espaço supostamente inabitado, incivilizado e vazio, para desenvolvê-lo, planejá-lo e ordená-lo é, portanto, o motivo central da própria emergência do urbanismo nas sociedades ocidentais⁴⁷⁰.

470. OSTEN, 2010, p. 23.

471. Sobre as relações entre “Terra Nullius e Tabula Rasa” no Brasil, Cf. TAVARES, 2017, p. 125.

Não é por acaso que, para a construção dos mais emblemáticos espaços da nossa pertinaz modernidade, o expediente da *tabula rasa*⁴⁷¹ é reiteradamente acionado: dos núcleos urbanos na

floresta a Belo Monte, da capital no Planalto Central às mini-Brasílias por toda a parte, do Aterro-Parque do Flamengo no Rio de Janeiro e respectivo desmonte do Morro de Santo Antônio ao Parque Olímpico com a destruição da Vila Autódromo. Do redesenho viário da Nova Paulista na década de 1970 ao recentíssimo *marketing* rodoviário do “Acelera, SP”⁴⁷², dentre tantos outros.

Também não é coincidência que, nas décadas de 1970-80 sob a Ditadura Militar, o processo de modernização do país tenha se baseado em projetos de colonização da Amazônia que agressiva e estrategicamente, sob a prerrogativa de “ocupar e integrar”, conceberiam a floresta e seus milhares de habitantes (humanos e não humanos) como uma *terra nullius* homogeneamente vazia e passível de ser devassada, domesticada e reconfigurada. Como mostraria Paulo Tavares, os impactos dessa ideologia militar e masculina de controle e exploração total seria extremamente violenta⁴⁷³ e culminaria, como descrita pela Comissão Nacional da Verdade em 2014⁴⁷⁴, em uma “política de apagamento”. Tanto das populações indígenas, quanto da própria floresta.

E sobre a cumeeira paulistana, aliás, João Carlos Cauduro e Ludovico Martino escreveriam em 1973, ocasião do projeto de comunicação visual e mobiliário para a Avenida Paulista, hoje em fragmentos na avenida: “a cena urbana que nos envolve é uma selva super desenvolvida e deformada, produto de um crescimento caótico e não planejado”⁴⁷⁵. E para essa selva, ambiente completamente artificializado e urbano, os designers conceberiam uma estratégia de reorganização exaustiva dos signos e artefatos, eliminando os vestígios de espontaneidade, falta de planejamento e desordem: letreiros, placas, postes, setas, cartazes, sinais de trânsito e os demais elementos gráficos e mobiliários acumulados sem qualquer projeto ou intencionalidade integradora. No projeto de Cauduro Martino, a obsessão sistêmica com o controle e com a racionalização completa do cotidiano se revelaria um último suspiro do potencial totalizante do design moderno no Brasil e da intransigente inteligência projetual que o sustentava.

Já a selva, mais do que uma metáfora da negatividade ontológica do selvagem em relação à civilização urbana, tão recorrente quanto a vontade de exterminá-la, se revelaria um sintoma dos dualismos estruturais modernos – e ainda bastante atuantes, derivados em grande medida não somente da ideia de uma terra vasta a ser colonizada e de um desprezo estrutural pela vida, mas também da profunda hierarquização dessa sociedade escravocrata e etnocida. Sociedade cujo desígnio parece ser inequivocamente avançar sobre a natureza e para a qual as relações de dominação são absolutamente naturais.

Nesse contexto, o afã antropocêntrico e tecnofílico manifestado pelos designers, arquitetos e urbanistas modernos de expurgar todos os aspectos orgânicos e espontâneos da vida, vai desenvolver em solo brasileiro um repertório realmente original de novas formas de colonização das forças naturais – humanas e não humanas –, encontrando na grande demanda por cidades construídas “do nada”, possibilidades exploratórias e radicais de planejamento, ordenação e racionalização.

472. O slogan **Acelera, SP** foi utilizado durante a campanha eleitoral pelo então candidato do PSDB João Dória à Prefeitura Municipal de São Paulo em 2016.

473. TAVARES, 2018.

474. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV), 2014.

475. LONGO, 2015, p. 5.

476. É o caso, dentre tantas outras, das cidades de Angélica, projetada por Jorge Wilhelm (1954-61) no Mato Grosso do Sul e construída no epicentro de uma região de monocultivo de algodão e da pecuária extensiva para a Companhia Colonizadora e Imobiliária Dourados; da Vila Serra do Navio de Oswaldo Bratke (1956-61), construída no Amapá como núcleo urbano anexo à empresa mineradora de manganês ICOMI; do canteiro de Jupia e do núcleo habitacional para técnicos e engenheiros de Ilha Solteira coordenados por Ernest Mange (1957-60) às margens da Usina de Urubupungá no Rio Paraná em São Paulo; e de Caraíba, projetada por Joaquim Guedes (1976-82) no interior da Bahia para uma empresa de extração de minérios de cobre.

477. CORREIA, 1991, p. 91.

478. CAMARGO, 1997, p. 79.

479. Em Caraíba, Joaquim Guedes, diante de tal impasse, mas entendendo que não seria possível resolvê-lo de dentro da arquitetura, optaria por um desenho em que as diversas hierarquias – operários, técnicos e engenheiros – estariam misturadas ao longo de toda a cidade, ao invés de circunscritas a zonas específicas. Cf. QUINTANILHA, 2016.

Ao longo do século xx seriam inúmeras as cidades novas que pulularam nos sertões e florestas, deixando rastros importantes para uma espécie de arqueologia da irradiação do desenvolvimento econômico-territorial através do urbanismo no Brasil, nas suas vertentes de “síntese das artes” e “design total”. Surgidas principalmente a partir de demandas privadas de empresas extrativistas-exportadoras – mineração, pecuária, monocultivo intensivo – ou em momentos de intensa participação estatal na economia, como os núcleos urbanos e canteiros de obras para hidrelétricas e siderurgias, tais cidades são depositárias de importantes estratos da geo-lógica moderna – ainda por serem criticamente escavados –, com marcações cruciais das relações entre o planejamento, a vida pública e os bens comuns na modernização do país⁴⁷⁶.

Mas apesar do otimismo “operativo” da historiografia moderna em considerar tais projetos urbanos como verdadeiras cidades funcionalistas nos trópicos, as designações comuns de cidade-operária, cidade-empresa, cidade-mineradora e cidade-barrageira ocultam o “impasse de atribuir o estatuto de cidade a um lugar privado, destituído das condições e atributos indispensáveis a uma verdadeira vida urbana”⁴⁷⁷. Afinal, se as cidades estiveram historicamente implicadas com a vida pública, em tais núcleos a tarefa primeira “seria educar o trabalhador, até então rural, às peculiaridades da produção em série”, enquanto o exercício da democracia e da cidadania, na prática, era delimitado e cerceado pelas regras empresariais. Daí seu caráter iminente de “reformatório social”⁴⁷⁸.

Entretanto, a recorrência do repertório arquitetônico e urbanístico moderno em consonância com o purismo corbusiano e o consequente aspecto alienígena dos núcleos em relação ao ambiente nativo, acabariam, com raras exceções⁴⁷⁹, por dissimular a reprodução direta da segregação histórica dos centros urbanos, além da rígida hierarquização social por classes praticada no interior das empresas.

Com o cotidiano ditado pelo trabalho, pela uniformização dos costumes, por toques de recolher e pela penalização do dissenso sob normas de convívio restritivas, a vida coletiva se desenrolaria prioritariamente nos interiores planejados – clubes, refeitórios, cinemas e igrejas –, uma vez que os espaços públicos seriam marcados pelo controle das mantenedoras, pela vigilância mútua e pela dispersão programada. A privatização dos espaços, dos gestos e desejos dos habitantes se estenderia, ainda, ao cerceamento do contato com extracomunitários.

Nesses paradigmáticos “urbanismos sem cidade”, plantados como colônias de exploração avançadas, o desimpedimento da terra com a derrubada da floresta seria impreterivelmente o marco zero, não somente do início da ocupação, mas logo, das formas de monocultivo intensivo, dos jardins exóticos semeados sobre as roças caboclas e dos novos hábitos de alimentação, desarte, uso de recursos e lógicas de consumo a serem importados dos centros urbanos.

* * *



Fig. 25 – *Amazônia*. Marcel Gautherot, 1951. Fonte: Acervo Instituto Moreira Sales.

Um mês de navegação em uma canoa, sob chuva e ataque de mosquitos, com febre, paludismo e saturado de quinino. Do rio Napo até o Marañón, que logo desaguaria no Amazonas onde então possibilitaria um conforto relativo em um pequeno vapor, para chegar finalmente em Belém do Pará em 15 de dezembro de 1928. Assim seria a viagem de volta a Paris do poeta e pintor belga Henry Michaux depois de visitar um amigo no Equador.

Nesse dia, em seu *diário de viagem*, Michaux indagaria “onde está o rio”, depois de tanto tempo no rio. Pois até então “só incontáveis passagens estreitas, nada mais que isso, e só”. (O Amazonas tem 8 km de largura, mas as ilhas bloqueiam a vista, logo esclareceria em nota). “É preciso subir. É preciso um avião”. Por isso eu não vi o Amazonas”. O problema, diria, “é que a floresta equatorial, tanto do lado direito quanto do esquerdo do rio, é “um terrível rebuliço”.

Talvez por isso mesmo, uma jovem mulher que também estava no vapor, vindo de Manaus, ao visitar o parque da cidade com suas palmeiras enfileiradas e sua grama aparada, teria dito ao poeta: “Ah, finalmente, natureza”.

“Mas ela está vindo da selva...” observaria logo Michaux, estupefato⁴⁸⁰.

480. MICHAUX, 2001, p. 118.

Ao comentar esta passagem, Philippe Descola diria, não sem algum sarcasmo e como que se apropriando dos argumentos dos naturalistas que também viajaram por estas bandas, que de fato, para esta urbanita, a selva não é um reflexo da natureza e sim um caos inquietante, uma confusão rebelde a toda domesticação e imprópria para suscitar prazer estético⁴⁸¹: “balbúrdia multiespécie”.

481. DESCOLA, 2012, p. 66.

Mas o gosto pelas paisagens bem acabadas, dominadas pelo trabalho humano, triunfos da cultura sobre a “selvageria selvática”, também reina em todos os salões, hotéis e restaurantes das cidades da Amazônia, recordaria o antropólogo, que se perguntaria logo em seguida se não seria a ideia moderna de natureza nada mais do que uma questão de semântica⁴⁸².

482. ibdem, p. 67.

A invenção do Brasil e o ideal da natureza se conjugam de modo indissociável, em uma ligação atávica já bastante reconhecida, a qual está expressa na “certidão de nascimento”, no próprio nome, na presença preponderante do verde na bandeira e nas exaltações ufanistas do hino nacional. E nesse processo, a floresta como espelho da natureza, teria sido e sempre foi uma “mediadora” fundamental entre o Brasil e o mundo⁴⁸³.

483. MARTINS, 2009, p. 13.

484. “Aún con toda la contribución de la perspectiva descolonizadora que orienta mi análisis, hay que aclarar que el problema fundamental no está necesariamente en el eurocentrismo, sino en el euroexclusivismo, es decir, en la negación o supresión de otros centros simbólicos y otras cosmovisiones. La forma de un pensamiento iberoamericano rico, dinámico, diverso y creativo exige no el sectarismo de la perspectiva eurocéntrica actual de nuestras élites intelectuales y políticas; ni mucho menos su sustitución por otro sectarismo, sea afrocéntrico o indigenocéntrico. La riqueza de valores y actitudes consiste en el policentrismo, es decir, la capacidad de activar cuántas perspectivas distintas se pueda o se desee, sin tener que negar, prejuiciosamente, ninguna de ellas”. CARVALHO, 2009, p. 36.

Entretanto, a invisibilidade de certos humanos e o mito da natureza virgem – falácias do “euroexclusivismo”, termo preciso de José Jorge de Carvalho⁴⁸⁴ – continuam atuantes no imaginário nacional. A técnica rodoviária tornada urbanismo e a terra arrasada como *modus operandi*, seguem impulsionando a devastação do que ainda resta da Mata Atlântica, a extinção inexorável do Cerrado para a integração do país no mercado de futuros e a destruição sistemática da Amazônia e seus habitantes como política de Estado. O renitente autocolonialismo agora tem *slogan* oficial: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”. Desnecessário dizer, o que é “tudo” e quem são “todos” nessa história.

485. KUBITSCHKE, op. cit. p. 12.

“A tenebrosa, indevassável e misteriosa floresta amazônica” dos tempos de Juscelino⁴⁸⁵, última fronteira ao norte e reduto de um país

pré-paisagem, é violada ao ritmo sertanejo em uma epifania *agromachonaturalista*: mulher-descartável, floresta-objeto e vice-versa.

A “vontade de derrubar uma floresta inteira para tirar o retrato de uma certa árvore”, máxima de Marcel Gautherot⁴⁸⁶, fotógrafo da etérea utopia moderna brasileira, se tornou imagem corriqueira. Mas agora a certa árvore é cada vez mais a única árvore solitária em meio às pastagens e aos campos de soja, esquadrinhados de acordo com a rigorosa geometria do regime logístico global.

Claude Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, ao discutir o conceito de espécie, sugeriria que a floresta tropical talvez seja o único ambiente que permita a possibilidade de conceder características idiossincráticas a cada membro de uma espécie, diferenciando cada indivíduo em um tipo particular, que ele chamaria de “mono-individual”. Se essa característica é comum entre os humanos, para o antropólogo, a extrema abundância de distintas formas animais e vegetais na floresta suportaria um processo similar de singularização⁴⁸⁷. Seguindo esse raciocínio, Philippe Descola diria que poderíamos concluir que os habitantes da floresta seriam levados a perceber todos os indivíduos animais e vegetais como diferentes e dotados de uma personalidade própria⁴⁸⁸.

E confirmando as falas dos antropólogos, no interior da mata, cada árvore é mesmo única, afirmariam os Ticuna, não há árvores genéricas e tampouco uma ideia genérica de árvore; a floresta é povoada de sujeitos, intencionalidades, espíritos, donos, “seres que cuidam há milhares de anos de tudo o que existe na natureza, assim como nós cuidamos de nossos filhos e de nossas roças”⁴⁸⁹.

A “natureza segundo os índios”⁴⁹⁰, não só inverte a tirania paisagística e o distanciamento ótico dos não-índios, como multiplica os agenciamentos potenciais entre humanos e não humanos, incluindo a *multiplicidade virtual intensiva*⁴⁹¹, que chamaríamos de “espíritos”. Ou *xapiri* (*xapiripë*, no plural), como os Yanomami chamam os “verdadeiros donos da natureza, e não os humanos”⁴⁹², todos aqueles espíritos que são inumeráveis e assim “tão numerosos porque eles são a imagem dos animais da floresta”⁴⁹³.

Pois “todos na floresta têm uma imagem”, diria o xamã Davi Kopenawa em diálogo com o antropólogo Bruce Albert. “Quem anda no chão, quem anda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água... São estas imagens que os xamãs chamam e fazem descer para virar espíritos *xapiripë*”⁴⁹⁴.

A natureza então, essa “existência sem causa e sem desígnio”⁴⁹⁵, ou essa ideia invencível – “porque é vaga; ou melhor, porque não existe como ideia: e nada é tão invencível quanto aquilo que não existe”⁴⁹⁶, e que designamos também como “a esfera dos existentes não humanos”⁴⁹⁷, para os Yanomami, é uma conurbação de seres-imagem. No interior da floresta nos damos conta, então, não somente de que as imagens não servem para criar distâncias e desfazer as relações entre os humanos e os demais seres da imaginação moderna e ocidental, como as “imagens são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos seres da floresta”⁴⁹⁸.

Segundo Kopenawa, a floresta⁴⁹⁹ só “parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem”, e empurram para longe dela o “vendaval *Yariporari*, que flecha com

486. Comentário registrado pelo amigo francês Jacques Prévert em seu livro *Spetacle*, de 1951. PRÉVERT, 1992, p. 320.

487. LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 239.

488. DESCOLA, 2005, p. 26.

489. GRUBER, 2000, p. 28.

490. Referência ao projeto **A natureza segundo os Ticuna**, iniciado em 1987 e coordenado por Jussara Gruber, no qual centenas de árvores são desenhadas pelos alunos das escolas ticuna, e que deu origem ao livro organizado pela própria. Cf. GRUBER, 2000.

491. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321.

492. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 475.

493. VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 334.

494. *ibidem*, p. 320.

495. ROSSET, 1989, p. 70.

496. *ibidem*, p. 25.

497. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 94.

498. VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 320.

499. Tipos de floresta registrados por Bruce Albert e Willian Milliken em Watoriki e Homoxi: *uríhi a*, floresta (genérico); *uríhi a hoothothopë*, floresta com cipóais; *uríhi a ixokoremapé*, floresta inundável, *uríhi a mǎro*, floresta aberta ou desmatada; *uríhi a rǒxi*, floresta aberta ou desmatada; *uríhi a oxe*, floresta “nova” (sem grandes árvores); *uríhi a paimi*, floresta “emaranhada”; *uríhi a patia*, floresta “retalhada”; *uríhi a wawëhë*, floresta esparsa; *uríhi a yai*, floresta “verdadeira”; *uríhi temiopëha*, floresta intocada pelo garimpo (“saúdável”); *uríhi totihiopëha*, floresta intocada pelo garimpo (“bonita”); *uríhi wǎriopëha*, floresta degradada pelo garimpo, *yari thë uríhi*, floresta de terras baixas; *horepë thë uríhi*, floresta de terras altas. Cf. ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 29.



Fig. 26 – *Xapiri pë descem do céu, dançando*. Orlando Nakeuxima Manihi-Ther, 1976. Fonte: ANJOS, 2012.

raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãripo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra”⁵⁰⁰.

E, “como dizem os brancos”, “foi Omama que fez o projeto”⁵⁰¹ da floresta que após a fuga mítica do demiurgo, tornou-se a *urihi a*. Como todos os demais seres, esta passou também a possuir uma imagem essencial, *utupë*, entendida por vezes como o seu “dono”⁵⁰². A *urihi a* remete então, tanto à floresta, a terra que a suporta (no sentido de seu patamar terreno, composto pelo antigo céu), como também ao que entendemos por natureza, conotando ainda noções mais abrangentes de terra e território – termos muito úteis para a política indígena no mundo dos *napë*, os não-índios. Tudo isso cabendo no termo composto “terra-floresta”⁵⁰³.

Entretanto, a “terra-floresta” yanomami é ontológica e epistemologicamente distinta da terra dos brancos, uma vez que é inconcebível para os yanomami sua objetivação e exploração. *Urihi a*, escrevia Bruce Albert, “designa em yanomami, a floresta tropical e o solo sobre o qual ela se estende.” Mas também remete, “através de encaixes sucessivos, a uma idéia de territorialidade aberta e contextual. Assim, a expressão *ipa urihi*, ‘minha terra-floresta’, pode designar a região de nascimento ou de residência atual”. E enquanto *thëpë urhipë*, “a terra-floresta dos seres humanos” se aproxima da noção não-indígena de território yanomami, a *urihi a pree*, “a grande terra-floresta” se refere a “um espaço englobante maximal que faz eco ao nosso conceito de Terra”. Enfim, a “terra-floresta” não é, para os Yanomami, um cenário inerte e mudo situado fora da sociedade e da cultura, uma “natureza morta” submetida aos humanos, mas uma entidade viva, dotada de uma imagem-espírito xamânica (*urihinari*), de um sopro vital (*uixia*) e de um poder de crescimento e um valor de fertilidade imanente (*në rope*). É também, animada pelas trocas e transformações entre os distintos seres que a habitam, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis⁵⁰⁴.

Na floresta, diria Kopenawa, “a ecologia somos nós, os humanos”. Mas também, e “tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!”. A ecologia “é tudo que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos”⁵⁰⁵.

Mas os brancos quando falam da floresta, continuaria o xamã, “muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas”. Meio ambiente “é o que resta de tudo o que destruíram até agora”. Mas “não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada ao meio. Prefiro que os brancos falem de natureza ou ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro ela continuará viva”⁵⁰⁶.

Logo, Bruce Albert esclareceria que para a concepção yanomami, a noção de meio ambiente que insistimos em empregar significaria algo como “floresta-natureza dividida”, de “floresta-natureza residual” (*urihi xee hëai, -wi*), e se Kopenawa “tenta se conformar ao uso da noção de Natureza” – “um mal entendido interétnico” –, a fim de acomodar sua ecologia cosmológica à estreiteza das políticas ambientalistas, isso não se daria diante da categoria “meio ambiente”, termo oriundo do discurso ecologista intensamente utilizado pela retórica

500. KOPENAWA; ALBERT, op. cit, p. 468.

501. ibdem, p. 195

502. Sobre os “donos” ou “mestres” na Amazônia, Cf. FAUSTO, 2008.

503. KOPENAWA; ALBERT, op. cit, p. 631, 679.

504. ALBERT, 2003, p. 46.

505. KOPENAWA; ALBERT, op. cit, p. 480.

506. ibdem, p. 484.

governamental e diretamente associado pelos yanomami com a idéia de desmembramento das terras e de desmatamento.

E de fato, diria ainda Albert, a ideia de meio ambiente “denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade mercado industrial global”, enquanto que a sua proteção remeteria “à noção de uma Natureza produtiva em vias de colapso”, cujos “recursos rarefeitos são passíveis de um gerenciamento econômico esclarecido, ou sustentável”. Assim, como intuem Kopenawa e os Yanomami, o meio ambiente “é de fato uma Natureza marginalizada (reserva ou resíduo da exploração dos seus recursos)”, uma “Natureza condenada e ‘reciclada’ sob a forma de uma colcha de retalhos de sucedâneos (‘áreas verdes’ urbanas), mas também “unidades de conservação (‘parques naturais’, ‘reservas da biosfera’).” Ou seja, “objetos de uma socialidade sintética”⁵⁰⁷.

507. ALBERT, 2000, p. 259.

* * *

Os Yanomami vivem na região do Maciço das Guianas, pelo menos, desde o século XVIII, data da primeira referência escrita da sua presença por invasores europeus, e atualmente, em ambos os lados da fronteira entre o Brasil – entre as bacias do Alto Rio Branco e do Rio Negro, em sua margem esquerda – e a Venezuela – entre as bacias do Alto Orinoco e Cassiquiare. A população yanomami total é estimada em 36.000 pessoas, distribuídas em mais de 600 aldeias.

No Brasil, os Yanomami somam aproximadamente 22.000 pessoas, distribuídas nas mais de 250 aldeias da Terra Indígena Yanomami – a maior Terra Indígena do país, demarcada e homologada pelo governo brasileiro através de um decreto presidencial assinado em 25 de maio de 1992 –, com área aproximada de 96.650 km² (um pouco maior do que Portugal, com aproximadamente 92.152 km²), entre os estados de Roraima e Amazonas.

O etnônimo e a família linguística Yanomami, na verdade, conformam um conjunto cultural e linguístico composto de cinco subgrupos de línguas aparentadas e parcialmente inteligíveis entre si, com diferentes costumes, conhecimentos, concepções e construções, apesar de contarem com uma matriz cultural e linguística comum⁵⁰⁸.

508. BENUCCI, 2017, p.167.

As relações dos Yanomami com os brancos tem sido historicamente traumática. Na década de 1970, a construção da Perimetral Norte deixaria um rastro de morte e extinção de comunidades inteiras, mas os sobreviventes de quatro aldeias do alto Catrimani, atingida por uma epidemia de sarampo que matou metade de seus habitantes, se reorganizaram para fundar o que é hoje a aldeia yanomami do Demini, onde vive Davi Kopenawa.

Uma década mais tarde, o projeto agropecuário do Apiaú expulsaria os indígenas e, em 1987, dezenas de milhares de garimpeiros invadiram a área yanomami, provocando em questão de meses a pior pandemia de malária que a região já viu. Inúmeras comunidades seriam devastadas e os sobreviventes fadados a va-



Fig. 27 – *Yanomani na Perimetral Norte*. Bruce Albert, 1975. Fonte: Acervo Bruce Albert.

guear de aldeia em aldeia. E numa reedição perversa dessa história aparentemente superada, em pleno 2019 mais de 20 mil garimpeiros voltariam a invadir as terras yanomami (para não falar dos demais povos e territórios) em uma ofensiva patrocinada pelo Governo Federal, e pessoalmente pelos Presidente da República e pelo Ministro da “floresta-natureza residual”.

Como afirmaria Alcida Ramos, a maneira dos yanomami se moverem na floresta seria “totalmente imposta de fora, involuntária, caótica e violenta, carregando em seu bojo não o efeito de uma cadeia social em expansão, mas, ao contrário, retraindo-se com a desagregação que mortes em massa acarretam”. Cujo efeito mais dramático seria a transformação em realidade daquela ficção histórica dos “vazios demográficos” (da Amazônia em geral e da área yanomami em particular) através da devastação de aldeias inteiras e da contração do espaço vital das comunidades pelos objetivos dos brancos⁵⁰⁹.

509. RAMOS, 1995.

Os mesmos brancos que “acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê”, os brancos que “pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda”.

Entretanto, para os Yanomami (como para outros ameríndios), a floresta é uma entidade viva, ou como diria novamente Kopenawa, “nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes”⁵¹⁰.

510. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320.

“Ao olho desavisado”, escreveria então Alcida Ramos, a paisagem “parece despovoada, só para si, monótona na eterna repetição de um sem fim de árvores que se acotovelam por um lugar ao sol”. De fato, ela não é nem um vazio humano e muito menos “um manto único tecido em verde”. A floresta amazônica exige outras formas de engajamento e é nesse sentido que “há que aprender a ver a Amazônia. Na sua intimidade, a mata se revela diferenciada, habitada, transformada pela ação milenar de muitas gerações humanas”.

O que vemos, quando sobrevoamos a floresta, “com nossos olhos sincrônicos e quase sempre destreinados” é o resultado de uma dinâmica de “minúsculos desmatamentos pontilhando a paisagem e do refluxo de rejuvenescimento da mata” a rebrotar e se recompor constantemente com a abertura das novas roças e o abandono das anteriores, que em duas ou três décadas serão indiscerníveis da floresta aos nossos olhos destreinados. E considerando a população das aldeias e de todos os yanomami – vinte famílias em média por aldeia e cinco mil famílias no total – e os ciclos de abertura de roças – rodízios de dois ou três anos –, sem contar a multidão de outros povos indígenas que habitam a floresta, com distintos graus de fertilidade do solo e ausência de assentamentos permanentes, parece bem improvável, como reiteraria Alcida Ramos, a existência de uma floresta ainda virgem, depois de séculos e séculos de cultivo, de caça e coleta.

E coerentemente com essa “maneira contida e sábia com que os povos indígenas impõem suas atividades econômicas ao meio ambiente”, os Yanomami desenvolveriam um sistema social, político e econômico baseado na dispersão territorial, uma vez que estes têm a compreensão exata de que a concentração demográfica levaria a escassez e inevitavelmente ao esgotamento dos recursos.

Ainda que seu território seja grande, as características da floresta tropical – quantidade altamente rarefeita de incontáveis e diversificadas espécies de animais e plantas –, as comunidades yanomami são pequenas (raramente passam de 100 pessoas), distanciadas entre si (de umas poucas horas a dias de caminhada) e ligadas por uma intrincada teia de atalhos.

“Finas nervuras de terra, ora tortas, ora retas, sempre resolutas, subindo e descendo encostas, detendo-se em igarapés para ressurgir do outro lado, confundindo-se com raízes que serpenteiam o chão da mata”, e ainda “com troncos de árvores caídos sobre rios”, que se ao rés-do-chão “podem driblar o olho menos esperto ou experiente, do alto de um avião elas são perfeitamente invisíveis, meticulosamente encobertas pela copa cerrada da floresta”. Trilhas, diria ainda Ramos, que “são o testemunho mais pedestre, por assim dizer, das movimentações desse povo que parece ter sido feito para andar, locomover-se, espriar-se”, e que se pode percorrer por quilômetros, atravessando estados e países, “em horas, dias ou semanas de viagem, seja para chegar a alguma roça, ponto de caça, aldeia vizinha ou remota”.

E se, “por um passe de magia, todas as trilhas já abertas em terras yanomami aflorassem no solo e novamente se tornassem visíveis”, vislumbraria a antropóloga, “teríamos um mapa viário dos mais densos e um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais passados e presentes” que revelariam “uma estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a região ocidental das Guianas.”

Este hipotético mapa pedestre, denso, palmilhado, não cartesiano e de múltiplas dimensões, imaginado por Ramos, não só derrubaria em um golpe argumentos contrários ao reconhecimento pelo estado brasileiro das terras indígenas, mas também a “debilidade de um olhar impressionista e míope” que sustenta a defesa da ficção dos vazios demográficos mas também a “epítome da soberba ‘civilizada’: aquilo que o olho de branco não vê, não existe”⁵¹¹.

511. RAMOS, 1995, p. 2.

O arquiteto-antropólogo Thiago Benucci que viria a acrescentar um “urbano” aos olhos dos mesmos brancos, proporia ampliar a cartografia imaginária proposta por Alcida Ramos, no caso de esta ainda não ser o bastante para convencer os partidários do dito ‘vazio demográfico’, supondo neste mesmo passe de magia um hipotético mecanismo “tecnexamânico GPS*ri*”.

Ou como explicaria o próprio, o sufixo-*ri*, para os Yanomami (como em *xapiri*), “indica certos termos a que se referem como algo extraordinário, não humano, superlativo, supernatural ou de extrema intensidade”. E nesse sentido, um Sistema de Posicionamento Global tecnexamânico que captasse a demografia, os caminhos, as clareiras e as casas humanas e não humanas dos inúmeros seres visíveis e invisíveis que habitam e circulam pela terra-floresta yanomami revelaria como “cada centímetro não só foi ou é concebido, como habitado, transformado, construído e remexido”, mas também e principalmente “como é, sobretudo, conhecido”⁵¹².

512. BENUCCI, 2017, p. 171.

Passado quase um século da visita de Le Corbusier ao Brasil, e de seu manifesto *por uma arquitetura* moderna, que segundo o

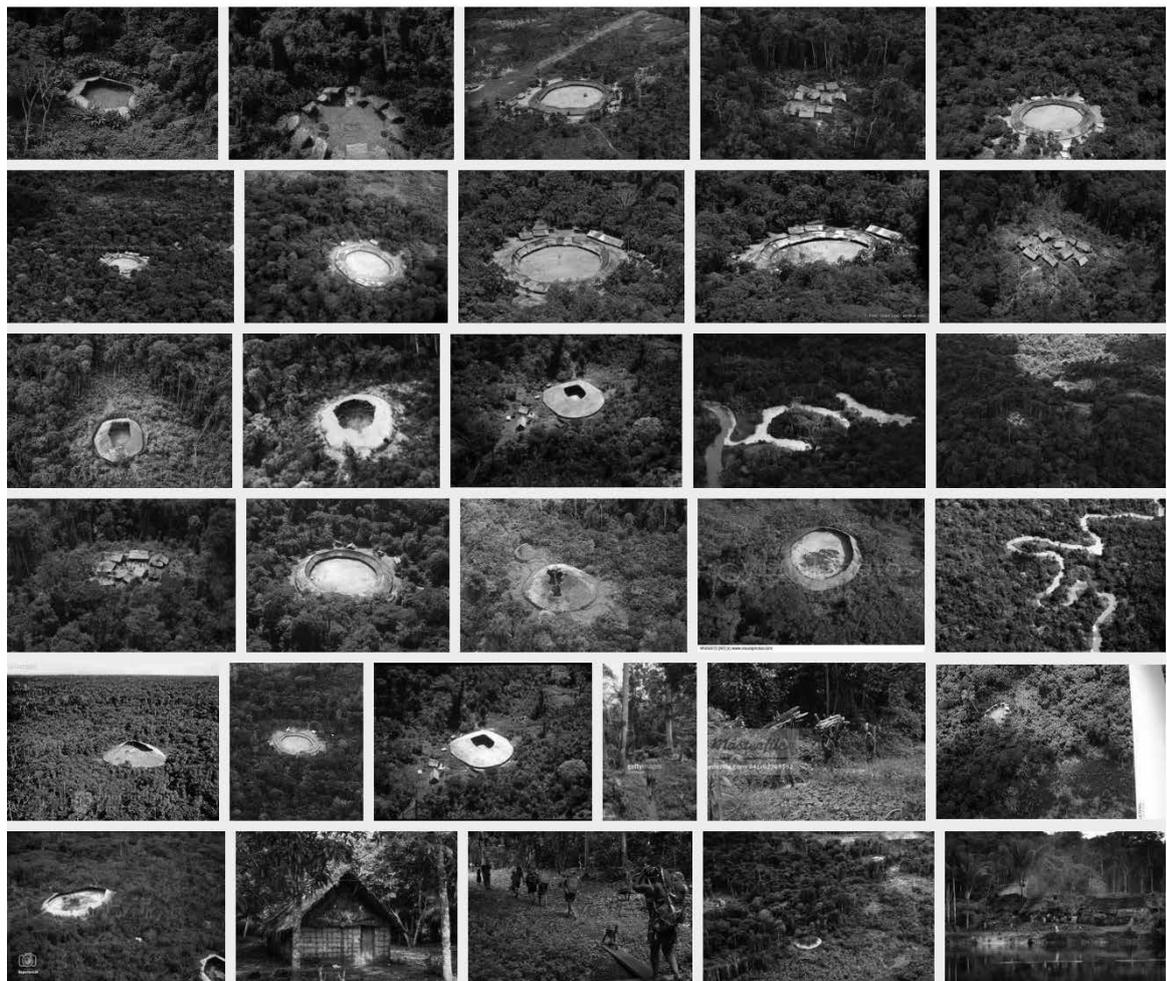


Fig. 28 – Resultado de busca de imagens no Google para “yanomami”. Thiago Benucci, 2016. Fonte: BENUCCI, 2017.

autor, “nossos olhos, infelizmente, não sabem discernir ainda”, e no qual o apelo aos “olhos que não vêem”⁵¹³ é determinante, talvez a grande contribuição deste inveterado positivista seja não a purificação estilística ou a suposta racionalização técnica dos edifícios e das cidades brasileiras, mas a constatação despretenciosa de que “tudo está na floresta, mas nada se vê”.

O controle e o agenciamento desse mundo invisível aos olhos vestidos dos brancos, composto por “imagens vitais” com efeitos sobre o mundo visível, material sobre os corpos, tem nos xamãs, tanto os yanomami como em outras partes da Amazônia e alhures, os seus mestres insuperáveis. E nessa maestria, o aproveitamento xamânico do potencial dos objetos e práticas alheias, das imagens vitais de aviões, carros e espingardas, como no exemplo de José Kelly, são úteis no ataque e defesa das batalhas xamânicas, assim como são úteis para a cura pelos espíritos, as imagens vitais de médicos que injetam ou dão remédios via oral⁵¹⁴.

Mas como advertiria Kopenawa, as pessoas comuns não podem ver estas imagens vitais, os *xapiripë*. Pois não são imagens do que existe agora na floresta, mas sim imagens que são dos “pais destes”, sejam animais, plantas e e outros, pois são também “imagens dos nossos antepassados”, explicaria o xamã.

Quando a floresta era jovem estes antepassados que tinham nomes de animais acabaram sendo caçados e “são eles que flechamos e comemos hoje, mas suas imagens não desapareceram e são elas que dançam para nós como espíritos *xapiripë*”⁵¹⁵.

Para Eduardo Viveiros de Castro a fala de Kopenawa “não é apenas uma narrativa sobre certos conteúdos xamânicos – a saber, os espíritos que os xamãs fazem falar e agir – mas é uma forma xamânica em si mesma, um exemplo de xamanismo em ação”⁵¹⁶, no sentido tanto de tradução quanto de diplomacia. E um xamã é, como diria ainda o antropólogo, “um amigo da imagem”⁵¹⁷, em “sua capacidade e funcionamento”, seja “no sonho e na alucinação, quando o humano e o não humano, o visível e o invisível trocam de lugar”⁵¹⁸.

Mas para poder vê-las, estas “imagens-espírito”⁵¹⁹ de “natureza algo paradoxal, pois são ao mesmo tempo não-icônicas e não-visíveis”⁵²⁰, é preciso inalar o pó da árvore *yākōanahi*. O que “leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras”, advertiria entretanto Kopenawa⁵²¹, como que atualizando xamânicamente a máxima de Oswald de Andrade⁵²² de que “temos a base dupla e presente – a floresta e a escola”; para os Yanomami “a escola é a floresta”⁵²³.

Mas “nós não nos tornamos xamãs comendo caça ou comida do nosso jardim, mas através das árvores da floresta.” É o pó da *yākoana*, a seiva extraída das árvores *yākoana hi*, que revela as palavras dos espíritos e as propaga amplamente. A *yākoana* é a “comida dos *xapiripë*”⁵²⁴ e há várias *yākoana*, ou seja, várias receitas do pó preparado a partir da queima da resina retirada da casca da árvore *yākōanahi*⁵²⁵, que misturada a folhas e cascas de outras árvores tem poderoso efeito alucinógeno (derivado da trip-tamina). E, por isso mesmo, sendo temido e perigoso àqueles que não passaram por uma longa iniciação xamânica. “Se você inalar

513. CORBUSIER, 2000, p. 57.

514. KELLY, 2017, p. 707.

515. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320.

516. idem.

517. ibidem, p. 322.

518. ibidem, p. 326.

519. BRASIL, 2016, p. 144.

520. VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 325.

521. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 234.

522. ANDRADE, 2011, p. 65.

523. “A gente não tem escola igual os brancos, não. Quando a criança cresce, a gente não ensina. A escola é nossa experiência, conhecimento tradicional. Professor é pai, mãe e irmão. Com uns dois anos, a gente ensina a criança, com cuidado, a começar a andar, a conhecer a mata. Com quatorze anos, o filho tem que saber andar longe, sozinho, saber caminhar, caçar, pescar. É assim que yanomami continua sendo yanomami”. Cf. KOPENAWA, 2018.

524. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 243.

525. Existem três “variedades” distintas de virola: *yākoana a*, a mais frequentemente aproveitada; *haare a*, que é considerada a mais potente; e a *xioka a* que é tida como mais fraca e de uso desagradável por causar irritação das vias nasais. Todas essas variedades enquadram-se na ampla categoria taxonômica da espécie *Virola elongata* (*sensu lato*). ALBERT; MILLIKEN, 2009, p.115, 182, 183, 184.

sem estar preparado, seus espíritos vão golpear seu crânio com um machado e te arremessar violentamente ao chão”⁵²⁶.

526. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 79.

Quando se toma pela primeira vez o pó da árvore *yãkoanahi*, os espíritos *xapiripë* começam a chegar até você. Primeiro, ouvem-se de longe seus cantos de alegria, tênues como zumbidos de mosquitos. Depois, quando os olhos estão morrendo, começa-se a ver luzes cintilantes, que tremem nas alturas, vindas de todas as direções do céu. Aos poucos os espíritos se revelam, avançando e recuando com passos de dança muito lentos. [...] Mas, de repente, armados com grandes “espadas”, partem ao meio sua coluna vertebral. Cortam sua cabeça e sua língua. Sente-se então uma dor intensa e você desmaia. Seu envelope corporal fica no chão, mas os *xapiripë* voam para longe, levando as partes de seu corpo imaterial. [...] Mais tarde recompõem seu corpo, mas ao contrário: juntam a cabeça no lugar do traseiro e as pernas no lugar dos braços. Uma vez virado do avesso, você pode responder aos espíritos e imitar seus cantos, você pode ser um xamã.⁵²⁷

527. ANDUJAR, 1998, p. 66

Mas “não tem muito na mata, tem pouca”, ouvimos então Morzaniel Iramani Yanomami narrar sobre as *yãkoanas*, após os quatro primeiros minutos e meio do filme *Urihi Haromatimapë - Curadores da terra-floresta*⁵²⁸, tempo dedicado à chegada e à recepção na aldeia de Watoriki dos diversos xamãs yanomami para os dois encontros organizados por Davi Kopenawa em 2011 e 2012.

528. **Urihi Haromatimapë – Curadores da terra-floresta.** Direção: Morzaniel Iramari Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; Belo Horizonte: Observatório da Educação Escolar Indígena UFMG; Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami, 2014, 59 min.

E enquanto somos apresentados à árvore pela câmera que percorre seu tronco desde baixo, subindo até a copa folhada, vamos sabendo que “esta é a árvore que os pajés usam para curar as crianças”. Mas, logo saberíamos também que não só, pois “é só uma árvore, mas ela é forte”, e com o pó fabricado com a seiva de sua casca fervida, depois de misturada e pilada com *maxahara*, “quando a terra fica estranha eles ajeitam”.

Eles, obviamente são os xamãs, que nos encontramos, depois de devidamente paramentados, inalam a *yãkoana* e acedem ao *meio* do xapono da grande casa circular comunitária de Watoriki, para por em funcionamento a grande consertação do mundo constantemente ameaçado pelos *napëpë*.

André Brasil, ao propor a hipótese de uma “crítica xamânica à economia política das imagens” em diálogo com a “crítica xamânica à economia política da natureza” de Bruce Albert, viria a dizer que *Curadores da terra-floresta* “constitui-se fortemente por um *trabalho com o invisível*, abrindo o plano para que ele atue, em contigüidade com o *extracampo*.” Ou, como diria ainda, sobre essa expansão cosmológica do plano pelos *xapiripë*, é “como se, por meio do canto, algo invisível – um espírito, suas afecções – atravessasse o corpo do xamã, precipitando-se em imagem visível, material”⁵²⁹.

529. BRASIL, op. cit, p. 144. (grifo no original)

Mas como advertiria Bruce Albert no entanto, as imagens que os xamãs “fazem dançar” – são as de “humanimais” ancestrais e são percebidas pelos xamãs sob a forma de uma multiplicidade infinita de humanóides minúsculos, enfeitados com pinturas corporais e ornamentos de ofuscante luminosidade. Tais *seres-imagens* corpusculares, povoam o mundo em estado livre, tomados

por uma incessante atividade de jogos, trocas e guerras que sustenta a dinâmica dos fenômenos visíveis⁵³⁰.

Mas nós não somos capazes de ver as imagens dos *xapiripë*, ou os próprios *xapiripë*-imagens, “mas podemos vê-las agir sobre o corpo do xamã (como o vento que, ao atravessar a vela de um barco, torna-se visível em sua invisibilidade e confere ao barco algo de seu poder)”. A imagem do vento evocada por André Brasil é providencial aliás, pois “o vento, para os Yanomami, não é um fenômeno atmosférico, mas sim um espírito que se aproxima”⁵³¹.

Nesse sentido, em que “o interior do corpo é o interior da floresta”, pois o xamã “conecta o domínio transcendental da vitalidade da floresta ao seu corpo”, poderíamos falar com Peter Gow, de uma espécie de “cinema da floresta”⁵³², que atribui às experiências xamânicas o potencial dos objetos técnicos e práticas não-indígenas. E se o xamãismo é ele mesmo uma forma, não metafórica, de cinema da floresta, de “fazer ver” e de “tornar tudo visível sem a interferência humana”⁵³³, o que dizer da máquina de visão cinematográfica e os olhos fantasmas dos não-xamãs que acusam sua limitação metafísica – ou da inversão ou do estancamento do visível sobre o invisível que André Brasil consideraria o seu poder de agência?⁵³⁴

Em um desenho de Joseca Yanomami no livro *Xapiri thëã oni*, podemos ver “quando os yanomami tornam-se xamãs” e como estes “dançam como os espíritos”, mas também *com* estes, “fazendo sua dança de apresentação” em meio, indiscerníveis, à cobra, à anta e aos próprios *xapiripë*⁵³⁵.

Assim, o desenho de Joseca como que projetaria uma imagem da *floresta em ação* (ou *agindo*, como gostaria Brasil), mesmo que a mata propriamente permaneça invisível, em branco no papel. Uma imaginação outra da floresta, que em contraste (ontológico) radical com a “imagem-telegrama”⁵³⁶ da floresta no cartaz de Mary Viera, na qual esta é um plano sem profundidade (de campo) e uma entidade sem densidade vital – características certamente coerentes com a imagem do vazio “visto” por JK e que ainda impera em relação à floresta.

O desenho de Joseca nos levaria então a considerar, parafraseando Viveiros de Castro, a existência de um regime de *visibilidade virtual intensiva*, pois, falando com André Brasil⁵³⁷, diríamos que um segundo *extracampo* que é geopolítico, mas também etnobotânico e faunístico – a própria floresta –, acontece por meio do invisível. Como se a cada *xapiri* performado no pátio, a floresta invadisse extensivamente, ainda que de forma não visível, o plano. Como se estivéssemos diante da própria floresta em ação, ou em consertação, no momento que cada xamã dança como e com os *xapiripë*, fazendo de seu espaço a floresta. Enfim, como se a floresta fosse uma entidade virtual intensiva, que floresce e se alastra através dos xamãs. Pois, “embora as imagens dos ancestrais animais sejam de fato muito numerosas na floresta”, como diria Kopenawa, “os xamãs também fazem descer como *xapiri* as imagens de todos os seus outros habitantes: das árvores, das folhas e dos cipós”, e ainda “dos méis, da terra, das pedras, das águas, das corredeiras, do vento ou da chuva”⁵³⁸.

530. ALBERT, 2011, p. 1.

531. “Morzaniel traduziu a palavra como ‘Casa dos Espíritos’ certamente porque o vento, para os Yanomami, não é um fenômeno atmosférico, mas sim um espírito que se aproxima. Ele disse sobre a montanha de pedra: ‘ali que chegam os espíritos, por isso tem muito vento’”. Cf. PORTELLA, 2014, p. 93.

532. GOW, 1995, p. 48, 50.

533. *ibidem*, p. 37, 54.

534. BRASIL, *idem*.

535. YANOMAMI; MACHADO, 2014, p. 39.

536. “O cartaz é um telegrama para ser lido de longe”, diria Almir Mavignier. Cf. MAVIGNIER, 2000, p. 30.

537. BRASIL, *op. cit.*, p. 144.

538. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 124.



Fig. 29 – Quando os Yanomami tornam-se xamãs eles dançam como os espíritos fazendo sua dança de apresentação. Joseca Yanomami, 2013. Fonte: YANOMAMI; MACHADO, 2014.

Bruce Albert nos alertaria, no entanto, que as imagens xamânicas yanomami não devem ser confundidas com o que chamamos de “imagens mentais” pois são descritas pelos xamãs como percepções diretas de uma realidade exterior absolutamente tangível. “Como se as sequências fossem realmente transmitidas de fora do meu corpo para dentro da minha cabeça”⁵³⁹. Mas “não há aí fenômeno de *representação*, e sim um processo de *presentificação* do invisível, da mesma forma que não se trata de metáforas, uma vez que as imagens *utupë* são antes de tudo estados ontológicos cuja visibilidade intermitente é tornada efetiva durante a sessão xamânica por um efeito de transdução corporal”⁵⁴⁰.

Tudo se passa, então, como se os desenhos-imagens yanomami se configurassem como projeções da captação de imagens *utupë* às quais os não-xamãs e não-yanomami podem aceder porque, em vez de descerem e passarem pelo corpo do xamã sem deixar traço, o fizeram acoplando-se a um dispositivo expressivo que pudesse tornar visível e registrável o seu acontecimento. O desenho como uma forma quasi-xamânica, e talvez os “documentos” mais *visiossimilhantes* do projeto feito por Omama que jamais teremos acesso.

Isso não quer dizer que os desenhos-imagens sejam as imagens *utupë*. Estas não veremos nunca, permanecem inacessíveis, afirmaria Bruce Albert, logo acrescentando que os desenhos são um aglomerado espontâneo multi-perspectivista e que toda a territorialidade yanomami é um encaixe de pontos de vista no qual tudo está imbricado, encaixado em uma multiplicidade de perspectivas espaciais e temporais. O que corresponderia a dizer que “nunca há uma imagem”, mas há sempre várias imagens, e por isso deveríamos considerar chamá-las “multi-imagem, na verdade”⁵⁴¹.

Como se, em *Urihi Haromatimapë*, estes espírito-imagens estivessem a nos alertar: “estamos na floresta e somos a floresta”. E se as multidões de *xapiri*, seus habitantes, podem ser vistos “*por meio* do invisível”⁵⁴², poderíamos especular ainda que a verdadeira “natureza” dos yanomami, acostumados a viver *em meio* aos invisíveis, seria tanto a floresta visível quanto aquela “presentificável”.

* * *

Davi Kopenawa em mais uma de suas imagens reversas sobre nós, diria que na primeira vez que viajou para tão longe de Watoriki, “por cima da grande terra do Brasil” – praticamente três décadas após a aviação de JK –, teria compreendido então o quão imenso é o território dos brancos para além da terra-floresta yanomami. “Eles ficam agrupados numas poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio tudo, é vazio!”, diria, espantado pela desflorestamento extensivo, e desafiando a noção de vazio dos brancos.

Essa visão do alto tão cara aos planejadores, essa imagem da lógica de urbanização do território, “esse pensamento”, como diria o xamã, em sua recorrência, tornaria suas palavras mais sólidas: “Suas terras não são realmente habitadas! Seus grandes homens guardam-

539. Jeremy Narby ouviria dos Ashaninka no Peru que o ayahuasca seria a “televisão da floresta”, em uma contra-anthropologia na qual a capacidade de produzir visões restritas às experiências xamânicas são atribuídas a objetos técnicos ocidentais. “Ayahuasca é a televisão da floresta, você pode ver e aprender coisas, diria Ayahuasquero Ruperto Gomez, também autor da frase citada. Cf. NARBY, 1998, p. 4, 109.

540. ALBERT, 2011, p. 77. (grifo no original).

541. idem.

542. BRASIL, op. cit, p. 144.

543. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 387.

544. No discurso acadêmico **A fisionomia do reino vegetal no Brasil** apresentado em 1824 pelo naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius sobre a viagem que realizou com Johann von Spix pelo interior do país entre 1817 e 1820, este chamaria a Mata Atlântica de “Mata Geral”, um “baluarte da terra contra o oceano” e o “apogeu de toda força criadora e toda luxúria do continente”. Cf. PÁDUA, 2009, p. 96.

545. PÁDUA, 2015, p. 237.

546. *ibidem*, p. 238.

547. “E também de viver na presença dos outros grandes biomas presentes no espaço nacional, como a Caatinga, o Cerrado, o Pantanal e o Pampa”. *ibidem*, p. 239.

548. PÁDUA, 2005.

549. PÁDUA, 2015, p. 239.

550. O que hoje chamamos de “Mata Atlântica” configurou uma colossal história biofísica que passou pela “fissura entre as geomassas africana e sul-americana” há cerca de 110 milhões de anos; pelo domínio das plantas angiospermas no dossel da floresta por volta de 65 milhões de anos atrás; e por largos movimentos de expansão e contração da sua massa arbórea, relacionados com processos de glaciação e desglaciação nos últimos dois milhões de anos. Com o fim da derradeira grande glaciação, ao redor de 12.000 anos atrás, a “Mata Atlântica” assumiria o seu “vasto império” de 3.500 quilômetros na costa oriental sul-americana. *ibidem*, p. 233.

551. PÁDUA, 2005a.

552. PÁDUA, 2015, p. 238.

553. PÁDUA, 2013, p. 24-29.

-nas com a avareza, para mantê-las vazias”. E ele ainda acrescentaria: “Não querem ceder nem um pedaço delas a ninguém. Preferem mandar gente esfomeada comer nossa floresta!”⁵⁴³.

José Augusto Pádua, que escreveria sobre a importância da floresta, da Mata Atlântica⁵⁴⁴ e da Amazônia, na constituição do território brasileiro, diria que uma das premissas da história ambiental “é justamente a necessidade de ir além dos mapas abstratos e da visão dos territórios como espaços ‘vazios’ a serem preenchidos exclusivamente pela ação humana”⁵⁴⁵. Afinal, diria, “os espaços da Terra, onde se constroem os territórios, nunca são ‘vazios’”, e é premente repensar a territorialidade no Brasil “no contexto da vivência cotidiana dos seres humanos com um caleidoscópio de formas de vida, solos, climas, cursos de água etc.”⁵⁴⁶. E por isso é preciso perceber a concretude do viver “na presença da floresta”⁵⁴⁷, completaria. Não sem nos lembrar, no entanto, que as populações de língua tupi que habitavam o litoral leste do Brasil quando da chegada dos europeus já realizavam um exercício dessa natureza, criando palavras, todas iniciadas por *Caá* (mata), para distinguir os grandes conjuntos naturais que percorriam e habitavam. Se no léxico nativo, a Mata Atlântica e a Amazônia eram denominadas *Caá-Etê* (mata verdadeira) e *Caá-Guaçu* (mata grande), respectivamente, no interior do Nordeste e do Centro-Oeste estariam a *Caá-Tinga* (mata branca) e a *Caá-Tã* (mata dura), e penetrando na Várzea Amazônica estaria a *Caá-Yg-Apó* (mata que a água invade)⁵⁴⁸.

Apesar da contribuição fundamental das reflexões do historiador para expandir o imaginário e os procedimentos históricos sobre as relações entre as florestas e a ocupação humana, é preciso atentar para o fato que Pádua trata aqui, especificamente da perspectiva colonial, ou como ele mesmo diria, da ocupação dessas ecologias florestais no que se refere “à sua temporalidade e espacialidade, assim como à intensidade de transformação das paisagens” pelas formas econômicas e pelos modos de vida “trazidos pelo domínio eurodescendente”⁵⁴⁹.

E nesse contexto, como o próprio demonstraria, as florestas se constituíram “para essa primeira elite brasileira” – para além das fazendas e dos engenhos construídos como clareiras envoltas na Mata Atlântica⁵⁵⁰ – “de um objeto de estranhamento e obscuridade”⁵⁵¹. Mesmo que “grande parte da vida vivida pelas sociedades estabelecidas na América Portuguesa e depois no Brasil tenha se dado “na presença da floresta”. Então é preciso que finalmente compreendamos “essa expressão de maneira literal”, pois na América Portuguesa, os espaços de domínio eurodescendente na região da Mata Atlântica e nas margens do rio Amazonas “tinham a floresta como seu lócus cotidiano de interação”⁵⁵². Mas também que a destruição da floresta não foi algo fortuito e pontual, mas sim um elemento constitutivo da própria lógica da ocupação do Brasil. E o sentido “aventureiro” dessa lógica, como destacado por Sérgio Buarque de Holanda, denotava um tipo ideal de ação humana caracterizado pela ousadia, pela busca de horizontes largos e riquezas fáceis, pela instabilidade, imprevidência e imediatismo (em oposição ao trabalho constante e ao planejamento)⁵⁵³.



Fig. 30 – Engenho da Cachoeira, corte de cana de açúcar. Hercule Florence, 1848. Fonte: CARDIM, 2019.

554. CABRAL, 2014, cap. 2.

Esses assentamentos humanos transplantados para os trópicos participavam de um conjunto complexo de relações ecológicas⁵⁵⁴, e em estreita convivência com grandes extensões contínuas de matas tropicais e subtropicais que hoje fazem parte dos biomas de Mata Atlântica e a Floresta Amazônica, que no momento da chegada dos europeus detinham cerca de 1,3 milhões de quilômetros quadrados, e de 4 milhões de quilômetros quadrados, respectivamente.

555. PÁDUA, 2015, p. 234.

Nesse sentido, propõe Pádua, estas enormes florestas devem ser pensadas como parte de uma só história, uma vez que desde o início da colonização foram incorporadas em um mesmo processo de ocupação e invenção territorial⁵⁵⁵. Pois apesar de parte significativa da história do Brasil se confundir com os espaços da floresta litorânea, as conexões entre estas duas regiões teriam ocorrido sempre, na medida em que paradigmas culturais e econômicos semelhantes presidiram os dois processos de ocupação de grandes espaços florestais. E, uma vez em que os principais sujeitos da colonização – ordens religiosas, militares, funcionários governamentais, homens de ciência e homens de negócio – estiveram presentes na história de ambas as florestas. Além destes, é fundamental ainda considerar, diria Pádua, as levas de trabalhadores advindos da Mata Atlântica ou da Caatinga do Nordeste que migraram para a Amazônia no contexto dos ciclos da borracha (na virada do século XIX para o XX ou em meados do século XX, durante a II Guerra Mundial)⁵⁵⁶.

556. *idem*.

Mas será no final do século XX, porém, que a conexão direta entre as duas florestas se tornaria mais intensa e direta, uma vez que os principais desmatadores da Amazônia entre as décadas de 1970 e 1990 (e atualmente) – madeireiros, fazendeiros de gado, garimpeiros, especuladores fundiários etc. – viriam a ser originários do Sul e do Sudeste do país.

557. *ibidem*, p. 240.

“E eles não chegaram do nada na Amazônia”, nos lembraria Pádua, mas sim com o intuito de transpor suas práticas predatórias e relações destrutivas históricas com a Mata Atlântica para o contexto amazônico. O chamado “arco do desmatamento” no sul da Amazônia se daria principalmente através do avanço para o noroeste de populações advindas da “outra’ floresta”. Tudo isso, “por certo, com forte apoio do estado nacional e das concepções de desenvolvimento então vigentes”⁵⁵⁷.

558. DEAN, 1996, p. 380.

E seria exatamente nas chamadas “décadas da destruição” (como chamaremos no futuro a década atual?), nas quais a Floresta Amazônica começa ser aberta para um desflorestamento mais massivo, “por razões mais geopolíticas do que de necessidade econômica, e por atividades econômicas fortemente subsidiadas”, que o processo de destruição da Mata Atlântica atingiria patamares também escandalosos de desmatamento. E se restam hoje algo como 12,5% de sua cobertura original (se considerarmos todos os remanescentes, inclusive os fragmentos com menos de 100 hectares), um valioso exemplo a que a Mata Atlântica pode se prestar, de modo trágico e desesperado, é demonstrar todas as terríveis consequências da destruição ao seu imenso vizinho do oeste, como escreveria Warren Dean⁵⁵⁸.

559. PÁDUA, 2010.

Tamanha devastação sobre as florestas, não somente resultaram em uma resistência social mais intensa e consistente⁵⁵⁹ ao

longo das últimas décadas, como também, diante da emergência da “questão ecológica” e do debate sobre o aquecimento global, acabaram por resultar na reversão do imaginário da “selva” – próspero durante toda a história do Brasil, como o lugar de animais ferozes e gentes selvagens –, para a da “rainforest”, um lugar ecologicamente precioso, biodiverso e importante prestador de “serviços ambientais”⁵⁶⁰.

Apesar disso, a Floresta Amazônica, que até a década de 1970 contava com cerca de 99%⁵⁶¹ da sua cobertura original de 4 milhões km² ainda de pé, chegaria a 2018 a com menos de 80% e prestes a levar “o sistema amazônico” a atingir o seu ponto de inflexão. Ou seja, o limite a partir do qual regiões da floresta tropical podem passar por mudanças irreversíveis, em que suas paisagens podem se tornar semelhantes às de cerrado, mas degradadas, com vegetação rala e esparsa e baixa biodiversidade⁵⁶².

Para o futuro, pesquisadores estimam que seria possível reverter as áreas totalmente desmatadas na Amazônia para 16% a 17% em 2030 se o Brasil cumprir, desde já, o compromisso assumido no Acordo Climático de Paris há três anos, de zerar o desmatamento e reflorestar 12 milhões de hectares de áreas já desflorestadas, das quais 50 mil km² são da Amazônia⁵⁶³. Metas aparentemente improváveis contudo, diante do apetite insaciável dos “brancos comedores de floresta”⁵⁶⁴ que farão do já meio ambiente, brevemente um ex-ambiente.

Somente na Amazônia, que perde em densidade para as florestas boreais nas regiões subárticas da Rússia, Escandinávia e América do Norte, podem existir 390 bilhões de árvores, enquanto que se estima que existam 3 trilhões de árvores em todo o planeta, uma média bastante desigual de 422 árvores por pessoa – na Bolívia são 5 mil por pessoa enquanto em Israel, duas.

Em termos globais, a maior extensão de floresta está nos trópicos, com 43% de todas as árvores do planeta, mas a cada ano, o desmatamento, o manejo florestal e os distúrbios causados pelo mau uso da terra e pela urbanização – quanto maior a população, menor a média florestal – derrubam 15,3 bilhões de árvores, o equivalente a 192,000 km². Sendo que desde os primórdios da “civilização humana” (pós-Pleistoceno), 45,8% das matas existentes no mundo desapareceram⁵⁶⁵.

Apesar das taxas de desflorestamento continuarem extremamente altas nas regiões tropicais, a escala e a consistência do impacto das atividades humanas sobre as florestas segue implacável, e somente no período entre 2001 e 2017 os últimos levantamentos do Global Forest Watch (GFW) apontam que 337 milhões de hectares, ou 3,37 milhões de km², o equivalente a 8,4% da cobertura florestal planetária ainda remanescente no início do século, foi desmatado. Evidenciando um modo histórico de uso do solo e de relação com as florestas em escala planetária.

No Brasil, foram muitos os que se detiveram às formas peculiares de relação do brasileiro com a natureza ao longo da história e alertaram para os riscos de um colapso civilizatório e ambiental caso nada fosse feito diante da devastação das florestas. Como bem sabemos, muito pouco foi feito, a não ser políticas

560. ENRIGHT, 2012.

561. 1978: 3.867.800 km², 97% da área original.

562. 2018: 3.200.000 km², 80% da área original. Cf. NOBRE; LOVEJOY, 2018.

563. idem.

564. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481.

565. CROWTHER, 2017.

de aceleração da catástrofe, metas de desmatamento-zero para quando não houver o que desmatar, leilões de nacos da Amazônia entre grileiros e ruralistas. Ou como enxergaria com terrível lucidez o antropólogo guarani e kaiowá Tônico Benites: “os brasileiros ainda estão descobrindo o Brasil”⁵⁶⁶. No que acrescentaria Davi Kopenawa ao indagar perplexo: “de onde vem essa brutal vontade deles de destruir a floresta e seus habitantes?”⁵⁶⁷.

José Bonifácio, o primeiro crítico ambiental do país, já em 1821 apontava o desestímulo ao avanço tecnológico e a falta de cuidado com a terra inerentes à escravidão e ao latifúndio como decisivos para a devastação ambiental, como mostra José Augusto Pádua em seu precioso livro *Um sopro de destruição*⁵⁶⁸. E Sérgio Buarque de Holanda reafirmaria, em *Raízes do Brasil*, que “sem o braço escravo, a terra farta, terra para gastar e arruinar, não para proteger ciosamente”⁵⁶⁹, a monocultura seria impensável. Que o *agrobusiness* continue a reivindicar mais terras e trabalho escravo em pleno 2019 não é, portanto, mera coincidência.

Assim como não é por acaso que o imaginário nacional continue a compreender a floresta como uma “superabundância de supérfluos que destrói toda a regularidade”⁵⁷⁰, pois em suas viagens pelo Brasil no século XIX, não foram poucos os naturalistas europeus que ajudariam a forjar essa imagem da floresta como espaço vazio, inóspito e a ser transformado pelo projeto humano. Regina Horta Duarte⁵⁷¹ mapearia os *olhares estrangeiros*, de pelo menos quatro desses exploradores: Maximilian, príncipe de Wied-Neuwied que esteve no Brasil entre 1815 e 1817, o botânico Auguste de Saint-Hilaire que explorou as proximidades do rio Mucuri um ano depois, o médico Robert Avé-Lallemant, cuja chegada também ao Mucuri data de janeiro de 1859 e o barão Johann Jakob von Tschudi, cerca de um ano antes.

Para Maximilian, a floresta seria ambígua, pois apesar da abundância de espécimes vegetais e animais, “a existência humana é rondada pela fome” e “mesmo com toda a fauna diversificada, alguém podia “viajar dias seguidos sem descobrir um ser vivo”.

Já na perspectiva de Saint-Hilaire o domínio dos indígenas e o domínio da mata estariam inteiramente conectados. “A seus olhos, forjar ali a vida humana dependia da extinção de ambos.” Ao considerar a superioridade da agricultura e dos animais domésticos, “apresentava-os como formas de vida vicejantes sob o Sol que as tornaria possíveis, após o desmate e o calor das queimadas”. Para o botânico, o desaparecimento das espécies nativas, dos animais selvagens e daqueles humanos nascidos “na escuridão do seio da Mata Atlântica” seria inorável diante das “luzes da civilização”.

O barão Tschudi, quarenta anos depois, “insistiria na imagem da mata tropical como local de escassez, inclusive para os próprios indígenas”, sendo apreendida, por este, “a partir do signo da falta: sua totalidade é sem harmonia, não há luminosidade, nem ar, sua paisagem não é limitada pelo horizonte”. Para o barão, “o olhar que se dirige para o alto não encontra o azul do céu. As aves apenas guincham, sem que nenhum canto melodioso chegue aos ouvidos humanos”. A floresta espessa, assim se manifestava em seus “entrelaçamentos intransponíveis”, como um espaço vazio dominado “por uma sensação

566. BENITES, Tônico. **Aty Guasu – Assembleia dos Povos Indígenas**, Festival de Inverno da UFMG, 2014.

567. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. op. cit. p. 434.

568. PÁDUA, 2004, p. 76.

569. HOLANDA, 1995, p. 51, 49.

570. DEAN, 1996, p. 258.

571. DUARTE, 2002.



Fig. 31 – *D. Pedro II*. Joaquim Insley Pacheco, 1883. Fonte: Arquivo George Ermakoff.

de monotonia, a sensação de um caos inexplicável”. A positividade da floresta seria “uma espécie de ontologia às avessas”, pois “o ser da floresta reside no que ela possibilita outra coisa que não ela mesma, existindo à medida que se desfizesse”. A floresta é “*insumo* para sua ocupação efetiva: ela é madeira para as edificações; material para a construção de navios e canoas, lenha para os fogões e para os vapores que percorreriam o rio”, e também “espaço onde as pastagens seriam abertas para alimentar animais de carga, gado e rebanhos para consumo das populações que ali se instalariam”, além de um repositório de “imensas árvores a serem derrubadas para que a luz do sol alcançasse finalmente o solo”.

572. RUGENDAS, 1986, p. 265.

Para o médico Robert Avé-Lallemant, a floresta “impenetrável para o homem”, com seu “‘esplendor quase fantástico’ constituía-se numa sedutora ilusão, capaz de enfeitiçar os homens com seus múltiplos encantos”. Mas esta, pouco a pouco tombaria diante dos desígnios humanos e finalmente o sol aqueceria “com seus raios uma terra sobre a qual não brilhava há séculos”. Imagem que finalmente o pintor alemão Johann Moritz Rugendas eternizaria em sua prancha da *Viagem Pitoresca através do Brasil* dedicada a *Derrubada da Floresta (Defrichement d’une forêt)*⁵⁷².

573. CASTRO, 1896, p. 178.

Entretanto, mesmo com a derrubada a todo vapor, a ideia da floresta sombria quase impenetrável e misteriosa “que jamais chega ao fim” perduraria ainda por muito tempo, como uma projeção do vasto horizonte, do ar fresco e até mesmo das estrelas e da lua recusados aos braços encantados do *Brazil* no século XIX. “Parecíamos estar como que desterrados do mundo e da vida” diante da eterna monotonia e do eterno silêncio que tornavam “a floresta virgem, com sua atmosfera úmida, um sepúlcro”⁵⁷³.

574. CABRAL, 2014, p. 67.

O mito da natureza intocada pelo homem, uma invenção do século XVIII, que justificaria e enobreceria o empreendimento colonial e escravocrata nas Américas, confortavelmente se desenvolveria em paralelo ao colapso de mais de 90% da população ameríndia causado pelo extermínio em massa ao longo de 1492 e 1750 que deixaria grandes extensões de floresta no continente desprovidas de habitantes. Privada de seus cultivadores, sem gente para fazer roçados, a floresta retomaria seu antigo ímpeto “holocênico”⁵⁷⁴ de expansão e voltaria a crescer livremente nas clareiras e nos roçados abandonados, produzindo, além de uma selva bem menos biodiversa, o declínio global de sete partes por milhão (ppm) das emissões de dióxido de carbono na atmosfera terrestre. O que faria do ano de 1610 a data com a mais baixa marca de CO₂ já registrada desde a Era do Gelo, com 271.8 partes por milhão (408.55 ppm registrados em setembro de 2019).

Somado ao rápido e intenso intercâmbio de espécies animais e vegetais, doenças e microrganismos, essa devastação humana sem precedentes na história da Terra seria batizada pelos climatólogos Simon Lewis e Mark Maslin de *Orbis Spike* (analogia ao *Golden Spike*, a marca geológica deixada pelo meteoro que atingiu o planeta e extinguiu os dinossauros). A partir da análise de amostras retiradas do subsolo antártico congelado que comprovaram as concentrações de CO₂, os autores viriam então reivindicar o *Orbis Spike* como início oficial do Antropoceno, argu-

mentando da centralidade da violência colonial contra humanos e não humanos, desde os seus primórdios, para a transformação antropogênica do planeta⁵⁷⁵.

Violência na qual, certamente, a ideia das florestas como resquícios prístinos da geração divina, constituinte do imaginário da “mata virgem”, seria central na tendência constante de explugar a floresta do domínio das relações culturais. Como escreveria Diogo Cabral, “exterioriza-se, virginiza-se a mata, transformando-a em recurso, por um lado, e ameaça, pelo outro”⁵⁷⁶.

E se o encontro dos naturalistas com as matas despovoadas certamente ajudou a construir, para os europeus, a ideia de uma natureza intocada⁵⁷⁷, contrapondo a ciência dos naturalistas ávidos por derrumar a floresta, Kopenawa diria que a floresta é viva e seu perfume “desaparece quando a terra se torna seca demais, e os riachos se retraem nas suas profundezas. É o que acontece quando se corta e queima as grandes árvores, como as castanheiras, as sumaúmas e os jatobás”.

Os brancos podem não saber, mas “são elas que atraem a chuva”. E “só tem água na terra quando a floresta está com boa saúde. Quando ela está nua, desprotegida, *Mot^hokari*, o ente solar, queima os igarapés e os rios. Ele os seca com sua língua de fogo e engole seus peixes”. E, continuaria o xamã, “quando seus pés se aproximam do chão da floresta, ele endurece e fica ardendo”. Assim, “nada mais pode brotar nele” e “as águas fogem para muito longe” e então “o vento que as seguia e nos refrescava como um abano se esconde também. Um calor escaldante paira em todos os lugares”. Por fim, “o perfume da floresta queima e desaparece. Nada mais cresce. A fertilidade da floresta vai para outras terras”⁵⁷⁸.

Euclides da Cunha, ainda em 1907, diria dos “fazedores de desertos”, prefaciando o livro *Inferno Verde*, de Alberto Rangel, e que colocaria precocemente o Brasil no debate sobre o desflorestamento, vontade de dominar a *silva horrida*, e o Antropoceno: “temos sido um agente geológico nefasto e um elemento de antagonismo bárbaro da própria natureza”. Pois, “numa época em que dominam os milagres da engenharia e da biologia industrial, a nossa cultura tem como efeito final barbarizar a terra”⁵⁷⁹.

Com o avanço do século XX, o enfoque da devastação se voltaria para as cidades e, à medida que o país se urbanizaria, o distanciamento entre o meio natural e a vida cotidiana se intensificaria. “O moderno vai sendo cada vez mais o nosso *habitat* natural”, diria Mário Pedrosa, para quem “no Brasil nem nos entregamos à natureza, nem a dominamos”. Paradoxalmente, esse “*modus vivendi* medíocre” que a modernidade brasileira deveria superar acabou por ser a mais precisa definição para o país a que fomos condenados⁵⁸⁰.

Roberto Burle Marx, com sua ecologia pictórica, ciente da inexistência de um jardim brasileiro, descobriria inúmeras espécies e se tornaria um crítico veemente das incompreensões que afetam o “binômio homem-natureza”, da simplória arborização urbana e ao mesmo tempo do desflorestamento pela urbanização predatória, que presenciaria *in loco* em expedição à Amazônia⁵⁸¹.

Claude Lévi-Strauss constataria que, no Brasil, “a natureza se reveste de um aspecto de canteiro de obras”⁵⁸², como escreveu em *Tris-*

575. LEWIS; MASLIN, 2015.

576. CABRAL, 2014, p. 75.

577. *ibidem*, p. 67.

578. ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 2.

579. CUNHA, 1927, p. 5.

580. PEDROSA, 1998, p. 390.

581. BURLE MARX, 1983.

582. LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 75.



Fig. 32 – Expedição Burle Marx a Amazônia. Burle Marx, 1983. Fonte: CNPq.

tes *Trópicos*, publicado em 1955. Já quarenta e seis anos após a sua estadia entre os Bororo, Kadiwéu e Nambikwara, rodeado por quilômetros de torres em São Paulo, concluiria que aqui “o vínculo entre o homem e a natureza talvez tenha se rompido”⁵⁸³.

Vilém Flusser, autoexilado no país, viria a dizer em *Fenomenologia do brasileiro* que o brasileiro não está ligado à natureza, e é no litoral onde essa hipótese se apresenta com maior clarividência, sendo possível degustar cerejas argentinas, uvas californianas e bacalhau português, mas dificilmente um peixe da própria praia⁵⁸⁴.

É como se à “grandiloquência apologética correspondesse uma degradação bombástica». O valor ideológico ornamental da natureza, discutido por Ricardo Arnt e Stephan Schwartzman no seminal livro *Um artifício orgânico*, seria fruto do eurocentrismo e do etnocentrismo vigentes. Pois, “na prática, a atitude dos brasileiros com a exuberante natureza que distingue o território oscila entre duas variáveis: ou é um estorvo e é removida, ou é percebida como herança inerte”. Um naturalismo que “expressa, assim, tanto o desencanto com a civilização quanto a sua derrota” e que “estreliza a natureza para compensar o desencanto com a cultura”⁵⁸⁵. Ou, como diria Viveiros de Castro, “perder a natureza para entrar na história”⁵⁸⁶. Frase que seria recentemente completada com maestria por Kopenawa: “sem floresta não tem história”: aprendam a sonhar e deixem-nos em paz”⁵⁸⁷.

Com um pouco mais de dedicação, essa lista renderia centenas de páginas com argumentos impagáveis e diagnósticos precisos sobre as idiossincráticas relações entre a floresta, arquétipo da “natureza naturalista”, e o Brasil. Mas mais do que tapar os buracos da história é preciso atinar para as consequências do fim dessa natureza neste século XXI que avança, não só empiricamente – a extinção em massa, os pontos de inflexão, a urbanização extensiva e as mudanças climáticas –, mas também teoricamente, como categoria ontológica supostamente inabalável.

* * *

“Toda sociobiodiversidade é crime, no Brasil: eis a pedra-fundamental, a única cláusula pétrea de que o país se constitui: o que não for propriedade privada, será crime. Gentes, terras, bichos”⁵⁸⁸, escreveria o antropólogo e indigenista Bruno Caporriño. E assim, a concepção naturalista colonial, antropocêntrica e patriarcal (pense nesses sujeitos históricos: os bandeirantes, o senhor de engenho, o capitão-do-mato, o grileiro, o garimpeiro, o pioneiro, o pecuarista, o *agrobóio*), que prima há muito por esvaziar a natureza de qualquer intencionalidade, agência e humanidade, reiterando a separação instrumental entre o excepcionalismo humano e os demais seres, seguem política e economicamente mais oportunos do que nunca.

Mas a “virgindade” da Amazônia⁵⁸⁹ e a própria noção de natureza a-histórica, edênica e selvagem, resquício da *wilderness* romântica, eterno almoxarifado da economia política e cativei-

583. LÉVI-STRAUSS, 2005.

584. FLUSSER, 1998, p. 63.

585. ARNT; SCHWARTZMAN, 1992, p. 37.

586. VIVEIROS DE CASTRO, 2007.

587. MARRA; DIAS JR., 2019.

588. CAPORRINO, 2018a.

589. DENEVAN, 1992.

ro dos extra-urbanos, vai ser desafiada exatamente por aqueles submetidos pelo determinismo evolucionista à condição de “homem natural”.

Com a sua capacidade de trânsito entre as espécies e com acesso ao tempo mítico, a ciência extática dos xamãs ameríndios vai fornecer as bases conceituais e empíricas para um mundo multi-naturalista no qual “todas as coisas são humanas”. E no qual o que chamamos de ambiente será uma “sociedade de sociedades”, ou uma “cosmopoliteia”⁵⁹⁰, como ensaiariam sobre *um mundo por vir* Déborah Danowisk e Eduardo Viveiros de Castro.

“Mas se tudo é humano, a humanidade é outra coisa”, logo nos lembraria este último, ecoando a assertiva de Claude Lévi-Strauss de que “a floresta é tão densa como as nossas cidades, povoada por outros seres, formando uma sociedade”⁵⁹¹.

Pois “os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (por tanto humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias”, e não há “diferença absoluta de estatuto entre sociedades e ambiente, como se a primeira fosse o “sujeito”, e a segunda o “objeto”. Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um”⁵⁹². Não há pois, o que a filósofa australiana Val Plumwood chamaria de “hiperseparação”, entre a floresta antropogênica e outra, supostamente natural⁵⁹³.

Ou como diria ainda Viveiros de Castro, “a relação dos povos indígenas com o ambiente americano é tecnológica, e não natural, trata-se de uma relação plenamente antrópica, técnica, não uma relação ‘edênica’ de pura simbiose ecológica”, e por isso, completaria, “devemos falar então em coadaptação entre homem e ambiente neste caso, antes que de uma adaptação unilateral do ambiente aos desígnios do homem”⁵⁹⁴.

“Uma concepção do mundo em que não existe Natureza. Porque tudo foi fabricado, plantado e cuidado por alguém, tudo é produto do pensamento e do fazer de alguém”, reiteraria Els Lagrou⁵⁹⁵, tendo em conta a cosmologia dos Huni Kuin. E nesse mundo, para além da natureza e da cultura, a ideia de selva cultivada não é nada extraordinária, uma vez que os ameríndios são muito conscientes de que suas práticas culturais influenciam diretamente a reprodução e a distribuição das plantas na floresta, como apontou Philippe Descola sobre os Achuar da Amazônia equatoriana⁵⁹⁶.

“A mil léguas do Deus feroz e taciturno, a natureza não é aqui uma instância transcendente ou um objeto por socializar”, mas o sujeito de uma relação social: “prolongação do mundo da casa familiar, é verdadeiramente doméstica até em seus redutos mais inacessíveis” e “uma multiplicidade de parentescos individuais com elementos humanizados da biosfera”⁵⁹⁷. E dizer que estes povos percebem o seu ambiente como um entorno “selvagem”, em comparação com uma domesticidade que seria muito custosa de definir, diria ainda, equivaleria também a negar-lhes a consciência de que, com o passar do tempo, modificam a ecologia local com suas técnicas e modos de vida⁵⁹⁸.

Ou como diriam o arqueólogo Eduardo Neves e o etnobotânico Nigel Smith⁵⁹⁹, seguindo as pegadas de Lévi-Strauss⁶⁰⁰, “entre o selvagem e o domesticado há muitas possibilidades, gradações. E isso tem

590. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 94.

591. LEVI-STRAUSS, 1996, p. 70.

592. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, *idem*.

593. PLUMWOOD, 2019.

594. VIVEIROS DE CASTRO, 2011.

595. LAGROU, 2016, p. 90.

596. DESCOLA, p.78.

597. *ibidem*, p.29.

598. *ibidem*, p.70.

599. NEVES, 2016, p. 229.

600. “In the opening statement of a relatively little-known article published in the Handbook of South American Indians and republished a few years later, Claude Lévi-Strauss wrote, ‘It is not always easy to distinguish between wild and cultivated plants in South America, and there are many intermediate stages between the utilization of plants in their wild state and their true cultivation’.”

muito a ver com as formas de vida amazônicas”. Ou como escreveria ainda Neves, “a própria distinção entre ‘natural’ e ‘selvagem””, nesse contexto “resulta mais de um grosseiro imperativo classificatório tributário de uma herança intelectual forjada em outros contextos e baseada em outras experiências, do que propriamente um reflexo mais fiel de categorias ameríndias de classificação”.

Da mesma forma, continuaria o arqueólogo, seria “plausível supor”, que na Amazônia, assim como em grande parte das Américas, “não houve pressões adaptativas para uma adoção rápida da agricultura, mesmo com um quadro de domesticação antiga de plantas”, e do mesmo modo “houve pouquíssimas pressões para a domesticação de animais”. Hipótese que o levaria a dizer que “não existe neolítico ao sul do Equador”⁶⁰¹.

E é nisto, diria Renata Otto, que consiste a “perspectiva antineolítica”: esta forma ameríndia contrária ao regime da agricultura. Mas uma “perspectiva *antineolítica* da sociedade, e não *pré-neolítica* (que seria paleolítica)”, pois “não se trata de *desconhecimento, ignorância, impossibilidade* do domínio das técnicas” de cultivo, mas “de uma *recusa*” destas em prol da variação do território. Uma vez que, “o modo de habitá-lo carrega já um germe *contra* o estabelecimento de alguma coisa que se pareça com um único lugar de habitação permanente”, como “se costuma caracterizar uma ‘aldeia’”. Ou como já havia dito Pierre Clastres, “do ponto de vista da ocupação real e simbólica do espaço, os índios florestais são povos do território”, enquanto os andinos “são povos da terra”⁶⁰².

Reconhecendo então a variação sazonal da maioria das sociedades amazônicas, seria como se tomássemos “um período apenas, o mais ‘sedentário’ – visto sob o signo do trabalho das roças, contra um período nômade, dedicado tanto à caça quanto à coleta – como se fosse este “a imagem da aldeia”⁶⁰³.

Ademais, as plantas são incorporadas no cerne da ontologia animista amazônica, sendo consideradas em sua alteridade, assim como os animais o são, e o cultivo na Amazônia é uma atividade técnica que pressupõe habilidades sociais de engajamento em uma rede extensiva de relações com pessoas humanas e não humanas. Isso implicaria em um emaranhado de distintos agentes que atravessam a dicotomia natureza-cultura além de propiciar um empreendimento transespecífico arriscado de apropriação e familiarização.

É nesse sentido que o próprio Neves, juntamente com Carlos Fausto, viriam a propor a noção de familiarização como um conceito alternativo por ser mais inclusivo que a domesticação, uma vez que a geração de diversidade é um aspecto crucial de tal modo de produção da floresta⁶⁰⁴.

Assim, ao “ato inicial masculino de predação” – a abertura da mata para o início do cultivo – que transforma a floresta em um domínio humano, se seguiria um ato feminino de familiarização, ou seja, de transferência de vínculos afetivos maternos entre as mulheres que cultivam a roça e as plantas, que se tornam semelhantes, parentes⁶⁰⁵.

Ao sobrevoar a floresta, Eduardo Neves fotografaria uma roça geométrica que bem poderia ser a materialização antineolítica do

601. NEVES, 2016, p. 37.

602. CLASTRES, 2014, p. 112.

603. OTTO, 2016, p.140,144.

604. FAUSTO; NEVES, 2018, p. 1614.

605. *ibidem*, p. 1611.

cartaz de Mary Vieira. Um espaço bastante regular abre um vazio na mata. Mas não é bem assim, como sabemos, não há vazio algum ali e tampouco se trata de uma clareira, no sentido de uma intervenção negativa na floresta, de supressão, enfim. O processo de abertura e plantios das roças indígenas é muito mais um adensamento, um cultivo por agregação, multiplicação e diversificação da própria floresta que em anos voltará a crescer.

Entretanto, e para além da noção de familiarização proposta por Neves e Fausto, pesquisas arqueobotânicas, arqueológicas, paleoambientais e ecológicas recentes vêm há muito revelando diversas evidências de extensiva domesticação e dispersão de plantas, manejo da floresta e alteração da paisagem pelas sociedades amazônicas pré-colombianas.

A hiperdominância de algumas plantas e árvores como a castanheira-do-pará (*Bertholletia excelsa*) – pioneiras e dependentes de luz, teriam um papel importante na composição, estrutura e no ciclo bioquímico da floresta amazônica – estando intimamente conectadas com práticas ancestrais de manejo da floresta durante o holoceno. Conquanto o fogo tem sido usado no manejo vegetal na Amazônia desde tempos remotos, as castanheiras e as palmeiras teriam uma grande capacidade de regeneração após distúrbios causados pelas queimadas planejadas, desde que a alta intensidade de luz seja mantida, tornando estas altamente adaptáveis às roças nas quais 138 espécies vegetais, entre tubérculos, cereais, árvores frutíferas e outros tipos de plantas foram identificadas pelo biólogo Charles Clement⁶⁰⁶. Mas é provável que este número seja muito maior, sugere o mesmo, em locais próximos ao rio Solimões, por exemplo, com altas densidades demográficas e 28 habitantes por km², com lavouras intensivas altamente diversificadas. Entretanto, essas paisagens podem ter sido extintas conjuntamente com a devastação das populações ameríndias, uma vez que as plantas domesticadas se tornaram tão dependentes da manutenção humana ao ponto de não mais conseguirem se reproduzir em ambiente selvagem⁶⁰⁷.

Clement e diversos outros autores pensariam a floresta como um extenso distúrbio ecológico planejado, no qual as perturbações antrópicas, que os “humanistas” frequentemente enxergam como um mau comportamento humano, como diria Anna Tsing⁶⁰⁸, não são necessariamente um problema, mas parte constitutiva das relações entre humanos e não humanos. E a grande abundância de espécies domesticadas e manejadas refletem um significativo legado das atividades ameríndias durante longos períodos, que contribuiriam não somente para a grande abundância da floresta, mas que fariam dos povos da floresta os “coautores” dessa impressionante megabiodiversidade⁶⁰⁹.

O termo “domesticação da paisagem” seria proposto pelo próprio Clement para definir o processo de transformação mediada pelos humanos da paisagem, e que pode se dar de diversas formas e intensidades através do manejo de plantas e animais, individualmente ou de populações florísticas e de grupos de animais: paisagens nas quais a abundância e a diversidade de alimentos e outras populações de plantas úteis são incrementadas através de queimadas e outras alterações ecosistêmicas parciais que permitem

606. CLEMENT, 1999, p. 188-202.

607. CLEMENT, 2019, p. 2-11.

608. TSING, p. 94.

609. COSTA; FRANCO-MORAES; BANIWA; LIMA; CLEMENT; SHEPARD JR, 2019, p. 325, 327.



Fig. 33 – *Roça geométrica vista de cima*. Eduardo Neves Góes, 2004. Fonte: NEVES, 2018.

610. CLEMENT, 1999.

intensificar o crescimento das plantas, reduzir a competição com outras plantas não utilizadas e gerir o ciclo hídrico através de sistemas de irrigação são consideradas paisagens manejadas, além do transplante e plantio de determinadas espécies. Nessa situação, os componentes bióticos devem permanecer por muito tempo após o abandono dos ecótonos pelos humanos⁶¹⁰.

A manipulação que envolve a transformação completa da biota em prol do crescimento de uma ou de algumas plantas alimentícias, sejam domesticadas ou não, e outras plantas e animais úteis, e também através de clareiras, fogo, lavouras localizadas ou extensivas, preparação de sementeiras, capina, poda, adubação, compostagem, cercamento e irrigação em combinações variáveis, configurariam uma paisagem cultivada. Mas nesse caso, as transformações dramáticas criariam uma paisagem com pouca ou nenhuma relação com o ecossistema ao redor, de modo que os elementos bióticos não sobrevivem após o fim do cultivo humano, uma vez que as transformações que incrementam o crescimento das espécies favorecidas também favorecem o crescimento de sementes e outras espécies pioneiras. Embora a artificialização pelo trabalho humano pode sobreviver por longos períodos na forma de terraplanagens, plantios, sistemas de irrigação, solos antropogênicos e fitólitos das espécies cultivadas.

Já as roças e os pousios seriam combinações de cultivo e manejo, nessa ordem. A roça é uma paisagem cultivada, que rende bem por alguns anos, mas torna-se progressivamente mais difícil de capinar e tende a ter um declínio na fertilidade do solo. Plantas daninhas úteis, árvores e arbustos voluntários ou transplantados são geridos em intensidades progressivamente mais baixas até resultar em uma floresta secundária manejada (o pousio). O pousio manejado permanece por muito tempo depois que os humanos o abandonaram e é facilmente identificado pela abundância de árvores de espécies úteis, carvão e fitólitos de plantas úteis⁶¹¹.

611. CLEMENT; CASSINO, 2018, p. 2, 3.

Na Amazônia pode se observar todas essas formas de transformação antrópica da floresta sendo, entretanto, a dinâmica de abertura para roças e pousio a sequência mais visível de domesticação tradicional da paisagem nos trópicos. E pesquisas recentes sugerem que, na Amazônia, sistemas de produção de alimentos em campo aberto e sistemas florestais complexos de produção de alimentos, ambos tradicionais, foram desenvolvidos de forma integrada e simultânea no processo de domesticação da paisagem pelos indígenas⁶¹².

612. LEVIS; COSTA; BONGERS; PEÑACLAROS; CLEMENT; JUNQUEIRA; NEVES, 2017, p. 925–931.

Nesse sentido, o debate acerca a “virgindade” ou do caráter prístino da floresta, que para os ameríndios nunca fez o menor sentido, estaria há muito superado – pelo menos para arqueólogos, etnobotânicos, antropólogos e demais “especialistas” –, e assim como os demais biomas do planeta, a Amazônia deve ser considerada um bioma antropogênico. Ou, como na proposição de Erle Ellis e Navin Ramankutty, um “antroma”⁶¹³, ficando o debate acerca da alteração da floresta, como diria Charles Clement, centrado no grau e nos tipos de manejo, cultivo, roçados e pousios ao longo do tempo, na hiperdominância⁶¹⁴ de determinadas palmeiras e outras espécies, bem como nos impactos de cada uma dessas formas isoladamente ou associadas⁶¹⁵.

613. Não sem alguma precaução, entretanto. Pois apesar do sugestivo neologismo de Erle Ellis, este cientista ambiental é um dos autores do **Manifesto Ecomodernista**, do qual falaremos no capítulo 3 - Terricídio.

614. LEVIS; FLORES; MOREIRA; LUIZE; ALVES; FRANCO-MORAES; LINS, 2018.

615. CLEMENT; CASSINO, 2018, p. 4.

Ao analisar a antropização sistêmica na ecologia ka'apor no

Brasil, William Balée⁶¹⁶ nos revelaria uma floresta até duas vezes mais rica em espécies de plantas, especialmente frutíferas, palmeiras e animais do que as partes não cultivadas. Como consequência dessa “produção” de uma sociedade iminentemente contraprodutiva, a constatação de grandes extensões da floresta com ocorrência de Terra Preta de Índio, ou seja, solo antropogênico altamente fértil, rico em vestígios de assentamentos humanos como ossos, restos de planta, animais e comida, sementes, raízes, cerâmica, excrementos, apresentando elevados teores de Ca, P, K, Mg, Zn e Mn⁶¹⁷, além de elevados valores de pH⁶¹⁸.

As Terras Pretas de Índio (TPI) ou Terras Pretas Antropogênicas (TPA), são os mais expressivos em termos de área e diversidade dos Arqueoantrossolos, também conhecidos por Antrossolos, Antropossolos ou Arqueo-antropossolos, ou seja, solos capazes de preservar ao longo do tempo uma série de características resultantes da interação entre as populações humanas e o ambiente no qual estão vivendo e, por esta razão, compreendem um importante registro da ocupação.

Nestes solos o que mais chamaria a atenção dos pesquisadores é o alto teor de nutrientes e a capacidade de troca de cátions (CTC), pois eles estão em situação de grande lavagem pela água da chuva, e naturalmente os solos tropicais apresentam baixa capacidade de troca. A grande estabilidade e a elevada capacidade de troca de cátions em Terras Pretas de Índio é atribuída exatamente ao carvão, a matéria orgânica composta por estruturas aromáticas condensadas pela combustão incompleta de matéria orgânica⁶¹⁹.

Desenvolvidas diariamente pelos ameríndios em um período compreendido entre 2.500 e 500 anos atrás, estas áreas de domesticação da floresta com produção de Terra Preta de Índio tem sua ocorrência ao longo dos principais rios e seus tributários da Amazônia⁶²⁰, locais que são também marcados pela ocupação das sociedades modernas, e que de distintas formas dão continuidade, nos dias atuais, em jardins, quintais e roçados, aos dinâmicos agrossistemas existentes na floresta antes da invasão europeia.⁶²¹

Mas a floresta é também ela própria uma entidade pensante, e isso não é uma metáfora, nos diria Donna Haraway⁶²² na apresentação do livro *How forests think*, uma “antropologia além dos humanos”. Aliás, nada é metafórico nas sociedades animistas, para as quais todos os seres são pessoas de fato. Os pensamentos vivos da floresta, conforme mostra Eduardo Kohn, não estão dados pelos significados que os humanos produzem, pois a floresta abriga uma miríade de significados e sujeitos não humanos que o autor se refere como *além-dos-humanos*, e que estão inseridos em uma realidade biótica que se constitui também e simultaneamente como um processo semiótico.

A floresta dos Runa etnografada por Kohn é uma ecologia densa de “alteridades de fato” em que plantas, animais, espíritos e os próprios Runa (ou as pessoas humanas) interagem e se comunicam para além dos signos e da linguagem das pessoas humanas, pelos sonhos ou através dos xamãs.

Como se não bastassem todos esses estudos para desmistificar a floresta como ambiente inerte, vazio, deserto verde que se desenvol-

616. BALÉE; ERICKSON, 2006.

617. WOODS; McCANN, 1999, p. 7-14.

618. SCHAEFER, 2004, p. 401-409.

619. GLASER; BIRK, 2012, p. 39-51.

620. DENEVAN, 1996.

621. CLEMENT; SHEPARD JR, 2015.

622. KOHN, 2013.

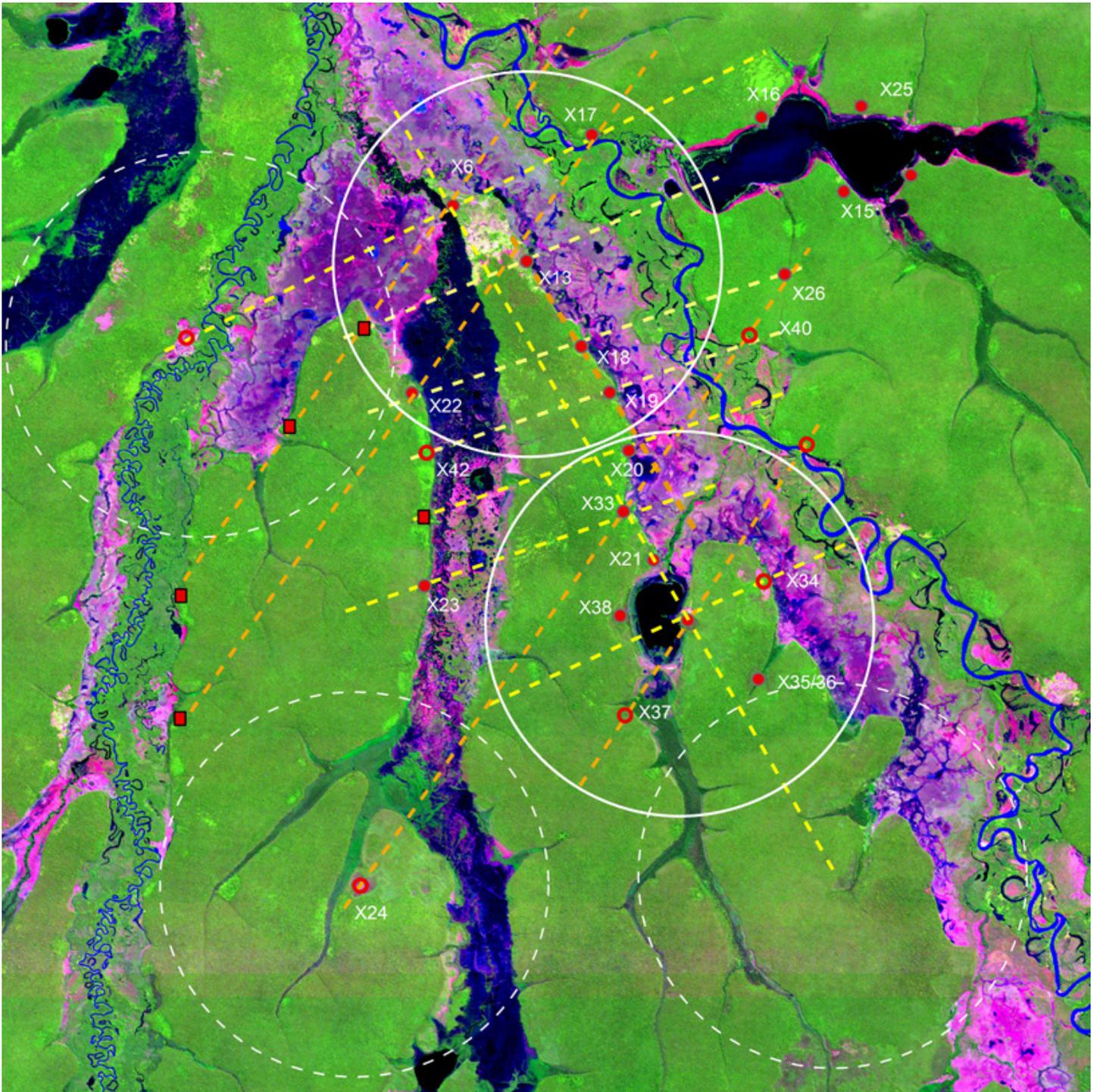


Fig. 34 – Urbanismo Xinguano. Fonte: HECKENBERGER; KUIKURO, 2003.

ve sobre um solo pobre, as pesquisas de Anna Roosevelt⁶²³, Michael Heckenberger e equipe⁶²⁴ dentre tantos outros, a partir de ruínas, geoglifos e análise de estratificação da floresta, apontam para a existência de uma paisagem antropogênica extensa e complexa com valas, estradas, pontes, terraplanagens, canais para navegação, tanques de criação de tartarugas, pomares e cultivos extensos, em um padrão disperso e multicêntrico. Um verdadeiro “legado infraestrutural”, como se referiria Clark Erickson⁶²⁵.

Como escreveria Heckenberger, pesquisas recentes em várias partes da Amazônia mostrariam que em termos de domesticação da paisagem, as sociedades da floresta – pré-colombianas e atuais – não são de nenhuma forma menos complexas do que as “civilizações-oásis” e, portanto, ao invés de nos perguntarmos como a floresta antropogênica amazônica se encaixa nas categorias ocidentais existentes, deveríamos questionar e comparar que “tipos de urbanismo”⁶²⁶ enxergamos ou esperamos encontrar aqui.

No caso específico do Alto Xingu estudado por Heckenberger, um sítio com uma lógica de ocupação “galática”, com padrões típicos de planejamento urbano em plena floresta, os pesquisadores não hesitaram em considerar uma forma de “urbanismo”, se valendo inclusive de analogias com as cidades-jardim inglesas desenhadas por Ebenezer Howard no final do século XIX.

O “urbanismo xinguanos”⁶²⁷ se caracterizaria como um sistema multicêntrico de gradação de escalas entre os maiores e menores assentamentos e com áreas centrais, distribuídas em nós, substancialmente distintas do “cinturão verde” de floresta cultivada e selvagem ao redor das aglomerações. E em termos de “planejamento regional, integração e redes de comunicação” as cidades xinguanas são mais desenvolvidas do que muitas pequenas e médias aglomerações urbanas de outras partes do mundo, além de apresentarem um notável grau de auto-organização, que possibilita a criação de paisagens antropogênicas altamente resilientes sociocultural e biofísicamente.

Esses centros urbanos, ou “cidades-jardins multicêntricas”, apresentariam intensas relações entre a floresta, os cultivos, as roças e os jardins, conectados a outras estruturas, e ao invés de considerá-las pelo critério da falta e categorizá-las em uma escala evolutiva como alguns degraus atrasados, insistiria Heckenberger, tais padrões encontrados na Amazônia sugerem soluções alternativas, estratégias, caminhos e trajetórias históricas distintas de domesticação, categorização, regionalização, intensificação e urbanização.

Além de fornecer conhecimentos únicos sobre o desenvolvimento de paisagens antropogênicas e seu funcionamento como habitat de grandes populações, incluindo a construção e a gestão de sistemas semi-intensivos de gerenciamento de recursos, gestão da terra, integridade ecológica e desenvolvimento sustentável, o urbanismo xinguanos estabeleceria um outro paradigma para se pensar as relações entre a floresta na Amazônia e o urbanismo. Pois, diria ainda Heckenberger, a compreensão do acoplamento dinâmico dos sistemas naturais-humanos ao longo do último milênio na bacia do Alto Xingu aponta para novas possibilidades de associação mútua entre as políticas urbanas e a ecologia florestal⁶²⁸.

623. ROOSEVELT, 2014, p. 69-87.

624. HECKENBERGER; KUIKURO, et al, 2003, p. 1710-1714.

625. ERICKSON, 2003, p. 456.

626. HECKENBERGER, 2013, p. 189.

627. HECKENBERGER, et al, 2008, p. 1214.

628. HECKENBERGER, 2013, p. 185-207.

Kawēhei urihi, ou “a terra que treme”: eis o nome que os *xapi-ripē* de Davi Kopenawa dariam para a cidade: Lugares que os brancos, “com suas mentes fincadas nas mercadorias”, continuam “a estragar a terra”, mesmo debaixo de onde moram; que “são empes-teadas por um cheiro ruim de queimado e de epidemia *xawara*”, onde “as pessoas trabalham em estado de fantasma e não param de engolir o vento das fumaças das fábricas e das máquinas”. O zumbido dessas e “dos motores atrapalha todos os outros sons; a algazarra de rádios e televisões confunde todas as outras vozes” em uma “barulheira dolorosa”. Acima “o céu é baixo e eles não pa-ram de cozer grandes quantidades de minério e petróleo. Por isso as fumaças de suas fábricas sobem sem trégua para o peito do céu” que se torna “muito seco, quebradiço e inflamável como gasolina” e “ressecado pelo calor, frágil e se desfaz em pedaços, como uma roupa velha”. Naquela que “parece um amontoado de montanhas de pedra onde os brancos vivem empilhados uns sobre os outros”, é preciso “dinheiro para tudo o tempo todo, até para beber água e urinar!”. No entanto, se “no centro as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas”, e “as pessoas não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olha-ram para mim com olhos tristes”.

O brancos “criaram as mercadorias e pensam que são espertos e valentes”, mas “só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta”. São “avarentos e não cuidam dos que não têm nada”, apenas os chamam de pobres e pensam: “que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães”.

“Os olhos das pessoas daquela terra estão mais estragados do que em outros lugares pela fumaça do metal e pelo pó da cegueira”⁶²⁹.

629. KOPENAWA; ALBERT, 2105, p. 422-437.

Os antepassados dos brancos não cuidaram da floresta em que vieram à existência como os nossos. Cortaram quase todas as suas árvores para abrir roças imensas. Vi com os meus olhos o pouco que dela resta, como pequenas manchas, aqui e ali. No entanto, *Omama* lhes havia ensinado a construir casas de pedra, para evitar desmatar tudo. Havia dito a eles: “Os postes de madeira apodrecem e devem ser sempre trocados. Cortem grandes rochas e plantem-nas no chão para construir suas habitações. Assim, só trabalharão uma vez e pouparão as árvores que lhes dão seus frutos e cujas flores alimentam as abelhas!”. Esses antigos forasteiros começaram a entalhar as rochas com seus machados. Depois de um tempo ficaram mais engenhosos. Fabricaram fer-ramentas para cortar pedras menores e misturaram um barro que, ao secar, endurece e as cola umas às outras. Conseguiram construir casas de pedra cada vez mais sólidas. Ficaram satisfeitos com elas e então tiveram a ideia de desenhar a terra em torno de cada uma delas. Então descobriram a beleza das mercadorias e puseram-se a fabricá-las sem parar. Aí elas aumentaram tanto que tiveram de construir novas ha-bitações para guardá-las e distribuí-las. Edificaram-nas também para acumular e esconder o alimento de suas roças. Quando essas casas de pedra proliferaram, ligaram umas às outras com caminhos emaranha-dos e deram a tudo isso o nome de “cidade”.⁶³⁰

630. *ibidem*, p. 404.

Talvez nunca tenha havido na história das cidades – desde os primórdios da urbanização moderna –, uma crítica tão radical, contundente e devastadora, feita do *ponto de vista da floresta*, quanto aquela de Davi Kopenawa em *A queda do Céu*.

Ainda que Andrea Tonacci, obviamente um não-índio, tenha dado uma singela, mas cortante contribuição a esse respeito ao escrever: “eu vivo num universo que me condicionou à linha reta, à superfície plana, à cor única, ao som uniforme, a uma série de ferramentas com que interferimos ativamente no mundo.” Quem vive na floresta “desde a infância, a única linha reta que viu foi a corda do arco”, pois a floresta “é como uma ‘atomização’ (fragmentação) visível do universo físico, uma diferenciação o tempo todo [...] A gente aprende a enxergar e a ouvir novamente”. Então, “a sensibilidade humana desenvolve, afina, aumenta.” E falo isso porque sei como é chegar aqui na cidade depois de meses na floresta, perceber a ditadura da desumanização”, que “é fisicamente dolorida, a imagem da morte arquitetada”⁶³¹.

631. TONACCI, 2004, p. 126-128

E se as relações entre a cidade e a floresta sempre foram de contraste mas também de complementariedade, já que a cidade como espaço por excelência da civilização só poderia se dar em relação ao seu duplo primitivo florestal, “estado da natureza”, isso não impediria que a floresta fosse tomada em vários momentos da história como um modelo para as cidades.

A floresta para os ameríndios no entanto, diria Oscar Sáez, em um sentido latouriano, “não é um meio ambiente, senão um conjunto de mediadores” e “uma territorialidade que não prevê fronteiras espaciais ou sociais”, cujo valor “não depende criticamente de sua condição humana ou animal”. Antes que espacial, “essa territorialidade é topológica: o espaço que ela exige é aquele que permite organizar as relações de modo que proximidades e distâncias sejam eficientes”. E “para redundar na descrição ‘perspectivista’, complementar ainda o antropólogo, as noções de floresta e cidade se diferenciariam, do ponto de vista indígena, pelo seu “corpo”, pela sua materialidade”⁶³².

632. SÁEZ, 2015, p. 269, 272, 274.

Como compreender, então, que agora a “terra que treme” – em uma manobra de simetriação, não sem riscos envolvidos – seja tomada como um modelo para a floresta? Que as Cidades-Jardim se equiparem ao urbanismo xinguano e vice-versa?

Antes da floresta como cidade, no entanto, voltemos à cidade como floresta. O crítico italiano Manfredo Tafuri, ao analisar o tratado *Observations sur l'Architecture* de 1765 de Abbé Marc-Antoine Laugier, escreveria que a variedade da natureza é chamada a fazer parte da estrutura urbana, contrariando o “naturalismo consolador, oratório e formativo” dominante no barroco. Pois se o apelo ao naturalismo significava a compreensão do caráter antiorgânico que é próprio da cidade, a redução da cidade a um fenômeno natural responderia também às demandas de construção de um mundo pitoresco. Em outras palavras, uma vez incorporado o valor civil atribuído à natureza ao planejamento das cidades, estas passariam a ser sujeito e objeto de uma ação ético-pedagógica. Pois, “a cidade, enquanto obra do homem, tende para uma condição natural, tal como a paisagem” – cidade e pintura nesse momento

se mantinham na mesma “área formal” –, através da seletividade crítica”, seja do pintor ou do urbanista, nos lembraria Tafuri.

E é nesse contexto que “a cidade como floresta” de Laugier tenderia a negar a dicotomia patente entre a realidade urbana e o campo, servindo “para persuadir de que não existe nenhum salto entre a valorização da natureza e a valorização da cidade, enquanto máquina produtora de novas formas de acumulação econômica”.

Ou seja, quanto mais a cidade se tornaria uma ferramenta de exploração e afirmação da propriedade da terra, mais a natureza seria invocada como uma perspectiva cultural crucial para a cidade. Não é por acaso que seria exatamente no século XVIII que os parques urbanos se tornariam uma peça fundamental ao espaço urbano, uma vez que a “natureza”, concebida como fragmentos informais tipicamente pitorescos será trazida para o centro da civilização de forma a recriar a ilusão do mundo natural tornado distante e/ou aniquilado pelas próprias cidades. E nesse momento, a floresta seria também uma referência importante para pensar os parques como fragmentos de natureza intocada.

A noção de floresta, apesar da conotação primeva construída ao longo de séculos de naturalismo nas artes, incluindo a arquitetura e o urbanismo, na ciência e na política, tem a sua origem ou etimologia vinculada à propriedade privada. Derivada do latim tanto de *forum* quanto de *foris*, a palavra “floresta” originalmente significava então tanto uma espécie de terra proibida quanto uma condição externa. E se na Idade Média as florestas designariam grandes extensões de mata propriedade das monarquias usadas como campo de caça, designando portanto espaços restritos nos quais o uso comum, a caça e mesmo a entrada eram cerceados, a palavra “floresta” seria apenas raramente usada na língua portuguesa até o século XVI – e antes do Brasil portanto – sendo preterida, na maioria das vezes, por termos como “bosque”, “arvoredo” e “mato”⁶³³.

633. CABRAL, 2014, p. 65.

Mas como bem alertaria Cláudia Heymemann, se não é possível uma classificação definitiva, podendo-se muitas vezes encontrar ao longo da história o uso variado dos termos para a mesma designação, o elemento definidor da noção de floresta no Brasil imperial seria a “sistematização científica, administrativa, delimitada”. Ou, em outros termos, a especificidade da floresta seria sobretudo a de ser algo criado, produzido – “espaços-florestas”⁶³⁴.

634. HEYNEMANN, 1995, p. 62, 63.

Durante séculos, na Europa portanto, as florestas e seu caráter supostamente intocado pela ação humana seriam utilizados como argumento para o cerceamento do uso comum. Estaria aí, inclusive, guardada a genealogia dos parques modernos. Pois de fato, a palavra “parque” deriva do termo germânico *parruk*, que significaria algo como “trecho de terras fechadas”; e outro termo germânico antigo *pfarrih* ainda significaria “cercado, fechado”. Nesse sentido, tanto “floresta” quanto “parque”, antes mesmo de designarem espaços determinados, são palavras cuja origem está associada a uma condição: a restrição de uso e acesso⁶³⁵.

635. DOGMA, 2018, p. 20, 21.

Com a emergência das cidades modernas, o parque e a floresta definitivamente seriam aglutinados para definir espaços específicos no coração da vida urbana onde os ideais de natureza, preser-

vação e clausura se tornariam sinônimos. É nesse contexto que a Cidade-Jardim de Ebenezer Howard, inicialmente publicada em 1898 como *To-Morrow: A Peaceful Path to Real Reform* se tornaria um modelo altamente influente para o planejamento urbano, uma vez que aglutinava em sua proposta os anseios de descentralização e o imaginário anti-urbano bastante caros ao planejamento modernista ao longo do século XX, mas também por supostamente possibilitar uma outra relação entre os mundos natural e construído.

Porém, como salientaria Peter Hall, as ideias centrais da Cidade-Jardim eram a empatia e a compaixão pela situação dos pobres citadinos e do campo, e sua “missão positiva” era superar o peso das cidades do século XIX sobre seus habitantes. O modelo de Howard, portanto, tinha raízes profundas no pensamento anarquista, e sua notável contribuição – uma vez que os ingredientes da Cidade-Jardim não eram exatamente originais, diria Hall – teria sido reunir sob uma única proposta ideias que floresciam em diferentes campos disciplinares agrupando-as em um “modelo-mestre” coerente e comunicado de maneira acessível⁶³⁶.

Seguindo as ideias do anarquista russo Peter Alexander Kropotkin, a integração espacial, social, econômica e cultural, os “três magnetos” – cidade, campo, cidade-campo –, formariam as bases conceituais das *Social Cities*, e de um novo espaço social conceitual que Howard então viria a chamar posteriormente de Cidade-Jardim. E logo, esta se tornaria uma referência crucial, justificando o zoneamento, a segregação funcional e a descentralização das cidades como as bases do planejamento, especialmente aquele vinculado aos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAM) e à Carta de Atenas.

Mas na década de 1950 esse modelo começaria a ser contestado, quando o planejamento urbano moderno começaria a ser bombardeado de diversos campos e enormes esforços políticos, artísticos e teóricos seriam dispendidos na crítica desse paradigma altamente resiliente⁶³⁷.

Henri Lefebvre, talvez o mais contundente e rigoroso crítico do urbanismo moderno, já havia advertido da necessidade de um “exame crítico da atividade denominada urbanismo, “uma doutrina”. Bem como da importância de “não acreditar na palavra dos urbanistas”. Dizendo ainda ser “indispensável a crítica radical tanto das filosofias da cidade quanto do urbanismo ideológico. E isso tanto no plano teórico como no plano prático”⁶³⁸. Pois o urbanismo, para Lefebvre, teria como pressuposto “a redução da vida urbana ao mínimo” e por conseguinte, ao bloquear os horizontes de possibilidades com seus modelos, o que o urbanismo elaboraria seria, antes de mais nada, um espaço político⁶³⁹.

Diante de tudo isso, a adoção da Cidade-Jardim como modelo para pensar a floresta antropogênica como uma forma de urbanismo, como propõem Heckenberger e demais pesquisadores, encerraria muitos riscos. Pois, se por um lado, ao vincularem os achados arqueológicos no Alto Xingu às Cidades-Jardim, estes acabariam por instituir uma simetria importante entre a floresta e o mundo urbano ocidental, por outro, se o urbanismo é uma ideologia de reduzir a vida ao mínimo, bloqueando os horizontes de

636. HALL, 1988, p. 7.

637. Para citar somente os exemplos mais consagrados pela eurohistoriografia oficial: em Paris Guy Debord, Asger Jorn e a International Situationista; em Londres, os arquitetos-ativistas Cedric Price e os ‘Non-Plan colleagues’ Reyner Banham, Paul Barker and Peter Hall, Archigram, Peter e Allison Smithson; nos EUA, Robert Venturi, Denise Scott Brown, Kevin Lynch and Christopher Alexander; na Itália, Aldo Rossi e Rob and Leon Krier e O. M. Ungers na Alemanha.

638. LEFEBVRE, 2001, p. 47, 45, 49.

639. LEFEBVRE, 1999, p. 10, 147, 149, 164.

640. Cf. KOOLHAAS, 1995.

possibilidades como diria reiteradamente Lefebvre, haveria então o risco de se tomar o combalido⁶⁴⁰ (mas não totalmente abatido) urbanismo “do lado de cá” como uma prática-disciplina neutra, ou ainda de relegitímá-lo como uma forma ainda viável.

Mas não só, haveria também o risco de obliteração de toda a potência, complexidade e grandeza dessa “forma-floresta” escavada pelos pesquisadores, caso as “metáforas de base”, as ferramentas conceituais e analogias construídas não sejam suspensas por uma “meta-arqueologia”, diríamos, parafraseando Marilyn Strathern⁶⁴¹.

641. STRATHERN, 2006.

Nesse sentido, para que a floresta possa ser reivindicada como uma forma de urbanismo, seria preciso uma torção no sentido stratherniano que reconfigurasse o urbanismo em outro que “valha a pena” exatamente porque é um outro, um alter-urbanismo, uma *urbanidade de outra natureza*. Assim, o urbanismo moderno só faria sentido se confrontado agora com este outro, e se reconfigurado e expandido completamente a partir das possibilidades outras que este apresenta. Mas a floresta-urbanismo deveria não somente torcer o urbanismo moderno, mas também ultrapassá-lo de forma a inviabilizar os seus preceitos, exigindo que a noção de urbanidade se expanda para além dos humanos mas também da própria cidade, o artefato cultural privilegiado na espacialização da “grande separação” entre Natureza-Cultura.

No entanto, a possibilidade de se pensar a floresta a partir do *exemplo* da Cidade-Jardim, e não do modelo, como na diferenciação proposta por Eduardo Viveiros de Castro⁶⁴², e de se tomar a criação de Howard mais em sua acepção anarquista do que na naturalista, poderia nos levar a uma aproximação interessante – mas não exatamente nova, principalmente se estivermos pensando com Pierre Clastres – entre dois espaços políticos discrepantes temporal e localmente: as sociedades contra-Estado das terras baixas sulamericanas e o anarquismo do velho mundo.

642. Sobre as distinções acerca dos “exemplos” e dos “modelos” como forma de pensamento e ação no Antropoceno, Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2019a.

Uma vez que o imaginário anarquista recorrentemente se refere a um território planetário no qual os fenômenos urbano e rural são tratados de forma relacional, o caráter multinaturalista e megadiverso dos emaranhados sociais, culturais, espaciais, visuais, “espirituais” e ecológicos da floresta, funcionaria como um potente exemplar de auto-cogestão humana e não humana, hipoteticamente extensível também planetariamente.

Mas talvez o grande “caso” de urbanismo que permitiria pensar a floresta antropogênica em termos simétricos com as formas ocidentais de design do território – se é realmente que haja algum a sua altura –, e para além das similaridades formais, seja mesmo o desurbanismo soviético, que floresceria logo após a Revolução de 1917, e talvez o mais radical experimento urbano jamais concebido.

Os *desurbanistas*, como viriam a ser chamados pejorativamente por colegas do “Partido”, pressupunham o desmatelamento gradual da família, do Estado e da propriedade, tanto pública quanto privada, além de vislumbrarem o uso comum não só das terras mas também da infraestrutura. A produção não estaria mais concentrada em áreas regidas pela escassez e pela densidade e a população se organizaria associativa e comunitariamente de múltiplas maneiras, em uma espécie de “anti-cidade” distribuída ao

longo de uma malha de transportes, comunicação e energia totalmente integrada aos campos de cultivo, às florestas e à terra.

Para M. Ohitovitch, o principal teórico do desurbanismo, a cidade deveria perecer nas ruínas do modo de produção capitalista, porque “a cidade é uma necessidade da sociedade capitalista de mercadorias”. Mas “estas necessidades desaparecerão, a própria cidade desaparecerá, enquanto produto destas. A cidade é a forma, a condição das relações sociais desta sociedade”⁶⁴³.

Em outra passagem do manifesto escrito pelos desurbanistas, estes diriam ainda que “por conhecermos profundamente a teoria marxista evitamos considerar a cidade como a forma do habitat humano para os próximos séculos”. Afinal, postulariam, “o conhecimento do marxismo impede passar por cima do homem vivo e real”⁶⁴⁴. A cidade para os desurbanistas equivaleria então a um épico atropelamento da humanidade.

Para desfazer a oposição entre a natureza e a cidade em diversas escalas, da ocupação do território às células habitacionais individuais, mas não através da criação de grandes áreas verdes e “vazio” a Green City dos desurbanistas era uma extensa floresta, com áreas rurais entremeadas, planejada para ser habitada enquanto tal. Em um claro contraponto às cidades altamente adensadas, artificializadas e motorizadas, propostas corbusianas à época. O que levaria Le Corbusier, para quem “o Homem tende à urbanização”, a hostilizar “serena e decididamente” seus camaradas soviéticos que segundo o arquiteto, “tendo construído cabanas de palha na floresta da Cidade Verde, agora poderão arrasar Moscou” (“Bravo, magnífico!”)⁶⁴⁵.

Henri Lefebvre não somente conhecia os desurbanistas profundamente como muito de sua crítica radical ao urbanismo moderno como uma doutrina e verdadeiro “gospel ao ouvido dos tecnocratas” estaria em perfeita sintonia com os seus postulados. Entretanto, e apesar disso, o projeto da sociedade urbana como desenvolvido por ele não se permitiria em nenhum momento prescindir da cidade e de sua potência centralizadora. Assim, mesmo partilhando dessa crítica implacável ao urbanismo, para Lefebvre, mesmo que a cidade signifique a repressão ela não deixaria nunca de nutrir a transgressão⁶⁴⁶.

Porém, seria na crítica perpetuada pelos urbanistas do Partido que tomaram o desurbanismo como a fantasia caricata de um retorno idílico à natureza, que poderíamos ter algumas pistas importantes para compreender a recusa de Lefebvre ao abandono da cidade. Pois se nos termos de sua sociedade urbana a superação do mundo industrial se dará no cerne da cidade moderna, e se a explosão da cidade industrial é um prenúncio da sociedade urbana, diria o próprio⁶⁴⁷, esta explosão ao invés de interditar a cidade como possibilidade, proporciona que de suas ruínas sejam liberadas todas as potências, até então mera virtualidades, viabilizando a sua passagem ao urbano, espaço diferencial e anti-homogêneo⁶⁴⁸.

Desconsiderar a cidade nesses termos, mesmo em uma perspectiva dialética e crítica, mas sustentada em pressupostos claramente naturalistas, seria recair na vida agrária, o grau zero de urbanização, o retorno idílico à natureza – áreas verdes e subúrbios ajardinados. Nos termos de Lefebvre, podemos imaginar que assumir

643. RODRIGUES, 1975, p. 64.

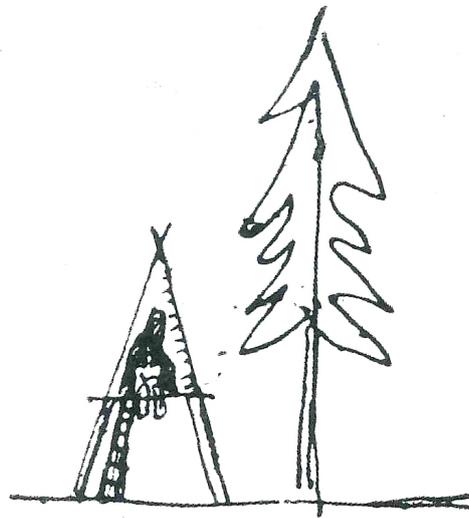
644. CECCARELLI, 1972, p. 77.

645. CORBUSIER, 2004, p. 261.

646. LEFEBVRE, 1999, p. 112.

647. *ibidem*, p. 155.

648. LEFEBVRE, 1999, p. 118.



"Desurbanisation"

Fig. 35 – "Desurbanisation". Le Corbusier, sem data. Fonte: Fundação Le Corbusier.

a inviabilidade da cidade seria o mesmo que obstruir a promessa urbana emergente, uma vez que para ele cidade e urbano estão umbilicalmente conectados.

Se devemos então, como sugere Heckenberger, nos perguntar que tipo de urbanismo enxergamos ou esperamos das descobertas na Amazônia, talvez a resposta seja mesmo um tipo de urbanismo que pressupõe a inexistência da cidade, ainda que uma Cidade-Jardim. Mas também um urbanismo, que tal qual o desurbanismo soviético, tenha como princípio exatamente inventar uma vida além da cidade moderna e não resolver os problemas da cidade através do urbanismo, mas destruí-la pelo urbanismo e com as ferramentas do urbanismo.

Ainda que o urbanismo xinguano não pretenda destruir a cidade a partir da floresta, e até se proponha a ser uma forma de Cidade-Jardim, a “cosmohistória”⁶⁴⁹ dos povos da floresta nos permitiria considerar que sobre a memória viva das ruínas da floresta antropogênica continuam a exalar formas múltiplas de urbanidades contra-cidade. O que nos levaria enfim, a cogitar a falar mais de *desurbanismo xinguano*, que propriamente de urbanismo.

649. ALBERT, 2002, p. 18.

* * *

A floresta que emerge das diversas versões multinaturalistas, desde *Urihi Horomatimapë* e a “crítica xamânica da economia política da natureza” de Davi Kopenawa e Bruce Albert ao urbanismo xinguano, como agora bem sabemos, não é passiva, neutra, muda e muito menos natural. Não é obviamente um meio ambiente – “o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas” –, como um continente florístico e faunístico a ser conservado sem os indígenas, mas uma “ecologia inteira”: “sua árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos”⁶⁵⁰. E não é, muito menos, um duplo primitivo do mundo urbano, uma “ainda-não-cidade”.

650. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484, 485.

Mas sim uma *cosmopoliteia* que condensa, ou melhor, espacializa precisamente as possibilidades cosmopolíticas do perspectivismo ameríndio, como uma rede de relações socioespaciais engendradas entre humanos e não humanos das quais a floresta se faz. Um (des)urbanismo multinaturalista.

Essa floresta que se apresenta para nós, e bem aqui na nossa vizinhança, como uma categoria espacial completamente outra, e nova, colapsa os dualismos natureza-cultura, objeto-sujeito, cidade-campo, e desafia o processo de urbanização ocidental ao se desenvolver paralelamente a este. É como se depois da implosão-explosão “(metáfora emprestada da física nuclear)”⁶⁵¹ que estendeu a cidade na forma de tecido urbano, agora a floresta irrompesse em uma “intrusão” perspectivista sobre o urbano.

651. LEFEBVRE, 1999, p. 26. Cf. também: BRENNER, 2014.

E é nesse contexto que a ideia de “urbano” passa a ser entendida tanto como adjetivo, se referindo àquilo que diz respeito à cidade propriamente dita, quanto como substantivo, se referindo aos

fenômenos socioespaciais que avançam para além da cidade. Ou como escreveria Roberto Monte-Mór, o urbano-substantivo por si só tem implicações socioeconômicas profundas na configuração espacial, já que se refere à extensão das relações sócio-espaciais contemporâneas – formas e processos urbano-industriais – anteriormente restritas às metrópoles e cidades médias a escalas regionais, nacionais e globais. Configura a textura sócio-espacial da unidade dialética entre centros urbanos e o tecido urbano que estende formas e processos urbanos – incluindo a práxis urbana – ao campo e ao espaço social como um todo⁶⁵².

652. MONTE-MÓR, 2004, p. 13.

Se “o urbano torna-se assim o terceiro elemento na dialética entre campo e cidade, contendo elementos de ambas as partes, mas trazendo consigo as especificidades de um terceiro termo”⁶⁵³, seria então a floresta antrópica, a cosmopoliteia amazônica, um quarto elemento a habitar a dialética cidade-campo-urbano?

653. MONTE-MÓR, 2004a, p. 15.

Poderia o debate acerca da urbanização e do fenômeno urbano, e a prática historicamente concentrada nos “espaços civilizados”, se abrir para incluir outras formas de ocupação e aglomeração extra-urbanas – espaços paradoxalmente fora de uma condição sem exterior⁶⁵⁴? Poderia ainda a noção de urbano se desconectar de seus princípios etnocêntricos e evolucionistas que ainda concebem qualquer não-cidade como espaço “primitivo” ou “em desenvolvimento”? Se libertar da obsessão com a grande escala?⁶⁵⁵.

654. BRENNER, 2014, p. 15.

655. MONTE-MÓR; MAGALHÃES, 2013, p. 20.

656. idem.

Se a urbanização planetária força a inclusão de novas antropologias, de outras alteridades no cerne do “urbano”⁶⁵⁶, a cosmopoliteia amazônica é certamente um ótimo começo. Não somente pela multinatureza intrínseca à sua (onto)lógica espacial, radicalmente oposta à epistemologia objetivista da produção do espaço na modernidade ocidental, mas também por apresentar todos aqueles aspectos decisivos de urbanidade consagrados pelos modernos, no tripé “escala, heterogeneidade e densidade”, que se dão como “o estímulo da aglomeração urbana”, e que o geógrafo Edward Soja chamaria de *synekism*⁶⁵⁷.

657. **Synekism**, termo sem correspondência em português, deriva da palavra grega *synoikismos*, significando coabitar com eficiência (*oikos* = lar, a raiz da economia, ecologia e equística, o estudo dos assentamentos humanos). **Syneoikismos** foi empregado por Aristóteles, Tucídides e outros com referência à formação da cidade-Estado ou pólis, uma unificação de diversas comunidades. Em grego moderno, pode também significar “casamento”. Para uma discussão mais elaborada de *synekism* e o estímulo da aglomeração urbana, Cf. SOJA,

658. HECKENBERGER; et al, p.1710-1714.

Pois como demonstraria Michael Heckenberger e Cia., a composição dos *habitats* na floresta refletiriam mudanças cumulativas por longos períodos de ocupação e alterações em grande escala, conformando um exemplo paradigmático de uma “*tropical forest way of life*” que teria suportado aglomerações altamente adensadas e com populações regionalmente integradas nos últimos mil anos. De forma que as evidências de grandes “obras públicas” engendradas no interior das aglomerações e entre os assentamentos, sugeririam um ambiente construído altamente elaborado, rivalizando com muitas das sociedades complexas nas Américas e em outros continentes⁶⁵⁸.

659. Becker se refere à Amazônia como uma “floresta urbanizada”, distinguindo duas manifestações diferentes e combinadas dentro da urbanização fronteiriça: “urbanização da população”, referente à urbanização de migrantes que vêm para a região; e “urbanização do território”, referente ao equipamento urbano-industrial do território. Cf. BECKER, 1985, p. 357-371; 2003, p. 651-656.

Entretanto, para não restar dúvidas, deixemos claro que esta não é a floresta urbanizada de Bertha Becker⁶⁵⁹, assim como é diametralmente oposta às cidades *na* floresta dos grandes projetos desenvolvimentistas e extrativistas e ainda muito distante das cidades *da* floresta associadas à circulação fluvial e aos ciclos da vida amazônicos, bem como não pode ser confundida nem mesmo com a cidade-floresta recentemente cartografada no arquipélago de Marajó por Agenor Pacheco⁶⁶⁰ (para quem o hífen, em uma linda imagem, é uma jangada).

660. PACHECO, 2013.

A floresta que emerge é um pluriverso de seres, entidades e relações capazes de engendrar urbanidades de outras naturezas. A cosmopoliteia amazônica é “um artefato multiespécies e extensivo *projetado em reciprocidade* pelos indígenas que há milênios a habitam, juntamente com os seus coinquilinos não humanos”⁶⁶¹.

Mas a radical urbanidade implicada nessa cosmopoliteia se dá também, e principalmente, por ser este um tipo específico de urbanização que surge na e da floresta e não da racionalidade divulgada pela cidade, ou trazida pelo tecido urbano que penetra os campos⁶⁶², e por abrigar uma multiplicidade de modos de vida radicalmente distintos do ocidental. O que nos levaria a lembrar imediatamente da engenhosa assertiva de Henri Lefebvre de que a urbanização não é uma manifestação altamente desenvolvida da industrialização, mas antes, a industrialização é que é um tipo especial e particular de urbanização. Em suas próprias palavras, “a problemática urbana não pode ser entendida, quiçá conhecida, enquanto for considerada como subproduto da industrialização”⁶⁶³, e o urbanismo, por conseguinte, como uma redução das possibilidades de vida na “tentativa de submeter a realidade urbana à racionalidade industrial”⁶⁶⁴.

O que nos levaria a constatar ainda que a cidade seria, dentre tantas outras formas de urbanização, incluindo a floresta, um tipo especial e particular *exatamente* por ser moderna. Mas que não necessariamente seria o lastro indispensável para toda a vida urbana por vir. E respaldados pela potência do urbanismo multinaturalista que irrompe da floresta, poderíamos conjecturar então uma teoria-prática do urbanismo finalmente liberta de todo e qualquer lastro racionalista e industrial – para não falar também positivista, higienista, cientificista.

Além de expandir radicalmente a concepção Ocidental de floresta como uma multinatureza, de reposicionar os indígenas, a Amazônia e de lambuja o Brasil na recentíssima história do Antropoceno (das alternativas possíveis), e no debate sobre a urbanização planetária, a alteridade urbanística que emana da floresta antropogênica acena ainda para um outro paradigma – não modelar – de design e urbanismo como já insinuado, a partir de outros caminhos por Roberto Monte-Mór na proposição de uma “renaturalização extensiva do território”⁶⁶⁵ e recentemente por Paulo Tavares através da torção da noção de *planning* para a *plantimg*, ambos tendo como ponto de partida experiências e vivências na Amazônia⁶⁶⁶.

Para Monte-Mór, o (re)encontro do urbano com a natureza resgata e amplia a utopia lefebvriana, pois se “Lefebvre foi visionário e arguto ao perceber a revolução urbana no seu nascedouro na segunda metade do século passado”, neste século, as novas relações com a natureza estão redefinindo as possibilidades “revolucionárias da práxis urbana”⁶⁶⁷.

Mas como a natureza tem entrado nesse processo intensivo e extensivo de produção de um tecido urbano-industrial hegemônico e onipresente (ubíquo, no capitalismo global)?, indagaria o autor, para logo emendar outra questão crucial: “Como a natureza pode entrar no urbano da utopia concreta e virtual dos nossos dias?”⁶⁶⁸.

661. CANÇADO, 2017, p. 124.

662. LEFEBVRE, 2001, p. 19.

663. LEFEBVRE, 1999, p. 9.

664. idem.

665. MONTE-MÓR, 2015.

666. TAVARES, 2018.

667. MONTE-MÓR, 2015, p. 62.

668. ibdem, p. 59.

669. ibidem, p. 63.

Se estivermos de acordo com Monte-Mór, o que já na última década do século passado parecia claro, à *urbanização extensiva* deveria corresponder uma *naturalização extensiva*, e o urbano-industrial vem produzindo de forma hegemônica o espaço em que vivemos, e por isso só a emergência do *urbano-natural* pode garantir o espaço em que podemos viver⁶⁶⁹, e ainda se “sustentabilidade urbana demanda o resgate radical da natureza, uma imbricação do tecido urbano com o espaço natural, a extensão da natureza dentro do urbano extensivo”, diríamos que um primeiro passo nesse sentido seria admitir que não existe uma natureza, pelo menos não uma única. E que esta natureza maiúscula que insistimos em reivindicar (para destruir) como categoria universal é definitivamente uma construção moderna e etnocêntrica. O que nos levaria à condição de admitir também que as naturezas, esses “mal entendidos interétnicos”, para retormar a conversa bem-entendida entre Bruce Albert e Davi Kopenawa, são tão múltiplas quanto os pontos de vista. São, enfim, multinaturezas.

Paulo Tavares diria que para além dos humanos seria possível reconfigurar a noção de projeto, ou de planejamento, no sentido de um processo ainda muito mais distribuído, enredado e coletivo no qual várias forças e seres participariam com graus de agência distintos do ato de formar e serem formados pelo ambiente em que coexistem.

Se as origens da catástrofe ecológica humanamente fabricada na qual estamos imersos está profundamente conectada aos modos pelos quais as relações entre o planejamento, os humanos e a natureza têm sido concebidos e operados na modernidade, diria ainda Tavares, a catástrofe climática nos revelaria que o projeto moderno foi sempre um projeto de redesenhar o planeta, e que a Terra afinal se tornou o definitivo objetivo desse projeto. Entretanto, a floresta amazônica, entendida por Tavares aqui como “ruína viva”, tanto no sentido etnobotânico quanto arqueológico, sugere uma história dissidente na qual o clima e uma miríade de seres e agências projetam, no sentido de cultivar, cuidar e plantar, uma outra concepção de “design”. O sentido de *planting* sugerido por Tavares nos levaria então a uma reconcepção radical das noções de planejamento que, no entanto, só poderia acontecer com a participação decisiva dos próprios povos da floresta⁶⁷⁰.

670. TAVARES, 2018.

671. CROWTHER, 2019, p. 76-79.

E diante de propostas recentes de reflorestamento massivo do mundo com o plantio de 1,2 trilhões de árvores, como vem sendo proposto por Thomas Crowther⁶⁷¹ por exemplo, como forma de mitigar a catástrofe climática, tanto a *renaturalização extensiva* quanto a ideia de *planting* se apresentam como pressupostos cruciais para pensarmos uma cosmopolítica urbana que parta fundamentalmente das práxis florestais. Pois a floresta “não é uma coleção de árvores”, mas um “ecossistema composto de árvores e de uma infinidade de outras espécies vivas – inclusive seres humanos”. E se “tomada em seu estrito aspecto arbóreo, é um gigantesco agenciamento rizomático, ou seja, o exato oposto de uma coleção descontínua de indivíduos independentes”⁶⁷².

672. VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 2.

E como diria ainda Davi Kopenawa, as florestas derrubadas nunca mais serão as mesmas pois as “reflorestas”, ou seja, as florestas replantadas, são fracas já que o *në rope* foi embora para outro lugar.

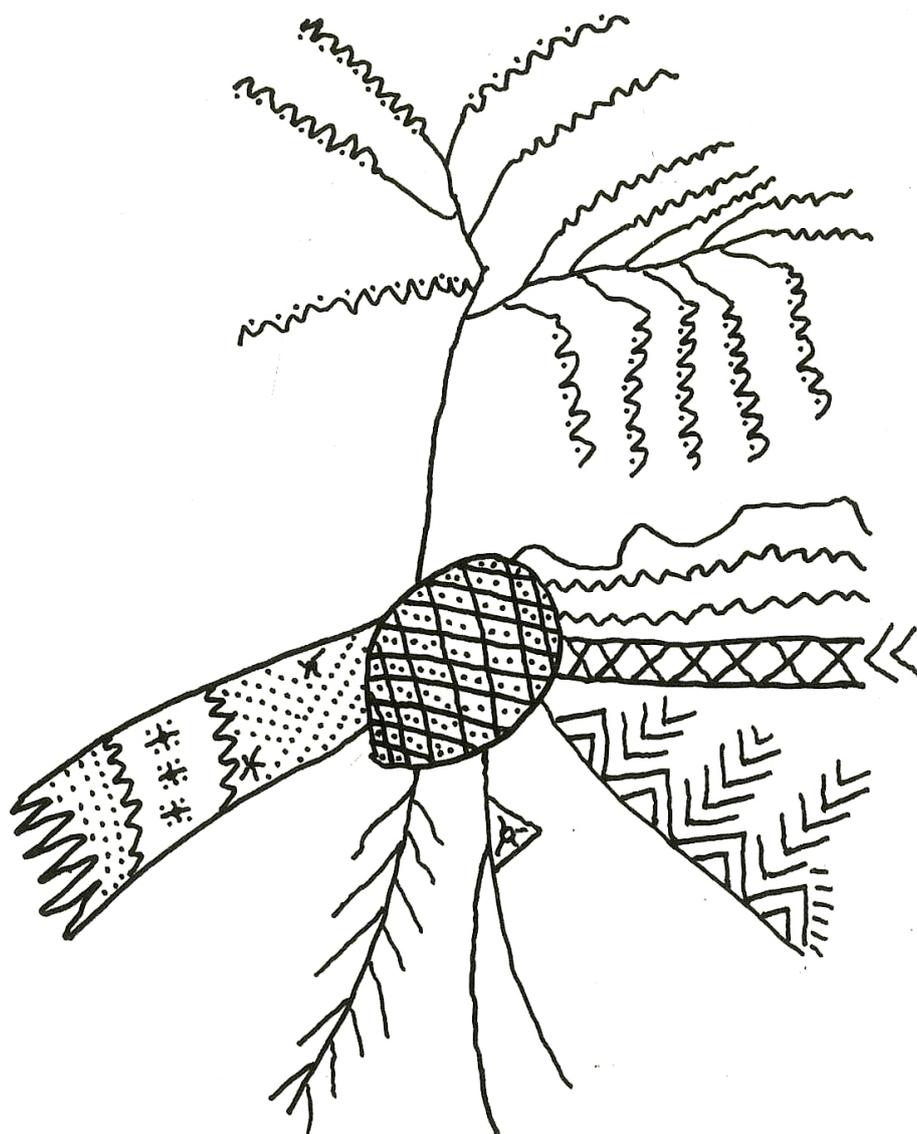


Fig. 36 – Urihi a, terra-floresta. Davi Kopenawa, sem data. Fonte: KOPENAWA; ALBERT, 2015.

673. Comunicação pessoal durante a imersão preparatória para a exposição **Mundos Indígenas** (Espaço do Conhecimento UFMG, organização: Ana Gomes, Deborah Lima, Mariana Oliveira e Tainah Leite), 22 e 23 de julho de 2019.

674. MOOMAW, 2019.

675. INGOLD, 2011, p. 154.

676. A florestania é uma ideia proposta por Antônio Alves em 2004 e consiste na extensão real de cidadania a animais, árvores e águas, bem como a espíritos e outros entes que habitam a mata. Essa noção leva à consequência lógica de estender a condição de sujeito jurídico a todas essas entidades, atribuindo-se a elas tutores e representantes legais quando for o caso, numa tentativa de captar uma disfunção do antropocentrismo, ou até determinadas relações que se estabelecem antes mesmo de se constituir um antropocentrismo cristalizado. Então, a ideia de florestania é exatamente a dissolução desse mal estar da civilização que se esconde na palavra cidadania. Cf. FARAGE, 2013 e PINHEIRO, 1999.

677. LEVI-STRAUSS, 1996, p. 323.

678. DESCOLA, 2012, p.38.

679. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 482.

680. VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 16.

Mas também porque floresta sem os *xapiripë* não é floresta, mas “mata vazia”⁶⁷³. De uma perspectiva totalmente distinta, William Moomaw argumentaria que ainda que o florestamento e o reflorestamento sejam importantes estratégias de mitigação dos dois mais urgentes problemas atuais – o aquecimento global e a perda vertiginosa de biodiversidade –, uma política pró-floresta que mantenha as florestas antigas de pé, seria muito mais efetiva a curto prazo, já que estas sequestram mais CO₂ e mais rápido que florestas novas⁶⁷⁴.

Então, a extensão da natureza no cerne da urbanização extensiva, mesmo que urgente e indiscutível (inexorável, gostaríamos de poder dizer) se ainda atrelada à ideia mesma de natureza, poderia recair perigosamente no terreno de um neo-naturalismo no qual as relações com não humanos continuaria instrumental e abstrata. Como contraponto, a possibilidade de uma “refloresta extensiva”, em um pacto entre os saberes da floresta e as potências cósmicas do urbano, implicaria necessariamente em pensarmos além da natureza, nos termos de uma *terra-floresta*, ou seja, como território relacional yanomami onde animais, plantas, regimes de chuvas, rios e nascentes, formações geológicas, ventos, imagens-espíritos e a própria terra seriam sujeitos dotados de fertilidade imanente, agência e direitos, só que agora extensível politicamente a todo o planeta.

Nesse sentido, a refloresta extensiva seria uma espécie de práxis multinaturalista baseada em um design que teria a noção de *planting* como seu método de ação; mas também uma cosmo-política urbana, implicando na simetria entre os conhecimentos científicos e os métodos de reflorestamento “industriais” e a botânica ameríndia e seus “saberes habitantes”⁶⁷⁵ de fazer-floresta acumulados há milênios.

Conquanto à floresta que *rexiste* de pé, essa paisagem multiespécie que é ao mesmo tempo cultura e cultivo, floresta e urbano, visível e invisível, mais simbiótica do que dialética, nos damos conta agora que este *quarto espaço* é ao mesmo tempo um bioma, uma metafísica, um modo de nutrir espacialidades mas também um regime de visibilidades. Enfim, uma plena *florestania*⁶⁷⁶ que “deixa de ser uma desordem terrestre” para ser “um novo mundo planetário, tão rico quanto o nosso e que o teria substituído”, como diria Lévi-Strauss⁶⁷⁷.

Mas enquanto os profetas da modernidade bandeirante seguem avançando sobre as florestas e destilando seu ódio sobre seus habitantes, no coração da mata desse novo mundo planetário o conselho de xamãs, estes sagazes administradores ecossistêmicos⁶⁷⁸, naquela que bem poderia ser a *Assembleia Geral das Espécies Unidas*, segue defendendo a floresta “e até a terra dos brancos”, visionando o ajustamento da *urihi a pree*, a grande terra-floresta “que os brancos chamam de mundo inteiro”⁶⁷⁹ e prototipando com os *xapiripë* uma “ecologia inteira”.

Em 1992, Eduardo Viveiros de Castro escreveria que “a ‘ecologia’, é certo, é um discurso importado – como, de resto, o resto. Esqueça-se do clichê marxista sobre as ideias fora do lugar, em si mesmo um pouco deslocado e anacrônico”⁶⁸⁰. Uma vez que “o próprio discurso ambientalista, sua novidade específica, está em ser uma *ideia sobre o lugar*”.

Em 2015, o autor retomaria o debate sobre “as ideias fora do lugar”, do clássico ensaio de Roberto Schwarz de 1992 para dizer que Davi Kopenawa – e incluiríamos aqui não só os Yanomami mas todos os povos ameríndios, tendo em mente a afirmação de que “o mundo dos Krenak é o lugar” de Ailton Krenak⁶⁸¹ – “ajuda-nos a por no devido lugar as famosas ‘ideias fora do lugar, porque o seu é um discurso *sobre* o lugar, e porque o seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o *seu lugar*”. Ou, ele continua: “uma teoria sobre o que é *estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente”⁶⁸².

Se as ideias e os lugares estiveram em constante desacordo no Brasil, com os lugares invariavelmente subjugados às ideias, uma das tantas possibilidades que a cosmopoliteia amazônica nos lega é exatamente a potência latescente⁶⁸³ – como das plantas tropicais simultaneamente exuberantes e camufladas na mata – de estabelecer finalmente uma simetria entre extramodernos e modernos articulando novas “ideias sobre o lugar”. E o reenvolvimento entre as ideias e os lugares em um “fazer mundo” no qual plantar cidades e construir florestas seja, enfim, um projeto comum.

* * *

681. COHN, 2015, p. XX.

682. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15,16.

683. BARDI, 1964, p. 14-15.



Fig. 37 – *Ava Yvy Vera – Terra do povo do raio*, 2016. Fonte: GOMES et al, 2016.

T(t)ERRICÍDIO

“Eu sempre vinha debaixo daquela árvore para fazer a ligação. Vinha todo dia embaixo da árvore. Quando chegava a noite era melhor de vir. Só à noite mesmo para vir aqui, de dia não dava”.

Uma nuvem passa acelerada. Vinda do antecampo, sua aparição só é detectada pela sombra rala e rápida que atravessa o plano perpendicularmente. A nuvem segue invisível, apesar de sua existência sabida.

“Tem muito, muito pistoleiro por aqui. Na estrada andam muitos pistoleiros, atiram e atiram na estrada. Por causa dos tiros que eu vinha só à noite. De dia não dava para vir sozinho”.

O céu, carregado de outras nuvens com outras intenções, divide simetricamente o enquadramento com o solo partido em dois pela estrada de terra que rumo para a linha do horizonte.

“Desde que entramos lá nesse lugar, não pega sinal de celular. Só aqui na árvore pegava sinal de celular. Ainda não sabíamos que na estrada também pegava sinal. E o meu celular era bem comum”.

Outra nuvem atravessa o plano. Segue na mesma direção da primeira, e também veloz à revelia de suas parentes *stratocumulus* que aguardam, já tornando o céu quase que completamente branco-cinza.

“Se tivesse câmera no meu celular, tiraria foto das pessoas que fizeram mal pra gente.”

Uma terceira nuvem. Acima, também apressada. Como nas anteriores, seu destino coincide com o traçado implacavelmente reto da estrada. (Afinal, não só “o homem avança em linha reta porque tem um objetivo, sabe aonde vai”⁶⁸⁴).

684. CORBUSIER, 2000a, p. 5.

685. Valmir Cabreira é filho do *ñanderu* Nísio Gomes assassinado no dia 18 de novembro de 2011 por volta das 6h da manhã, no *tekoha* Guaiviry, no município de Aral Moreira, entre Amambaí e Ponta Porã (MS), por um grupo de homens armados que pertenciam a uma empresa de segurança contratada pelos fazendeiros. O cadáver do cacique Nísio foi transportado por esses homens numa caminhonete com a placa escondida e não mais foi encontrado em todas as buscas posteriores realizadas pela Polícia Federal. Em função da ausência do corpo, a Polícia Federal anunciou que o crime de homicídio não estava ainda caracterizado e, em entrevista aos jornalistas, um delegado levantou a hipótese de que o xamã Nísio estaria somente temporariamente desaparecido, o que acabava tendo por efeito a desqualificação do delito.

686. **Ava Yvy Vera – A terra do povo.** Direção: Genito Gomes, Valmir Gonçalves Cabreira, Jhonn Nara Gomes, Jhonatan Gomes, Edina Ximenez, Dulcídio Gomes, Sarah Brites e Joilson Brites, 2016, 54 min.

687. REED, 2019, p. 7.

688. KOPENAWA, 2018.

689. “‘O xamã é um rádio’, dizem. Com isto querem dizer que ele é um veículo, e que o corpo-sujeito da voz está alhures, que não está dentro do xamã”. (sublinhado no original). Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 543.

E...sempre aqui fazia a ligação. Aqui embaixo da árvore. Essa árvore ficou para mim como uma torre. E esse vento...o vento...Esse vento é por causa dos *Karaí* que derrubaram nossas árvores. Aqui nesse lugar era tudo mato e cerrado. E ficou agora só uma árvore que tá sozinha aí. Esse pé de Tajy. Ficou firme porque é um Tajy. E as outras árvores acabaram, cortaram tudo. Aqui era tudo mato mesmo, e agora olha só no lugar dele...Aqui tinha bastante guavi- ra. Aqui do outro lado também, tinha cupinzeiro...e bastante remédio. Frutas, nossas frutas, e agora olha só...Virou roça do *Karaí*, essa soja toda aqui. A soja tem muito valor para eles. Para nós não. Eles plantam...e levam para vender no exterior. Pegam o dinheiro e com esse dinheiro pagam os pistoleiros para nos matarem. Com a nossa terra os *Karaí* ficaram ricos, com a nossa terra os *Karaí* fazem casas bonitas. Os *Karaí* usam nossas terras para plantar. Os *Karaí* ficam ricos há tempos, nos expulsando de nossas próprias terras.

As árvores longínquas miradas pela varredura horizontal da câmera de Valmir Cabreira⁶⁸⁵, narrador em *off* nos poderosos 5 minutos do filme *Ava Ivy Vera*⁶⁸⁶, jazem como se tivessem sido preservadas do corte que abateu toda a floresta simplesmente para marcar a reta que leva do início ao fim da estrada. O espaço perspectívico, o idealismo centralizador e mono-ocular – coincidente com o “humano monohumanista”, centralidade onde a realidade é concebida como otimizável em si mesma, como uma imagem familiar, e o conhecimento é reduzido para imaginar o mundo como um recurso para os projetos humanos⁶⁸⁷ – só é perturbado pelo Tajy-antena, completamente “fora do lugar” na geometria da paisagem.

Ou, no lugar exato, do ponto de vista das redes de comunicação extáticas dos xamãs, como já havia nos ensinado Davi Kopenawa sobre a “função antena” das árvores, ao dizer da importância de se dormir em redes na floresta, e não em camas como os *napë*: “sem antena o rádio não fala”, mas com “uma árvore de cada lado que segura a rede, tem uma antena. Então o sonho vem, vem de longe e chega ali. Em uma cama não tem como ter sonho, porque não tá ligado a nada”. Pois, “sonho é a floresta, e o *napë* não quer floresta, quer cidade”⁶⁸⁸, concluiria.

E se as árvores detêm o poder da conexão do mundo terreno com o espaço eletromagnético dos *xapiri*, como elucidado por Kopenawa, e se o “xamã é um rádio”⁶⁸⁹, o Tajy como antena de todo o circuito eletro-extático a floresta, além de ligações interurbanas, propiciaria também conexões transontológicas, desafiando o intracampo da perspectiva moderna pelo adensamento do *extracampo* perspectívica, e acumulando atributos cosmopolitas e cosmopolíticos.

Em muitas ocasiões o xamã yanomani tem recorrido a este contraste humilhante entre o potencial-floresta do sonho ameríndio e a incapacidade dos brancos de sonharem com algo que não eles próprios, o que fica cada vez mais claro no imaginário fute e na falta de qualquer onirismo das nossas cidades.

Sobre essas cidades, Le Corbusier vislumbraria na ocasião da oitava conferência que proferiria em Buenos Aires, em uma quinta-feira, 17 de outubro de um longínquo 1929: “A ideia é ubíqua; uma vez emitida não haverá mais obstáculos, nem montanhas,

nem mares; nem jaulas de ferro ou de vidro, nem Institutos ou Academias. Onde existir uma antena, lá estará ela”⁶⁹⁰. O arquiteto franco-suíço referia-se especificamente à Cidade Mundial, “o escritório de negócios do mundo, a sede social da grande sociedade anônima dos interesses do mundo”⁶⁹¹. Sendo que a antena, simbolizava para Corbusier a mudança de espírito de época em curso e da qual, a arquitetura e o urbanismo deveriam ser o “resultado”, uma vez que as “técnicas, os problemas formulados, bem como os meios científicos de realização seriam já universais”⁶⁹².

Quanto ao solitário Tajy, esse nativo da bacia do Rio Paraná e árvore fundamental para os Guarani e Kaiowá, por seus poderes curativos e antibióticos⁶⁹³, essa única árvore restante no campo devastado pela soja – “mar verde” para seus produtores e “roça dos *karaí*” para os indígenas desterrados⁶⁹⁴ –, muito provavelmente por sua dureza como sugere Valmir em sua fala, o que a sua função “antena” revela também é a magnitude do processo de “urbanização extensiva” qua avança sobre o território e sobre a floresta, como uma materialização perversa da profecia da cidade mundial corbusiana quase um século antes. Sem a cidade, no entanto.

Henri Lefebvre compreenderia a urbanização de base industrial como um processo histórico de “implosão/explosão” das cidades mercantis europeias, ou seja, destruição “para dentro” desencadeada pelas indústrias, e o estilhaçamento subsequente das formações territoriais para além das cidades demandado pela industrialização. Em sua fase avançada, um novo salto da explosão “socioespacial” projetaria práticas urbanas, instituições, infraestruturas e ambientes construídos agressivamente dentro e através dos espaços não urbanos, aniquilando a diferenciação campo-cidade e conectando economias locais e regionais diretamente com fluxos transnacionais de matérias-primas, *commodities*, trabalho e capital.

Formulada por Roberto Monte-Mór a partir do pensamento de Lefebvre ainda na década de 1990, a “urbanização extensiva do território” é exatamente essa forma de urbanização que não se dá a ver em *Ava Yvy Vera*, sempre presente mas invisível, e que constitui implacavelmente um fora-de-campo extensivo, que se “estende virtualmente sobre o espaço social como um todo” e “para além das cidades em redes que penetram virtualmente todos os espaços regionais integrando-os em malhas mundiais”. Representando assim, “a forma sócioespacial dominante que marca a sociedade capitalista de Estado contemporânea em suas diversas manifestações”, desde o centro do sistema até – “e cada vez mais” – as “distintas periferias que se articulam dialeticamente em relação aos centros, subcentros e subsubcentros”⁶⁹⁵.

Rodovias, linhas de transmissão elétrica, infraestruturas de comunicação e logística, serviços, redes financeiras e aparatos legais, equipamentos estatais, formas de organização do trabalho, benefícios e controles sociais, loteamentos imobiliários, garimpos, reservas extrativistas, Terras Indígenas, complexos industriais, quilombos, monoculturas, reservatórios hidrelétricos, uma miríade de modos de vida e práticas espaciais que se chocam, se interpenetram, se contaminam em uma “multiterritorialidade”⁶⁹⁶ baseada na “fragmentação, extensão, segmentação, involução”.

690. CORBUSIER, 2004, p. 213.

691. *ibidem*, p. 212.

692. *ibidem*, p. 213.

693. *Handroanthus impetiginosus*, também conhecida como piúva ou mais comumente como ipê-roxo, em nossas cidades, onde se adaptam com facilidade por sua resistência a solos e ambientes contaminados.

694. OLIVEIRA; VASQUEZ, 2019, p. 21.

695. Cf. LEFEBVRE, 1999 e MONTE-MÓR, 1994.

696. HAESBAERT, 2004, p. 341.

697. MONTE-MÓR, 2004.

Levando consigo nesse processo, um conjunto de práticas urbanas, a urbanização extensiva produziria uma politização global resultando em um tecido socioespacial que não é somente material ou espacial, uma vez que agora todo o território está impregnado dos modos simbólicos da vida urbana, mas também das formas de resistência política que acedem a lugares até então isolados dos centros de comando, diria ainda Monte-Mór⁶⁹⁷.

698. BRENNER, 2014, p.14-30.

E é nesse sentido que parece produtivo pensar não somente os cinemas indígenas como manifestação da “canibalização” dessas práxis urbanas estendidas às florestas – sendo estas mesmas, uma *urbanização de outra natureza* que desafia e amplia as categoriais ocidentais –, mas também as cosmopolíticas que as suas imagens engendram, fraturando a claustrofobia antropocênica de um planeta completamente urbanizado e “sem exterior”⁶⁹⁸.

E se *Ava Yvy Vera* é certamente um filme sobre a retomada da terra pelos Guarani e Kaiowá no estado do Mato Grosso de Sul, ou melhor, um filme-retomada, um ensaio de *resistência* frente às formações socioespaciais da urbanização extensiva que fagocita, apropriando e explodindo as formas de territorialidade nativas, é também uma contradecaração de guerra, na qual a arma do inimigo – a máquina colonial e fenomenológica do cinema – é xamanizada, reprogramada e reformatada pela perspectiva ameríndia.

Mas *Ava Yvy Vera* é também um filme que nos força – nós não-indígenas – à retornar à Terra, por ser uma visão parcial, situada, das relações entre esse processo de urbanização extensiva da Terra e o caráter provinciano e “retalhado” do Antropoceno. E talvez aí resida então a sua importância para o debate entre as forças, os agentes na construção de um planeta totalmente urbanizado – seja pelos tentáculos espreados das *plantations* coloniais modernizadas, seja pela hegemonia “cultural” das cidades como espaços da modernidade futura – e suas implicações para a catástrofe climática.

Diante desse cenário que implacavelmente acua árvores e indígenas e com eles uma miríade de outros humanos e não humanos invisíveis e invisibilizados, seria interessante pensar na noção de “visibilismo construtivo” proposta pelo antropólogo Peter Rudiak-Gould, como uma forma de ir além das limitações do “invisibilismo” promovido pela Ciência – em total congruência com o modo de ver moderno e de construir o mundo urbano, acrescentaríamos –, e conseqüentemente do abismo entre a realidade visível e a catástrofe climática. Em outros termos, do abismo, ou dos coeficientes de visibilidade, existentes entre o Tajy solitário e os efeitos socioambientais devastadores, em escala local e planetária da “explosão” para além das cidades enunciada por Henri Lefebvre e reinventada para o contexto amazônico-brasileiro por Roberto Monte-Mór. Que agora, em escala e velocidade sem precedentes, projeta a modernização sobre a floresta, o Cerrado, as Terras Indígenas, os camponeses, os ribeirinhos, os quilombolas e todos aqueles coletivos extramodernos que gradativamente vão deixando de ser também *extra-urbanos*, como é o caso aqui dos Guarani e Kaiowá.

Mas esse processo, como afirmaria o próprio Rudiak-Gould acerca da catástrofe climática, não é inerentemente invisível e tampouco inerentemente visível, e assim como todas as outras coisas do mundo, é “*feito visível*”.

Ainda que “visível” e “invisível” sejam noções cujos sentidos obviamente não podem ser tomados monoliticamente – para habitantes da cidade as alterações climáticas são ainda bastante invisíveis quando comparadas às claramente visíveis e sensíveis mudanças para povos indígenas de todo o planeta –, é possível ver as *manifestações* e os *impactos* da catástrofe climática, e suas afinidades com a urbanização modernizadora, por toda parte⁶⁹⁹.

E mesmo que não possamos, os não-xamãs, nos comunicar com os fenômenos atmosféricos “em pessoa”, não é difícil enxergar quem são as pessoas jurídicas responsáveis pelas alterações termodinâmicas do planeta. Afinal, “apenas noventa grandes companhias são responsáveis por dois terços das emissões de gases de efeito-estufa na atmosfera terrestre”⁷⁰⁰ e 27 instituições europeias e norte-americanas que financiam as cadeias produtivas das agroindústrias de carne, couro, açúcar, madeira e soja no Brasil são as responsáveis diretas pelo desmatamento e pelos ataques generalizados aos direitos humanos e não humanos dos povos da floresta⁷⁰¹. Fiadores enfim, da lógica assassina cruamente sintetizada por Valmir: “Eles plantam... e levam para vender no exterior. Pegam o dinheiro e com esse dinheiro pagam os pistoleiros para nos matarem”.

Como diriam Déborah Danowisk e Eduardo Viveiros de Castro, não estamos diante, dessa maneira, “de nenhuma agência transcendente, fora do mundo – ou de nenhum conceito abstrato como ‘a ‘civilização’, o ‘progresso’, a ‘história’, o ‘destino’ ou a ‘humanidade’”, mas “de agências deste mundo, neste mundo, como empresas, conglomerados e Estados nacionais, e, por isso, situadas e contingentes (ainda que não pareçam)”⁷⁰².

Renzo Taddei em seu metamórfico ensaio *O dia em que virei índio*, se lembraria da história contada por Claude Lévi-Strauss no livro *Myth and meaning*, na qual o mesmo duvidaria da capacidade propalada pelos indígenas de ver o planeta Vênus durante o dia, o que aos seus olhos era impossível. No entanto, Lévi-Strauss encontraria posteriormente registros de antigos marinheiros europeus que relatavam a mesma capacidade. Como diz Taddei, “há dois pontos interessantes aqui: por um lado, a maleabilidade do corpo humano transcende o que supõe o senso comum acadêmico” ou científico. Por outro, “crer que os indivíduos das civilizações urbanas ocidentais sejam o pináculo do desenvolvimento corporal e sensorial humano, em termos de suas capacidades, é uma imensa tolice”⁷⁰³.

Fato amplamente demonstrado pelos olhares dos moradores da floresta do Alto Juruá acerca das mudanças climáticas. Sobre as variações do tempo e suas previsões, ao longo do dia e durante os ciclos anuais, os ex-seringueiros e agricultores, os Huni Kuin e os Ashaninka etnografados por Erika Mesquita em 2012 são capazes de discernir visualmente e com detalhes impressionantes inúmeros de tipos diferentes de sol, de lua, de nuvens, de chuva e de mudanças de coloração de água dos rios⁷⁰⁴.

699. RUDIAK-GOULD, 2013, p. 120.

700. Dentre as principais estão: Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, GazProm, a Statoil, Petrobrás, Monsanto, Dupont, Syngenta, Bayer, Cargill, Bunge, Dow, Vale, Rio Tinto, Nestlé além de estatais de mineração de carvão chinesas, russas e polonesas, etc. Cf. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 135.

701. AMAZON WATCH, 2019.

702. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 136.

703. TADDEI, 2018, p. 299.

704. MESQUITA, 2012.

705. GELL, 1995.

706. RUDIAK-GOULD, 2013, p. 121.

707. ALMEIDA, 2013, p. 25.

708. INGOLD, 1994, p. 14-32.

709. Os iñupiat são nativos norte-americanos nômades que habitam a costa ocidental do Alasca desde tempos pré-históricos. Parte da nação Iñuit vive na região do estreito de Bering. Segundo o censo americano de 2010 existem cerca de 19 mil iñupiat, grande parte vivendo no estado do Alasca.

710. RUDIAK-GOULD, op. cit, p. 123.

711. A Reserva Indígena Pyramid Lake fica no noroeste do estado de Nevada nos EUA e é regida pela Pyramid Lake Paiute Tribe, que representa dois povos Paiute originários do norte, os Kuyuidökadö (Cui Yui Ticutta) (“Cui-ui -Comedores de Peixes”) e os Tasiget tuviwarai (“Aqueles que vivem em meio a montanhas”).

712. TURAN, 2016, p. 120-128.

No que diz respeito à capacidade de ver as manifestações e os impactos da catástrofe climática e suas afinidades com a urbanização modernizadora, não se trata, portanto, somente de etnocentrismo, mas de uma forma, na acepção de Alfred Gell, de “ocularcentrismo”⁷⁰⁵ reiterada de diversas maneiras no debate climático, uma vez que as aceleradas transformações antrópicas causadas ao planeta são amplamente consideradas como visualizáveis – através de funções matemáticas, estatísticas, métricas, aparelhos *high-tech*, códigos, etc. – mas tidas, de maneira geral, como invisíveis aos olhos modernizados dos ocidentais⁷⁰⁶.

A catástrofe climática pode ser tão fora da escala humana, tão lenta aos olhos daqueles apressados cidadãos cosmopolitas, tão desigual como todo “produto” da modernidade, mas esses argumentos tampouco justificam o fato de que para cientistas, físicos e psicólogos experimentais esta continue a ser tratada plausivelmente em seu invisibilismo, diria Rudiak-Gould. Porém, para muitos outros coletivos humanos e não humanos, a catástrofe não só “salta aos olhos” como vem sendo sujeito de traduções cosmopolíticas cruciais para o entendimento da “guerra ontológica” em curso⁷⁰⁷. Ou da guerra entre a ontologia moderna e as ontogêneses⁷⁰⁸ ameríndias, melhor dito.

Como no caso de uma mulher iñupiat citada por Rudiak-Gould⁷⁰⁹, curiosamente como um contra-exemplo de divulgação científica entre os povos nativos, mas que tomaremos aqui como uma ótima contra-narrativa para avançar na distinção entre *realidade* e *realismo* proposta por Neyran Turan, que nos parece bastante oportuna, apesar de limitada, para pensar a catástrofe climática *com* os Guarani e Kaiowá e com o filme *Ava Yvy Vera*. E para pensar ainda a urbanização extensiva, que no limite é planetária, e portanto, seriamente implicada no Antropoceno.

Diria mais ou menos assim a anônima habitante do Alasca: “Foram os satélites que fizeram um corte na camada de ozônio e tenho total certeza que isso é coisa do governo”. E ainda, “cada treze ou catorze anos eles ligam os satélites na potência máxima para sugar a poluição do ar”⁷¹⁰.

Para Turan, o realismo pode ser compreendido como uma expansão da realidade material e dos fenômenos visíveis a olho nu do solo e da Terra, e nesse sentido incluiria certamente o espaço extraterrestre. Como corolário de sua distinção, na qual realismo é mais que a realidade e toda materialidade é necessariamente geológica, a arquiteta egeria a fotografia *DMSP 5B/F4 from Pyramid Lake Indian Reservation*⁷¹¹, na qual o geógrafo-artista Trevor Paglen refaria a icônica foto *Tufa Domes, Pyramid Lake*, de Timothy H. O’Sullivan tirada durante a famosa expedição geológica King Survey que atravessou os estados da Califórnia, Nevada e Wyoming em 1867⁷¹².

A diferença crucial entre a foto original e sua versão de 2009 – além do banheiro químico, vestígio remoto do modo de vida urbano e do turismo global presente na última – é exatamente a “aparição” no céu do satélite militar-meteorológico desativado desde 1973, cuja sigla aparece logo ao início do nome da fotografia de Paglen, e ainda em órbita. Como que fazendo visíveis os cortes na ca-



Fig. 38 – *DMSP 5B/F4 from Pyramid Lake Indian Reservation. Trevor Paglen, 2009. Fonte: TURAN, 2016.*

mada de ozônio visionados pela mulher ñupiat, e também fazendo ecoar a história contada por Lévi-Strauss, a foto, de acordo com Turan, aponta dois tipos de ruínas geológicas: a pirâmide sagrada dos Paiute que emerge do lago – e que agora é o ponto de vista do qual a imagem é capturada e o satélite muito acima da atmosfera, em um “estranho acoplamento entre material e representacional”, que deixaria evidente a necessidade de pensarmos, ainda segundo a autora, um “realismo geológico expandido”.

A fotografia de Paglen soa objetiva, científica, anti-vitalista e remete a “essa visão de mundo como pura materialidade indifferente, assubjetiva ou mesmo anti-subjetiva”, como se “para atingir a rocha-mãe da realidade material” fosse preciso separá-la do “mundo das qualidades primárias extrassubjetivas”⁷¹³. Qualidades que, de fato, foram apartadas não pela imagem, mas antes, pelo extermínio das pessoas humanas e não humanas e de seu mundo, fazendo de uma rocha viva um “arqueofóssil” e ainda, de um território animado, uma reserva indígena de remanescentes da catástrofica objetivação da t(T)erra.

713. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 46, 47.

Nesse caso, no entanto, estamos diante não de um realismo, ainda que geológico e expandido, nem de um “realismo mágico” e menos ainda de um “realismo-especulativo”. Com e contra a foto de Paglen, e às voltas com o Tajy-antena de *Ava Yvy Vera*, diríamos então da possibilidade de pensarmos além da realidade e dos realismos, pois os Guarani e Kaiowá, assim como os demais povos categorizados como animistas, como bem lembraria Isabelle Stengers, “não têm nenhuma palavra equivalente a ‘realmente’ para insistir que eles estão certos e que os outros são vítimas de ilusões”⁷¹⁴.

714. STENGERS, 2017, p. 7.

E se o dispositivo ótico da câmera é capaz de captar o muito veloz e muito distante movimento “invisível” do satélite, o que de fato “anima” as imagens e o que as povoa de agência e alteridade, tanto na foto de Paglen quanto no plano filmado por Valmir, são as *cosmovisibilidades* ñupiat e guarani e kaiowá, que são capazes de expandir os critérios da visão ocidental, enunciando uma floresta onde há uma única árvore cercada pelo deserto verde da soja e anunciando satélites que sugam CO₂ através dos cortes na camada de ozônio, no que parecia ser somente sucata morta orbitando no planeta.

E ainda que sejam, o filme e a foto, imagens tão díspares e discrepantes em sua origem e em sua pragmática, as duas só aparentemente revelam mundos vazios, desvitalizados, pois de fato estão saturadas de “almas”, muitas delas mortas e outras tantas *feitas* invisíveis, como no caso dos Guarani e Kaiowá. E nesse sentido, mais que de geologia expandida, tratam-se de ruínas ontológicas.

A diferença fundamental portanto, é que no caso do cinema guarani e kaiowá toda uma topologia mítica e conurbada que habita o extracampo da floresta arruinada “permanentemente se avizinha, se infiltra, se precipita, visita, atua, constitui de certo modo a experiência visível, sensível”, e *existe* no plano da imagem que “abriga em seu interior as forças e agências do fora”⁷¹⁵, ao ser acionada pelo xamã-cineasta – ainda que a ecologia-floresta não resista às forças que a derrubam e não exista enquanto imagem “rea-

715. BRASIL, 2016, p. 143.

lista”. Porém, a imagem narrada arriscadamente se metamorfoseia em um híbrido de imagem e palavra, pois a palavra “é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente”⁷¹⁶.

“O invisível – guaviras, ervas, festas e cantos – prolonga-se no visível” e “de fato, uma dimensão não para de repercutir e fortalecer a outra. Em grande parte, a palavra é o que permite passar de uma a outra”⁷¹⁷, como bem perceberia André Brasil. E, como arriscaríamos dizer, a partir ainda dos *fundamentos da palavra guarani* etnografados por Graciela Chamorro⁷¹⁸, a trama da vida se dará em *Ava Yvy Vera* como uma experiência de imagem-palavra.

E se podemos então conjecturar a pertinência de uma visibilidade “em direto” viabilizada pela aliança tecnometamórfica entre a máquina xamânica indígena e as máquinas óticas modernas em *Ava Yvy Vera*, e que permite uma *Kosmopolítica Aty*⁷¹⁹, um cine-parlamento híbrido de humanos e não humanos, o mesmo não aconteceria na foto de Paglen. Pois ainda que tenhamos recorrido à narrativa iñupiat para adensar a atravessar a imagem como que *realmente* cortando sua atmosfera nada realista, e ainda que o próprio título da fotografia colapse o naturalismo orbital moderno e a sobrenatureza ascendente indígena, esta é uma imagem muda.

Donna Haraway afirmaria que é sempre preciso pensar os instrumentos como mediadores de qualquer visão e conhecer profundamente seus mecanismos para que seja possível interpretar as imagens que fornecem, mas também para contestar a ciência dos fatos naturais, cuja ação se torna cada vez mais objetiva com novos instrumentos de visualização.

“Os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa” – exercitada à perfeição pela ciência em seus vínculos com o militarismo, o capitalismo, o colonialismo e com a supremacia masculina – de distanciar o sujeito. E os instrumentos de visualização, diria ainda Haraway, compuseram esses significados de des-corporificação⁷²⁰. Mas a objetividade prometida pela tecnologia é falaciosa e na perspectiva daqueles pontos de vista que nunca podem ser conhecidos de antemão residem conhecimentos potentes para a construção de mundos menos organizados pelos eixos de dominação⁷²¹.

Aprender a ver do ponto de vista do outro, na perspectiva da autora, requeria no mínimo, compreender como o sistema visual do outro funciona, tecnicamente, socialmente e psicologicamente, revisualizando o mundo por outras perspectivas, acrescentando à visão própria a perspectiva dada pela posição de outrem. Como se estivesse pensando sobre os cinemas indígenas, suas relações com o perspectivismo multinaturalista, e ainda especificamente sobre as imagens-palavras guarani e kaiowá, Haraway vislumbraria os habitantes das bordas, como possuidores de um modo de ser contra-hegemônico qual a sua própria existência demanda a necessidade e oferece muitas possibilidades de perspectiva e fabulação. Seres limiars, habitantes tanto do mundo das tecnologias de guerra, de codificação e controle, quanto dos mundos nos quais os sentidos se organizam pelas afinidades entre animais e máquinas⁷²². Desse modo, esse olhar “ciborgue” serviria para pensar os modos de ver

716. CHAMORRO, 2008, p. 56.

717. BRASIL, 2018, p. 12.

718. CHAMORRO, op. cit, p. 56.

719. OLIVEIRA; VASQUEZ, 2019, p. 6.

720. HARAWAY, 1995, p. 19.

721. ibdem, p. 24.

722. HARAWAY, 2000, p. 49.

de tantos seres fronteiriços, aqueles que devem estar atentos às distintas perspectivas sincronicamente, identificando possibilidades abertas e necessidades de combate em ambos os mundos.

723. MORTON, 2011, p. 78-87.

Para coletivos como os Guarani e Kaiowá, o problema da distância do sujeito não há como ser o “romantismo” ou a “aura” criada pelo distanciamento, como acreditaria Timothy Morton⁷²³ em seu ensaio sobre *Zero Landscapes in the time of Hyperobjects*, ambos fetiches etnocêntricos. Mas sim a violência, também paisagística, mas não só, que lhe é intrínseca. E isso soa escandalosamente claro quando somos confrontados pela distância imposta à força entre os indígenas e terra, pelo Estado, por ruralistas e pistoleiros em *Ava Yvy Vera*.

E as imagens do *povo do raio* – seres no limiar da fronteira agrícola e nas bordas da urbanização extensiva – são cruciais nesse sentido por serem, além de corporificações da impossibilidade da perspectiva mono-ocular ocidental territorializada de forma implacável pela paisagem monocultural, também um modo de *ver-e-existir* imanentemente anti-paisagístico.

É nesse sentido que poderíamos dizer que *Ava Ivy Vera* ensaia uma cosmovisibilidade que desafia “o modo estético da paisagem” não pela sua reificação hiperbólica como na proposta de Morton, mas por povoar o campo do visível com figuras não-visíveis e adensar o extracampo de forma a inviabilizar qualquer fundo. Ou, dito de outra forma, imagens que articulam um processo de desfazimento da paisagem, instaurando no real e fixando na imagem os espectros da máquina xamânica de “fazer-floresta”.

724. ANDRADE, 2011, p. 63.

Oswald de Andrade já havia escrito em seu *Manifesto da Poesia Pau Brasil* a favor de uma “nova perspectiva”, já que “a outra, a de Paolo Ucello, criou o naturalismo de apogeu”. Que “era uma ilusão de óptica”, o que o levaria a propor “substituir a perspectiva visual e naturalista por uma perspectiva de outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua”⁷²⁴. “Cósmica”, acrescentaríamos, sempre com os Guarani e Kaiowá em mente e com suas imagens-palavras gravadas na retina.

E então nos vemos, através das imagens de nós mesmos produzidas pelos povos da floresta, diante do terrível paradoxo (mais terrível ainda para eles que o sentem na pele do que para nós): enquanto a floresta é um regime de visibilidades antiperspectivo hiperpovoado de pontos de vista, a perspectiva ocidental, que pressupõe a invenção do ponto de vista único e dominante – moderno e urbano – só pode se dar através da aniquilação dessas multiplicidades de formas de ver-e-existir.

Se a monocultura engendra historicamente a possibilidade da paisagem nos trópicos, paradoxalmente seus efeitos espaço-temporais e socioambientais, agora englobados no termo climático, disparam estilhaços em escalas incomensuráveis e efeitos “não-enxergáveis” e não passíveis de serem enquadrados. E estas ecologias de proliferação da morte que um dia foram partes constitutivas do empreendimento colonial, hoje são extensivas ao processo de urbanização do mundo e ao Antropoceno.

Mas para Timothy Morton, o problema estaria exatamente na noção de enquadramento, e também na distância que o olhar (e o olheiro) deve assumir para que a paisagem exista enquanto tal. A distância determina o quadro subjetivo incorporado pela paisagem, e assim sendo, a imagem produzida seria mais sobre a atitude

que se deve tomar para olhá-la, mais sobre a “fuga” da perspectiva criada, do que sobre o terreno propriamente.

Partindo desse raciocínio, e da compreensão da paisagem como uma forma profunda de idealismo, Morton diria que para que seja possível uma verdadeira “visão ecológica” é preciso abandonar de vez a paisagem como uma opção, em prol de uma “*zero-person perspective*”, ainda que “por mais absurdo que isso possa soar de um ponto de vista moderno”. O que nos levaria, segundo o autor, a uma *ontologia plana* na qual não há reviravoltas ou inclinações ideológicas para perspectivar nosso gasto físico e filosófico em prol de “algum além ilusório”.

E é nesse sentido que ele diria que diante dos “hiperobjetos” massivamente distribuídos em temporalidades longuíssimas e em espaços vastíssimos, desafiando a percepção e a escala humana, não há paisagem possível. Pois nenhuma paisagem é grande ou duradoura o suficiente para enquadrar o aquecimento global ou a radiação nuclear, seus exemplos recorrentes.

Afinal, não haverá mais “mundo”, e portanto não haverá também mais “fundo” e tampouco “figura”, e nenhuma entidade ou lugar será especial em relação aos demais. Os hiperobjetos finalmente alcançariam o que as vanguardas artísticas jamais conseguiram, estraçalhar para sempre a moldura entre quem olha e o que é visto, ou o efeito estético da distância. Da pintura e do cinema, “modos estéticos da paisagem”, nos moveríamos então para mapas e algoritmos em tempo real, sem olhos, processadores capazes de ver o que nossos olhos não alcançam.

Por serem “não-locais” e por só poderem ser vistos parcialmente em parcelas de tempo, os hiperobjetos seriam bastante úteis para uma era ecológica, ainda segundo seu propositor, na medida em que considerariam entidades transcendentais como a Evolução e o Capital, exatamente como são, vastos e estranhos.

Se considerarmos, entretanto, a ecologia como “uma ideia sobre o lugar”, uma “topologia histórico-política que redefine as relações entre o local e o global, o particular e o geral, a mais curta e a mais longa das durações”, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro⁷²⁵, ou ainda como o tempo – cronológico e climático – agindo sobre o lugar e o lugar mesmo de determinado tempo e determinado clima, os hiperobjetos de Morton começam a parecer mais uma espécie de ode antropocêntrica exatamente àquelas paisagens que pretendia desacreditar, ou tomar como superadas por um espaço-tempo desterrado. Pois o que o lastro e os rastros dos hiperobjetos engendram e acusam são de fato hiperpaisagens, marcações extensivas na Terra, que não deixam de ser uma estética e uma perspectiva totalmente comprometidas em suas afinidades com a ontologia moderna. Ou, como diria Anna Tsing, “as *plantations* nos deram o equivalente a *pixels* para a terra”⁷²⁶.

Como poderiam então o aplainamento ontológico – terreno propício para o espraiamento definitivo dos hiperobjetos – e o grau-zero perspectívico, nos revelarem precisamente que os humanos estão radicalmente inseridos naquilo que incorretamente ainda chamamos de mundo? Essa hiperobjetividade poderia mesmo significar “coexistência”, só que sem “distâncias cínicas”, como

725. VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.16.

726. TSING, 2019, p. 182.

nos promete Morton? O que acontece se pensarmos na visão de ninguém, do mundo humano sem humanos que ainda existe para ser visto, questionaria Claire Colebrook, sugerindo uma conexão entre as visões descorporificadas e um mundo hiperobjetivo, desvitalizado pela extinção dos sujeitos⁷²⁷?

727. COLEBROOK, 2014, p. 28.

“Uma perspectiva não é uma representação porque representações são propriedades do espírito”, e ainda que o ponto de vista defina o sujeito, uma vez que “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista”⁷²⁸, como já havia advertido Eduardo Viveiros de Castro “o ponto de vista está no corpo”⁷²⁹. E na megadiversa cosmopoliteia de alteridades ameríndia, ao contrário da nossa cosmologia construcionista na qual “o ponto de vista cria o objeto”⁷³⁰ – são muitos os pontos de vista, tanto humanos como não humanos e cuja diferença é dada pela especificidade dos corpos. E parciais, o que no caso é uma vantagem, como diria Donna Haraway, pois apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva, uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A procura por uma tal posição “inteira” e total, hiperobjetiva, é a procura pelo objeto perfeito, fetichizado, da história oposicional.

728. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126.

729. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379, 380.

730. *ibidem*, p. 373.

Afinal, como diria ainda Haraway, a visão requer instrumentos de visão; uma ótica é uma política de posicionamentos, instrumentos de visão mediam pontos de vista e não há visão imediata desde os pontos de vista⁷³¹. E quanto mais os satélites e os algoritmos viabilizam, esquadrinham e vigiam a proliferação extensiva das “necropaisagens”⁷³² sobre uma plethora de mundos (e pontos de vista) ao rés-do-chão, essa discrepância topo-ontológica e as “políticas de posicionamentos” parciais se tornam mais evidentes e evidenciadas, visíveis.

731. HARAWAY, 1995, p. 21.

732. CASID, 2019.

Pois se “posicionar-se é, portanto, a prática chave, base do conhecimento organizado em torno das imagens da visão”, e “posicionar-se implica em responsabilidade por nossas práticas capacitadoras”, a objetividade, afirmaria ainda Haraway, “é simplesmente impossível, uma ilusão de ótica projetada de maneira abrangente a partir de lugar nenhum”. Ademais, se as histórias da ciência podem ser, e são, eficazmente contadas como histórias das tecnologias, é preciso atentar que essas tecnologias são, antes, “modos de vida, ordens sociais, práticas de visualização”, pois “tecnologias são práticas habilidosas”. O que a levaria a questionar: “Como ver? De onde ver? Quais os limites da visão? Ver para quê? Ver com quem? Quem deve ter mais do que um ponto de vista?”⁷³³.

733. HARAWAY, 1995, p. 27, 28.

Anna Tsing diria que o “Antropoceno é global; só faz sentido em escala planetária”, mas “é também restrito, perspectivo, performativo”, e não apenas porque é imaginado de maneiras diferentes por pessoas diferentes ou porque o sistema global causa impactos diferentes em locais diferentes. “É mais que isso”: O Antropoceno é “retalhado” porque está “composto de várias assembleias de habitabilidade” e existe apenas nesses e através desses fragmentos⁷³⁴.

734. TSING, 2016, p. 4.

Mas afinal, quais são os pontos de vista sobre o ponto de vista do Antropoceno?

Se está claro que *Ava Yvy Vera* pode ser tomado como renderizações metafísicas das cosmopraxis Guarani e Kaiowá, também

devemos ser capazes de atentar para as suas imagens como sensibilidades anti-anthropocênicas, ou seja, experiências sensíveis, transcorporais e multiespecíficas das alterações climáticas que desestabilizam não só os arranjos cosmológicos mas também os ciclos de vida e morte implicados nas relações entre os humanos, não humanos e a terra, engendradas pelo filme. Como imagens-palavras precisas e preciosas sobre o *novo regime climático* e sobre a *urbanização planetária*, essas sensibilidades tornam visíveis as alterações específicas de um “retalho” antropocênico⁷³⁵, ao mesmo tempo que produzem uma fissura irreparável no naturalismo que exala de tais narrativas.

Robert Smithson em sua estética da ruína planetária, sugeriria a expressão “*climate sight*”, para dizer que o espectador está sujeito à climatologia do cérebro e dos olhos, ao tempo mental⁷³⁶. Quanto à *Ava Yvy Vera*, arriscaríamos dizer que se trata de uma visibilidade – termo também meteorológico –, ou melhor, uma cosmovisibilidade eminentemente climática, na qual o tempo mental e o tempo planetário, cósmico, estão correlacionados em uma ecologia extrospectiva.

* * *

Uma corruptela de *Kaaguá*, “habitantes da mata”, Kaiowá é o termo genérico pelo qual ficaram conhecidas as populações guarani que teriam se mantido irredutíveis ao sistema colonial⁷³⁷ vivendo em florestas preferencialmente pluviosas e úmidas (sem dias ou estações secos), com “verões calorentos e por invernos rigorosos, com uma frequência média de até cinco dias de geada por ano”, até 300 metros da margem de cursos d’água e com altitudes não superiores a 400 metros acima do nível do mar⁷³⁸.

Povo da floresta e especialistas em habitar a mata, os seus territórios tradicionais (*tekoha*) se configuravam, na descrição de Bartolomeu Meliã, como “um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e de frutas silvestres; uma faixa de terra especialmente fértil para fazer as roças e os cultivos”, e por fim “um lugar onde será erguida a grande casa comunal, com seu grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de mamona, de algodão e de urucum”. Seriam, segundo o jesuíta e antropólogo espanhol, “estes três espaços: monte, roça e aldeia que servem para avaliar a boa terra guarani⁷³⁹”.

Os Guarani e Kaiowá⁷⁴⁰ habitavam de modo autônomo seus *tekoha*, onde cada uma das famílias, separadas das outras famílias extensas com quem estabeleciam relações de troca por distâncias de uma dezena de quilômetros, viviam com fartura⁷⁴¹. Mantinham relações de parentesco e casamento, tendo à frente os chefes de família mais velhos denominados de *tekoarwicha* (chefes de aldeia) ou *ñanderu* (nosso pai), expressões que incluem atualmente as pessoas iniciadas nas práticas rituais e dirigentes de grupos de reza reconhecidos nas falas dos próprios, como caciques ou rezadores.

735. idem.

736. SMITHSON, 2006, p.108.

737. CHAMORRO, 1995, p. 61.

738. CHAMORRO, 2008, p. 41.

739. MELIÃ, 1989, p. 337.

740. Os Kaiowá fazem parte de um dos subgrupos Guarani que residem atualmente sobre o território do Brasil e são cerca de 31 mil no Brasil em sua maioria no estado do MS, enquanto que os Mbyá, cerca de 7mil, estão espalhados pelo litoral sul e sudeste e no interior do Tocantins. Já os Nandeva são cerca de 13 mil vivendo ao sul do Brasil, nos estados de RS, SC, PR, MS e SP. A população guarani é uma das maiores populações indígenas no Brasil e, juntos, os Guarani e Kaiowá, Nandeva e Mbyá somam, de acordo com as fontes do SESAI, cerca de 51 mil pessoas, mas segundo o Mapa Guarani Continental (acessível também no pib.socioambiental.org), chegariam aproximadamente a 85 mil pessoas.

741. BENITES, 2018, p. 22.

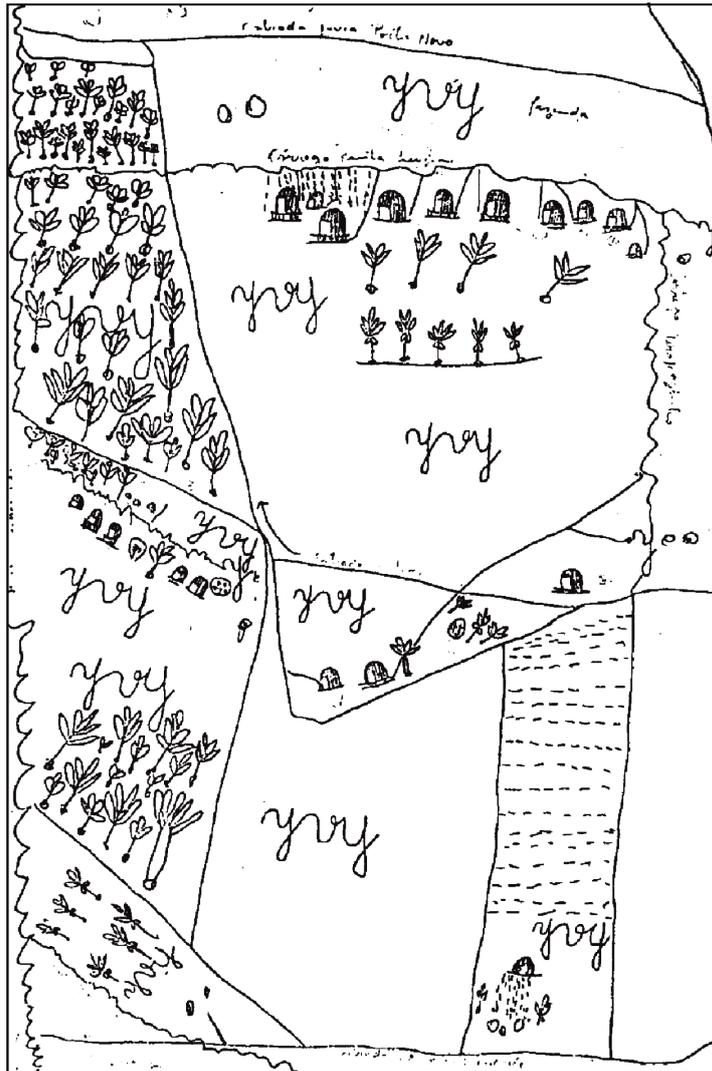


Fig. 39 – Tekoha. Assunção Kaiowá Gonçalves, 1988. Fonte: CHAMORRO, 2008.

A partir da década de 1880 com a instalação da Cia. Matte Laranjeira, empresa de exploração da erva-mate no estado do Mato Grosso do Sul, e que se utilizaria da mão de obra indígena, os Guaraní e Kaiowá começariam a ser compulsoriamente confinados em pequenas extensões de terra. Processo que se agravaria especialmente na década de 1940 com o estabelecimento da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), como parte da “Marcha para o Oeste” do governo Vargas, que tinha como objetivos declarados colonizar e ocupar esta parte do território guarani através de projetos de “reforma agrária” e loteamento de “terras devolutas”.

No decorrer das décadas de 1950, 1960 e 1970, várias famílias extensas seriam expulsas dos *tekoha* e, como explica ainda o antropólogo kaiowá Tônico Benites, os indígenas se “esparramariam” (*sarambi*) e se assentariam, progressivamente, nos “cantos” dos limites dos Postos Indígenas localizados nas proximidades dos seus antigos territórios. Entretanto, a condição politicamente instável a que seriam submetidos, “tendo que lutar por um lugar dentro destes novos espaços”, levaria as lideranças kaiowá a planejar estratégias de retorno e recuperação dos territórios perdidos para os *karai*. O que de fato viria a ocorrer nas décadas seguintes⁷⁴².

742. *ibidem*, p.19.

Na primeira metade da década de 1980, a luta pelo retorno (*jai-ke jevy*) aos *tekoha* começaria a ser discutida e planejada em Grandes Assembleias – os *Aty Guasu* –, que tomariam corpo a partir da configuração de redes e de alianças constituídas entre as lideranças das famílias extensas. Os *Aty Guasu*, em conjunto com os grandes rituais religiosos *jeroky guasu*, também passariam “a atuar para reverter a dominação neocolonial dos territórios tradicionais”, contestar os modos de ser e viver (*teko*) guarani e kaiowá impostos pelo governo, missionários e fazendeiros, além de instituir redes de articulação política das lideranças para a luta pela demarcação de territórios antigos⁷⁴³. Dessa forma, as famílias extensas guarani e kaiowá dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoariam estratégias, flexibilizando sua organização e produzindo, cada uma, um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*).

743. *ibidem*, p. 21.

Na atual “situação histórica”, estas conformam uma realidade contemporânea caracterizada pelo *teko reta*, que poderia ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjuntos de famílias indígenas, mas que continuaria sendo, no entanto, um *ñande reko*, ou seja, um bem-viver como o “nosso modo de ser”, sempre em contraposição ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não índio”⁷⁴⁴.

744. *ibidem*, p.25.

Os *tekoha guasu* reocupados e reivindicados pelos Guaraní e Kaiowá estão localizados nas margens dos rios que estes habitavam historicamente, tais como Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã, além dos territórios que hoje integram o território paraguaio.

No Mato Grosso do Sul há aproximadamente 45 mil pessoas que pertencem às etnias Guaraní e Kaiowá e Guaraní-Ñandeva, ambas do tronco linguístico Tupi-Guarani, e que embora enfatizam diferenças linguísticas, religiosas, filosóficas, de organização social, alimentares e fenotípicas entre si, defendem a aliança política para “fazer a luta” pela terra. Atualmente, estão distribuídos em mais

de 30 áreas, com tamanhos variados e em diferentes condições de regularização fundiária: áreas demarcadas, áreas identificadas, e acampamentos aguardando reconhecimento do Estado.

O conceito de “fazer a luta” fundamenta e descreve o complexo processo de retorno das famílias. Segundo Tônico Benites, é possível dizer que enquanto se está “fazendo a luta” nos rituais religiosos levados adiante pelas famílias extensas e pelos *ñanderu*, que constituem práticas indispensáveis e ações concretas ao bom andamento do processo de reocupação dos territórios, uma vez que a única possibilidade que está colocada para as famílias diante do confinamento é a reconquista de seus *tekoha* mediante a luta para retomada (*jaha jaike jevy*)⁷⁴⁵. Já o processo histórico de redução territorial e confinamento é o resultado da “desterritorialização” indígena dos espaços de suas aldeias de ocupação tradicional e a “reterritorialização” em reservas demarcadas pelo Estado⁷⁴⁶, mas a essa violência – que tem acirrado brutalmente os índices de suicídios entre os kaiowá – somam-se as constantes violações aos direitos humanos e não humanos, visíveis em um número expressivo de acampamentos das comunidades que aguardam a demarcação de seus territórios – atentados e assassinatos perpetrados por pistoleiros a mando dos fazendeiros, resultando em um sem número de indígenas desterrados em consequência do avanço da urbanização patrocinada pelo *agribusiness* sobre suas aldeias.

745. idem.

746. TERENA; CASSIMIRO, 2013, p. 59.

Como afirmaria ainda o advogado terena Luiz Henrique Eloy Terena, sobre o caso dos Guarani e Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul, a realidade diversa desses acampamentos expressa uma tentativa de resistência e superação da imposição histórica do confinamento e a perspectiva, ainda vigente, de “integração” dessa população⁷⁴⁷. Para Eloy, os “acampamentos de retomadas” seriam aqueles de grupos familiares acampados após realizarem as retomadas de seus *tekoha*, como é o caso de Kurussu Ambá, Ypo’i, Laranjeira Nhanderu, Ita’y, Guirá Kambi’y, Pyelito Kuê e Guaivyri, enquanto que os “acampamentos à beira das estradas” teriam se formado por grupos que aguardam o momento de retomar a luta pela terra após terem sido expulsos das retomadas, ou se encontram aglutinando forças e se organizando para voltar a seu *tekoha*. Essa realidade tem propiciado a existência de “índios entre a cerca e o asfalto”, também conhecidos como “índios do corredor”. É o caso de muitas famílias isoladas e mesmo comunidades que nos últimos anos passaram a residir em caráter relativamente permanente às margens de rodovias e estradas vicinais⁷⁴⁸.

747. TERENA, 2018, p.19.

748. ibidem, p.16.

Mas há ainda os “acampamentos nas periferias de cidade” com agrupamentos de indígenas muito heterogêneos na busca de trabalho, tratamento de saúde, ou pela escolarização de seus filhos, e os “acampamentos de fundos de fazenda”, em sua maioria, remanescentes de frentes de trabalho, mas cada vez mais raros⁷⁴⁹, pois com o crescimento avassalador do agronegócio e do desmatamento, as comunidades indígenas que se encontravam em pequenas áreas de matas seriam descobertas e expulsas.

749. TERENA, 2013, p. 62-63.

Para Eloy Terena, “quando as terras de um grupo são invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo” e, “externamente, as pres-

sões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais”, podemos falar de uma “conduta territorial”. E seria essa conduta, marcada pela expansão fronteiriça, que configuraria do período colonial aos dias atuais o território brasileiro, colidindo inevitavelmente e programadamente com a territorialidade das sociedades indígenas que aqui viviam.

Mas a conduta territorial que antes usurpava, invadia e despejava comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, hoje se traduziria numa “conduta política” sistematizada no conjunto de articulações, “imbricado em todas as instâncias de poder da máquina estatal com o nítido objetivo de impedir o reconhecimento das terras tradicionais”. Assim, “os dispositivos constitucionais que reconhecem a diversidade de territorialidades” – ou um Estado pluriétnico – não resultariam “em nenhuma adoção de políticas étnicas e tampouco em ações governamentais capazes de reconhecer efetivamente esses territórios”⁷⁵⁰ diante das forças de urbanização hegemônicas.

A antropóloga Dominique Gallois afirmaria que “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura”. E insistiria na distinção entre Terra Indígena e território, já que diferença entre “terra” e “território” remeteria a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. Pois, se a noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, a de “território” remeteria à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial⁷⁵¹. Debate que também seria feito por Luísa Molina, no contexto das autodemarcações indígenas⁷⁵²: “Não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta – como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse”, mas é, antes, escreveria Molina, “pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida”, que é “indissociável da vida *em sua terra*. A autodemarcação como autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa”⁷⁵³. Potência latente também nas retomadas, essa forma de “ação político-religiosa”⁷⁵⁴ cada vez mais disseminada entre aqueles povos indígenas desterrados pelo Estado e seus comparsas⁷⁵⁵.

Eloy descreveria essa política como “o sentimento de pertença de um com o outro (a relação do índio com a terra-mãe)”, que explicaria o sentido literalmente incorporado pelos indígenas de “dar sua vida pela sua terra”, um “uso social que dá sentido ao território numa lógica contrária à lógica capitalista, que o percebe exclusivamente como mercadoria”. E Tônico Benites diria da relação entre os guarani e kaiowá e o território como “uma família só”, dado que este é compreendido como “humano” e há um “pacto de diálogo e apoio recíproco e mútuo” – os guarani e kaiowá “protegem e gerenciam os recursos da terra e, por sua vez, o guardião da terra vigia e nutre os guarani e kaiowá”⁷⁵⁶.

Recuperar o território é, portanto, para os indígenas, não somente a forma de retomar o seu modo de viver ou de reforçar a memória coletiva que guarda a histórica e violenta (des)territoria-

750. TERENA, 2018, p. 14.

751. GALLOIS, 2004, p. 39-41.

752. “Proponho tomar o termo ‘autodemarcação’ menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de [Terras Indígenas] TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com ela etc. Experimento, assim, entender o radical ‘auto’ como um indicador da transformação que ele exerce sobre o termo ao qual é acoplado; com isso, pode ser possível deslocar um problema com o qual me deparei ao iniciar este exercício: como traçar uma diferença entre demarcações ‘convencionais’ e autodemarcações sem deixar-se deslizar para uma designação prévia do que um coletivo indígena poderia ‘comportar’, incorrendo na discutível operação de reificação do coletivo, grupo, povo ou sociedade indígena, já tão problematizada pela antropologia?”. Cf. MOLINA, 2017a, p. 62.

753. *ibidem*, p. 19.

754. UBINGER, 2012, p. 30.

755. Sobre as relações entre autodemarcações e retomadas, cf. MOLINA, 2017; MOLINA, 2018.

756. BENITES, 2014.

lização promovida pela conduta territorial estatal, mas a principal forma de proteger esse território, de fazer cessar a constante e ilimitada exploração de sua “mãe terra”. As falas de Eloy e Benites ecoam em tantos outros movimentos de retomada Brasil afora, como o dos Tupinambá da Serra do Padeiro na Bahia, que diriam: “estamos libertando essas terras”⁷⁵⁷.

757. ALARCON, 2013, p. 158.

“O trauma que não para de se atualizar na história guarani e kaiowá para revertê-lo em sonho, a retomada do bem-viver” em *Ava Yvy Vera*, comporia segundo André Brasil um díptico com *Martírio*⁷⁵⁸, poderoso filme de Vincent Carelli, Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida, na medida em que o primeiro prolongaria o trabalho do segundo: Mas não sem criar uma descontinuidade em relação a *Martírio*, pois “do pesadelo ao sonho, aciona-se o mito, como forma de elaboração da história”.

758. **Martírio**. Direção: Vincent Carelli, Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida, 2016, 162 min.

Se “a história do progresso – a linha reta que atravessa de modo violento a vida dos Guarani e Kaiowá – deve-se dobrar como retomada”, e “se este é ainda um lugar utópico”, continuaria Brasil, o mesmo não se “alcança por meio da linha, mas do círculo, ou da espiral, a repetição que cuida para diferir levemente de si mesma”⁷⁵⁹. E como diria ainda, “o cinema prolonga a retomada e, ao mesmo tempo, permite que ela se crie como cena” no que Ana Carvalho (citada também por Brasil) emendaria ao dizer que “a dramaturgia de um movimento de retomada é a própria retomada”, e assim, em *Ava Yvy Vera*, “a memória se faz presente na paisagem, nos corpos e na palavra”⁷⁶⁰. Ou, o território é também um dos narradores da história, diríamos.

759. BRASIL, 2018, p. 15.

760. CARVALHO, 2016, p. 287

O que nos levaria a conjecturar ainda a potência desse lugar, dessa terra-retomada não exatamente como u-tópico mas muito mais *mitópico*, uma vez que a memória e a história guarani e kaiowá em particular e a ameríndia em geral não são exatamente o que convenciamos chamar de memória e história, pois, como diriam Carlos Fausto e Michael Heckenberger, o problema está na negociação não apenas da diferença entre regimes sociais de memórias indígenas e ocidentais, mas também nas diferenças entre as noções de ação e agência nativas e modernas. Como bem sabemos, a agência histórica ocidental como capacidade exclusivamente humana pressupõe a separação ontológica entre humanos e não humanos, que não faz sentido algum nas ontologias ameríndias nas quais a ação histórica é a “ação xamânica”. O que implicaria não somente em não perceber as transformações produzidas no mundo como resultados de convenções e contratos sociais, mas aceitar a possibilidade do mito como produtor de transformações no mundo. Dessa forma, a atualização do tempo mítico produz ações efetivas e as ações transformativas requerem interações nas quais os agentes podem ser agentes sem serem humanos. O que significa, em última instância, que a atividade humana criativa depende da capacidade de mobilização não apenas de humanos.

O equivalente indígena de “fazer história” dos modernos seria, portanto, a “mito-praxis” narrada como passado e futuro na chave xamânica. Os ameríndios não estariam interessados em traçar uma explicação histórica única e totalizante: as narrativas tempo-

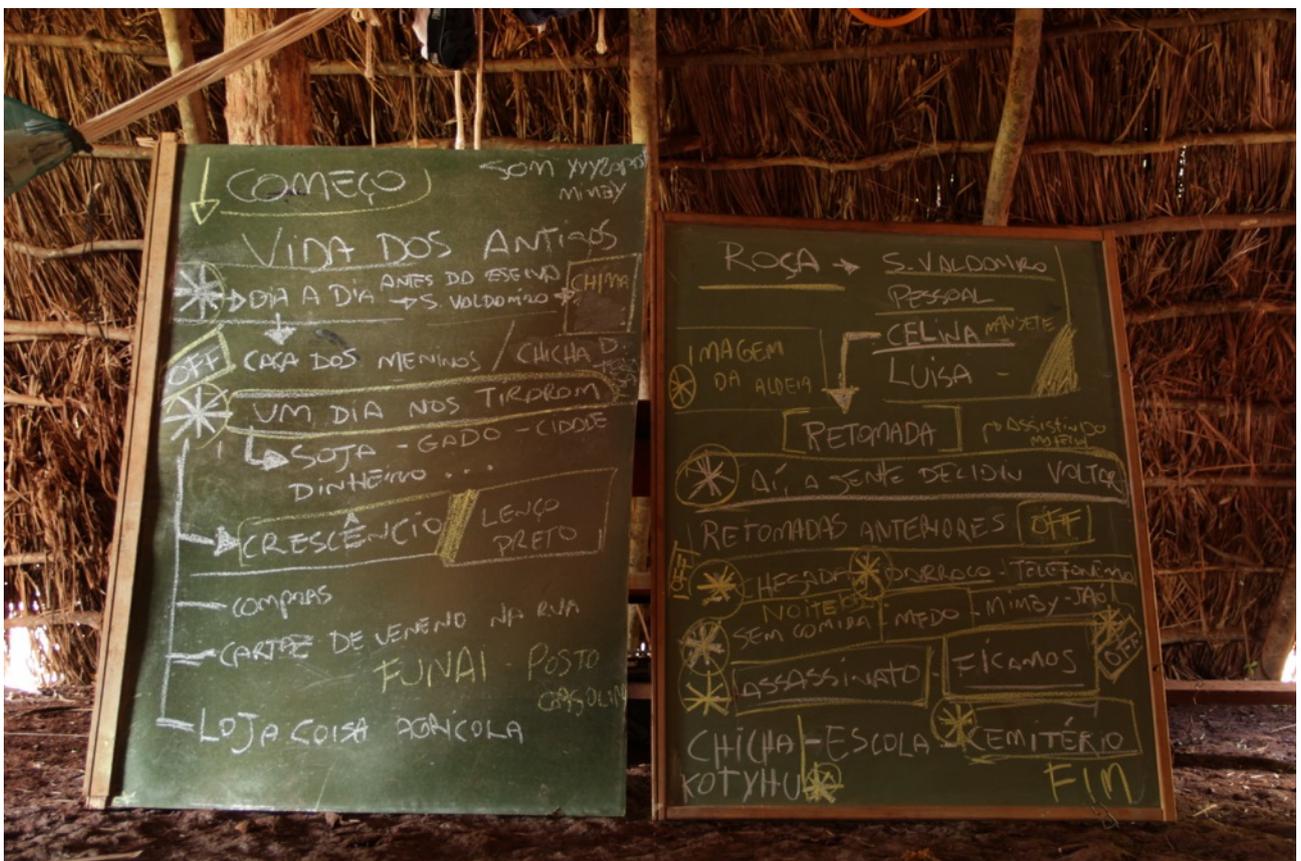


Fig. 40 – Ideias para um filme sobre a retomada. Alessandra Giovanna, 2014. Fonte: OLIVEIRA; VASQUEZ, 2019.

761. FAUSTO; HECKENBERGER, 2007.

762. ALBERT; RAMOS, 2002, p. 18.

rais são sempre parciais e diferenciais, que são múltiplas ao mesmo tempo e nunca se esgotam⁷⁶¹.

Nesse sentido poderíamos ainda pensar *Ava Yvy Vera* nos termos de uma “cosmo-história”⁷⁶², como proposto por Bruce Albert, desvelando como o plano do “mito” e o plano da “história” estão em continuidade na ontologia ameríndia, na qual o lugar a ser retomado configura uma topologia mítica embora apenas parcialmente totalizável por meio de ações rituais, que é coextensiva às ações e às interações sociocósmicas entre humanos, não humanos e sobrenaturezas e expressa através de narrativas múltiplas.

E voltando ao Tajy solitário, mais que uma antena de conexão com o mundo extensivamente urbano, podemos pensar essa árvore como que estabelecendo também a conexão de Valmir com a terra, e permitindo ainda que este componha uma visão parcial do Antropoceno, inventando uma mitopia cosmo-histórica como imagem-espaço diferencial nas bordas da urbanização planetária.

A noção de diferencial foi amplamente teorizada por Henri Lefebvre como aqueles espaços engendrados pelas contradições do espaço abstrato, decorrendo da dissolução das relações sociais orientadas pela homogeneização, fragmentação e hierarquização de objetos e sujeitos, e que implicariam na emergência diferencial de novas relações sociais, radicadas no uso dos espaços e nas suas qualidades múltiplas, mas também no fim da propriedade privada do espaço e da sua dominação política pelo Estado.

Mas como escreveria o próprio, o espaço abstrato “não se define apenas pela desaparecimento das árvores, o distanciamento da natureza; e não só pelos grandes vazios estatistas e militares, os lugares-cruzamentos”, ou somente “pelos centros comerciais onde confluem as mercadorias, os dinheiros, os veículos”. Ele não se define do percebido, pois em suma, sua abstração “não é transparente e não se reduz nem a uma lógica, nem a uma estratégia. Sua abstração não coincide nem com a do signo”.

O espaço diferencial para Lefebvre “religaria” então o que o espaço abstrato insiste em separar: “as funções, os elementos e momentos da prática social”, já que surgiria “de um contraprojeto e visa a restituir os diferentes usos possíveis do espaço” contra a homogeneização patológica do espaço racionalizado, coercitivo, hierárquico, comandado de longe. Mas a “capacidade diferencial” de impedir que o espaço abstrato se estenda a todo o planeta estaria, para o sociólogo francês, compreensível e diretamente vinculada à luta de classes – ainda que dela façam parte, “certamente, as ações políticas das minorias” – pois estas não cessariam de produzir diferenças que não sejam internas ao crescimento econômico considerado como estratégia, lógica e sistema⁷⁶³.

763. LEFEBVRE, 2006, p. 81, 84, 88.

Mas ao afirmar que “as formas dessa luta são muito mais variadas que outrora”, Lefebvre jamais imaginaria quão variadas seriam de fato 45 anos após a publicação do clássico *A produção do espaço*, a ponto da luta de classes se tornar uma categoria a ser descolonizada para que operários urbanos, camponeses, indígenas, quilombolas-etc. finalmente possam convergir em suas lutas⁷⁶⁴. E da mesma forma, como “a emergência diferencial de novas relações sociais” do seu ponto de vista estava certamente circunscrita às relações sociais

764. Para um interessante debate acerca do caráter colonial da luta de classes, Cf. ACOSTA; MARTÍNEZ; MACAS; MELO; TAVARES, 2017, p. 02-09.

humanas, ele jamais previra a inclusão dos animais, das plantas, dos fenômenos meteorológicos, das montanhas, dos rios e muito menos das sobrenaturezas.

No entanto, agora e diante de nós, o xamã empresta suas palavras à t(T)erra, que narra a sua cosmo-história, cuja espiral de relações sociais entre humanos e não humanos foi violentamente esgarçada pela rodovia do tempo linear dos *karaí*. E é nesse sentido que as *imagens-espacos diferenciais* da co-rexistência entre a retomada do território mítico, “que desde sempre esteve inscrita no imaginário mítico guarani e kaiowá”, e “o retorno da terra”, um parente psíquicosmológicamente devastado pelos *karaí*, proliferam em *Ava Yvy Vera*.

Como concluiria Daniela Alarcon, as retomadas indígenas devem ser vistas não simplesmente como um retorno à terra, mas sobretudo como um “retorno da terra”⁷⁶⁵, e “podemos reconsiderar então”, diríamos, expandindo esse raciocínio, não só o comentário de Genito Gomes, “para quem a demarcação já aconteceu na imagem”⁷⁶⁶, como afirma Brasil, como também lembrar a reexistência cosmológica em cena ativada pelo filme.

765. ALARCON, 2013.

766. BRASIL, 2018, p. 15.

Ademais, como diria Eloy, ao voltar aos aspectos jurídicos da luta dos Guarani-Kaiowá com a terra, “as retomadas de terras são instrumentos próprios e legítimos dos povos indígenas para (re) territorializar espaços que foram alvo da conduta territorial do Estado”, terras que foram invadidas ou despossadas, e fazer valer “os direitos étnicos esculpidos na Constituição Federal”. Mas diferentemente dos fazendeiros, para os indígenas o território não tem valor econômico, mas sim valor de uso – e uso coletivo, pois “o espaço é local de possibilidades.”

E uma vez que “a posse indígena decorre de comando constitucional e é anterior a qualquer outra relação jurídica” e por isso “não pode ter sua proteção confundida meramente com a posse civil ou a ocupação geral”. Parafraseando o próprio Eloy, diríamos então, que para os indígenas, *a posse é o local de possibilidades*.

Como explicaria melhor o advogado, o instituto da posse está previsto no Código Civil Brasileiro no Livro II da Parte Especial do Direito das Coisas justamente nos artigos 1.196 a 1.510 que tratam da posse, da propriedade e dos direitos reais sobre coisas alheias. Mas não há, no entanto, no direito brasileiro, “um entendimento harmônico a respeito da posse, seja em relação à sua origem, seja em relação à sua natureza jurídica”. E se a “posse indígena” é uma posse constitucional, esta merece tratamento diferenciado da posse regulada pelo direito civil, pois essa posse em sentido amplo é um direito de categoria especial”, não podendo ser tratada como simples fato que tende a desaparecer perante um “suposto direito de propriedade”⁷⁶⁷.

767. TERENA, 2018, p.15.

Em outras palavras, a suposta propriedade das terras nas quais os *karaí* fazem suas casas bonitas e pelas quais ficam ricos para contratar pistoleiros para matar os guarani e kaiowá, não poderia existir, se houvesse um “entendimento harmônico” no direito brasileiro da posse anterior, que é também ancestral.

Pois, afinal, “como afirmar um próprio se justamente a apropriação colonialista foi o método de negar, durante séculos, toda propriedade (em sentido amplo) às regiões do ‘Novo Mundo’?”

768. NODARI, 2018, p. 31.

Ou como indagaria ainda Alexandre Nodari, “como se amparar na mesma noção de propriedade?”⁷⁶⁸.

E é nesse sentido, que “quando os antropófagos decidem re-visitare a história da ocupação portuguesa do Brasil”, diria Nodari, “encaram-na como uma apropriação amparada numa falsificação. Como escreveria Oswald de Andrade: ‘o Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas’”.

Mas se a “teoria do grilo” antropofágica “apresentava outro modelo de ocupação, alheio àquele que funda o que é próprio, seja juridicamente no plano civil, seja politicamente no plano da identidade e do território nacionais” – POSSE CONTRA PROPRIEDADE – a “‘lição do nosso direito’ não terminava com a grilagem portuguesa e colonial”, pois “ela demandava e demanda ser aprofundada na experiência ameríndia, em que a própria ideia de propriedade e sua separação constituinte se colocam em xeque”⁷⁶⁹.

769. *ibidem*, p. 33.

Não é à toa, portanto, que “o estranhamento com respeito à noção ocidental de propriedade e suas cercas” por parte dos Guarani e Kaiowá e demais povos indígenas revele “uma relação intersubjetiva com animais, plantas, espíritos, lugares, os quais se situam em uma mesma *família ontológica*” que os humanos. Uma relação que “não é de propriedade: os índios não são donos da terra como um latifundiário é dono de seus hectares, cujo solo ele destrói pela monocultura de soja”. Pois se “lhes falta a possibilidade de destruir, vender, alienar (o direito de abuso)”, isso não se dá “só de um ponto de vista jurídico, como também por uma escolha de ordem político-ontológica: a falta é acima de tudo uma recusa – não uma posse *sem* propriedade, mas uma posse *contra* a propriedade”.

É nesse sentido que Nodari viria a propor, a partir da expressão de Gabriel Tarde, a noção bastante engenhosa e útil aqui de *recipropriedade*, ou seja, “uma ‘possessão recíproca, de todos por cada um”, ou, de todos os humanos e não humanos (incluído aqui o território ou a “mãe terra”) por cada um”⁷⁷⁰. Em uma espécie de “xamanização intensiva do território”.

770. *ibidem*, p. 35.

Mas “tomemos a questão desde outro extremo”, como proporia Oscar Sáez: “existe sequer a *nossa* noção de território?”⁷⁷¹.

771. SÁEZ, 2015, p. 276.

Se, como afirma o antropólogo, “há, com certeza, no mundo dos brancos, muitas definições disponíveis de território, providas da geografia, do direito, da etologia; outra coisa é que possam aspirar a algum tipo de hegemonia conceitual”. E em se tratando desse documento, “que invariavelmente é citado quando se fala em territórios indígenas: a Constituição Federal”, o seu artigo 231 estabelece o entendimento do território indígena, essencialmente nos parágrafos 1 e 2. Mas “não há, nessa Constituição notável pela sua extensão e detalhe, uma definição do território ‘não indígena’, ou do território em geral”, não há, “um artigo que determine o que, como e para que é o território brasileiro”, como também “não há explicitação de uma ‘territorialidade’ nacional”.

“Há, sim”, emendaria Sáez, “numerosos artigos que tratam da definição de terras próprias da União – espaços sempre inters-ticiais, além de terras devolutas e terras indígenas – (art. 20), da desapropriação de terras privadas (arts. 183 e 184)” ou mesmo “da concessão de terras públicas (art.49), da faculdade da União

de legislar quanto à proteção do meio ambiente e do solo (art. 24)”. Mas “quando se trata de território em geral, o que temos são restrições, exceções e condições de uma regra que por sua vez não é explicitada, sem dúvida porque, de tão óbvia, parece abaixo do legislável”: a propriedade privada do solo. Em suma, “a propriedade privada da terra é um dado tão solidamente estabelecido que ele pode aparecer na Constituição representado apenas pelas suas exceções”⁷⁷².

No Mato Grosso do Sul, a área total de propriedades cadastradas como “imóveis rurais” é de 33 milhões de hectares, ocupando 94,21% do seu território, mas concentrada em um número pequeno de propriedades. Cerca de 17% dos imóveis rurais do estado acumulam mais de 27 milhões de hectares, o equivalente a 80% de toda a área. Enquanto isso, são 56 terras indígenas abrigando uma população de aproximadamente 90 mil pessoas. As Terras Indígenas no estado ocupam 2,28% do território em uma área de 844 mil hectares. Menos da metade (24) já foi homologada e, mesmo estas, não chegaram a ser totalmente regularizadas: permanecem invadidas ou estão travadas por processos judiciais. Com exceção da Reserva Indígena Kadiwéu com 540 mil hectares, as demais Terras Indígenas no estado são pequenas, 5.000 hectares, em média⁷⁷³. Os Guarani e Kaiowá estão confinados em 95 mil hectares oficialmente reconhecidos, mas ainda ocupados pelos latifundiários.

Já no Brasil, as terras privadas correspondem a 375,575,843 hectares ou 44.2% de todo o território nacional e estão concentradas em menos de 100 mil propriedades. Além disso, 16,6% são tidos como “terra de ninguém”, sendo muito provavelmente também propriedades privadas sem registro intencional, griladas ou não declaradas, e que aumentam o disparate entre os latifúndios e as Terras Indígenas, que correspondem somente a 13.2% do total⁷⁷⁴.

“Muita terra para pouco fazendeiro, pouca terra para muito índio”⁷⁷⁵, esse “nosso conceito de território”, no meio do qual espera-se encontrar “um espaço (um artigo 231) para as reivindicações indígenas, é uma criação muito peculiar e controversa, própria do capitalismo”, ocupando tacitamente “o lugar que poderia (deveria?) corresponder a um conceito geral do território”, diria Sáez. E assim, a noção de território indígena, “embora amarrada a um fato histórico específico (a presença de povos originários), representa na verdade uma alternativa (‘utópica’) a esse regime não declarado da propriedade privada, a única que a Constituição ousa apresentar”.

Ou seja, o território indígena estabelece os termos que “poderiam” ser usados para descrever o território nacional no seu conjunto, “se assuntos como garantia do meio ambiente ou segurança alimentar fossem fundamentos, e não concessões ou cláusulas de exceção à norma da apropriação”. Mas não só, pois em certo sentido, “o território indígena introduz na Constituição um conceito territorial comum que de resto falta, no mesmo sentido que as terras indígenas preenchem na prática”, bem entendido, “toda uma série de funções públicas, das quais o ‘território não indígena’ se desvencilhou, a mais visível tendo a ver com a cobertura florestal do país”⁷⁷⁶.

772. *idem*.

773. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/quem-sao>.

774. SPAROVEK, 2019.

775. Como comparação, as 28 mil famílias assentadas pela reforma agrária no Mato Grosso do Sul dispõem de 700 mil hectares. SANTILI, 2017.

776. SÁEZ, 2015, p. 276. (grifo no original).

Então, “que a etnicidade e os direitos dos povos originários estejam atados a um território delimitado é uma consequência quase inevitável dessa concepção” na qual “a condição indígena é pensada como um arquipélago de raízes territoriais lançadas num espaço feito majoritariamente de solomercadoria”⁷⁷⁷.

777. *ibidem*, 278.

A questão das terras indígenas seria, portanto, “o índice de um desconforto muito estendido a respeito de um conceito de território, o do solo-propriedade/mercadoria, que domina sem se fazer explícito”, para além do debate do direito próprio que cabe aos habitantes originários das terras. E se essa noção de território aparece positivamente somente enquanto propriedade “que produz os alimentos para todos”, ele segue “implícito em outras formas, muito mais poderosas, das quais só se nos anunciam os efeitos: desequilíbrio ecológico, crises das *commodities*, especulação, corrupção”⁷⁷⁸.

778. *idem*.

Isso já seria o bastante para que a reflexão sobre as terras indígenas extrapolasse os limites do confinamento histórico e provocasse um debate, tão acirrado quanto, “sobre as terras de todos e qualquer um”⁷⁷⁹. Afinal, pensando com Sáez e Nodari, a incompatibilidade ontológica entre territorialidade indígena e a “solomercadoria” dos *Karai* foi e continua a ser dada não pelo modo de ser indígena, e tampouco pelo *ñande reko* guarani e kaiowá, como no caso Mato Grosso do Sul, mas pela “prática do grilo” extensiva que inventa a propriedade privada onde antes só havia formas de *reciprocity* entre humanos e não humanos.

779. *ibidem*, 280.

* * *

“Pelos rios do céu” é como os rios que estão no Brasil confluem com outros continentes. E da mesma forma que a água fresca viaja de um lugar ao outro na forma de nuvens e chuva, a sabedoria também pode chegar pelo céu, diria o escritor e líder quilombola Antônio Bispo dos Santos, em total confluência com os Guarani e Kaiowá. Assim operaria a “transfluência”⁷⁸⁰, tanto da água – bem conhecida dos climatologistas, dos profetas da chuva⁷⁸¹ e dos povos da terra –, quanto de conhecimentos, em fluxos transatlânticos e transontológicos.

780. SANTOS, p. 48.

781. Sobre os profetas da chuva, Cf. TADDEI, 2017.

Mas se a água é constantemente e gratuitamente importada na forma de rios voadores como uma dádiva da floresta, esta é também cada vez mais exportada em volumes colossais, de forma virtual. O que não quer dizer que os impactos desse comércio assimétrico (e injusto) entre a floresta generosa e a avarência do *agri-business* não sejam sentidos localmente, de onde a água se esvai.

O conceito de água virtual, cunhado pelo inglês Tony Allan, se refere à “quantidade de água que carregam os produtos que consumimos”. Mas “esse valor não se refere à água de fato presente em cada mercadoria no momento do consumo, mas ao acúmulo de toda a água gasta em seu ciclo de produção”⁷⁸². E a China, maior compradora de soja do Brasil e do mundo, é de forma indireta, a

782. Sobre o enorme volume de água que o Brasil exporta diariamente em grãos e bifes, Cf. REGALDO, 2017.

maior compradora de água estrangeira, já que cada tonelada de soja carrega mais de 2.000 metros cúbicos de água virtual. Apesar de essa água nunca chegar de fato à China, o país deixaria de gastar as próprias (e escassas) reservas hídricas ao comprar do mundo todo uma leguminosa que vem cultivando há séculos⁷⁸³.

Cultura originária do continente asiático, sobretudo da região do rio Yangtzé, a *Glycine max L.* faz parte da família Fabaceae como a ervilha, o feijão e a lentilha, e por séculos permaneceria restrita ao oriente, só sendo introduzida na Europa por volta do século XV, e não com finalidade de alimentação, mas como espécie ornamental. Somente no fim do século XIX, quando o cultivo comercial e criação de novas variedades adaptadas climaticamente seriam desenvolvidas no EUA, que a soja passaria então a ser considerada um alimento.

Ao Brasil, a soja chegaria em 1882, trazida por Gustavo Dutra, professor da Escola de Agronomia da Bahia e responsável pelos primeiros estudos com a cultura no país. Porém, o interesse pela soja naquele momento se daria como uma espécie auxiliar forrageira na rotação de culturas e os grãos eram administrados aos animais. Cerca de uma década após, já no início do século XX, o Instituto Agrônomo de Campinas-IAC iniciaria a distribuição de sementes para produtores do Estado. Relatos indicam que foi nesse período que produtores do Rio Grande do Sul começaram a cultivar a soja. Em virtude da semelhança com o clima do sul dos Estados Unidos, local de origem dos primeiros genótipos da soja brasileira, esta região apresentaria as melhores condições para o desenvolvimento da cultura. E o primeiro registro de cultivo comercial de soja no Brasil dataria de 1914, no município de Santa Rosa, Rio Grande do Sul.

Mas seria somente a partir dos anos 1940 que o seu cultivo adquiriria alguma importância econômica, merecendo o primeiro registro estatístico nacional, em 1941, no Anuário Agrícola do Rio Grande do Sul. Nesse mesmo ano, seria instalada a primeira indústria processadora de soja do País, também em Santa Rosa. Em 1949, com produção de 25.000 toneladas, o Brasil figuraria pela primeira vez como produtor de soja nas estatísticas internacionais.

A partir da década de 1960, devido à política de subsídios ao trigo visando auto-suficiência do país, a produção de soja se estabeleceria como economicamente importante para o Brasil. E, naquela década, a produção seria multiplicada por cinco (de 206 mil toneladas, em 1960, para 1,056 milhões de toneladas, em 1969), sendo que 98%, seria produzido nos três estados da Região Sul, onde prevalecia “a dobradinha”: trigo no inverno e soja no verão.

Apesar do significativo crescimento da produção ao longo dos anos 1960, seria na década seguinte que a soja seria consolidada como a principal cultura do agronegócio brasileiro, passando de 1,5 milhões de toneladas (1970) para mais de 15 milhões de toneladas (1979). Esse crescimento se daria, não apenas pelo aumento da área cultivada (1,3 para 8,8 milhões de hectares) mas, também, pelo expressivo incremento da produtividade (1,14 para 1,73 toneladas por hectare)⁷⁸⁴.

Os primórdios do “agronegócio intensivo em conhecimento”, no entanto, remetem à criação da Empresa Brasileira de Pesquisa

783. Para uma revisão abrangente sobre “água virtual”, cf. HOEKSTRA, 2003.

784. DALL’AGNOL, 2016, p. 20.

Agropecuária-EMBRAPA em 1973, no âmbito de políticas nacionais que visavam reverter o quadro que perduraria até a década de 1960 no qual o país era um grande importador de alimentos – milho, arroz, cereais e carne de frango. Desde então inúmeras pesquisas e estudos viriam a resultar em novas técnicas de cultivo que transformariam, principalmente, o solo ácido do Cerrado em terras aráveis e viáveis como negócio.

Essa expansão agrícola que exigiria a chamada “tropicalização da soja” – através da inoculação de bactérias na semente que visava capturar nitrogênio do solo, permitindo mais produção com menos fertilizantes –, faria despencar o preço marginal da terra e propiciaria a expansão da mecanização nas fazendas. Como mostraria Vieira Filho em inúmeros trabalhos sobre a “redistribuição produtiva” e “os desafios logísticos” do agronegócio no Brasil, com a adaptação de cultivares de soja mais produtivas e com um ciclo produtivo menor, foi possível antecipar a “a safrinha” (segunda safra), o que estimularia enormemente o aumento produtivo.

As “inovações induzidas institucionalmente” acabariam por ser “decisivas para tornar o Brasil um grande exportador de alimentos de 1990 em diante”, o que levaria à altas taxas de ampliação da fronteira agrícola a cada ano⁷⁸⁵. Tal expansão se daria com a ocupação dos cerrados no rumo Norte, e também no avanço da área de fronteira para a Amazônia, no Pará, Mato Grosso e seu vizinho homônimo ao Sul, Rondônia e Acre. Estas novas áreas da fronteira agrícola, que ampliariam a ocupação da Região Norte para a produção de grãos, e responderiam às obras de infraestrutura estatais para o escoamento de produtos e insumos, reproduziriam, entretanto, “o padrão de maior grau de capitalização predominante na ocupação dos cerrados”, sem perder “o tom aventureiro e da baixa aversão ao risco que também compõem o ambiente de fronteira”⁷⁸⁶.

Diversos fatores contribuiriam para este processo, desde a concessão de incentivos fiscais até mudanças na estrutura fundiária e transferência em larga escala de tecnologia, além de uma política de incentivo às exportações e o aproveitamento de mão-de-obra qualificada proveniente de mercados saturados, como o do Sul e Sudeste do país, fazendo com que a ocupação da “fronteira agrícola tivesse nas *commodities*, e especialmente na soja, seu principal produto de expansão”⁷⁸⁷.

Entretanto, essa percepção do território como uma fronteira florestal eternamente aberta ao avanço da apropriação econômica teria sido decisiva na modelagem da sociedade e da cultura coloniais brasileiras. E como mostraria ainda Diogo Cabral, “à medida que os solos tornavam-se estéreis e as espécies madeiras rareavam, a fronteira avançava em direção a novas áreas de mata”. Dessa forma, a economia colonial, ao confiar quase que exclusivamente em métodos extensivos, acabaria por elevar os seus próprios custos⁷⁸⁸. O que porém, não impediria o avanço da fronteira, seja naquele momento histórico, seja atualmente.

A noção da fronteira agrícola vigente ainda hoje no Brasil foi proposta pelo norte-americano Frederick Jackson Turner ainda em 1910, “não como *border*, limite geográfico entre países ou territórios políticos, mas como *frontier*, terra livre – ou considerada

785. VIEIRA FILHO, 2013, p. 93, 94.

786. LIMA; SICSÚ, 2000, p. 112.

787. *idem*.

788. CABRAL, 2014, p. 62.

livre – em processo de ocupação ou colonização”⁷⁸⁹. Daí o fato, nada incomum, de que a noção de fronteira agrícola continue a reproduzir os imaginários colonial, naturalista e moderno (em uma combinação explosiva dos três) ao ser designada reiteradamente como “áreas despovoadas ou esparsamente povoadas” passíveis de serem “submetidas a processos de ocupação em decorrência da alta potencialidade que apresentam” apesar das “características naturais limitantes de seu potencial produtivo”⁷⁹⁰.

Em outros termos, na lógica de uma economia de extração de curtos ciclos⁷⁹¹, a fronteira se constituiria como aqueles espaços “vazios” – “apresentando ocupação incipiente ou abaixo de suas potencialidades” – abundantes em “recursos naturais ainda não devidamente integrados à base econômica tradicional “por fatores ligados à localização, condições naturais, deficiências de infraestrutura etc.”⁷⁹². Nesse sentido, a fronteira envolveria basicamente a existência de terras passíveis de apropriação pelos “pioneiros” dado o caráter aberto e extensivo da fronteira, condição que tem sido aprofundada nas últimas décadas pelo montante dos capitais envolvidos no *agribusiness* e pelo ritmo elevado de urbanização com a intensa participação do Estado no planejamento e em investimentos de infraestrutura. Assim, a criação de novos povoados, vilas e cidades, ou a distribuição das sedes urbanas constituiria fator preponderante na dinâmica de expansão da fronteira agropecuária num imenso território onde, até há bem pouco tempo, o ritmo e acessibilidade eram ditados pelos ciclos da floresta e dos rios.

A expansão da agrofrenteira, nesse contexto, antecede, fomenta e determina a emergência de setores industriais e de serviços mesmo em áreas onde a política pública não alcança, funcionando, em muitos lugares como “vanguarda” do processo de urbanização extensiva do território⁷⁹³. E as políticas de modernização promovidas pelo Estado têm sido fundamentais para ampliação da fronteira, ao patrocinar a expulsão de camponeses e povos indígenas em prol de grandes capitais e estratégias especulativas de forma a mobilizar a terra. Nesse processo, as populações nativas e tradicionais são forçadas a se deslocarem para as cidades mais próximas ou para as capitais – ou a viverem entre a cerca e o asfalto como no caso guarani e kaiowá – em um processo de produção oficial de desterrados.

A velocidade e a intensidade com que esse processo tem se manifestado no Brasil tem aprofundado progressivamente a capacidade de produção de desigualdade e exclusão. O “capitalismo de fronteira” é seletivo e iníquo, porém integrado a centralidades locais bem como a uma rede global de produção e de urbanização extensiva, na qual a Amazônia comparece como estratégica⁷⁹⁴ para o neoextrativismo pela abundância de recursos naturais, mas periférica no sentido político.

Para Eduardo Gudynas⁷⁹⁵ esse neoextrativismo estaria, apesar do paradoxo aparente, atrelado à dinâmica “neodesenvolvimentista”, ou seja, uma reconfiguração do velho extrativismo colonial operada pelos governos progressistas na América Latina a partir da década de 2000, na qual o modelo de desenvolvimento baseia-

789. FRANCO, 2012. p. 12.

790. FUNDAJ, 2005. p. 5.

791. BROWDER; GODFREY, 1997.

792. REDWOOD, 1979.

793. MONTE-MÓR, 1994.

794. CARDOSO; SILVA; MELO; ARAÚJO, 2018, p. 185-186.

795. Eduardo Gudynas analisou com profundidade o neoextrativismo nos governos progressistas da América Latina. Para ele, as forças de esquerda que historicamente se opuseram aos modelos extrativistas, como governo, promoveram uma nova forma de extrativismo, com nuances e diferenças (regimes de partilha e leis de royalties, por exemplo), mas com impactos socioambientais negativos profundos. Assim, ao invés da superação do modelo extrativista característico do “subdesenvolvimento”, a oposição no campo ideológico ao neoliberalismo levaria, na prática, a um maior protagonismo estatal na economia – através de empresas estatais ou da participação de fundos públicos – e a um aprofundamento do modelo histórico. Cf. GUDYNAS, 2012.

796. MILANEZ; SANTOS, 2013.

797. PINTO NETO, 2015.

-se fundamentalmente em um crescimento econômico através da “apropriação dos recursos naturais, em redes produtivas pouco diversificadas e na inserção internacional subordinada”⁷⁹⁶.

Moysés Pinto Neto⁷⁹⁷ denominaria essa política como uma “modernização unidimensional” na qual o paradoxo entre neo-desenvolvimentismo e neoextrativismo – modelo fordista-industrial e pacto com a “burguesia nacional” em prol do crescimento em sintonia com a “reprimarização” da economia – levaria o agronegócio a ser alçado atividade estratégica, de modo sistêmico e estrutural, “com a finalidade de turbinar os índices econômicos e afastar a ameaça da crise”. A reprimarização das exportações não existiria *apesar* do desenvolvimentismo – este seria justamente uma de suas causas e a aliança com o agronegócio como um dos aspectos centrais e paradoxais da política desenvolvimentista. Política que supostamente deveria visar a “industrialização plena” da sociedade, mas que em prol de qualquer crescimento econômico acabaria por reforçar os setores exportadores de *commodities*.

798. BECKER, 1990, p. 11.

É nesse sentido que se poderia então compreender a fronteira como um «espaço não plenamente estruturado e potencialmente gerador de realidades novas»⁷⁹⁸, e que se abre para as “frentes capitalistas na fronteira”, de maneira a ampliar a lucratividade, favorecendo a acumulação e a penetração das relações capitalistas de produção sobre espaços até então à sua margem. E exercendo ainda um papel importante no estímulo à mobilidade de pessoas e de capitais, e na reprodução de um modelo de fronteira com alta concentração fundiária.

799. LIMA, 2000, p. 116.

“Fechamento por fora”⁷⁹⁹, é como ficaria conhecido o fenômeno típico da fronteira agrícola, que dificultaria sobremaneira as situações de coexistência de modos de vida e relações como a floresta diversas daquela historicamente forjada “a ferro e fogo”. Operando assim, como uma verdadeira “frente de expansão da sociedade nacional sobre os territórios ocupados por povos indígenas”⁸⁰⁰. Ocorrência que viria a ser drasticamente acentuada com a modernização intensiva das máquinas e implementos agrícolas e com a utilização de sementes geneticamente modificadas, em um movimento de passagem acelerada e extensiva de uma economia de fronteira – “espaço não consolidado com potencialidades de gerar novas riquezas” –, para uma ocupação estruturada como *business* em uma lógica tecno-industrial e agroexportadora com pretensões de permanência⁸⁰¹.

800. MARTINS, 1997, p. 11.

801. LIMA, 2000, p.135.

Essas novas realidades, marcadas por uma brutal transformação dos ecossistemas com a conseqüente expulsão dos povos nativos e devastação ambiental, com profundas discontinuidades econômicas no território, e concebidas no Brasil como programas estratégicos e projetos de colonização, acabariam por reiterar aquilo que Richard Auty chamaria de a “maldição dos recursos naturais”⁸⁰². Ou seja, a ideia, aparentemente contraindicativa, de que a abundância de recursos naturais em determinadas regiões periféricas do planeta aumentaria as chances de que países “gigantes pela própria natureza” mantivessem crescimento econômico insatisfatório e altos índices de pobreza e

802. AUTY, 1993, p. 241.

desigualdade, aliado à propensão de serem assolados por governos autoritários e conflitos violentos⁸⁰³.

A expansão das fronteiras, territoriais e simbólicas, sempre foi crucial para a apropriação do trabalho não pago na produção de valor, seja por humanos – mulheres e escravos, por exemplo –, seja por naturezas extra-humanas ou por florestas, solos e rios, escreveria Jason W. Moore. Fotossíntese, digestão animal e muitos outros processos ecológicos, por exemplo, são cooptados nas formas de cultivo capitalistas para a produção de valor, diria Anna Tsing, em consonância com Moore. No que ela chamaria de “*salvage accumulation*”, ou seja, a capacidade de extrair vantagens do valor produzido sem controle humano. Capacidade altamente desenvolvida e explorada da lógica da “*agrilogística*”⁸⁰⁴.

“Ontologicamente e socialmente”, a agrilogística significa empobrecimento, patriarcado, uma hierarquia social maciça e rígida e ciclos de retroalimentação baseados em pragas e defensivos. Dessa forma, a “acumulação primitiva”⁸⁰⁵ que segue atualíssima – e que David Harvey atualizaria como “acumulação por espoliação”⁸⁰⁶ –, seria inerente à expansão contínua das fronteiras dado o apetite pela incorporação de cada vez mais áreas amaldiçoadas por oportunidades abundantes para novas apropriações. Esse processo de acumulação por apropriação estaria ligado portanto, ao que Moore chamaria de Natureza Barata⁸⁰⁷, ou “trabalho não-pago”, e que permitiria a manutenção dos quatro elementos fulcrais à expansão da fronteira capitalista – mão-de-obra, alimentos, energia e matérias-primas.

Em sua caracterização do capitalismo como uma “ecologia-mundo”⁸⁰⁸, Moore revisitaria Karl Marx para internalizar duplamente a relação desse modo de produção com o que ele chamaria de “teia da vida”⁸⁰⁹. Nos seus próprios termos, de um lado o capitalismo internalizaria suas relações com a biosfera na medida em que seus agenciamentos buscam transformar o trabalho/energia da biosfera em valor (*capitalism-innature*) de outro, a biosfera internalizaria as relações de capital, na medida em que é organizada por elas (*nature-in-capitalism*). Ou seja, os movimentos da fronteira de *commodities* seriam também, e fundamentalmente, sobre a extensão das formas territoriais e simbólicas de apropriação do trabalho não remunerado, seja humano – mulheres ou escravos, por exemplo –, ou de naturezas extra-humanas, como florestas, solos ou rios. E nesse sentido, tais avanços da fronteira teriam sido, desde o início do capitalismo, essenciais para criar as formas de natureza barata⁸¹⁰.

O que estaríamos vendo hoje entretanto, segundo o “historiador ambiental e geógrafo da história”, seria o fim dessa “natureza barata” inerente ao engenhoso projeto de civilização nascido no alvorecer do “longo” século XVI (1450-1648), com sua estratégia de construir a natureza como externa às atividades humanas, e dessa forma, mobilizar o trabalho humano e extra-humano em prol da produtividade do trabalho e das mercadorias⁸¹¹.

Mas o Brasil está aí para provar que a natureza barata, e todas as vidas humanas e não humanas que ela implica, está longe de se esgotar como motor da acumulação por espoliação que mantém

803. Como escreveria Eric Macedo em sua tese sobre Altamira, “essa ‘maldição dos recursos’, nascida na teoria econômica, tampouco passou despercebida dos antropólogos que trabalham com questões relacionadas à extração de recursos naturais, especialmente de minério e petróleo. Cf. MACEDO, 2016, p. 2002.

804. MORTON, 2013, p. 92.

805. A “acumulação primitiva” apontada por Marx em **O Capital** estaria na base do que permitiu o surgimento do próprio capitalismo. Essa acumulação envolvia a expropriação de terras e a proletarização de trabalhadores; um de seus aspectos centrais, porém, era o sistema colonial, cujas trocas desiguais, técnicas de saqueio e escravização foram um fator preponderante para a acumulação de capital na Europa”. Cf. MARX, 2013, p. 823-824.

806. HARVEY, 2016.

807. MOORE, 2014, p. 287.

808. “We are amongst the planet’s more effective ‘ecosystem engineers’; and even so, we too – our civilizations also – are made and unmade by the environment-making activities of life. (Does anyone today doubt that disease and climate make history every bit as much as any empire or class or market?) To take this position is to immediately abandon the notion of civilization (or world-system or capitalism) and environment, and instead re-focus on the idea of civilizations-in-nature, capitalism as environment-making process. These environments include factories no less than forests, homes no less than mines, financial centers no less than farms, the city no less than the country. Taking “ecology” as the signifier of the whole in its manifold species-environment relations, I have taken to calling capitalism a “world-ecology,” joining the accumulation of capital, the pursuit of power, and the co-production of nature in dialectical unity”. Cf. MOORE, 2014, p. 287.

809. MOORE, 2015.

810. *ibidem*, p. 287.

811. *idem*.

812. DEAN, 1996, p. 380.

em movimento o autocolonialismo e permite ainda o avanço da fronteira. Warren Dean diria, especificamente sobre a destruição da Mata Atlântica, que “durante quinhentos anos” esta “propiciou lucros fáceis: papagaios, corantes, escravos, ouro, ipecacuanha, orquídeas e madeira para o proveito de seus senhores coloniais”. E, uma vez queimada e devastada, uma camada imensamente fértil de cinzas possibilitaria ainda a persistência de uma agricultura passiva, imprudente e insustentável⁸¹².

Agora, no entanto, a escala, a intensidade e a tecnologia da imprudência ampliariam-se exponencialmente fazendo do agronegócio o primeiro responsável pelo desmatamento, pela erosão do solo e pela poluição hídrica, seguido pela extração ilegal de madeira e pela mineração. Em um processo histórico e intenso de substituição das ecologias nativas por monoculturas e pasto, a soja e o gado respondem pela maior parte da destruição florestal, principalmente por estarem fortemente vinculadas ao capital mais voraz e especulativo no campo⁸¹³.

813. No fundo, poderíamos dizer que a indústria da carne é um enorme e complexo sistema de devastação, já que a soja é, em sua esmagadora maioria, produzida para exportação com a finalidade de fabricar ração animal nos assustadores 35 milhões de hectares plantados. O que corresponde a 3,6 Portugais, 4,2 Escócias e 10,9 Bêlgicas. Quando somados os monocultivos de cana, soja e eucalipto no Brasil, saltamos para 5,5 Portugais, 6,4 Escócias e 16,8 Bêlgicas.

814. BARRETO, 2019.

Mas não nos deixemos enganar, o que convencionamos chamar de “campo” não passa de um eufemismo macropolítico para designar ex-florestas, e o que atualmente chamamos de agronegócio é uma versão “turbinada” por tecnologia, agrotóxicos, financiamentos públicos e *lobby* político das *plantations*, modo de produção baseado na agricultura extensiva, e estratégia de territorialização do empreendimento colonial por excelência: um modo de “pensar como um deserto”⁸¹⁴ e de transformar em ganhos econômicos a simplificação ecológica para aumento da produtividade.

* * *

Bio-Hulk, Hexazinona, Beauvecontrol Extreme, Azoxystrobin, Broker, Larvin, Valient, Novaluron, CropChem, Rainbow, Glifosato, Tecnomyl, Clorasulam, Helmet, Metarhizium Oligos WP, Taura 200 EC, Farmozine, Kanner 800 WG, Herbzina, Pireo, Covinex 700, Atualist, Rinskor, Coromandel, Milenia, Nufarm BR, Troia, Compass, Ouro Fino, Sinon, Nortox, Paclo BR, Tiger 100, Betachem, Salero, Epingle 100, Diuron Ji 500SC, Inssimo, Freno 240 EC, Arrank, Bio Zenon, Torero, Agile, Tamiz, Zardo, Sensei, Indoxacarbe, Acrux, Fileder 100, Cuantiva, Douro 750, Hodor, BT-Turbo Max, Cricen, Soyaguard XTRA, Avicta 500 FS PRO, Fersol, Agrilist, Xopotó 800, Kasan, Nippon, Comissário, Lousal, Calaris, Mojjave, Lufenurom, Fysium, Maxim Quattro, Bucanero, Admiral 100, Sorba, Fuoro, Sino-Agri, Airone Scudo, Airone Inox, Invict, Switch, Cartarys, Veldara, Davos, Topatudo, Exemplo, Rainburon, Trilla, Captain 500, Voraz, Alicerce, Fomesafem, Cordial 100, Sweep Off, Celebrate, Natucontrol, Decisive.

815. <https://twitter.com/orobotox>

Segundo o Robotox⁸¹⁵, ferramenta criada pela Agência Pública e pelo Repórter Brasil para rastrear automaticamente todos os novos agrotóxicos que são liberados no mercado brasileiro, a partir da leitura no Diário Oficial da União, somente no ano de

2019, pelo menos 239 agrotóxicos tiveram a sua comercialização consentida pelo governo.

E estes nomes comerciais de alguns produtos permitidos agora se juntam aos dez ingredientes ativos mais vendidos – Glifosato, 2,4D, Acefato, Óleo Mineral, Óleo Vegetal, Clorpirifós, Atrazina, Mancozebe, Metomil e Diurom – perfazendo o total de 2305 produtos agrotóxicos comercializados no país⁸¹⁶.

Tanto veneno aspergido sobre a terra (e seus habitantes) obviamente não poderia não causar intoxicações de variados tipos e graus. Somente no período de 2007 a 2014, as estatísticas apontam 1.186 casos de óbito e 25.106 casos de intoxicação em todo o país. Destes, 2.181 são crianças, 10.911 ocorreram no trabalho e no manuseio dos produtos e 117 foram ocorrências de indígenas intoxicados. Considerando no entanto, que segundo o próprio Ministério da Saúde, a subnotificação é de 1/50, o que significa que para cada caso registrado existem pelo menos cinquenta outros desconhecidos. Teríamos assim 1.255,300 casos de intoxicação causados por agrotóxicos nesse período⁸¹⁷.

O uso intensivo de agrotóxicos na agricultura brasileira está diretamente relacionado à opção estratégica de consolidação e ampliação da política colonial de exportação de produtos primários e sua transformação em um complexo agroenergético de caráter industrial e financeiro para projetar o Brasil no cenário global como um produtor eficiente e competitivo de “*commodities* e algumas *pseudocommodities*”⁸¹⁸. E é nesse contexto que se pode compreender o avanço do complexo de “agroenergia-crops”⁸¹⁹ sobre as terras camponesas, florestas nativas e territórios indígenas, bem como a dimensão do cultivo de soja que se alastra pelo país – 96% de sementes transgênicas – juntamente com a cana-de-açúcar e o eucalipto (além da carne bovina), na transformação do território, destruição florestal, simplificação ecológica, envenenamento sistêmico.

Consumindo mais de 20% de todo o agrotóxico vendido no planeta, a monocultura de soja hoje estabelecida no país é responsável por mais da metade desse volume, e incluídos o milho e cana, este percentual chega a 72%⁸²⁰. Como a comercialização e a pulverização de muitos destes produtos estão proibidas na União Europeia – apesar de 50% do mercado global ser controlado por empresas europeias – e nos EUA, esta “geografia desigual dos proveitos e dos rejeitos”⁸²¹ reitera uma forma de colonialismo moderno intangível, invisível e evasivo. Ou como escreveria Brian Garvey no prefácio do precioso e desolador atlas da *Geografia do Uso de Agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Europeia* de Larissa Bombardi, esta verdade “está marcada”, tem nome e suas patentes que geram lucros astronômicos às empresas de biotecnologia, produção de grãos e agroenergia, tem “como único propósito matar”.

Não é à toa, portanto, a presença do sufixo “cida”, cujo sentido literal é matar, como observaria acuradamente ainda Garvey, em todos os venenos comercializados: fungicida, herbicida, inseticida, pesticida. Todas estas toxinas são projetadas para exterminar, para extinguir variedades alternativas de vida, exceto determina-

816. Até julho de 2019.

817. BOMBARDI, 2017, p. 192.

818. A política do BNDES entre 2007 e 2013 foi baseada na aposta em “campeãs nacionais”, empresas que teriam o potencial, a partir da avaliação do Banco, de se tornarem líderes globais. Luciano Coutinho, presidente da instituição à época, não escondia a orientação dessa política bilionária. Citando os segmentos de petroquímica, celulose, frigoríficos, siderurgia, suco de laranja e cimento, o economista afirmava que “o número de setores em que o Brasil tem competitividade para projetar empresas eficientes no cenário internacional é relativamente limitado a commodities e algumas pseudocommodities”. Cf. REGALDO, 2017, p. 42-51.

819. BOMBARDI, p. 59.

820. *ibidem*, p. 33.

821. *ibidem*, p. 43.

dos organismos escolhidos para sobreviverem, exatamente como a lógica capital que viabiliza seus fabricantes – “ataque os concorrentes, destrua os dissidentes até que as palavras fascistas ‘não há alternativas’ estejam estampadas acima do código de barra de cada nova toxina” que eivará de morte o ar, os rios, os solos, as casas, os alimentos, os corpos⁸²².

822. ibdem, p. 11.

Populações de humanos e não humanos “condenadas por decisões tomadas em continentes distantes”, amaldiçoadas não pela falta de “desenvolvimento” mas pela presença desse, diria ainda Garvey, antes de questionar: “Devemos agora acrescentar homi-‘cídio’, infanti-‘cídio’, sui-‘cídio’ e populi-‘cídio’ às façanhas desses produtos químicos?”⁸²³.

823. ibdem, p. 10.

Porém, como pensar as políticas de assassinio de humanos e não humanos de forma a não reiterar os dualismos modernos?

824. HARAWAY, 1995, p. 36.

Donna Haraway⁸²⁴ diria que, apesar de tudo, a natureza continua a ser apenas a matéria-prima da cultura, apropriada, conservada, escravizada, exaltada ou de outras maneiras tornada flexível para ser utilizada pela cultura na lógica do colonialismo capitalista. Entretanto não estamos mais no reino estável dos naturalistas, e tampouco Haraway estava ao escrever o trecho acima, e não se trata então de mortes programadas de humanos e de animais ou plantas em domínios apartados.

Em *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres estabeleceria as relações entre dominação política e ecologia de “domínio absoluto da natureza” que “só vale para o nosso mundo em seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir”. Para o etnólogo, da mesma forma que as sociedades contra o Estado operam para impedir uma estrutura vertical de poder e obediência, elas bloqueariam os mecanismos excludentes que sustentam o domínio humano sobre os animais, as plantas e demais viventes. Nestes termos, para ele, a modernidade seria “etnocida”, sem deixar de ser uma força ecocida, poderíamos acrescentar, a partir de seu raciocínio. E extrapolando, poderíamos ainda concordar com a assertiva de Bob Scholte da “racionalidade como epistemocídio”⁸²⁵, ou ainda com o “título exato” mas “demasiado feio” de Michel Serres para esta saga ocidental: *Epistemodiceia*⁸²⁶.

825. “Lévi-Strauss, an unlikely critic of rationalism, repeatedly emphasized this relation between power and writing, adding: “When we make an effort to understand, we destroy the object of our attachment, substituting another whose nature is quite different” [...] In other words, rationality as epistemocide — the crucial issue that this otherwise stimulating volume leaves totally unilluminated.” Cf. SCHOLTE, 1984, p. 964.

826. SERRES, 1990, p. 44.

Tânia Stolze de Lima, em um texto recente, diria preferir a noção de genocídio, dada a abrangência original do termo, ainda que “a incorporação do etnocídio ao genocídio apenas aparentemente resolva a dificuldade modernista da grande divisão” – natureza e cultura –, uma vez “que o antropocentrismo continua no comando do conceito”. Daí a tentativa da autora de enfrentar a questão através de ideia de “genocídio multiespécie”⁸²⁷ para dar conta da “espoliação da vida orgânica e inorgânica; expropriação de mundos humanos multiespécie e dinâmicos; submissão da existência a um regime de extinção”⁸²⁸.

827. LIMA, 2019, p. 218.

828. ibdem, p. 238.

829. MATO GROSSO DO SUL, 2012.

Processo que não poderia ser mais claro do que na carta⁸²⁹ escrita em 2012 pelos Guarani e Kaiowá na qual a voz de Pyellito Kue/Mbarakai “convoca o Estado genocida, na medida em que cúmplice dos poderes econômicos daqueles que detêm a propriedade das terras pelas mãos do judiciário”, e “que já os vem matando de



Fig. 41 – O ataque dos malditos. Desenho de J. (Guarani e Kaiowá, 20 anos), 2013. Fonte: TERENA; CASSIMIRO, 2013.

diversas formas, a matá-los publicamente”, e pede “ao governo e à Justiça Federal” – para decretar “a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui” ou “a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos”⁸³⁰.

Por “de diversas formas”, poderíamos entender, corroborando com a ideia de genocídio multiespécie, não somente as mortes através de diversos “ataques dos malditos”, atentados, atropelamentos forjados, assassinatos e demais formas de violência a que têm sido submetidos os indígenas, seja pela força do Estado e da Justiça, seja de fazendeiros e suas milícias, mas também e principalmente pela expropriação histórica de seus *tekoha*. Ou, como diria Ailton Krenak, para separar “gente e terra, essa bagunça”, o melhor mesmo é “colocar um trator, um extrator na terra”⁸³¹.

Mas como a própria antropóloga escreveria ainda, nos “regimes semiótico-materiais” característicos do pensamento ameríndio – “máquina cósmica” – “a biodiversidade não apenas tem a sociodiversidade como seu complemento imediato mas está subordinada a um outro valor, a periodicidade”. Ou seja, aos “ritmos espaço-temporais dos outros seres vivos e de outros existentes”⁸³² e às “coordenadas vitais e cosmológicas sem as quais não haveria mundo ameríndio”⁸³³. Mas também às da própria Terra e do território próprio, acrescentaríamos com a fala de Ozimar Juruna em mente em ato contra a Usina de Belo Monte em 2011: “o rio é nosso sangue, a mata é nossa alma. É dali que tomamos o nosso ar, que respiramos o nosso corpo”⁸³⁴. Depoimento que Bel Juruna complementaria posteriormente ao dizer que “o rio sem os Juruna não tem vida”⁸³⁵, e se “nós não reconhecemos mais o rio, o rio não nos reconhece mais”⁸³⁶.

A esta relação imanente de vida coextensiva entre o corpo humano e o corpo território, seres que existem juntos, que conformam uma humanidade singular, dos povos que são da terra e da Terra que é corpo, Tânia Stolze chamaria de “cultura-território”⁸³⁷.

Tendo em conta o caráter “cultural” e “cultivado” das florestas, a cultura-território é tanto uma relação de cultivar o território, quanto ser “aculturado” pela terra. E as violências “mortíferas e infectadas por terrorismo”⁸³⁸ e seus impactos que ameaçam a existência da cultura-território das humanidades extramodernas são portanto, etno, eco e genocidas. Mas são também, e fundamentalmente, terricidas.

Mas “impacto”, diria ainda Stolze, “é o nome administrativo dessas destruições eto-ecológicas inumeráveis” e “monitoramento, o nome administrativo de que se espera do Empreendedor” – aquele que Isabelle Stengers chamou de “Empresário”, uma das lendas modernas, ao lado do Estado e da Ciência, ou “aquele que exige a liberdade de poder transformar tudo em oportunidade para um novo lucro, inclusive o que põe em xeque o futuro comum”⁸³⁹ –, um nome que mal eclipsa o regime material-semiótico mortífero e infectado por terrorismo⁸⁴⁰.

Henri Lefebvre, diante das características desiguais dominantes no processo de urbanização planetária cogitaria ser a vida urbana uma ameaça ao planeta, em um processo que ele chamaria,

830. “Escrita à mão, em outubro de 2012, por um jovem estudante Kaiowá numa folha pautada, em português, após uma longa conversa entre os membros da comunidade, o documento questionava uma decisão judicial de reintegração de posse que retiraria os indígenas daquele 1 hectare de terra. Dias depois, a Carta foi entregue a membros do Conselho do *Aty Guasu*, organização política dos povos indígenas Guarani e Kaiowá, num trecho da estrada vicinal que leva ao acampamento – não foi possível aos conselheiros chegarem à aldeia, em função de um bloqueio dos proprietários e arrendatários da fazenda que incidem sobre o território reivindicado pelos indígenas. À tarde, o *Aty Guasu* publica em seu perfil do Facebook a carta que sensibilizou e mobilizou o Brasil e o mundo e reposicionaria a opinião pública sobre a vida dos povos Guarani e Kaiowá e o universo indígena na pauta do dia da imprensa, do governo e da sociedade. Uma das formas de manifestar apoio à causa indígena foi a adesão ao sobrenome Guarani-Kaiowá (com diversas variações nas grafias) no Facebook”. Cf. BENITES; OLIVEIRA; NETO, 2016, p. 118.

831. KRENAK, 2019a, p. 22.

832. LIMA, 2019, p. 229.

833. *ibidem*, p. 235.

834. Fala dirigida a Rogério Sotili em 8 de fevereiro de 2011, por ocasião de um ato em Brasília que reuniu lideranças indígenas, ribeirinhos e diversas entidades para protestar contra a concessão da Licença de Instalação da Usina de Belo Monte. Depoimento no vídeo **600.000 say no to Belo Monte**. Cf. AMAZON WATCH, 2011.

835. LIMA, *op. cit.*, p. 228.

836. *ibidem*, p. 235.

837. *ibidem*, p. 227.

838. *ibidem*, p. 237.

839. STENGERS, 2015, p. 59.

840. LIMA, *op. cit.*, p. 237.

ao especular sobre um “termo para a morte da Terra”, de terricídio⁸⁴¹. “Um espaço de catástrofe” permeado pelo perigo da desigualdade, da degradação ambiental, da opressão do Estado e do terrorismo da sociedade de consumo. E a conexão etimológica entre “terror” e “território” é mais do que coincidente para Lefebvre, escreveria Stuart Elden, pois território tem duas raízes possíveis: *terra*, uma parcela que sustenta e nutre e *terrere*, um gesto ameaçador e também um lugar de advertência, associado à manutenção de determinado Estado sobre uma terra. Nesse sentido, ocupar um território seria tanto receber sustentos quanto exercer a violência⁸⁴². E para Lefebvre, o espaço urbano planetário seria, acima de tudo, um espaço de violência, sobre o qual, “uma força formidável de homogeneização é exercida em escala mundial”, com “quantidades sem qualidades”⁸⁴³.

Diante da iminência do terricídio⁸⁴⁴, diria ainda o sociólogo, a Terra se vê como numa aposta de um jogo terrível, na qual se joga o início e o fim das atividades produtivas-criativas. E antes mesmo que o espaço planetário – “um mundo sem trégua e sem fim” – aconteça para a espécie humana como campo de possibilidades, de repente já temos que lidar com a aparição do imprevisível⁸⁴⁵.

Se o conglomerado urbano-industrial, biogenético e agroenergético, motor e combustível do Antropoceno é Terricida, uma ameaça sistêmica ao planeta no sentido lefebvriano, também é terricida, um sistema de extermínio das megadiversas “culturas-território” situadas na fina camada terrestre que permite a vida.

Pensando ainda com Garvey e Stolze, e com as crianças guarani e kaiowá envenenadas por pesticidas recente e propositalmente na aldeia Guyraroká em Caarapó no Mato Grosso do Sul⁸⁴⁶, podemos portanto, acrescentar agora terricídio às façanhas dos produtos dos *karaí*. Sem deixar no entanto, de ecoar a fala de Grada Kilomba para quem as *plantations* são o “símbolo de um passado traumático que é reencenado através do racismo cotidiano”, e que, “além do mais” são “um lembrete de uma história coletiva de opressão racial, insulto, humilhação e dor”, uma história “presente em cada episódio diário nos quais as possibilidades de esquecer o passado se tornam inatingíveis”⁸⁴⁷.

A “conversão do “mononaturalismo” típico da cosmologia moderna em “uma mega-economia agrícola de monoculturas”⁸⁴⁸ fez das *plantations* um dos potentes produtos terricidas e dos mais efetivos meios de “ocupação ontológica”⁸⁴⁹ dos mundos “relacionais e locais”, nos quais as arestas dualistas afiadas e a sobredominância dos humanos sobre a terra e demais não humanos são impensáveis.

Em sua monotonia geométrica, que revela a extensão perspectívica no modelamento do território (e a ausência total de pontos de vistas parciais), as *plantations* engendram aquelas hiperpaisagens que, apesar de sua genealogia eurocêntrica, paradoxalmente, só poderiam mesmo serem realizadas historicamente no “novo mundo” graças ao grilo extensivo, e modernamente, pela fé irrestrita na *tabula rasa* como procedimento de purificação e pela crença na transformação positiva de uma ilusória natureza estável. A invenção dessas hiperpaisagens está, entretanto, inexoravelmente

841. LEFEBVRE, 2009, p. 278.

842. ELDEN, 2018.

843. LEFEBVRE, 2009, p. 278.

844. Para uma análise mais abrangente da noção de “terricídio” em Henri Lefebvre, Cf. ELDEN, 2016.

845. LEFEBVRE, op. cit, p. 278.

846. BARBOSA, 2019.

847. KILOMBA, 2008. p. 132

848. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 136.

849. ESCOBAR, 2018, p. 70.

atrelada à condenação de todos aqueles coletivos humanos e não humanos extramodernos cujas formas de vida são fundamentalmente pré-paisagísticas.

850. DEAN, 1996, p. 219.

851. *ibidem*, p. 237.

Durante todo o período colonial, a difusão da agricultura das *plantations* e o crescimento das cidades e vilas não suplantaram, mas intensificaram formas tradicionais de exploração da floresta, sujeitando-a a pressão suficiente para desestabilizá-la e degradá-la de forma permanente⁸⁵⁰. E como as plantas tropicais domesticadas normalmente desfrutavam de grande imunidade ao parasitismo durante um período considerável após sua transferência para um ambiente exótico, “esta estratégia, totalmente inconsciente”, diria o Warren Dean, possibilitaria a difusão planetária do sistema de *plantation*⁸⁵¹.

852. CABRAL, 2014, p. 63, 84. (grifo no original).

Mas a extirpação da vegetação tropical “não era realizada apenas como *utilidade*, ou seja, como suporte instrumental a uma atividade econômica”, pois “havia, na verdade, um importante motivo étnico ou identitário por trás do desflorestamento colonial”. Os “portugueses e seus descendentes americanos mestiços derrubavam a floresta para saber, para definir quem eles eram na nova situação socionatural”. A concepção de “mato”, por exemplo, “abarcava mais do que um mero conjunto de utilidades: tratava-se também de uma forma de organizar e dar sentido ao universo vivido”, articulava uma potente, e persistente “estética da devastação colonial”⁸⁵².

853. CASID, 2005, p. 44.

854. PIMENTEL, 2012, p.142.

No Brasil, portanto, o agronegócio é a culminação de uma epopeia duradoura e efetivamente concreta de fabricar a paisagem através de um empreendimento colossal de “design do território” operado desde os primórdios da invasão pela estratégia das *plantations*. E o sucesso modelar do monocultivo por aqui se daria na transformação daquele conglomerado de modos de vida nativos em *país*, e das florestas, multiversos anti-paisagísticos, em *paisagens*. Ou como diria o historiador Jill Casid, em “uma paisagem-agro-industrial híbrida, uma máquina de paisagem” movida a lenha e carne humana e não-humana⁸⁵³, que ressoaria o depoimento do ñanderu Atanásio Teixeira a Spensy Pimentel: os brancos “derrubaram todas as matas” e “esconderam de nós os nossos remédios, nossas carnes, nossa caça, que era o tatu, a cutia, a anta, o lagarto” só “para depois chamar de Mato Grosso do Sul”. E “agora os alimentos hoje são fabricados na máquina”⁸⁵⁴.

855. LUKE, 2009.

À medida que a floresta amazônica e o Cerrado (mas também o Pantanal, a Caatinga e ainda a Mata Atlântica) cedem lugar à geometria pixelada e desbotada da monocultura, ou à voracidade das espécies de capins invasoras, aquela terra impermeável à visão dos não-indígenas e aquelas matas emaranhadas e multiespécies se transformam rapidamente num conjunto de hiperpaisagens recheado de contradições, palimpsesto de centralidades e periferias – ou aquilo que ainda achamos ser as periferias e os centros. Hiperpaisagens da janela expandida, eletrônica, militar e orbital, que impossíveis de abarcar em sua totalidade pela visão humana, pelos enquadramentos tradicionais da “máquina fenomenológica do cinema” e pelos dispositivos óticos e arquitetônicos, mas que viabilizam a “contabilidade planetária”⁸⁵⁵ das emergentes Ciências do Sistema Terra, dispositivos que permitem a visualização remota

da totalidade do “sistema paisagístico”, mas também sua instrumentalização, colonização, esquadrinhamento, parametrização, quantificação, valoração e exploração.

Na planaridade e no sem fim do campo de soja, atribulado pelo solitário vestígio eco-ontológico e pré-paisagístico do Tajy, espécie companheira de Valmir, geoprocessados em vetores, bancos de dados e imagens de satélite, árvore e cineasta não passam de traços residuais do sistema.

Das *plantations* coloniais às hiperpaisagens transgênicas que alastram sobre o território brasileiro, a monocultura se afirma então implacável como a forma moderna de subjugar os territórios de multivida aos desígnios estéticos de determinados humanos. Homogênea, monótona, estéril e terrível, mas quando vista do alto, dos gabinetes acondicionados do Planalto Central e dos helicópteros dos *agroboys*, apresenta-se como a mais perfeita celebração de um país em *loop*.

Anna Tsing, que seria a responsável por uma das mais profícuas problematizações das *plantations* na atualidade, diria que nós coagimos as plantas a crescerem sem ajuda de outros seres e substituímos os nutrientes que estes forneceria por fertilizantes obtidos pela mineração e em indústrias químicas, com seus rastros de poluição e exploração. Cultivamos nossas plantações para isolamento em estufas químicas, enfraquecendo-as «como galinhas enjauladas e sem bico», mutilamos e simplificamos as plantas cultivadas até que elas não mais saibam como participar em mundos de múltiplas espécies.

Para a antropóloga, os elementos contingentes das *plantations* – plantio por clonagem, trabalho escravo e terras conquistadas – mostraram como estas podiam gerar lucros sem precedentes, e daí sua resiliência no cerne da modernidade. E se no final do século XIX as *plantations* e as fábricas “eram ilhas de escalabilidade em um oceano de diversidade não escalável”, em pleno terceiro milênio “a modernidade e o desenvolvimento espalharam projetos de escalabilidade pela Terra, encolhendo em poças residuais o que havia sido um oceano”⁸⁵⁶, tornando as *plantations* catastróficamente atuais.

Como “o triunfo da destreza técnica sobre a natureza”, o que as *plantations* demonstram historicamente é a necessidade incessante de extinguir “emaranhamentos nativos, humanos e não humanos”, uma vez que “este triunfo requer que a natureza seja limpa de relações sociais transformadoras”. E nesse processo é premente se “refazer a paisagem”, ou se inventar a paisagem onde antes não havia distâncias e perspectivas externas, diríamos, como “uma maneira de se livrar deles”. Pois é somente assim que as plantas e força de trabalho exóticas podem ser trazidos de outros lugares e “projetados deliberadamente para alienação e controle”⁸⁵⁷.

A “ciência das *plantations*”, credo hegemônico e orientado para a extinção, “nos ensina a trabalhar pelo controle total de nossas plantas e colheitas, enquanto que a *expertise* e a administração trabalham juntas para conseguirem manipular humanos e não humanos relevantes”. Assim, “os cultivadores nunca são solicitados a comentar sobre suas colheitas. O bem estar é uma fórmula

856. TSING, 2019, p. 187.

857. *ibidem*, p. 186.

858. TSING, 2011, p. 19.

calculada a partir de cima; o dano colateral é esperado, e ninguém para para perguntar: “Bem-estar para quem?”⁸⁵⁸.

859. TSING, 2019, p. 206.

As *plantations* são, portanto, “simplificações ecológicas nas quais seres vivos são tornados recursos” – removidos de seus modos de vida, mas também “máquinas de replicação”, ecologias evocadas para a produção de mais ativos que podem novamente ser transformados em ativos futuros – e que “de fato ajudam a produzir esse modelo de futuro que chamamos de progresso”. Aos dilemas ambientais, climáticos, da alienação decorrentes desse processo, diria ainda Tsing, “chamamos de Antropoceno”⁸⁵⁹.

860. ibdem, p. 218, 235, 226.

Nessa obsessiva industrialização e padronização das plantas como produtos e disseminação de patógenos, na qual os organismos são removidos de suas ecologias nativas e impedidos de interagir com espécies companheiras, são domesticados para coordenar apenas com réplicas, e com o tempo do mercado, as *plantations* matam seres – humanos inclusive, como o pai de Valmir e tantos outros – que não são reconhecidos como ativos e impedem sua ressurgência, além de patrocinares novas ecologias de proliferação, a disseminação incontrolável da vida amplificada na forma de doenças, pragas, microorganismos virulentos e poluição⁸⁶⁰.

861. HARAWAY, 2015, p. 162, nota 5.

É nesse sentido que Donna Haraway viria a usar o termo *Plantationceno*, uma vez que os efeitos das *plantations* vão muito além das formas de monocultivo propriamente ditas, ajudando a forjar o capitalismo industrial na sua unidade mais elementar, a fábrica⁸⁶¹. Trabalho escravo forçado, tarefas inumanas, modelos patriarcais e hierárquicos originários das *plantations* coloniais constituíram o modelo disciplinar para os trabalhadores fabrís. Modelos que perduram ainda hoje, potencializados em sua avareza e no gigantismo das fábricas⁸⁶².

862. Cf. FREEMAN, 2019.

No entanto, como afirmaria Anna Tsing, “por mais onipresentes que sejam as paisagens das *plantations* no mundo hoje, elas não podem estar em toda parte, pois restam muitas paisagens de entrelaçamentos multiespécies, como as florestas” e outros “modos holocênicos de existência” ainda fazem parte do mundo contemporâneo, mesmo que pressionados por poderosas forças modernas⁸⁶³. E nesse sentido, em uma engenhosa argumentação, viria a dizer que “Holoceno e Antropoceno não são uma cronologia singular”, mas apontam para “modos ecológicos divergentes que se emaranham e coexistem ao longo da história”. Porém, se quisermos preservar a habitabilidade do mundo, advertiria a antropóloga, “será necessário conservar as ecologias do Holoceno”, todas aquelas relações multiespécie que emergem da ressurgência holocênica por entre as proliferações do Antropoceno⁸⁶⁴.

863. TSING, 2019, p. 206.

864. ibdem, p. 230.

865. DEAN, 1996, p. 238.

Entretanto, apesar da obstinada e odienta dedicação da “plancocracia auto-suficiente e auto-satisfeita”⁸⁶⁵ que atualmente chamamos gentilmente de “ruralistas”, dos bilionários incentivos estatais e da profunda falta de imaginação política e sensibilidade eco-etnológica que nos rodeia, o que estas hiperpaisagens vorazmente t(T)erricidas não inviabilizam por completo, são toda a sorte de imbrincamentos cosmológicos e interações políticas entre os humanos, animais, plantas, espíritos, raios e a t(T)erra; toda uma

antropologia multitudinária “anti-plantation”⁸⁶⁶ que, enfim, luta para não se deixar simplificar, desterrar e tampouco se extinguir.

866. TSING, 2015, p. 34.

* * *

“Aqui é o coração da terra”, diria o rezador Valdomiro Flores, em uma passagem de *Ava Yvy Vera* no *tekoha* Guaiviry, como se estivesse “frente a Gaia”⁸⁶⁷.

867. LATOUR, 2017.

Gaia, o “planeta vivo” e feminino, e que “deve ser reconhecida como um ‘ser’”, é dotada “não apenas de história, mas também de um regime de atividades próprio” e “agenciamentos de relações”, diria Isabelle Stengers⁸⁶⁸. Para quem aliás, talvez James Lovelock⁸⁶⁹, o pai da criatura, tenha ido longe demais ao atribuir-lhe o “tipo de estabilidade que se atribui a um organismo vivo saudável.” Pois assim, Gaia se pareceria com “uma boa mãe, provedora”, cuja saúde deveria ser protegida, mas como já vimos percebendo, seu estado de saúde não é dos mais tranquilizadores, e sua tolerância diante da falta de *cuidado* vem fazendo com que se torne uma mãe irracional. Afinal, Gaia, “como um ser”, é mesmo suscetível⁸⁷⁰.

868. STENGERS, 2015, p. 38.

869. James Lovelock, em sua obra de referência **Gaia: A new look at life on Earth** de 1979, defende a ideia de que a Terra é uma espécie de simbiose (uma associação biológica favorável a todas as partes que a compõem) gigante entre todos os seres vivos e o meio mineral, um superorganismo que se conserva no estado mais favorável possível à vida por meio de mecanismos de retroação (ou seja, o efeito agindo sobre a causa).

870. *ibidem*, p. 39.

E essa é uma grande novidade, pois “quando falávamos da Terra ou da natureza, nós é que éramos os sujeitos”, era a “nossa história que era o problema – pelo menos no imaginário europeu do século XIX, e sobretudo do século XX”. Com a *intrusão de Gaia*, “não somos mais os únicos sujeitos da nossa história”⁸⁷¹.

871. STENGERS, 2017a, p. 119.

Mas “já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora”, continuaria Stengers, “nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade”. Diante dos “responsáveis”, Gaia é indiferente, “*não nos pede nada*”. E a intrusão desse novo sujeito suscetível, forma inédita de planeta vivo, ou de transcendência esquecida é unilateral “e veio para ficar”⁸⁷².

872. STENGERS, 2015, p. 41.

Transcendência esquecida é um termo bastante suave para dizer da tentativa de aniquilação deliberada, pelo Ocidente, de qualquer metafísica que não a sua, poderíamos dizer, sem desconsiderar obviamente a importância de Stengers na crítica à ciência e à cosmologia dos Modernos. Mas tal tentativa ainda em curso, aliás, se há falhado em algum ponto, talvez este seja mesmo na capacidade de fazer com que todos aqueles coletivos extramodernos esquecessem as suas formas de transcendência. Pois como logo insistiria Valdomiro, ao continuar a sua fala para a câmera: “Este é o coração da terra mesmo”.

Os Guarani e Kaiowá representam o mundo como uma plataforma circular, que sugere uma concepção horizontal do universo e o “coração da terra” é também “o umbigo do mundo, lugar onde a história humana começou”⁸⁷³.

873. CHAMORRO, 2008 p. 162.

Graciela Chamorro relataria a versão cosmológica Guarani e Kaiowá – “monoteísmo inclusivo ou politeísmo dialógico” – desenhada por uma família na condição de desterrada nos idos de 1995. Tal “modelo” constaria de três circunferências concêntricas

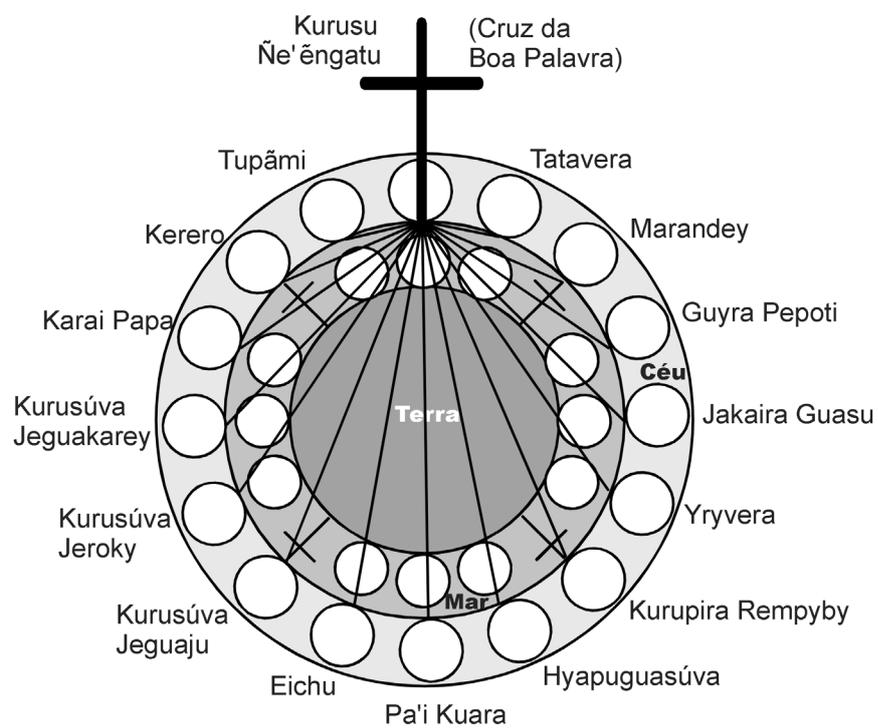


Fig. 42 – Teocosmologia Kaiowá. Mario Toriba, 1985. Fonte: CHAMORRO, 2008.

e, sobre elas, duas linhas perpendiculares em cujos extremos situam-se os quatro pontos cardeais. No leste, localiza-se *Pa'i Kuara*, o Sol, e no oeste, *Kurusu Ñe'ëngatu*, a Cruz da Boa Palavra. No espaço entre as duas circunferências externas, pequenas circunferências, apresentam o nome e a função das divindades. Esse espaço é o “céu” (ára popy). Já a área contida entre a segunda circunferência e a terceira é o “mar” (*para*), e os pequenos círculos encostados à terceira circunferência representam os líderes religiosos, que podem manter relação direta com os habitantes da dimensão anterior. Quatro cruces equidistantes cercam a circunferência que delimita o espaço central chamado “terra” (*yvy*). *Kurusu Ñe'ëngatu*, a Cruz da Boa Palavra, ocupa o lugar mais destacado por ser o principal no sistema, mas um principal que experimenta mais uma “dependência de” do que um “domínio sobre” os demais seres que compõem o conjunto enquanto que a dependência entre as divindades e a Cruz da Boa Palavra é destacada através de várias linhas que ligam as demais divindades à Cruz, que “serve para comunicação”.

Cada uma das divindades tem áreas específicas de atuação tanto no âmbito celeste como na terra, e segundo os Guaraní e Kaiowá, “seria impossível que uma única entidade realizasse todos os contatos, todas as visitas e os cuidados da sua competência”. Por isso há várias divindades, “e para evitar que elas se confundam”, existe um sistema de comunicação, semelhante à “central telefônica”, cujo terminal é a Cruz da Boa Palavra. Além disso, as linhas desse sistema mostram a interdependência entre os seres sobrenaturais e a natureza, pois divindades fazem parte do mundo, impregnando a natureza de sobrenatureza⁸⁷⁴.

874. *ibidem*, p. 151.

E como para os Guaraní e Kaiowá a terra tem as faculdades dos humanos, “é como um corpo murmurante, que se alarga e se estende” – ela “vê, ouve, fala, sente e é enfeitada. É viva!”⁸⁷⁵ –, entre as divindades e os humanos, a comunicação é intermediada pelos líderes religiosos. Que, na ocasião, haviam comunicado uma mensagem em forma de advertência que deixara a família bastante angustiada: “A terra está muito triste, já não exulta de alegria quando nasce uma criança. Ela já está cansada dos defensivos agrícolas, dos adubos, dos venenos”. E “por causa disso as crianças não têm mais alegria e acontecem os suicídios...O fim deste mundo já está perto”⁸⁷⁶.

875. *ibidem*, p. 161.

876. *ibidem*, p. 152.

O antropólogo Tônico Benites, em uma “nota sintética” destinada a explicitar o fim do mundo segundo a cosmovisão dos guaraní e kaiowá escreveria recentemente: “O fim do mundo ocorrerá em decorrência do agronegócio”, ocorrerá, “quando não existir mais a floresta e os animais nativos, quando as cabeceiras dos rios e córregos secarem onde não existirão mais os peixes”, quando “a terra/solo cansado não produzirá mais as plantações comestíveis”⁸⁷⁷.

877. BENITES, 2018a.

O solo é o mais importante biótopo do planeta e o mais ameaçado, diria Maria Bellacasa, em sintonia com Benites. O uso de agrotóxicos, metais pesados e outros químicos, mineração, desflorestamento, urbanização e diversos outros processos levaram ao estado altamente preocupante em que se encontram os solos atualmente. De uma perspectiva planetária – “e solo é uma noção planetária” – diria ainda Bellacasa⁸⁷⁸, o estado crítico do solo,

878. BELLACASA, 2014, p. 8.

como uma camada constitutiva da infraestrutura da vida pode ser compreendido como uma revelação precisa das mensagens catastróficas que emergem em todas as partes.

879. WILD, 2010.

Dezenas de milhares de anos foram necessários para compor 15 centímetros de solo superficial vivo, nos quais toda uma ecologia subterrânea fixa os nutrientes e torna-o mais hospitaleiro para a vida das plantas e se retroalimenta. E é nesse sentido de alerta que ecologistas como Matthew Wild, por exemplo, viriam a falar de um “pico de solo”, ou o inevitável declínio das terras vivas em todo o mundo, que “perde solos” a uma velocidade 10 a 20 vezes mais rápido do que reestabelece as condições de fertilidade⁸⁷⁹.

Solos lavados pelas chuvas e ressecados pela exposição direta ao sol – típicos de monoculturas, mineração e outras ações antrópicas devastadoras – se tornam deficientes em matéria orgânica e gradualmente endurecem, erosionam e morrem.

880. MONTGOMERY, 2008, p. 3, 6.

Para David Montgomery, doenças, desflorestamento e alterações climáticas sempre foram levadas em consideração no declínio das culturas, mas a exaustão do solo, apesar de amplamente desconsiderada, tem sido um fator determinante na erosão literal de civilizações inteiras. E nunca na história humana tamanha quantidade de terra foi devastada, movida e misturada com todo tipo de sujeira à superfície da Terra como agora, suplantando todos os processos biológicos conhecidos⁸⁸⁰.

E é principalmente porque manipulamos a terra nessa escala e *extraímos* materiais do subsolo que vivemos no Antropoceno, não somente porque nós *emitimos* CO₂ e outros gases pela combustão de carvão, petróleo, gás, como diria John Phillip Usher em seu livro *Exterrean: Extraction in the humanist Anthropocene*. Apesar disso, como mostraria o autor, o relatório da COP21 (Convenção-Quadro das Nações Unidas para as Mudanças Climáticas) de 2015 em suas trinta e uma páginas citaria a palavra *emissões* noventa e oito vezes, enquanto que os termos *extração* ou *mineração* inexistem no documento.

881. USHER, 2019.

Nesse sentido, a noção de exterrâneo e não subterrâneo nos levaria a pensar, segundo Usher, que vivemos não só na Terra mas com ela, uma vez que condensa em um só termo tanto a terra/solo/lugar onde a extração ocorre como o planeta ao qual estes pertencem. Assim, a ação de mover e retirar a matéria da terra/chão/lugar e do planeta não poderia mais ser entendida como um processo subterrâneo, mas exterrâneo. Pois ao contrário da extração e da mineração, que criam uma clivagem semiótica e tornam a origem da matéria invisível, o exterrâneo indicaria a origem terrena e conectaria imediata e relacionalmente tudo o que existe como recurso sob a terra e os processos explícitos requeridos para trazer esses materiais à superfície⁸⁸¹.

882. INGOLD, 2011, p. 96.

Bruno Latour sugeriria algo parecido, ao dizer que o Global deve ser visto como um declínio do globo que por fim distorce o acesso ao próprio. Pois a Terra já foi tirada de nós e “o globo é isso: a terra tirada de nós”, nos transformando em ex-habitantes (*exhabitants*), ou habitantes expelidos da solo, ao invés de habitantes (*inhabitants*)⁸⁸². Pois a terra permite habitação, não o globo, completaria ainda Tim Ingold.

E como o próprio Latour explicaria, a ideia revolucionária de compreender a Terra como um planeta dentre tantos, imersa em um universo infinito de corpos essencialmente semelhantes, pode ser retroagida até o nascimento das ciências modernas: a invenção dos “*objetos Galileicos*”. Mas se o progresso dessa visão planetária foi enorme, definindo o globo cartográfico, o globo das primeiras ciências da terra, tornado a física possível, infelizmente, do *ponto de vista do chão*, a ideia do planeta como um corpo celeste como outro qualquer, acabou por levar à conclusão que seria necessário ocupar, virtualmente, o ponto de vista do universo para compreender o que se passa neste planeta. E o fato de poder ter acesso a lugares supostamente “remotos” a partir da Terra se transformou no dever de acessar a terra remotamente⁸⁸³.

883. LATOUR, 2018a, p. 67.

Esta breve passagem de *Down to Earth* poderia ser lida como uma fábula perfeita para a ideia da urbanização planetária e da ocupação ontológica presentificada em *Ava Yvy Vera* com seu fora-de-campo povoado por pistoleiros, infraestruturas logísticas, caminhões, *Karais* ricos e suas casas luxuosas, o mercado futuro das *commodities* e as bolsas de valores globais, a catástrofe climática e o Antropoceno. De um ponto de vista vantajoso, mas ilusório e orbital – virtual – o planeta pode ser cartografado, esquadrinhado, analisado como um objeto galileico. Como escreveria Renata Marquez, “o cartógrafo é alguém situado fora do mundo representado, levando o privilégio da perspectiva central renascentista para o panorama vertical desabitado”⁸⁸⁴. O que permite, em última instância, que o poder de ver “tudo” de tão distante, seja facilmente convertido no poder, não somente de acessar, mesmo que virtualmente, os cantões do mundo, mas também no poder de achar que se pode compreender toda e qualquer diferença, de fora.

884. MARQUEZ, 2009, p. 82.

A exterioridade exponencial (de fora do lugar e de fora do planeta) permite, por sua vez, que os “mundos sociais” extramodernos sejam involuntariamente integrados em um processo mecanicista de indiferenciação paradoxalmente sem exterior, já que o próprio processo – no caso a urbanização total – se faz enquanto externalidade positiva. O que a urbanização planetária e o olhar de lugar nenhum e hiperobjetivo, o grau-zero perspectívico como proposto por Timothy Morton, revelam afinal, é o desterramento das plurais “naturezas da terra” *in situ* pela Natureza singular vista do espaço infinito. E a potência dessa cosmologia *ex situ*, na qual a possibilidade de “*design from nowhere*” é exatamente se erguer a partir de lógicas de “egocentrismo organizacional, coletividades falsas e práticas de des-realização”⁸⁸⁵.

885. SUCHMAN, 2002, p. 95.

O geógrafo Edward Relph diria que os lugares são os centros das experiências imediatas do mundo, nos quais as vidas são vividas não *no* mas *com*-lugar em um grau de envolvimento nas relações que fazem com que as particularidades sejam impossíveis de descrever acurada e densamente estando em outro lugar. Ou seja, antes de prescrever, deveríamos, ao menos, ser capazes de descrever. Entretanto, essa incapacidade antes de ser uma falta, sempre foi Método (Cartesiano). Um método, nos termos de Relph, de “deslugaridade” (*placeless*) de criação de “lugares-sem-lugaridade” (*placelessness*), através da erradicação de lugares dis-

886. RELPH, 1976, Prefácio.

tintivos, imagens-espacos diferenciais, como as guarani e kaiowá, e sua substituição por paisagens padronizadas⁸⁸⁶.

887. LATOUR, 2017, p. 60.

Se a Terra de Galileu não tem pontos de rupturas, zonas críticas, fronteiras planetárias, se esta tem *movimento* mas não *comportamento*, esta não pode ser a Terra do Antropoceno, afirmaria ainda Bruno Latour⁸⁸⁷, que viria a propor então o abandono da ideia de “território”, atrelada à malha administrativa estatal e ao imaginário abstrato do planeta como globo e sua substituição pelos lugares de morada ou habitação⁸⁸⁸ (o que nos levaria logo de volta ao debate da inexistente noção de território na Constituição levado a cabo por Oscar Sez, mas também da territorialização da cosmopolítica ameríndia como tática de sobrevivência desde o contato com os brancos).

888. LATOUR, 2018a, p. 87.

Mas avançando em seu raciocínio, e contra a representação da Terra como um planeta azul visto do espaço, imagem “ecológica” reiterada desde a sua captura pela Apollo 17 em 7 de dezembro de 1972, Latour se juntaria à historiadora da ciência Frédérique Ait-Touati e às arquitetas Alexandra Arènes e Axele Grégoire, para conceber uma outra cartografia da Terra – “local, de dentro, aterrada”.

Este *Manual de Cartografias Potenciais* surgiria para responder, entre outras, a mais recente obsessão de Latour de colocar em primeiro plano a importância do solo, da superfície terrestre, ou mais propriamente da “pele da Terra”. Aquela fina camada com não mais de alguns quilômetros de espessura da crosta terrestre, da baixa atmosfera à rocha-mãe, onde toda a vida humana e não-humana coexiste.

A Zona Crítica (*Critical Zone* ou simplesmente *CZ*), como esta fina camada de vida é reconhecida cientificamente, é crítica não só pela sua vulnerabilidade, mas também pela heterogeneidade, complexidade e dificuldades que colocam na apreensão das interações entre os ciclos hídricos, fenômenos atmosféricos, arranjos ecossistêmicos e geo-lógicas. E a proposição “Gaiográfica”, que permitiria passar de uma visão planetária de lugares esquadrinhados em uma grelha geográfica para uma representação de eventos localizados do ponto de vista da pele da Terra, por se posicionar na e pela Zona Crítica, seria, segundo Latour e suas colaboradoras, muito mais adequada para situar os novos atores do Antropoceno. Nessa “gaiografia” a relação com a Terra não seria portanto, espacial ou organizada por coordenadas cartográficas tais como longitude e latitude, mas antes por espirais dos ciclos geoquímicos e das atividades vitais de humanos e não humanos, que são processuais, temporais. E em última instância, terrenos e terrestres.

Se é crucial situar o papel e o lugar dos humanos no Antropoceno como “permutadores, interruptores e alteradores da forma e dos intercâmbio dos ciclos”, também é urgente, diriam os autores, tornar visíveis a extensão das transformações químicas e geológicas provocadas por estes, mas não mais com as ferramentas de representação usuais. Com efeito, diriam, a Terra ao ser descrita não mais como um corpo planetário, mas como uma Zona Crítica frágil, fina e ativa, com a vida situada diretamente no meio de um modelo que é tanto geocêntrico quanto heliocêntrico – “centrado em Gaia” – não pode ser lida topograficamente, mas com todas as implicações temporais, transformacionais e de intensidade, numa espécie de “redemoinho energético”. Em

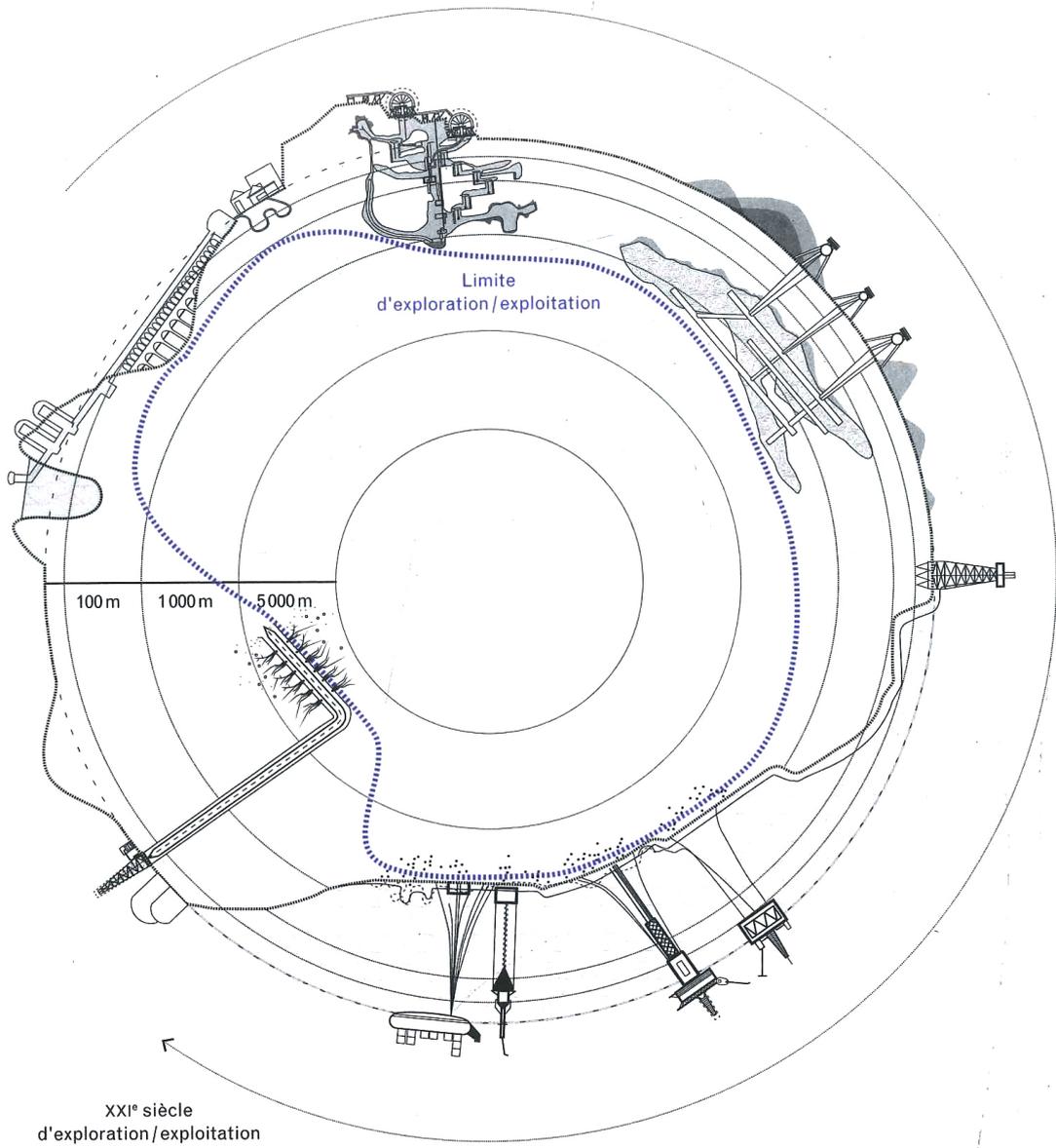
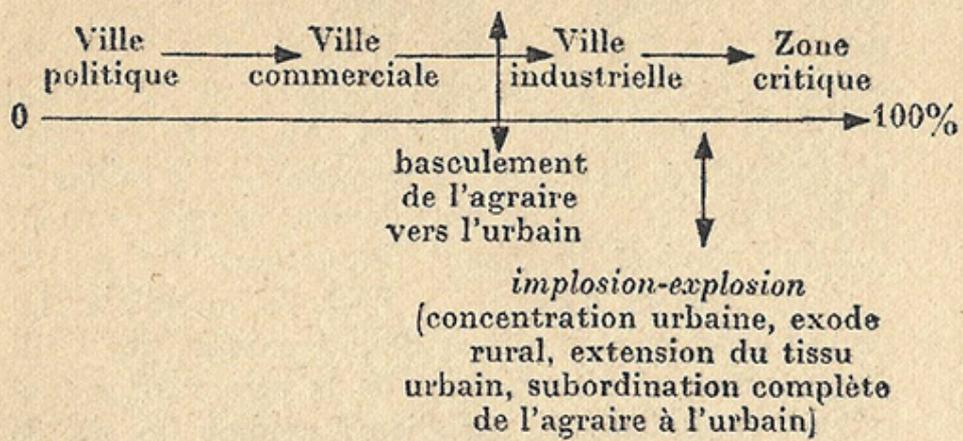


Fig. 43 – Zona Crítica. Fonte: AIT-TOUATI; ARÈNES; GRÉGOIRE, 2019.

L'axe qui figure le processus se jalonne ainsi :



outros termos, os emaranhados de vida e as dinâmicas da pele terrestre devem ser lidos cineticamente⁸⁸⁹.

Em *Terra Forma*, livro que Arènes, Gégoire e Ait-Touati publicariam sem a participação de Latour, as autoras se propõem a explorar uma terra desconhecida – “a nossa” –, por meio da expansão da linguagem cartográfica e da invenção de uma outra imaginação cosmográfica com “possíveis visões do mundo de distintos prismas, como tantos instrumentos óticos que pelas profundezas, pelos movimentos, pelo ponto de vida, pelo pulso, pelas cavidades, pelos desaparecimentos e pelas ruínas produzem conhecimento situado e encarnado”⁸⁹⁰.

A Zona Crítica e o esforço de invenção de outras formas de visualização, e ainda de regimes supostamente alternativos de visibilidade, como propostos por Latour e pelas autoras de *Terra Forma* nos levam a considerar, e por conseguinte aproximar, duas concepções díspares e aparentemente não-comunicantes de zonas críticas: de um lado, novamente Henri Lefebvre e sua constatação da “zona crítica” como o momento crucial de urbanização completa do planeta, e do outro lado, aquilo que percebemos como visibilidade climática em *Ava Yvy Vera*. Mas de fato, antes de estarem em lados opostos ou paralelos, muito mais adequado seria dizer do processo de urbanização planetária como uma força antropocênica avassaladora e homogeneizante, mas que ao mesmo produz espaços diferenciais nos termos lefebvrianos, ou que só existe enquanto um emaranhado de “retalhos” como propõe Anna Tsing. Ou seja, a cosmopolítica ameríndia ela própria como espaço diferencial dentre os retalhos antropocênicos.

E é nesse sentido, que a gaiagrafia reafirmaria a visão de Lefebvre uma vez que a Zona Crítica, camada laminar de vida, cartografada em *Terra Forma* coincide exatamente com a “zona crítica” na qual não há mais exterior, em uma cartografia do planeta 100% antropizado, na qual a Terra se urbanizou completamente. O que se apresenta como uma “nova cosmologia”, poderíamos dizer então, é “nova” somente da perspectiva da flecha do tempo moderno do progresso, que o próprio Latour há muito se esforça em desmontar – como aquela do já clássico diagrama lefebvriano do *Continuum*.

O que nos levaria a considerar ainda que o choque dessas duas zonas críticas que se desenvolvem, crono e epistemologicamente apartadas, não seria tão casual como se pode pensar. O aterramento da visão, a descida à terra e as implicações da “descoberta” da Terra não como um objeto Galileico mas como membrana vital composta de humanos e não humanos coincide com a constatação que o “planejamento de lugar nenhum” não faz mais sentido, já que todos os lugares estão imbricados em um mundo totalmente desenhado e extensamente urbanizado. Descer à terra seria assim um movimento “inevitável”, já que do alto e de longe não há mais o que ver, nem mesmo o que projetar.

Nesse sentido, a elevação do *antropos* à categoria geológica é contemporânea a um fechamento do mundo no qual o Antropoceno insere-se nesse processo de enquadramento conceitual e programático das transformações históricas da modernidade, mas também da aterissagem em um planeta esgotado em seu capital.

889. Cf. LATOUR, 2017; 2018; 2019.

890. AIT-TOUATI; ARÈNES; GRÉGOIRE, 2019.

891. PANOFSKY, p. 160-182.

Mas descer à terra com o mesmo ferramental geométrico, com a mesma lógica perspectívica, segundo regras matemáticas que aspiram restituir a coesão de um mundo unificado em um espaço racional para escapar das coações psicofisiológicas da percepção⁸⁹¹ não é o mesmo que estar na terra, muito menos que ser da terra. Como já havia apontado Eduardo Viveiros de Castro sobre a *Investigação sobre os modos de existência* empreendida por Latour, pois na “redefinição dos termos de negociação entre os antigos senhores da Terra e os coletivos deixados por conta, os povos da Terra”, aqueles “que nunca saíram dela em busca de qualquer transcendência ou condição de exceção, teológicas ou antropológicas”, não teriam qualquer necessidade de “voltar à Terra”⁸⁹².

892. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 3.

Dessa forma, a “velha cosmologia” hegemônica da Modernidade ocidental e seu projeto de extensão universal, espacializada na forma da urbanização planetária e marcada temporalmente pelo Antropoceno, teria em suas cartografias potenciais não exatamente “um novo imaginário cartográfico e político” como aventado pelos autores – apesar da semelhança gráfica impressionante entre o diagrama cosmológico Guarani e Kaiowá e os modelos de *Terra Forma* –, mas a culminação cartográfica e política do mesmo imaginário terminal.

893. VIVEIROS DE CASTRO, 2008.

E se “o mito é tradução, então ele não é, sobretudo, representação, pois uma tradução não é uma representação mas uma transformação”, diríamos que a imagem guarani e kaiowá, parafraseando Lévi-Strauss, “não é aquilo que ela representa, mas sobretudo aquilo que ela transforma, isto é, que ela escolheu não representar”⁸⁹³.

Diante da invocação dessa gaiagrafia – meta-linguagem altamente abstrata e desanimadora – nos resta, pois, voltar a *Ava Ivy Vera*, de fato um “conhecimento situado e encarnado cineticamente”, para contrastar duas geo-grafias do Antropoceno: a dos Modernos, introspectivamente representacionais, a-tópicas e ainda em sobrevôo, mesmo que agora rasante; e a recipropriedade das imagens Guarani e Kaiowá, mito-presentificações extropectivas, e, essas sim, sempre terrestres.

* * *

“E agora, esse vento...”

894. NOBRE, 2015, p. 103.

O climatologista Antonio Nobre, para quem a floresta “é o maior parque tecnológico que a Terra já conheceu, porque cada um de seus organismos, entre trilhões, é uma maravilha de miniaturização e automação”, diria que há ainda muitos segredos (do ponto de vista não-índigena, é certo) sobre o funcionamento das florestas⁸⁹⁴.

895. *ibidem*, p. 106.

Se uma única árvore “pode bombear do solo e transpirar mais de mil litros de água num único dia”, a floresta com centenas de bilhões de árvores transpira vinte bilhões de toneladas de água diariamente. “O primeiro segredo é, portanto, a existência de um “rio vertical de vapor” em pleno funcionamento⁸⁹⁵.

O segundo segredo é que as nuvens típicas amazônicas são muito semelhantes às nuvens marítimas, abundantes em chuvas na baixa

atmosfera onde o ar é limpo. (E daí a origem do termo recente “oceano verde” usado por climatologistas para designar a maior floresta do planeta, e que reverte completamente o imaginário naturalista do *Inferno verde*).

A transpiração abundante da floresta e a enorme condensação na formação de nuvens e chuvas que levam “a um rebaixamento da pressão atmosférica sobre a floresta, que suga o ar úmido sobre os oceanos para dentro do continente, mantendo as chuvas em quaisquer circunstâncias”, são o terceiro segredo⁸⁹⁶, que nos revelaria de lambuja a direção das apressadas nuvens “invisíveis” que, numa manobra cosmo-ótica fascinante, passam do antecampo filmico para o extracampo atmosférico em *Ava Ivy Vera*.

A consequência mais drástica desse segredo, principalmente se mantido como segredo por muito mais tempo, é a criação de um imenso deserto onde antes havia floresta, pois a evaporação cessará e os fluxos de umidade se inverterão, levando as chuvas do continente para o Oceano Atlântico⁸⁹⁷.

Já a capacidade da floresta não somente de manter o ar úmido para si mesma, como também de exportar “rios aéreos de vapor que transportam água para as chuvas que irrigam regiões distantes no verão hemisférico”, são o quarto segredo.

E por último, a “atenuação da violência atmosférica” que tem explicação no “efeito dosador, distribuidor e dissipador da energia dos ventos exercido pelo “rugoso dossel florestal” que oferece uma proteção contra fortes ventos e eventos atmosféricos extremos⁸⁹⁸.

“O brilho do raio a gente vê e o vento não, mas sente”, pode-se ouvir no diálogo em *off* quase ao final de *Ava Ivy Vera*.

Os ventos, raios e tempestades são presentes nas versões que os Guarani e Kaiowá contam para o próximo fim do mundo, mas à medida que a rugosidade da floresta dá lugar aceleradamente à aerodinâmica da monocultura, a cosmopolítica do povo do raio se vê francamente desafiada pela “aero-política”⁸⁹⁹ das *commodities*.

A Terra será queimada pelo fogo provocado pelo sol sobre a terra exposta: Este é o fim do mundo mais recorrentemente contado pelos Guarani e Kaiowá. Entretanto, esse acontecimento em suas narrativas míticas estaria sempre sujeito à reversão no caso de uma boa conduta humana na terra, conseguida através dos costumes tradicionais e segundo a sua expressão mais fundamental, o *Jeroke*, a reza pela qual Ñanderu é convencido a não destruir este mundo.

Se outras versões afirmariam a espera inexorável da próxima destruição da Terra – mesmo que deixem aberta a possibilidade de negociação “telefônica” com as divindades através das rezas e da busca de uma conduta correta –, a versão principal apresentaria a destruição da Terra não como fim irrevogável, mas como uma consequência das ações erradas dos brancos que insistem em continuar a destruir as matas. E nesse sentido, uma vez mantida a conduta atual dos *karaí*, esta Terra certamente queimará como aconteceu com a primeira Terra⁹⁰⁰.

Esses relatos míticos que fundamentam formas de relações entre humanos e não humanos guiadas por uma lógica de parentesco e por uma “ética de não abuso e não desperdício”, os Guarani e

896. idem.

897. ibidem, p. 107.

898. idem.

899. LEFEBFRE, 2009, p. 275.

900. ALBERNAZ, 2007, p. 157.

901. *ibidem*, p. 160.

Kaiowá se veem como uma humanidade alternativa frente à ameaça de destruição do mundo operada pelos *karai*⁹⁰¹.

O que não deixaria de ser “um claro contraste com a visão clássica sobre os Guarani, a partir da descrição de Curt Nimuendajú”, como um povo “melancólico” ou “pessimista”, que aguardaria impassível o fim do mundo, na busca evasiva dele rumo a Terra sem Males, uma espécie de Paraíso, diria o antropólogo e jornalista Spency Pimentel.

902. PIMENTEL, 2012, p.141.

Mas se há alguma chance de sobrevivência desse mundo, “tendo em vista que as consequências nefastas de nossa negligência e crueldade já são visíveis por todos os lados” – esta estaria condicionada ao xamanismo vertical guarani e kaiowá que mantém o cosmos em equilíbrio⁹⁰².

De volta ao filme, chove. E no breu da noite as pacatas nuvens do dia performam uma tempestade de raios que nos deixa entrever seu volume carregado sobre o horizonte da floresta ausente a cada palavra que Ñanderu trova. E então, os segredos do *povo do raio*:

“O que é esse lugar onde os raios nunca acabam?”, pergunta uma voz. “Esse lugar onde os raios nunca acabam é onde os nosso parentes se encontram”, responde outra voz. “Igualzinho na reza quando falamos: ‘estou atravessando ondas e ondas de brilho dos raios’”.

Pois é “quando a luz dos relâmpagos se aproxima bem perto da terra é quando eles estão indo se encontrar. Na primeira onda de brilho, eu me misturo com a luz. Passo a passo vou avançando até passar pela primeira onda”.

Os relâmpagos continuam.

“Passo pela segunda onda de brilho e ainda tem mais uma pela frente. Depois da terceira, já posso ouvir o canto do meu pai. Depois da terceira onda de brilho, já se ouve o canto: ‘Lugar dos relâmpagos sem fim, aqui estou vendo todos com a mesma pintura’”.

E “é lá do topo do céu que meu pai está falando, e chega ao meu ouvido. Os raios se encontram para irem juntos e já vão cantando”.

Um raio poderoso parte da terra e alcança o céu em diagonal. É ali que ele chama o canto: “Já estou vendo o relâmpago e ouvindo o trovão que á a palavra de Ñanderu”.

Escuridão total.

“Então é aí que ele fala que chegou. É aí que Ñanderu fala. Sua palavra é o raio”.

A palavra atravessa o céu, iluminando-o, e invertendo o mundo por milésimos de segundos: o capim e as nuvens agora são silhuetas negras e o céu é o mundo.

“Nesse canto ele fala assim: ‘Estou vindo com o brilho, estou vindo com o brilho me protegendo’”.

Chove novamente.

“Por isso que eu digo: ‘Nós que vivemos em cima da terra nunca veremos os donos verdadeiros do raio. O brilho do raio a gente vê, o trovão a gente escuta’”.

Tudo escuro.

Genito Gomes, um dos cineastas de *Ava Yvy Vera*, diria em uma entrevista que raios cortariam o céu ao final do filme porque ele e os demais guarani e kaiowá haviam pedido aos rezadores “para rezarem para que os raios viessem, e para que eles pudessem ser filmados sem queimar a câmera”, pois “o rezador tem que rezar



Fig. 45 – *Ava Yvy Vera – Terra do povo do raio*. Fonte: GOMES et al, 2016.

903. GOMES, 2017.

primeiro pela câmera para ela não queimar”⁹⁰³. E revelaria assim, explicitamente, em uma espécie de *making of ontológico*, não só o imbricamento radical entre aquilo que chamamos de visibilidade climática, imanente às metafísicas multinaturalistas ameríndias, como também as suas relações mito-práticas com a cosmopolítica do cinema guarani e kaiowá. Suscitando ainda o debate atualíssimo acerca da intervenção humana deliberada no que entendemos como fenômenos naturais, mas que, de fato, para o indígenas, são relações de afinidade com as sobrenaturezas constantemente mediadas pelos rezadores.

Intervenção esta “encomendada aos rezadores” que beiraria o absurdo, do nosso ponto de vista não indígena, por se tratar de um “chamado” aos raios para que estes participassem de uma arriscada *mise-en-scene* fílmica (arriscada principalmente porque estes poderiam queimar a câmera, não fosse a capacidade do rezador de mediar o processo e controlar os riscos).

Renzo Taddei, em um ensaio paradigmático se proporia exatamente a contrastar como as formas ocidentais e as extramodernas pensam, e no caso das segundas, executam, intervenções drásticas no ambiente, permitindo dessa forma que a noção de geoengenharia possa ser agora reversamente utilizada para explicar manipulações atmosféricas como aquela descrita por Genito Gomes.

Mas como ficaria claro no título de seu ensaio, se trata de uma forma de “alter” geoengenharia, ou seja, “esquemas de intervenção, de forma deliberada e em larga escala, nos sistemas climáticos” como na definição de Clive Hamilton, logo citada por Taddei, mas cujo objetivo não é exatamente “de contrapor o aquecimento global e seus efeitos”⁹⁰⁴, mas sim manter o equilíbrio instável do cosmos através do diálogo transespecífico – e raios são as palavras de Ñanderu, como sabemos. Além de manter também uma *arte* política na qual cada *evento* é, em verdade, uma ação, “uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente”⁹⁰⁵. Como é o caso da Fundação Cacique Cobra Coral, instituição ligada à tradição umbandista que afirma controlar fenômenos atmosféricos através de rituais religiosos, e também dos curadores da terra-floresta yanomami que impedem a queda do céu através da diplomacia de xamãs e *xapiri*, os dois exemplos discutidos por Taddei. E junto dos quais colocaríamos agora a *mise-en-scene* metereológica do povo do raio.

A geoengenharia dos Modernos, argumentaria o antropólogo, causa exasperação a filósofos, ambientalistas e cientistas sociais na medida em que se torna “a única forma de efetivamente fazer frente aos desafios das mudanças climáticas”, mas também uma lucrativa indústria futura, já que a diplomacia tem se mostrado incapaz de soluções a altura da catástrofe, e uma vez que as sociedades modernas “parecem ter resolutamente decidido caminhar em direção ao abismo, esperando que uma solução tecnológica salve a todos no último minuto”⁹⁰⁶.

Com o misto do horror e da indignação diagnosticado por Taddei, Bruno Latour diria que “a Terra tem uma história, mas isso não quer dizer que tenha sido concebida”, nunca houve “nenhum engenheiro trabalhando, nenhum relojoeiro divino”, e por isso

904. HAMILTON, 2013, p. 15.

905. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 359.
(grifos no original)

906. TADDEI, 2014, p. 3, 4.

mesmo Gaia “não pode ser submetida a nenhuma espécie de *reen-
genharia*”⁹⁰⁷. Para o autor, o maior risco de hipóteses totalizantes
como o Antropoceno e do desespero diante do Novo Regime Cli-
mático é que, do caráter distópico dessas narrativas desencanta-
das, podemos facilmente recair nos delírios utópicos⁹⁰⁸. “Delírios”,
que indiscutivelmente partilham, como pressupostos, da crença na
transformação da Natureza pela tecnologia e pelo design; e que têm
como objetivo básico a construção de um novo mundo no qual a in-
dústria é alçada à categoria de mito de origem.

E afinal, se a humanidade foi capaz de transformar o planeta
ao ponto de produzir uma nova camada geológica, por que não
seria possível inverter o processo e redirecionar nossos esforços
para as construções que nos possibilitarão recriar tecnicamente
cada centímetro da Terra?

Séculos de devastação, alterações irreversíveis, a extinção
em massa, a erupção antropocêntrica e a calcinação urbanística
em curso pareciam condenar a um momento histórico superado
as tecnoutopias modernas, mas eis que as ficções construtivas
retornam agora em escala planetária nas propostas de geoen-
genharia. Diante desses projetos, as ambiciosas construções da
modernidade e as utopias arquitetônicas mais delirantes pare-
cem brinquedos de montar para (geo)engenheiros mirins: siste-
ma de gerenciamento da radiação solar, melhoramento do albe-
do para aumento da refletividade das nuvens, refletores de luz
solar orbitais, aerossóis estratosféricos com partículas micros-
cópicas refletivas, removedores atmosféricos de CO₂, fertilização
oceânica para aumento dos fitoplânctons absorventes de dióxido
de carbono, meteorização melhorada com grandes quantidades
de minerais na atmosfera e armazenamento dos compostos re-
sultantes nos oceanos e no solo, aumento da alcalinidade dos
oceanos pela dissolução de calcário, silicato ou hidróxido de cálcio,
geousinas de energia.

A geoenharia pode parecer uma evolução caricata da
arrogância instrumental que assola a humanidade há um bom
tempo. E quando nos deparamos com as prováveis contribuições
dos engenheiros para o futuro da humanidade, sistematizadas
por Martin Bohle⁹⁰⁹ nos “quatro paradigmas da engenharia para a
mudança global antropogênica” – modulação do impacto huma-
no sobre a Terra, desacoplamento ecomodernista dos sistemas
de produção, e ajustes e encaixes da lógica vigente com modifi-
cações “incrementais” – descobrimos que é exatamente isso. E
sua preocupação com os impactos antropogênicos, mais do que
a ruptura (improvável e inesperada) com o produtivismo utili-
tarista de sempre, se apresenta como uma oportunidade imper-
dível do “salto para frente”, a chance de se passar da corriqueira
terraplanagem para o Terraplano épico.

Afinal, o fato de os humanos se designarem como uma espé-
cie única – “uma espécie engenheira” como diria Bohle⁹¹⁰, é uma
marca do mundo moderno e a concepção darwiniana da evolução
está profundamente implicada nessa ideia de distinção, diria Clive
Hamilton. Mas o excepcionalismo humano emerge efetivamente,
como argumentaria o autor, apenas com a ciência da *geologia*, já

907. LATOUR, 2017, p. 96.

908. DAVIS; TURPIN, 2015, p. 43.

909. BOHLE, 2016.

910. idem.

911. HAMILTON, 2013, p.195.

912. HAFF, 2012, p.149-156.

913. Em 1994 Milton Santos ensaiaria, em seu livro **A Natureza do Espaço**, uma noção também de Tecnoesfera, mas que diferentemente da tecnosociedade intensiva em energia proposta por Haff, que se compõe por todos os humanos, artefatos e tecnologias, além das conexões, protocolos e informações que mantêm todas essas partes agrupadas como um sistema, a esfera humanística proposta por Santos se instaurava na substituição do meio natural ou mesmo de outro meio técnico que a precedeu por uma prótese aderente aos lugares. A Tecnoesfera e a Psicoesfera, juntas, diria o geógrafo, compõem o “meio técnico-científico-informacional”, a forma um tanto complicada de dizer simplesmente o espaço que produzimos diariamente.

914. Somente para os telefones celulares, com suas centenas de tecnospécies, estima-se que, desde 1983, quando os primeiros aparelhos começaram a ser comercializados, quase 7 bilhões de unidades tenham sido fabricadas e descartadas.

915. ZALASIEWICZ, 2017, p. 9-22.

916. ZALASIEWICZ, 2009, p. 65.

que esta deu à Terra uma história natural que permitiu que os humanos pudessem, enfim, escrever a sua própria sobre ela⁹¹¹.

A essa história antropono(geo)lógica, Peter Haff, físico alemão e professor de geologia na Duke University, viria a chamar em 2013 de Tecnosfera⁹¹², ou a tradução em termos geofísicos dos impactos humanos sobre a Terra, uma versão “dura” da urbanização planetária profetizada por Lefebvre⁹¹³. Mas também a constatação metafísica de que os sistemas artificiais criados por nós são produtos de um sistema maior no qual somos essenciais, mas sobre o qual não temos controle total. E se antes de sermos uma força geológica habitávamos inadvertidamente um mundo de quatro geoesferas – lito, atmo, hidro e biosfera – agora acrescentamos uma nova, iminentemente humana e urbana, e que rapidamente se descola das demais.

Um artefato planetário sem precedentes, que reconfigura material e extensivamente $\frac{3}{4}$ da biosfera, esse “*neoenvironment*” é o resultado dos processos tecnológicos e espaciais que engendramos. E inclui toda a enormidade e extensão da urbanização planetária e até os 150 bilhões de metros cúbicos de ar em interiores acondicionados mundo afora ou a barreira de baixa frequência (*VLf – Very Low Frequency*) criada pelas comunicações humanas em torno da Terra. Com toda essa complexidade e enormidade, a Tecnosfera não somente é onipresente, como os quase trezentos anos de industrialização e urbanização foram capazes de suplantar em artefatos o número de espécies animais e vegetais que já passaram pela biosfera, pondo abaixo milhões de anos de autorregulação e interações balanceadas entre as esferas da Terra⁹¹⁴.

Em um estudo de 2015 liderado por Jan Zalasiewicz, Mark Williams e Colin Waters da Universidade de Leicester, e com a participação do próprio Peter Haff, os pesquisadores chegariam à escandalosa cifra de 30 trilhões de toneladas como o peso de toda a parafernália produzida pela humanidade até aqui, cinco vezes maior do que a própria biomassa de todos os humanos vivos, estimada como o dobro de todos os vertebrados terrestres⁹¹⁵. O que levaria o mesmo Zalasiewicz a dizer que, do ponto de vista geológico, a característica mais marcante da Terra que habitamos são as cidades. E apesar destas não serem normalmente consideradas parte da geologia – tanto por geólogos quanto por urbanistas – se as considerarmos como rochas e minerais “efetivamente organizados em padrões particulares por organismos naturais”, então o “estrato urbano” da Terra constitui uma das geologias mais notáveis⁹¹⁶.

As cidades são feitas de “geologia reconstituída”; concreto é uma combinação de calcário, brita e areia, os tijolos são argila ou lama, e ambos representam um sistema dinâmico que compreende fluxos de matéria (viva e estéril) e ciclos de energia ao longo do tempo. E a escala desses processos atingiu marcas, volumes e quantidades extraordinárias. Daqui a milhares de anos, diria o geólogo, as cidades do presente formarão gigantescos e espetaculares tecnofósseis visíveis das falésias litorâneas de algum oceano novo.

Entretanto, do ponto de vista desse mesmo habitante do futuro, o estrato urbano seria distintivamente visível dos estratos geológicos não humanos, uma vez que na lógica de construção das

idades, a gravidade desempenha uma pequena ou insignificante parcela. Componentes de uma cidade sedimentar podem ser direcionados para cima e para serem acumulados verticalmente e ainda ramificarem abaixo do solo com as fundações dos edifícios e infraestruturas como o metrô. E essas “assinaturas topográficas humanas”, ou ATHs, (estradas, túneis, barramentos, canais, drenos, minas, fundações, etc.) a exemplo das bioturbações – como são chamados os traços geológicos de animais escavadores e plantas com raízes profundas – são capazes de alterar drasticamente formas e dinâmicas geológicas, ao ponto de Zalasiewicz vir a denominá-las de “antroturbações”.

Tais atividades antropogeomorfológicas que penetram profundamente na crosta terrestre, em um evento sem precedentes, além de terem se tornado extensivas, permeando toda a área planetária urbanizada, são do ponto de vista da escala temporal humana, e mesmo para os parâmetros cronoestratigráficos, de longa duração, irreversíveis. No futuro, diria ainda Zalasiewicz, “tais antroturbações serão semelhantes a marcas de magma escorrendo por ou ao redor de outras rochas no subsolo”, fenômeno conhecido pelos geólogos como intrusões ígneas⁹¹⁷.

917. ZALASIEWICZ, 2014, p. 3-9.

Assim, mesmo que nos exasperemos com os projetos de geoenharia que pululam com as notícias do ano mais quente de todos os tempos, da tempestade torrencial que varreu regiões inteiras do mapa, do degelo do *permafrost* e de cada parte por milhão de CO₂ acrescida à atmosfera, é preciso admitir que há muito vimos utilizando de industriosos engenhos para maquinari a fossilização extensiva do planeta.

* * *

E ao avançar em *Ava Yvy Vera* nos detalhes “bioconstrutivos” da metafísica que suporta a sua *tekoha*, o rezador Valdomiro Flores diria que “são como duas colunas de terra. Uma no Paraguai e outra no Brasil”. Para logo concluir, complicando e complexificando ainda mais os dilemas dos *Karai* a respeito de suas intervenções na Zona Crítica – “pele” da vida urbanizada planetariamente – e suas implicações no Antropoceno: “É isso que segura o território”.

Mas se Ñanderu não pode ser considerado nenhum engenheiro divino, o que aliás, seria mesmo uma grande ofensa, há muito este “guardião da terra” tem indicado modos de vida e condutas para preservar a saúde da Mãe Terra e evitar o terricídio. E se nas sociedades extramodernas, “a noção de ‘construir’ a atmosfera não causa espanto” como diria Taddei – “desde que seja feito da forma apropriada”⁹¹⁸ – isso se dá exatamente porque não há uma natureza externa a ser construída pelos desígnios puramente humanos, mas por essas associações entre humanos, não humanos e sobre-humanos – que se relacionam socialmente para negociar politicamente a construção do mundo.

918. TADDEI, 2014, p. 7.

Porém, a essa altura, se soa ingênua e anacrônica a pergunta sobre qual a forma apropriada de construir o mundo, talvez ainda

nos reste algum tempo para descobrir como o vimos construindo até aqui e como podemos efetivamente desconstruir esse “sólido edifício dualista”, erigido “para durar pelos grandes arquitetos clássicos” e que segue, sem dúvida, a ser “restaurado sem descanso e com uma perícia a toda prova”, como diria Philippe Descola. Já que as “suas falhas estruturais são cada vez mais notórias para aqueles que o ocupam de maneira não maquinal”, assim como “para aqueles que desejam encontrar nele alojamento para abrigar os povos acostumados a outros tipos de moradia”⁹¹⁹.

919. DESCOLA, 2012, p.17.

E se o papel da agrotóxica indústria das *plantations* que aniquila os pluriversos e inventa hiperpaisagens nas linhas de frente da urbanização extensiva já foi, do ponto de vista guarani e kaiowá, desvendado, um segundo passo importante talvez seja proceder uma “desconstrução da centralidade da cidade enquanto categoria ontológica da existência urbana”⁹²⁰ e dos futuros “ecomodernistas” a elas correlatos, bem como da violência tectônica e colonial que lhes é intrínseca. Partindo exatamente das falhas notórias que são *feitas* visíveis na sua construção.

920. CASTRIOTA, 2019, p. 5.

“A perspectiva de estudar a cidade como um suporte de tensões sociais e não um produto dessas próprias contradições tendeu a considerar o urbano sem construção”, escreveria ainda em 1991 Ermínia Maricato, que logo completaria o raciocínio afirmando que “podemos dizer que, na produção intelectual, o Brasil se urbanizou sem construção”⁹²¹.

921. MARICATO, 1991, p. 37-42.

David Harvey já havia também alertado para a importância dos aspectos materiais na produção do ambiente construído, identificando a contradição entre “fixidez” e “movimento”, uma vez que para que movimentações em grande escala ocorram no espaço é necessário construir enormes e extensas infraestruturas imóveis tais como aeroportos, redes rodoviárias, portos, etc. Em termos econômicos, essas estruturas requerem investimentos massivos e de longa duração que terão profunda influência nos padrões subsequentes de desenvolvimento espacial, estabelecendo as suas bases materiais, seus entroncamentos prioritários mas também definindo centralidades e periferias. Além disso, segundo Harvey, como enormes esforços e dispendiosos gastos são necessários para modificar esse mundo feito para perdurar, os seus efeitos incomensuráveis sobre a vida cotidiana acabam por definir caminhos, em muitas das vezes irreversíveis, para a evolução histórica das cidades e da malha urbana em geral⁹²².

922. HARVEY, 1985, p. 145.

Em outros termos, Matt Huber diria, ao resenhar o livro *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* de Naomi Klein, que o problema com a modernidade não é simplesmente de narrativas e visões de mundo, mas principalmente a centralidade material das máquinas, combustíveis fósseis e emaranhados globais de reprodução da vida social. Uma materialidade baseada no trabalho humano e na “necessidade histórica” de crescimento. Daí a insuficiência das narrativas focadas no decrescimento, que segundo Huber, desconsideram o fato de que bilhões de pessoas vivem atualmente enredadas com dispositivos eletrônicos, máquinas metálicas, infraestruturas de concreto, produtos químicos. E para essas pessoas, a oferta pura e simples de uma outra visão de mundo mais “ecológica”

e localmente conectada aos lugares, provavelmente não as tornarão mais suscetíveis e solidárias politicamente⁹²³.

“Desde o final do século XIX a maior parte da energia controlada pelos humanos tem sido dedicada à construção e à manutenção de seus habitats urbanos”, diria Mike Davis. Energia que é essencialmente fóssil e que é equivalente, em termos geológicos, “à obra dos motores primários do planeta: a expansão do solo oceânico e a erosão das montanhas”⁹²⁴.

Uma civilização movida a 12 Terawatts e que chegará provavelmente em 110 TW, enquanto as placas tectônicas em movimento não geram mais que 40TW de energia. Quando convertidas em métricas biofísicas, as somas monetárias do mundo moderno revelam não só as estatísticas astronômicas do “metabolismo biofísico”, mas também a incontroversa assimetria material e a persistência da lógica colonial da economia global. EUA, União Européia e Japão importaram, nos cálculos de Alf Hornborg e Christian Dorninger somente no ano de 2007 (e certamente bastante defasados), 12,6 gigatoneladas de material bruto, 34 extrajoules de energia incorporada, 5,6 milhões de km² de terra incorporada e 247 milhões de anos-pessoas de trabalho incorporado⁹²⁵.

Nesse sentido, em um horizonte de superação das transformações na catástrofe climática não bastaria confrontar os modos modernos de pensar, mas também a saturada e extremamente desigual materialidade moderna que constitui o mundo. Se essa materialidade é o produto de um modelo econômico baseado na conquista do lucro e no crescimento capital acima de qualquer consideração ecológica é, principalmente, o produto de uma classe econômica devastadora e colonialista. Mas é, também, a base material para a construção de um futuro fora ou além da modernidade industrial, insistiria ainda Huber. Um futuro que requer novas mentalidades, outras formas de relações de coletividade, mas também outras materialidades nas quais estas possam se entrelaçar⁹²⁶.

Mas, se “em um grau nunca visto antes, ninguém na Terra está alheio à esfera de influência do capitalismo industrial urbano”⁹²⁷, como cogitar essas outras materialidades a partir e dos mesmos pressupostos ontológicos e epistemológicos da modernidade e de dentro das cidades, *habitat* por excelência dos Modernos e expressão político-espacial do humanismo exclusivista e do naturalismo ocidental e colonial?

Roberto Mukaro Borrero, liderança Taíno presente no Fórum para Assuntos Indígenas da ONU em Nova Iorque em 2017, sucintamente daria a dimensão do problema: dos 17 objetivos da *Agenda 2030*, “que eles chamam de objetivos de desenvolvimento sustentável, muitos se interrelacionam e se conectam aos povos indígenas”, diria. Mas, em última análise, “eles são traçados para que os governos discutam e decidam sobre os últimos recursos que restam na Terra, enquanto que “80% da biodiversidade que existe na Terra está dentro dos territórios dos povos indígenas”⁹²⁸.

Como construir outro mundo, inventar uma “alter desengenharia” sem ultrapassar o horror ao mundo típico da nossa cultura⁹²⁹, a “cosmofobia” que aflige os Modernos, tão bem diagnostica-

923. HUBER, 2016.

924. DAVIS, 2007, p. 411.

925. DORNINGER; HORNBOG, 2015, p. 414-418.

926. HUBER, 2016.

927. SOJA, 2014, p. 143-159.

928. PORANTIM, 2017, p. 7.

929. SERRES, 1990, p. 14.

930. SANTOS, 2015, p. 31.

da por Antonio Bispo dos Santos⁹³⁰, e sem “reativar os animismos”, como proposto por Isabelle Stengers, sem desmodernizar as cidades e sem descolonizar profundamente a ideia de um só planeta urbano e cosmopolita?

931. UN HABITAT, 2013.

932. Cf. DANOWISK, 2018.

As cidades, apesar de tudo, têm sido apresentadas e festejadas como a suprema invenção da humanidade e o espaço inextinguível da vida futura ou, paradoxalmente, como no relatório de 2012-13 da Habitat, órgão das Nações Unidas, como solução para a agonia climática planetária⁹³¹. Ainda que seja ponto pacífico, a não ser entre os negacionistas – aqueles diversos grupos de recusa às origens antrópicas da catástrofe climática, tão bem dissecados por Déborah Danowisk⁹³² – que os padrões de urbanização sustentados pela exploração indiscriminada dos recursos, pela combustão fóssil e por formas de vida perdulárias nos levaram ao colapso ambiental sem precedentes, assim como são as cidades parte fundamental do problema.

933. MENDES DA ROCHA, 2007.

Entretanto, e apesar disso, as cidades atuais continuam a ser festejadas como “o supremo projeto do homem no planeta”, como diria recentemente, num rompante, o arquiteto Paulo Mendes da Rocha⁹³³.

934. ALMEIDA, 2013, p.13.

Assim como “a certeza na existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas”, urbanizando o raciocínio de Mauro Almeida⁹³⁴, diríamos que a própria existência da certeza na cidade como o futuro é uma sintomatologia da resiliência do naturalismo em sua derradeira variante espacial, a urbanização planetária.

935. LEFEBVRE, 2014, p. 569.

Contudo, mais preocupante ainda é o fato de que “não há dúvida que essa extensão-espansão não continuará sem dramas” como escreveria Lefebvre⁹³⁵ dois anos antes da sua morte. O que o levaria a formular a hipótese radical da urbanização total não mais como uma virtualidade, mas fundamentalmente como um plano de relações sociais e ecológicas em escala planetária, que impõe novos condicionantes para o uso e a transformação da Terra.

936. idem.

Vislumbrando desigualdades potencialmente catastróficas, conflitos e riscos incomensuráveis, ao mesmo tempo que novas oportunidades para apropriação democrática e autogestão nas mais distintas escalas, nesse ensaio de 1989 sobre a dissolução das cidades e a metamorfose planetária, Lefebvre viria a sugerir que a urbanização planetária já havia se realizado na prática⁹³⁶.

937. SOJA, 2014, p.143.

De forma que hoje “vivenciamos a urbanização do planeta ao mesmo tempo que a globalização do urbanismo como forma de vida”, viria a dizer o geógrafo Edward Soja em total sintonia com Lefebvre: da tundra siberiana à floresta amazônica ou ao gelo antártico, incluindo até mesmo os oceanos e a atmosfera que respiramos, a urbanização planetária não significa que há densas aglomerações por toda parte, mas que as principais características do urbanismo como forma de vida, o jogo de forças dos mercados, o efeito das regulamentações administrativas e as práticas urbanas – tudo está se tornando ubíquo⁹³⁷.

Bruno Latour, no texto *Cosmos de quem? Qual cosmopolítica?* nos lembraria entretanto que a invenção do que chamamos de ecologia – nós modernos – só se dá na medida em que percebemos

que o “lá fora” não existe mais, já não é mais possível, que tudo aquilo que consideramos por séculos como “função de entorno” (termo de Philippe Descola) foi definitivamente devastado para ser integrado. Tarde demais!

Mas por nossa total confiança na razão e na ciência, como diria ainda Latour, sempre acabaríamos por confundir cosmopolítica com cosmopolitismo, e no afã de criar um único cosmos, somente teríamos sido capazes de imaginar uma grande metrópole mundial integrada em que todos seríamos cidadãos emancipados do mesmo mundo⁹³⁸.

938. LATOUR, 2014, p. 47.

Será então o *urbano* nos termos de Lefebvre uma forma de superação das antigas dicotomias modernas e da própria cidade, um embrião em escala planetária de uma recipriedade cosmopolítica? Ou este só se realizará como expansão do mesmo processo de modernização exaustiva, arbitrária e t(T)errificada? Ou ainda, propiciará a urbanização planetária o desacoplamento total dos humanos (os mesmo de sempre, claro) do mundo como proposto pelos “ecomodernistas”?

A biosfera terrestre é predominantemente antropogênica e fundamentalmente distinta daquela holocênica ou, “do ponto de vista filosófico”, como diria em sua prepotência naturalista Erle Ellis, “a natureza é agora natureza humana”, não há mais natureza selvagem a ser encontrada, somente ecossistemas com diferentes gradientes de interação humana, oscilando em graus de “naturalidade” e humanidade⁹³⁹. Nessa perspectiva, o atual e o futuro estado da biosfera terrestre “dependeriam somente de nós”, e seriam basicamente “determinados por sistemas humanos de uma forma ou de outra”, escreveria ainda Ellis, em um dos treze textos encomendados pela Royal Society para a edição dedicada à pergunta se seria o Antropoceno uma nova época de tempo geológico.

939. ELLIS, 2011, p. 1027.

Setenta milhões de quilômetros quadrados de superfície terrestre foram convertidos pela ação humana durante toda a história, dos 130 milhões livres de gelo em todo o planeta, o que não significa, entretanto, que o “espaço restante” não tenha vestígios humanos, já que mais de 75% de toda a superfície apresentam algum traço de alteração humana, incluindo florestas, desertos, cadeias de montanhas e tundras.

O crescimento populacional exponencial no último século e a “excepcional habilidade como engenheiros ecossistêmicos” fizeram dos humanos verdadeiros mestres de transformação da Terra, não hesitaria em escrever ainda Ellis em estudo anterior que se propunha a “pôr gente no mapa”. E agora que os padrões globais de composição e biodiversidade das espécies, hidrologia, ciclos bioquímicos de carbono-nitrogênio-fósforo, foram substancialmente e antropicamente alterados, escreveria, juntamente com Navin Ramankutty, a noção de “bioma” – clima, vegetação, geologia – não seria mais suficiente para explicar áreas biogeográficas como o Cerrado brasileiro ou as florestas boreais do norte, já que estas descrições desconsideram a influência e a presença humana.

Baseado então em uma análise empírica dos padrões sustentados de interação com os ecossistemas em escala planetária, os autores viriam a propor uma cartografia dos “biomas antropogêni-

cos” ou “antromas”, que constataria a existência de 18 antromas e 3 biomas “selvagens”, dentre os quais a Amazônia e demais florestas tropicais. Estas ocupariam 22% da área livre de gelo (27 milhões de km²) enquanto que as cidades, apesar da alta densidade populacional, ocupariam somente 7% (1,5 milhões de km²), as terras agricultáveis ocupariam 20% (25 milhões de km²) e as “pastagens” – cerrado, savana, estepe, chaparraís – 23% (28 milhões de km²).

Em 2015 Ellis se juntaria a outros “cientistas ambientais” para publicar então o *Manifesto Ecomodernista*, um panfleto pregando a intensificação da agricultura industrial, da geração de energia, da silvicultura e da urbanização como metas para que a humanidade possa alcançar o “Bom Antropoceno”. Para tanto, seriam necessários o uso de menos terras e de uma interferência mínima no “mundo natural”, no sentido de permitir um “desacoplamento” total do desenvolvimento humano dos impactos ambientais⁹⁴⁰.

940. ELLIS, 2015, p. 7.

Para os autodenominados “ecomodernistas” ou “ecopragmatistas”, o desacoplamento deveria acontecer tanto em termos relativos quanto absolutos. O que quer dizer que os impactos humanos devem aumentar em taxas mais baixas relativamente ao crescimento econômico – para cada “output” econômico, menos desmatamento, extinções, poluição –, mas também que seria possível os impactos ambientais totais começarem a declinar ainda que a economia siga crescendo. Nesse cenário, o ideal do desacoplamento absoluto seria alcançado⁹⁴¹, e as cidades teriam um papel fundamental nesse processo.

941. ibdem, p. 11.

Mas como apontaria acuradamente George Monbiot, para os ecomodernistas não são somente as atividades econômicas que poderiam ser desacopladas dos impactos humanos, mas os próprios humanos é que poderiam se desacoplar da terra, através de uma urbanização acelerada e massiva⁹⁴².

942. MONBIOT, 2015.

Ocupando uma área relativamente pequena do planeta em relação aos quatro bilhões de pessoas que abrigam, as cidades simbolizariam e conduziriam ao desacoplamento da humanidade de uma suposta e reiterada “Natureza”, realizando, de acordo com os ecomodernistas, de forma bem mais eficiente do que as economias rurais, o provimento das demandas materiais com impactos ambientais reduzidos. O crescimento das cidades e os benefícios econômicos e ecológicos desse processo, entretanto, seriam inseparáveis de uma melhoria na produtividade na agricultura⁹⁴³, vista historicamente como fator emancipatório. No imaginário ecomodernista, as cidades como conhecemos hoje não poderiam existir sem que tivessem havido mudanças radicais na agricultura, e por contraste, não seria possível um processo de modernização em uma economia de base agrária e de subsistência⁹⁴⁴.

943. ELLIS, 2015, p. 12.

944. ibdem, p. 13.

Assim, as cidades definitivamente impulsionariam e simbolizariam a dissociação da humanidade da natureza, desempenhando muito melhor do que as economias rurais o fornecimento eficiente de necessidades materiais, ao mesmo tempo em que reduziriam os impactos ambientais.

Mas como um estudo do mesmo ano viria a mostrar, nas megacidades do “mundo em desenvolvimento” o consumo local é consideravelmente maior que a média, uma vez que os 7% de humanos que

habitam estas cidades consomem 9% da energia global, 10% do petróleo e produzem aproximadamente 13% de todo o lixo do planeta⁹⁴⁵. Como colocaria Mark Bessoudo, se o adensamento permitido pelas cidades pode ser traduzido em eficiência de espaço e recursos, as gigantescas cidades que brotam a cada dia no hemisfério sul não são exatamente um modelo. Para que estas existam, enormes, dispersas e fragmentadas áreas industriais, portos, subúrbios, infraestruturas e periferias se espraiam no território, de forma que os supostos benefícios de um centro urbano denso pode ser facilmente eclipsados pela ineficiência estrutural do entorno.

Além do mais, diria ainda Bessoudo, à medida que as pessoas são empurradas compulsoriamente das áreas rurais, das florestas e dos assentamentos tradicionais para as cidades, a sua interação com a natureza e com a terra declina gravemente, e estas rapidamente incorporam os padrões citadinos de desperdício e consumo. Assim, o ciclo vicioso que menciona Monbiot se fecharia: quanto mais urbanos nos tornamos, mais consumimos, mais danos causamos ao ambiente, menos relação estabelecemos com a t(T)erra e “mais tentamos preencher este vazio comprando e comprando...”⁹⁴⁶.

Ainda assim, e apesar das pesadas críticas e da desconsideração total da relação entre as cidades e o processo de urbanização extensiva, a posição ecomodernista viria a ser reforçada na publicação *Nature unbound: Decoupling for conservation* lançada pelo Breakthrough Institute seis meses após o Manifesto, no qual a agricultura de subsistência não somente seria considerada como uma atividade ambiental e ecologicamente degradante, como os rendimentos em termos de produtividade da agrologística seriam festejados (já o seu caráter terrícola e colonial seriam sinistra e sintomaticamente evitados).

Os desterrados do Antropoceno, expulsos de suas terras por pistoleiros e empurrados para as cidades por “extratores”, como bons citadinos, tenderiam a optar por alimentos comercial e industrialmente cultivados. E é nessa lógica que, para os ecomodernistas, a intensificação da urbanização e das *plantations* seriam cruciais à lógica do desacoplamento⁹⁴⁷.

E então, uma vez que os impactos antrópicos sobre a Terra alcançassem o teto e começassem a declinar, os humanos teriam a oportunidade de resselvagizar e “re-verdear” o planeta – mesmo que países em desenvolvimento atingissem patamares modernos e a “pobreza material” se extinguisse⁹⁴⁸ – através da intensificação do processo de urbanização e cultivo intensivo, exploração do potencial da energia nuclear e técnicas de aquacultura, células fotovoltaicas altamente eficientes, dessalinização dos oceanos, que liberariam mais espaços para as espécies não-humanas⁹⁴⁹. Pois, assim que construído este “mundo totalmente sintético” – o mesmo que está chegando ao fim do ponto de vista dos povos da terra⁹⁵⁰ –, “provavelmente muitos humanos ainda optariam por manter relações com a natureza que não de subsistência e dependência tecnológica predatória”⁹⁵¹, diriam os ecomodernistas, destilando o seu naturalismo incontido.

Em suas trinta páginas delicadamente decoradas com ramos vegetais anônimos – provavelmente de algum banco de imagens publicitário –, que também conformam o prefixo “eco” na capa, e além

945. KENNEDY, 2015.

946. Cf. BESSOUDO, 2015 e MONBIOT, 2015.

947. BLOMQUIST; NORDHAUS; SHELLENBERGER, 2015, p. 78, 79.

948. ELLIS, 2015, p. 15.

949. ibdem, p. 18.

950. SANTOS, 2018, p. 44-51.

951. ELLIS, op. cit, p. 25.

desses simulacros amadores, o “verde” conformando a margem delgada que enquadra todo o documento (e vez ou outra aparece destacando trechos mais inspirados do texto), são provavelmente a manifestação gráfica involuntária mais precisa do desacoplamento proposto pelo Manifesto. “Como se isso fosse possível”⁹⁵².

952. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 64, 72.

Quanto aos antromas, apesar do seu caráter antropocêntrico evidente, estes poderiam ser uma “ferramenta” útil para o entendimento do processo de urbanização planetária em curso e seus impactos no Antropoceno, além de uma oportunidade de superação definitiva da ideia de que as florestas são ecossistemas prístinos. Mas contrariamente, o que os antromas reiteram é a exacerbação das “dicotomias infernais da modernidade”⁹⁵³ e suas desigualdades constituintes, tendo agora em seus polos críticos a natureza cada vez mais distante e a ser conservada “selvagem” e, a cidade como artefato humano redentor, espécie de máquina “moto-contínua” hipotética que reutilizaria indefinidamente a energia gerada por seu próprio movimento e os recursos mobilizados no seu metabolismo em direção ao “Bom Antropoceno”.

953. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 33.

954. CRUTZEN, 2007.

Desde que Eugene Stoermer cunhou o termo, Paul Crutzen⁹⁵⁴ o popularizou e a *International Union of Geological Sciences* o sacramentou em 2016, o Antropoceno tem sido tão amplamente adotado quanto contestado como marco da ação humana determinante para a existência do planeta, ou quando precisamente a humanidade se tornou um agente capaz de suplantar as forças bio-geo-meteorológicas.

955. Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz se propõem a esmiuçar a noção de Antropoceno através da história das insurgências e resistências ocorridas ao longo da industrialização e também contra o paradigma do progresso econômico infinito (e supostamente incontestado). Chegariam assim aos seguintes “cenos”: Termoceno, ou a história política da energia e do CO₂; Tanatoceno, ou a história da militarização no ecocídio; Fagoceno, ou a história da construção da sociedade de consumo e seus os impactos sobre o planeta; Fonoceno, ou história da gramática ecológica; Agnotoceno, ou a história do negacionismo; Capitaloceno, ou a tentativa de aglutinar a história do planeta com a do capitalismo; e Polemoceno, ou as múltiplas histórias de resistências e batalhas socioecológicas contra o avanço do industrialização. Cf. BONNEUIL; FRESSOZ, 2016, p.13.

Capitaloceno, Plantationceno, Gynoceno, Angloceno, Chthuluceno: se todos parecem concordar sobre a incongruência monumental de se falar em “Bom Antropoceno” diante das evidências incontestáveis que as interferências sobre o regime termodinâmico do planeta nos levaram a outro patamar geológico, e ainda da importância de colapsar a história do planeta e a história da humanidade – mesmo que tardiamente –, não menos conflituoso, entretanto, é o debate sobre o início de tal era e a qual *antropos*, quais humanos, exatamente estamos nos referindo⁹⁵⁵.

956. LEFEBVRE, 2001, p. 7.

Henri Lefebvre logo no início do livro *O Direito à Cidade* diria que “durante longo séculos, a terra foi o grande laboratório do homem; só há pouco tempo é que a cidade assumiu esse papel”⁹⁵⁶. A t(T)erra no entanto, está reassumindo o protagonismo de laboratório privilegiado, como uma reação às violências e destruições que as cidades produziram em escala planetária. Mas também como uma das inversões de mundo em processo, quando a natureza se torna um significativo vazio e *Pachamama*, a terra-floresta yanomani, as palavras-raio de Ñanderu, e tantas outros entrelaçamentos entre humanos e não humanos vem finalmente reclamar seu espaço, reanimar o chão, reviver o solo, retomar a terra.

957. Comunicação pessoal durante a imersão preparatória para a exposição **Mundos Indígenas** (Espaço do Conhecimento UFMG, organização: Ana Gomes, Deborah Lima, Mariana Oliveira e Tainah Leite), 22 e 23 de julho de 2019.

Em completa sincronia com essas multidões terrestres, Davi Kopenawa diria de “terra-planeta”⁹⁵⁷ e não planeta Terra, em uma engenhosa reconfiguração cósmica que, como Gaia, não só considera o caráter terreno do planeta, mas também o étimo que lhe dá origem ao nome. E que ao invés de apelar para um retorno aos gregos – ou mesmo a uma tradução em sua língua nativa – simplesmente reestabelece a hierarquia entre o solo e o planeta, e coloca a condição de planeta como sobrenome da deusa romana *Tellus*, o solo fértil.

A terra planeta que Kopenawa nos brinda é, portanto, uma quimera greco-romana esquetejada e remontada ao avesso pelos *xapiri*, e que se traduzida literalmente significaria “fertilidade em movimento” – como uma dessas “exterioridades pluriversais” que circundam a “modernidade imperial ocidental”⁹⁵⁸. E que emergem com força como sensibilidades antropocênicas, agora que “o Ocidente começa a perceber que não passou de um acidente, um gigantesco acidente antropológico que poderá encerrar a carreira da espécie na Terra”⁹⁵⁹.

Mas a sensibilidade material desse tempo no qual a economia política se encontra com a entropia cósmica⁹⁶⁰, como tantas outras formas do sensível, segue interdita pelo próprio materialismo capital que gesta e sustenta a vida urbana, “desacoplada” do mundo ao redor que ainda existe a vir-a-ser cidade. No *continuum* da urbanização planetária, do urbanismo como modo de vida, do mundo “cidadocêntrico”⁹⁶¹, o Antropoceno não só é um evento “inanimista”⁹⁶² – sem ação ou sujeito –, mas também um evento que naturaliza “uma humanidade”, “que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados”⁹⁶³ e que “recicla”⁹⁶⁴ a natureza como uma existência subliminal e externa aos humanos urbanos.

Porém, os sentidos do Antropoceno são sentidos de outros pontos de vista, para mais além do humano por outras humanidades. A sensibilidade antropocênica é ciência daqueles que são as suas primeiras vítimas (histórica e politicamente), “equipados com sensores suficientes para sentir as retroações”⁹⁶⁵, os povos ou coletivos já chamados de primitivos, selvagens, incivilizados, não-modernos, extramodernos, holocênicos e que agora bem poderiam ser deixados em paz. Pois ainda que o planeta tenda a sua urbanização completa e o clima se torne “o elemento de sincronização histórico-política do interesse de todos os povos”⁹⁶⁶, há lugar nos “retalhos” para tempos e espaços desincronizados, diferenciais.

Retorcendo a ideia de Marco Antonio Valentim de que “*divergência ontológica e variação climática compõem um só acontecimento*”⁹⁶⁷, diríamos então que o acontecimento climático revela a divergência ontológica na sua variação antropocênica. E se vivemos durante boa parte do século XX imersos na Guerra Fria, agora adentramos em um regime de Guerra Calorenta, que é climática, mas também e fundamentalmente ontológica e t(T)erricida. No caso, a guerra em curso entre a urbanização planetária travada provincianamente pela monocultura e globalmente pelas cidades *contra a Terra*, e a *retomada da terra* dos coletivos multinaturalistas. Sendo *Ava Yvy Vera*, nesse contexto, um acontecimento cinematográfico singular das visibilidades climáticas e das ressurgências vitais que emergem com as cosmopolíticas ameríndias e demais povos de Gaia.

E contra a profecia desiludida com *A revolução urbana* de Lefebvre para quem “em breve, somente ilhas de produção agrícola e desertos de concreto vão restar na superfície da Terra”⁹⁶⁸, cantam os Brô MC’s: “Vive em mim a esperança de uma nova vida. Vive em mim e também por ti irmão índio que ainda acredita – também por ti”⁹⁶⁹.

958. MIGNOLO, 2008, p. 291.

959. VIVEIROS DE CASTRO, 2008.

960. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 128.

961. Cf. CASTRIOTA, 2019.

962. LATOUR, 2010, p. 482.

963. “Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser?”. Cf. KRENAK, 2019, p. 14, 47, 70.
964. “O saber orgânico é o saber que reedita, enquanto o saber sintético é o saber que recicla”. SANTOS, 2018, p. 51.

965. LATOUR, 2017, p. 141.

966. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 124.

967. VALENTIM, 2019, p. 148. (grifo no original).

968. LEFEBVRE, 2015, p. 566.

969. Verso final da música **A vida que eu levo**, 2011. Os Brô MC’s, autoproclamado o “primeiro grupo de rap indígena do Brasil”, foi formado em 2009 por Bruno Veron, Clemersom Batista, Kelvin Peixoto e Charlie Peixoto. Eles cantam sobre o cotidiano das aldeias Jaguapirú e Bororó, localizadas na cidade de Dourados, oeste do Mato Grosso do Sul: a luta pela terra, a questão da identidade indígena, problemas como o consumo de drogas e álcool e os altos índices de suicídio entre os Guarani e Kaiowá.

* * *

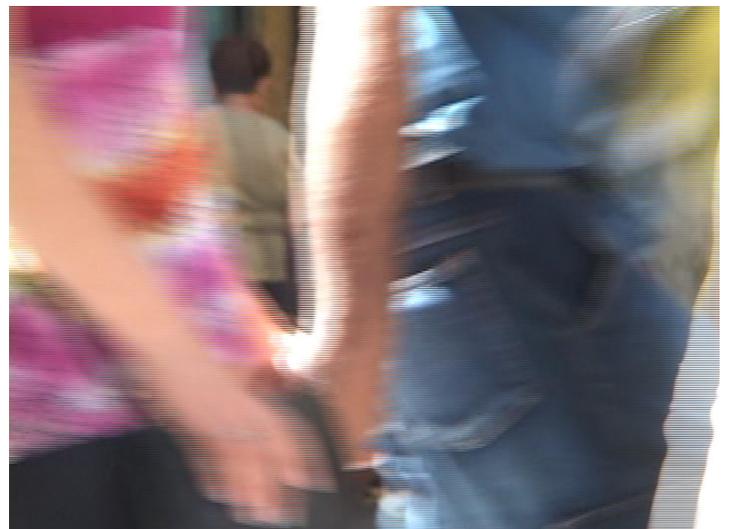


Fig. 46 – Mokoí tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada. Fonte: ORTEGA; MORINICO; BENITES, 2008.

ARMADILHA

Calçada de concreto, fachada de granito polido, portão de madeira, calças jeans, salto alto, bolsa, sacola plástica, calça jeans, calça jeans boca de sino, sacola plástica, sacola plástica, sandália masculina com sola de borracha, bermuda colorida sintética, tênis de corrida, sacola plástica vermelha, vestido infantil, calça jeans, bolsa de couro.

Marquise de concreto, *backlight*, duas árvores distantes, calças jeans, camisetas, sacolas plásticas, calça jeans escura, sacola plástica azul, tênis branco, camisas de botão vermelha e preta, calça cáqui, calça preta, sapato preto, boné vermelho, sacola plástica, saia jeans, camiseta colorida, bolsa a tiracolo, sandália de dedo, calça jeans, tênis cinza, meia branca, tênis branco, bermuda jeans, camisa de botão vermelha, calça jeans, sacola plástica, bermuda cáqui, camisa polo.

Fachada de granito, janelas de *blindex* verde, detalhes em vidro martelado colorido – amarelo e vermelho – persianas internas de tecido verticais, fachada de tijolo queimado, calçada de concreto, calça jeans, camiseta de malha rosa, tênis *adidas*, bolsa de couro, bota de segurança, calça de brim escuro, camisa de botão, bolsa preta, sandália de dedo, saia jeans, camiseta preta, pasta *polionda* azul, sacola plástica, bermuda jeans, camiseta azul, relógio dourado grande, sandália feminina, calça de tergal laranja, camisa branca, camiseta de malha infantil, bermuda infantil sintética, calça jeans, camisa, mochila preta, calça preta, sapato de couro, camisa de botão sem cor, calça jeans, cinto de couro, camisa de botão bege, tênis indefinido, sacola plástica, bermuda de sarja cinza, camiseta verde, bermuda jeans, camiseta preta, bolsa de couro metalizado, relógio prateado, sacolas plásticas grandes (três), sandália de dedo, saia marrom, camiseta bege, bolsa de couro, pulseira de couro, calça cinza, camiseta roxa, minisaia jeans, camiseta de malha verde, bolsa de couro branca, calça jeans, camiseta estampada, relógio e anel metálicos, calça marrom, camiseta amarela, sacola de plástico, camiseta azul, bolsa plástica, camiseta de malha, calça cinza, calça preta, camiseta esverdeada, sacola plástica, sandália preta, pulseira metálica, flores amarelas, bolsa de couro, camiseta rosa, calça jeans, calça jeans, camiseta grafite, bolsa azul com detalhe dourado, camiseta branca, camiseta azul, sacola plástica, camiseta amarela, bermuda branca, bolsa de couro, camiseta colorida, calça preta, sacola plástica.

Fachada de granito polido marrom, calçada de concreto, meio-fio de pedra, asfalto, calça jeans, sandália de salto alto aberta, camiseta preta com detalhes brancos, sacola plástica, relógio metálico, mocassim de camurça preto, bermuda de sarja branca, camiseta amarela, calça jeans, camiseta preta, bota, tênis branco, bermuda xadrez, camisa vermelha.

Poderia ser qualquer lugar, qualquer cidade. Mas é Porto Alegre. Ou a imagem de Porto Alegre que vemos quando os Mbyá-Guarani se deslocam da *tekoa Anhetenguá*, a “Aldeia Verdadeira” na região metropolitana para vender, no centro da cidade, os bichos de madeira que produzem com a madeira da corticeira “roubada” na mata dos brancos. Sobre a calçada, em seus microterritórios ambulantes povoados com artesanatos, tatus e onças, a menina solitária com seu cestinho de taquara de bambú. Supostamente o foco do olhar, supostamente os protagonistas, os “personagens que o filme deve acompanhar”. Como se estivessem ali não para que os vissemos, mas para que, através deles, pudéssemos finalmente nos enxergar.

Maria Rita Kehl escreveria que diante do outro na cidade, “a alternativa civilizada seria uma indiferença respeitosa”. Que “a indiferença não pode ser completa. O preço de conviver com o desconhecido não pode ser o desconhecimento de sua existência”. Afinal, o “outro é, bem ou mal, um semelhante. Aí reside seu valor, seu poder perturbador e também seu caráter problemático”⁹⁷⁰.

O poder perturbador desses quatro curtos planos, com pouco mais de 40 segundos, do filme *Mokoi tekoá petei jeguatá (Duas aldeias, uma caminhada)*⁹⁷¹, não está somente na indiferença generalizada à existência ou à presença de um semelhante, mas principalmente na diferença brutal entre os modos de existir. Ou seja, na dessemelhança radical entre o mundo dos Mbyá-Guarani e o dos brancos.

Como condição de convívio, “é necessário olhar nos olhos dos outros”, diria ainda a psicanalista. Mas o que o caráter problemático desses segundos desconcertantes nos sugere é que olhar nos olhos dos outros talvez já não baste. É preciso olhar pelos olhos dos outros. Nos olhar a nós mesmos, pelos olhos dos outros.

André Brasil, escrevendo sobre os cinemas indígenas, proporia que “levemos a sério o pressuposto de que o olhar fabrica o outro”. O que, todavia, “não nos autoriza, diga-se logo, a negar a existência prévia deste outro”, pois o “outro não é o que simplesmente se apreende por meio do olhar”, mas também “é por ele fabricado: trata-se não apenas de ver, ou de fazer ver, mas também de fazer aquilo que se vê, ou de fazer o que se vê por meio do próprio ato de ver”. Mas “é preciso dizer ainda”, complementaria Brasil, “que, antes de tudo, olhar não se restringe a uma atividade do espírito mas a uma posição do corpo”, de forma que “o que o olhar produz, nesse caso, não é (ou não é apenas) uma representação, mas um engajamento, uma relação física, corporal, situacional”. E nesse sentido, Brasil diria que a “pragmática” do olhar é antes situada e relacional, uma vez que “a alteridade não é algo que simplesmente encontramos ou com o que nos deparamos, mas o produto de uma relação”. E, “em contrapartida, aquele que é olhado nos devolve o olhar, torna a relação reversa”, criando o objeto do olhar nessa relação “e em um mesmo gesto. Mas também o seu sujeito. Pois é o outro que, ao nos devolver o olhar, nos torna ‘visíveis’ a ele e a nós mesmos”⁹⁷².

Relação essa “que implica sempre a alteração de seus termos”⁹⁷³. Como nesses poucos segundos do filme, nos quais o ponto de vista mbyá-guarani, tanto da câmera quanto daqueles que

970. KEHL, 2015, p. 22-31

971. **Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.** Direção: Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benites, 2008, 63 min.

972. BRASIL, 2012, p. 72.

973. *ibidem*, p. 71.

invadem o campo da imagem em uma perspectiva do chão, baixa, agachada sobre a terra (ou o pavimento que a encobre), nos devolvem o olhar. E inventam a alteridade dos sujeitos-objetos, cidade-*jurua*; A partir da sua perspectiva, “inventam a cultura”⁹⁷⁴ dos brancos – que passam e que andam rápido e sempre com o olhar acima dos Mbyá-Guarani, longe do solo, “confiantes no futuro, cabeça erguida, corpo ereto”⁹⁷⁵.

Tim Ingold, em seu esclarecedor ensaio *Culture on the ground: The world perceived through the feet*, diria que na maioria das sociedades não-ocidentais a posição mais frequente é agachada e não sentada, de forma que seria possível distinguir a humanidade em duas – aquela que agacha e aquela que senta. E a cadeira e o sapato seriam, nesse sentido, duas invenções modernas de afastamento deliberado dos humanos da terra. Ou, nos termos do próprio antropólogo, esses artefatos ilustrariam precisamente o valor atribuído à percepção sedentária mediada pelos sentidos supostamente superiores da visão e da audição impossibilitando qualquer sensação háptica ou sinestésica através dos pés – os sapatos privam os usuários da possibilidade de pensar com os pés, enquanto que a cadeira permite que os “assentados” pensem sem envolver os pés. E, dessa forma, calçados e cadeira estabeleceriam os fundamentos para a separação do pensamento da ação e da mente do corpo, ou seja, a “falta de chão” tão característica da forma de habitar o mundo moderno⁹⁷⁶.

Erwin Goffman, em suas pesquisas sobre o caminhar nas cidades modernas, conceberia os pedestres como que “pilotos” imersos em suas roupas e sapatos, “conchas macias”, que os permitiriam seguir adiante sem cair e sem trombrar em todos os demais passantes durante o infindável zigue-zague a lugar algum. No entanto, para Goffman, caminhar seria uma atividade fundamentalmente visual, na qual o pilotar é usar a visão para guiar o corpo por entre a multidão e por sobre os obstáculos no solo, “escaneando” o ambiente. Mas de maneira a manter a visão sempre livre para seguir percebendo o campo a ser percorrido, os pedestres devem sempre manter a vista na altura do olhar dos demais passantes, especialmente aqueles que vêm em sentido contrário, que darão “pistas” importantes, como “retrovisores”, sobre as condições da caminhada adiante⁹⁷⁷.

Ingold, ao comentar a pesquisa de Goffman, tomaria a pavimentação extensiva do mundo como um dado crucial para entendermos essa forma de caminhar que é também um modo de ver. A pavimentação, projetada na modernidade para cobrir a “substância da Terra” com uma camada rígida e impenetrável se esforça para mantê-la no seu devido lugar, abaixo do solo, impedindo qualquer intercurso com o ar e evitando os “vapores nocivos” que tanto afligiam os urbanistas-higienistas. Além de permitir a circulação sobre uma superfície desimpedida dos “perigos da lama e do pântano, do matagal e da floresta, das pedras e das rochas” – empecilhos para o progresso da humanidade –, a pavimentação sela as erupções que vêm do interior da Terra, ao mesmo tempo em que cria resistência às forças erosivas da atmosfera, do vento e do tempo. E diferentemente do solo exposto, para Ingold, a pavimentação estabeleceria uma interface que separa ar e terra,

974. Cf. WAGNER, 2010.

975. INGOLD, 2004, p. 323.

976. *idem*.

977. GOFFMAN, 1971, p. 6-7.

permitindo que os humanos assumam o controle de um domínio ao outro (como nos sistemas de drenagem e de esgoto). E, a partir da presunção de que esse pavimento-mundo é o modelo, todo o resto, ao invés de emergir do chão, descansa sobre ele “como um mobiliário repousa sobre o chão de um apartamento, como as placas em uma paisagem, como os edifícios em fundações de concreto ou as fábricas em uma região de produção industrial”⁹⁷⁸. E dessa forma, nas cidades, as pessoas se esquecem da terra, vivem de passagem e passam sem deixar rastros, sem criar marcas no chão, como se nunca tivessem estado ali, diria o antropólogo. Como se os habitantes das cidades simplesmente deslizassem pela superfície do mundo previamente construída para este fim, ao invés de contribuírem com seus passos para a formação deste.

978. INGOLD, 2015, p. 37-40.

Essa falta de chão das sociedades modernas seria caracterizada, segundo Ingold, por uma forma de caminhar capaz de fazer do pedestre uma “máquina de passos”⁹⁷⁹. E na “marcha da civilização”, esse afastamento dos pés das esferas intelectuais, regredindo a um mero aparato mecânico, seria uma consequência – não a causa – dos avanços técnicos dos calçados, botas e tênis, produtos feitos por mãos cada vez mais versáteis, mas essencialmente construídos para aprisionar os pés, restringindo sua liberdade de movimento e embotando sua capacidade ao toque da terra⁹⁸⁰. Ou seja, a possibilidade de “pensar com os pés”⁹⁸¹.

979. INGOLD, 2004, p. 329.

980. *ibidem*, p. 319.

981. *ibidem*, p. 323.

Mas ao invés de supor que as mãos atuam sobre a natureza enquanto que os pés simplesmente se movem no mundo, Ingold viria a dizer que ambos, mão e pé, “empoderados” por ferramentas, luvas e calçados, mediam o engajamento histórico dos humanos em sua “inteireza” com o mundo. Ademais, caminhar é uma forma de conhecimento e de inteligência fundamental – ainda que durante muito tempo relegada “aos pobres e aos criminosos, às crianças e acima de tudo aos ignorantes”⁹⁸², além de estruturalmente desconsiderada na modernidade, obcecada com a velocidade maquinal⁹⁸³.

982. *ibidem*, p. 322.

983. *ibidem*, p. 332.

Enquanto no mundo ocidental as cidades – derradeiro artefato humano produzido pela virtude do design moderno – são construídas através do trabalho manual, seus habitantes são primordialmente “pisantes” em sua marcha ininterrupta. E nada sintetizaria melhor essa assumida superioridade das mãos sobre os pés, diria Ingold, do que a ideia de que “ferramentas criadas com as mãos são órgãos do cérebro humano: o poder do conhecimento objetificado”, como escreveria Karl Marx em *Grundrisse*. Ou seja, a história como um processo no qual os humanos progressivamente e através do trabalho transformariam o “mundo da natureza” de maneira tão profunda com suas manufaturas que, os próprios humanos tendo transformado a si mesmos, veriam a si apartados do mundo. Não cabendo aos pés, nesse materialismo manual, muito poder na agência humana sobre o mundo⁹⁸⁴.

984. *idem*.

Vilém Flusser, reiterando esse naturalismo evolucionista, escreveria que “é a mão, com seu polegar oposto aos demais dedos, que distingue a existência humana no mundo”, uma vez que o mundo é por ela aprendido, coisas são apanhadas, manipuladas e transformadas. “A mão imprime formas nas coisas que pega”

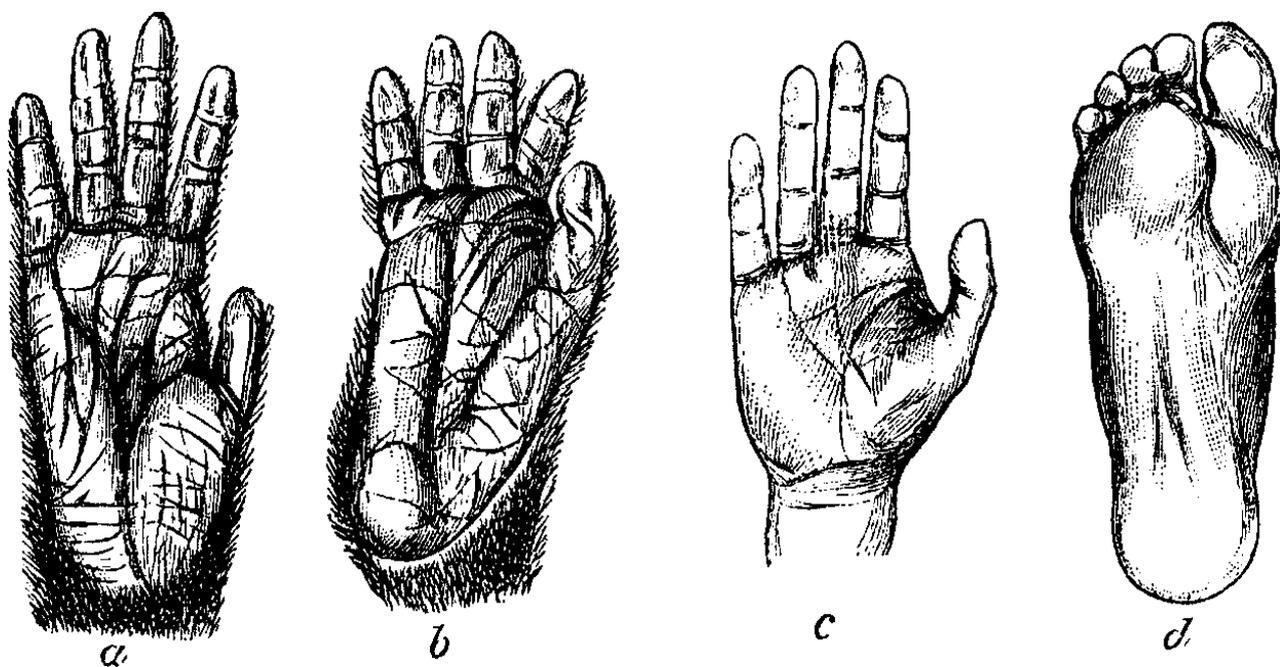


Fig. 47 – Mão e pé de um chimpazé e de um homem. Tylor, 1881. Fonte: INGOLD, 2004.

mas, também, “a mão consome a cultura e a transforma em lixo”. E, nesse sentido, não seriam dois os mundos que circunscrevem o mundo, diria o filósofo, aceitando o dualismo fundante da modernidade ocidental para logo complexificá-lo, “mas sim três: o da natureza, o da cultura e o do lixo”. Portanto, a história humana não seria “uma linha reta traçada da natureza à cultura”, em um processo de transformação progressiva da primeira em direção à segunda mas “um círculo, que gira da natureza à cultura, da cultura ao lixo, do lixo à natureza, e assim por diante. Um círculo vicioso”. E para escapar dessa armadilha, diria Flusser, seria necessário ter à disposição informações inconsumíveis”, impossíveis de serem manuseadas, o que levaria à necessidade de uma “cultura imaterial”⁹⁸⁵.

985. FLUSSER, 2007, p. 60, 61.

Ainda nos termos do filósofo, que se proporia a dissecar como poucos o design dos Modernos, a cultura seria entendida simplesmente como “a totalidade dos objetos de uso”, o que o levaria a dizer que “aquele que projeta objetos de uso (aquele que faz cultura) lança obstáculos no caminho dos demais, e não há como mudar isso”⁹⁸⁶. Mas, paradoxalmente, graças a esse mesmo design e aos designers que povoam o mundo de projetos-obstáculos, finalmente começamos a compreender que “toda cultura é uma trapaça” e que “somos trapaceiros trapaceados”, pois “todo envolvimento com a cultura é uma espécie de auto-engano”. Assim, se o design “adquiriu a posição central que tem hoje no discurso cotidiano” é “porque finalmente começamos a perder a fé na arte e na técnica como fonte de valores” e “porque estamos começando a entrever o design que há por trás delas”⁹⁸⁷. Ou seja, para Flusser, finalmente estaríamos sendo capazes de refletir através do próprio design e seus desdobramentos, sobre os limites onto-epistemológicos e pragmáticos da modernidade. Como se o design tivesse, enfim, a “propriedade de uma metalinguagem”, como “uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma”⁹⁸⁸.

986. ibdem, p. 194.

987. ibdem, p. 186.

988. CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 356.

A noção moderna de cultura surgiria ao longo do século XVII na Alemanha e primordialmente vinculada a “alguma qualidade original, um espírito ou essência” capaz de aglutinar os humanos em torno de nações que se diferenciariam umas das outras em função dessas características essenciais e da originalidade imante às visões de mundo dos distintos povos, como explicaria Manuela Carneiro da Cunha⁹⁸⁹. Quer dizer, a cultura funcionaria como uma “base relativística para a compreensão de outros povos”⁹⁹⁰ e, nesse contexto, “os povos seriam os ‘autores’ dessas visões de mundo”, em um sentido de autoria coletiva endógena que “permanece até hoje”⁹⁹¹.

989. ibdem, p. 354.

990. WAGNER, 2010, p. 107.

991. CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 354.

Mas como tantas outras “categorias analíticas” fabricadas nas sedes dos empreendimentos coloniais – “raça, trabalho, dinheiro, higiene” e tantos outros “bens (ou males) exportados” –, a cultura acabaria por ser disseminada entre os coletivos extramodernos, da mesma forma que seus produtos manufaturados, de maneira que aqueles povos das bordas do *mapa-múndi* do colonialismo-capital acabariam por incorporá-la de distintas formas. E hoje, diria a antropóloga, a cultura e outros “bens-males” retornam “para assombrar aqueles que os produziram”⁹⁹², como que revertendo a filosofia do auto-engano de Flusser em uma assombrosa cultura de *alter*-filosofias.

992. ibdem, p. 312.

E se teria sido a própria antropologia a responsável por prover a ideia de cultura entre os coletivos extramodernos, “levando-a na bagagem e garantindo sua viagem de ida”, de forma que esta passasse a ser “adotada e renovada na periferia”, tornando-se um argumento central nas diversas reivindicações contracoloniais como aquelas por terra, direitos coletivos, propriedade intelectual⁹⁹³, todavia, há muitos outros paralelos com “itinerários imprevistos” de outras categorias, nos lembraria a autora. E não é difícil perceber isso tendo em mente a contra-antropologia de Davi Kopenawa e Bruce Albert sobre as noções de natureza, ecologia, mercadoria e cidade ou dos Guarani e Kaiowá sobre o agronegócio, ambas devolvidas como “críticas xamânicas”. Da mesma forma, esse processo de “difração e devolução ao remetente” de uma cultura “indigenizada”, se mostraria bastante profíquo e contundente através dos cinemas indígenas. E *Duas aldeias, uma caminhada* participa desse processo devolvendo aos brancos uma noção de design tão abrangente quanto aquela projetada nos momentos mais inspirados da modernidade, problematizando, da perspectiva mbyá-guarani, a mitologia dos “artefatos materiais e semióticos”⁹⁹⁴ dos brancos, bem como a escala de suas “redes técnicas”⁹⁹⁵. Uma visão sobre o design muito mais desestabilizadora e reveladora das traças como jamais poderia ter imaginado Vilém Flusser – um design com aspas. Ou parafraseando Carneiro da Cunha, um design “que é dito acerca do design”⁹⁹⁶.

“Propósito”, “plano”, “intenção”, “meta”, “esquema maligno”, “conspiração”, “forma”, “estrutura básica” são alguns substantivos do design, esclareceria Flusser. Mas “a palavra design funciona como substantivo e também como verbo”, sendo que como substantivo todos esses significados estariam relacionados às noções de astúcia e fraude. Enquanto que como verbo, *to design*, significa “tramar algo”, “projetar”, “esquematizar”, “configurar” e ainda “proceder de modo estratégico”⁹⁹⁷.

Situado em um “contexto de astúcias e fraudes”, o designer seria, portanto, “um conspirador malicioso que se dedica a engendrar armadilhas”⁹⁹⁸ da mesma forma que o artista, em sua etimologia, não passa de um impostor que cria artifícios factuais ou artefatos fictícios. E ainda que derivem da mesma “perspectiva existencial diante do mundo”, essa conexão vem sendo ocultada ou negada pelo menos desde a Renascença quando o arquiteto ocupava o lugar do projetista astucioso e fraudulento, e quando a cultura seria propositadamente bifurcada em dois caminhos distintos, um científico e quantificável e outro estético e sensível. No entanto, nos termos de Flusser, essa “separação desastrosa começou a se tornar insustentável no final do século XIX”, sendo então o design alçado como elo de reconexão do mundo da técnica com o mundo da arte. E isso somente seria possível porque “o design que está na base de toda a cultura” – moderna ocidental, bem entendido – trata de “enganar a natureza por meio da técnica, substituir o natural pelo artificial e construir máquinas de onde surja um deus que somos nós mesmos”. Enfim, porque o design “consiste em, com astúcia, nos transformar de simples mamíferos condicionados pela natureza em artistas livres”⁹⁹⁹.

993. *idem*.

994. Para Gui Bonsiepe, o projeto “se refere à dimensão antropológica da criação e formação de artefatos materiais e simbólicos, enquanto ‘design’ significa um modo da atividade projetual do capitalismo tardio, tal como a partir dos anos 1970, difundiu-se globalmente”. Cf. BONSIEPE, 2011, p. 13.

995. Cf. LATOUR, 1991.

996. CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 358.

997. FLUSSER, 2007, p. 181.

998. *ibidem*, p. 182.

999. *ibidem*, p. 184.

Mas como pensar tal astúcia em um mundo marcado pela indiscernibilidade entre natureza e cultura, entre arte e artefato, entre o mundo material e o sensível? Um mundo no qual esse humanismo manufatureiro é o oposto exato do xamanismo caminhante? Em um terreno onde armar armadilhas, ao contrário de construir uma fraude para enganar o outro, é um ato de reconexão entre humanos e não humanos no plano mítico no cotidiano?

Escrevendo sistematicamente sobre os cinemas indígenas, ou “uma rica manifestação” da “cultura com aspas” desenvolvida por Manuela Carneiro da Cunha, quando os indígenas “se valem de definições antropológicas para performar e citar reflexivamente a própria cultura” – mas não “sem desconsiderar as enormes diferenças de propósito e de resultado entre os filmes”, André Brasil viria inferir que a pergunta da antropóloga formulada em outro contexto de como os povos indígenas reconciliam prática e intelectualmente sua própria imaginação com a imaginação limitada que se espera que eles ponham em cena sugere “um rico programa de pesquisa em torno do cinema indígena”. E da mesma forma, levando adiante a proposição de André Brasil e pensando situadamente em *Dois aldeias, uma caminhada*, vislumbraríamos uma desprogramação investigativa do design moderno pela imaginação fílmica. Ainda que este não seja bem o propósito do filme – pelo menos, não nesses termos.

Se as “aspas” no referido ensaio de Carneiro da Cunha, “circunscvem – ainda que precariamente – a experiência cultural de um grupo e, ao mesmo tempo, colocam-na em relação com o que está fora dela”, no caso do cinema indígena, estas acentuariam “uma relação negociada e, tantas vezes, conflituosa”, entre o modo como os indígenas concebem “a imagem da própria cultura” bem como da cultura dos brancos¹⁰⁰⁰. Implicando em uma rede de relações que não existiriam sem a realização dos filmes, “o cinema indígena é desde o início um híbrido, um dispositivo relacional que articula o dentro da cultura com o fora dela, em múltiplas e variáveis dobras”. Constatação que levaria Brasil enfim, à acurada hipótese da existência de uma “pragmática” que “está concretamente em cena”, que se materializa “formalmente em um espaço fílmico” e que o mesmo viria a designar como “antecampo”. Ou seja, “um traço não apenas recorrente mas também definidor do cinema indígena” uma vez que, de maneira semelhante ao documentário moderno, “de viés anti-ilusionista”, os realizadores indígenas passam a ocupar o espaço interior à cena que filmam, expondo “o espaço atrás da câmera, com os sujeitos que abriga (o realizador, a equipe, os equipamentos)” e explicitando o processo de produção dos filmes¹⁰⁰¹.

Consequentemente, o cinema indígena operaria uma espécie de metalinguagem, ou um cinema com aspas, na medida em que, ao expor seus operadores colocando “em tensão processos dialógicos e reflexivos, a explicitação do antecampo participaria, mais amplamente, do abalo do regime representativo clássico”. E se esse modelo, tal como construído historicamente no Ocidente, pressupõe que “ver significa objetivar (tornar objeto)”, precipitando “um recuo, um ocultamento do próprio ato de olhar (e do corpo da-

1000. BRASIL, 2013, p. 248.

1001. ibdem, p. 249.

quele que olha)”¹⁰⁰², o que essa “indigenização” do cinema suscita é a “contrainterpretação do objeto”, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro. Pois se na ontologia naturalista dos Modernos “um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado”. Daí a precisão de “personificar para saber”¹⁰⁰³.

Nos termos de André Brasil, a partir da “tradição do perspectivismo”, humanos e não humanos “respondem a esse agenciamento, tornando o próprio sujeito visível ao mundo e a si mesmo”¹⁰⁰⁴, mas “um cinema ‘perspectivista’ não nos leva a ‘ver pelos olhos do outro’, ver como e o que o outro vê, de maneira transparente”. Pois “trata-se antes de ver os outros como agentes, ser tomado, transformado por suas agências” e assim “perceber que, por um momento, o discurso se desgarrou, se virtualizou”, não está mais em quem filma e tampouco naqueles que são filmados, “mas nesse lugar virtual – relacional – que se atualiza precariamente em um e em outros: todos, potencialmente agentes, sujeitos do discurso”¹⁰⁰⁵. Contudo, o aspecto fundamental que essa recorrente exposição do antecampo no cinema indígena nos revela, ainda falando com André Brasil, é uma “reflexividade” endereçada não somente ao cinema, mas “às práticas e processos culturais” implicadas no fato de que “filmar o outro é, de uma forma ou de outra, filmar a si mesmo”, e de que “no ato de filmar a vida de outrem (suas *mise-en-scènes* individuais e coletivas), inventamos e expressamos nosso próprio modo de olhar, nosso ponto de vista”¹⁰⁰⁶.

Não obstante, o antecampo é somente “uma forma particular do extracampo”, tudo aquilo que não se pode ver na cena mas que age sobre ela, tornando-a “permeável” e possibilitando “a passagem, no filme, entre mundos contíguos, mas díspares e incomensuráveis”. E uma vez que, “recortado pelo enquadramento, o *campo* é um espaço cinematográfico primordialmente *fenomenológico* – ali onde o visível se inscreve em sua duração”, o *extracampo* é um “espaço cosmopolítico, no qual se estabelecem relações interétnicas e interespecíficas nem sempre visíveis em cena”.

Desdobrando então a ideia desse fora-de-campo fílmico, André Brasil elencaria duas formas particulares possíveis de serem mapeadas no cinema indígena: um extracampo geopolítico, “referente à vizinhança tensa e ameaçadora com as fazendas e com as cidades”, e um outro cosmopolítico, “lugar contíguo à aldeia e seu cotidiano, mas que abriga mundos outros, arriscados, habitados por bichos-espírito”¹⁰⁰⁷. Mas para o autor, *Dois aldeias, uma caminhada* se destacaria de forma particular pela potência do antecampo, e ainda mais propriamente pela rotunda sequência quase ao final do filme, quando estando os Mbyá-Guarani nas ruínas das Missões em São Miguel Arcanjo, um professor viria a dizer diante da câmera de Ariel Ortega, um dos diretores do filme, que a situação dos indígenas ali era lastimável, já que estariam sujos e cobrando para serem fotografados pelos turistas. No que imediatamente seria interpelado pelo cineasta que, incontido, invadiria a imagem e o depoimento indagando: “Sujos? Você acha que os índios estão vendendo sua imagem, é isso?”. Como diria Brasil, nesse momento, “duas câme-

1002. *ibidem*, p. 250.

1003. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 360.

1004. BRASIL, 2012, p. 72.

1005. *ibidem*, p. 87.

1006. BRASIL, 2013, p. 250.

1007. BRASIL, 2016, p. 128.

ras estão em operação: uma, a de Ariel, sai do antecampo e se posiciona em campo, apontada para o turista”, inventando uma reversibilidade instantânea, e outra que filma esse antecampo agora tornado cena incluindo, na mesma imagem, “de modo equívoco, os Mbyá e os turistas”¹⁰⁰⁸. Criando uma “inversão circunstancial de perspectivas” uma vez que como destacaria o autor, “no início desta sequência, os índios parecem incomodamente habitar o mundo do turismo”, mas agora é o turista que se vê “capturado” pela perspectiva dos indígenas¹⁰⁰⁹.

1008. ibdem, p. 140.

1009. BRASIL, 2013, p. 264.

Ruben Caixeta de Queiroz, ao escrever sobre o filme, diria ser este “um olhar certo do índio sobre o olhar colonizador do branco para o índio”, pois “são os índios que enquadram o ‘olhar do branco’ e revelam não só a sua dimensão histórica, mas sua presença real no mundo de hoje”¹⁰¹⁰. E como reiteraria Brasil, “aquele que sempre foi objeto do olhar, agora olha, firmemente, o olhar de que era objeto”¹⁰¹¹. Mas não só, pois também aquele que sempre foi objeto da cultura, agora reinventa, decididamente, a cultura como sujeito.

1010. QUEIROZ, 2008, p. 116.

1011. BRASIL, 2016, p. 140.

Todavia, tanto André Brasil quanto Ruben Queiroz não se atém, em suas precisas análises, àquela ida dos Mbyá-Guarani à Porto Alegre também registrada, ainda que brevemente, em *Dois aldeias, uma caminhada*. E que nos parece tão importante quanto, ao instaurar um procedimento similar ao sobressalto de Ariel Ortega diante do turista-professor. Mas não exatamente de exposição do antecampo fílmico, mas bem de sua metamorfose, no sentido de que todo aquele extracampo “geopolítico” no contexto mítico e cotidiano da aldeia, se transfigura em campo, na cena. Ou seja, a cidade e todo o aparato do design do mundo dos brancos se faz cidade com aspas, design com aspas, na medida em que são perspectivados em uma espécie de “crítica xamânica da economia política do design” do ponto de vista mbyá-guarani.

Mas também porque esses breves planos não deixam de ser um reenquadramento como sugerido por Queiroz, que é também uma “contracolonização”¹⁰¹² que implica ainda em uma “contra-imagem” bem ao gosto insurrecto do xamanismo vertical Guarani pelo “contra”, operado pelos indígenas através do cinema. Ou imagens reversas da cidade pensando na *reversibilidade* aventada por André Brasil¹⁰¹³. Uma vez que o que parece estar em jogo naqueles curtos planos urbanos é exatamente a invenção de um reenquadramento dos brancos e do seu mundo citadino. Como se os indígenas que pareceriam incomodamente habitar a cidade estivessem ali exatamente para capturar os brancos através de uma inversão de perspectivas, inventando um olhar daquela cultura calçada que marcha maquinalmente em seus passos engendrando um modo de ser desconectado do solo, que é também um modo de olhar adiante (sem ver o próximo), em contraste com a cultura do caminhar mítico que pisa o chão e faz cultura também com os pés. E ainda que não haja, nesse caso, uma exposição dos dispositivos técnicos do cinema ou dos operadores do filme, só *aparentemente* não há uma invasão do campo da cena, pois a menina com seu cestinho e a mãe com seu bebê que brinca e engatinha por entre as pernas da multidão que passa incólume e indiferente,

1012. SANTOS, 2015.

1013. BRASIL, 2012a, p. 102.



Fig. 48 – *Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.* Fonte: ORTEGA; MORINICO; BENITES, 2008.

bem poderiam ser tomadas como “o povo atrás da câmera”, ou a “equipe” que se coloca diante dessa. E que entram em cena, não propriamente para revelar o processo de produção do filme, mas o seu propósito – inventar uma imagem reversa dos brancos e da cidade, e devolvê-la com toda a sua força a estes. Ainda que de maneira não tão sobressaltada.

1014. Cf. BRASIL, 2016b.

Nesse sentido, estaríamos considerando ainda que aquela forma singular de “ver juntos”¹⁰¹⁴ os filmes, também típica do cinema indígena, e particularmente importante em *Duas aldeias, uma caminhada*, se expandiria para um “filmar juntos”, não necessariamente com a câmera em mãos, mas habitando a cena, agenciando seus elementos e inventando uma espécie de *entrecampo* fílmico, dentro do campo e em contiguidade e sincronia com o antecampo. Sendo a presença dos Mbyá-Guarani na cidade uma contra-armadilha arquitetada com precisão para capturar os não indígenas pelo olhar. Para inverter, enfim, a percepção mbyá-guarani de que, como diria um morador da Aldeia Verdadeira, “os brancos sempre nos olham mal”. E nesse caso teríamos uma reversão daquele processo apontado por André Brasil, no qual arriscaríamos rephrasear dizendo que “filmar a si mesmo é, de uma forma ou de outra, filmar o outro”, e de que “no ato de filmar a própria vida (suas *mise-en-scènes* individuais e coletivas), inventamos e expressamos o modo de olhar do outro, seu ponto de vista”.

1015. PIERRI, 2018, p. 302.

Agora os brancos podem ver bem, e do seu incômodo conveniente com os “índios sujos” passamos para o escrutínio profético dos Mbyá-Guarani sobre “seu modo de vida sujo”¹⁰¹⁵.

* * *

Limpar o mundo de todo o lixo, toda a sujeira e toda a maldade que os brancos foram depositando na terra: para os Mbyá-Guarani a recriação do mundo será dada por uma limpeza profunda da “terra ruim” que recobre as fundações imperecíveis de pedra da plataforma terrestre a ser jogada ao mar. Nesse cataclisma, que iniciará um novo ciclo e uma quinta terra – “já estamos na quarta terra e as três anteriores foram destruídas” – a humanidade inteira perecerá nessa faxina purificadora e os Mbyá serão recriados por *Nhanderu* para repovoar um mundo renovado. Já os brancos, sua cultura, suas cidades e suas coisas perecerão definitivamente¹⁰¹⁶.

1016. *ibidem*, p. 297.

O tema da renovação é constitutivo do catastrofismo guarani e, da mesma forma, a caminhada à Terra sem Males. Porém, a marcha civilizatória dos *jurua*, “pessoas das palavras ao vento”¹⁰¹⁷, transformaram o mundo em “um mundo sem terra e um mundo só de males. Males sem terra”, como diria Eduardo Viveiros de Castro, “o inverso absoluto da Terra sem Males” que sempre guiou os Guarani¹⁰¹⁸.

1017. *jurua*: *juru* = boca e *a* = vento. Cf. MORAES, 2010, p. 106.

1018. VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 146.

A Terra Sem Mal é o lugar da abundância, onde “o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça... Opulência e lazeres infinitos”, ademais, “nenhum trabalho”, onde “danças e bebedeiras podem ser as ocupações exclusivas”. É também a

terra da imortalidade, “enquanto nessa terra os homens nascem e morrem”. E se o “homem nasce bom (nasce para deus)” mas “a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina), *o mal* é o trabalho e também a lei. *A sociedade*”. A ausência do mal – a terra sem mal – “é a contra-ordem”. E “não é por acaso que as únicas atividades sociais destinadas a se manterem na Terra sem Mal são as festas de bebidas” tidas também como uma expressão da contra-ordem. Eis o que se poderia chamar de “antropodicéia” dos Guarani¹⁰¹⁹.

Contudo, Hélene Clastres já havia demonstrado a natureza autônoma, não-reativa aos brancos na profecia Guarani pela Terra sem Mal, tomando a irrupção dos movimentos migratórios a caminho desse paraíso como resultado de uma tensão contraditória entre o “político” e o “religioso”. Tensão que, para a autora, seria anterior à invasão europeia. De forma que a iminência da gestação de sociedades baseadas na concentração de poder nas mãos dos grandes chefes guerreiros, levaria os indígenas a “contraproduzirem uma negação simétrica, igualmente radical, um movimento religioso de desterritorialização” que pregaria “a abolição dos fundamentos da vida social – a reciprocidade, as regras de parentesco, o trabalho e a vida aldeã”. E por isso o profetismo em direção à Terra sem Mal¹⁰²⁰. Ou seja, a caminhada como uma forma mítica-prática e também um modo de ser contra-Estado nos termos de seu companheiro, Pierre Clastres.

Para os Mbyá contemporâneos, a Terra sem Males “é um lugar guardado e protegido, uma terra boa e fértil, um lugar onde existem as plantas e os animais que compõem o mundo original, onde as próprias pessoas experimentam as condições favoráveis à sua plenificação”. Uma terra que produz não só alimento “mas também inspiração para rezar e cantar”¹⁰²¹. “Uma terra boa, bonita, dourada. O lugar onde nasce o sol. Todos os que lá vivem e tudo o que nela existe estão enfeitados com a qualidade “*marãne’ỹ*, sem males”, e ademais, “a vegetação é perene, eterna e sempre cuidada” como “a palmeira eterna” e “dentre as espécies cultivadas nessa terra”, o plantio e a colheita do milho verdadeiro “asseguram a perpetuação dos ciclos da vida social através do ritual de atribuição do nome às crianças”. Nessa Terra, “todas as plantas nascem e se espalham sozinhas” e “quando a batata doce é colhida, já nasce outra no lugar” e há ainda uma “fonte de água iluminada pelo sol nascente” e “o vento que sopra nesse lugar é bom porque é *marãne’ỹ* e a água que corre sobre sua face é sadia”; “Não existe sujeira, a casa de reza está sempre limpa, não existe doença, tudo é sempre sadio, não há tristeza, sempre se vive feliz”, além do mais, “as pessoas se levantam sempre bem-humoradas e se cumprimentam com alegria, ninguém fica bravo e jamais brigam”. Essa é a Terra sem Males, que Maria Inês Ladeira viria a conhecer entre os Mbyá, sempre associada a uma noção de fartura fundada nas qualidades sensíveis e materiais e na continuidade dos ciclos – antes que na quantidade dos gêneros produzidos – e baseada na perpetuação da relação com a terra como uma “ritualização da proto-roça do mundo original”¹⁰²².

A Terra sem Males não é, portanto, “uma utopia, no sentido de um não-lugar”, nem “um paraíso, uma evasão à vida na terra, mas como espaço apropriado para realização do modo de vida

1019. CLASTRES, 1978, p. 67. (grifo no original).

1020. VIVEIROS DE CASTRO. In: NIMUENDAJÚ, 1987, p. xxii.

1021. CHAMORRO, 2008, p. 172, 173.

1022. LADEIRA, 1999, p. 83-87.

1023. PIERRI, 2018, p. 172.

1024. LADEIRA, 1999, p. 92.

1025. idem.

1026. CHAMORRO, 2008, p. 177.

1027. ibdem, p. 178, 218.

1028. ibdem, p. 172, 173.

guarani”¹⁰²³, tampouco “pode ser reduzida à dimensão terrena e social, haja visto que, em muitos casos, as áreas que os indígenas deixam para trás apresentam maior fartura e qualidades que as áreas que eles passam a ocupar ao longo de sua caminhada (*oguada*)¹⁰²⁴. Nesse sentido, “estar a caminho” é uma forma de “aproximar-se” dos lugares verdadeiros – “quem não põe o pé na estrada não pode pretender o *yvy marãne’ý*”. E “quem está a caminho e mantiver minimamente o modo de ser guarani enfrentará provações, inclusive alimentares”, mas “somente àqueles que, apesar das provas, permanecerem fiéis, somente a esses que protagonizaram uma boa caminhada”, será revelada a direção da Terra sem Males¹⁰²⁵.

Vista nessa perspectiva, a busca da Terra sem Males, esse contínuo estar a caminho que “pressupõe espaço de liberdade” se choca com a realidade da extinção desses lugares graças às ações destrutivas dos *jurua*. E assim, a busca da Terra sem Males “carrega em si o sinal do desterro dos indígenas”¹⁰²⁶, o que, no entanto, e “contradizendo os prognósticos mais pessimistas”, não impede que os Mbyá-Guarani reiterem no seu *oguada* a forma de continuar sendo Mbyá. Ainda que a intensificação das diversas formas de opressão, o progressivo desterro e o contato compulsório com os brancos, suas cidades e fazendas, redundem na “despotenciação atual” da Terra sem Males e “na redução do campo de ação da palavra que impulsiona a busca”¹⁰²⁷. Mas mesmo cercados pela expansão da fronteira pela agrilogística e pela urbanização extensiva que avançam reatualizando a *Marcha para o Oeste* e colonizando o território na fronteira entre Brasil, leste do Paraguai e nordeste argentino, os Mbyá – únicos guarani que no presente “literalmente se encontram a caminho” –, entre virar mão-de-obra escrava nas *plantations* e submeterem-se às humilhações nas cidades e nas áreas rurais como representantes de “entraves do progresso”, optam por seguir sua caminhada pela Terra sem Males¹⁰²⁸.

“Depois dos brancos é que começamos a falar ‘Brasil’. Nossos avós não chamavam de Paraguai, Argentina, nem Brasil. Só se referiam às terras entre os rios. Essa era a referência, era só assim que chamavam”. Ou como diria também Ariel Ortega em conversa com outros Mbyá em *Duas aldeias, uma caminhada*, “os guarani não ficavam num lugar só. Eles ficavam num lugar cinco anos e depois se mudavam. Eles andavam livres”. No que Mariano Aguirre logo emendaria ao dizer “que é por isso que agora somos vistos como nômades. Mas só estamos seguindo o jeito de nossos avós”. E Ariel novamente: “eles só queriam andar livremente, viam a terra como sendo de todo mundo. Os brancos é que dividiram em propriedades, em governos. Nós, Mbya, não falamos ‘essa terra é minha’”.

Após a guerra da Tríplice Aliança (1865-70), imensos latifúndios seriam criados com o “loteamento” do Paraguai, abarcando as terras tradicionalmente ocupadas pelos Mbyá-Guarani – 10.000 hectares de mata nativa seriam cedidos ao cientista suíço Moisés S. Bertoni e a empresa La Industrial Paraguaya S.A. receberia uma área de 3.502.727 hectares, o que correspondia a 17% de toda a região oriental do país para exploração da erva-mate –, mas ainda assim estes viveriam relativamente isolados até a primeira metade do século XX. Nesse momento, com o avanço da colonização sobre

as matas contíguas ao Rio Paraná, os Mbyá intensificariam suas migrações, e do Paraguai passariam para a Argentina e de lá em direção ao mar na costa brasileira¹⁰²⁹.

As famílias extensas e as redes de intercâmbio ritual e material atravessam todo esse vasto território e ainda englobam a Argentina e o Paraguai, sendo que a experiência cotidiana dos guarani se estende a essas localidades através da prática constante de visita-ção mútua entre os parentes e afins. E ademais, essa “multilocalidade”¹⁰³⁰ incorpora ainda “histórias de vida que testemunham o trânsito anterior” por diversos outros lugares, de maneira que as reflexões guarani não podem ser imaginadas como circunscritas à determinada aldeia ou região, “embora seja importante situá-los”, mas como um território extensivo de relações¹⁰³¹.

E é por isso que “se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atravessando o mar”, atualmente, elucidaria o advogado e pensador guarani Al- mires Machado, o caminho para a Terra sem Males “é o espiritua- l, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de princí- pio, o território tradicional ou uma terra guaranizada, para poder exercitar o ser numa terra onde é possível o bem viver, a vida com qualidade”¹⁰³². E seu simbolismo é, portanto, “reorientado na vida terrena pelos dois princípios do direito Guarani, a solidariedade e a reciprocidade, centradas na vida social”¹⁰³³. E mesmo que a im- posição de limites territoriais com a demarcação de terras para os Mbyá-Guarani e as cercas de arame farpado obriguem a caminha- das cada vez mais restritas, na lógica Mbyá, “lastreada na concepção de liberdade e o território, sem limites que dificultem o *oguada*”, os limites e as cercas dos brancos não são referência para os territórios ancestrais e não impedem a caminhada, “apenas dificultam, sendo ignoradas e transpostas o tempo todo a partir de relações de “afini- dade ou inimizade, dado que as fronteiras étnicas são fluidas”¹⁰³⁴.

Hoje, no entanto, continuaria Machado, “o mal se apresenta na forma de estar segregado, confinado, espremido, amontoado em diminutas reservas indígenas” e “reduzindo a quase nada o outro- ra *tekoa guaxú* (grande território)”. Mal na terra que se acentuou “com o início do sistema colonial, potencializado com força inusi- tada e formas inéditas como pestes, escravidão ao estilo europeu, cativo e perseguições” e que “representou para o guarani uma sucessão e progressão de males, com ares de infinitude e cruelda- de sem limite”. E por isso, “*mba’e megua* (a coisa ruim, mal) cobre tudo, domina tudo, espalhou-se pela terra”, mas “o mal acentuado à potência máxima é negar a terra ao guarani”¹⁰³⁵, pois a terra – “um ser vivo, é a mãe terra” – com suas imensas florestas é uma criação de *Nhanderu tenonde* (nosso pai primeiro) “destinada aos cuidados do guarani” e “não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indiví- duo ou de um conjunto destes”¹⁰³⁶.

Para os guarani, “as interações sociais abrangem mais do que o espaço da humanidade em si, abarcam os animais, as plantas e os entes que compõem o cosmos”, são sujeitos sociais “que se com- portam como se humanos fossem, a diferença é que fazem parte do mundo que os olhos não veem”¹⁰³⁷.

1029. *ibidem*, p. 49.

1030. PISSOLATO, 2006.

1031. **O Mapa guarani continental** de 2016 estima que existam 20.500 indígenas guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil e distribuídos em 169 terras indígenas que ocupam desde o litoral do Espírito Santo e Rio de Janeiro, mas também o litoral e parte do interior de São Paulo e ainda nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Além dessas, outras 142 terras foram oralmente mapeadas pelos indígenas como sendo território guarani, mas desocupadas recentemente por conflitos fundiários ou outros motivos. Disponível em <www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>.

1032. MACHADO, 2019, p. 120.

1033. *idem*.

1034. *ibidem*, p. 115.

1035. *ibidem*, p. 114.

1036. *ibidem*, p. 115.

1037. *ibidem*, p. 117.

E nessa cosmopolítica, os Mbyá são como as abelhas. “Você sabe por que deixaram as suas casas?”, indaga à câmara um jovem Guarani, em *Duas aldeias, uma caminhada*. “Elas deixaram porque algo estava incomodando elas. E elas não gostam disso, por isso mudaram. São que nem os Mbyá-Guarani”. Mas como saberíamos, “às vezes os Mbya se mudam porque tem alguém incomodando. Por isso elas foram tentar viver melhor em outro lugar. Os Mbya-Guarani também são assim”, logo concluiria o jovem, ressoando na constatação de Almiros Machado: “a terra perdeu seus cabelos, não há florestas, caça, pesca, frutas, água limpa, sombra para descansar, o não indígena cercou tudo com arame farpado, marcou sua propriedade” e “a guerra de mundos ou entre mundos continua”. Mas “o que importa de fato é sentir-se, estar guarani, independente de onde está a planta dos seus pés”¹⁰³⁸.

1038. *ibidem*, p. 120.

Além de seguirem caminhando, os Mbyá-Guarani continuam especulando. E se Curt Nimuendajú já havia insistido que os Guarani eram “senhores de um pensamento especulativo pleno”, uma “reflexão escatológico-filosófica” altamente elaborada, segundo Viveiros de Castro, seria Daniel Pierri quem iria “restaurar os direitos especulativos” desse pensamento “contra a voga hipercriticista” e “materialista” que “recusou qualquer tipo de fundamento religioso aos deslocamentos territoriais do Apapocúva-Guarani, em nome de considerações ecológicas”. Mas a especulação cosmológica, escatológica e filosófica dos Guarani não é separável, menos ainda excludente, de uma reflexão sobre as condições materiais de existência desses povos, diria o etnólogo. Pois, ademais, “uma reflexão não é um reflexo” e esse pensamento é uma reflexão filosófica feita a partir das condições históricas de opressão e de dominação que os guarani sofrem ao longo de cinco séculos. E, portanto, “o pensamento especulativo guarani, como todo pensamento especulativo, está necessariamente correlacionado a determinadas condições materiais de existência”¹⁰³⁹. Não à toa, os Mbyá-Guarani são conhecidos pela alcunha de “filósofos da floresta”¹⁰⁴⁰.

1039. VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 146.

1040. MORAES, 2010, p. 108.

“Era-morte”, eis uma arrebatadora especulação compartilhada com Pierri pelos Mbyá-Guarani sobre o tempo atual ou o Antropoceno, nos termos *jurua*. E tal pensamento baseia-se fundamentalmente “numa crítica profunda ao modo de vida dos brancos”, pois “se a escolha tecnológica dos Guarani feita no início dos tempos lhes abria a possibilidade para conservar a imperecibilidade ‘natural’ de seus corpos através de práticas corporais e alimentares específicas”, a destruição extensiva causada ao “mundo terrestre” pelos brancos viria a inviabilizar na prática seu modo de vida¹⁰⁴¹.

1041. PIERRI, 2018, p. 300, 301.

Como que detalhando em termos cosmológicos a descrição densa de Almiros Machado, logo saberíamos que já não há mais espaços para “plantar os cultivares verdadeiros, imagens perecíveis daqueles que servem aos deuses em suas moradas e que conservam os corpos imperecíveis”. E se a Mata Atlântica, floresta que referencia o modo de vida e devir guarani, vislumbrados em sonhos e reconhecidos como antigas ocupações de antepassados pelos peculiares acidentes geográficos e ruínas¹⁰⁴² praticamente não existe mais, as “frutas verdadeiras”, imagens perecíveis daquelas que “povoam os pátios das moradas das divindades” também

1042. CICCARONE, 2017, p. 726.

se extinguiram. Sem a mata, os *nhanderu mirĩ* não têm mais para onde enviar os animais domésticos, os queixadas, que seriam alimento para os Guarani, que entendem que sendo os brancos culpados de tamanha devastação, estes também são diretamente responsáveis pela morte que os acomete. “São culpados de sua vida breve, já que solaparam as condições que permitiam que a morte fosse cancelada”, obrigando os indígenas à adoção compulsória de formas de alimentação que os adoecem, que matam as crianças e que fazem os idosos perecerem rapidamente¹⁰⁴³.

1043. PIERRI, 2018, p. 300, 301.

Era-morte: “porque se não fossem os brancos”, tudo seria diferente. “A terra adoce” e “*Nhanderu Teronde* está tão enraivecido com esse estado de coisas que nem se dá mais ao trabalho de velar pelo mundo”, ficando essa tarefa a cargo de *Tupã*, “aquele que teve seu filho assassinado pelos brancos, quando tentou conter anteriormente seu modo de vida destruidor”¹⁰⁴⁴.

1044. idem.

A confissão de culpa pela morte de Jesus perpetuada pelos *jurua*, estabeleceria as bases, portanto, para uma crítica profunda do modos de vida “daqueles que se esforçam para destruir o mundo”, permitindo “a bifurcação de duas soluções distintas para a associação entre a escolha tecnológica dos primeiros tempos e a vida breve”. Mas assim como os deuses já destruíram a terra três vezes, poderão fazê-lo novamente”, dessa vez, entretanto, definitivamente sem os brancos e “seu modo de vida sujo”¹⁰⁴⁵, pois estes já tiveram muitas chances mas “sempre se reproduziram excessivamente e se tornaram uma maioria destruidora”¹⁰⁴⁶.

1045. ibidem p. 301, 302.

1046. idem.

Através de sua “cataclismologia” e outros “pensamentos alheios”, que Daniel Pierri ressoaria em seu livro *O perecível e o imperecível*, os Mbyá-Guarani viriam a estabelecer a criação e a destruição da plataforma terrestre não como uma “teologia” profética de um novo mundo, mas como reinauguração espiralar de uma nova fase que sempre guarda diferenças em relação às passadas. E a diferença crucial desta que está por vir “é que na próxima terra não haverá brancos”. O que no entanto não quer dizer que juntamente com a recriação dos Mbyá enviados à essa outra terra não haverá outros não-mbyá, mas sim que “o caráter pernicioso do modo de vida dos brancos atingiu tal ponto que não servirá mais sequer como elemento de alteridade”¹⁰⁴⁷.

1047. ibidem, p. 303.

O “círculo vicioso” enunciado por Vilém Flusser, que bem poderia ser uma triangulação com setas dinâmicas que fazem girar os vértices – natureza, cultura e lixo – à semelhança da simbologia reciclável, se fecha. Ou as setas se paralizam e já não há mais natureza e nem cultura, somente lixo. Nem mesmo a Grande Divisão dos brancos servirá para uma simetrização com os multiversos dos coletivos extramodernos, e menos ainda para os resolutos Mbyá. Os brancos e seus modos sujos se tornaram uma forma antropomórfica e antropocênica de poluição cósmica – “velha palavra da linguagem sagrada, que significava mácula e profanação, insulto, violação e desonra, serve-nos agora para designar a ruptura dessa equipolência – harmonia do racional e do real”. Ou ainda nos termos de Michel Serres: “como é que as paisagens divinas, a montanha sagrada e o mar com sorriso inominável dos deuses puderam transformar-se em campos de estrume ou abomináveis

receptáculos de cadáveres?”. “Com a dispersão da imundície material e sensorial”, o próprio filósofo responderia de pronto que “encobrimos ou apagamos a beleza do mundo e reduzimos a luxuosa proliferação das suas multiplicidades à unicidade desértica e solar das nossas leis”¹⁰⁴⁸.

1048. SERRES, 1990, p. 45.

Da perspectiva quilombola, e em forte confluência com os indígenas, esse processo começaria com o horror ao mundo, tipicamente monoteísta cristão. Sendo os brancos o “povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus” e movidos pela necessidade premente de se reterritorializarem em um “território sintético”. Para tanto, “se espriaram pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento para a satisfação de suas artificialidades”¹⁰⁴⁹. Ou como diria ainda Antônio Bispo dos Santos sobre as origens dessa cosmofobia: “Quando o deus dos brancos disse que a terra estava amaldiçoada por causa de Adão e Eva e que comeriam com a fadiga do suor”, ele disse “que não poderiam desfrutar da natureza como ela se apresenta. Logo, eles precisariam sintetizar tudo”. E assim os brancos se espalharam “sintetizando – inclusive a si próprios”. E é por isso que “grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado”, pois é “um saber voltado para a produção de coisas” e “desconectado da vida”. Portanto, diria ainda Bispo, “o ser tem pouco valor no saber sintético, apesar de ser o criador do ter. Já o ter é a criatura que devora o seu criador”¹⁰⁵⁰. E não é à toa que agora, diante do colapso do mundo sintético, os brancos resolveriam “reciclar” a si mesmos e também os seus produtos, inventar “o desenvolvimento sustentável” e a ideia de “reduzir, reutilizar e reciclar”. Mas o que no fundo, para Bispo, só revelam o problema do uso indiscriminado das outras formas de vida na sintetização e no manufaturamento, afirmando-se a “necessidade de transformação do orgânico em sintético como algo inquestionável”¹⁰⁵¹.

1049. SANTOS, 2015, p. 14, 96.

1050. SANTOS, 2018, p. 44-51.

1051. SANTOS, 2015, p. 98.

Se, para os Modernos, o dualismo natureza e cultura, abalado pelo lixo, mas também pelas outras ontologias que, como disse Manuela Carneiro da Cunha, “retornam”, segue sendo constitutivo de seu estar no mundo e de suas formas de intervir sobre ele, para Bispo, essa dicotomia estaria polarizada entre o saber orgânico e o sintético, como bem sabemos. Da perspectiva mbyá-guarani, entretanto, a tensão ou o “dualismo em desequilíbrio perpétuo, característica da metafísica ameríndia, em oposição à ocidental”¹⁰⁵² é estruturada na oposição entre o que é perecível e o que é imperecível. E diz respeito às relações entre o mundo terrestre e os mundos celestes¹⁰⁵³.

1052. PIERRI, 2018, p. 39.

1053. *ibidem*, p. 173.

A plataforma terrestre que já foi destruída e pode vir a ser novamente é, da perspectiva mbyá-guarani, perecível, enquanto que as plataformas celestes se caracterizam por sua imperecibilidade. Ambas, no entanto, estão amarradas por uma corda que “não rompe nunca” e, da mesma forma, os alimentos que as divindades que nunca pisam no chão plantam “crescem fora do solo suspensas como cachos de uvas” e “nunca acabam ou se perdem”. Divindades que ademais “têm em seu poder os mesmos objetos tecnológicos dos brancos sendo, no entanto, os deles muito melhores

que os dos brancos pois não estragam nunca. E “se por ventura chocarem-se em algo ou caírem no chão, eles não vão quebrar”, diferentemente aos dos brancos que “não valem nada”, “queimam no outro dia” e “vão logo para o lixo”.

Essa concepção, afirmaria Daniel Pierri, longe de restrita a “um espaço-tempo mítico, sem qualquer relação com a vida terrestre”, fundamenta “a relação ambígua que os Guarani estabelecem com as mercadorias dos brancos”, na qual há um grande interesse por elas e mesmo em seu consumo, por um lado, e, por outro, denota uma “notável falta de cuidado com as mesmas”. Sendo “jogadas” com frequência, como que “a todo momento estivessem testando a sua perecibilidade para comprovar, por oposição, a imperecibilidade da tecnologia originária dos deuses”¹⁰⁵⁴.

1054. *ibidem*, p. 178-80.

Há, portanto, muitas maneiras de designar e conceber as “afecções” mbyá-guarani em relação à perecibilidade das coisas e sujeitos terrestres e à imperecibilidade das coisas e sujeitos celestes. Enquanto as celestes “não estragam, não quebram, não acabam, não queimam”, tudo o que está sobre a terra é passível de perecer¹⁰⁵⁵, mas uma vez que muitas das coisas dos brancos são feitas de metal – imperecível – e suas cidades são construídas em concreto e pedras também imperecíveis, estes são “elementos privilegiados para a reflexão sobre o mundo celeste”. O fator decisivo nesses casos em que a aparente imperecibilidade poderia conceder às cidades e aos artefatos metálicos um lugar celeste será o modo de produção pernicioso e devastador dos seus designers não-indígenas, o que logo levaria os Mbyá a descartar qualquer associação entre estes e as divindades¹⁰⁵⁶.

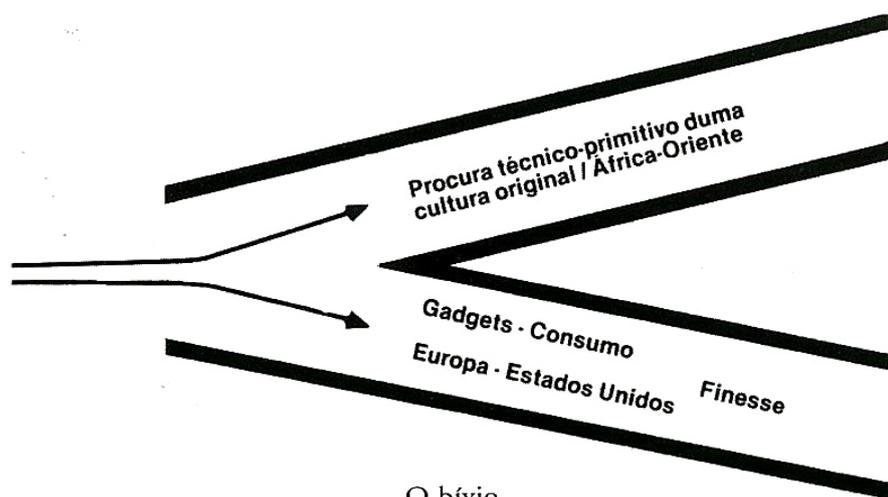
1055. *ibidem*, p. 180.

Além do mais, os brancos provêm da transformação da lagarta originária *mby'i* e, diferentemente dos Guarani, não são descendentes diretos dos deuses, o que impõe nos termos mbyá uma descontinuidade entre estes e os não-indígenas expressa na frase repetida “incansável e pedagogicamente aos mais jovens”: “não somos iguais aos brancos”. Ou, como diria Juancito logo ao início de *Duas aldeias, uma caminhada*, “é verdade que hoje estamos quase dominados pelos brancos, mesmo assim não podemos esquecer a nossa cultura, não podemos nos esquecer de tudo. Como os próprios brancos dizem: *Não troquem a sua cultura pela nossa*”.

1056. *ibidem*, p. 180-183.

Sendo descendentes diretos dos deuses, estes destinariam aos Mbyá-Guarani o arco e a flecha, as florestas, os frutos nativos e os animais de caça, especialmente o queixada, enquanto que aos brancos seriam atribuídos a arma de fogo, os campos e o porco doméstico¹⁰⁵⁷. E para os Mbyá, “tudo o que existe nessa terra” tem correspondência ao seu modelo originário nas plataformas celestes, estabelecendo, assim, não somente “uma relação horizontal de anterioridade temporal entre os elementos originários da primeira terra e suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical”, entre o que existe como imagem na terra e suas formas originais celestes. “Primeiro, as coisas são criadas nas moradas celestes” e só depois fabricadas as imagens desses elementos no mundo terrestre. Dessa forma, tudo o que existe aqui, ou melhor, tudo o que vemos aqui – sintetizado na recorrente expressão “não são mais que imagens” (*a'ãga'i te ma*) – potencialmente existe no mundo celeste, em outra forma, original

1057. *ibidem*, p. 68.



O bívio.

Fig. 49 – *O bívio*. Lina Bo Bardi, sem data. Fonte: FERRAZ, 1993.

ou “verdadeira”, com a diferença fundamental que “o milho, o mel, as frutas, os carros e os computadores celestes não são como os daqui, porque não perecem”¹⁰⁵⁸. Em suma, para os Mbyá, aqui na terra “tudo é cópia”¹⁰⁵⁹.

1058. *ibidem*, p. 107-108.

1059. *ibidem*, p. 107, 109.

Já nas plataformas celestres, os deuses habitam uma multiplicidade de “cidades bonitas”, situadas em ilhas que “repousam sobre um grande mar invisível” onde há energia elétrica – “como nas cidades dos brancos, mas a energia elétrica celeste nunca se apaga”, moram em prédios, locomovem-se em carros¹⁰⁶⁰. As plataformas celestes são como “um cosmos inscrito no regime da multiplicidade, recortado por uma miríade de populações celestes, cada qual chefiada por uma divindade principal e habitada por uma série de outros espíritos auxiliares”. Mas além de viverem em cidades, como os brancos, “as divindades também têm em seu poder os modelos originários dos prédios, carros, motos, televisões, sanfona e fogão dos brancos”¹⁰⁶¹.

1060. *ibidem*, p. 134, 140.

1061. *ibidem*, p. 41, 143.

Todavia, os Mbyá “não foram deixados aqui para ter essas coisas. Elas foram deixadas para os brancos, essas coisas bonitas. E as divindades, que são dos nossos, têm tudo isso também”. Mas “as coisas dos brancos não são assim, eles podem ter tudo”, porém, esses itens foram deixados na terra “para enganar os guarani”. Da mesma forma, “o dinheiro também foi deixado para enganá-los”.

E se a escolha dos brancos pela tecnologia os tornaria vulneráveis, os Guarani optariam pela possibilidade de se tornarem impecíveis pela “produção do corpo” através da alimentação, da fala, do comportamento, dos rituais e de suas vestimentas. Um corpo habitado, de modo permanente ou provisório, por outros agentes não humanos que são confinados nessa plataforma terrestre, “terra ruim”, de florestas devastadas e entulhada de coisas sujas e produtos que “apenas parecem bons”¹⁰⁶².

1062. *ibidem*, p. 148, 149, 152, 154.

Como constataria Daniel Pierri, o que pareceria uma “fetichização do modo de vida dos brancos” revela-se, na verdade, “uma contundente crítica”, no caso, “uma crítica xamânica ao fetichismo da mercadoria”¹⁰⁶³ que leva os Mbyá a se apropriarem da cultura dos brancos para se defenderem dos seus ataques e ao mesmo tempo para cultivar os conhecimentos próprios. Ou, no dizer dos mais velhos aos jovens Mbyá, é preciso saber seguir pelos “dois caminhos”¹⁰⁶⁴.

1063. *ibidem*, p. 152.

1064. *ibidem*, p. 148.

* * *

“O Brasil tinha chegado num bívio”. Da perspectiva dualista dos brancos, dentre os dois caminhos – “procura técnico-primitiva duma cultura original / África-Oriente; *Gadgets*-Consumo, Europa-Estados Unidos, Finesse” – era preciso escolher um. E como afirmaria Lina Bo Bardi, o Brasil “escolheu a finesse”¹⁰⁶⁵.

1065. FERRAZ, 1993, p. 210.

Ainda na década de 1950 a arquiteta-designer vislumbraria a reinvenção do Brasil na “procura desesperada e raivosamente positiva de homens que não querem ser ‘demitidos’, que reclamam o direito à vida”¹⁰⁶⁶ e cuja matéria-prima era o “lixo”. Um país onde

1066. BARDI, 1994, p. 35.

1067. *ibidem*, p. 37.
1068. FERRAZ, 1993, p. 187.
1069. BARDI, 1994, p. 14.
1070. FERRAZ, 1993, p. 134.
1071. *idem*.
1072. BARDI, 1994, p. 37.
1073. *idem*.
1074. *ibidem*, p. 11.
1075. *idem*.
1076. FERRAZ, 1993, p. 231.
- as potências indígenas, africanas e orientais engendrariam um “humanismo técnico” que, prenhe de “eletricidade vital”¹⁰⁶⁷ – “pobre”, mas “não no sentido econômico é claro, mas no sentido de simplicidade dos meios de comunicação”¹⁰⁶⁸ – delinearía as condições práticas e econômicas para uma reação inventiva e popular ao “fracasso tecnocrático”¹⁰⁶⁹, à hipnose do consumo e à sedução da “finesse”.
- Pois o “povo” é a “única classe não inibida por esquemas e conceitos ‘culturais’, a única talvez que conserva o hábito de explicações naturais do homem estético”. Mas então, “por que existe arte popular, e não a dos funcionários públicos, dos engenheiros e dos bancários?”. Para Lina, a “expressão material” dos valores humanos estaria ligada “a uma lucidez crítica e a uma autonomia que não mais admite divisões em categorias ou compartimentos estanques” e, dessa forma, a “grande Arte como que cederá seu lugar às precárias manifestações julgadas ‘colaterais’, a uma expressão estética ‘não-privilegiada’”, há séculos reprimida, “mas que sobreviveu como semente viva, pronta a germinar”, “toda uma série de objetos comuns”, ligados a uma vivência – “um jeito de ser que se estende à maneira de olhar as coisas, de se mover, de apoiar o pé no chão, um modo não ‘estetizante’”. Provenientes de “qualquer lugar onde o que ainda chamamos de ‘cultura’ não tivesse chegado”¹⁰⁷⁰. Enfim, a lâmpada queimada – matéria-prima para a invenção do *fitó* (lâmparina de querosene) –, os utensílios de cozinha feitos minuciosamente com latas de lubrificante cortadas e dobradas, a lixeira de pneu virado ao avesso e outros resquícios de “tempos de grossura”, seriam “exemplos importantes para o moderno desenho industrial”¹⁰⁷¹.
- Tais “formas de desenho artesanal e industrial” embebidas de arte popular (“arte não somente no sentido artístico mas também no do fazer tecnicamente”¹⁰⁷²) definiriam “a atitude progressiva da cultura popular ligada aos problemas reais” e eram uma “acusação”, como escreveria Lina, “de um mundo que não quer renunciar à condição humana apesar do esquecimento e da indiferença”¹⁰⁷³. Mas também a “todas as contradições do grande equívoco ocidental”. E que, no processo de modernização, se apresentam “com os traços violentos de uma situação falimentar”, de maneira que “a industrialização abrupta não planejada, estruturalmente importada, levaria o país à experiência de um incontável acontecimento natural, e não de um processo criado pelos homens”. Como consequência desse processo, a arquiteta perceberia tanto a impossibilidade do “desenvolvimento de uma verdadeira cultura autóctone”¹⁰⁷⁴, quanto a “desculturação que está em curso” promovida pela industrialização massiva, além de outros fatores como “os marcos sinistros da especulação imobiliária, o não-planejamento habitacional-popular” e a “proliferação especulativa do desenho industrial – *gadgets*, objetos – na sua maioria supérfluos”¹⁰⁷⁵.
- Aloisio Magalhães que, paralelamente, viria a constituir com Lina Bo Bardi “uma outra vertente” do design no país, comprometida com a ideia de um “design de identidade nacional” e orientada por uma “visão cultural mais ampla” que buscava “assimilar a cultura popular”¹⁰⁷⁶ para mais além do design ligado à atividade industrial no contexto da formação nacional – “balizador para



Cadeira feita com três galhos e um pedaço de tronco, amarrados com cipó.



Fig. 50 – *Cadeira de beira de estrada*. Lina Bo Bardi, 1967. Fonte: FERRAZ, 1993.

Cx 08
489/1989
1e

CENTRO NACIONAL DE REFERÊNCIA CULTURAL

C N R C



Artesanato Indígena do Centro - Oeste



Mostra das Coleções Galvão e CNRC

INDEXADO
Curt. Nimuendajú

Fig. 51 – Artesanato Indígena do Centro-Oeste. CNRC, 1977. Fonte: BIBLIOTECA CURT NIMUENDAJÚ.

grande parte da discussão sobre as possibilidades para o design no Brasil¹⁰⁷⁷ –, escreveria que o “brasileiro estaria intuitivamente mais próximo de conceitos de design do que propriamente artesanais, no sentido clássico”. O que o levaria ainda a considerar que seria possível caracterizar “essa alta inventividade como uma atitude que se poderia chamar de *pré-design*”¹⁰⁷⁸.

1077. ANASTASSAKIS, 2014, p. 47.

Ecoando a sua participação na criação e coordenação do Centro Nacional de Referência Popular (CNRC) em 1975, que quatro anos mais tarde seria fundido ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, Aloisio Magalhães inventaria um *novo paradigma antropológico* associado às políticas culturais e patrimoniais do órgão. Mas o que viria a ser tomado como *paradigma antropológico* associado às ideias e ações de Magalhães era, segundo Zoy Anastassakis, “em sua concepção original, a busca por um design propriamente nacional”. E nesse sentido, “o que se denomina design e o que se chama de *antropologia* não são tão facilmente delimitáveis”, ou ainda, “o que tem sido lido como antropologia pode ser também compreendido como uma visão de design”¹⁰⁷⁹.

1078. *ibidem*, p. 202. (grifo no original).

O CNRC se dedicaria a revelar a especificidade dos processos culturais no país através da observação e coleta de informações que evidenciassem a capacidade “inventiva brasileira”¹⁰⁸⁰ ou, nas palavras do próprio, “casos de maravilhosa flexibilidade e capacidade de adaptação e assimilação”, processos e objetos “que contradizem a ortodoxia artesanal”, “formas espontâneas do fazer” e outras “personalidades e fisionomias” latentes no “universo cultural brasileiro” ameaçadas por “fatores perturbadores que interferem no processo de desenvolvimento dessa capacidade inventiva”¹⁰⁸¹.

1079. *ibidem*, p. 32. (grifo no original).

1080. *ibidem*, p. 205.

Afinal, diria Magalhães, o “desenvolvimento de uma cultura não se mede somente pelo progresso e pelo enriquecimento econômico, mas por um conjunto mais amplo e sutil de valores” e, se à economia “foram acrescentados os fatores sociais”, caberia ao desenho industrial a compreensão do “todo cultural”, já que este “surge naturalmente como uma disciplina capaz de se responsabilizar por parte significativa desse processo”. Porque “não dispondo nem detendo um saber próprio, utiliza vários saberes” e, ademais, “da postura inicial de uma visão imediatista e inevitavelmente consumista de produzir novos bens de consumo, o desenhista industrial passa a ter, nos países em desenvolvimento, seu horizonte alargado”¹⁰⁸².

1081. *ibidem*, p. 203.

1082. *ibidem*, p. 204.

Lina Bo Bardi, quase que simultaneamente escreveria, de maneira menos otimista, que “o Ocidente continua tomando em consideração somente as manifestações culturais dos grupos de poder central: e não sai desse impasse”¹⁰⁸³. E nesse contexto diria, assertiva, que o “reexame da história recente do país se impõe. O balanço da civilização brasileira ‘popular’ é necessário”. Mas um balanço “visto do outro lado”: “é o Aleijadinho e a cultura brasileira antes da Missão Francesa” e também “o nordestino do couro e das latas vazias, é o habitante das ‘Vilas’, é o negro e o índio, é uma massa que inventa, que traz uma contribuição indigesta, seca, dura de digerir”¹⁰⁸⁴.

1083. BARDI, 1994, p. 77.

1084. FERRAZ, 1993, p. 210.

Anos mais tarde, sobre o projeto que estava a desenvolver para a Comunidade Cooperativa Camurupim em Propriá, no estado de

Sergipe, Lina escreveria, dando uma conotação totalmente antropológica à arquitetura, que “a função do arquiteto é, antes de tudo, conhecer a maneira de viver do povo”¹⁰⁸⁵, ou “cavocar profundamente numa civilização”¹⁰⁸⁶. Contrariando, ou invertendo, o impasse no qual o mundo moderno continua metido e, “procurando tirar da palavra áulico-retórico que a acompanha”, escreveria ainda sobre a civilização: “A civilização é o aspecto prático da cultura, é a vida dos homens em todos os seus instantes” e “pensada em todos os seus detalhes, estudada tecnicamente” – “desde a iluminação às colheres de cozinha, às colchas, às roupas, bule, brinquedos, móveis, armas”¹⁰⁸⁷.

Amitav Ghosh, ao escrever recentemente sobre “as mudanças climáticas e o impensável”, diria que a crise climática é certamente uma crise da cultura, e por tanto também uma crise civilizacional. Afinal, “cultura gera desejos” por “veículos e eletrodomésticos, por certos tipos de jardins e moradias”, todos esses itens dentre os maiores emissores de carbono e, portanto, os maiores inimigos do futuro¹⁰⁸⁸. E essa cultura, diria Ghosh, está intimamente conectada com as histórias com as quais o imperialismo e o capitalismo forjaram o mundo. Histórias que, entretanto, “não estão sendo enfrentadas pela cultura”. E é nesse sentido que, um dia, profetizaria o escritor indiano, nossa época será lembrada como o tempo do “grande desarranjo”¹⁰⁸⁹.

O grande desarranjo de Ghosh é, em outros termos, e em condições muito mais desarranjadas, poderíamos dizer, o impasse do design que Lina Bo Bardi havia detectado ao confrontar mundos tão díspares e separados pelo bívio que se impôs como história no Brasil. Mas, de tantas maneiras, a questão colocada tanto por Lina Bo Bardi e Aloisio Magalhães quanto por Amitav Ghosh, em momentos e contextos tão longínquos e distintos, ainda que periféricos e coloniais, parece ser a mesma: como reinventar o mundo através da cultura?

Para Ghosh, a poesia, a arte, o teatro, a arquitetura, a ficção na literatura e no cinema, todos esses aspectos práticos da cultura até então evasivos frente à catástrofe que se anuncia, deveriam olhar urgentemente para os seus modos problemáticos de dissimulação da realidade para confrontá-la antes do mundo se esvaír irreversivelmente. Para Bo Bardi e Magalhães, todavia, a reinvenção da cultura seria dada, primordialmente no âmbito da “cultura brasileira”, a partir das suas diversas matrizes étnicas e culturais, e eminentemente ligada à ideia da necessária “tomada de consciência coletiva”. Pois como escreveria Lina, “qualquer divagação é um delito na hora atual”¹⁰⁹⁰ e “se o problema é fundamentalmente político-econômico, a tarefa do ‘atuante’ no campo do ‘desenho’ é, apesar de tudo, fundamental”. Sendo que o design para além do impasse, condensado na forma de “Planejamento Ambiental” – “o urbanismo e a arquitetura, até o desenho industrial e as outras manifestações culturais” – articulária, nesses termos, uma “reintegração, uma unificação simplificada dos fatores componentes da cultura”¹⁰⁹¹. Afinal, “o desenho industrial e a arquitetura de um país baseados sobre o *nada* são *nada*”¹⁰⁹², restando pois, “um reexame da história recente do ‘fazer’ nas artes” que “tem informado todo o desenvolvimento da cultura artística do ocidente, desde a antiguidade até as vanguardas”¹⁰⁹³.

1085. *ibidem*, p. 203.

1086. BARDI, 1994, p. 20.

1087. *ibidem*, p. 35.

1088. GOSH, 2016, p. 9.

1089. *ibidem* p. 11.

1090. BARDI, 1994, p. 11.

1091. *ibidem* p. 14.

1092. *ibidem*, p. 24.

1093. BARDI, 1994, p. 13.

A compreensão de Lina Bo Bardi e Aloisio Magalhães de uma reinvenção dos aspectos práticos da cultura segue, apesar de tudo, em aberto. Ainda que desestabilizada, problematizada e irrigada por tantas alteridades nativas e culturas com aspas. Todavia, como bem mostraria Paulo Tavares, enquanto editora da revista *Habitat* nos anos de 1950 até 1954, Lina estabeleceria sistematicamente “ligações semânticas” entre a arte moderna e os artefatos indígenas, de forma que “ser moderno” significaria “estar conectado tanto à linguagem do modernismo quanto às artes populares, indígenas e ‘primitivas’”, em total consonância com a formação do movimento moderno no Brasil. E se em contraposição às vanguardas europeias que visavam um rompimento com o passado e com a tradição, tais figurações do “selvagem” operariam na conformação de uma identidade e uma cultura nacional – “daí ser possível falar em ‘*nossa arte primitiva*’” –, a descontextualização das esculturas, plumagens, grafismos e outros objetos indígenas reiteraria coniventemente o caráter colonial da modernização em curso¹⁰⁹⁴.

Já em suas reflexões posteriores, após ter se “tornado outra pessoa”, tendo vivido na Bahia e “encontrado o Brasil autêntico, não aquele dos imigrantes europeus”¹⁰⁹⁵, entretanto, Lina não só contextualizaria a produção dos artefatos, como os tomaria para refletir sobre os modos de produção modernos e sobre a civilização que eles engendraram, estabelecendo juntamente com Aloisio Magalhães uma tensão, nos termos de Zoy Anastassakis, entre o “triunfo e o impasse” do design no Brasil. Ou entre a pergunta sobre *o que o desenho industrial pode fazer pelo país* de Magalhães¹⁰⁹⁶ e a “capacidade de dizer não”¹⁰⁹⁷ da arquiteta.

Vinculados à cultura, como já bem documentado e analisado, Bardi e Magalhães viriam a estabelecer as bases para uma crítica cultural à “regeneração através da arte”¹⁰⁹⁸ e as fundações para uma descolonização – mesmo que sem essa conotação – do design (ainda à espera de ser levada adiante pelos próprios Modernos) a partir da apreensão intercultural e interétnica¹⁰⁹⁹ das “formas de fazer populares”¹¹⁰⁰. Processo que seria encontrado atualmente na deflagração de uma contracolônização afro, indígena e periférica do “campo do desenho” pela inventiva *pré-brasileira* e suas “figurações selvagens” das “formas de fazer e usar basicamente primitivas e pré-industriais”. Pois como escreveria Lina Bo Bardi em 1967, “há outras ‘histórias’ no meio e grandes histórias – o futuro falará”¹¹⁰¹.

Mas o futuro é, ele mesmo, desde a perspectiva moderna, um projeto. E a falta de um plano de qualquer tipo inevitavelmente nos colocaria à mercê do curso geral dos eventos do mundo, diria o filósofo Boris Groys em consonância com Giulio Carlo Argan, para quem, no seu já clássico *Projeto e destino*, não se projeta a favor mas sempre contra alguém ou alguma coisa, pois o projeto surge “contra a resignação ao previsível, ao acaso, à desordem, aos golpes cegos dos acontecimentos, ao destino”¹¹⁰².

Ir contra o destino é, no cerne do espírito moderno, participar inevitavelmente da vida pública e da disputa por projetos de mundo – um desígnio e ao mesmo tempo uma tarefa política. E ao restabe-

1094. TAVARES, 2019a, p. 18.

1095. OLIVEIRA, 2006, p. 323.

1096. MAGALHÃES, 1998.

1097. BARDI, 1994, p. 14.

1098. BARDI, 1994, p. 13.

1099. Em 1977, por exemplo, o CNRC realizaria o projeto **Artesanato Indígena no Centro-Oeste**, junto aos Kraho, Bororo, Kadiweu e Xavante, que resultaria em cinco relatórios descritivos sobre as relações entre os modos de vida ameríndios e a “atividade artesanal”, além de um acervo de fotografias e peças etnográficas. Mas o projeto visava também compreender as formas de organização social dos povos e as consequências dos contatos interétnicos e dos processos “perturbadores” externos – urbanização, industrialização, etc. – nas comunidades. Cf. ANASTASSAKIS, 2014, p. 207.

1100. ANASTASSAKIS, 2014, p. 209.

1101. FERRAZ, 1993, p. 186.

1102. Cf. GROYS, 2013; ARGAN, 2000.

1103. MOTTA, 1967.

lecer efetivamente o vínculo entre a política do desígnio e a potência do desenho, estaríamos “recuperando a capacidade de influir no rumo do nosso viver”, como diria o historiador Flávio L. Motta¹¹⁰³.

1104. COSTA apud BRITO, 2004, p. 249.

Mas a teleologia de domínio do tempo histórico como iniciativa do homem – esse “fazer-mundo” –, condensada em toda a sua positividade humanista e racionalidade construtiva no design moderno, não passa de rescaldos do projeto antropocêntrico iluminista aferrado às supostas superioridade e excepcionalidade humanas. Ou, como sintetizaria assustadoramente Lucio Costa: “a natureza escolheu o homem para ser o veículo da tecnologia”, e “o desenvolvimento científico e tecnológico não é o oposto da natureza” mas “a própria natureza, que, através de seu estado lúdico – que somos nós – revela o lado oculto, virtual”¹¹⁰⁴.

1105. ARTIGAS, 2004, p. 109.

O design, ou a noção de “desenho” nos termos de Vilanova Artigas, “desvenda o que ela contém de trabalho humano acrisolado durante o nosso fazer histórico” – “de um lado dominar a natureza”, ou seja, “criar uma técnica capaz de obrigá-la a dobrar-se às nossas necessidades e desejos”, e por outro, “fazer história” como “fazer as relações entre os homens, a história como iniciativa humana”¹¹⁰⁵.

1106. KAPP, 2005, p. 115.

Propondo “que se entenda por arquitetura todo espaço modificado pelo trabalho humano”, em uma definição que “exclui paisagens naturais ou cavernas intocadas e inclui quaisquer paisagens artificiais e construções de toda espécie”, sejam elas “precedidas por projetos ou não, sejam concebidas por profissionais especializados ou não”, Silke Kapp, ao pensar recentemente uma teoria crítica da arquitetura, viria a reforçar o exclusivismo humanista e antropocênico do projeto. E ainda que não caiba, “em princípio”, em sua teoria, “nenhuma distinção entre arquitetura e construção, nem tampouco entre as escalas de edifícios, cidades e paisagens”¹¹⁰⁶, esta refletiria perfeitamente a posição moderna tão bem explicitada por Artigas e Lucio Costa, mas também a percepção de Paulo Tavares de que as relações entre as noções de projeto e o humano ainda estão fortemente agarradas ao paradigma do século XIX no qual o “homem” – “*Man the Modern*”¹¹⁰⁷ – é um indivíduo autônomo e calculista que pode dobrar a natureza à sua vontade, como um “*homo designer*”¹¹⁰⁸.

1107. HARAWAY, 1997, p. 78.

1108. TAVARES, 2017.

Ou, como escreveria ainda o arquiteto, o sentido moderno de “design” deriva da noção de que o projeto é um atributo singular que diferencia a espécie humana dos outros seres, separando os humanos da natureza pela virtude conferida que esse poder único confere aos sujeitos humanos sobre o mundo. Mais do que se referir às qualidades funcionais ou estéticas dos objetos feitos pelos humanos, o conceito de projeto cumpre a função de um “dispositivo ontológico” que delinea o reino do exclusivamente humano, uma vez que humanos e somente humanos – pelo design – podem impor o controle instrumental e simbólico sobre a natureza por serem dotados com qualidades especiais tais como cognição, intenção e vontade subjetiva¹¹⁰⁹.

1109. idem.

Nos termos de Arturo Escobar, o design tem sua existência celebrada no cerne do que convencionamos indiferentemente chamar de modernidade, mas esta é, entretanto, uma constelação de processos coevolutivos – simbióticos e multiespécie, acrescenta-

ríamos –, incluindo uma particular episteme e um conglomerado de formas sociais dentre as quais o “capitalismo patriarcal” e a “colonialidade” ocupam lugar central em sua onto-lógica dualista fundante¹¹¹⁰. E “que tem na arquitetura e no urbanismo uma ferramenta de guerra”, como nos lembraria Ailton Krenak¹¹¹¹.

Quer dizer, o design que Lina Bo Bardi e Aloisio Magalhães nomeavam “desenho industrial” é não somente um “dispositivo ontológico” como nos precisos termos de Paulo Tavares, mas bem um “dispositivo onto-epistemológico”, ou uma daquelas formas de conhecimento típicas da modernidade ocidental, que impossibilitam a copresença e inventam ausências. E extrair o “homem designer”, termo que Escobar também utiliza, desse complexo de forças para que os humanos possam novamente desempenhar um papel construtivo no “estar vivo” estaria, portanto, fortemente interligado com “o fim do Homem e do Humano maiúsculos” como o centro de todo o conhecimento e como medida da vida¹¹¹².

Mas a questão não é exatamente saber se os não humanos são designers e se cavernas são ou não arquitetura, ou seja, subordinar todos os demais modos de existência ao método hegemônico dos Modernos de relação com as coisas e demais seres, mas desantropocentrizar e antropologizar o design para que outros humanos e todos os não humanos possam ser agentes e não simplesmente “pacientes”¹¹¹³ do mundo. E isso não significaria somente a ultrapassagem do antropocentrismo fundante dos modernos e a coexistência abrangente dos não humanos e das sobrenaturezas, mas também o aterramento do abismo entre os mundos que compõem o mundo, ou seja, a obsolescência do modo hegemônico de produzir tal mundo que é não só uma forma ontológica, mas também epistemológica de separação e segregação.

Se Vilém Flusser se perguntava como configurar projetos sem que estes mesmos fossem obstáculos no meio do caminho, parece urgente questionar como conceber o design não como um verbo prescritivo e sim como uma “especulação fabulativa”, nos termos de Donna Haraway¹¹¹⁴, interessada sim em visionar caminhos a serem percorridos, como fazem os Mbyá.

Mas mesmo que o design continue a ser um estrangeirismo bastante enigmático e um “dispositivo onto-epistemológico” poderoso, isso não quer dizer que as forças atuantes na sua produção não estejam sendo recodificadas e canibalizadas pelos jovens brasis negros, indígenas, *queers* e periféricos que ensaiam um futuro distinto daquele da cantilena do atraso congênito, do sonho grandiloquente da formação nacional e dos tempos gloriosos (e autoritários) do design total. E frente à hegemonia de tais discursos de defasagem, basilares do projeto nacional moderno e ainda latentes no imaginário brasileiro, o engenheiro-filósofo Bruno Cava viria a conjecturar, em consonância com tantos outros, uma potência contrafactual: “Mas e se, na verdade, o Brasil sempre teve um *surplus*, um avesso produtivo que já lhe coloca um projeto positivo, incandescente?”. Um projeto “que propicia sonhar a dispensa das armadilhas da modernização redentora, contorná-las em virtude de sua própria impotência e infecundidade?”¹¹¹⁵. Em outros termos, a possibilidade de “uma civilização tropical, realmen-

1110. Cf. ESCOBAR, 2018.

1111. KRENAK, 2019b, p. 21.

1112. ESCOBAR, 2018, p. 52.

1113. GELL, 2018, p. 52.

1114. HARAWAY, 2013.

1115. CAVA, 2016.

1116. SZTUTMAN, 2008, p. 249.

te ecológica e multicultural”, a “oportunidade de um outro modo de imaginar o Brasil como multiplicidade complexa, original, polívoca, antropofágica” como algum dia, num otimismo talvez já desencantado, vislumbrou Eduardo Viveiros de Castro¹¹¹⁶.

As potências daqueles “descendentes de Makunaima” que “sobreviveram camuflados como ‘sementes’”, como diria Clarissa Diniz sobre a obra de Denilson Baniwa e que, como que retomando as sementes de Lina Bo Bardi agora ocupam, à revelia dos brancos, “no rizoma Brasil”, os “seus devidos lugares de mudas”. Mudas que crescem e se espalham, diríamos, nos apropriando do raciocínio da curadora para estendê-lo a tantas outras práticas extramodernas que nos permitem, enfim, “perceber aquilo que é óbvio, mas que se esconde (porque se protege) abaixo de nossos pés”. E que “havendo emprestado seus frutos como ícones para a monocultura invasora, agora os toma de volta”, incidindo “tanto sobre o imaginário colonialista acerca dos povos ameríndios quanto sobre o imaginário que o colonizador produziu acerca de si mesmo”. E, “evidenciando a violência do gesto da apropriação da cultura do outro”, desobedecem o “lugar de espectador” que lhes fora historicamente reservado e, “insurgindo-se contra a hegemonia de uma cosmovisão em detrimento da legitimidade de todas as outras”, permitem “ver o quão espectrais são as memórias e as imagens que sustentam nossas narrativas”. Ademais, “performando um duplo do gesto do invasor”, agora “saqueiam cadeiras, sujeitos, textos, personagens, ícones, paisagens, sapatos, plantas, livros, adornos etc.”, mas também filmes, e os recontextualizam em uma proposição cosmopolítica com a “plena agência de suas mãos” – e dos pés, no caso dos Mbyá – conduzindo uma operação de “recorte e colagem” da modernização colonizadora, “entre a ficção e a magia”¹¹¹⁷.

1117. DINIZ, 2019, p. 61.

Ou como diria uma das personagens-artesãs mbyá-guarani em *Duas aldeias, uma caminhada*, “os deuses já sabiam que a gente ia precisar vender artesanato, que as matas iam se acabar e por isso nos deram essa habilidade de seduzir os brancos com os bichinhos de madeira”. Mas também em tantos outros processos nos quais “de repente a antropofagia da arte está aqui”. E “com os antropófagos de verdade. Nós somos os antropófagos de verdade e nós vamos devorar e regurgitar essa arte”, como advertiria, determinado, Denilson Baniwa¹¹¹⁸. Ou ainda, da perspectiva da juventude negra e urbana que invoca tantos futuros quantas são as formas plurais de se escrever design em português no Brasil hoje: “desaing, desige, desing, desaign, desing, desigh, desine, disigo, desin, disng”¹¹¹⁹.

1118. BANIWA, 2017.

1119. Formas de se escrever “design” compiladas por Ricardo Portilho e Tande Campos dentre os 1.300 formulários de inscrição do processo seletivo de jovens de periferias de Belo Horizonte para o curso de design gráfico na escola OiKabum. Cf. CANÇADO; MARQUEZ; ANDRÉS; REGALDO, 2018, p. 40.

Eis o bívio ululante enunciado por Lina Bo Bardi há mais de seis décadas que finalmente dá mostras de se tornar um caminho de confluências a ser percorrido, com as mãos e com os pés, sob a terra. Pois se a escolha entre, de um lado, o consumo colonizado do imaginário ocidental – a “finesse”, agora atualizada na forma da ostentação – e, de outro, a busca tecno-primitiva das culturas originais pareceu obstruída pela primazia hegemônica da primeira via, se torna cada vez mais evidente que o que Lina chamou de “grossura” nunca se deixou afinar completamente.

1120. BARDI, 1994, p. 13-14.

Mas, como lembraria a própria, “a desmistificação do design como arma de um sistema, a procura antropológica no campo das artes contra a procura estética” – “campo de concentração da civilização ocidental” – será dada não como “uma recusa em bloco, mas um cuidadoso processo de revisão”¹¹²⁰. Pois ainda que “a contaminação das coisas pela abstração real violadora da existência e, de um modo mais geral, das relações de fetiche” tenha progredido de maneira assombrosa no mundo industrial, “mesmo em relação aos artefatos capitalistas no sentido mais lato, isso não pode significar um programa de tábula rasa”. Em uma recusa indiscriminada aos conteúdos e artefatos produzidos ao longo dos últimos séculos, e conseqüentemente como rejeição em bloco a toda e qualquer agregação de tecnologias, habilidades e conhecimentos modernos, diria Robert Kurz, como que completando o argumento de Bardi. Afinal, “por que haveriam de desaparecer o telefone ou a Internet ou a utilização da electricidade?”. Há tão pouca pertinência em se cogitar abolir a bicicleta e a lanterna de bolso como tantos outros artefatos humanos que deveriam ser salvos¹¹²¹.

1121. KURZ, 1993.

“Salvar ou abolir, eis a questão”, escreveria Kurz sobre o *Programa de Abolição de Artefatos* imaginado pelo próprio no ensaio *Tábula rasa* de 1993, e ao qual deveríamos agora renomear como *Programa Planetário de Abolição de Artefatos Humanos*, destacando o caráter planetário e a condição humana evidente da catástrofe antropicamente desenhada, que o filósofo em vários momentos (d)enunciou. Como em *A queima do futuro*, de 2007, ensaio no qual diria que “o capitalismo é uma cultura de combustão”, conjecturando que “o modo de produção e de vida dominante deixa apenas a alternativa da catástrofe climática ser abrandada pelo colapso econômico ou, pelo contrário, que a catástrofe climática desenfreada leve à violenta queda da economia”¹¹²².

1122. idem.

Mas se a frigideira de Teflon “não pode ser rejeitada por ser um produto colateral da tecnologia espacial capitalista e, com isso, do complexo militar e industrial”, ela deveria certamente entrar em qualquer lista de objetos a serem abolidos, se for comprovadamente cancerígena. Abrangendo um âmbito muito amplo de artefatos ocidentais, o *Programa* determinaria então, não somente o fim da produção e comercialização dos mesmos, mas também a destruição dos exemplares existentes e assim, “uma humanidade libertada neste sentido defrontaria-se com um gigantesco deserto de escombros de conteúdos passados de todo o tipo”, a partir do qual ela teria de criar, “igualmente impelida pela necessidade, em parte pela apropriação, em parte pela rejeição”, provavelmente acompanhada de um enorme esforço de “reciclagem”, um “relacionamento diferente com a natureza e consigo própria”, diria Kurz¹¹²³.

1123. KURZ, 2007.

Porém, quais seriam os critérios para que qualquer artefato produzido pela humanidade entrasse na lista para ser banido definitivamente da vida cotidiana? Para o filósofo, se não pode existir qualquer padrão abstrato e geral de seleção dos mesmos – o que afinal nos levaria novamente ao fetichismo –, a resposta a essa questão seria, contudo, simples e direta: “o que está em causa é a abolição dos sofrimentos desnecessários e produzidos pela própria sociedade”¹¹²⁴. Mas essa sociedade a que se refere Kurz não

1124. KURZ, 2007.

é o conjunto de todos os humanos, mas mais especificamente o “sujeito moderno, capitalista, branco e masculino permeado pela ideologia do valor e da dissociação” e cujo programa em si é a negação brutal de todo o mundo sensível e social – em perfeita consonância com o *anthropos* do Antropoceno. E englobando os diversos coletivos não humanos que habitam o planeta e também a própria Terra, a contaminação desenfreada do planeta, a destruição sistemática dos ecossistemas naturais, a extinção em massa de animais e plantas seriam afinal, formas industriais e extensivas de sofrimento. E se há décadas a constatação de Victor Papanek¹¹²⁵ de que há poucas profissões mais nocivas que o design – já que esta projetaria e se dedicaria a vender “criminalmente” veículos, a inventar toda sorte de lixo e optar por materiais e processos altamente degradantes e poluentes – causaria furor, hoje, ainda que esse método de gerar sofrimentos siga ativo, suas armadilhas e seus impasses estão cada vez mais expostos.

1125. PAPANEK, 1984, p. ix.

Na reprogramação compartilhada e autônoma do mundo através da seleção individual dos artefatos da Modernidade proposta por Kurz, na qual não caberia nenhum “Homem novo” – “uma construção positiva, uma má utopia” –, prevaleceria portanto o interesse ético pelos “existentes em sua singularidade”, como nos termos de Gilles Deleuze, para quem é preciso ver “não o que uma coisa é, mas o que ela é capaz de suportar, é capaz de fazer”¹¹²⁶.

1126. DELEUZE, 1980, p. 2.

Porém, se para Kurz os artefatos da modernidade deveriam ser abolidos por serem causa de sofrimentos, para Bernard London, exatos 90 anos antes, o sofrimento seria originado exatamente na escassez criada artificialmente pela restrição de acesso aos produtos imposta pela economia, e “enquanto milhões de pessoas sofrem, os mercados estão saturados e há excedente de produtos”¹¹²⁷.

1127. LONDON, 2013, p.12-15.

E no ano de 1932, London, considerado o criador não somente da expressão “obsolescência programada” como também dos princípios que regem seu funcionamento, publicaria a sua controversa proposta em um panfleto de título *A obsolescência programada contra a crise*. Como pressuposto, o de que a tecnologia moderna e a aplicação da ciência aos negócios aumentaram a tal ponto a produtividade de nossas fábricas e de nossos campos que a “questão econômica fundamental hoje [nos anos 1930] é organizar compradores, e não estimular produtores”. E de acordo com sua proposta, caberia exclusivamente ao Estado reorganizar o ciclo de produção, distribuição e consumo, planejando e executando uma economia-política na qual a obsolescência programada seria a forma de governo das relações entre capital e trabalho. Uma vez que o principal problema diagnosticado pelo economista e investidor imobiliário seria o ímpeto “ultra-retencionista” dos consumidores durante os períodos de crise: “Por toda parte, hoje as pessoas estão desobedecendo à lei da obsolescência. Estão usando seus carros velhos, pneus velhos, rádios velhos e roupas velhas por muito mais tempo do que apontariam as curvas estatísticas”¹¹²⁸.

1128. idem.

A solução de London para tal dilema que desafiava os preceitos da economia liberal seria “não só planejar o que produzir, mas também aplicar a administração e o planejamento para desfazer trabalhos obsoletos do passado”, ou seja, tabelar a obsolescência

do capital e dos bens de consumo no momento de sua produção, de forma que sempre haveria trabalho uma vez que a demanda contínua por produtos novos manteria a produção constante.

Apostando na destruição como motor do mundo – não outro mundo, mas o mesmo, sempre novinho em folha –, London pressunha que nesse mundo, o acúmulo seria somente de objetos impossíveis de serem reinseridos na produção. Posse, somente transitória. E relações com os artefatos, estritamente econômicas e não afetivas. De tal maneira que “assim que fossem criados, o governo atribuiria um prazo de vida a sapatos, casas, maquinários e a todos os produtos da indústria, mineração e agricultura”. Eles seriam vendidos e usados dentro do prazo estabelecido. Quando o prazo expirasse, esses produtos, controlados por uma agência governamental, “estariam legalmente ‘mortos’ e seriam destruídos”¹¹²⁹.

1129. idem.

Todavia, “se precisamos sempre de coisas novas porque essas são melhores, isso quer dizer que os produtos que a maioria da população usa cotidianamente não são tão bons”¹¹³⁰, captaria Ivan Illich, com perspicácia, o mote da indústria moderna que London ajudou a forjar com sua proposta – logo incorporada, à revelia de qualquer mediação estatal, como *a* política do design, e que perdura até os nossos dias.

1130. ILLICH, 1973, p. 75.

Mas dois terços da humanidade poderiam evitar o mundo industrial e as formas de vida que esse pressupõe, escolhendo deliberadamente um modo “pós-industrial”, opção que as sociedades hiperindustriais somente considerarão no limiar da sua própria destruição, conjecturaria Illich em 1973, em seu livro *Tools of Conviviality*. E a esse modo pós-industrial, o filósofo batizaria “sociedade convivial”, em oposição à sociedade industrial de demandas fabricadas e impostas “que caminha para o desastre tecnocrático”. A convivial seria, portanto e inevitavelmente, uma sociedade de ferramentas auto-limitadas – “ferramentas conviviais” –, cujos limites tornariam possível rearticular as relações entre as pessoas, os artefatos e a coletividade através de interações autônomas, permitindo às pessoas as melhores oportunidades de redesenhar o ambiente coletivo a partir da autonomia pessoal. E podendo englobar todos os dispositivos racionalmente projetados, desde artefatos, normas, códigos, operadores, mas também incluindo ferramentas no sentido estrito, brocas, seringas, vassouras, elementos construtivos, motores e até mesmo grandes e complexas máquinas como metrô e estações elétricas, além de instituições produtivas como fábricas de mercadorias tangíveis e intangíveis tais como educação, saúde, conhecimento ou decisões¹¹³¹.

1131. ibidem, p. 19, 63, 28.

No mundo industrial, a autonomia individual foi radicalmente reduzida por uma sociedade na qual o máximo de satisfação se dá pela quantidade consumida de bens industriais e na qual o papel das pessoas vai sendo exclusivamente consumir, diria Illich. Nesse contexto, para que a transição para a sociedade convivial possa se realizar, artefatos e regras que são obstáculos ao exercício da liberdade deveriam ser abordados por uma rigorosa política que limitasse o escopo das ferramentas para a proteção de três valores: sobrevivência, justiça e trabalho livre. Pois sem um “controle público efetivo” sobre todas as ferramentas e instituições que re-

duzem ou negam os direitos de cada pessoa ao uso criativo de sua própria energia, e sem a verificação constante dos vários outros, complementares, distintos e igualmente científicos modos de produção, continuaremos imersos na “idolatria generalizada que sobrepõe o industrial sobre as demais formas de produção”¹¹³² e que faz com que qualquer alternativa soe “como um retorno a um passado opressor ou um projeto utópico para nobres selvagens”¹¹³³.

1132. *ibidem* p. 126.

1133. *ibidem*, p. 6.

E se nos é difícil imaginar uma sociedade na qual o crescimento industrial e seu ferramental são limitados, controlados e determinados socialmente, entretanto, para Illich, as forças que tenderiam a limitar a produção já estariam (em 1973, recordemos) em funcionamento no interior da sociedade, uma vez que as pessoas começaram a perceber como óbvio o que antes era evidente somente para alguns poucos: que a organização de toda a economia no sentido de uma vida “melhor” se tornou o maior inimigo de uma vida boa¹¹³⁴.

1134. *ibidem*, p. 118.

Contrariando o otimismo de Illich, Kurz não disfarçaria, entretanto, a sua descrença para com as possibilidades dos modos de “boa vida” das “sociedades pré-modernas” – “desde uma concepção do tempo dotada de referências concretas em vez de ser abstrata e linear”, até “uma arquitetura correspondente às medidas e necessidades humanas em vez de outra tornada abstrata por um funcionalismo subordinado aos ditames do valor” – que configuram “parcelas dispersas” sem constituírem “um fio condutor para a ruptura ontológica com a forma do fetiche” e tampouco “o chão para uma outra forma de socialização”¹¹³⁵. E Bruno Latour, ao propor a ideia de uma guerra entre os povos extramodernos e os Modernos que ele próprio batizou, ou entre os *jurua* e os Mbyá-Guarani como enunciada por Almiros Machado, duvidaria que “nenhum desses povos chamados tradicionais”, incluídos aí os ameríndios “cuja sabedoria frequentemente admiramos” parecem preparados para um “*scale up*” dos seus modos de vida até “as dimensões das gigantescas metrópoles técnicas em que a raça humana está cada vez mais encurralada”. E tampouco consideraria a possibilidade de que tais povos, em sua “pobreza tecnológica”, sejam alguma alternativa crucial para um futuro antropocênico¹¹³⁶. Além do mais, diria Latour, o design moderno se tornou extensivo – dos detalhes dos objetos cotidianos aos corpos, genes, cidades, paisagens, nações e culturas e naturezas – e essa modificação é tão profunda que as coisas não mais são feitas ou fabricadas, mas cuidadosamente objeto do design¹¹³⁷.

1135. KURZ, 2007.

1136. LATOUR, 2013a, p. 128.

1137. LATOUR, 2008, p. 2, 4.

Sobre essa “escalabilidade” ou a “capacidade de expandir sem repensar os pressupostos básicos”, Anna Tsing localizaria como “um triunfo do design de precisão, não apenas na fábrica ou nos computadores, mas nos negócios, no desenvolvimento, na ‘conquista’ da natureza”, e ainda, de forma mais genérica, na “criação de mundos”. Devido a sua lógica, “a escalabilidade nos permite ver apenas blocos uniformes, prontos para expansão futura” e apesar de ser “uma forma de design que tem uma longa história de dividir vencedores e perdedores”, a escalabilidade, no entanto, funcionaria despistando tais divisões e bloqueando nossa capacidade de perceber a heterogeneidade do mundo”¹¹³⁸. Nos termos de Tsing,

1138. TSING, 2019, p. 175.

a expansão que “entendemos como progresso” não permitiria mudanças “na essência do projeto em expansão, já que o objetivo sempre foi estender o projeto sem transformá-lo”. Contudo, “se o mundo ainda é diverso e dinâmico, é porque a escalabilidade nunca cumpre suas próprias promessas” e “é hora de uma teoria da não escalabilidade que atente para a diversidade selvagem da vida na Terra”, clamaria a antropóloga¹¹³⁹.

1139. *ibidem*, p. 177, 182, 176.

Ao comentar a fala de Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro sugeriria então, propondo uma espécie de escalabilidade reversa, que “talvez sejamos nós, os povos industrializados, fóssil-combustilizados, internetizados, transgenizados, estabilizados farmacologicamente”, que teremos “que *scale down*, e não os índios que terão que *scale up*”¹¹⁴⁰. O que bem poderia ser lido como uma proposição de reinvenção do mundo, suas cidades e seu design, para a escala humana e não humana dos indígenas.

1140. VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 147.

Quatro anos após o ensaio da sociedade convivial de Illich, o antropólogo Pierre Clastres viria a escrever, a partir do ponto de vista dos “nobres selvagens” – não aqueles cogitados pelo filósofo para um “projeto utópico”, mas os autênticos –, dentre eles os Guarani, sobre sua “economia primitiva”, na qual as necessidades seriam definidas pela própria sociedade e não por uma instância exterior. Em consonância com sua formulação anterior de que as ameríndias são sociedades contra e não sem Estado, uma vez que a ausência de estruturas de poder vertical não se dá pela falta mas pela recusa deliberada a toda forma de coerção superior, Clastres argumentaria serem estas também “sociedades da recusa da economia”.

Afinal, “os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir” e o econômico, como setor que se desenvolve de maneira descolada do campo social, está ausente em tais sociedades, uma vez que a produção é uma produção de consumo – “assegurar a satisfação das necessidades” – e não de trocas – “obter lucro comercializando o excedente”. “Sociedade sem economia, certamente, sociedade contra a economia”, afirmaria o etnólogo.

“A sociedade primitiva admite a penúria para todos, mas não a acumulação para alguns”, sendo que nesta, em contraste com o mundo industrial ocidental, economicamente determinado pela infraestrutura material e pela produção de valor e pela troca, a “sociedade exerce a todo momento um controle rigoroso e deliberado sobre a capacidade de produção”. E é por isso, completaria Clastres, que “as sociedades primitivas são “máquinas antiprodução”. Mas do ponto de vista da (anti)produção, tal política de “austeridade selvagem” – exato oposto da “acumulação primitiva” marxista – não implicaria, ao contrário do que pode parecer aos olhos modernos obliterados pela idolatria produtivista, em uma “economia da miséria”¹¹⁴¹.

1141. CLASTRES, 2014, p. 165-183.

Como demonstraria Marshall Sahlins em seu arrebatador livro *Stone Age Economics* de 1972, – sobre o qual Clastres desenvolveria sua Contra-Economia –, especialmente no segundo e já clássico capítulo *As sociedades afluentes originais*, tais sociedades espalhadas por todo o planeta nas margens do mundo industrial moderno seriam, de fato, as primeiras sociedades da abundância. Abundância, entretanto, que vista através das lentes economicistas teria sido reiteradamente etnografada como uma “mera sub-

sistência” imposta tanto pela fantasiosa sobredeterminação de um meio-ambiente hostil aos coletivos humanos, o que os impediria da produção de excedentes, da acumulação de bens e da formação de estoques visando um futuro também supostamente hostil¹¹⁴².

1142. SAHLINS, 1972, p. 2.

Tais armadilhas ideológicas e o etnocentrismo estrutural que, até o ensaio iconoclasta de Sahlins, faziam parte do diagnóstico médio da antropologia, como salientaria o próprio, são desafiados agora por contra-etnografias como a dos Marubo, povo indígena do Vale do Javari na Amazônia, que nos dizem “nós é que inventamos toda essa tecnologia que vocês têm, só que nós não nos interessamos em desenvolvê-la”, e também pelos Mbyá-Guarani, que há muito usam violões e rabecas nos seus rituais, mas como dizem os mesmos, “se alguém incorporou seu uso de outrem foram os brancos”¹¹⁴³.

1143. PIERRI, 2018, p. 25.

Afinal, “se pelo senso comum, uma sociedade afluenta é aquela em que todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas”, escreveria Sahlins, afirmar que as sociedades extramodernas são afluentes é negar que a condição humana seja tragédia predestinada, com o homem prisioneiro de trabalho pesado caracterizado por uma disparidade perpétua entre vontades ilimitadas e meios insuficientes”. E, não à toa, tais sociedades seriam consagradas como de “lazer limitado, salvo em circunstâncias excepcionais”, busca incessante de comida, recursos naturais “pobres e relativamente incertos e “máximo de energia de um máximo de pessoas”¹¹⁴⁴.

1144. SAHLINS, 1972, p. 2.

Porém, como dira o antropólogo, tais sociedades desenvolveram intrincadas ferramentas que permitiriam a manutenção da economia sob estado perpétuo de “subprodução”, uma vez que as necessidades coletivas podem ser satisfeitas com não mais do que 3 a 5 horas de trabalho e na grande maioria das vezes em dias alternados com descanso, festas, rituais e outras atividades. E quanto às posses e propriedades, em relação aos caçadores e coletores nômades das etnografias revisadas por Sahlins, caminhantes como os Mbyá, este viria a dizer que na verdade “a riqueza é uma carga”. E em tais circunstâncias, em que a maioria carrega nas costas tudo o que possui, “mobilidade e propriedade são contraditórios”, podendo os bens se tornarem “dolorosamente opressivos”¹¹⁴⁵.

1145. *ibidem*, p. 5.

Portanto, escreveria causticamente o antropólogo, esses são o oposto daquela “caricatura-modelo imortalizada em qualquer *Princípios Gerais da Economia*, página 1”, pois seus desejos são poucos e seus meios são abundantes. E se somos inclinados a conceber tais sociedades afluentes originais “como pobres porque não possuem nada; talvez seja melhor, por essa mesma razão, pensarmos neles como livres”¹¹⁴⁶.

1146. *ibidem*, p. 13.

Já da perspectiva mbyá-guarani, cuja liberdade está encaminhada no *oguata*, apesar dos onipresentes arames farpados, estes teriam sido “destinados à terra para serem pobres, viverem com poucos recursos e terem um modo de vida humilde, em oposição àquele dos brancos”. Ou como manifestariam os próprios: “Nós produzimos em nós mesmos a humildade”. Contra a díade “excesso e presunção” dos brancos, um corpo imortal e uma vida simples – “ascesse e medida”¹¹⁴⁷.

1147. PIERRI, 2018, p. 274, 275.

1148. COSTA, 1995, p. 458. “Desataviada e pobre”¹¹⁴⁸. Assim se apresentaria a arquitetura brasileira que, com sua “rude humildade”, não devia ser considerada vergonhosa mas, ao contrário, viria a “enaltecer” os “sentimentos patrióticos”. O elogio de fundo romântico a essa “erudição” espontânea do saber popular que remeteria à noção de “tradição”¹¹⁴⁹, além da “correspondência lógica entre a ‘primitiva singeleza’ das construções coloniais luso-brasileiras e o seu ‘meio telúrico’” viriam a converter “a pobreza material em riqueza moral”, dando sustentação à ideia de Lucio Costa de “que a ‘arte nacional’ se produziria fundamentalmente através de uma decantação, em que o ‘estilo’ erudito se estabiliza no popular”¹¹⁵⁰.
1149. WISNIK, 2003a, p. 137.
1150. WISNIK, 2007, p.181.
1151. COSTA, 1995, p. 27. Ao encontrar, durante uma viagem de estudos à Diamantina, o “passado em seu sentido mais despojado, mais puro”¹¹⁵¹, cuja “beleza sem esforço” lhe pareceria “mais verdadeira e atual do que a miscelânea de elementos tomados indistintamente de empréstimo à arquitetura religiosa e civil, empregados no neocolonial”¹¹⁵², o arquiteto daria os primeiros passos para um programa de conciliação entre a modernidade e a história colonial pela via da arquitetura no Brasil, buscando as “mais antigas e autênticas expressões conhecidas de ‘arte brasileira’, em contraposição à maior parte das obras luso-brasileiras dessa época, que se deveriam melhor dizer ‘portuguesas do Brasil’”¹¹⁵³. E assim, como “os esplêndidos e originalíssimos tocheiros antropomórficos” de São Miguel das Missões”, tantos outros exemplares coloniais e barrocos desvelariam “o fio da meada” que permitiria “uma arquitetura logicamente nossa recorrendo ao passado, ao Brasil Colônia”¹¹⁵⁴.
1152. WISNIK, 2007, p.174.
1153. COSTA, 1995, p. 486.
1154. COSTA, 1924, s/n.
1155. WISNIK, 2007, p. 178. Como mostraria Guilherme Wisnik, para Lucio Costa, o recurso à tradição colonial denotaria uma maneira particular de “olhar o passado do país construída *a posteriori* e funcionando como legitimação interna da arquitetura moderna”, e “diferentemente da ‘descoberta’ programática do país empreendida pelos modernistas de 1922, o encontro de Lucio Costa com o passado colonial” seria um desdobramento de uma extensa pesquisa “cuja formulação moderna não é seu objetivo final, mas a decorrência natural de um olhar sobre o passado, que nele sempre esteve presente”¹¹⁵⁵.
1156. COSTA, 1962, p. 258, 255. Afinal, que a arquitetura brasileira sofresse de um certo “barroquismo”, este seria motivo de orgulho para Lucio Costa por sua “legítima e pura filiação nativa”. E que se contrapondo à Max Bill, crítico severo “ao amor ao inútil, ao simplesmente decorativo” da arquitetura moderna local, responderia àquele que “não é, a rigor, nem arquiteto, nem pintor ou escultor, mas sim fundamentalmente um delineador de formas (‘designer’), que “não descendemos de relojoeiros, mas de fabricantes de igrejas barrocas”¹¹⁵⁶.
- Mas mais além das picuinhas entre arquitetos e designers, entre a objetividade técnica e as belas-artes, como argumentaria Paulo Tavares, o colonial seria “a própria fonte da singularidade” da arquitetura moderna no Brasil, e serviria durante todo o governo autoritário de Getúlio Vargas “como uma peça ideológica na construção de uma narrativa que associava a modernização nacional à colonização

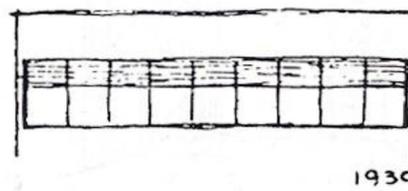
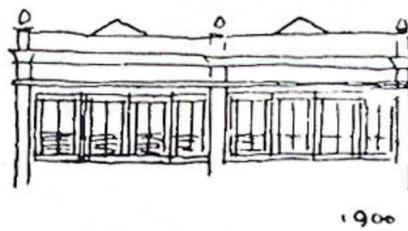
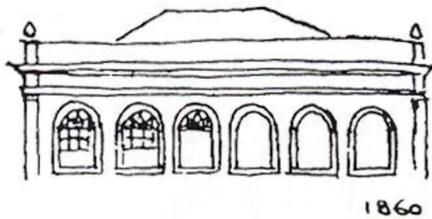
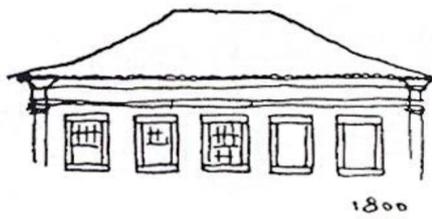
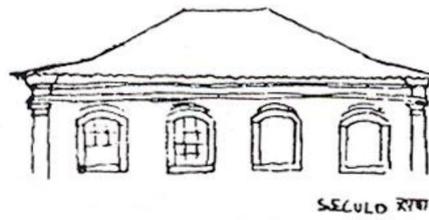
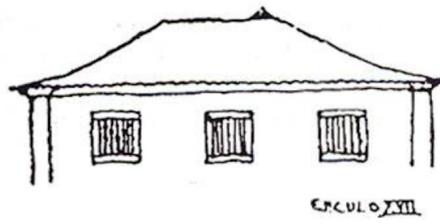


Fig. 53 – Esquema da arquitetura tradicional brasileira. Lucio Costa, 1937. Fonte: COSTA, 1995.

1157. TAVARES, 2019a, p. 28.

em curso”¹¹⁵⁷. Ou seja, enquanto Lucio Costa delineava as formas da Nova Arquitetura no país amplamente vinculando-as aos produtos espaciais da colonização portuguesa – cidades, edifícios religiosos, missões jesuíticas, fazendas das *plantations*, etc. –, a própria arquitetura moderna se gestava como uma operação mais ampla de auto-colonização modernizadora. E nesse contexto, a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) em 1937 viria a ser fundamental para “dar visibilidade à nação” constituindo “um texto sobre o Brasil”, já que os monumentos tombados seriam uma forma, não só de “salvar a nação do esquecimento”, mas também de refletir, em grande parte, o programa nacional-desenvolvimentista que o grupo de intelectuais à frente das políticas de preservação e patrimonialização pretendiam “ver como tal”¹¹⁵⁸.

1158. SANTOS, 1996, p. 88.

Nesse sentido, a formação de uma memória nacional a partir de critérios “arbitrários” viria a constituir o passado a ser construído pelo SPHAN através de um processo de eleição de determinadas épocas e tipologias para estudos e tombamentos, mas incluindo também obras contemporâneas de arquitetos modernistas. Nas palavras de Silvana Rubino, “o país que foi passado a limpo formando um conjunto de bens móveis e imóveis tombados tem lugares e tempos privilegiados”¹¹⁵⁹.

1159. RUBINO, 1996, p. 97. (grifo no original).

Ou seja, uma memória móvel e imóvel fortemente concentrada nas regiões com arquitetura eminentemente barroca e determinada a partir de uma preocupação em identificar e proteger bens vinculados à história do país sempre contada da perspectiva da conquista da América¹¹⁶⁰. Assim, o bandeirantismo e o processo de colonização operariam em um duplo registro, reforçando a verdadeira história do país como aquela do empreendimento colonial, ao mesmo tempo engendrando as bases culturais para que essa mesma conquista, agora operada pelos próprios brasileiros, aparecesse como produto de uma modernização inovadora, porque modernista, e autêntica, porque historicamente lastreada. No fundo, a manutenção da “boa tradição”. De forma que as definições do SPHAN resguardadas sob a égide da autoridade estatal – ações referendadas por um regime autoritário –, qualificariam como oficial e em nome de uma “identidade nacional” verticalmente definida a história material passível de ser preservada¹¹⁶¹.

1160. BAUER, 2006, p. 35.

1161. RIBEIRO, 2017, p. 7.

No mesmo ano da criação do SPHAN, Lucio Costa, que teria uma participação fundamental na definição das principais diretrizes do órgão e que se tornaria um dos “mitos fundadores” na trajetória missioneira, chegaria de hidroavião à região das Missões Jesuíticas no Rio Grande do Sul, acompanhado de sua esposa e de Augusto Meyer, correspondente que já havia enviado uma série de informações sobre a região, para averiguar o estado das ruínas missionárias e propor ações para sua conservação¹¹⁶². E o arquiteto, por meio de seu “memorável” relatório formularia então as diretrizes de preservação do que viria a ser o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, atuando na “organização e gestão” dos remanescentes além de realizar o projeto arquitetônico do “museu-abrigo”¹¹⁶³ – que seria desenhado pelo próprio a partir dos fragmentos dispersos pela região em um espaço único junto às ruínas de São Miguel.

1162. BAUER, 2006, p. 66.

1163. *ibidem* p. 22.

Contudo, se esse processo de patrimonialização verticalizada, “que ressignificaria imagens de valor devocional para bens culturais de valor predominantemente histórico e estético, seria traumático para a população”, o espaço criado cumpriria seu objetivo ao possibilitar a “configuração de uma narrativa histórica das reduções, patrimonializada pelo poder público em razão de sua significância”. De maneira que as ruínas de São Miguel e o prédio do museu seriam tombados como Patrimônio Nacional em 1938 e o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Mundial em 1983¹¹⁶⁴.

1164. *ibidem*, p. 16.

“O que temos de mais antigo no Brasil”, diria Lucio Costa em *A arquitetura jesuítica no Brasil*. Mas as “missões do Sul” eram fundamentalmente distintas dos colégios espalhados pelo Brasil, esclareceria o próprio, pois enquanto estes faziam parte de organizações urbanas distintas que dividiam o espaço, por vezes, com outras ordens religiosas, as primeiras constituíam por si um “povo”, isto é, “a cidade”¹¹⁶⁵. E corerentemente com essa percepção, o edifício proposto pelo arquiteto, hoje “Pavilhão Lucio Costa”, viria a superar sua dimensão unitária para se transformar em “um projeto de urbanização”¹¹⁶⁶, como argumentaria Wisnik, na medida em que o museu seria implantado em um dos vértices da grande praça quadrada que compunha o conjunto de São Miguel.

1165. COSTA, 1941, p. 10-11.

1166. WISNIK, 2004, p. 196.

A experiência histórica da Província Jesuítica do Paraguai que “ficou definitivamente encravada em território nacional” faria ainda, para Lucio Costa, parte de um “setor autônomo no conjunto dos monumentos coloniais brasileiros, verdadeira ‘minoría’, senão a única”, exemplo de “obra singular criada pelo gênio colonizador e sob a tutela dos padres”¹¹⁶⁷. Mas como escreveria o arquiteto em seu relatório, nos elementos de arquitetura estudados não havia “véstígios senão muito vagos de influência indígena”, sendo “o tratamento mais tosco de umas tantas peças, a aspereza do desenho de certos motivos e, por vezes, a maneira especial de ‘ornamentar’” provenientes “não só da falta de experiência dos operatários e daquela *gaucherie* que aproxima os ‘bárbaros’ de qualquer raça quando pretendem reproduzir de ‘ouvido’ os elementos da arquitetura greco-latina”. E “talvez mais dessa mistura de procedências diversas combinadas com as deficiências do meio, do que, propriamente, da influência do elemento nativo” uma vez que “este, vencida a primeira fase de rebeldia, deixou-se moldar com docilidade pela vontade poderosa do jesuíta”¹¹⁶⁸.

1167. COSTA, 1941, p. 91-92.

1168. COSTA, 1995, p. 191.

Como destacaria Sergio Miceli, na ocasião dos 50 anos do IPHAN (ex-SPHAN), o órgão é “um capítulo da história intelectual e institucional da geração modernista” que, desfrutando de um espaço de poder privilegiado dentro de um regime autoritário cujo empenho teria sido enorme em construir uma “identidade nacional”, para tanto, interviria fortemente no campo da cultura. E denunciando o caráter pouco democrático das políticas e práticas do patrimônio, o autor diria que essa opacidade pública se revelaria claramente na amnésia programática das experiências de todas as populações “de fora das classes dirigentes”, ainda que o anteprojeto de Mário de Andrade, também um dos “mitos fundadores”, fizesse “menção a negros e índios, por exemplo”¹¹⁶⁹. E dando

1169. MICELI, 1987, p. 44.



Fig. 54 – Postal da Igreja São Miguel Arcanjo, 1974. Fonte: Acervo Édison Hüttner.

continuidade à valorização de uma perspectiva única de formação “nacional” baseada na herança colonial portuguesa e autocolonial moderna, as políticas de patrimônio só passariam a rever suas práticas e começariam a reconhecer relações “não-hegemônicas” ou daqueles mundos para além da estreita viseira desenhada para a memória brasileira, após a instituição das políticas de patrimônio imaterial, como no caso das ruínas da redução jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo, recentemente registrado como patrimônio imaterial do Brasil¹¹⁷⁰.

Nesse sentido, como argumentaria David Ribeiro, as motivações e as consequências do registro das ruínas como Lugar dos Mbyá-Guarani, por meio do instrumento do Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC)¹¹⁷¹, finalmente permitiriam compreender as tensões entre a lógica do “Estado ocidental” que “informa as práticas de patrimonialização – suas fronteiras, sua história oficial, seus referenciais estéticos – e os diversos sistemas de conhecimento do mundo ameríndio” mas também “a forma como estes olham para o que se denomina ‘patrimônio’”. Revelando, enfim, através da relação entre o IPHAN e as ruínas de São Miguel Arcanjo, que as políticas oscilam em um “duplo registro”, como se referissem “a dois lugares/monumentos/dimensões distintos”. Pois apesar dos “remanescentes das reduções” também serem parte da história guarani, “pouca ou nenhuma menção seria feita a estes pelo IPHAN ao longo de sua atuação” em contraposição aos vastíssimos reconhecimentos à iniciativa jesuítica e colonial: “é como se somente uma das dimensões do monumento fosse tombada/protegida”¹¹⁷².

Conta essa história oficial que a fundação das primeiras reduções por jesuítas vinculava-se a interesses da Coroa Espanhola na “pacificação” dos ameríndios que ocupavam as fronteiras platinas e da Igreja Católica, que vislumbrava catequizar os povos considerados infiéis. Com a frustrada tentativa de conversão dos indígenas pela entrada de missionários nas matas através das chamadas “missões volantes”, estas seriam logo substituídas pela fundação das reduções – aldeamentos, ou “cidades” nos termos de Lucio Costa, conformados a partir de uma igreja, moradias, colégio e oficinas, além de cemitério, estâncias e ervais, que por volta de 1626 iniciariam a ocupação do atual Rio Grande do Sul, na área conhecida como Tape.

Abrigando em média três mil indígenas, orientados por dois jesuítas e por caciques capturados e convertidos ao catolicismo, a população reducional seria formada por diferentes grupos indígenas, dentre os quais vieram a se destacar os Guarani, cujo idioma seria adotado como língua geral em todas as reduções. No entanto, a partir de 1628, as constantes invasões de bandeirantes paulistas para “apresamento” dos indígenas acabaria por promover um grande deslocamento de nativos que chegariam voluntariamente para viver nas reduções. Mas os ataques bandeirantes acabariam por motivar a mudança das reduções para a margem oriental do rio Uruguai e somente partir de 1682 os jesuítas retornariam ao atual Rio Grande do Sul para fundar as reduções de São Borja (1682), São Nicolau (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Luís Gonzaga

1170. RIBEIRO, 2017, p. 10.

1171. O **INRC** consiste em uma metodologia desenvolvida por técnicos do Ministério da Cultura para dar conta de apreender a diversidade cultural brasileira de natureza imaterial ou intangível. A primeira experiência a ganhar destaque nacional e internacional foi a da arte Kusiwa, pintura corporal da etnia indígena amazônica Waiãpi. Outras foram o **Ofício das paneleiras de Goiabeira** no Espírito Santo e o **modo de fazer a viola de cocho** no Mato Grosso. No Rio Grande do Sul, até o momento, foram realizadas algumas experiências do inventário entre os Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões sobre o massacre de Porongos, envolvendo o Movimento Negro. O objetivo último dessa política é salvaguardar elementos culturais do povo brasileiro ameaçados de desaparecimento, sendo de responsabilidade do governo federal sua salvaguarda.

1172. RIBEIRO, 2017, p. 11.

(1687), São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo Custódio (1706), que viriam a ser conhecidas posteriormente como Sete Povos das Missões.

O século XVIII seria marcado por um grande desenvolvimento das reduções, refletido no aprimoramento das artes introduzidas na América pelos jesuítas, mas o Tratado de Madri, firmado em 1750, que estabelecia a troca da Colônia de Sacramento, então portuguesa, pelos Sete Povos das Missões, de possessão espanhola, provocaria a Guerra Guaranítica com a derrota dos nativos. E em 1768, os jesuítas seriam expulsos da América Espanhola e teria início, então, a decadência das reduções. De acordo com a versão colonial, a população que havia sobrevivido aos ataques se dispersaria pela região e as reduções seriam ocupadas definitivamente pelos portugueses em 1801, tornando-se habitação de imigrantes, alguns indígenas “aculturados” e militares em campanha¹¹⁷³.

Nesse momento, as imagens sacras, predominantemente em madeira policromada hoje expostas no Museu das Missões¹¹⁷⁴ e parte do acervo das igrejas que havia escapado aos saques e incêndios seriam apropriadas pela população local, dando origem à propriedade particular dos santos missionários. Mas a partir do projeto de Lucio Costa, tais artefatos seriam recuperados à força, como bem mostra Leticia Bauer em sua pesquisa sobre o *arquitecto e o zelador* do Museu¹¹⁷⁵.

Reiterando o principal método de criação dos museus modernos e especialmente os etnográficos, o roubo, o Museu das Missões, não somente se constituiria a partir da expolição do território ancestral guarani e da ruína construída pelos próprios, como em um segundo momento para a formação do acervo teria, na pessoa de seu zelador, uma política oficial planejada e coordenada de “tirar”¹¹⁷⁶, todas aquelas peças guardadas há tempos nos espaços domésticos trazendo-as para o novo pavilhão. Se a arquitetura há muito se presta como uma forma tectônica de colonização, nas estratégias de patrimonialização e tombamento esse caráter se apresenta de maneira inequívoca.

Contudo, e reversamente à história dos conquistadores, do ponto de vista dos Mbyá-Guarani, as ruínas que nomeam como *Tava* ocupam um lugar de destaque em sua memória coletiva, reconhecida como obra deixada pelos antepassados para os atuais indígenas e desvelam uma série de fragmentos mítico-cosmológicos que permitem acessar uma dimensão profunda dessa relação. Tais elementos, todavia, como mostraria Carlos Eduardo Moraes, seriam mantidos por séculos em sigilo pelos Mbyá, que somente resolveriam revelá-los na conjuntura de aplicação das políticas de intervenção cultural sobre patrimônio, como que expondo o antecampo e implicando todas as forças do extracampo no enquadramento institucional. E num contra-tombamento poderoso, que desmontaria o aparato patrimonial e todo o discurso colonial acerca do caráter exclusivamente jesuíta das missões, os Mbyá diriam recentemente que “os brancos chegaram quando os Mbyá já estavam fazendo a *Tava*”. E ademais, estes não somente a construiriam conforme o pedido dos *karaí*, ou pajés, mas também “alguns poucos *karaí*” a “arquitectaram”¹¹⁷⁷.

1173. BAUER, 2006, p. 17.

1174. **Inventário da Imaginária Missionária** desenvolvido e publicado pelo IPHAN no início da década de 1990 catalogaria 510 imagens religiosas de procedência missionária. BAUER, 2006, p. 18.

1175. Cf. BAUER, 2006.

1176. “Hugo Machado, primeiro zelador do Museu das Missões, foi o responsável pela coleta de quase todas as esculturas que passaram a integrar seu acervo. Percorreu a região, utilizando-se das mais variadas técnicas para ‘tirar’, conforme sua expressão, os santos missionários de seus proprietários contemporâneos. Hugo acreditava que as peças deveriam pertencer ao Museu das Missões. Agia em nome do poder federal com a certeza de um técnico”. BAUER, 2006, p. 27.

1177. MORAES, 2010, p. 15, 153, 152.



Fig. 55 – *Imagens de madeira “tiradas” pelo zelador Hugo Machado dos moradores de São Miguel. Autor desconhecido 1940.*
Fonte: BAUER, 2006.

Mas se as *Tava* são imperecíveis, porque são ruínas? Vera Guaxu *rãgue'i* diria a Daniel Pierri que “as *tava* terrestres são imagens daquelas que existem nas moradas de *nhanderu miri* que não estão mais visíveis em suas condições originárias e estão implantadas em algum lugar sobre as grandes matas e nas bordas do mar¹¹⁷⁸. Em um texto conjunto entre o antropólogo e etnoarqueólogo José Catafesto e o Mbyá José Morinico, essa condição seria traduzida na noção de *ta'anga Tava Miri*, ou seja, “imagem perecível da morada dos deuses” na *Yvy Pyau*, idade da imperfeição, ou o mundo marcado pela presença *jurua*, que “roubou” o brilho da *Tava Miri*¹¹⁷⁹. E enquanto a imagem da morada dos deuses no mundo marcado pela imperfeição se apresenta arruinada, esta permanece na plataforma terrestre para demonstrar a natureza indestrutível que caracteriza a morada dos deuses no extrato celeste. E, dessa forma, sua existência seria como que uma mensagem aos Mbyá para não desistirem da busca do belo caminho e não se afastarem dos deuses, mesmo diante das dificuldades encontradas¹¹⁸⁰.

Afinal, seus antepassados, arquitetos e construtores daquela obra, persistiram e hoje se encontram na condição de *Nhanderu Miri* que habitam o *Tape Miri* (caminho sagrado) na altura da copa das árvores e são as próprias pedras da ruína que resguardam o trabalho e existência ancestral dos antigos Mbyá. Pois tanto no caso das pedras como das estátuas “os Mbyá-Guarani acreditam que os antigos artífices guaranis doaram sua substância pessoal às peças, propriedades de seus espíritos impregnaram suas artes”, de maneira que eles pudessem “eternizar sua existência consubstancializados nos materiais que eles moldaram, talharam ou esculpiram”¹¹⁸¹. E no fim do mundo, acreditam ainda os Mbyá, “as pedras e as estátuas de madeira em São Miguel voltarão à vida. Seus executores guaranis serão ressuscitados através de suas obras, as pedras das ruínas se tornarão pessoas” ou “se empilharão novamente e as construções arquitetônicas retomarão sua grandiosidade primeira”, restituindo sua resplandescência¹¹⁸².

Não é à toa, portanto, que São Miguel tenha uma importância mitológica para os Mbyá-Guarani exatamente porque está em ruínas, ou como restos da antiga aldeia de pedra que evidencia concretamente uma existência ontológica ordenada pela escatologia da perecibilidade, da decomposição de imagens decaídas do estrato celeste onde moram os Deuses e de onde vêm os espíritos que se assentam no corpo das crianças, para torná-las pessoas. Isso, de acordo com Catafesto e Morinico, somente reforça a “categoria êmica” *ta'anga Tava Miri*, cuja permanência na memória coletiva Mbyá engendra a própria continuidade Mbyá enquanto coletividade diferenciada¹¹⁸³. Além do mais, a centralidade espacial e cosmológica da *Tava* de São Miguel engendra, no mosaico territorial que se conforma a partir da ligação dos Mbyá com a ruína, caminhos que permitem aos mesmos “fugir ao modelo padrão de identificação e demarcação de terras: o confinamento”¹¹⁸⁴ e reexistir ao afastamento forçado pelas estratégias coloniais e patrimoniais.

Diante da expropriação do território, da destruição das matas e do t(T)erricídio nessa “terra ruim”, os Mbyá lutam pelo retorno de uma condição de vida ancestral marcada pela abundância e ale-

1178. PIERRI, 2018, p. 186, 187.

1179. CATAFESTO DE SOUZA, MORINICO, 2009, p. 312.

1180. MORAES, 2010, p. 160, 161

1181. CATAFESTO DE SOUZA, MORINICO, 2009, p. 314.

1182. *ibdem*, p. 315.

1183. *ibdem*, p. 314.

1184. MORAES, 2010, p. 181.

gria junto aos deuses. Mas em São Miguel das Missões, o discurso da historiografia oficial segue sendo veiculado diariamente nas atrações turísticas do município, como bem se pode ver em *Duas aldeias, uma caminhada*: “A Espanha achou por bem então, para civilizar a população que estava vivendo nesse território, que eram milhares e milhares de índios”. Ou ainda,

“Então a partir do tratado de Tordesilhas de 1494 que começa o desenvolvimento, onde ambas as terras são divididas, né? Tanto os espanhóis como os portugueses queriam a posse das terras. E utilizaram então o Guarani que é considerado mais dócil e extremamente curioso para o trabalho escravo. E ele não estava preparado para isso.

Como argumentaria Carlos Eduardo Moraes, “não é em vão que turistas, escolares e outros visitantes do Sítio Arqueológico compartilhem dessa versão da história” e “achem um absurdo que os Mbyá-Guarani comercializem seu artesanato no alpendre do Museu das Missões”, reiterando a narrativa perversa que os Mbyá “não são descendentes dos Guarani missionários” e ademais “estragam o barroquismo da paisagem com sua miserabilidade”¹¹⁸⁵.

Quanto ao “barroquismo”, este seria motivo de orgulho para Lucio Costa e determinante nas políticas de preservação da memória colonial construídas pelos modernistas, bem sabemos. Quanto à descendência, o próprio Conselho Consultivo do IPHAN viria a emitir um parecer positivo sobre o Registro da *Tava* São Miguel Arcanjo, Lugar de Referência Cultural para os Guarani, restituindo aos Mbyá o “direito de contar sua história e afirmar a profunda ligação” entre a aldeia de pedra e o seu modo de estar no mundo, contrariando as narrativas que separam os indígenas habitantes das missões daqueles não reduzidos, o que eliminaria as relações ancestrais entre os Mbyá-Guarani de hoje e os dos tempos das missões. E reconhecendo ainda a manutenção da circulação tradicional, em contraposição à historiografia tradicional local que frequentemente se refere à região como “espaço vazio”, como se após as Guerras Guaraníticas os Guarani tivessem sido extintos completamente¹¹⁸⁶. Contudo, tanto a tradição oral mbyá¹¹⁸⁷ quanto as pesquisas etnoarqueológicas de Catafesto com Morinico desmentem esse discurso de que os atuais Mbyá não guardam qualquer relação com os antigos Guarani das reduções. E se o argumento construído politicamente, historicamente e arquitetonicamente para afastá-los do patrimônio tombado cria duas categorias de Guarani, “as dos totalmente convertidos (das Missões, que deixaram para trás suas práticas e tradições) e a dos arredios, que se mantiveram nas áreas de floresta e mantiveram suas tradições”, hoje sabe-se, graças ao protagonismo político mbyá, que “não houve, jamais, uma ‘conversão total’, nem mesmo um afastamento total das florestas, mesmo dos ‘reduzidos’ das missões”¹¹⁸⁸.

Quanto à miserabilidade, como diria Ariel Ortega bem ao final de *Duas aldeias, uma caminhada*, “hoje eu percebi o que acontece aqui. É chocante mesmo”.

Abriados sob o alpendre do museu com seus produtos e rodeados por “esse pessoal que só tira fotos, não compra nada”, as

1185. MORAES, 2010, p. 42.

1186. RIBEIRO, 2017, p. 14, 15.

1187. Segundo relatos dos atuais Mbyá-Guarani, no período do século XIX (aquele obscuro à historiografia guarani), estes desenvolveriam técnicas de esconderijo para viver nas matas ciliares dos grandes rios da região, invisíveis aos olhos de viajantes e naturalistas, cultivando um modo de vida arredo, alheio ao processo colonizador, como forma de proteção às tradições e devido ao medo de novas matanças como a Guerra Guaranítica. Isso asseguraria aos Mbyá a manutenção de seus preceitos míticos e religiosos, responsáveis por sua permanência enquanto coletividade. Essa premissa refratária foi adotada pelos Mbyá até bem pouco tempo, quando com a proclamação da Constituição de 1988, gradualmente, estabeleceriam uma postura dialógica frente ao Estado. Até então viviam à margem do indigenismo oficial adotando os constantes deslocamentos como estratégia característica de sua organização social. Cf. MORAES, 2010, p. 175.

1188. CATAFESTO DE SOUZA, MORINICO, 2009, p. 10.



Fig. 56 – *Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada.* Fonte: ORTEGA; MORINICO; BENITES, 2008.

imagens que os mbyá nos devolvem no contexto “urbano” de São Miguel, como que dão continuidade à mesma operação inventada nas ruas de Porto Alegre. Com a diferença que agora os brancos não somente passam indiferentes, mas explicitam as diferenças permanentemente, enquanto que o antecampo é revelado sutilmente pelo reflexo do invólucro de vidro projetado por Lucio Costa para abrigar as esculturas de madeira. E em uma poderosa imagem, na qual a arquitetura colonial e todo o aparato político de sustentação da historiografia das formas de memória oficial são enquadrados para refletir em sua própria materialidade a perspectiva daqueles mantidos sistematicamente no “extracampo arquitetônico e patrimonial”.

“Revelando, nesse caso, o duplo lugar do cineasta indígena: para filmar, ele precisa colocar-se de fora, à distância, ainda que mínima, daquilo que filma. Mas, convocado a sair do antecampo e participar da cena”, o mesmo “atua como parte das negociações e elaborações culturais em curso”¹¹⁸⁹. E ao se projetarem para fora desse artifício monumental, os Mbyá engendram, em *Dois aldeias, uma caminhada*, do “ponto de vista vantajoso” daquele que detém a máquina de ver e fazer visto, uma espécie de contra-armadilha para os brancos. Que ao perguntarem aos Mbyá o porque de os artesanatos serem caros ou se as penas usadas nos artefatos são de pássaro “mesmo”, se tornam objeto de análises críticas contundentes e têm sua economia política e a fetichização turística da autenticidade ridicularizadas. Como diria Patrícia Ferreira, “quando eu falei que era só pena de galinha pintada ele riu e falou: ‘então não vou comprar’”. No que retrucaria logo Ariel Ortega, “e por que você não perguntou se era para sair matando passarinho só para vender?”.

Mas não deve passar despercebido ademais, a má vontade da matriarca mbyá que se esforçaria durante toda a estada dos indígenas naquele problemático alpendre para *não* vender suas artesanias: “Quando perguntavam o preço ela falava: ‘Não, esse não é para vender’”. Como se estivessem ali os Mbyá não para se submeterem ao dinheiro dos brancos – “a gente fica triste porque parece que a gente depende do dinheiro deles, que se eles não compram a gente morre de fome”, como diria Mariano Aguirre – mas, para constituir um outro acervo para uma outra concepção de museu, já que o museu etnográfico moderno e sua “série histórica de relações trágicas entre os chamados *colonizadores* e os desnomeados *colonizados*”, bem como as “assimetrias das relações que violentamente envolvem os atos de sentir, ver, falar, aparecer em público e conviver”, está “ou deveria estar morto”¹¹⁹⁰.

Mas, também, como se a captura pelas lentes de *Dois aldeias, uma caminhada*, no interior do pavilhão museológico, da placa na qual se pode ler “favor não tocar nas imagens” revelasse efetivamente o movimento profundo que o filme se propõe a fazer de retocar as imagens coloniais. E não somente no sentido de reprojeta-las em seu manuseio, como signo de alguma humanidade bem nos moldes dos designers modernos, mas de lançar sobre estas todos os sentidos mais que humanos que escapam à antropologia da arte ocidental. Pois como diria o Mbyá José Cirilo à Carlos

1189. BRASIL, 2016, p. 142.

1190. MARQUEZ, 2017, p. 4.

Eduardo Moraes ali mesmo, no Museu das Missões em 2008, “essa imagem foi produzida pelos próprios Guarani-Mbyá, seu próprio corpo deixado aqui na terra”. E ainda: “bem trabalhados, bem feitos, cada uma dessas figuras, esse desenho foi dos Mbyá mesmo, dos Guarani, das crianças. Esse espírito está aqui com nós. E essa memória... que nós recebemos dia-a-dia a força, o espírito de nossos antepassados”¹¹⁹¹.

1191. MORAES, 2010, p. 177.

Para os Mbyá-Guarani “*todos os corpos capazes de assumir a posição de sujeito, de ter um ponto de vista, com intencionalidades tipicamente humanas são imagens geradas direta ou indiretamente a partir do corpo das divindades originárias*”. Nesse sentido, explicaria Daniel Pierri, “se o corpo é pensado como imagem, a concepção de imagem que ele evoca em nada se assemelha à noção ocidental de *mimesis*. Mas tampouco é menos material que os modelos que replica – “imagens tão materiais que produzem um estalar dos ossos”¹¹⁹².

1192. PIERRI, 2018, p. 292, 295. (grifo no original).

Porém, na cosmovisão guarani, o sentido mais próximo da ideia da imagem ocidental é *ta'anga*, que abrange o campo semântico daquilo que chamamos representação visual, mas outros termos mobilizam a visão no sonho, referida pelo termo *ra'ú*, ou o que se vê no sonho, “espaço que acede à agência dos espíritos, mensagens por desvendar, pre-visão”¹¹⁹³. E ainda de acordo com a concepção mbyá, a vida nessa terra é imperfeita porque os deuses se retiraram da primeira terra após um incesto e criaram imagens (*ta'anga*) da primeira terra *ywy tenondé* e a noção de “imagem então guarda algo de terreno, de cópia e, portanto, de falso. Como *ojapó*, o trabalho é coisa de branco”¹¹⁹⁴. Mas esse não é o seu único sentido: “a palavra pode possuir a capacidade de tornar aquilo que (não) é, aquilo que é, fazendo a imagem ser coisa”¹¹⁹⁵.

1193. FERRAZ, 2017, p. 123.

1194. *ibidem*, p. 127.

1195. RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 310.

1196. FERRAZ, 2017, p. 124.

1197. *ibidem*, p. 126.

1198. MACEDO, 2009, p. 237.

1199. FERRAZ, 2017, p. 125.

Tomando de forma analógica o xamanismo e as tecnologias de produção de imagem como experiência visionária ou pensando como as culturas acessam a dimensão virtual da realidade, os guarani “tratam o sonho como o realmente visto”. E se os *karai* são especialistas em sonhar para ver, “são também eles que sonham as evidências necessárias para pautar o fazer”, esclareceria Ana Lúcia Ferraz¹¹⁹⁶. Quer dizer, são eles que arquitetam, assim como arquitetaram a *Tava*, as possibilidades futuras. As visões que definem decisões sobre “se caminhar em busca da Terra sem Mal, se retomar as terras ancestrais ou resistir na terra ocupada” e “cantar e dançar os cantos sonhados em comunicação com os deuses é a chave com a qual se vê o que deve ser feito”, pois “há aqui toda uma relação entre visão e conhecimento”¹¹⁹⁷. Ou seja, “não se trata de ir à Terra sem Mal mas de ver. E para ver é preciso mudar a perspectiva”¹¹⁹⁸.

1200. A **tekoea Ko'enju** possui 236 hectares de terras, compradas pelo governo do estado do Rio Grande do Sul no início dos anos 2000 e destinadas a algumas famílias mbya-guarani que haviam estabelecido acampamento no município de São Miguel das Missões, próximo à chamada Fonte Missioneira – uma fonte de água que, provavelmente, abastecia a antiga Redução de São Miguel Arcanjo. O acampamento, como tantos que são erguidos no Rio Grande do Sul e em outros estados brasileiros, não era o primeiro acampamento guarani na região de São Miguel e demarcava a importância desse espaço para as redes de mobilidade desse povo. A área adquirida localiza-se a 30 km do antigo acampamento, abriga atualmente cerca de 200 pessoas e, segundo dados do Instituto Socioambiental, seria reconhecida como Reserva Indígena Inhacapetum através do decreto 40.483, publicado em 30 de novembro de 2000. Cf. BRUM; JESUS, 2015, p. 215.

No entanto, “o sonho verdadeiro (ou bom) produz a visão quando o corpo voa, passeia”, mas “para a alma passear é necessário ter o corpo leve, acreditar”. E para os mbyá contar o sonho é tão importante que “é culturalmente institucionalizado”, e a narração “costuma acontecer pela manhã, quando a pessoa acorda e conta o sonho para sua família, bebendo o mate”¹¹⁹⁹. E será também “nas palavras ditas ciosamente pelos Mbyá em suas conversas à beira da fogueira” na *Tekoea Ko'enju*¹²⁰⁰ que os filmes Mbyá se construiram “em sua relação com o extracampo”, como argumentaria An-

dré Brasil. Extracampo “que se faz notar por meio de seus respingos, de suas lascas; faz-se notar também na errância das crianças; seja habitado pelos brancos (fazendeiros, turistas, comerciantes) ou pelas divindades”, pois “o extracampo é coextensivo – como que alinhavado – ao cotidiano da aldeia”. Ou como diria ainda Brasil se referindo a *Bicicletas de Nhanderu*, segundo filme mbyá-guarani¹²⁰¹, o “raio que cai sobre a árvore próxima – enviado por um espírito bravo não querendo mais do que ‘dar um susto’ – será tema de conversa da avó, Pauliciana, dentro da maloca” e, “da lasca do galho da árvore, ela fará colares entre uma e outra conversa”. Colares feitos “dessas lascas do plano mítico (o extracampo) no plano do cotidiano”¹²⁰².

Ou ainda em outra cena destacada por André Brasil em *Duas aldeias, uma caminhada*, na qual Mariano Aguirre percorre com Ariel Ortega e Patrícia Ferreira as ruínas de São Miguel das Missões “para nos mostrar as paredes manchadas pela gordura e pelo sangue da Cobra Grande, atingida pelo raio de *Tupã*”. Como diria Brasil, nessa cena “ele não está exatamente nos contando ‘outra versão da história’”, mas é como se, “pela força das palavras (acompanhadas de uma câmera que parece compartilhar de sua crença), o próprio espaço, os próprios objetos da história fossem transfigurados” e “fazendo então com que a imagem oscile (entre a opressora realidade na qual os Mbyá-guarani vendem artesanato a turistas displacentes e aquela outra povoada de divindades”¹²⁰³.

E se “nos filmes mbyá-guarani, o extracampo cosmológico parece irrigar (espiritualizar) a cena cotidiana dos filmes, seja por meio da palavra dos velhos, seja por meio dessas lascas que se encontram aqui e ali” e “em torno das quais a comunidade se mobiliza”, o fato de podermos “caracterizar a cena dos filmes como equívoca” se dá, segundo Brasil, “porque, quando se volta para fora da aldeia, dedicando-se às relações com os brancos (ao modo como narram a história, por exemplo), ela incide reversamente sobre certo imaginário metropolitano”¹²⁰⁴. Como no depoimento do próprio Mariano Aguirre dado a Moraes: “os brancos já pensaram antes em como nos confundir para que não soubéssemos contar nossa própria história, pois eles têm medo da força de nossas lideranças. E para não sabermos sobre a história das outras Ruínas” e, por isso, “eu vou contar um pouco como foi o trabalho na *Tava Miri*”¹²⁰⁵.

É por isso também, concluiria Brasil, que “no caso das narrativas mbyá-guarani, as palavras parecem capazes de retomar o passado ancestral não para reconstituí-lo, mas para restituí-lo no âmbito da experiência cotidiana e na virtualidade de um por vir”, em uma “reversão que parte da transfiguração dos objetos e dos espaços para, mais profundamente, produzir outra figura do tempo”¹²⁰⁶. Mas também das imagens, acrescentaríamos, que agora tocadas pelos indígenas, são como que retocadas para incluir no vazio onto-epistemológico da arquitetura colonial e moderna seu imaginário e suas imagens, todos aqueles povos “bárbaros”, humanos e não humanos.

E se uma das características marcantes do Mbyá em relação aos demais Guarani (Ava e Kaiowá), para os quais a experiência da palavra se dá no âmbito do “ouvir”, é exatamente a “inspiração oní-

1201. **Bicicletas de Nhanderu**. Direção: Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, 2011, 48 min.

1202. BRASIL, 2016, p. 140.

1203. *ibidem* p. 141.

1204. *idem*.

1205. MORAES, 2010, p. 173.

1206. BRASIL, 2016b, p. 89.



Fig. 57 – *Piquenique*. Autor desconhecido, 1950. Fonte: BAUER, 2006.

rica da palavra” como uma ênfase no “ver”¹²⁰⁷, as palavras-imagens em *Duas aldeias, uma caminhada*, visam restituir não somente a história, mas também as especulações arquitetadas pelos *karai*, “restituindo sua resplandescência” em imagens tão materiais que fazem untar as pedras.

* * *

“Aqui estamos no meio dos brancos, no meio da cidade. A aldeia não é grande. Eles vendem bichinhos de madeira, só assim eles comem. Se não a comida não vem. A cidade cresce cada vez mais. Estão nos cercando” – assim se pode ouvir, de uma voz em *off*, logo nos primeiros cinco minutos de *Duas aldeias, uma caminhada*.

Em *Jamais fomos modernos* Bruno Latour diria que “todos os coletivos diferem pelo tamanho” e numa suposta “pesagem”, “uma central nuclear, um buraco na camada de ozônio, uma rede de satélites, um aglomerado de galáxias não são mais pesados que uma fogueira de gravetos, o céu que pode cair sobre nossa cabeça” ou ainda que “uma genealogia, uma carroça, espíritos visíveis no céu, ou uma cosmogonia”. Mas ao fim da pesagem, o primeiro lote desses “quase-objetos” se apresenta como um coletivo cujo tamanho é muito maior do que o segundo. E isso se dá porque “*um número muito maior de objetos requer muito mais sujeitos*” e “*muito mais subjetividade requer muito mais objetividade*”¹²⁰⁸.

Ou como diria ainda, “as ciências e as técnicas não são notáveis por serem verdadeiras ou eficazes” mas fundamentalmente “porque multiplicam os não humanos envolvidos na construção dos coletivos e porque tornam mais íntima a comunidade que formamos com estes seres”. Quer dizer, “os saberes e os poderes modernos priorizam uma quantidade muito maior de híbridos entre humanos e não humanos” – máquinas e fatos – que os demais, explorando sua escalabilidade potencial extraordinariamente¹²⁰⁹.

E essas amplas redes técnicas, que têm no design extensivamente urbanizado a sua culminância espacial planetária, estão em toda parte e conciliam eficazmente seus aspectos locais com seus espectros globais. “Como o nome já diz”, as redes técnicas “são redes de caça jogadas sobre espaços e que deles retêm somente alguns elementos raros”. Mas também, bem sabemos, são redes que nesses espaços detêm tantos seres acrisolados. E sob a rede projetada transescalar e extensivamente pelos *jurua*, passível de detectar “em todos os lugares”¹²¹⁰, resistem à captura uma miríade de coletivos extramodernos – humanos e não humanos –, e também os Mbyá-Guarani.

A antropologia das armadilhas é um local privilegiado para explorar os emaranhados recursivos de materialidade, ecologia e vida social¹²¹¹. Mas uma armadilha não é apenas uma tecnologia ou artefato “separado” de práticas sociais ou rituais. Pelo contrário, é uma arquitetura complexa de gradações onde corpos, paisagens e pessoas humanas e não humanas se movem e orientam suas capacidades umas para as outras em “um jogo incerto de alinha-

1207. CHAMORRO, 2008, p. 68.

1208. LATOUR, 1991, p. 105. (grifo no original).

1209. *ibidem*, p. 106.

1210. *ibidem*, p. 115, 117.

1211. JIMÉNEZ; NAHUM-CLAUDEL, 2019, p. 15.

mentos”. A armadilha, portanto, não é uma arquitetura de aprisionamento externa às relações, um invólucro vazio onde cairá a presa, mas “uma modalidade de relacionalidade, uma sensibilidade do encontro” onde são dadas a experiências ontológicas e corporais específicas uma expressão sublime. Corpos que se movem em direção a armadilhas e armadilhas que se movem através de modalidades. Em outras palavras, as armadilhas são sempre tecnologias de habitação tanto quanto são tecnologias de predação. Armadilhas, enfim, diriam Chloe Nahum-Claudel e Alberto Corsín Jiménez, “terraformam uma relação entre pessoas, presas e paisagens físicas e invisíveis que eles compartilham”¹²¹².

1212. *ibidem*, p. 11.

Para os Mbyá-Guarani, a caça com armadilha pressupõe uma negociação prévia com as divindades¹²¹³, uma vez que o xamanismo guarani opera através da “complementariedade intrínseca entre um eixo vertical” voltado para “a apropriação de capacidades provenientes das divindades” e outro horizontal, “do qual parte toda uma gama de agressões invisíveis” ligadas particularmente à vingança dos “espíritos-donos dos domínios terrestres”¹²¹⁴, pois assim como a plataforma celeste está dividida em domínios distintos regidos por divindades distintas, o mundo terrestre também foi repartido entre os espíritos-donos dos animais, das plantas, das pedras, dos rios e até mesmo dos humores tais como a raiva, o ciúme e o sono. E “antes de personagens individualizados, trata-se também de coletivos invisíveis” que têm suas moradas distribuídas horizontalmente em relação aos planos terrestres. Assim, da mesma maneira que “cada exemplar pedra, onça ou montanha, teria um dono”, cada classe de seres – os donos das pedras, das montanhas, etc. – conforma um coletivo regido por um principal¹²¹⁵.

1213. PIERRI, 2018, p. 226.

1214. *ibidem*, p. 219.

1215. *ibidem*, p. 223.

“Se está nesse mundo”, portanto, “é porque tem dono”, responderiam os Mbyá à indagação de Daniel Pierrri sobre se determinado animal teria dono. “Caso contrário nada estaria animando sua existência”. O que não impede todavia, que coisas “aparentemente inanimadas”, como “bolinhas de gude” tenham dono. De maneira que, ao ser atravessado constantemente por estas afecções não humanas, o corpo guarani “é sempre incompleto, sempre passível de novas incorporações”, pois “há muita maldade nesse mundo” e parte considerável dela pode vir de “seres que a gente não vê”, justamente os espíritos-donos que são tidos como inimigos ou são extremamente agressivos com os guarani. E é exatamente por isso que “a vida nessa ‘terra ruim’ implica em uma negociação constante com esses seres”¹²¹⁶.

1216. *idem*.

Quando um animal cai em uma armadilha preparada pelos humanos, as divindades “já pagaram” ao espírito-dono por aquele animal que então concede a caça aos humanos. Ou, nos termos dos Mbyá, “foi o dono que deu”. A armadilha, nesse sentido, funcionaria como uma mediação entre os planos celestes das divindades verticais e os espíritos-donos num plano xamânico terrestre e horizontal. Sendo, portanto, muito mais utilizada pelos indígenas, já “que não envolve grandes cuidados para a pacificação dos espíritos-donos”, sendo ela mesma uma espécie de negociação prévia com as divindades. Por outro lado, a caça com arco e flecha

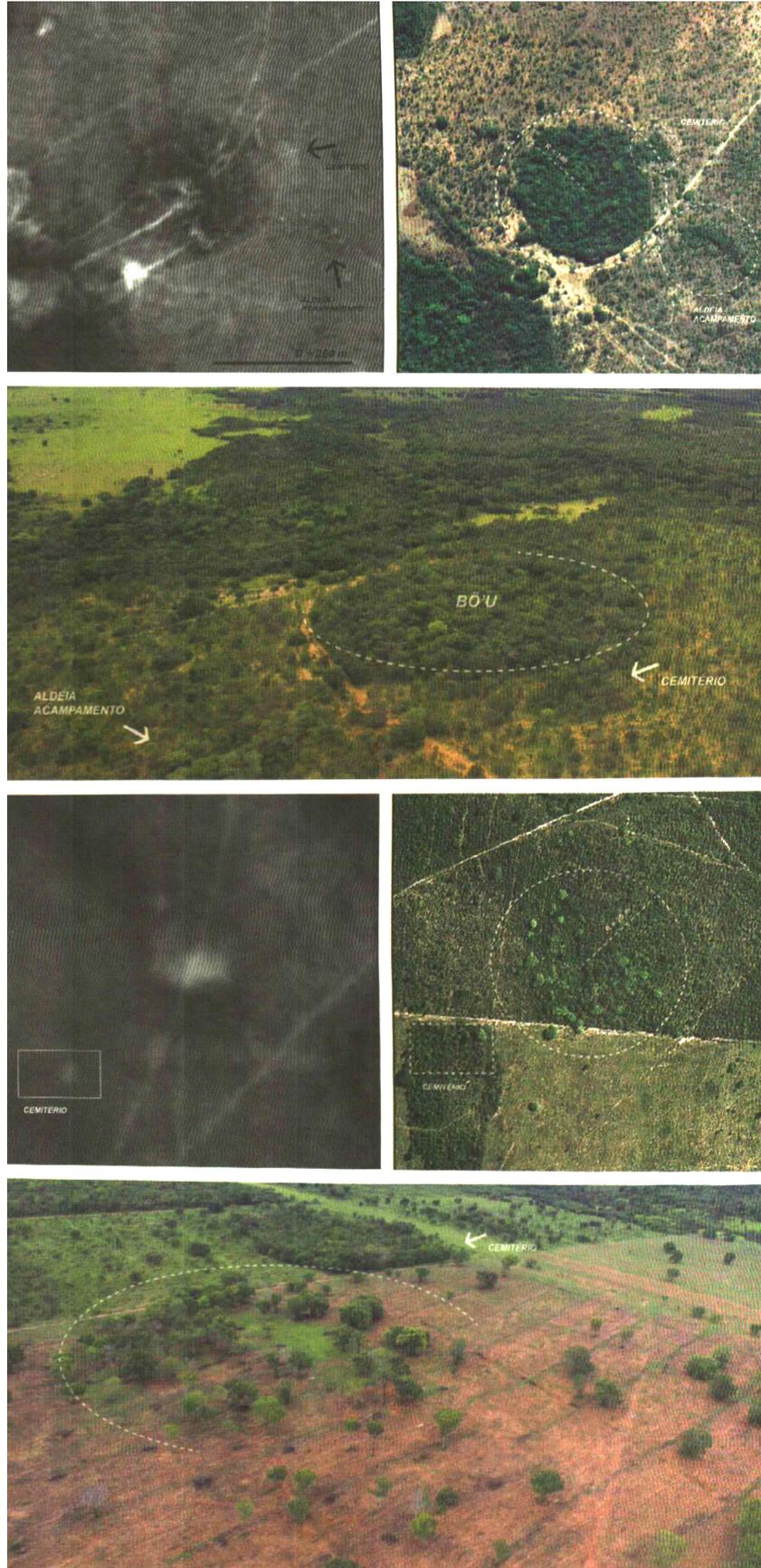


Fig. 58 – *Trees, Vines, Palms and other architectural Monuments*. Paulo Tavares, 2018. Fonte: TAVARES, 2018a.

1217. *ibidem*, p. 226.

ou mesmo espingarda, ou outros métodos de abate direto de animais são concebidos pelos Mbyá como um ato de furto¹²¹⁷.

“Ilegalmente”, como diriam os jovens Mbya logo após caçarem um sabiá vermelho em *Duas aldeias, uma caminhada*: “Vamos ver onde acertei, acho que foi no pescoço”. E como que em mais uma armadilha armada para os brancos através do filme, logo diriam que “os brancos vão sentir muita pena quando assistirem isso. É, vão sentir pena do passarinho”. “Os nossos avós assavam assim mesmo, antigamente. Só que eles matavam animais maiores. Como tatus...”. Porém, “agora estamos assando só um sabiá. Não estamos judiando do passarinho, nem morrendo de fome, só estamos mostrando como era nas matas. Muito gostoso”.

O etnoarqueólogo Alejandro Haber descreveria o deserto ao norte da Argentina como “paisagem-armadilha” a partir de evidências etnográficas de que os caçadores nativos redesenham extensivamente o território utilizando-se de ferramentas e obstáculos para reorientar a passagem e a circulação da vicunha (um parente próximo da lhama) na expectativa de que um futuro caçador possa algum dia se beneficiar de um encontro com a presa e ter à sua disposição ferramentas úteis para matá-la. Nessas “paisagens de antecipação”¹²¹⁸ o terreno é continuamente modificado em preparação para as caçadas planejadas, que podem vir a ocorrer talvez alguns dias depois, mas também, como observa Haber, talvez alguns milênios depois¹²¹⁹. E, dessa forma, os caçadores ao modelarem os próprios *habitats* e dos animais metamorfoseariam a armadilha, de uma tecnologia, para uma ecologia: “um projeto para coabitação”¹²²⁰.

1218. HABER, 2009, p. 427.

1219. *ibidem*, p. 425.

1220. JIMÉNEZ; NAHUM-CLAUDEL, 2019, p. 15.

1221. GELL, 2001.

1222. TAVARES, 2019a, p. 69.

Essa (bela) história das possibilidades antropológicas das armadilhas, como a das enguias, chimpanzés, peixes-fruta e girafas elencadas por Alfred Gell¹²²¹, no entanto têm o seu duplo moderno, nem um pouco inspirador, e que mais do que “paisagens-armadilha” são armadilhas da paisagem, redes de caça jogadas sobre o território. E que ao contrário de antecipar possibilidades de coabitação, são um projeto que se viabiliza por “episódios de des-posseção, des-territorialização e des-habitação”¹²²², para falarmos com Paulo Tavares.

E será o próprio arquiteto, juntamente com os Xavante, quem nos apresentaria uma possibilidade de desarmar tal arapuca. Partindo de “exercícios de arqueologia imagética” e de “expedições geográficas” (ou *hõmono*) pelo território com os indígenas, com o objetivo de identificar sítios ancestrais hoje desflorestados, cercados e transformados em fazendas, uma série de localidades produzidas por uma combinação de palmeiras, grandes árvores e determinadas espécies ancestralmente domesticadas e cultivadas pelos Xavante, vários aglomerados de floresta antrópica seriam encontrados. Entretanto, como escreveria Tavares, “de diversas formas essas formações botânicas são produto do design das aldeias, o equivalente às ruínas arquitetônicas, embora não mortas, mas vivas”.

Em agosto de 2017, esses achados seriam formalizados em uma petição oficial ao IPHAN e à UNESCO para inclusão das formações florestais como “artefatos arquitetônicos” e, portanto, patrimônio arqueológico. E da mesma forma que a *Tava Miri* dos

Mbyá-Guarani desafiarão a grade colonial e o naturalismo positivista das políticas modernas, as ruínas vivas xavante desestabilizam as relações entre paisagens naturais e culturais, as estritas categorias de memória, patrimônio e história e ainda a manutenção dos campos disciplinarmente constituídos para a arte, o design e a arquitetura¹²²³.

1223. TAVARES, 2018a, p. 189-195.

Mas também, e assim como os processos reversos enunciados em *Duas aldeias, uma caminhada* – fabricação de artefatos, confecção de armadilhas, construção da *Tava* – as ruínas florestais xavante problematizam o design como método hegemônico, porque moderno, de produção dos artefatos humanos, assim como a sua potência como “dispositivo onto-epistemológico” ao pressupor a produção da paisagem não como criação *ex nihilo* mas como uma transformação na qual humanos e não humanos estão simetricamente implicados.

Afinal, a ideia da produção como imposição de uma forma sobre a matéria inerte não é mais do que a expressão desse esquema de ação baseado em duas premissas interdependentes, mostraria Philippe Descola: a preponderância de um agente intencional individualizado como causa da aparição dos seres e das coisas e a diferença radical do *status* ontológico entre o criador e seu produto. E de acordo com esse paradigma moderno de criação-produção, o sujeito é um ser autônomo e sua intervenção no mundo reflete suas características pessoais. Seja ele Deus, um arquiteto-demiurgo ou simples mortal, sua obra deve ser produzida a partir de um plano preestabelecido e em função de uma finalidade determinada.

Contudo, como diria enfaticamente o antropólogo, nada pode ser mais alheio à maneira como os indígenas concebem suas relações como se essas atividades tivessem como objetivo criar um produto consumível ontologicamente dissociado do material que lhe deu origem. E assim como as mulheres não produzem as plantas que cultivam, mas têm com elas relações de pessoa para pessoa, a produção de artefatos não se enquadra no modelo clássico do artesanato ocidental – apesar da devolução cultural incessante de uma pletera de artesanatos com aspas – uma vez que os cestos, bandejas, esteiras e recipientes são “corpos transformados” que “preservam alguns dos seus predicados ontológicos de origem”¹²²⁴.

1224. DESCOLA, 2012, p. 465, 466, 560.

Em outros termos, nos coletivos naturalistas, a produção se converteu no esquema central da relação com os não humanos e o design o seu método hegemônico¹²²⁵, mas para os Mbyá, assim como para o Xavante e demais ameríndios, a predação é a modalidade prototípica da relação nas cosmologias ameríndias¹²²⁶ e não a produção. O que pressupõe que toda e qualquer transformação, das coisas e dos seres, se dá por um processo de metamorfose e que são as relações entre sujeitos (humanos e não humanos) que condicionam a “produção” dos meios de existência, e não a produção dos objetos que condiciona as relações entre sujeitos (humanos)¹²²⁷.

1225. *ibidem*, p. 564.

1226. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 164.

1227. DESCOLA, 2012, p. 483, 466.

Mas como diria Tim Ingold, para os caçadores e coletores, as ferramentas são instrumentos de revelação e não de controle como para os agricultores neolíticos e os urbanizadores neo-antropocênicos¹²²⁸. E *Duas aldeias, uma caminhada* é, de certa

1228. INGOLD, 2013, p. 17.

forma, um filme sobre ferramentas de revelação das formas de controle modernas e suas armadilhas desanimizadas nas quais o caráter relacional da predação foi sintetizado pela objetividade da produção – armadilhas coloniais, armadilhas do design moderno, armadilhas arquitetônicas, armadilhas da história, armadilhas da paisagem. Ou como diria Juancito,

É verdade, hoje quando a gente acorda se a gente quer ir nas matas para colocar armadilha para comer tatu... não dá mais pra dizer: “vou colocar armadilha para veado”. Isso dói na gente. Se estivéssemos num lugar com mais mata, *nhanderu* teria muitas coisa para nos dar de comer. Como javali. O javali tem um deus, um dono, com morada aqui na terra. Se você meditar para esse deus, ele vai permitir que pise na armadilha para você comer. Mas num lugar sem mata, como isso vai acontecer?

E Mariano Aguirre,

Tem muito pouco tatu, por isso não cai. Se tivesse tatu, muitos cairiam aqui. Aqui também não caiu. Quando tinha mata, a gente não só olhava mas pegava. Era só olhar a cada 3 dias que pegava. Ele veio, mas por onde ele passou? Espertinho. Já que não caiu tatu vou fazer cestas com bambu.

Mas *Duas aldeias, uma caminhada* é também um filme-armadilha. Assim como Vilém Flusser já havia prevenido sob o caráter maliciosamente conspirador do *Homo designer* que se dedica a engendrar armadilhas, os Mbyá há muito vêm contra-analisando sua sociologia e se preparando para capturar os brancos com suas próprias redes cosmotécnicas e ferramentas de construção das imagens-mundos.

“Antes não era preciso saber muito do mundo dos *jurua* para ser cacique, já que a Funai ou as igrejas vinham e davam comida, roupa, remédios”. Todavia, “hoje em dia, é preciso saber fazer projeto, falar bem o português, saber mexer com dinheiro, documentos, associação, enfim, com *kuaxia* (“papel”)”. Assim, “o cacique pode ter acesso limitado à linguagem dos imortais, *nhe’e porã* (‘bela fala ou linguagem’) ou *ayvu rapyta* (‘palavras primordiais’), mas “tem que dominar muito mais do que a língua portuguesa” e a retórica da ‘cultura’ – no sentido atribuído ao termo por Carneiro da Cunha¹²²⁹. E se entre os Guarani, há muito, a enunciação como coletivo passa pela estratégia predominante de “invisibilidade cultural”¹²³⁰ – como as *opy* escondidas dos brancos e a interdição da presença destes –, “tal opacidade”, por sua vez, vem acompanhada “de grande plasticidade em relação ao que é visível no mundo dos *jurua*, como roupas e outras coisas que adquirem nas cidades ou junto aos brancos que visitam as aldeias”. Razão pela qual, inclusive, são frequentemente associados à mendicância e à “aculturação”¹²³¹.

“Porque usam roupa, celular, televisão? Isso certamente é indício de um desejo de ‘virar branco’, o reconhecimento da ‘supe-

1229. MACEDO, 2011, p. 41.

1230. idem.

1231. MACEDO, 2011, p. 44.

rioridade' do modo de vida ocidental – diriam os partidários do 'progresso'. Afinal, teriam sido os Mbyá “contaminados pela alienação capitalista?”¹²³². E eis que de *Duas aldeias, uma caminhada*, salta uma resposta direta e concisa: “temos TV mas nem por isso estamos como os brancos. Que loucura!”

O caçador conhece as respostas habituais da vítima e é capaz de subvertê-las, escreveria Alfred Gell em seu estupendo ensaio sobre *armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas*. “Uma vez montada a armadilha, a habilidade e o conhecimento do caçador estão efetivamente inscritos nela”. E dessa forma, a armadilha é “um modelo tanto de seu criador, o caçador, quanto de sua vítima”. Porém, e “mais do que isso, a armadilha encarna um cenário, que é o nexo drâmático que liga os dois protagonistas e que os alinha no tempo e no espaço”¹²³³.

Mas o nexos dramático da armadilha fílmica de *Duas aldeias, uma caminhada*, que revela os modelos ontológicos tanto dos Mbyá quanto dos Brancos, produz não um aprisionamento assimétrico e unidirecional mas, antes, uma “captura recíproca”. Ou, como diria Isabelle Stengers, um evento que deflagra não um processo de absorção, mas de encontros e transformações de diferentes formas de ser e fazer¹²³⁴. E que, pelo cinema, dispara uma reinvenção dos demais aspectos práticos da cultura através de um “reenvolvimento cosmopolítico”¹²³⁵, e que bem poderia ser um “projeto coletivo de re-civilização”¹²³⁶ que fizesse dos “configuradores de modos de existência”¹²³⁷ – vulgo designers –, “recombinadores de realidades”¹²³⁸ em uma *antropologia projetiva* que mobilize “o céu, a terra, os corpos, os bens, o direito, os deuses, as almas, os ancestrais, as forças, os animais, os seres fictícios” e ainda todos aqueles seres humanos excluídos do “social”¹²³⁹. Uma inventiva de cavocar a civilização para despavimentar a plataforma terrestre e para especular sobre uma “intensificação não-material”¹²⁴⁰ de um modo de vida desindustrial, não hilemórfico, não escalável e não antropocênico. Um contra-design enfim, que não deixa de ser um pré-design, que desarma a armadilha onto-epistemológica do *Homo designer* e restitue, caminhando com os demais humanos e não humanos, a *arte* de ter cuidado¹²⁴¹ nessa “terra ruim”.

1232. PIERRI, 2018, p. 23.

1233. GELL, 2001, p. 184.

1234. STENGERS, 2010, p. 35.

1235. VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 35.

1236. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 130. (grifo no original).

1237. *ibidem* p. 133.

1238. STRATHERN, 2014, p. 321.

1239. LATOUR, 1991, p. 105.

1240. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 130. (grifo no original).

1241. STENGERS, 2015, p. 55.

* * *

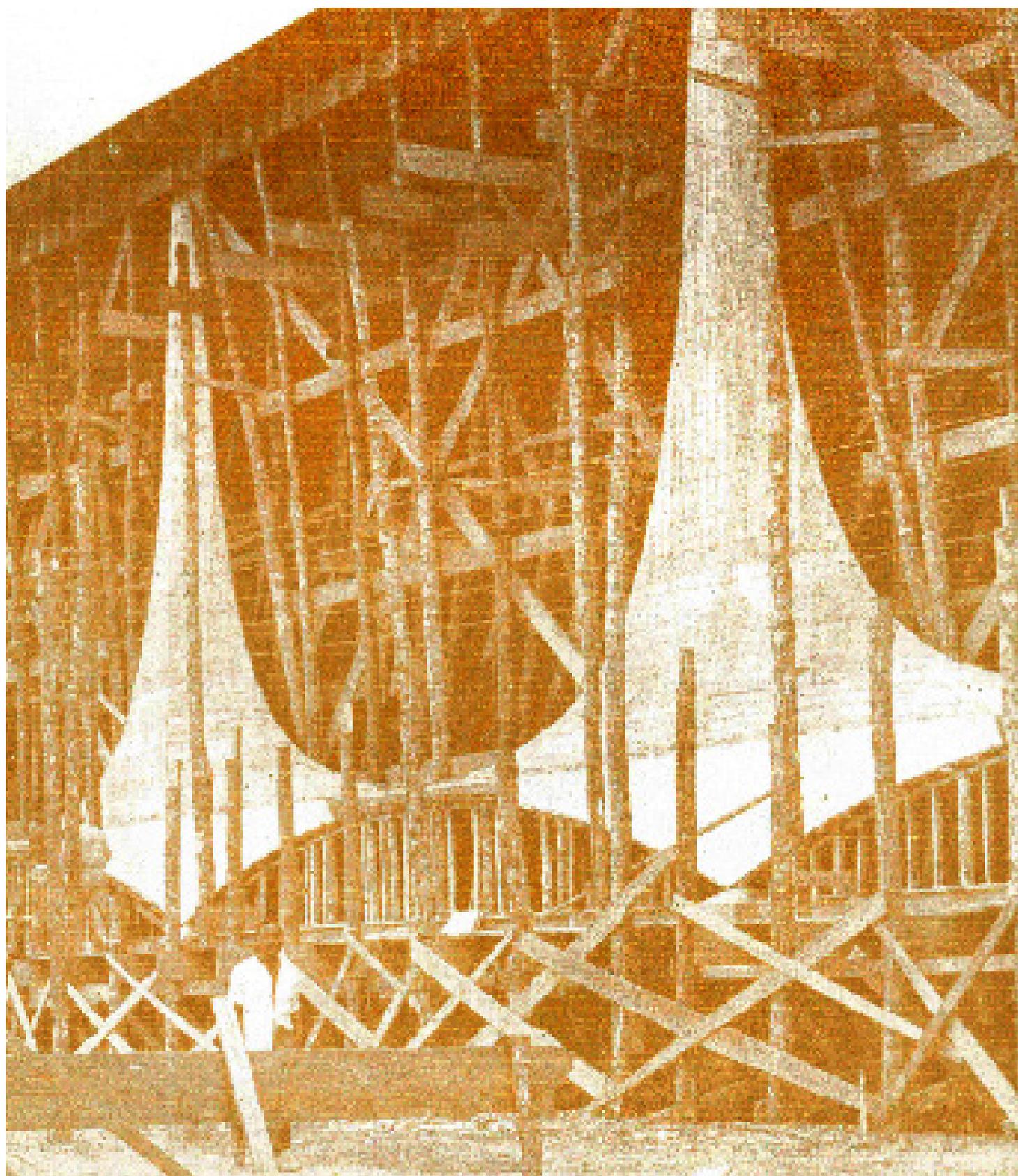


Fig. 59 – *Palácio da Alvorada em construção*. Fonte: Revista Módulo nº 2, dezembro de 1961.

MITOPIAS

“Mas não existe documentário de ficção científica”, escreveria Jean-Louis Comolli em *Ver e Poder*¹²⁴². Se *Branco sai, preto fica*¹²⁴³ tivesse sido filmado para simplesmente contrariar Comolli, já seria um feito enorme. Mas Adirley Queirós e seus amigos-personagens da Ceilândia tinham um plano ainda mais ambicioso: explodir Brasília.

Comolli se refere às implicações do registro do real como referencial no cinema documentário e a possibilidade da ficção como esquivamento dessa realidade. Para o autor, “os filmes documentários não são apenas ‘abertos para o mundo’: eles são atravessados, furados, transportados pelo mundo”¹²⁴⁴, em contraponto, a ficção científica seria a “ficção totalizante do todo”¹²⁴⁵, sempre propondo versões fechadas e acabadas – uma forma de utopia sem o conteúdo utópico, por assim dizer. E se os roteiros de ficção são cada vez mais “fóbicos” e controlados, “temendo as fissuras, o acidental e o aleatório”, é porque triunfam o projeto, o funcionalismo, a objetividade, a precisão, as máquinas. Triunfa pois o “científico” do cinema. E é contra isso que “o não-controle do documentário surge como condição de invenção. Dela irradia a potência real deste mundo”¹²⁴⁶.

Ursula le Guin escreveria que “se a ficção científica é a mitologia da tecnologia moderna, então este mito é trágico”. Haja visto que a tecnologia e a ciência moderna são “empresas heróicas, concebidas como o triunfo e consequentemente como tragédia, a ficção que incorpora tais mitos também será, e tem sido, triunfante e trágica”¹²⁴⁷. Mas em *Branco sai, preto fica* é flagrante a coincidência ficção e mundo na “desincorporação” da mitologia triunfal moderna sentida na carne pelos habitantes das bordas daquele empreendimento heróico no sertão. Afinal, o que são as cidades-satélites se não espaços reais de pessoas reais, “o mundo” mesmo que se contrapõe à idealização e desafia incessantemente a autoridade do controle funcionalista, maquinico e segregador do Plano Piloto?

De Ceilândia, uma das “cidades de rebelião”, termo de James Holston¹²⁴⁸ para as instauradoras ocupações rebeldes no Planalto Central, emerge uma versão híbrida de cinema, habitada por seres-próteses e misto de documentário e ficção científica, uma espécie de manifesto ciborgue do cinema-satélite.

Se “de certa perspectiva, um mundo ciborgue significa a imposição final de uma grade de controle sobre o planeta; significa a abstração final corporificada no apocalipse da Guerra nas Estrelas – uma guerra travada em nome da defesa”; de uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, “nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias”¹²⁴⁹. Oscilando entre a utopia e a distopia, o ciborgue, no entanto, não se deixaria capturar, mantendo-se parcial e situado.

1242. COMOLLI, 2008, p. 170.

1243. **Branco sai, preto fica**. Direção: Adirley Queirós, 2014, 93 min.

1244. idem.

1245. ibidem, p. 172.

1246. ibidem, p. 177.

1247. LE GUIN, 1996, p. 153.

1248. HOLSTON, op. cit, p. 257.

1249. HARAWAY, 2000, p. 50, 51.

1250. HARAWAY, 1991, p.149.

Reconstituindo o passado a partir de um episódio ocorrido num baile de *black music* em Ceilândia na década de 1980 para reativá-lo no presente e lançá-lo ao futuro, *Branco sai, preto fica*, emaranhado por narrativas históricas, arquivo fotográfico, testemunhas e personagens fictícios, reinventa a realidade da periferia do Plano-piloto e suscita possibilidades de alianças extramodernas entre aqueles eternamente excluídos dos planos. Pois “a fronteira entre a ficção científica e a realidade social é uma ilusão de ótica”¹²⁵⁰, já havia dito Donna Haraway.

A ideia de progresso científico e tecnológico, impregnada de socialismo utópico, gestou os projetistas de mundos perfeitos e de Planos Piloto e possibilitou também o surgimento de seu negativo: distopias nas quais as criações pretensamente emancipatórias do presente convertem-se em instrumentos desumanos de erosão do futuro. Nesse sentido, utopia e distopia são duas versões antagônicas da mesma modernidade, exaustivamente exploradas pela literatura e pelo cinema de ficção científica, mas também pelos arquitetos, urbanistas e designers.

Enquanto a utopia constituiria um fundamental mecanismo político antecipatório da imaginação moderna, extrapolando o real rumo a um futuro radicalmente distinto do presente, as distopias reinventam o futuro problematizando criticamente as forças sociais e estruturas de poder atuantes no presente, operando como narrativas antiautoritárias e insubmissas, territórios dos “sem Estado”. E é no tensionamento com a reflexividade distópica de *Branco sai, preto fica* que poderíamos então entender a conexão “natural” entre o documentário e a ficção científica engenhosamente arquitetada por Adirley Queirós. Pois como diria Ursula K. Le Guin, “o futuro na ficção científica é só uma metáfora para o agora”¹²⁵¹.

1251. LE GUIN, 2015.

Mas será também do que resiste e resta no presente vivido que o diretor vai inventar, em contraposição dialética com a ficção (científica), a sua versão “docfiction” de cinema e, em diálogo com a cultura *cyberpunk*, um gênero particular: o “*cyberblack*”.

1252. **A cidade é uma só?** Direção: Adirley Queirós, 2011, 79 min.

Se no filme *A cidade é uma só?*¹²⁵² a memória e o passado seriam confrontados para fazer emergir a violência constitutiva do Plano Piloto contra aqueles que o viabilizaram, em *Branco sai, preto fica* o choque de temporalidades e espaços discrepantes – futuro vago, passado latente e monotonia presente – seria articulado sem constrangimentos. O passado, lugar mitológico e tempo de toda vivacidade é também o ponto de origem da barbárie e do trauma, território da memória mas fundamentalmente do real. E enquanto no futuro – chance de reparação histórica das violências contra pobres e negros praticadas pelo Estado – banais *containers* de lata usados na construção civil atual são máquinas de viagem no tempo, no presente prevalecem as ruínas diurnas e a solidão dilatada das madrugadas.

A arquitetura etérea e futurista do modernismo é obliterada pela tectônica informe dos interiores sombrios enclausurados e gradeados. A circulação fetichizada no Plano Piloto se revela imobilidade e acessibilidade comprometida; a síntese cristalina do urbanismo-avião dá lugar aos estilhaços corroídos dos aglomerados-satélites.

“A capital ultra-moderna não consegue civilizar esse outro Brasil, onde resíduos arcaicos sobrevivem e se renovam” e, em certos



Fig. 60 – Branco sai, preto fica. Fonte: QUEIRÓS, 2014.

momentos, deixam “de ser resíduos para se mostrarem como sua condição primordial”. E é nesse sentido, continuaria Guilherme Wisnik, que a “violência do sertão sem lei” reiterada no canteiro de obras do Plano Piloto e na segregação espacial planejada nas cidades revelariam os “fundamentos mesmo do coronelismo e do latifúndio” que jamais estiveram ameaçados¹²⁵³. Brasília se revelaria então o que talvez sempre tenha sido, ficção científica *socialmente aplicada*. Não é à toa, portanto, que Adirley Queirós diria ter concebido o filme, ou os filmes que realizou, “como uma espécie de etnografia da ficção”¹²⁵⁴.

Brasília é ainda – e talvez mais do que nunca, apesar da *fake news* “Mais Brasil, Menos Brasília” – uma poderosa entidade onipresente e centralizadora de onde emanam ordens, regras, protocolos de acesso, e de onde continua a irradiar o “ato desbravador, nos moldes da tradição colonial”¹²⁵⁵ como motor do desenvolvimento nacional, eufemismo para alastramento da catástrofe: do *Juscelinomys candango*, não o fundador, mas o “rato-candango” de pelo alaranjado, extinto ainda na terraplanagem da construção da cidade¹²⁵⁶, à penúria assassina dos “índios entre a cerca e o asfalto” no Mato Grosso do Sul¹²⁵⁷.

Mas Brasília é também, e apesar de todas as tentativas ao contrário, uma cidade, “a nossa cidade colonial mais importante”¹²⁵⁸, como diria acuradamente Paulo Tavares. E não seria mera coincidência, portanto, que essa utopia sem conteúdo utópico, “a mais demente elucubração que o cérebro humano jamais concebeu”¹²⁵⁹, esse “sonho de arte moderna de um funcionário imaginativo; talvez de um demagogo imaginativo”¹²⁶⁰, uma “maquete em tamanho natural”¹²⁶¹, esse “Cemitério da Esperança”¹²⁶² onde “não há por onde entrar, nem há por onde sair”¹²⁶³, esse “caso provavelmente único de um canteiro de obra que se torna uma etnia”¹²⁶⁴ e, ao mesmo tempo, a “nossa ruína” que “fornece à cultura brasileira um de seus traços fundamentais: a saudade do que ainda não é”¹²⁶⁵, se torne inimigo a ser combatido, lugar a ser explodido, imaginário a ser superado. E não somente por candangos historicamente maltratados e habitantes-satélites segregados, mas por todos aqueles que sofrem as consequências desse projeto etnocêntrico e t(T)erricida devastador no qual *pretos, índios-etc. saem e brancos ficam*.

Como bem diria Eliseu Lopes sobre o processo de retomada do território pelos Guarani e Kaiowá: “estamos enfrentando Brasília”¹²⁶⁶. E é nesse sentido que o icônico cartaz de Mary Vieira, ode a “esta cidade que é um evento visual, como um cartaz”, onde a “poeira vermelha que às vezes perpassa os seus vãos livres imprime-lhe coloração, mas nem um cheiro”¹²⁶⁷, retorna com cheiro de sangue que há muito ultrapassa os limites péfidos do Plano: *brasiliana zerstört brasilien*.

Porém, mesmo ao reiterar-se como impossibilidade, em *Branco sai, preto fica* Brasília há muito deixou de ser somente um enclave que suga as potências da periferia para se tornar um método a ser investigado por ela. O plano, a noção de projeto e sua violência intrínseca, o dualismo invenção-destruição constituinte do modernismo e os atributos utópicos de sua criação estão incorporados

1253. WISNIK, 2003, p. 85.

1254. MESQUITA, 2017, p. 168.

1255. COSTA, op. cit, p. 285.

1256. FAUSTO, 2015, p. 12.

1257. TERENA, 2018, p. 16.

1258. TAVARES, 2019, p. 72.

1259. BEAUVOIR, 2000, p. 525

1260. BIOY CASARES, 2010, p. 40.

1261. BEAUVOIR, 1965, p. 280.

1262. MOSER, 2016, p. 53.

1263. LISPECTOR, 1964. p. 162.

1264. “Candango” originalmente era a designação que os africanos davam aos portugueses, mas que passou a indicar os operários dos canteiros de obras na construção de Brasília, significando “ordinários vindos do Nordeste”. Cf. MAMMI, 2010, p. 100.

1265. *ibidem* p. 104.

1266. Seminário **A Cosmociência Guarani, Mbyá e Kaiowá**, Conservatório da UFMG, 11 e 12 de setembro de 2012.

1267. BENSE, 2009, p. 33.

como procedimentos insurgentes em um combate simbólico em curso, no qual “o caminho do ‘concreto’ passa pela negação ativa, teórica e prática”¹²⁶⁸, por um Contra-plano Piloto. Como se a almejada (e elitista) “inteligência brasileira”¹²⁶⁹ se realizasse como rebelião tácita em um cinema de *retomada* feito por pessoas reais que com a vida contribuíram para a construção dessa monumental *mise-en-scène* territorial e cuja utopia, agora, é reencenar o mito de origem.

No sertão solar do Planalto Central, “imaginação perceptiva” e “percepção imaginativa”¹²⁷⁰ se confundem para adiar o fim do mundo, pelo poder de “contar mais uma história”, como invocaria Ailton Krenak¹²⁷¹. História como aquelas *Primeiras Estórias* narradas por Guimarães Rosa nos contos *As margens da alegria* e *Os cimos*, da viagem do “Menino” ao “lugar onde as muitas mil pessoas faziam a grande cidade”.

O menino que é tomado pelo júbilo do “raiar de uma verdade extraordinária” e pelo “senso de esperança: ao não sabido, ao mais”. O “seu lugar era o da janelinha, para o móvel mundo”, e lá fora “o azul só de ar, aquela claridade à larga, o chão plano em visão cartográfica repartido de roças e campos, o verde que se ia a amarelos e vermelhos e a pardo e a verde” e “a grande cidade apenas começava a fazer-se, num semi-ermo, no chapadão: a mágica monotonia, os diluídos ares”¹²⁷².

Em uma conversa com o tradutor italiano Edoardo Bizzarri, Rosa faria uma descrição bastante melancólica do sertão sobre o qual a nova capital brotava: as chapadas e os chapadões são de terra péssima, “vários tipos sobrepostos de arenito, infértil”, diria. E definiria Brasília como uma típica chapada cujo solo, de tão poroso, “quando bate chuva não se forma lama nem se veem enxurradas, a água se infiltra, rápida, sem deixar vestígios, nem se vê, logo depois, que choveu”. A vegetação “do cerrado: arvoretinhas tortas, baixas, enfestadas” e o capim, ali, “é áspero, de péssima qualidade, que, no reverdecer, no tempo-das-águas, cresce incrustado de areia, de partículas de sílica, como se fosse vidro moído: e adoece por isso, perigosamente, o gado que o come”. Já as árvores, arbustos e “má relva” seriam, para Rosa, nas chapadas, “de um verde comum, feio, monótono”.

Mas o Menino “via, vislumbrava” e “repetia em íntimo o nome de cada coisa”: a poeira, a malva-do-campo, os lentiscos, o velame-branco, a cobra verde (“atravessando a estrada”), a arnica, os papagaios, as pitangas, o veado campeiro de rabo branco, a canela-de-ema e suas flores arroxeadas, “imundície de perdizes”, a tropa de siriemas fugindo “índio-a-índio”, as garças, o buriti e “todas as coisas surgidas do opaco”. E a “paisagem de muita largura, que o grande sol alagava”¹²⁷³.

O Menino “mal podia com o que agora lhe mostravam, na circuntristeza: o horizonte, homens no trabalho de terraplanagem, os caminhões de cascalho, as vagas árvores” e “o ar cheio de poeira”. Havia descoberto “o possível de outras adversidades, no mundo maquinal” e no “hostil espaço” era fabricado “o grande chão do aeroporto – transitavam no extenso as compressoras, caçambas, cilindros, o carneiro socando com seus dentes de pilões, as betumadoras”¹²⁷⁴.

1268. LEFEBVRE, 2006, p. 481.

1269. Para Max Bense, que visitaria Brasília acompanhado de João Cabral de Mello Neto, o design havia substituído no Brasil a noção de consciência histórica, o urbanismo o humanismo, e a cidade seria o resultado de um “espírito cartesiano” maior, a ponto de sugerir que fosse ali construído um monumento em homenagem a Descartes. Cf. BENSE, 2009, p. 31, 32.

1270. MESQUITA, 2012, p. 477.

1271. KRENAK, 2019a, p. 27.

1272. ROSA, 1975, p. 2-7 e 167-176.

1273. ROSA, 2003, p. 40, 41.

1274. ROSA, 1975, p. 2-7 e 167-176.

Para José Miguel Wisnik, Guimarães Rosa inventaria “uma visão mirífica no lugar onde o sertão se destrói e se transforma – miragem do Brasil moderno e Brasil moderno como miragem”, revelando os dilemas do projeto nacional em curso, particularmente no encontro do mundo do sertão promovido pela estratégia de colonização do interior do país¹²⁷⁵. E *Primeiras estórias*, de 1962, marcaria uma mudança no “sertão rosiano” tal como se desenhara até então, destacaria Wisnik, quando “o *desertão* sem cerca, onde os pastos carecem de fecho, povoado, aqui e ali, por vilarejos, arraiais e fazendas” e a “inesgotável dimensão poética, arquetípica e metafísica”¹²⁷⁶ seria transformada com a presença da capital não nomeada, que “se constrói “derrubadora”, devassando e devastando, com o poder do “mundo maquinal”.

1275. WISNIK, 2002, p. 178.

1276. Como em *Sagarana*, de 1946 e *Corpo de baile* e *Grande sertão: Veredas*, de 1956. Porém, para Willi Bolle, *Grande Sertão: Veredas* seria já um réquiem, um discurso fúnebre para o tribunal da história, pois Guimarães Rosa já pressentia que seu sertão estava com os dias contados. Cf. BOLLE, 2004.

Mas a “*brasília* sem nome que abre e fecha *Primeiras estórias* não é propriamente uma cidade”, como constataria Wisnik, mas “o espectro do moderno a se cumprir”, ao mesmo tempo que “um princípio que, apesar de tudo, já está presente no sertão, e que não o desmente”, uma “potência construtora e destrutiva, que toma e assume o espaço, cega à biomassa que desmata, é ainda e sempre o sertão, outro e mesmo, sua dobra”¹²⁷⁷.

1277. WISNIK, 2002, p. 178

O “mundo sertanejo acusa sinais expressos da urbanização” e “a urbanização que *incuba* os fundamentos da violência” do sertão. Ou “a modernidade como avatar, ainda, do sertão”. E as “narrativas deixam no ar essa latência: num momento de euforia modernizante no Brasil, as cidades são ainda e sempre sertão, e no mundo cidadão a inconclusividade da lei, sua (não-)fundação, permanece espetando como questão e problema”¹²⁷⁸.

1278. *ibidem*, p. 192, 193.

Como escreveria Juscelino, “o que agora estamos fazendo é fundar a nação que os bandeirantes conquistaram”, antes de profetizar: “o que lhes quero dizer é que a mentalidade que eles deixaram felizmente não desapareceu do Brasil”. Relendo “a história dos bandeirantes” e anotando “os roteiros desses desbravadores que, arrostando perigos e privações, levariam as fronteiras do Brasil até o mais recuado oeste”, JK diria ser essa “uma saga de heroísmo, expressa na demarcação de um país grande como um continente”¹²⁷⁹. Tratava-se, pois, daquilo que o então presidente denominaria “Aproximação da Fronteira Ocidental”, ou seja, “realizar em pleno século XX” no sertão, e sob “a inspiração de ideais verdadeiramente nacionais, o que os bandeirantes haviam levado a efeito nos meados do século XVII”¹²⁸⁰.

1279. KUBITSCHKE, op. cit, p. 125.

1280. *ibidem*, p. 402.

Nos termos de JK, o sertão compreenderia “uma síntese tipicamente brasileira de motivos que, pelo menos na tradição europeia, cristalizam-se em torno do complexo de imagens deserto-floresta: refúgio, ameaça, espaço de transgressão (ou de expiação) no qual a justiça humana e mesmo a divina não vigoram”. Ou, num sentido mais amplo, como diria ainda Sérgio da Mata, o sertão se caracterizaria sobretudo “por ser um espaço incivilizado”¹²⁸¹. Mas com Brasília, o risco do projetista viria a atualizar em tempo recorde essa saga contra o “vazio” do sertão, fazendo da cidade ela mesma uma operação civilizatória colossal de acabamento do Cerrado.

1281. MATA, 2002.

Como revelaria o proprio Lúcio Costa ao explicar a concepção da Praça dos Três Poderes: “No meu espírito, quando tive essa in-

tenção de marcar a posição da Praça era, em parte, com o objetivo de acentuar o contraste da parte civilizada, de comando do País, com a natureza agreste do cerrado”. A praça que seria um triângulo equilátero, com os três poderes cada qual num vértice e no contato direto desse platô com a vegetação, “no meu espírito um tanto romântico, imaginava que teria um sentido: o cerrado representaria o povo, a massa de gente sofrida, que estaria ali junto ao poder da democracia que lhe é oferecida”. Mas, como afirmaria o autor, “essa ideia foi logo destruída, sem querer, pelas máquinas de terraplanagem. Quando dei por mim já o haviam arrasado completamente, revolvendo a terra em volta da Praça dos Três Poderes”. E “o cerrado, uma vez destruído, não mais se recupera”, diria¹²⁸².

1282. ROSA, 1975, p. 175.

Porém, “como haviam cortado lá o mato?” O tratorista, no conto de Rosa, com “um toco de cigarro na boca”, mostraria então a derrubadora: “Com à frente uma lâmina espessa, feito limpatrihos, à espécie de machado. Queria ver?”. Escolhida uma árvore e “a coisa pôs-se em movimento. Reta, até que devagar. A árvore, de poucos galhos, fresca, de casca clara...e foi só o chofe: *ruh...*”. E então, “o acertamento–inaudito choque – o pulso da pancada”¹²⁸³.

1283. *ibidem*, p. 6.

Mas “sertão”, termo originário da África, nada tinha a ver com a noção de deserto (aridez, secura, esterilidade), mostraria Walnice Galvão. Mas sim com a de “interior”, estabelecendo uma relação de distância do litoral. É, nesse sentido, que a autora esclareceria que o entendimento do sertão contemplava também florestas, contanto que estivessem afastadas do mar, uma vez que, nessa acepção original do termo, sertão era sinônimo de “mato”, mas “mato longe da costa”¹²⁸⁴.

1284. GALVÃO apud BOLLE, 2004, p. 48.

No fundo, o que essa etimologia revelaria ao co-fundir sertão e floresta são as duas faces do mesmo imaginário brasileiro – colonial e moderno. O sertão como um contraponto à visão mítica da exuberância da floresta, atrelada à história litorânea e colonial do país¹²⁸⁵, a imensidão solar contra a sombra indevassável, mas que na “prática” – ou, na pragmática bandeirante – sertão e floresta sempre foram o mesmo espaço incivilizado e vazio a ser desbravado e conquistado pelos “pioneiros”.

1285. SIQUEIRA, 2009, p. 128-164.

Nesse sentido, Brasília seria então a culminação da vontade bandeirante de fuga da floresta em direção ao sertão, da sombra em direção ao sol, da umidade em direção à poeira, da cacofonia em direção ao silêncio, do enrosco em direção ao amplo. Mas Brasília também encarnaria e cimentaria o sertão que há séculos pulsava “fora do lugar” no litoral, as clareiras e logo a derrubada massiva da mata no abrimento de “campo”. E se o sertão oscila ambivalente entre “as ideias fora do lugar” e “o lugar fora das ideias”, Brasília colocaria uma pá de cal nesse impasse ao se fazer como *o lugar fora do lugar*.

Demarcando o fim de um Brasil florestal e atlântico, ao mesmo tempo que o início do fim do sertão sem cerca e do incômodo “vazio” no inconsciente colonial, Brasília se revelaria, enfim, não um mito de refundação do país, mas as próprias fundações do Brasil desmistificadas sob o sol do cerrado.

Contudo, “Brasília se constrói, no ponto cego”. Dessa “cidade sem ruínas”, coerentemente “ruinograma”¹²⁸⁶ de um país construtor de ruínas continentais, “resiste, para o bem ou para o mal,

1286. LEMINSKI, 1999, p. 39.



Fig. 61 – *Praça dos Três Poderes*. Autor desconhecido, sem data. Fonte: WESELY, 2013.

o substrato irredutível e rebelde às superações – retornando sempre, já que nada é capaz de cortá-lo”. Como as árvores cortadas em *Primeiras Estórias* “só o confirmam”. Ou como diria ainda José Miguel Wisnik, “a outra mesma estória começa, incerta feita, interminável”¹²⁸⁷.

No que acrescentaríamos, parafraseando Wisnik e com o futuro projeto de Adirley Queirós palpitando na memória: do substrato irredutível e rebelde que reexiste, a outra mesma estória começa, incerta feita, interminável. Reescrita pelos desterrados do Plano e involuntários da pátria – *Grande Sertão: Quebradas*¹²⁸⁸.

* * *

“Uru, uru, uru”, grita o urubu na madrugada prevendo chuva para o dia todo; o zogue-zogue “canta na amanhecença do dia para a chuva, quando canta qualquer hora é verão”; a rã verde “adivinha chuva, quando começa a se preparar aquele tempo longe, elas já começam a avisar”; a guariba “quando está difícil dela roncar, está caladinha” é inverno; o capelão “se cantou depois do meio-dia” é chuva; o mutum “adivinha chuva quando ele canta a qualquer hora, tem ciência com a chuva” e “é chuva para aquelas horas ou no mesmo dia”; a saracura “canta em beira de igapó quando está relampejando, é chuva próxima”, é “adivinhandando inverno”; a coroca canta o inverno; o canoeiro “rapa cú”, “faz um círculo com ovos e enquanto não abrem todos os ovos não enchia o rio”; o sapo kampô canta adivinhando inverno, no dia, na estação; a jia, “ela canta porque está vendo relâmpago, ela alcança aonde a gente não vê, ela já está vendo, ela tem mistério”; carapanã, pium, meruim, “é mosquito de começo de inverno, começou os meruim está chegando o inverno; o catuqui é um mosquito de inverno; o sabiá cantando muito, “chuva para horas, bem próximo, para o dia”, “estação invernososa”; o tucano, “canta para a chuva”, chove logo porque o tucano está com sede; a cobra d’água “esturrando a qualquer hora, mais se vê na boca da noite” é adivinhando chuva; o gado, “quando acorda tarde e fica deitado no capim é sinal de sol e quando acorda cedo e agitado é chuva, para aquele dia mesmo”; o bidá, sapinho bem pequenininho que adivinha chuva; o piririca, também um sapinho bem pequenininho, adivinha chuva, “mas para o outro dia ou naquela noite mesmo”; a rãzinha, “uma espécie de sapinho, quando rapa e anda na biqueira da casa” é dando aviso de chuva; o macaco preto, se ele grita na manhã, é com certeza chuva; o pássaro da taioca, quando canta alegre, chuva; o bicho de ruma, “começa a andar em grupo nos caminhos”, é sinal de chuva e de inverno também; “um bando de taioca quando sai bem cedo e fica no meio do caminho, é sinal de chuva no mesmo dia”; o jabuti, “quando anda muito cedo é sinal que vai chover, ele anda bem cedo para esconder debaixo dos balseiros e esconder da chuva”; o nambu macucaia, quando canta de madrugada é porque vai chover, é chuva no dia seguinte; a raposa grita quando vai chover

1287. WISNIK, 2002, p. 180.

1288. Nome de filme futuro de Adirley Queirós, como divulgado publicamente pelo próprio. O escritor e ativista ambiental da Secretaria de Planejamento da Prefeitura de Timóteo, MG, Paulo Schettini, que não viveu para ver **Branco sai, preto fica**, e tampouco para escrever tudo o que bem pensava, diria certa vez que se Riobaldo vivesse o nosso tempo, certamente o seu sertão seria alguma favela encrustada em um morro de capital brasileira, como que numa premonição sertaneja dos planos de Adirley Queirós.

adivinhandando a chuva; a arara, quando canta é porque vai chover no dia seguinte, pode ser em dois ou três dias; o grilo pequenininho “canta é adivinhando chuva; quando ele começa a cantar seis da tarde é sinal do inverno e eles estão diminuindo porque está acabando a mata”, na noite mesmo ou no dia seguinte; o cupim de asas começa a voar é sinal de chuva; o bode, quando ele espirra é sinal de chuva em poucos dias; o jacuruxi, “é um tipo de calango, e ele dava sinal de alagação podia ser qualquer tempo, hoje não se vê nem ele mais”; o gavião, quando começa a cantar, é sinal de chuva para aquele dia e também para mais dias; o sapo cururu, “cantando na beira do igarapé pode esperar que é chuva, chuva muito rápido, na noite mesmo, pode ser no outro dia”; “tem um bem-te-vi bem pequenininho mesmo roxinho que cantava quando ia chover no mesmo dia, hoje nem tem mais”; o aracoã, canta para chamar chuva, chove nos próximos dias, dois três dias chove; a onça, esturrando de manhazinha é sinal de chuva para o mesmo dia; a surucucu, “quando é para chover ela faz zoadá, assim ku ku kuku, é chuva na certa”; a perereca, ela só canta para chover mesmo, adivinha chuva no dia, adivinha o inverno; o pinica-pau quando canta pela manhã é adivinhando chuva; o socó-boi quando esturra na mata à noite é chuva para o dia seguinte; o periquito e o papagaio, “ficam alvoroçados logo cedo, os de casa e os da mata também”, é adivinhando chuva; o jacaré, esturrando e batendo no igapó é adivinhando chuva para o mesmo dia; o mocotó “é um pássaro que canta e adivinha verão e inverno vai depender da cantiga dele é diferente para o verão e para o inverno”, adivinha chuva e sol; o gavião-corujão, quando pia está adivinhando chuva, chove naquele dia mesmo; o porco do mato branco, “quando ele está dormindo é porque vai chover, a gente encontra ele dormindo nas caçadas e sabe que vem chuva para o dia seguinte”; o aruá “é um caracol que adivinhava alagação, ele punha os ovos acima de onde ia a alagação, mas nem a gente vê mais, adivinha chuva, adivinha alagação”.

Bacural “cantava na boca da noite, se cantasse até umas dez horas, e ele tem ciência só canta na lua nova, nas outras ele não avisa nada, é sol para o outro dia”; o Uru, canta em pau seco ou na boca da noite, vai chegar verão em dois, três dias; o peitica começava a cantar a gente já sabia que ia começar o verão em poucos dias; os besouros, muitos nas luzes é sinal de verão, no dia seguinte; aranhas começam a fazer teias e é sinal de verão, em poucos dias é mudança de estação; o guariba, quando amanhece animada é sinal de sol, naquele dia; o capelão vermelho canta na amanhecença do dia, é sinal de sol; o caboré cantava na amanhecença do dia e adivinhava sol, naquele dia; o caborezinho menor que o caboré, quando dá de cantar na boca da noite, no outro dia é sol forte; o bem-te-vi, “faz o ninho perto dum pau no rio, enquanto os filhotes não saem o rio não vaza e não faz verão, adivinha verão”; a cigarra “fazia aquela zoadá no verão depois do meio-dia era verão, agora não regula, adivinhava a estação, nas praias no verão quando começa fica em camadas nas praias o verão vai sair muito forte”; o canoeiro “é o principal para adivinhar verão, se ele canta alto é porque dá repiquete durante o verão, ele fica aperriado, quando

ele desce e canta não dá mais repiquete e ele vai botar na beira da praia”; o tesoureiro, quando fica voando em círculo vai fazer sol, adivinhando o verão; o rato coró, quando canta a noite é porque vai fazer sol no outro dia; o pinica-pau vermelho, quando é época de verão ele fica gritando na boca da noite, sinal de verão; a onça, esturrando na boca da noite é sinal de sol no outro dia; o maçarico, uma espécie de pássaro nas praias é sinal de verão, sinal de estação de verão ou um estio muito grande; a andorinha, “quando elas estão voando em bando é verão, elas só botam no verão mesmo”; aracoã, saracura, rãzinha, “que vê que o tempo fica meio embaçado fica só raspando é friagem”; o juriti quando canta na boca da noite é adivinhando verão; a formiga de roça, “andando no caminho da mata é sinal de verão, porque ela caça comida no verão para comer no inverno, que ninguém as vê”; a tamboatá, quando entra no seco é porque vai fazer verão seco; a patativa, quando ela canta é adivinhando verão, estação seca; o cupim, “quando o cupim cria asa é sinal de que o sol vai esquentar, passa a chuva”.

Sol frio,” quando for de tarde vai formar tempo”; sol quase encarnado é sol de queimada a qualquer tempo; sol embaçado é esfumaçado pela fumaça; sol amarelo, no verão sinal de verão forte mesmo; sol cor de ouro de manhã no inverno é sinal de chuva; sol cor de ouro de manhã no verão é sinal de friagem; sol vermelho é sinal de friagem; sol branco no verão de manhã é sinal de verão e puagem a tarde; sol amarelo no inverno, sinal de estio; sol amarelo ouro e vento frio, sinal de chuva ou de inverno; sol abafado “com aquela quentura mostra”, é o sol do verão de agora; sol branco é sol de chuva...

Chuva, aquela que cai e fica um dia inteiro ou mais ocorria mais no inverno. Chuva molha a terra, se não molha não é chuva; chuvinha ou chuvisco é aquela que cai metade de um dia; chuva violenta ou rápida é aquela que não dá tempo de formar, cai logo; chuva pesada acontecia final do mês de setembro e começo de outubro com pingo grosso, era avisando começo de inverno; puagem ou garoa é chuva bem fininha que costuma cair no verão para trazer friagem; neve é chuva bem fininha que costuma cair no verão no período noturno até uma da manhã, são gotículas que não se vê nada pela frente; sereno, chuva bem fininha mesmo, mais que a neve, cai na madrugada é avisando chuva; chuva de friagem é mais fria chega de madrugada e traz vento frio com ela, vem sem raio e sem trovão; chuva de inverno não vem com friagem, vem molhada mesmo, cai com raios e refresca, mas não fica frio não, é diferente da chuva de verão que vem com friagem, “antigamente essa chuva caía todo o tempo agora dá pedaços que ficam só as nuvens e até com sol”; neblina é chuva fina que cai a qualquer momento do dia, geralmente quando está muito calor e sem vento; chuva de manga, chovia no Bagé por exemplo e na Vila não chovia, era chuva que dava no verão, agora está dando todo o tempo; chuva é de friagem quando cai reta, quando não é cai do lado que ela vem, que ela se formou; chuva com trovejo é chuva de molhar a terra não é friagem quando dá no verão, tem essa diferença; temporal ou tempestade é aquela chuva forte com vendaval, costuma derrubar árvores na mata e tem curta duração.

Nuvem no final de tarde, “encarnadas”, se bem baixas no céu é sinal de chuva, no verão e altas, é sinal de friagem com chuva; nuvem passando na frente da lua é sinal de chuva na noite e para o outro dia; branco dos tempos, das nuvens, é sinal de chuva no inverno; se estão correndo para o poente é sinal de chuva; nuvens quando correm para as cabeceiras do Juruá e com “aquele ventinho”, é sinal de chuva; nuvem “fumaça” desaparece ligeiro é chuva, senão é sinal de sol; quando formam no céu “tipo uma cabeça de velho, é sinal de muita chuva”.

Lua encarnada (avermelhada) é sinal de verão; lua amarela, sinal de friagem e depois verão; lua minguante pendida à esquerda, sinal de chuva; lua minguante pendida à direita, sinal de sol; lua minguante aprumada, sinal de sol e estio de alguns dias; lagoa (círculo) em volta da lua é sinal de chuva; lua com círculo muito pequeno, sinal de sol; lua com círculo bem grande, sinal de chuva; lua (qualquer fase) com círculo rosado, sinal de sol; aro na lua de madrugada é sinal de chuva e dependendo do tamanho do arco é chuva forte ou puagem.

Paca e pico-de-jaca conversam; caba conversa com o japim e com o jacu também; caba conversa com o bem-te-vi; caba conversa com japim, macaco prego gosta mais de conversar com o macaco de cheiro e com o veado; macaco barrigudo conversa com o macaco acari; gavião conversa com a anta e com macaco; galo de campina avisa os animais que estão por perto de algum perigo e gosta de conversar com periquito; matá-matá conversa com todos os bichos; passarinho roxinho conversa com porquinho do mato e com macaco; todas as embiara de pena, bicho de pena conversam; tucano conversa com macaco; queixada, porquinho, anta, tatu, paca, cotia, nambu, mutum, quando estão conversando vem chuva, estão falando do tempo.

Para os moradores da floresta, antigos seringueiros que hoje habitam a Reserva Extrativista do Alto Juruá no Acre, e também para os povos indígenas vizinhos, os Ashaninka do rio Breu e do rio Amônia, os Huni Kuin do rio Breu, os Shawãdawa do rio Bagé e os Kuntanawa do rio Tejo, as árvores estão confusas, assim como os animais. Com a “desregulagem no tempo”, as chuvas, os tipos de sol, de lua, de nuvens, de ventos e a falas dos “bichos-professores” estão mudados. A “quentura” que chega com a derrubada da floresta é visível na “tristeza das folhas” das árvores e as batatas *ivenki* que intermediam o equilíbrio entre os mundos estão enfraquecidas por causa das ações não “respeitadoras” daqueles que derrubam a mata para os bois¹²⁸⁹.

1289. MESQUITA, 2012.

As cosmovisibilidades dilatadas e compartilhadas entre os moradores da floresta – só parcialmente listadas acima, mas magistralmente registradas e interpretadas por Erika Mesquita – ensejam não só uma “continuidade metafísica entre humanos e não humanos” que age para manter o mundo em equilíbrio, mas também uma “imaginação perceptiva”¹²⁹⁰, que constitui as possibilidades de vida no presente e no futuro debatidas todo dia, o tempo todo, em assembleias multiespécies.

1290. MESQUITA, 2012, p. 477.

Mas a catástrofe climática e a “intrusão de Gaia” não são exatamente intervenções temporárias, uma mudança esporádica no

“horário da floresta” – e isso seus moradores já perceberam –, mas bem um *outro tempo* no qual não somos mais os únicos sujeitos da história, como diria Isabelle Stengers. E pior, que “veio para ficar”¹²⁹¹.

No exato momento em que a meteorologia se torna crucial, que de suas previsões dependem as condições de existência dos humanos, dos não humanos e do próprio planeta, o futuro nos escapa. Suas energias subjetivas potenciais já não dependem mais só de nós como viemos até então acreditando ingênua e oportunamente. Implicam agora na indiferença de uma “terra planeta”, como gosta de dizer Davi Kopenawa¹²⁹², viva, irascível e suscetível.

Mas então como reativar as possibilidades de futuro frente ao novo regime climático que irrompe do pavimento extensivo que mantinha tal criatura planetária adormecida e invisível? Como reativar o futuro quando os entes que “adivinham” estão sendo não só invisibilizados mas apagados, extintos para sempre? Como, nessa época em que o projeto humano de um mundo narcisisticamente desenhado desembocou na proliferação antropocênica e t(T)erricida de mortes programadas?

No conto *Cara-de-bronze* de Guimarães Rosa, o vaqueiro Grivo revelaria “com que *peessoas de árvores* ele topou” quase “em cada palmo de légua”, percorrendo o sertão. Nele e por ele, olho e memória trabalham juntos para perceber o presente na vida que passa, ou no trecho vívido, para guardá-lo reinventado no passo adiante, reativando o futuro:

A ana-sorte. O João-curto. O João-correia. A três-marias. O Sebastião-de-arruda. O São-fidélis. O Angelim-macho. O Angelim-amargo. O João-leite. O Guzabu-preto. O Capitão-do-campo. A Bela-córissia. O Barabú. A Gorazema. A árvore-da-vaca. A Ciriiba. A Nhaiá. O Oití-bêbado. O Carvão-branco. O Pau-de-pente. O Sete-casacas. A Carrancuda. O Triste-flor. O Cabelo-de-negro. O Catinga-de-porco. A Carne-de-anta. O Bate-caixa. A Bolsa-de-pastor. A Chupa-ferro. O Gonçalo-alves. A Casca-do-brasil. O Calcanhar-de-cutia. O Jacarandá-mimosim. A Canela-atoa. A Carne-de-vaca. A Rama-de-bezerro. A Capa-rosa-de-judeu. A Maria-pobre. A Colher-de-vaqueiro. O Jacarandá-muxiba. O Grosso-aí. A Combuca-de-macaco. O pente-de-macaco. O Macaqueiro. A árvore-de-folha-parida. O Castiçal. O Malmal. O Frei-jorge. A Cachaporra-de-gentio. O Açoita-cavalos. O Amansa-bestas. O Rosa-do-norte. O Bordão-velho. O Cega-machado. A Uva-pura-do-campo. O Tira-teima. O Bálamo-de-cheiro-eterno. O Araticum-do-sertão. O Cajá-do-sertão. A Embira-barriguda-do-sertão. A Timborna-sertã. O Muito-sertão. A Perova-baiã. A Fava-do-sertão-da-bahia. O Bucho-de-boi. A Costela-de-vaca. A Arara-uva. O Testa-de-boi. O Grão-de-cavalo. A Rajadeira. O Moreira-amarél. A árvore-que-muito-fede. O Angico-surucucú. O Araçá-pomba. A Amendoeirana. O Cedro-fêmea. A Murta-de-parida. O Tingui-capeta. O Araçá-das-almas. O Banda-de-sargento. O Baba-de-boi. A Birbissona. O Palmeirim. O Zé-que-canta. O Piri-joão. O Coquim-de-amar. O Coco-de-vaqueiro. O Rompe-gibão. A Sombra-de-touro. O Sassafrás-da-serra. O Criulí. O Coti-caém. O Cedro-í. O Cedro-nã. O Potumujú. O Guapuruvú. A Pereira-oá. A Urú-joana. A Tararanga-branca. O Torém. O Xixá. O Uapiúm-uassú. O Mata-caçador. O Tora-tora. O Ainda-vais. O

1291. STENGERS, 2015, p. 41.

1292. Comunicação pessoal durante a imersão preparatória para a exposição **Mundos Indígenas** (Espaço do Conhecimento UFMG, organização: Ana Gomes, Deborah Lima, Mariana Oliveira e Tainah Leite), 22 e 23 de julho de 2019.

bóba-bicho. O capitão-cascudo. O ajunta-chuva. A fêmea-de-todos. A alta-saia. O pau-que-pensa. O sossegador. O nunca-morre. O esconde-amores. O tonta-amalandro. O pau-mijado. O pau-morcego. O uaiandi. A jana-una. A urunduva. O guajabara. O ibiracema. O guabipocaíba. A uucuúba. O araticum-da-beira-do-rio. O pau-paraíba. O buriti — palmeira grossa. O Buriti, sempre... Carnaúbas. Pindovas. O uauassú...

— *E os carrapichos, os carrapichinhos que querem vir na roupa da gente?*

— Amorico. Mineirinha. Isabel. Amor-do-campo. Sensitiva-mansa. Amor-de-vaqueiro. Amor-de-tropeiro. Amor-de-negro. Amor-do-campo-sujo. Amores-do-campo-seco. Amor-seco. Amorzinho-seco...

— *Só? E os outros, que vêm logo depois?*

— ...O juiz-de-paz. O santa-helena. O mãe-isabel. O pega-maço. O barbadim. O barbadão. O cabeça-chata. O carrasquinho. O ouriço-ouriço. O péga-péga. O beíço-de-boi. O barba-de-burro. O barba-de-boi. O nariz-de-boi. O bunda-de-mãe-isabel. O marmelada-de-cachorro. O a-ti-de-espinho. O arre-diabo. E o picão de florinhas roxas, que dá cachos em novembro...

— *E os arbustos, as plantinhas, os cipós, as ervas?*

— A damiana, a angélica-do-sertão, a douradinha-do-campo. O João-venâncio, o chapéu-de-couro, o bom-homem. O boa-tarde. O cabelo-de-anjo, o balança-cachos, o bilo-bilo. O alfinete-de-noiva. O peito-de-moça. O braço-de-preguiça. O aperta-joão. O são-gonçalino. A ata-brava, a brada-mundo, a gritadeira-do-campo...

...A canela-de-ema. O tange-tange. O azulão. O coração-magoado. O espinho-de-deus. O farinha-seca. A ramela-de-cachorro. A raís-de-corvo. A baba-de-viúva. O totó-mole. O tí. A canela-de-velha. O cansa-cavalo. O sapato-do-diabo. O pai-antônio. O negro-nú. O dom-bernardo. A comadre-de-azeite. A borla-do-bispo. A aleluia. A cleta. O moisés. A galinha-choca. O sessenta-e-dois. O empata-carreira. A barouga. A asa-de-arara. O chocalho-de-cascavel. O amarelinho-da-serra. O cabelinho-de-jesús. O coração-de-jesús. A balambáia. O cabeça-de-cabrito. A congonha-de-goiás. O alecrim-tristão, onho. O boi-gordo. O reza-pra-nós. O mata-pastão. O vaza-matéria. O balãozinho. O mantimento-do-pobre. O manóel-comprido. O amarelim-de-todos-os-campos. A lumã. A gritadeira-do-mato. A gritadeira-do-tabuleiro. A sempreviva-serrã. O amarelinho-da-serra...

...Boa-noite, chapéu-de-frade, carrasco-do-campo, João-pais, cigana-do-mato, barrigudinho, amarra-pinto, amansa-senhor, viuvinha, arranha-gato, quebra-pedra, arrebeta-boi, tapa-buraco, tô-é, bariri-só, padre-nosso, benção-de-deus, cinco-chagas... Caá-có, caá-vú, caá-éo, José-moleque, erva-noiva, moura-do-sertão, erva-luiza, marquês-das-belas, flor-do-páu, mata-cobras, mata-fome, capa-homens, bela-flor, fel-da-terra, estutuque, perna-de-saracura, seriguela, salsa-vã, rosa-do-campo, cabeça-branca, papai-nicolau, curraleira-baiana, borragem-brava, azedinha-alelúia, erva-mijona, sassóia, trombetão, azougue-dos-pobres, baba-de-burro, escada-de-macaco, são-francisco, são-joão, trindade, corda-de-cobra, o sapo, o cruz, chumbo-de-flor-miudinha, bredo-major-gomes, cravo-de-urubú, cana-de-macaco, lengue-lengue, jovena, guar, barba-de-são-pedro, arjemônia, suassú-ajá, mela-mela, maria-culatra, lençol-de-casados, mãe-de-momo, língua-de-vaca-da-flor-amarela, sação, orelha-de-onça-da-miúda, João-congo, páu-de-chupar, páu-pingado, João-de-melo, erva-do-diabo, vassoura-de-relógio, barba-de-barata, alpercata-

-de-são-joão, páu-de-espírrar, dom-bernardes, santos-filho, samambaia-das-taperas, sempreviva-dos-Gerais... Pé-de-perdiz, pé-de-lagartixa, mil-homens, unha-de-gato, sete-sangrias, assapeixe-branco, erva-santíssima, copo-d'água, boca-de-sapo, olho-de-porco, marianinha, didi-da-porteira, amor-crescido, miserinha, vassoura-de-ferro, língua-de-tucano, birbiriz, dorme-maria, morre-joão — que, bulido, murcha as folhas de-mentira, e se chama também malícia-de-mulher...

— *E os capins, os capins bonitos, que os boizinhos e os cavalos pastam?*

— Sempre-verde, aristides, luziola, maquiné, zabelê, cobre-choupana, dandá, cortesia, mimoso-de-cacho, frei-luiz, major-zé-inácio, pernambuco, cocorobó, são-carlos, marianinho, ciriú, a-tã, espinha-de-peixe, bosta-de-rola, a grama-de-jacobina, o burrão, o cidade, o pé-de-periquito, milhã-do-brejo, rabo-de-raposa, mimoso-do-ceará, mimoso-do-piauí, fino-da-folha-comprida, o camelão, bambú, lixa, capim-santo, de-égua, pelo-de-urso, navalha-de-macaco, rabo-de-boi, rabo-de-rato, rabo-de-burro, rabo-de-mucura, arroz-de-cachorro, arroz-de-cutia, pé-de-galinha, de-mula, redondo, pintado, cheiroso, cabeludo, capim-rei, gigante-das-baixas, mate-me-embora...

— *Dito completo?*

— Falta muito. Falta quase tudo.

(Do que certo viu. Os gravatás, tantos. O angelim — a altíssima! O angico-vero, sempreflóreo. O mamoeiro-bravo, obtruso. A barriguda em vernação: a barriguda, sementes leves. O belo jenipa-peiro versiforme. A lobeira, cimátíl, que se inventou um verde. E a caraíba — gnomônica.)

— *Dos verdes viventes, cada um, por chuva e sol, pelejando no seu lugarim?*

Tanto também não falou de outras árvores: desde o cedro que está no Líbano até o hissopo, que nasce nos paredões...

— *E os bichos, os bichinhos, os pássaros?*

— Voaria de gavião, aguair. Todo gavião. Os urubus — os, os, os. Papagaio doente de asa grande. Periquitos e maitacas. O maitacão. A maritaca-de-fita-vermelha-atrás-do-bico. Papagaios de asas amarelas. O azul. O papagaio-trombeteiro. O papagaio-chorão. As araras.

Seriemas gritando e correndo, ou silenciosas. Emas correndo às tortas. Seriema voando. Os anús, pretos e brancos. A alma-de-gato. A maria-com-a-vovó, marceneira. A codorninha-buraqueira. Os joãos-de-barro, os joães-de-barro. A maria-mole (— Quando o senhor está acordado, em beira de vereda, a noite inteira o socó canta...). O João-do-mato. O voo de inauditas corujas. A strix hugula. As pombas. A pomba-do-ar. A juriti-do-peito-amarelo. O rulengo. O tempo-quente. O papa-banana. A doidinha. A maria-doida — que parece vestida alheia, com penas de algum outro pássaro. O cãcã, ave austera. A nhambuzinha. O João-velho dando machadadas. O João-pobre em beiradas de córrego. O João-barbudo, num gonfo de pedreira. A maria-faceira, em beira de lagoa. O sangue-de-boi, geralista. O coquí. O sofrê, veredas do Gerais avante. O benteví, por toda a parte. Os urubús, avaros.

Uma acauã rebicando uma cobra.

O zabelê conchamando seus pintinhos, feito fosse uma galinha criadeira.

Outras qualidades de aves do céu e de passarinhim que pia e canta.

Um casal de antas, comendo seu capim, no liso de uma várzea.

Os veados, avermelhados, fugintes — de capão para capão.

Uns ossos de veado.

...
O jacaré tenerê.
O sapo mira-lua. O sapo-bigorna.
Sucurí de barriga dourada e da barriga amarela.

...
A abelha manoel-de-abreu.
Mosquitos, moscas. As borboletas avivãs.
A vespa joão-caçador mais a vespa maria-rita.
As abelhas no bom-belo.

...
Uma onça (num grotão de areia).

...
Toda qualidade de répteis de alma-vivente, bichos de entre-mato-e-campo, bichinhos de terra e do ar.

...
Sob o excesso amarelo do sol, um jumentinho escouceando um cacto.¹²⁹³

1293. ROSA, 2016, p. 125-129. (grifos do original).

Documento contra a barbárie modernizadora à espreita com a construção da “grande cidade” no Planalto Central, este conto-lista viria a desmentir cada palavra falaciosamente pisoteada sobre o imenso vazio de um sertão melancólico pronto para ser invadido por “bandeirantes do século XX, cujo patriotismo ainda não foi suficientemente exaltado” – como disse certa feita Juscelino Kubitschek¹²⁹⁴.

1294. KUBITSCHKEK, 1975, p. 236.

Mas dele ecoa também a assertiva de Robert Hughes sobre a “grande cidade” tornada rapidamente “Cidade do Amanhã”, “ficção científica de ontem”: “a experiência, pode-se esperar, não será repisada; o repto utópico se encerra aqui”¹²⁹⁵.

1295. HUGHES, 1991, p. 211.

* * *

“Instrumento que iria trazer, para a civilização, um universo irrevelado que ignorasse a realidade contemporânea e se voltasse, com todos os seus elementos constitutivos, para o futuro”¹²⁹⁶, Brasília efetivamente nunca atingiu seus objetivos de apagamento do real e instauração de um futuro fictício. Apesar “do ato deliberado de posse, de um gesto ainda de sentido desbavador nos moldes da tradição colonial”¹²⁹⁷ e do processo de modernização alavancado com a construção da nova capital, a realidade se impôs com toda força e contradição e, em 1958, mesmo antes da conclusão das obras, as cidades-satélites seriam forçosamente instituídas pelos levantes populares para acomodar as milhares de famílias que viviam em torno do Plano Piloto e ameaçavam constantemente ocupá-lo.

1296. KUBITSCHKEK, 1975, p.71.

1297. COSTA, 1995, p. 283.

No entanto, como propagado incessantemente, “Brasília não poderia e não deveria ser uma cidade qualquer, igual ou semelhante a tantas outras que existiam no mundo”, deveria ser acima de tudo “uma metrópole com características diferentes, que ignorasse a realidade contemporânea e se voltasse, com todos os seus ele-

mentos constitutivos, para o futuro”, escreveria em seu livro *Por que construí Brasília* o já então ex-presidente Juscelino Kubitschek¹²⁹⁸.

Dos fundamentos do Plano de Metas que antecederia a construção da Nova Capital – sua Meta-Síntese –, emergiria a sanha utópica de ruptura radical e proposital com as condições preexistentes na busca de um redescobrimento, como declararia Lúcio Costa, arquiteto responsável pelo projeto da cidade. No entanto, a ideia da construção de uma nova capital para o Brasil remonta o Império e os “Autos da Devassa” da Inconfidência Mineira, que já revelavam a preocupação dos conjurados com a interiorização da capital de uma forma mais modesta: planejavam a transferência do Rio de Janeiro para São João del Rei, no interior de Minas Gerais. Também quando da véspera da independência do país em 1821 “José Bonifácio doutrinava, nas suas ‘Instruções do Governo Provisório de São Paulo aos Deputados às Cortes de Lisboa’: parece-nos também muito útil que se levante uma cidade central no interior do Brasil para assento da Corte”¹²⁹⁹. Não totalmente negligenciada, a sugestão seria reforçada em 1822 pela Comissão dos Deputados Brasileiros e novamente por José Bonifácio em 1823 através de uma “Memória à Assembleia-Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil”, onde pela primeira vez seria sugerido o nome Brasília para a capital¹³⁰⁰.

Contudo, e apesar desses movimentos, a mudança da capital permaneceria “no plano das belas imagens” e encarada “como uma utopia”, até que a Constituição de 1891 “determinou expressamente”¹³⁰¹ a construção de uma nova capital sem, no entanto, definir o local de sua implantação, que ficaria “sujeita às imposições das preferências pessoais”¹³⁰².

Passariam-se décadas e Constituições, mas a ideia da mudança da capital para o interior continuaria sem sair do papel, porém já com o local definido desde 1922 quando havia sido lançada a pedra fundamental no Planalto Central¹³⁰³. Mas a tarefa de construir a capital somente seria levada a cabo pelo próprio Juscelino, para quem viabilizar essa “missão desbravadora” significava que “uma revolução teria de ser feita”¹³⁰⁴. E para começar a nomear sua própria revolução, JK aceitaria então como sugestão o nome Brasília por considerar “perfeitamente adequado à destinação integracionista da nova capital”¹³⁰⁵.

A construção de Brasília no Planalto Central viria a ser então a consagração plena e radical dos dogmas urbanísticos modernos dos CIAM – Congresso Internacional de Arquitetura Moderna e dos postulados de Le Corbusier no Brasil. “Retratando a imagem de um futuro imaginado e desejado”, Brasília se viabilizaria politicamente a partir da negação das condições existentes da realidade brasileira. E “essa diferença utópica entre os dois é precisamente a premissa do projeto”, viria a destacar James Holston¹³⁰⁶. Esse ideal de fundação de uma nova ordem designada por seu “fundador” deveria desviar o centro de gravidade do país e “estabelecê-lo no coração dos dilatados territórios do Brasil, a fim de poder contemplar, ao alcance de todas as classes e de todas as regiões, o panorama social inteiro”. Dessa forma, os objetivos da construção da nova capital transbordariam em muito o Plano Piloto, se esta-

1298. KUBITSCHKEK, op. cit, p. 12.

1299. *ibidem*, p.18.

1300. *idem*.

1301. *ibidem*, p. 21.

1302. *ibidem*, p. 19.

1303. A pedra fundamental, na realidade, era uma cruz que ainda existe em local próximo de onde hoje se localiza Planaltina e onde foi rezada a primeira missa, em 1957.

1304. *ibidem*, p.12.

1305. *ibidem*, p. 44.

1306. HOLSTON, 1993, p. 13.

1307. KUBITSCHKEK, 1975, p. 17.

belecendo a partir das metas generalistas e abstratas da “unidade, eficiência administrativa, descentralização, aproximação das fronteiras continentais, desenvolvimento econômico e social do interior”¹³⁰⁷. Mas como escreveria Warren Dean, naquele momento todos os ingredientes da modernização – veículos, maquinaria, petroquímicos, navios, farmacêuticos, papel e celulose, vidro, aço, pneus – tinham sua produção restrita ao “triângulo industrial” formado pelas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, confinadas à região de Mata Atlântica. E delas emanariam as transformações físicas e econômicas que passariam então a ameaçar não somente a floresta litorânea que restava, mas também o interior central do Brasil e a Amazônia.

1308. HOLSTON, op. cit, p. 101.

Já a noção de inovação arquitetônica e urbanística, na qual o projeto da cidade se estruturava fortemente, seria inteiramente coerente com o projeto de modernização do Brasil, diria Holston, pois “enquanto concepção estética, o modernismo simbolizava o espírito inovador dos programas desenvolvimentistas; enquanto doutrina de desenvolvimento, fazia eco a seus desejos de transformar radicalmente a sociedade”¹³⁰⁸. E o desenvolvimento econômico, “imbuído dos valores positivos de independência e auto-realização”, verdadeira “obsessão”, “enquanto sistema de crenças, era milenarista: o atraso se encerraria, o tradicionalismo daria lugar à modernização e a nação alcançaria o desenvolvimento, um patamar edênico”. Mas, como constataria Dean, “em vez disso, desastrosamente, o desenvolvimento se revelou um alvo sempre fugidivo”. É nesse sentido que a noção de desenvolvimento seria muito “mais que uma política governamental”, “um programa social de enorme abrangência, energia e originalidade” que penetraria “a consciência da cidadania, justificando cada ato de governo, e até de ditadura, e de extinção da natureza”¹³⁰⁹. Ou ainda de tantos humanos e não humanos à margem desse processo, mas vistos sempre como empecilhos a sua implementação extensiva. Processo que teria na história dos Kreen-Akrore, contada por Adrian Cowell logo no início de seu filme *The tribe that hides from man*, de 1970, um vestígio estarrecedor.

1309. DEAN, 1996, p. 280-281.

O fim é aqui na selva, mas a cadeia começa em cidades como São Paulo, onde a nova floresta de concreto significa a morte da floresta. É a lei da evolução. A nova raça sempre destrói a anterior. O mundo está explodindo de pessoas. Elas precisam de comida, espaço. Montados em metal, movendo-se sobre o concreto, elas devorarão a selva em trinta anos. Suas necessidades destroem a selva tirando dela todas as coisas. É essa necessidade econômica que finalmente lança minha expedição.

Brasília seria construída para desenvolver o interior que era um terreno baldio quando Claudio [Villas-Boas] primeiramente se dirigiu para a selva, e a cidade fronteira mais avançada era apenas a sua base no campo.

Uma estrada irrompeu a terra desconhecida e Claudio foi o primeiro a atravessá-la, mas na selva inexplorada à frente os garimpeiros já estavam abrindo caminhos. Alguém encontrou diamante e imediatamente garimpeiros chegaram, esse é o ritmo do ataque. Estes são os portadores da civilização para os índios desconhe-

cidos como os nossos Kreen-Akrore, eles não são antropólogos e não são treinados ou educados. Esses homens são os embaixadores de nossa raça. Este é o rosto que mostramos aos índios. O rosto do índio é mais suave, mesmo quando se torna prostituta dos mineiros. Eles são permissivos e inocentes. Tão selvagens quanto o desconhecido Kreen-Akrore que Orlando e Claudio conquistaram sua amizade há três anos. Agora eles foram comprados por roupas velhas. Pensamos que poderíamos dar a eles mais alguns anos de paz na selva, mas os garimpeiros chegaram primeiro. Esse é o padrão do futuro. Eles sobreviverão pelos produtos da civilização e os odiarão ao mesmo tempo. Sim, eu lhe nomeio, tenho minha própria responsabilidade. Eu os atraio do isolamento, porque a nossa ajuda é sua única chance. Mas essa chance leva através disso e de todos os conflitos da civilização. Eu só tenho que me afastar para ver em seu rosto todos os outros que morreram. Os índios não têm resistência às nossas doenças, apesar de termos conseguido eliminar a tuberculose dessa tribo, mas como podemos falar sobre sucesso quando este tem seu preço? Apenas alguns morreram, mas a morte feriu a mente dos sobreviventes e seu desespero passou de geração em geração. Suas lendas surgem desta terra, seus espíritos vivem sob este rio. Então, afastá-los dos garimpeiros é arriscar suas crenças em uma sociedade construída sobre essas crenças. Deixá-los significa balas, sífilis e extinção dentro de cinco anos. Então Claudio está levando a tribo para mais profundamente na selva para sua reserva indígena. Lá eles se fundirão gradualmente em nossa vida moderna através de um período de inevitável choque e infelicidade. Alternativas não existem. Dentro de 30 anos, as fábricas se erguerão neste rio.¹³¹⁰

1310. **The tribe that hides from man.**
Direção: Adrian Cowell, 1970, 67 min.

Brasília, como afirmaria Cowell, seria crucial nesse processo que deveria desencadear a “irradiação de um sistema desbravador”¹³¹¹. Ou como escreveria JK, “o núcleo populacional, criado naquela longínqua região, espalhar-se-ia como uma mancha de óleo, fazendo com que todo o interior abrisse os olhos para o futuro grandioso do País”. E assim, “o brasileiro poderia tomar posse de seu imenso território. E a mudança da Capital seria o veículo. O instrumento. O fator que iria desencadear o novo ciclo bandeirante”¹³¹².

1311. KUBITSCHKE, op. cit, p.71.

As utopias, por definição, são imaginadas e planejadas para nenhum lugar específico, e o tempo ou a manipulação do tempo se torna “irresistível” também para essas proposições, podendo inclusive ser retroagido, transformando o “mito do progresso em uma arqueologia mitológica”¹³¹³.

1312. *ibidem*, p. 7.

Nesse lugar situado em um tempo imaginado e em um espaço abstrato, não é à toa que para acentuar a desconexão completa com qualquer história passada se faz necessária uma nova linguagem cifrada¹³¹⁴, nos lembraria Franco Borsi. No caso de Brasília, no entanto, essa nova linguagem seria dada como um acordo explosivo entre o colonialismo mais desbravador e violento e o ímpeto positivista avassalador do urbanismo moderno, produzindo uma modernidade autocolonizadora com características realmente únicas.

1313. BORSI, 1997, p. 14.

E assim como o “modernismo dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna vinculava em um registro utópico a ino-

1314. *ibidem*, p. 15.

vação arquitetônica, a mudança das percepções individuais e a transformação social” na procura de novas formas que condensassem novas experiências coletivas, através da “prescrição transitiva” (mude-se a arquitetura e a sociedade será outra)¹³¹⁵, “as intenções de JK coincidiam” em seus “aspectos fundamentais com os objetivos das inversões desenvolvimentistas inerentes à cidade modernista”¹³¹⁶, como mostraria James Holston. Com a vantagem do imenso sertão “vazio” do interior do país, à espera de ser finalmente ocupado por um *design do território* sem precedentes.

1315. HOLSTON, op. cit, p. 63.

1316. *ibidem*, p. 90.

Mário Pedrosa, um dos grandes entusiastas da Nova Capital, diria que “o homem moderno é um ser volitivo, criador de utopias e projetos, guiado por um prazer tipicamente moderno”. E “a utopia tem agora a seu serviço uma técnica social e de realização extremamente complexa e cheia de virtualidades”: “o de construir segundo um plano”¹³¹⁷.

1317. PEDROSA, 1981, p. 113, 319.

A despeito de toda volição, entretanto, o prenúncio da desestabilização da ordem prometida pelo Plano-Piloto de Lúcio Costa ou, bem entendido, os “espaços colaterais” do caráter segregador e excludente implicado nessa colonização feita design, despontariam, já em 1958, quando 25.000 pessoas residiam no local onde ainda não havia sinal da Capital¹³¹⁸. Com a gigantesca demanda por mais e mais operários nos canteiros de obras, milhares de pessoas de todo o país rumariam em direção ao Planalto Central e a situação em pouco tempo estaria fora de controle, situação que o próprio JK poderia confirmar em visita à Cidade Livre, assentamento dos trabalhadores e dos operários encarregados da construção de Brasília. Diante da enorme massa humana prostrada à sua espera, JK responderia “à feição dos pioneiros” a reivindicação por milhares de moradias com a que bem poderia ser a *Frase-Síntese* da utopia de Brasília: “Está bem, pessoal. Que cada um faça sua casa, mas nada de invadir o Plano-Piloto”¹³¹⁹.

1318. KUBITSCHKE, op. cit, p. 173.

1319. *ibidem*, p. 174.

Carolina Maria de Jesus já havia denunciado que “o que o senhor Juscelino tem de aproveitável é a voz. Parece um sabiá e a sua voz é agradável aos ouvidos”. E advertido: “Cuidado sabiá, para não perder esta gaiola, porque os gatos quando estão com fome contemplam as aves nas gaiolas. E os favelados são gatos. Tem fome”¹³²⁰.

1320. JESUS, 1995, p. 30.

Em Ceilândia, anunciada como a solução definitiva para a periferia ilegal da periferia legal, e que em tradução literal do burocratês e do inglês significaria algo tão perverso como *Terra da Campanha de Erradicação das Invasões*, o precário cartaz dos gatos do Movimento dos Incansáveis Moradores da Ceilândia reivindicava, já em 1971, ano de sua fundação, o direito de posse e ocupação com a frase “Construímos Brasília e queremos continuar nela”. E quase cinco décadas depois, como que ressoando as palavras de Carolina Maria de Jesus, Adirley Queirós e o coletivo de cinema em Ceilândia se proporiam a performar outra possibilidade: “Construímos Brasília e queremos destruí-la”.



Fig. 62 – *Construímos Brasília e queremos continuar nela.* Movimento do Incansáveis Moradores da Ceilândia, sem data.
Fonte: desconhecida.

Sendo os índios os primeiros indígenas do Brasil, são estes também os primeiros “involuntários da pátria”, diria Eduardo Viveiros de Castro. Mas isso nunca foi nenhum empecilho à deserção dos muitos outros e diversos indígenas que existem no Brasil e ao Brasil, pois a “indigeneidade” é uma relação, uma formação discursiva e inclui não somente índios, mas todos aqueles que se identificam como indígenas: o povo LGBT, o povo negro, o povo das mulheres, quilombolas, ribeirinhos, moradores da floresta, habitantes-satélites das cidades, etc¹³²¹.

1321. VIVEIROS DE CASTRO, 2016.

Os involuntários da pátria, que conclama o antropólogo (“desertai-vos!”), também somos (potencialmente) “nós, os ‘outros índios’”¹³²², aqueles que não são índios, mas que “se sentem indígenas”, indígenas no sentido de “gerados dentro da terra que lhes é própria, originários da terra em que vivem”; não representados como cidadãos, rebeldes contra as forças unificadoras desse Estado e desse Brasil perpétuo.

1322. idem.

Se ser contra o Estado pode até ser uma opção para os não-indígenas, e tem sido uma condição compulsória para tantos outros involuntários da pátria, a virtude de ser contra-Estado sempre foi mesmo dos ameríndios que cá estavam, nessas terras baixas da América do Sul. Não somente porque instados a resistir contra a colônia alienígena que aportou – para ficar – por essas bandas há cinco séculos, mas, antes, por serem a não sujeição a leis exteriores ou à vontade de outrem aspectos constituintes de suas “sociedades primitivas”.

“Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro... Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário”¹³²³. Sem que lhe déssemos muita atenção, Oswald de Andrade havia se manifestado de forma mais poética e profética, e quando ainda era tempo.

1323. ANDRADE, 2011, p. 70.

Mas se “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”¹³²⁴, foi como “não têm Fé, nem Lei, nem Rei”, e vivendo “desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido” que os indígenas foram retratados por Pero de Magalhães Gândavo nos idos de 1576 e por tantos outros viajantes e cronistas: sem Estado, sem religião, sem economia¹³²⁵. Relatos que não somente perduraram pelos séculos como acabaram por estigmatizar os ameríndios como sociedades *da falta*.

1324. ibidem, p. 72.

1325. GÂNDAVO, 1858, p. 27.

O etnocentrismo evolucionista que continua a exalar dessa narrativa teria na “revolução copernicana” do etnólogo francês Pierre Clastres na década de 1960 um passo importante para sua desconstrução, quando, ao se debruçar sobre a dimensão política das sociedades indígenas, entre os Guayaki, os Guarani e Yanomami, Clastres se proporia a reposicionar a categoria de “primitivo” no debate contemporâneo, formulando a tese do “contra-Estado”. O Estado, nos diz Clastres, “não é os ministérios, o Eliseu, a Casa Branca, o Kremlin”¹³²⁶. O Palácio do Planalto, poderíamos logo acrescentar, nos incluindo na conversa. O Estado é o exercício do poder político como coerção, à força.

1326. CLASTRES, 2014, p. 208.

Clastres, um anarquista libertário atuante em Maio de 1968 e opositor da guerra empreendida pela França contra a independên-



Fig. 63 – *Le Corbusier e os Índios (canteiro de obras em Brasília)*. Adolfo Bioy Casares, sem data. Fonte: CASARES, 2010.

cia argelina, no já clássico ensaio *A sociedade contra o Estado*, de 1974, proporia que as sociedades indígenas se mantêm em guerra e em constante hostilidade para criar “a todo o tempo o múltiplo”, preservar sua autossuficiência – “quase se poderia dizer, na autogestão”. E que enquanto os seus chefes não detiverem nenhuma autoridade, capacidade de ordenar ou de se tornarem déspotas, simplesmente contando com o prestígio do uso da palavra sem força alguma de lei, não poderá haver unificação totalizante, não poderá prosperar um Estado.

A noção de “contra-Estado” funda-se, pois, tanto no esvaziamento de qualquer força coercitiva da chefia indígena, quanto na guerra como estratégia de recusa à concentração do poder, possibilitando que as comunidades permaneçam demográfica e territorialmente restritas, condição básica para sua indivisibilidade. As sociedades contra o Estado frequentadas por Clastres não se constituíam, entretanto, pela falta de um Estado e de tantas outras coisas que os brancos bem-mandados consideravam imprescindíveis ao seu mundo, pois não se trata de “atraso” ou mesmo de incapacidade de governar-se mas, antes, de mecanismos sociais complexos de recusa deliberada à hierarquia, à obediência e ao poder centralizado.

O critério da falta, determinante no contraste tipológico entre “selvagens e civilizados”, seria ponto de grande consideração para Clastres também no que diz respeito à sobre-determinação das sociedades modernas no plano econômico. Ou, como diria o próprio, “dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico, pois é necessário trabalhar”¹³²⁷.

1327. CLASTRES, 2003.

Ao contrário de Marx e Engels, ideólogos do comunismo sem classes, para os quais o Estado é uma criação dos poderosos para gerir os seus negócios, Clastres acreditava não no poder econômico, mas sim no poder político – no Estado – como a grande força instauradora das classes, pela divisão crucial entre quem comanda e quem obedece, já que quem comanda exerce o poder de mandar nos outros e “pode dizer-lhes: Trabalhem para mim”¹³²⁸.

1328. idem.

Contrariando a caricatura nefasta – reiterada recentemente pelo agora também nefasto governo – na qual os índios são indolentes e a ideia, em termos antropológicos, de que as sociedades indígenas estão baseadas em uma economia de subsistência, Clastres argumentaria serem essas as primeiras sociedades da abundância. Sociedades que recusam o excesso inútil e o acúmulo para produzirem somente as “necessidades energéticas” diárias. “Nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, a alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa”¹³²⁹.

1329. idem.

Mas a atualidade do pensamento de Pierre Clastres, para além da necessidade atual de todo tipo de *contras*, está no desmantelamento daquela fixação tipicamente eurocêntrica, incapaz de imaginar alternativa que não o Estado como o destino inexorável de toda e qualquer sociedade. A urgência que dele supita está na

inspiração à ação política como recusa ao poder e na possibilidade de conjuração coletiva das forças basilares dos nossos Estados, mas, também, na invenção premente de outra economia política da vida. E, ainda mais, da premência que também impregna a viabilidade, tanto prática quanto teórica, de que aquele Estado-nação alienígena importado em naves transatlânticas pode ser desafiado e transformado por uma (cosmo)política afro e indígena. Ou pela contracolônização afropindorâmica, como formularia o escritor e liderança quilombola Antonio Bispo dos Santos¹³³⁰.

1330. SANTOS, 2018, p. 48.

Em sintonia com a contracolônização proposta por Bispo, Marcio Goldman viria a dizer que “não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos ‘contra-Estado’”, isolados por Pierre Clastres nas sociedades ameríndias, tenham sua existência “limitada a este ou a algum ‘tipo’ de sociedade”. Pois mais do que eleger o “político” como foco de análise, Clastres viria a engendrar uma virada epistemológica ela mesma política, já que anti-etnocêntrica e anticolonial. O contra-Estado, nesse sentido, seria também um modo de ver, de perseguir problemas para muito além dos domínios do Estado.

Trata-se, como escreveria Goldman, “de processos micropolíticos muito vivos mesmo nos sistemas políticos ocidentais, envolvendo uma resistência pragmática”¹³³¹. Mas seria até mais do que isso, como nos mostraria Renzo Taddei. Pois “o modelo republicano que inspira os sistemas políticos dos Estados-nação, que já não funciona bem para a governança dos problemas humanos”, agora dá a ver suas limitações e impossibilidades diante da plethora de “agentes não humanos que o Antropoceno trouxe para dentro da esfera política”, além de se revelar “incompatível com a sua diversidade de formas de estar no mundo”¹³³².

1331. GOLDMAN, 2011, p. 579.

1332. TADDEI, 2016.

Poderia então a emergência do Antropoceno trazer à tona a possibilidade de um “pluriverso”? Poderia este vir a oferecer condições para que, ao invés de só destruição, sejam viabilizadas possibilidades de encontros heterogêneos e mundanos que “tomem assento” cada qual com seus divergentes “aqui e agora”? Poderia o Antropoceno, perguntariam ainda Marisol de la Cadena e Mario Blaser, ser o cenário tanto para o fim do mundo como hegemonicamente concebido e praticado mas também para a inauguração de “uma cosmopolítica como a política do fazer coletivo de cosmologias juntas e separadas?”¹³³³. Poderiam, acrescentaríamos, os vetores de resistência “contra-Estado” se metamorfosearem em um estado de contra-cosmologias, juntas e separadas, aqui e agora, pós-republicanas e anti-antropocênicas?

1333. LA CADENA; BLASER, 2018, p. 16

Seria *Branco sai, preto fica* uma espécie de *projeto selvagem*, e “selvagem porque sempre pronto a se constituir com pedaços daquilo que foi desmobilizado ou destruído”¹³³⁴, a atualizar as potências cartesianas negadas aos habitantes das cidades-satélites e a insubordinação inata dos povos da terra, ao mesmo tempo que incorpora as forças sensíveis e imaginárias que não se deixam domesticar, típicas do cinema indígena¹³³⁵, se constituindo no limiar entre o que foi descartado e o porvir, uma expressão desse pluriverso?

1334. CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, p.117

1335. idem.

Seria o cinema-satélite de Adirley Queirós, na partilha com o cinema indígena – no que os aproxima e no que os separa –, “um

1336. “Não há mais um sujeito que se eleva até a imagem, com ou sem sucesso. Dir-se-ia antes que uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, de ambiguidade se estabelece entre dois termos, como se eles houvessem atingido o ponto que precede imediatamente sua diferenciação respectiva: não uma similitude, mas um deslizamento, um avizinhamento extremo, uma contiguidade absoluta; não uma filiação natural, mas uma aliança contra-natureza”. Cf. DELEUZE, 1993, p. 100.

1337. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 159.

1338. idem.

1339. SANTOS, 2018.

1340. idem.

1341. GOLDMAN, 2015, p. 8.

1342. idem.

modo de ver” contra as relações instituídas de poder (republicanas) e o protótipo de “alianças contra-natureza” que já se ensaia planetário?¹³³⁶. Nesse cruzamento arriscado entre os tipos distópicos “sem Estado” e os coletivos “contra-Estado”, suscitaria *Branco sai, preto fica* a invenção daquele “povo que falta”, um povo por vir “que creia no mundo que ele deverá criar”?¹³³⁷.

Ou que já estariam a criar, preferimos acreditar, “com o que de mundo nós deixamos a ele”¹³³⁸. Pois se “esse mundo – euro-cristão, monoteísta, colonialista e sintético” está “chegando ao fim”, e “não é à toa que estamos vivendo esse desespero aqui no Brasil, essa grande confusão”, diria Antônio Bispo dos Santos, “por incrível que pareça, nós estamos vivendo, também, uma nova confluência”¹³³⁹.

A semente da confluência tem sido insistentemente disseminada por Bispo, “um conceito muito fácil de elaborar porque foi só observar o movimento das águas pelos rios, pela terra”, mas a verdadeira “surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos”, diria o mesmo. “Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas”. E uma vez que “houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos”, continuaria, “isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu”¹³⁴⁰.

No limiar das alianças possíveis entre as cosmologias e práticas políticas afro e indígenas, e na vizinhança da grande confluência arquitetada conceitualmente por Bispo, Marcio Goldman viria a propor a noção de “contramestiçagem” a partir de etnografias na Serra do Padeiro e em Caravelas na Bahia. Mas “não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer”, advertiria logo Goldman. E sim no sentido “da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta”¹³⁴¹.

Na contramestiçagem, portanto, as “relações afroindígenas” como ele as chamaria, “sem hífen”, que partem “das alteridades imanentes que cada coletivo comporta e que devem ser relacionadas com as alteridades imanentes de outros coletivos”, precisam ser entendidas, entretanto, como agenciamentos “traçando espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta e nem à fusão homogeneizadora”. Pois como insitiria o antropólogo, essa relação não precisaria necessariamente ser da ordem da identidade, mas poderia ser pensada “como algo que se torna, que se transforma em outra coisa diferente do que era, mas que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi como um devir, portanto”¹³⁴².

“Afroindígena” quer dizer muitas coisas então: “um modo de descendência, sem dúvida, mas também uma origem explicitamente reconhecida como mítica e uma forma de expressão artística, ou seja, criativa”. E entendidas dessa forma, as relações afroindígenas não tratariam “da simples justaposição de influências ou formas distintas e irreduzíveis, mas de uma terceira forma, com características próprias e ao mesmo tempo comuns às outras”. São, nesse

sentido, não como relações apenas “de proximidade entre mundos paralelos, mas como uma interseção entre esses mundos”¹³⁴³.

Como em nossa fabulação sobre a confluência entre o projeto selvagem da rebelião *cyberblack* e os “mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metáfrica”¹³⁴⁴ – ou seja, entre os extra-urbanos das periferias das cidades e seus parentes extramodernos das florestas –, nas relações de contramestiçagem afroindígenas, “que o encontro tenha sido real ou não ou que ele esteja sendo explorado em sua realidade história ou não pouco importa”¹³⁴⁵.

Levando a sério e adiante, então, o que propõem Goldman e Bispo, diríamos que essas contramestiçagens confluentes são “pensadas, simultaneamente, na chave da filiação e na da aliança, extensivas e intensivas ao mesmo tempo”, “em sua molaridade histórica e em sua molecularidade criativa” a partir da técnica de “reaproveitamento’ ou ‘ressuscitamento”¹³⁴⁶. E “se a *bricolage*, como postulou Lévi-Strauss, corresponde, no plano da atividade prática, ao mito da atividade especulativa”, o reaproveitamento ou o ressuscitamento seriam uma forma de resistência na qual “a criação de novas condições e condicionantes é parte inevitável de toda luta política”¹³⁴⁷. O que acabaria por engendrar uma “espécie de *bricolage* das experiências históricas vividas” na qual, das experiências de resistência dos dominados, “uma nova força pode sempre ser despertada”.

Trazendo as relações e alianças para dentro das cidades, para onde teve que emigrar à sua revelia como tantos outros afroindígenas, a artesã Avelin Buniacá Kambiwá viria a dizer: “nós não queremos deixar de ser indígenas. Isso foi uma criação de pessoas que pensam que desejamos ser integrados. Nós não queremos ser integrados!”.

Contradizendo o dito vigente de que os índios inexoravelmente vão se integrar a uma sociedade mítica e pacificamente miscigenada, e ao mesmo tempo reiterando a confluência afroindígena na aliança aqui traçada entre o quilombola e o antropólogo, Avelin declararia, do ponto de vista de “indígena, sertaneja, mulher e favelada”¹³⁴⁸: “Não. Temos a nossa cultura. Ela tem se aproximado muito da cultura da favela, porque nós agora também somos da favela”¹³⁴⁹. E se “nós temos mais amizade com o negro transatlântico do que com o branco”, diria, “é porque nós somos os negros da terra, nós estávamos aqui antes de todo mundo chegar”¹³⁵⁰.

E agora? “Agora nós fazemos parte dessa tal de pólis! O povo indígena pode ser invisível, mas ele existe, resiste e continuará resistindo”¹³⁵¹, diria Avelin, para sentenciar em seguida talvez a mais precisa definição do “*novo povo*” imaginado por Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danovisk como “uma das chances possíveis” daquilo que conceberiam como “*subsistência do futuro*”¹³⁵²: “Pois “as pessoas que vêm da aldeia vão morar onde? Quem vem da aldeia vai morar na favela. Somos aquilo que nós mesmos chamamos de ‘índio-favela’”¹³⁵³.

Se um dia a antropofagia, em um Brasil pré-urbano, fez-se como uma síntese dialética entre o selvagem e o moderno, como será canibalizado, localmente, o Antropoceno em um planeta ex-

1343. idem.

1344. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 159.

1345. GOLDMAN, op. cit, p. 8.

1346. idem.

1347. idem.

1348. Como ela mesma se apresenta. KAMBIWÁ, 2018, p. 73.

1349. idem.

1350. “É racismo às avessas? Ah, vai te catar. Eu já tomei tapas na cara demais”. idem.

1351. ibidem, p. 74.

1352. DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 159. (grivo no original).

1353. KAMBIWÁ, op. cit, p. 70.

1354. BANIWA, 2019, p. 136.

tensivamente urbanizado? Canibalizado como uma contramestiçagem afro e indígena simbiótica entre humanos e não humanos das florestas e das cidades? “Num mundo onde come-se venenos e transgênicos, a antropofagia é um ato de amor! Antropofagize-se, antropofagize tudo! Não coma carne, coma memória!”. Eis a pista deixada por Denilson Baniwa¹³⁵⁴.

* * *

1355. ROSA, 2016, p. 65.

“Evém o fim do mundo”¹³⁵⁵. Em 1892 adentraria pelo interior de Goiás a Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil, equipe chefiada pelo astrônomo belga Luis Cruls, denominada Missão Cruls, com a função de demarcar o quadrilátero da área do futuro Distrito Federal, onde viria a ser construída Brasília. Composta pelo próprio Cruls e mais três astrônomos, dois médicos, dois botânicos, dois engenheiros mecânicos, um geólogo, um farmacêutico, nove especialistas militares classificados como “ajudantes” e três comandantes militares do exército, além de “uma turma de gente da caserna” ocupada em carregar e descarregar acampamentos e animais, caçar e pescar, a comissão publicaria dois anos depois o seu relatório com a descrição dessa viagem de 18 meses pelos sertões.

Como que reinventando as bandeiras que até o século XVIII entendiam o sertão como uma parte do Império tão imensa quanto desconhecida, a missão atuaria estruturalmente dentro do imaginário da modernidade brasileira ao expandir os limites da nação dentro de seu próprio território.

Nomeada em 1894, a Comissão Construtora da Nova Capital do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte seria inaugurada em 1897 como um marco importante da marcha do “Brasil moderno e republicano” que, sob os mesmos preceitos da *tabula rasa*, avançaria sobre o antigo arraial sobre o qual emergiria. E ainda, na mesma década, ocorreria pelas forças governamentais federais a destruição brutal do arraial de Belo Monte, como os “conselheristas” denominavam Canudos (Canudos era a nomenclatura dada ao arraial pelos coronéis). Quatro expedições militares dizimariam a população de Belo Monte e Euclides da Cunha, enviado pelo jornal *O Estado de São Paulo* para acompanhar a última investida ao arraial, faria da viagem o livro *Os Sertões*.

Em uma perversidade histórica de uma violência que não cessa – progresso em progresso – a mais devastadora ação do estado brasileiro sobre “fanáticos”, já chamados de “minorias com projetos ideológicos irreais”¹³⁵⁶ e agora “vagabundos”¹³⁵⁷, também se chamaria Belo Monte. A missão Cruls, a construção de Belo Horizonte, o extermínio de Belo Monte e o t(T)erricídio da Volta Grande do Xingu sintetizam, pois, um processo de modernização do Brasil como uma imposição civilizatória arrasadora e t(T)erricida sobre todos aqueles coletivos humanos e não humanos esquivos à instituição e ao poder estatal. Mas não sem resistências.

1356. Frase pronunciada por Gleisi Hoffman em 2015, então Ministra da Casa Civil do Governo Dilma Roussef, durante audiência na Comissão da Agricultura da Câmara dos Deputados, em referência a grupos críticos ao modelo de implementação da usina de Belo Monte.

1357. Cf. PINHEIRO-MACHADO, 2019.

Enquanto milhares de pessoas saíam às ruas nas principais capitais brasileiras em junho de 2013, naquela que se tornaria uma das maiores manifestações populares da história do país, a 55 quilômetros da cidade de Altamira, no estado do Pará, 140 indígenas munduruku ocupavam, na madrugada do dia 28 do mesmo mês, o canteiro de obras da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Nas capitais, os protestos iniciados pelo Movimento Passe Livre (MPL) contra o aumento da tarifa do transporte público teriam as pautas ampliadas rapidamente – contra a “cura gay” e desapropriações de vilas e favelas para os projetos de infraestrutura da Copa de 2014, pelo fim da corrupção, pela desmilitarização da polícia, pela saúde e educação públicas “padrão FIFA”, dentre tantas outras.

Às margens do rio Xingu, em plena floresta, os Munduruku exigiam a suspensão da construção de Belo Monte e de todos os empreendimentos na Amazônia até que o processo de consulta prévia aos povos tradicionais, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em vigor no Brasil na forma do Decreto n.º 143 desde 2004, fosse posto em prática.

Na Avenida Paulista, eixo simbólico da pujança econômica e da urbanidade cosmopolita brasileira, a forte repressão aos protestos desencadearia uma cascata de manifestações Brasil afora como reação à violência policial, mas também aos impactos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo Federal que fizeram as já poluídas, violentas, congestionadas e segregadas cidades, ainda mais inóspitas.

Belo Monte, a terceira maior hidrelétrica do mundo, a “menina dos olhos” da então presidenta Dilma Rousseff, apesar dos impactos socioambientais devastadores para beiradeiros, indígenas e pescadores da Amazônia e de sua contestada eficácia na geração da energia projetada, seguiria sendo autoritariamente construída, mesmo com percalços, interrupções e ocupações. “Uma operação de guerra”, como bem definiria Marcos Sordi¹³⁵⁸, diretor do Consórcio Construtor de Belo Monte.

No dia 18 de setembro de 2013, vários coletivos e espaços ativistas lançariam uma nota de apoio ao povo Munduruku¹³⁵⁹:

Das ruas em revolta, dos mascarados que não se ajoelham perante a repressão que segue, dos negros e negras maloqueiras que reagem contra o racismo, dos renegados que não se envergam na luta contra o capital, das favelas que teimam em não se emudecer ao som da bala, das mulheres que sobejam coragem e dizem não! ao machismo, das trans e homossexuais que resistem com punhos em riste por respeito, de todos os povos e pessoas que gritam em peito aberto pela Liberdade, daqueles que não querem o dia terminado até que caia a última das opressões: o nosso irrestrito apoio e as nossas saudações ao povo Munduruku.

Estamos a postos!

Que saiam as Forças Armadas do território Munduruku.

Que parem as pesquisas de EIA na região.

Que parem as construções de hidrelétricas.

Que se ouçam os Munduruku e que se respeitem as suas decisões acerca do seu próprio destino.¹³⁶⁰

1358. **A batalha de Belo Monte: Parte I – Altamira.** TV Folha #97, 2014.

1359. Assinam: Das Lutas - RJ, Campanha Reaja ou será morta, Reaja ou será morto - BA, Quilombo Xis - Ação Cultural Comunitária - BA, Aldeia Maracanã - RJ, Rio40Caos - RJ, Laboratório de Direitos Humanos de Manguinhos - RJ, Jornal O Cidadão da Favela da Maré - RJ, Justiça Global - RJ, Rede Universidade Nômade, Ocupa-Belem - PA, Amazonia em Chamas - PA, Coletivo Projetação - RJ, Coletivo Baderna Midiática - SP, Favela Não Se Cala - RJ, UniNomade Garoa - SP, Pré-Vestibular para Negros e Carentes - PVNC - RJ, GEP - Grupo de Educação Popular (Morro da Providência - RJ).

1360. NOTA DE APOIO, 2013.

1361. *Ipereğ Ayū*, na língua Munduruku, pode significar “o povo que sabe se defender” ou que “não é fácil de enganar”, ou ainda que “não é fácil de pegar”. Cf. LOURES, 2017, p. 3.

Um dia depois, o movimento Munduruku Ipereğ Ayū¹³⁶¹ publicaria uma nota em resposta, apoiando os “movimentos de luta pelas manifestações nas ruas”:

Meus bravos guerreiros destemidos que estão nas ruas lutando com coragem contra o capital. Não se emudeçam, sejam firmes, superem todas as opressões, discriminações e todas as espécies de difamações, sejam teimosos, persistam, perseverem, deixem que suas lágrimas sejam derramadas. Mesmo que os sangues sejam derramados e ainda que sejam tiradas suas vidas, mas o tempo levará suas vozes a um lugar mais remoto do mundo que o tempo, a história, o vento não deixará apagar e não calará suas vozes. Nós Munduruku estamos admirados pelas atitudes que iniciaram depois da nossa manifestação no rio Xingu. Damos graças a todos os movimentos que se manifestaram e mostraram suas indignações nas ruas, em todos os setores sociais e de todas as classes sociais existentes. Estamos com vocês!

SAWEEEE! Esse é o nosso grito de guerra da liberdade!¹³⁶²

1362. NOTA DE APOIO, 2013.

Enquanto nas cidades outra operação de guerra era planejada às pressas nos gabinetes oficiais para conter os protestos, os 25 mil trabalhadores lotados nos quatro canteiros de obras de Belo Monte ficariam sob a guarda ostensiva da Força Nacional durante todo o período de construção.

Passados seis anos das manifestações de Junho de 2013, a urbanidade incipiente segue degradando-se rapidamente nas cidades, a floresta e seus povos estão sob ataque frontal do Governo Federal e suas milícias de ruralistas, madeireiros e garimpeiros e, três anos após a inauguração da usina, a paisagem arruinada às margens do Xingu compõe-se de restos de materiais, sucatas e equipamentos abandonados enquanto ações mitigadoras, compensatórias e reflorestamentos previstos no licenciamento ambiental seguem incompletos ou nem mesmo iniciados.

O desabafo do anônimo operário de Belo Monte durante a espera de 12 horas na fila para receber o salário mensal na cidade de Altamira, a mais impactada pela construção da usina e hoje a mais violenta do Brasil, bem poderia ter sido proferido em tantas outras cidades do país: “Aqui não é cidade... é matadouro!”¹³⁶³.

Como catalisador da insurgência indígena no coração da floresta e do altermundismo espontâneo no centro das cidades, subjaz um modelo de desenvolvimento predatório e excludente que desde os primórdios da modernização do país engendra uma espécie singular de modernidade periférica autocolonizadora. A persistência de tal projeto, agora em sua versão *fascismo-liberal-fóssil*, que provavelmente acentuará, não sem violência e resistências, as características urbano-rodoviaristas, financista-imobiliárias, anti-industriais e neoextrativistas dos governos anteriores, nos diz muito sobre o nosso passado, ao mesmo tempo em que reiteradamente interdita um outro devir-Brasil.

Mas ao que tudo indica (ou simplesmente como gostaríamos de acreditar?), esse processo de expressão libertária e coletiva dos subalternizados detonado em 2013, que faria da própria noção

1363. **A batalha de Belo Monte: Parte II – Altamira.** TV Folha #97, 2014.



Fig. 64 – “Quentinhas” doadas para os indígenas pela Norte Energia durante reunião na Casa do Índio, em Altamira, 2012. Eduardo Viveiros de Castro, 2012. Fonte: STERZI; STIGGER, 2016.



Fig. 65 – *Guarda Nacional no canteiro de obras da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.* Mídia Ninja, 2013. Fonte: Mídia Ninja.

de “público” uma categoria insuficiente, esgarçando os limites da cidadania, colapsaria o monopólio do Estado como provedor de uma vida melhor e dispararia o debate sobre as múltiplas potências e urgências de “projetos comuns”.

E se esse “combate em curso” que possibilitaria num átimo daquele fatídico Junho, que indígenas, feministas, ribeirinhos, *ocupas* e grupos de luta por moradia, movimento negro, sem-terra, coletivos autogestionados, mobilizadores sociais, ativistas, funcionários públicos, professores, atingidos pela Copa, atingidos por barragens, artistas, ambientalistas, profissionais criativos, anarquistas, religiosos progressistas, arquitetos, designers, permaculturistas, quilombolas, LGBTQI+, *hackers* e agroecologistas e tantos outros coletivos se abrigassem sob a sombra do viaduto para ensaiar projetos abertos e compartilhados para outra cidade e outro país, também, e principalmente, aglutinaria alianças, potencializaria as contramestiçagens, aproximaria aldeias e favelas, e tornaria inevitável a confluência entre a insurgência urbana cosmopolita e a cosmopolítica afroindígena¹³⁶⁴.

E como nos diversos outros protestos contra as políticas de destruição em massa implementadas pelo #ELENÃO e seu “anti-governo”¹³⁶⁵, a invenção dessa “comunidade pedagógica calcada numa solidariedade transfronteiriça” que emerge “para além de cristalizações sobre o que o outro é bem como dos diferentes lugares de poder e fala” e “a partir de experiências e, logo de existências radicalmente diferentes”¹³⁶⁶, segue vivíssima e em processo. Afinal, como diria Paul B. Preciado: “Essas são as políticas do futuro: políticas de alianças de minorias dissidentes em busca da fabricação da liberdade”¹³⁶⁷.

Estaria em pleno processo de conformação aquele cenário que Moisés Pinto Neto chamou de “barbárie positiva” ou “anarcoindigenismo”? Um cenário no qual adversários dos aceleracionistas e ecomodernistas que compartilham com os/as comunistas “a sede pelo comum ou simplesmente o desprezo pela avareza da propriedade privada” mas que, no entanto, ao invés dos/das comunistas, que “olham para as estrelas do universo desencantado nos seus sonhos prometeicos”, esses povos da terra deslizariam no chão da Terra repovoando-a “com todos os monstros, fantasmas, bruxas, animais, plantas e seres do espaço cosmopolítico que haviam sido expostos ou descartados pelo imaginário moderno enquanto ‘natureza’ ou ‘superstição’”. Ou, ainda nas palavras de Pinto Neto, “enquanto os/as comunistas sonham com o aprofundamento do projeto moderno e da emancipação humana, os/as anarcoindigenistas sonham com a descolonização e a abertura de futuros orgânicos afroindígenas ou compostos”, com um humano que “é *húmus*, não espírito”, e para os/as quais a “própria ideia de ‘escassez’ torna-se contraintuitiva, pois embora pretendam “uma *contração material* do universo econômico da produção de mercadorias”, trabalham para intensificar o mundo “abrindo-lhe novas perspectivas que operam como outras modalidades de experiências intensivas”¹³⁶⁸.

E se tal confluência entre os mundos “orgânico e sintético”, para falarmos com Bispo novamente, tornou passível de acontecimento o que antes parecia “impossível”¹³⁶⁹, poderiam esses

1364. CANÇADO; MARQUEZ; ANDRÉS; REGALDO, 2018, p. 47.

1365. BRUM, 2019.

1366. OLIVEIRA; VASQUEZ, 2019, p. 5.

1367. PRECIADO, 2019.

1368. PINTO NETO, 2019.

1369. “É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados – o que chamei de ‘ocidental’ e o que chamei de ‘ameríndio’ – são, do nosso ponto de vista, impossíveis. Um compasso deve ter uma de suas pernas firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos de ‘cultura’, submetendo assim a nossa ‘natureza’ a uma inflexão e variação contínuas. A ideia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 398.

1370. ALMEIDA, 2013, p. 9.

“encontros pragmáticos”¹³⁷⁰ fazerem emergir também uma nova compreensão da cidade e um outro entendimento da floresta, desarticulada a assimetria naturalista que nos permitiria visionar outras (cosmo)políticas urbanas, vidas virtuosas e multiespécies na cidade, mas também outros futuros para as florestas?

As “redes aleatórias e expansivas – redes recônditas que vão da floresta a seus aliados urbanos, filamentos que ligam não humanos a humanos, mensagens orais e fluxos digitais”, como escreveria Mauro Almeida, “estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia não só dominante como universal, e isso com os próprios recursos tecno-pragmáticos que resultaram da expansão dessa ontologia”. E isso aponta para “um regime de latente anarquismo ontológico”, no qual “não cessam de surgir novos entes materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos”. E “o encontro com essa proliferação de entes é a tarefa em questão”¹³⁷¹.

1371. ibdem, p. 25.

Então, o que faremos com as utopias, agora que passamos a (re)conhecer tantos outros mundos, tantas alteridades radicais e ontologias anárquicas com os pés bem firmados na terra, com múltiplos pontos de vista inventando vizinhanças multiespécies e contra-cosmologias anti-antropocênicas? Abandonaremos de vez essa forma constitutiva da modernidade, com seu caráter regressivo iminente¹³⁷² e sua sanha implementadora de novos-mundos supostamente únicos sobre os tantos outros existentes? Aceitaremos conjecturar que talvez não seja a utopia que deva ser considerada experimentalmente como um dia escreveu Henri Lefebvre¹³⁷³, mas sim que a consideração das experiências *em curso* é que deva se tornar a própria utopia?

1372. TAFURI, 1985.

1373. LEFEBVRE, 2001, p. 110.

Achille Mbembe escreveria que “por causa da atual atrofia da imaginação utópica, o espírito do nosso tempo foi colonizado por imaginários apocalípticos e narrativas de desastres cataclísmicos e futuros desconhecidos”. E perguntaria, afinal, “que política as visões do apocalipse e da catástrofe engendram, se não uma política da separação, em vez de uma política da humanidade, de espécies começando a existir plenamente?”¹³⁷⁴.

1374. MBEMBE, 2018.

Mas a humanidade é um “liquidificador” e também uma “abstração”, essa “*uma* humanidade”, como já bem disse Ailton Krenak. Sendo o Antropoceno um evento “que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados”¹³⁷⁵.

1375. KRENAK, 2019.

Mais do que uma atrofia da imaginação utópica, o cenário que se apresenta, arriscaríamos, é mesmo o de esgotamento da utopia como forma de imaginação. Não somente porque utopia e modernidade são inseparáveis e se retroalimentam, inventando a possibilidade do futuro como espaço abstrato e como barbárie civilizatória, mas exatamente pela sua capacidade de separar e fechar todos os mundos existentes em um só mundo – uma humanidade, um homem, uma cidade. Além disso, como nos precisos termos de um *pequeno manual de colapsologia* recente, “a utopia mudou de lado: hoje só é utópico quem acredita que qualquer coisa pode continuar como antes”¹³⁷⁶.

1376. SERVIGNE; STEVENS, 2015, p. 158.

E se o “poder” é a implementação temporária de um “regime de visibilidade e invisibilidade”, como diria Franco Bifo Berardi,

que exclui deliberadamente as possibilidades imanentes de futuro inscritas no presente, esvaziando a potência – ou a capacidade de transformar possibilidades em realidade – de suas “energias subjetivas” e evitando assim que elas se tornem iminentes, interromper a continuidade dessa obstrução de possibilidades abrindo um campo de *futurabilidades* requer reativar coletivamente os futuros plurais em toda a sua potência¹³⁷⁷.

Porém, imobilizados pela claustrofobia do Antropoceno em “nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade”,¹³⁷⁸ nos vemos tomados (e domados) pelo terror da necropolítica espreada, exatamente no momento em que as previsões têm a potência de uma bomba-relógio (atômica). No momento irrepetível em que as imagens do retrocesso impregnam nossas retinas, toda a iminência do futuro parece desativada pelo poder daqueles que podem, ou ainda acham que podem, controlar as possibilidades.

Mas se há algum futuro, ele só pode ser retroescavado em seu passado pré-Brasil, como advertiria inúmeras vezes Eduardo Viveiros de Castro. Quando “o Brasil tinha descoberto a felicidade”: nada de Ordem e Progresso, de *tabula rasa*, de “modernidade unidimensional”, de mulheres-descartáveis e florestas-objeto e vice-versa, de *plantations* como lembranças “de uma história coletiva de opressão racial, insulto, humilhação e dor”, de “tomada de posse do território”, de ecologias transgênicas e envenenadas, de cínicos empreendimentos genocidas, de colonialismo patriarcal – bandeirantes, coronéis, capitães-do-mato, grileiros, garimpeiros, *agroboys* –, de “plantocracia auto-suficiente e auto-satisfeita” que gentilmente chamamos de “ruralistas”; de enclaves humanistas-republicanos entre o morro e o asfalto.

Contra o país do futuro, um futuro contra-país.

Um futuro de animismos reativados como propõe Stengers, despertando transcendências nas planícies ontológicas devastadas do Ocidente, mas também tecendo alianças entre animismos ameríndios e seus parentes ativos: “os candomblés, as umbandas, as juremas, nos tambores de mina, nas religiões ayahuasqueiras, as distintas tradições de pajelança, os kardecismos, os xintoísmos, os budismos, os hinduísmos, e várias outras tradições espiritualistas presentes no país”¹³⁷⁹. Catalisando as “transfluências” dos saberes ancestrais pelos “rios do céu” e as “confluências” entre a insurgência urbana cosmopolita e a cosmopolítica afro e indígena com os pés na terra. Ativando as capacidades de enxergar o futuro nas texturas das nuvens, na cor do sol, no sentido do vento, de participar da conversa entre o gavião, a anta e o macaco, de saber ouvir a fala do juriti. Recuperando também o ânimo – que não falta ao Grivo para narrar sua viagem àquele território de “pessoas de árvores”. Percebendo ao longo do caminho os emaranhados de vida até então relegados à “função de entorno” e inventando relações e comunidades, ainda que instantâneas, radicantes¹³⁸⁰ – que façam crescer raízes à medida que caminham. Guardando na memória (não a do celular) a topologia desses novos mitos de origem e destino, e fabulando espaços habitados por mitopias, espaços-tempo onde humanos e não humanos se encontram para reestabelecer a comunicação perdida¹³⁸¹.

1377. BERARDI, 2017.

1378. KRENAK, op. cit, p. 58.

1379. TADDEI, 2018, p. 291.

1380. BOURRIAUD, 2009.

1381. Em entrevista para Didier Eribon, quem lhe pergunta “O que é um mito?”, Lévi-Strauss responderia: “Se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam”. E acrescenta: essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo”. Cf. LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005a, p. 193.

Afinal, se a “visão requer instrumentos de visão” como nos diz Donna Haraway, as previsões também requerem instrumentos de pré-ver. Reativar o futuro é, portanto, reposicionar os pontos de vista, reinventar as prioridades, recolocar as palavras e as coisas em seus devires-lugares. Pois os eventos que devemos confrontar no futuro não estão lá a nossa espera, mas em algum lugar entre o ontem e hoje. E eis então uma chance, talvez a última, de “reeditar”¹³⁸² o tempo, para falarmos novamente com Bispo, em figurações de futuros, “imagens performativas a serem habitadas”¹³⁸³ nas quais “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro”¹³⁸⁴.

1382. SANTOS, 2018, p. 51.

1383. HARAWAY, 1997, p. 11.

1384. SANTOS, 2015, p. 19.

Se a energia colossal que conecta pessoas e computadores provém em sua grande parte de combustíveis fósseis e se uma simples “assistente virtual”, capaz de entender e reagir à fala humana, emite a mesma quantidade de CO₂ que 125 voôs entre Nova Iorque e Pequim¹³⁸⁵, não é preciso ser metereologista ou sabiá para prever a tempestade que esta “nuvem” carregada anuncia. Reativar o futuro é um modo de desativar muitas coisas, de desantropocentrizar o humano, desmodernizar a cidade, desmotorizar a mobilidade, desacelerar a produção, descarbonizar o mundo, descomputadorizar a vida, desligar-se.

1385. TARNOFF, 2019.

De reconhecer que há muitas outras formas de construir o mundo e que as “alter geoengenharias” que propõe Renzo Taddei¹³⁸⁶ – tecnologias sociais animistas e projetos participativos entre os povos da terra, rios, chuvas, montanhas, raios, plantas, micróbios, cogumelos, capivaras e povos-espíritos – revelam as sendas cosmopolíticas para a imaginação coletiva de um multiverso planetário.

1386. TADDEI, 2014.

A aliança só aparentemente improvável entre o anarquismo materialista e a metafísica perspectivista aqui ensaiada, em direção a um mundo onde as iniciativas cidadãs e cidadinas e os povos da floresta se atravessam sem perder suas potências imanentes, requer portanto muito mais uma práxis cosmurbana do que uma formulação utópica. “Para fazer desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se”¹³⁸⁷ no qual a floresta seja uma meta(física) ao mesmo tempo que uma mitopia irrigada pelas confluências para abrir o mundo e adiar o seu fim.

1387. Em **Como morrem os mitos**, Lévi-Strauss descreve o processo de transformação de um conjunto mítico em um gênero romanesco e também a sua reutilização para fins de legitimação histórica que “pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundar uma ordem tradicional sobre um passado longínquo; ou prospectiva, para fazer desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se”. Cf. LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 274.

Pois se “o fim do mundo reprojeta um início do mundo; no mesmo passo, o destino futuro da humanidade nos transporta para a sua emergência”¹³⁸⁸, a bem da verdade, esse processo já está em curso, mesmo que de modo aparentemente invisível ou solapado pelo rolo compressor que não cessa de pavimentar o mundo. Mas, como já sabemos, há muita vida sob o pavimento e são muitas as formas de ver o invisível.

1388. DANOWISK; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34.

* * *

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza; MACAS, Luis; MELO, Mario; TAVARES, Paulo. Direitos não humanos. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 10, 2017, p. 02-09.

AIT-TOUATI, Frédéric.; ARÈNES, Alexandra.; GRÉGOIRE, Axelle. **Terra Forma: manuel de cartographies potentielles**. Paris: Éditions B42, 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2013.

ALBERNAZ, Adriana Repelevicz. Interpretação do mundo e projetos de futuro dos Ava-Guarani de Oco'y. **Espaço Ameríndio, Porto Alegre**, v. 1, n. 1, p. 146-169, jul./dez. 2007.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Uhiri A : a terra-floresta Yanomami**. São Paulo : Instituto Socioambiental; Paris, Fr : IRD - Institut de Recherche pour le Développement, 2009.

_____. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002, p. 239-276.

_____. L'esprit de la forêt. In: **Yanomami l'esprit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, Actes Sud, 2003.

_____. Images, traces et "hyper images": impromptu d'ethnographie noctambule in imagine ambulat homo Augustin, **La Trinité**, livre XIV, 4, 6., 2011. Disponível em: <http://www.ctrlab.inf.fr/Arquivos/Hiper%20images%20yanomai%20%20BA%20%20%205.7.11.pdf>. Acesso em: 11 mai. 2013.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., 2013, p. 7-28.

AMAZON WATCH. **600.000 say no to Belo Monte**. 10 de fevereiro de 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=KXcOXYTDZng>>. Acesso em mai. 2018.

AMAZON WATCH. **Complicity in Destruction II: How northern consumers and financiers Enable Bolsonaro's assault on the Brazilian Amazon**. Washington DC: Amazon Watch, 2019. < Disponível em: <https://amazonwatch.org/news/2019/0425-complicity-in-destruction-2> >. Acesso em 11 abr 2019.

ANASTASSAKIS, Zoy. **Triunfos e impasses: Lina Bo Bardi, Aloisio Magalhães e o design no Brasil**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

ANDRADE, Carlos Drummond de. A flor e a náusea. In: **ANDRADE, Carlos Drummond de. Antologia poética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

_____. A palavra e a terra. In: **Lição de coisas/Carlos Drummond de Andrade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANDRADE, Luciana Teixeira. **Ordem Pública e Desviantes Sociais em Belo Horizonte (1897/1930)**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, UFMG/FAFICH/DCP, 1987.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.

ANDUJAR, Claudia. **Catálogo da XXIV Bienal de São Paulo**. São Paulo: Bienal de São Paulo, 1998.

ANGOTTI-SALGUEIRO, Heliana. **Engenheiro Aarão Reis: O progresso como missão**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1997.

_____. Da natureza ao construído. Belo Horizonte: **Revista do Arquivo Público Mineiro**. v. 43, n. 2, p. 44-59, Jul./Dez. 2007, p. 44-59.

- ANJOS, Moacir dos (Org.). **Caderno Sesc_VideoBrasil 08: Pertença**. São Paulo: Edições Sesc, n. 8, 2012.
- APROBATO FILHO, Nelson. **O couro e o aço: Sob a mira do moderno: a “aventura” dos animais pelos “jardins” da Paulicéia, final do século XIX/início do século XX**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2006.
- ARAÚJO, F. Bócio endêmico, Baeta Vianna e Juscelino Kubitschek. **Revista Médica Minas Gerais**. v. 14, n. 2, abr./jun., 2004.
- ARGAN, Giulio Carlo. **Projeto e destino**. São Paulo: Ática, 2000.
- ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. **Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ARTIGAS, João Batista Vilanova. **Caminhos da arquitetura**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- AUTY, Richard. **Sustaining development in mineral economies: the resource curse thesis**. Londres: Routledge, 1993.
- AZERÊDO, Sandra. **Companhias Multiespécies nas Naturezaculturas1: Uma Conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo**. Disponível em: <https://www.academia.edu/35002674/COMPANHIAS_MULTIESP%C3%89CIES_NAS_NATUREZACULTURAS_COMPANHIAS_MULTIESP%C3%89CIES_NAS_NATUREZACULTURAS>, Acesso em 11 mai 2019.
- AZOLA, Fabiano Atenas. **O crescimento do conservadorismo como “guerra ontológica”: um caminho para pensar a política atual através da antropologia**. 20 de março 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@fabianoatenasazola/o-crescimento-do-conservadorismo-como-guerra-ontol%C3%B3gica-um-caminho-para-pensar-a-pol%C3%ADtica-atual-3ff213c31b0>>. Acesso em 21 jun. 2019.
- BABAU, Cacique. Retomada. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 13, 2019, p. 98-105.
- BALÉE, William; ERICKSON, Clarke. (Eds.). Time and Complexity in Historical Ecology: **Studies in the Neotropical Lowlands**. New York: Columbia Univ. Press, 2006.
- BANIWA, Denilson. **Depoimento. Episódios do Sul**. São Paulo: Instituto Goethe, dezembro de 2017.
- _____. Menu. In: FONSECA, Raphael (Org.). **Vaivém**. Catálogo da exposição realizada no Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), de 22 de maio de 2019 a 18 de maio de 2020. São Paulo : Conceito, 2019.
- BARBOSA, Leandro. O calvário das crianças Guarani Kaiowá contaminadas por agrotóxicos. **El País**, 4 de agosto, 2019. Disponível em : https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/02/politica/1564773673_055738.html, Acesso em: 4 ago. 2019.
- BARDI, Lina Bo. **Tempos de grossura: o design no impasse**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1994.
- BARDI, Pietro Maria. **The Tropical Gardens of Roberto Burle Marx**. Amsterdam: Colibris, 1964.
- BARRETO, Abílio. **Bello Horizonte: Memória Histórica Descritiva. Belo Horizonte**: Livraria Rex, 1936. (V.1)
- BARRETO, Jorge Menna. In: WORKMAN, Dion. **Introdução ao pensar como uma floresta, p.1**. Disponível em: <<http://files.cargocollective.com/556035/FLORESTA.pdf>>. Acesso em 3 mai 2019.
- BAUER, Leticia. **O arquiteto e o zelador. Patrimônio Cultural, História e Memória. São Miguel das Missões (1937-1950)**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. **Sob o signo da história**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- _____. **Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico 1947-1964**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BECKER, Bertha. K.. Fronteira e urbanização repensadas. **Revista Brasileira de Geografia**, 47(3/4), 1985, p. 357-371.
- _____. **Amazônia**. 5.ed. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- _____. Amazônia: mudanças estruturais e urbanização. In: M. F. e. a. Gonçalves (Ed.), **Regiões e cidades, cidades nas regiões: o desafio urbano-regional**. São Paulo: Editora Unesp: Anpur, 2003, p. 651-656.

- BELLACASA, María Puig de la. Encountering bioinfrastructure: Ecological struggles and the sciences of soil. **Social Epistemology**, Vol. 28, 1, 2014, p. 26-40.
- BELTRAN, Oriol; VACCARO, Ismael. Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, 7 (1), jan./jun. 2015, p. 37-58.
- BENITES, Tonico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2014.
- _____. **Antropólogo guarani-kaiowá analisa relação dos índios com sua terra**. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2012/10/27/antropologo-guarani-kaiowa-analisa-relacao-dos-indios-com-sua-terra-472239.asp>, Acesso em 8 jun. 2014a.
- _____; OLIVEIRA, Luciana de; NETO, Rui de Oliveira. Sacrifício e quase-acontecimento: apontamentos sobre a visibilidade da luta pela terra dos povos indígenas Guarani e Kaiowa. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º sem. 2016.
- _____. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018, p.18-25.
- _____. **O fim do mundo na nossa visão dos Guarani e Kaiowá**. Disponível em: <http://atyguasublogspot.com/2012/12/fim-do-mundo-na-nossa-visao-dos-guarani.html>. Acesso em: 3 mai. 2018a.
- BENSE, Max. **Inteligência Brasileira. Uma reflexão cartesiana**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- BENUCCI, Thiago Magri. Aquilo que olho de branco não vê, não existe. **Revista Cadernos de Pesquisa da Escola da Cidade**, Número 3 – Contracondutas, abr 2017, p. 165-175.
- BERARDI, Franco Bifo. **Futurability: The age of impotence and the horizon of possibility**. Londres: Verso, 2017.
- BERGER, John. Why look at animals? In: **About looking**. New York: Pantheon Books, 1980, p. 3-28.
- BESSOUDO, Mark. Megacities: Environmental friend or foe? *Sustainable Building & Design Magazine*, Summer, 2015. Disponível em: <http://sbdmagazine.ca/ebooks/2015/SBD-Q0215_DIGITAL>. Acesso em 11 mai. 2017.
- BIOY CASARES, Adolfo. **Unos días en el Brasil: diario de viaje**. Madrid: La Compañía de los Libros, 2010.
- BLASER, Mario. **Storytelling: Globalization from the Chaco and Beyond**. Durham: Duke University Press, 2010.
- BOHLE, Martin. **Engineering Paradigms and Anthropogenic Global Change**. 2016.
- BOISSERON, Bénédicte. **Afro-Dog**. *Transition*, No. 118, I Can Be Lightning, 2015, p. 15-31.
- BOLLE, Willi. **Grandesertão.br: O Romance de Formação do Brasil**. São Paulo: Editora Duas Cidades/Editora 34, 2004.
- BOMBARDI, Larissa Mies. **Geografia do uso de agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Européia**. São Paulo: FFLCH-USP, 2017.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. **The Shock of the Anthropocene**. London/New York: Verso Books, 2016.
- BONSIEPE, Gui. **Design, Cultura e Sociedade**. São Paulo: Blucher, 2011.
- BOURRIAUD, Nicolas. **Radicante**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- BORSI, Franco. **Architecture and utopia**. Paris: Hazan, 1997
- BOWKER, Geoffrey. Biodiversity datadiversity. **Social Studies of Science** 30, 2000, p. 643-683.
- BLOMQUIST, Linus; NORDHAUS, Ted; SHELLENBERGER, Michael. **Nature unbound: Decoupling for conservation**. Breakthrough Institute, 2015. Disponível em: <https://s3.us-east-2.amazonaws.com/uploads.thebreakthrough.org/legacy/images/pdfs/Nature_Unbound.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2017.
- BRASIL, André. A performance: entre o vivido e o imaginado. In: XX Encontro anual da Compós, 2011, Porto Alegre. **Anais do XX Encontro Anual da Compós**, 2011.

- _____. O olho do mito: perspectivismo em Histórias de Mawary. **Revista Eco Pós**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, 2012, p. 69-89.
- _____. Bicicletas de Nhanduru: Las cas do antecampo. **Devires**, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, jan/jun, 2012a, p. 98-117.
- _____. Mise-en-abyme da cultura: a exposição do 'antecampo' em Pi'õnhitsi e Mokoi Tekoá Petei Jeguatá. **Significação**, v. 40, n. 40, 2013, p. 245-267.
- _____. Caçando capivara: Com o cinema-morcego dos Tikmu'un . Revista Eco Pós, **Cinema Experimental V 19**, N.2, Rio de Janeiro, 2016a, p. 140-153.
- _____. Rever, retorcer, reverter e retomar as imagens: comunidades de cinema e cosmopolítica. **Galaxia** (São Paulo, online), ISSN 1982-2553, n. 33, set.-dez., 2016b, p. 77-93.
- _____. Ver por meio do invisível: o cinema como tradução xamânica. São Paulo: **Novos Estudos/CEBRAP**, Vol. 35.03, nov. 2016, p. 125-146. Disponível em: http://novosestudos.uol.com.br/wp-content/uploads/2017/09/07_brasil_106_p124-147_baixa.pdf, Acesso em: 12 jun. 2017.
- _____. A aventura da precisão. Belo Horizonte: Chão da Feira, **Caderno de Leituras** n. 67, junho de 2017, p. 11-25.
- _____. Rumo a terra do povo do raio: retomada das imagens, retomada pelas imagens em Martírio e Ava Yvy Vera. Trabalho apresentado ao **Grupo de Trabalho Estudos de Cinema, Fotografia e Audiovisual do XXVII Encontro Anual da Compós**, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 05 a 08 de junho de 2018.
- BRENNER, Neil. The urban question: Reflections on Henri Lefebvre: Urban Theory and the politics of scale. **International Journal of Urban and Regional Research**. 24(2), 2000, p. 361-378.
- _____. (Ed.). **Implosions / Explosions: Towards a study of planetary urbanization**. Berlin: Jovis, 2014.
- BRITO, Ronaldo. Fluida modernidade. In: NOBRE, Ana Luiza (Org.). **Um modo de ser moderno: Lucio Costa e a crítica contemporânea**. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 249-254.
- BRITO, F. S. R. **Obras completas de Francisco Saturnino Rodrigues de Brito**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. v. XXI. (Coleção de artigos publicados em 1914).
- BROWDER, John O.; GODFREY, Brian J. **Rainforest cities: Urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon**. New York: Columbia University Press, 1997.
- BRUM, Ceres; JESUS, Suzana C.de. Mito, diversidade cultural e educação: Notas sobre a invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias nativas de superação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, jul./dez. 2015, p. 201-227.
- BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. **El País**, 29 setembro, 2014. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em 8 ago 2015.
- _____. A memória afogada e as palavras-cicatrizes. **TEDEX sobre Belo Monte**, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jF6wi49nSfM>. Acesso em: 26 nov. 2018.
- _____. Cem dias sob o domínio dos perversos. **El País**, 12 abr 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780_837463.html>. Acesso em 12 abr 2019.
- BURLE MARX, Roberto. **Expedição Burle Marx à Amazônia - 1983**. Brasília: CNPq, 1983.
- CABRAL, Diogo. **Na presença da floresta: Mata Atlântica e história colonial**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- CAMARGO, Mônica J. de. Company Town: núcleos urbanísticos do Amapá. Trabalho Programado (Mestrado em História da Arquitetura) – FAU/USP, São Paulo, 1997.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta**. 1500. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em 11 mai 2018.
- CAMPELO, Douglas. **A morte, os cantos e os yãmiyop: (Re)ocupação ameríndia de um pequeno município do Vale do Mucuri (MG)**. Ponto Urbe 21, Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, 2017.

- _____. **Das partes da mulher de barro: A circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmu'un.** Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018.
- CANÇADO, Wellington; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; REGALDO, Fernanda. O quem das coisas. In: DUARTE, Frederico. **Como se pronuncia design em português: Brasil hoje.** Lisboa: MUDE, 2018, p. 40-58.
- CANÇADO, Wellington. O que diriam as árvores. Belo Horizonte: **PISEAGRAMA**, número 11, 2017, p. 118-125. Disponível em: <<https://piseagrama.org/o-que-diriam-as-arvores/>>. Acesso em 21 jun 2018a.
- _____. Planting cities, building forests. In: WISNIK, Guilherme; SERAPIÃO, Fernando. **Infinite Span.** Zurich: Lars Müller, 2019, p. 380-386.
- CAPORRINO, Bruno Walter. Ato **V – bamburro!** In: **Você está implicado, e não vai bamburrar - parte 2**, nov. 2018. Disponível em: <https://pneumotoraxico.blogspot.com/search?updated-max=2018-12-06T14:22:00-08:00&max-results=10>, Acesso em: 13 out. 2018.
- _____. **Ato IV – plantando miséria para colher madeira.** In: **Você está implicado, e não vai bamburrar - parte 2, nov. 2018a.** Disponível em: <<https://pneumotoraxico.blogspot.com/search?updated-max=2018-12-06T14:22:00-08:00&max-results=10>>. Acesso em: 13 out. 2018.
- CARDOSO, Ana Claudia; SILVA, Harley; MELO, Ana Carolina; ARAÚJO, Danilo. Urban tropical forest: Where nature and human settlements are assets for overcoming dependency, but how can urbanisation theories identify these potentials? In: HORN, Phillip et al. (Eds.), **Emerging urban spaces.** Zurich: The Urban Book Series, Springer Nature, 2018, p. 177-199
- CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: Uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal.** Florianópolis: UFSC, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (eds.). **About the House: Lévi-Strauss and Beyond.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CARVALHO, Ana. Ava Yvy Vera – A Terra do Povo do Raio. In: In: TORRES, Junia; VALE, Glaura Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.20anos.** Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2016, p. 287-288.
- CARVALHO, José Jorge de. Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea. **Pensamiento Iberoamericano**, n. 4, 2009, p. 25-48.
- CASID, Jill. **Sowing empire.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- _____. Necrolandscaping. In: **Natura: Environmental Aesthetics after Landscape**, eds. Jens Andermann and Lisa Blackmore (Zurich: Diaphanes, forthcoming 2019). Disponível em: https://necrocenenecrolandscaping.files.wordpress.com/2018/04/12_casid.pdf, Acesso em 21 mai. 2019.
- CASTRIOTA, Rodrigo. Estudos Urbanos ou Estudos da Cidade? Notas sobre o Citadismo, ou Cidade-Centrismo. **Anais do XVIII Encontro da ANPUR (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional)**, 2019.
- CASTRO, Luiz Joaquim de Oliveira. **O Brazil: Ilustrado com gravuras.** Rio de Janeiro: Lombaerts, 1896.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio; MORINICO, José Cirilo Pires. “Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas”. In: **Povos Indígenas.** Coordenação geral Tau Golin e Nelson Boeira; Diretores do volume Arno Kern, M. Cristina dos Santos, Tau Golin. Passo Fundo: Méritos, v.5, 2009.
- CAVA, Bruno. **Renda universal e transformação nacional.** 2016.
- CECCARELLI, Paolo. **La Construcción de la Ciudad Sovietica.** Barcelona, Gustavo Gili, 1972.
- CHAMORRO, Graciela. **Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar.** São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995.
- _____. **Terra madura, yvy araguyje : fundamento da palavra guarani.** Dourados, MS : Editora da UFGD, 2008.
- CICCARONE, Celeste. “A cidade está chegando”. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **Povos indígenas do Brasil.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 726-729.

- CIMI-LESTE/UFLA. **Queremos a mata de volta. Programa de Recuperação Ambiental da Área Indígena Maxakali – Minas Gerais**. Belo Horizonte, 2002.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. **Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- CLEMENT, Charles R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources – part I, **Economic Botany** 53 (2), 1999, p. 188-202.
- CLEMENT, Charles R.; SHEPARD JR, Glenn H. et al. Pre-Columbian floristic legacies in modern homegardens of Central Amazonia. **PLoS ONE** 10(6), 2015: e0127067. doi:10.1371/journal.pone.0127067
- CLEMENT, Charles R.; CASSINO, Mariana F. Landscape Domestication and Archaeology. In: C. Smith (ed.), **Encyclopedia of Global Archaeology**, Springer International Publishing AG, part of Springer Nature 2018.
- CLEMENT, Charles R. et al. Growth rings of Brazilian nut trees (*Bertholletia excelsa*) as a living record of historical human disturbance in Central Amazonia. **PLoS ONE** 14 (4): e0214128, 2019, p. 2-11.
- COELHO, Alexandra Prado. “Gostaria que o Museu Nacional permanecesse como ruína, memória das coisas mortas”. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Lisboa: **O Público**, 04 set. 2018. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2018/09/04/culturaipsilon/entrevista/eduardo-viveiros-de-castro-gostaria-que-o-museu-nacional-permanecesse-como-ruina-memoria-das-coisas-mortas-1843021>>. Acesso em 28 set. 2018.
- COLEBROOK, Claire. **Death of the posthumans: Essays on extinction, Vol. 1**. Michigan: Open Humanities Press, 2014.
- COLOMINA, Beatriz. **Privacy and Publicity: Modern architecture as mass media**. Cambridge: MIT Press, 1996.
- COMOLLI, Jean-Louis. **Ver e Poder**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). **Relatório Final, Volume II: Textos Temáticos**. Dezembro 2014. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br>>. Acesso em 4 dez. 2018.
- COHN, Sergio (Org.) **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- CORBUSIER, Le. **Por uma arquitetura**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Urbanismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- _____. **Precisões sobre um estado presente da arquitetura e do urbanismo**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- CORREIA, Telma de B. “Da vila operária a cidade companhia: as aglomerações criadas por empresas no vocabulário especializado e vernacular”. **Revista brasileira de estudos urbanos e regionais**. São Paulo, n.º 4, 1991.
- COSTA, Flávia R.C.; FRANCO-MORAES, Juliano; BANIWA, Armindo F.M.B.; LIMA, Helena P.; CLEMENT, Charles R.; SHEPARD JR, Glenn H.. Historical landscape domestication in ancestral forests with nutrient-poor soils in northwestern Amazonia. **Forest Ecology and Management** 446, 2019, p. 317–330.
- COSTA, Lucio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 5, 1941, p. 105-169.
- _____. Oportunidade perdida. In: XAVIER, Alberto. **Lucio Costa: Sobre arquitetura**. Porto Alegre: Centro de Estudantes Universitário de Arquitetura, 1962, p. 252-259.
- _____. A alma dos nossos lares. **A Noite**, 19. mar. 1924. Republicado em XAVIER, Alberto (Org.). Lucio Costa: Obras Escrita. Brasília: Universidade de Brasília, 1970, s/n.
- _____. **Registro de uma vivência**. São Paulo: Empresa das artes, 1995.
- CROWTHER, Thomas. W. et al. Mapping tree density at a global scale. **Nature**, 525(7568), 2015, p. 201-205. Disponível em: 10.1038/nature14967, Acesso em: 12 mai. 2017.

_____. et al. The global tree restoration potential. **Science** 05 jul, 2019, p. 76-79.

CRUTZEN, Paul. The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature?. **Ambio** Vol. 36, No. 8, December 2007.

CUNHA, Euclides da. Preâmbulo. In: RANGEL, Alberto. **Inferno verde (scenas e cenários do Amazonas)**. 4. ed. Tours: Typographia Arrault, 1927.

DALL'AGNOL, Amélio. **A Embrapa Soja no contexto do desenvolvimento da soja no Brasil: histórico e contribuições**. Brasília, DF: Embrapa, 2016. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/142568/1/Livro-EmbrapaSoja-desenvolvimento-BR-OL.pdf>, Acesso em 7 nov. 2018.

DANOWSKY, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir: Ensaio sobre os medos e os fins**. Curitiba: Cultura e Barbárie, 2014.

DANOWISK, Déborah. **Negacionismos**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne. **Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies**. London: Open Humanities Press, 2015.

DAVIS, Mike. **Planeta favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. **Cidades mortas**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DE BROT, Felipe Carnevall de. **Os mundos entre nós: Políticas do espaço no cinema documentário**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza transcription: Lucie Fossiez. Cours 2 du 09/12/1980**. Disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=137. Acesso em 1 mai 2017.

_____. **Critique et clinique**. Paris: Minuit. 1993.

DENEVAN, Willian M.. The pristine myth: The landscape of Americas in 1492. In: **Annals of the Association of American Geographers** Vol. 82, No. 3, The Americas before and after 1492: Current Geographical Research (Sep., 1992), pp. 369-385. Disponível em: <http://jan.ucc.nau.edu/~alcoze/for398/class/pristinemyth.html>Acesso em 11 set. 2017.

_____. A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers**. 86(4),1996, p. 654-681.

DEMELLO, Margo. Human-animal studies. In: DEMELLO, Margo. **Animals and society: An introduction to human-animal studies**. New York: Columbia University Press, 2012, p. 3-32.

DESCOLA, Philippe. Ecology as Cosmological Analysis. In: SURRALLÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García (Ed.). **The land within - indigenous territory and perception of the environment**. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 2005, p. 22-35.

_____. **Más allá de naturaleza y cultura**. Madrid: Amorrortu, 2012.

DESPRET, Viniciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. **Body and Society**, v. 10, n. 2/3, 2004. p. 111-134.

_____. **What would animais say if we asked the right questions?** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

DINIZ, Clarissa. Muda. In: FONSECA, Raphael (Org.). **Vaivém**. Catálogo da exposição realizada no Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), de 22 de maio de 2019 a 18 de maio de 2020. São Paulo : Conceito, 2019, p. 59-61.

DOGMA, The forest and the cell: Notes on Mosej Ginzburg's Green City. In: Into the woods, **Harvard Design Magazine**, nº 45, s/s 2018, p. 18-26.

DORNINGER, Christian; HORNBERG, Alf. Can EEMRIO analyses establish the occurrence of ecologically unequal exchange? **Ecological Economics**, 2015, 119, p. 414-418.

- DUARTE, Regina Horta. Olhares Estrangeiros. Viajantes no vale do rio Mucuri. **Revista Brasileira de História**. Vol. 22, nº 44, São Paulo, 2002.
- EASTERLING, Keller, **Enduring Innocence: Global architecture and its political masquerades**. Cambridge: MIT Press, 2005.
- ELDEN, Stuart. **Terracide – Lefebvre, Geopolitics and the Killing of the Earth**. Disponível em: <<https://progressivegeographies.files.wordpress.com/2014/09/stuart-elden-terracide.pdf>>. Acesso em 4 set. 2016.
- _____. **Terror and territory: the spatial extent of sovereignty**. Warsaw: Zacheta – National Gallery of Art, 2018
- ELLIS, Erle C. Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere. **Philosophical Transaction of the Royal Society A**. 369, 2011, p. 1010–1035.
- _____. et al. **An ecomodernist manifesto**. 2015. Disponível em: <<https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcdcb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf>>. Acesso em: 7 de out. 2016.
- ELKIN, Rosetta S.; TSING, Anna. The Politics of the Rhizosphere. In: Into the woods, **Harvard Design Magazine**, nº 45, s/s 2018, p. 50-56.
- ENRIGHT, Kelly. **The Maximum of Wilderness: The Jungle in the American Imagination**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2012.
- ERICKSON, Clark L. Historical ecology and future explorations. In: LEHMANN, Johannes; KERN, Dirce C.; GLASER, Bruno; WOODS, William I. (Ed.). *Amazonian dark earths: Origin, properties, management*. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 455–500.
- ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- ESPADA, Heloísa. Cidade-bandeira. In: **As construções de Brasília**. São Paulo: IMS, 2010, p. 6-30.
- ESTRELA, Ana Carolina. **Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- FARAGE, Nádia. No colar, no master: Workers and animals in the modernization of Rio de Janeiro. In: OSTEN, Marion von et al. **Transcultural Modernisms**. Berlin: Sternberg Press, 2013, p. 110-129.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana** [online]. vol.11, n.2, 2005, p. 385-418.
- _____; HECKENBERGER, Michael. Indigenous History and the History of the “Indians”. In.: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Ed.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Florida: University Press of Florida, 2007, p. 1-43.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Vol. 14, nº2, Rio de Janeiro, Oct., 2008.
- _____; NEVES, Eduardo Goés. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. **Antiquity** 92-366, 2018, p. 1604-1618.
- FAUSTO, Juliana. Rato candango, homem zumbi. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 08, 2015, p. 12-17.
- FELDMAN, Sarah. Avanços e Limites na Historiografia da Legislação Urbanística no Brasil. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. Nº 4. Maio de 2001. Recife: ANPUR. 2001.
- FELIPE, Sônia T. Fundamentação ética dos direitos animais: o legado de Humphry Primatt. **Revista Brasileira de Direito Animal**, 1(1), 2006, p. 207-229.
- FERRAZ, Ana Lúcia. Imagem, visão e cosmovisão entre os Guarani. **Vivência Revista de Antropologia**, nº 50, 2017, p. 117-132
- FERRAZ, Marcelo. **Lina Bo Bardi**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1993.
- FLUSSER, Vilém. **Femomenologia do brasileiro**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

- _____. **O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação visual.** São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FRANCO, J. L. de A. et al. **História ambiental: fronteiras, recursos naturais e conservação da natureza.** Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- FRASER, Caroline. **Rewilding the world.** New York: Picador, 2009
- FREEMAN, Joshua B.. **Mastodontes: A história da fábrica e a construção do mundo moderno.** São Paulo: Todavia, 2019.
- FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA/ INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), **Atlas dos Remanescentes Florestais da Mata Atlântica 2012-2013.** São Paulo: SOS Mata Atlântica, 2014.
- FUNDAJ. **Transformações recentes da fronteira agrícola e implicações para a dinâmica espacial do Brasil.** Termo de Referência. Recife: FUNDAJ/ECONOMIA, set. 2005.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L.D. et al. (orgs.) **Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade.** São Paulo, USP, 2004, p. 39-41.
- GÂNDAVO, Pêro de Magalhães. **História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. 1858.** Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000281.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2016.
- GELL, Alfred. The language of the forest: Landscape and phonological iconism in Umeda. In: **The Anthropology of Landscape.** HIRSCH, Eric ; O'HANLON, Michael. (Eds.) Oxford: Clarendon, 1995, p. 232-254.
- _____. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. **Arte e Ensaios. Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais.** Escola de Belas Artes, UFRJ. ano VIII, n. 8, 2001, p. 174-191.
- _____. **Arte e agência.** São Paulo: UBU, 2018.
- GLASER, Bruno.; BIRK, J. J. State of the scientific knowledge on properties and genesis of Anthropogenic Dark Earths in Central Amazonia (terra preta de Índio) **Geochimica et Cosmochimica**, Acta 82, 2012, p. 39-51.
- GOFFMAN, Erwing. **Relations in public: microstudies of the public order.** London: Allen Lane, 1971.
- GOODWIN, Philip Lippincott. **Brazil builds: architecture new and old, 1652-1942.** New York: MoMA, 1943.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia. **PontoUrbe**, ano 2, versão 3.0, julho, 2008.
- _____. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54 n° 2, 2011.
- _____. Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana** vol.21 no.3 Rio de Janeiro Dec. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300641_8/11>. Acesso em 30 mai. 2018.
- GOMES, Genito. **Genito Gomes – Encontros de Cinema**, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=v-QtoZbViZw>>. Acesso em 2 jul. 2019.
- GOMES, Maria do Carmo Andrade. Aventura cartográfica na cidade nascente. Belo Horizonte, **Revista do Arquivo Público Mineiro**, D12, 2010, p. 89-106.
- GOSH, Amitav. **The great derangement: Climate change and the unthinkable.** Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- GOW, Peter. Cinema da floresta: Filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 38, n° 2, 1995, p. 37-54.
- GROSSI, Yonne de Souza. Belo Horizonte: qual pólis. In: **Cadernos de História. Belo Horizonte:** PUCMinas, (V.2/N;3), out/1997, p. 12-24.
- GROYS, Boris. A solidão do projeto. **Periódico Permanente**. v. 2, n. 3, 2013. Disponível em: <[331](http://www.forumper-</p></div><div data-bbox=)

manente.org/rede/temporada-de-projetos-na-temporada-de-projetos/textos/a-solidao-do-projeto>. Acesso em: 23 junho 2019.

GRUBER, Jussara Gomes. **Ticuna - O livro das árvores**. São Paulo: Global, 2000.

GUDYNAS, Eduardo. O novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões. In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (orgs.). **Enfrentando os limites do crescimento. Sustentabilidade, decrescimento e prosperidade**. Rio de Janeiro: Garamond e IRD, 2012.

GUIMARÃES, Fábio Macedo Soares. **O Planalto Central e o problema da mudança da capital do Brasil e Trabalhos de campo e de gabinete da segunda expedição geográfica ao Planalto Central**. Rio de Janeiro: IBGE, 1950.

HABER, Alejandro F. Animism, relatedness, life: **Post-Western perspectives**. Cambridge Archaeological Journal 19(3), 2009, p. 418-430.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAFF, Peter K.. Technology and Human Purpose: The Problem of Solids Transport on the Earth’s Surface. **Earth System Dynamics** 3, no.2, 2012, p. 149-156.

HALL, Peter. **Cities of Tomorrow**. Oxford: Blackwell.1988.

HAMILTON, Clive. **Earthmasters: Playing God with the climate**. New Haven: Yale University Press, 2013.

HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-feminism in the late Twentieth Century. In: **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. New York; Routledge, 1991.

_____. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v.5. Campinas: Ed. Unicamp, 1995. p. 7-41.

_____. *Modest_Witness@Second_Millennium: FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge, 1997.

_____. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Antropologia do Ciborgue - as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.

_____. **The companion species manifesto. Dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. **When species meet**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008.

_____. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, vol. 6, 2015, p. 159-165. Disponível em: <http://environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf>, Acesso em 8 dez. 2016.

_____. Symbiogenesis, sympoiesis, and art science activisms for staying with the trouble. In: TSING, Anna. **Arts of living on a damage planet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. M25-M50.

_____. Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. **e-flux journal #75** – september 2016a. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene>, Acesso em 28 mai. 2018.

HARRISON, Robert Pogue. **Forests: the shadow of civilization**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

HARVEY, David. **The urbanization of Capital**. Oxford: Blackwell, 1985.

_____. **17 contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo. 2016.

HECHT, Susanna B.; MORRISON, Kathleen D., PADOCH, Christine (Ed.). **The social lives of forests: Past, Present, and Future of Woodland Resurgence**. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

HECKENBERGER, Michael; Etc al. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?. **Science**. Volume 301, Number 5640, Issue of 19, Sep 2003, p.1710-1714. Disponível em: www.sciencemag.org/cgi/content/full/301/5640/1710/DC1. Acesso em: 21 mar. 2018.

- _____. ; KUIKURO, Afukaka. "Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?", **Science Magazine**, 301(5640), 2003a, p. 1710-1714. Disponível em www.sciencemag.org/cgi/content/full/301/5640/1710/DC1.
- _____. ; et al. Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. **Science** 321, 2008. Disponível em: <http://www.sciencemag.org/content/321/5893/1214.full.html>. Acesso em: 28 ago. 2017.
- _____. Tropical garden cities: archaeology and memory in the southern Amazon. **Cadernos do CEOM** - Ano 26, Vol. 38 - Patrimônio, Memória e Identidade, 2013, p. 185-207.
- HEYNEMANN, Cláudia. **Floresta da Tijuca: Natureza e civilização**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- HELMREICH, Stefan. **Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2015.
- HOEKSTRA, Arien Y. (Ed.). Virtual water trade: Proceedings of the International Expert Meeting on Virtual Water Trade. **Value of Water Research Report Series** No.12, Delft: IHE, 2003. Disponível em: <https://waterfootprint.org/media/downloads/Report12.pdf>, Acesso em: 3 set. 2017.
- HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLSTON, James. **A cidade modernista: Uma crítica de Brasília e sua utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- HUBER, Matt. **Matt Huber on Naomi Klein's This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate**. Disponível em: https://radicalantipode.files.wordpress.com/2015/01/book-review_huber-on-klein.pdf, Acesso em 23 ago. 2016.
- HUGHES, Robert. **The shock of the new: art and the century change**. Londres: Thames and Hudson, 1991.
- IBGE: <https://www.ibge.gov.br/geociencias-novoportal/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15976-fronteira-agricola-amazonia-legal.html>
- ILLICH, Ivan. **Tools for Conviviality**. New York: Abebooks, 1973.
- INGOLD, Tim. 1992. "Editorial". **Man**, 27(1): 1992, p. 694-697.
- _____. Humanity and animality. In: INGOLD, Tim (ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Londres: Routledge, 1994, p. 14-32.
- _____. **The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- _____. Culture on the ground: The world perceived through the feet. **Journal of Material Culture** Vol. 9(3), 2004, p. 315-340
- _____. **Lines: A Brief History**. London: Routledge, 2007.
- _____. **Ambientes para la vida: Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología**. Montevideo: Trilce, 2012.
- _____. **Las 4 A: Antropología, Arqueología, Arte y Arquitectura, ministrado por Ingold no Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Humanidades** – FfyH, da Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2012a. Disponível em: <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/entrevista-a-tim-ingold-antropologia-arqueologia-arquitectura-y-arte-son-maneras-de-explorar-el-mundo-en-el-que-vivimos>.
- _____. **Being alive. Essays on movement, knowledge and description**. Londres: Routledge, 2011.
- _____. Anthropology beyond humanity. **Suomen Anthropologi**, v. 38, n. 3, 2013, p. 5-23.
- _____. **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**. London: Routledge, 2013a.
- _____. **The life of lines**. Abingdon: Routledge, 2015.
- _____. **Thinking through making**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ygne72-4zyo>, Acesso em: 21 nov. 2018.

- JANK, L.; MARTUSCELLO, J.A.; EUCLIDES, V.P.B. et al. Capítulo 5 – Panicum maximum. In: FONSECA, D.M.; MARTUSCELLO, J.A. (Ed.). **Plantas forrageiras**. Viçosa, MG: Editora UFV, 2010. p. 166-196.
- JASPER, Adam. Anthropology and Architecture: A Misplaced Conversation. **Architectural Theory Review**, 21:1, 2017.
- JIMÉNEZ, Alberto Corsín; NAHUM-CLAUDEL, Chloe. The anthropology of traps: Concrete technologies and theoretical interfaces. **Journal of Material Culture**, 2019, p. 1-18.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. São Paulo: Ática, 1995.
- JUSBRASIL. **A Invasão das capivaras**. 2014. Disponível em: <<https://amp-mg.jusbrasil.com.br/noticias/118677832/a-invasao-das-capivaras>>. Acesso em 3 mai 2016.
- KAMBIWÁ, Aveli Buniacá. Pólis e polícia: o medo e o racismo nosso de cada dia. In: PISEAGRAMA (Org.). **Urbe Urge**. Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2018, p. 67-74.
- KAPP, Silke. Por que Teoria Crítica da Arquitetura? Uma explicação e uma aporia. In: Maria Lúcia Malard. (Org.). **Cinco Textos Sobre Arquitetura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p.115-167.
- KEHL, Maria Rita. Olhar no olho do outro. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 07, 2015, p. 22-31.
- KELLY, José Antonio. Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas: comentários sobre a Antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico, Amazônia. **Rev. Antropol.** (Online) 9 (2): 2017, p. 700-715.
- KENNEDY, Chistopher A. et al. Energy and material flows of megacities. **PNAS**, May 12, vol. 112, no. 19, 2015. Disponível em: <<https://www.pnas.org/content/pnas/112/19/5985.full.pdf>>. Acesso em 30 nov. 2017.
- KIENING, Christian. **O sujeito selvagem: Pequena poética do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2014.
- KILOMBA, Grada. **Plantation memories: Episodes of everyday racism**. Münster: UNRAST, 2008.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, 25(4), 2010, p. 545-576.
- KOHN, Eduardo. **How forests think: Toward an anthropology beyond the human**. Los Angeles: UC Press, 2013.
- KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção: Uma história não natural**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- KOOLHAAS, Rem. What ever happened to urbanism? In: **S, M, L, XL**. New York, 1995, p. 958-971.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, DAVI. **Batepapo com Davi Kopenawa**. Espaço Cultural BNDES, Rio de Janeiro, 19 de abril de 2018. Disponível em:< https://umcoletivoamador.blogspot.com/2018/06/bate-papo-com-davi-kopenawa-espaco_10.html>. Acesso em 20 abr 2018.
- KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 45-48.
- _____. **Encontro Intenacional Arte, Cultura e Democracia no Século XXI**. Belo Horizonte, 22 de agosto de 2019.
- _____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.
- _____. Entrevista. In: ALTBURG, Ana; MENEGUETTI, Mariana; KOZLOWSKI, Gabriel. **8 reações para o depois**. Rio de Janeiro: Rio Book's, 2019b, p. 20-49.
- _____. Que humanos são esses? Que exclusividade é essa de querer imprimir no planeta a sua própria imagem? In: **Conexões: Deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e....**DIAS, Susana Oliveira; WIEDEMANN, Sebastian; AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues (Org.). Campinas, SP: ALB; FE/UNICAMP, 2019c.
- KUBITSCHKEK, Juscelino. **Por que construí Brasília**. Rio de Janeiro: Bloch, 1975.
- KURZ, Robert. Tábula rasa. **Krisis** 13, 1993.

_____. A queima do futuro. **Neues Deutschland**, 9.2.2007.

LA CADENA, Marisol de; BLASER, Mario. **A world of many worlds**. Durham : Duke University Press, 2018.

LADEIRA, Maria Inês. Yvy marãey; renovar o eterno. **Suplemento Antropológico**. Asunción, CEADUC, 34(2),1999, p. 81-100.

LAGROU, Els. Miçanga: uma arte da relação. In: LAGROU, Els (Org). **No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.

LATOUR, Bruno; STRUM, Shirley. The meanings of social: from baboons to humans. *Information sur les sciences sociales*. **Social Science Information**, 26, 1987, p. 783-802.

_____. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1991.

_____. **The pasteurization of France**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. **A Cautious Prometheus? A few steps toward a philosophy of design (with special attention to Peter Sloterdijk)**. Keynote lecture for the Networks of Design. Meeting of the Design History Society, Falmouth, Cornwall, 3rd September 2008.

_____. An Attempt at a "Compositionist Manifesto". **New Literary History**, Volume 41, Number 3, Summer 2010, p. 471-490.

_____. **Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los Modernos**. Buenos Aires: Paidós, 2013.

_____. **Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature**. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Edinburgh, 18th-28th of February, 2013a, p. 128.

_____. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. **Revista Pléyade**, nº 14, jul-dez 2014.

_____. **Facing Gaia: Eight lectures on the new climate regime**. Cambridge: Polity Press, 2017.

_____. **INSIDE. Palestra-performance**. Berlim: HAU Theatre, 20 set. 2017a. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/755>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

_____. **Booting up the Critical Zone: interview with Bruno Latour by Yohji Suzuki**. GA – Tokyo University of the arts website, 16 maio 2018. Disponível em: <<http://ga.geidai.ac.jp/en/indepth/bruno2018en/>>. Acesso em: 14 maio 2019.

_____. **Critical Zones: exhibition project**. Alemanha: ZKM, 2018. Disponível em: <https://www.kulturstiftung-des-bundes.de/en/programmes_projects/image_and_space/detail/critical_zones.html>. Acesso em: 14 mai. 2019.

_____. **Down to earth: politics in the New Climate Regime**. Cambridge: Polity Press, 2018a.

_____. Latour: "La modernidad está acabada". Madrid: **El Mundo**, 12 de fevereiro 2019. Disponível em: <https://www.elmundo.es/cultura/laesferadepapel/2019/02/19/5c653bb6fc6c8374038b45dc.html>, Acesso em: 5 jul. 2019.

LE GUIN, Ursula K.. The carrier bag theory of fiction. In: FROMM, Harold; GLOTFELTY, Cheryll. **The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology**. Athens: University of Georgia Press, 1996, p. 149-154.

_____. **Listening to the Unheard Voices**, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3_vzSgkjBEI. Acesso em: 21 abr. 2018

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início - fev. 2006.

_____. **State, Space, World**. BRENNER, Neil; ELDEN, Stuart. (Ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press. 2009.

- _____. **The worldwide experience**. In: BRENNER, Neil; ELDEN, Stuart. (Ed.). *State, Espace, World* Minneapolis: University of Minnesota Press. 2009a.
- _____. Dissolving city, planetary metamorphosis. In: BRENNER, Neil. **Implosions/Explosions. Towards a Study of Planetary Urbanization**. Berlin: Jovis, 2015.
- LEMINSKI, Paulo. **Distraídos venceremos**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. **Catatau: um romance-ideia (edição crítica e anotada)**. Curitiba: Travessa dos Editores, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. Lévi-Strauss destaca a importância do período que viveu no Brasil. São Paulo: **Estadão**, 22 de fevereiro 2005. Disponível em: <<https://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,levi-strauss-destaca-importancia-do-periodo-em-que-viveu-no-brasil,20050222p162>>. Acesso em 9 mai 2016.
- _____. ; Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005a.
- _____. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2008.
- _____. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: UBU, 2017.
- LEVIS, Carolina; COSTA, Flávia R.C.; BONGERS, Frans; PEÑA-CLAROS, Marielos; CLEMENT, Charles R.; JUNQUEIRA, André B.; NEVES, Eduardo G., et al.. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. **Science** 355 (6328), 2017, p. 925–931.
- LEVIS, Carolina; FLORES, Bernardo M.; MOREIRA, Priscila A.; LUIZE, Bruno G.; ALVES, Rubana P.; FRANCO-MORAES, Juliano; LINS, Juliana et al. How people domesticated Amazonian forests. **Frontiers in Ecology and Evolution** 5: 171, 2018.
- LEWIS, Simon L.; MASLIN, Mark A.. Defining Anthropocene. **Nature** 171, Vol. 519, march 2015, p. 171-180.
- LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano; PINTO, Leandra. Domesticando o Humano para uma Antropologia Moral da proteção animal. **ILHA**, v. 17, n. 2, ago./dez. 2015, p. 75-100
- LIMA, João Policarpo R Lima; SICSÚ, Abraham B.. Fronteiras agrícolas no Brasil: A lógica de sua ocupação recente. **Nova Economia** | Belo Horizonte | v. 10 | n. 1 | jul. 2000.
- LIMA, Tânia Stolze. Parecidos com os peixes: Um relato etnográfico de Belo Monte a partir de um apelo do povo Junura da Volta Grande do Xingu. In: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Relatório de Vistoria Interinstitucional: Garantia da vida e proteção do patrimônio natural e socioambiental da Volta Grande do rio Xingu**. Altamira: MPF, 2019, p. 210-242.
- LISPECTOR, Clarice. Brasília: Cinco dias. In: **A legião estrangeira**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964.
- LONDON, Bernard. Obsolescência programada contra a crise. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 05, 2013, p.12-15.
- LONGO, Celso. **Design Total – Cauduro Martino**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi: O movimento Ipereg Aye e a resistência Munduruku**. Dissertação de metrado. Santarém: UFPA, 2017.
- LUKE, Timothy. Developing planetarian accountability: fabricating nature as stock, service, and system for green governmentality. *Nature, Knowledge and Negation*. **Current Perspectives in Social Theory**, Volume 26, 2009, p. 129-159.
- MACEDO, Eric. **Altamira: Ensaio maquinico-histórico**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional, 2016.
- MACEDO, Valéria Mendonça. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani. **Tellus**, ano 11, n. 21, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/241/277> Acesso em: 29/11/2017.

MACHADO, Almiros Martins. yvy axy gui roupyty yvy mara'e'y / Da terra imperfeita à terra sem mal. In: **Conexões: Deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...** DIAS, Susana Oliveira; WIEDEMANN, Sebastian; AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues (Org.). Campinas, SP: ALB; FE/UNICAMP, 2019, p. 103-122.

MACLARFANE, Robert. **Underworld: A deep time journey**. New York: W. W. Norton & Company, 2019. (Versão digital).

MADGE, Charles; HARRISSON, Tom. **Mass-Observation**. London: Frederick Muller Ltd., 1937.

MAGALHÃES, Aloisio. O que o desenho industrial pode fazer pelo país? por uma nova conceituação e uma ética do desenho industrial no Brasil. Rio de Janeiro: **Arcos**, V. I., N° único, PPDESDI-UFRJ, 1998, p. 9-12.

MAMMÌ, Lorenzo. A construção da sombra. In: **As construções de Brasília**. São Paulo: IMS, 2010, p. 97-122.

MARICATO, Ermínia, et al. Bibliografia sobre a Indústria da Construção civil: Reflexão crítica. **Revista Sinopses**, São Paulo, n°16, 1991, p. 37-42.

MARRA, Stelio; DIAS JR., Carlos. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. **Mana** vol. 25 no.1 Rio de Janeiro Jan./Apr. 2019 Epub May 30, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132019000100236, Acesso em: 19 jun. 2019.

MARQUEZ, Renata Moreira. **Geografias portáteis: arte e conhecimento espacial**. Tese de Doutorado em Geografia – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

_____. Apagamentos. Belo Horizonte: **PISEAGRAMA**, número 02, 2011, p. 26-27.

_____; REGALDO, Fernanda; SCOVINO, Felipe; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington. **Escavar o futuro**. Belo Horizonte: Fundação Clóvis Salgado, 2014.

_____. Davi no museu. Belo Horizonte: **PISEAGRAMA**, número 11, 2017, p. 2-11.

_____. Quase-etnógrafo-etc. **Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, 2019. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2718/2538>. Acesso em 10 ago. 2019.

_____. **Geografias Portáteis**. Belo Horizonte: Cosmópolis/PISEAGRAMA, 2019a, no prelo.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARTINS, Ana Cecilia Impellizieri. Brasil, uma terra sempre à vista. In: MARTINS, Ana Cecilia Impellizieri (Org.). **Flora brasileira: História, arte & ciência**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 13-17.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo. 2013.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: Catolicismo Popular, Espaço e Proto-Urbanização em Minas Gerais, Brasil, Séculos XVIII-XIX**. Wiss Verlag: Köln, 2002.

MATO GROSSO DO SUL. Ministério Público Federal. **Carta de PyelitoKue**. 25 dez. 2012. Disponível em: http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-deimprensa/noticias/2012/10/carta_pyelitokue.pdf. Acesso em: 21 mar. 2013.

MAVIGNIER, Almir. **Mavignier 75**. Organização de Aracy Amaral. São Paulo: MAM-SO, 2000.

MAXAKALI, Toninho; ROSSE, Eduardo Pires (Org.) **Kômãyxop: cantos xamânicos Maxakali / Tikmu'un**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011.

MAXAKALI, Gilmar et al. **Tikmu'un Măxakani' yōg mimāti' 'ăgtux yōg tappet / O livro Maxakali conta sobre a floresta**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

MAXAKALI, Suely; MAXAKALI, Isael; FERREIRA, Douglas; ROSSE, Eduardo Pires; JAMAL, Ricardo; ROMERO, Roberto; TUGNY, Rosângela. Os Tikmu'un e seus caminhos. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **Povos indígenas do Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 722-725.

- MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Isael. Desta terra, para esta terra. Tradução e edição de Roberto Romero. In: TORRES, Junia; VALE, Glaura Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.2017**, Belo Horizonte, Filmes de Quintal, 2017a.
- MBEMBE, Achille. 2018. A ideia de um mundo sem fronteiras. In: **Serrote** 32. São Paulo, IMS, 2018. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe>>. Acesso em: 2 jun 2019.
- MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. São Paulo, Vozes, 1989, p. 293-348.
- MENDES DA ROCHA, Paulo. A virtude da simplicidade. **Revista FAPESP**, Edição 139, set. 2007. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/2007/09/01/a-virtude-da-simplicidade/>>. Acesso em: 23 jun 2018.
- MESQUITA, Cláudia. Era uma vez Brasília: Conversa com Adirley Queirós. In: TORRES, Junia; VALE, Glaura Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.2017**, Belo Horizonte, Filmes de Quintal, 2017, p. 165-173.
- MESQUITA, Erika. Ver de perto para contar de certo: As mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto Juruá. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MICHAUX, Henri. **Ecuador: A travel journal**. Illinois: Marlboro Press, 2001.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, 2008, p. 287-324. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>, Acesso em: 02 fev. 2017.
- MILANEZ, Bruno; SANTOS, Rodrigo S. P. dos. Neodesenvolvimentismo e neoextrativismo: duas faces da mesma moeda?. In: **Seminário Temático 39: Neodesenvolvimentismo e conflitos ambientais urbanos e rurais: disputas por espaço e recursos entre classes e grupos sociais. 37º Encontro Anual da ANPOCS**. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/poemas/files/2014/07/Milanez-2013-Neodesenvolvimentismo-e-neoextrativismo-duas-faces-da-mesma-moeda.pdf>>. 2013.
- MILLIER, Brett C. **Elizabeth Bishop: Life and the Memory of It**. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 9 (1), jan./jun. 2017, p. 15-35.
- _____. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2017a.
- _____. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10), agosto a dezembro de 2018, p. 39-58.
- MONBIOT, George. **Feral**. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- _____. Meet the ecomodernists: ignorant of history and paradoxically old-fashioned. **The Guardian**, Londres, 24 de set. 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/georgemonbiot/2015/sep/24/meet-the-ecomodernists-ignorant-of-history-and-paradoxically-old-fashioned>>. Acesso em 24 set. 2015.
- MONTE-MÓR, Roberto L. de M.. Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: Um olhar ambiental. In: SANTOS, Milton et. al. (orgs.) **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994, p. 169-181.
- _____. **Modernities in the jungle: extended urbanization in the Brazilian Amazonia**. Tese de Doutorado (PhD, Urban Planning) – Department of Urban Planning, School of Public Policy and Social Research, University of California at Los Angeles, Los Angeles: 2004, p. 13.
- _____. **As teorias urbanas e o planejamento urbano no Brasil**. 2004a.
- _____. A relação urbano-rural no Brasil contemporâneo. **II Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional / Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional**, Santa Cruz do Sul, RS, 2006, p. 3.
- _____; MAGALHÃES, Felipe. Modernizations of the native and indigenizations of modernity in peripheral countries: global urbanization and subaltern/native peoples. **AAG 2013 – “Rising to the challenge: defining the contours of a new 21st century critical urban theory” – Session 3: Against the grain of CUT: counter-hegemonic case studies and challenging assessments**, 2013, p.20.

_____. Urbanização, sustentabilidade, desenvolvimento: Complexidades e diversidades contemporâneas na produção do espaço urbano. In: Geraldo Magela Costa, Heloísa Soares de Moura Costa, Roberto Luís de Melo Monte-Mór. (Org.). **Teorias e Práticas Urbanas - Condições para a sociedade urbana**. 01Ed. Belo Horizonte/MG: C/Arte, 2015, p. 55-69.

MONTGOMERY, David R. **Dirt: The Erosion of Civilization**. Berkeley: University of California Press, 2008.

MOOMAW, William R. Intact Forests in the United States: Proforestation Mitigates Climate Change and Serves the Greatest Good. **Frontiers in Forests and Global Change**, 11 June, 2019. Disponível em: <<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/ffgc.2019.00027/full#B45>>. Acesso em 13 de jun. 2019.

MOORE, Jason W. The end of cheap Nature or: How I learned to stop worrying about “the” environment and love the crisis of Capitalism. In: SUTER, C. ; CHASE-DUNN, C.. (Ed.). **Structures of the World Political Economy and the Future of Global Conflict and Cooperation**. Berlin: LIT, 2014.

_____. **Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital**. New York: Verso. 2015.

MORCATTY, Thaís Queiroz; SILVA, Raquel Hosken Pereira da; ROCHA, Pedro Carvalho; DRUMOND, Maria Auxiliadora. **Manejo de capivaras na Lagoa da Pampulha: a quem pode interessar?**. MG.BIOTA, Belo Horizonte, v.5, n.4, out./nov. 2012, p. 5-31.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. **A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

MOREL, Marco. **A saga dos Botocudos: guerra, imagens e resistência indígena**. São Paulo: Hucitec, 2018.

MORTON, Timothy. Zero Landscapes in the Time of Hyperobjects. **Graz Architectural Magazine** 7, 2011, p. 78-87.

_____. She stood in tears amid the alien corn: Thinking through agrilogistics. **Diacritics**, Volume 41, Number 3, 2013, p. 90-113.

MOSER, Benjamim. **Autoimperialismo: três ensaios sobre o Brasil**. São Paulo: Planeta, 2016.

MOTTA, Flávio. Desenho e emancipação. Desenho industrial e comunicação visual - Exposição / Debates, p. 1-5, out. 1970. / Texto originalmente publicado no jornal **Correio Brasiliense**, em 16 dez. 1967.

NARBY, Jeremy. **The Cosmic Serpent: DNA and the origins of knowledge**. London: Phoenix, 1998.

NEVES, Eduardo Góes. Não existe neolítico ao sul do equador: As primeiras cerâmicas amazônicas E sua falta de relação com a agricultura. In: **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese**. BARRETO, Cris-tiana; LIMA, Helena; BETANCOURT, Carla Jaimes (Orgs.). Belém : IPHAN : Ministério da Cultura, 2016, p. 32-39.

_____. A tale of three species or the ancient soul of tropical forests. In: **Tropical forest conservation: long-term processes of human evolution, cultural adaptations and consumption patterns** [S.l: s.n.], 2016a, p. 229-244.

NIMUENDAJÚ, Curt. índios Machacari. In: **Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas**. Introdução Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo : HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

_____. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Brasília, DF : IPHAN, IBGE, 2017.

NOBRE, Antonio. **O Futuro Climático da Amazônia**. São José dos Campos: ARA/INPE/INPA, 2014.

_____. O futuro da Amazônia. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 08, 2015, p. 103.

NOBRE, Carlos; LOVEJOY, Thomas. Amazon Tipping Point. **Science Advances**. 21 Feb 2018: Vol. 4, no. 2, eaat2340. Disponível em: <http://advances.sciencemag.org/content/advances/4/2/eaat2340.full.pdf>. Aceso em: 30 out. 2018.

NODARI, Alexandre. Recipropriedade. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018, p. 26-35.

NOSKE, Barbara. The animal question in Anthropology: A commentary. **Society and Animals**, Leiden, v. 1, n. 2. 1993, p.185-190.

- NOTA DE APOIO, 2013. Disponível em: <<https://daslutas.wordpress.com/2013/09/19/nota-de-apoio-do-movimento-munduruku-ipere%C7%A7ayu-aos-movimentos-de-lutas-das-manifestacoes-nas-ruas>>. Acesso em: 11 abr 2018.
- NOVEMBER, Valérie; CAMACHO-HÜBNER, Eduardo; LATOUR, Bruno. Entering a Risky Territory: Space in the Age of Digital Navigation. **Environment and Planning D: Society and Space**, 28(4), 2010, p. 581-599.
- NUNES, Brasilmar Ferreira. **Brasília: a fantasia corporificada**. Brasília: Paralelo 15, 2004.
- OLIVEIRA, Olívia de. **Lina Bo Bardi: Sutis substâncias da arquitetura**. São Paulo: GG/ Romano Guerra, 2006.
- OLIVEIRA, Luciana de; VASQUEZ, Daniel Lemes. **Aprender a Rezar Guarani Kaiowá: Pedagogia decolonial e o fazer cinema como fórum cosmopolítico**. Manuscrito, 2019.
- OSTEN, Marion von. In colonial modern worlds. In: OSTEN, Marion von; AVERMAETE, Tom; KARAKAYALI, Serhat (Ed.). **Colonial modern: Aesthetics of the past – Rebellions for the future**. London: Black Dog, 2010, p. 16-37.
- OTTO, Renata. A besta árida: Uma perspectiva “antineolítica” entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão, **Teoria e sociedade** n° 24.2 - julho - dezembro de 2016, p.131-154.
- _____. Um trípico guarani: exemplos de um cinema indígena. In: TORRES, Junia; VALE, Glauro Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.2017**, Belo Horizonte, Filmes de Quintal, 2017, p. 218-225.
- PACHECO, Agenor Sarraf. **Nas margens do patrimônio Marajoara**. Natal: XVII Simpósio Nacional de História, Julho 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364438352_ARQUIVO_NASMARGENSDOPATRIMONIOMARAJOARA-AGENOREJADDSON-VERSAOFINAL.pdf. Acesso em: 21 nov. 2018.
- PÁDUA, José Augusto. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. Um país e seis biomas. **O eco**, 2005. Disponível em : <https://www.oeco.org.br/colunas/jose-augusto-padua/17221-oeco-14520>, Acesso em: 3 ago. 2016.
- _____. Nas origens do horror às florestas. **O eco**, 2005a. Disponível em : <https://www.oeco.org.br/colunas/jose-augusto-padua/17220-oeco-13882/>. Acesso em: 3 ago. 2016.
- _____. Flora e nação: o país no espelho. In: MARTINS, Ana Cecília Impellizzeri (Org.). **Flora brasileira: História, arte & ciência**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 92-127.
- _____. European Colonialism and Tropical Forest Destruction in Brazil: Environment Beyond Economic History. In: McNEILL, J.; PÁDUA, J.; RANGARAJAN, M. (orgs.). **Environmental History - As If Nature Existed**. New Delhi: Oxford University Press, 2010.
- _____. Aventura e predação. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 06, 2013, p. 24-29.
- _____. A Mata Atlântica e a Floresta Amazônica na construção do território brasileiro: estabelecendo um marco de análise. **Revista de História Regional** 20(2), 2015, p. 232-251.
- _____. “**Foi uma invasão biológica**”, diz José Augusto Pádua. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/reportagens/foi-uma-invasao-biologica-diz-jose-augusto-padua>, Acesso em: 17 ago. 2017.
- PANOFSKY, Erwin. **A perspectiva como forma simbólica**. São Paulo: Edições 70, 1999.
- PAPANEK, Victor. **Design for the real world**. London: Thames & Hudson, 1984.
- PARSONS, James J.. Tropical Grasslands which appeared. **Tiibingen Geographische Studien**, 34, 1970, p.141-153.
- _____. Spread of African pasture grasses to the American. **Tropics Journal of Range Management**, Denver, v. 25, n. 1, 1972, p. 12-17.
- _____. Forest to Pasture: development or destruction?. **Revista de Biologia Tropical**, 24 Supl. I: 1976, p. 121-138.
- PAXSON, Heather. Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States. **Cultural Anthropology** 23, no. 1, 2008, p.15-47.
- PEDROSA, Mário. A cidade nova. In: LOBO, Maria da Silveira; SEGRE, Roberto. (Orgs). **Cidade Nova: Síntese da**

Artes/ Congresso Internacional Extraordinário de Críticos de Arte. Rio de Janeiro: UFRJ/FAU, 1959.

_____. **Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília.** São Paulo: Perspectiva, 1981.

_____. Reflexões em torno da nova capital. In: **Acadêmicos e Modernos: Mário Pedrosa.** ARANTES, Otilia Org.). São Paulo: Edusp, 1998.

_____. Reflexões em torno da nova capital. In: PEDROSA, **Mário. Arquitetura: Ensaios críticos.** Organização, prefácio e notas: Guilherme Wisnik. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência.** São Paulo: Elefante, 2018.

PIMENTEL, Spency. Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.4, n.2, jul.-dez., 2012.

PINHEIRO, Francisco de Moura. **Impactos de veículos de comunicação de massa numa Reserva Extrativista no estado do Acre.** Dissertação de Mestrado. Brasília : UnB, 1999.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. No Brasil de Bolsonaro, as definições de vagabundo foram atualizadas. **The Intercept Brasil**, 13 de Fevereiro de 2019. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/02/12/definicoes-vagabundo-atualizadas-bolsonaro/>>. Acesso em: 20 fev 2019.

PINTO NETO, Moysés. Progressismo como modernização unidimensional. In: BARBA, Clarides Henrich de; DAGIOS, Magnus; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; KONZES, Paulo Roberto; NIENOV, Christian Otto Muniz. **Governo, Cultura e Desenvolvimento: Reflexões desde a Amazônia.** Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. Quatro cenários para o fim do mundo. Belo Horizonte: **PISEAGRAMA**, número 14, 2019, no prelo.

PISSOLATO, Elizabeth. **Duração da pessoa: Mobiliades, parentesco e xamanismo mbya-guarani.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, 2006.

PLUMWOOD, Val. **Animals and Ecology : Towards a Better Integration.** Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/156617082.pdf>, Acesso em: 11 fev. 2019.

PORANTIM. **Cosmologias indígenas na ONU: ecologia indígena, mudanças climáticas e entremundos possíveis.** Brasília: CIMI, Ano XXXVIII, Nº 394, Abril 2017.

PORTELLA, Pedro Macedo. **“Essa máquina não caiu do céu”: O nascimento do cinema dos povos originários e notas etnográficas sobre dez anos de formações cinematográficas para indígenas.** Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: – FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

PRECIADO, Paul B. La censura institucional se parece a la violación. **El País**, 2019. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2019/05/31/icon/1559299276_261136.html. Acesso em: 6 jun. 2019.

PRÉVERT, Jacques. Spetacle. In: **Oeuvres complètes**, v.1. Paris: Gallimard, 1992.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. **Devires**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, jul./dez. 2008, p. 98-125.

_____; DINIZ, Renata Otto. Cosmocinepolítica Tikmu'un-Maxakali: Ensaio sobre a invenção de uma cultura e de um cinema indígena. **Gesto Imagem Som**. São Paulo, v. 3, n.1, julho, 2018, p.63-105.

QUEZADO, Zilah. **Brazil Built: The architecture of the Modern Movement in Brazil.** New York: Taylor & Francis, 2001.

QUINTANILHA, Rogério Penna. **As Cidades Que Criamos: A Arquitetura De Cidades Novas A Partir Da Experiência Da Caraíba De Joaquim Guedes.** Tese De Doutorado. São Paulo: Fau-Usp, 2016.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **De Pessoas E Palavras Entre Os Guarani-Mbya.** Tese De Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

RAMOS, Alcida Rita. **Por Falar Em Paraíso Terrestre.** Brasília, 1995. Disponível Em: <[Http://Dan.Unb.Br/Images/Doc/Serie191empdf.Pdf](http://Dan.Unb.Br/Images/Doc/Serie191empdf.Pdf)>. Acesso Em 28 Jun. 2017.

REDWOOD, J. **Ocupação Da Fronteira, Estado E Expansão Capitalista: Algumas Reflexões Com Base No Caso Brasileiro Contemporâneo**. Recife: Ufpeipimes, Abr 1979.

REED, Patricia. Orientation in a big world: On the necessity of horizonless perspectives. **e-flux** journal #101, Summer 2019. Disponível em: <http://worker01.e-flux.com/pdf/article_273343.ddf>. Acesso em: 2 De Ago. 2019.

REES, Tobias. For microbes: Theorizing the contemporary. **Fieldsights**, abril 25, 2019. Disponível em:<<https://culanth.org/fieldsights/for-microbes>>. Acesso Em 2 Jun 2019.

REGALDO, Fernanda. O boi bebeu. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, Número 10, 2017, p. 42-51.

REGO, José Lins do. "O Homem e a Paisagem". **L'architecture D'aujourd'hui** N. 42. Boulogne, 1952, P. 8-14. In: XAVIER, Alberto (Org.). Depoimento de uma geração. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 301.

REIS, Fabio Wanderley. O Tabelão e a Lupa: Teoria, Metodo Generalizante e Idiografia no Contexto Brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 16, Ano 6, 1991.

RELPH, Edward. **Place And Placelessness**. Londres: Pion, 1976.

REQUEIJO, Geordana Natali R. **A história da tuberculose em Belo Horizonte de 1897 a 1950: Uma abordagem histórico-cultural**. Dissertação ee Mestrado. Belo Horizonte: Fafich-UFMG, 2005.

RIBEIRO, David W. A.. Da Redução Jesuítica à Sagrada Aldeia de pedra Mbyá-Guarani: Uma reflexão sobre as polítics patrimoniais no Brasil a partir do caso do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Brasília: **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - Contra os Preconceitos: História e Democracia**, 2017.

RODRIGUES, A. Jacinto. **Urbanismo e Revolução**. Porto: Afrontamento, 1975.

RODRIGUES, Nelson. **A Cabra Vadia. Novas Confissões**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1997.

ROMERO, Roberto. **A errática Maxakali: Imagens da Guerra contra o Estado**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional, 2015.

_____. Quase extintos. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 08, 2015a, p. 18-23.

ROOSEVELT, Anna C.. The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest. **Anthropocene** 4, 2014, p. 69-87. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.ancene.2014.05.001>>. Acesso em 2 jun 2018.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

_____. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

_____. **No Urubuquá, no Pinhém: Corpo de baile**. – 13.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSSE, Eduardo Pires. **Kômãyxop: Cantos xamânicos maxakali**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

ROSSET, Clément. **A anti-natureza: Elementos para uma filosofia trágica**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 24, 1996, p. 97-105.

RUDIAK-GOULD, Peter. We have seen it with our own eyes: Why we disadree about climate change visibility. **Weather Climate & Society** 5, 2013, p. 120-132.

RUGENDAS, Johann Moritz. **Malerische Reise in Brasilien / von Moritz Rugendas. Faksimile-Ausgabe der Original-Ausgabe Paris, Miuhlhausen, Engelmann, 1835**. Stuttgart: Daco-Verlag Blase, 1986.

SÁEZ, Oscar Calavia. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, V.58, Nº1, 2015, p. 257-284.

SAGAN, Dorion. **Cosmic Apprentice: Dispatches from the Edge of Science**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

_____. The Human is More than Human: Interspecies Communities and the New “Facts of Life”. **Theorizing the Contemporary, Fieldsights**, November 18, 2011. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life>>. Acesso em 4 set 2015.

SAHLINS, Marshall. **Stone age economics**. Chicago: Aldine, 1972.

_____. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 1, 2014, p. 281-290.

SANTILI, Márcio. **Muita terra para pouco fazendeiro**. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/muita-terra-para-pouco-fazendeiro>>. Acesso em nov. 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCT/UNB/CNPq/MCTI, 2015.

_____. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018, p. 44-51.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. Nasce a Academia SPHAN. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 24, 1996, p. 77-95.

SCHAEFER, Carlos et al. Micromorphology and electron microprobe analysis of phosphorus and potassium 20 forms of an Indian Black Earth (IBE) Anthrosol from Westem Amazonia. **Australian Journal of Soil Research**, v.42, 2004, p. 401-409.

SCHWARTZ, Marion. **A history of dogs in the early Americas**. New Haven: Yale University Press, 1998.

SCHNEIDER, Tatjana; TILL, Jeremy. Beyond Discourse: Notes on Spatial Agency. Footprint, Agency in Architecture: Reframing Criticality in Theory and Practice, **Spring** 2009, p. 97-111.

SCHOLTE, Bob. Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited. **American Anthropologist**, 86(4), 1984.

SECRETARIA MUNICIPAL DE MEIO AMBIENTE. **Autorização de Intervenção em Espécimes, Nº 0022/13**. Belo Horizonte: Gerência de Áreas Verdes e Arborização Urbana – GEAVA, 4 de fevereiro, 2013.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SERVIGNE, Pablo; STEVENS, Raphaël. **Comment tout peut s’effondrer: Petit manuel de collapsologie à l’usage des générations présentes**. Seuil, 2015.

SIMÃO, Fábio Luiz Rigueira. Os homens da ordem e a ordem dos homens: vigilância, ação policial, concepções de ordem e legislação municipal em Belo Horizonte (1895-1930). **Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada**, Vol. 7 Nº 12 Jan-Jun 2012.

SIQUEIRA, Vera Beatriz. Contrastes naturais: imagens da flora brasileira. Da exuberância tropical à paisagem agreste. In: MARTINS, Ana Cecilia Impellizieri (Org.). **Flora brasileira: História, arte & ciência**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 128-164

SMITHSON, Peter. Afterword. In: WALSH, Victoria. **Nigel Handerson: Parallel of Life and Art**. London: Thames & Hudson, 2001.

SMITHSON, R. Sedimentation of the mind: Earth works. In: FLAM, J. **Robert Smithson: Collected Writings**. Londres: University of California Press, 2006.

SOJA, Edward. **Postmetrópolis**. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.

_____. The urbanization of the world. In: BRENNER, Neil. **Implosions / Explosions – Towards a study of planetary urbanization**. Berlin: Jovis, 2014, p. 143-159.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Da “diferenciação de áreas” à “diferenciação socioespacial”: A “visão (apenas) de sobrevôo” como uma tradição epistemológica e metodológica limitante. **Cidades**, v. 4, n. 6, 2007, p. 101-114.

SPAROVEK, Gerd; et al. Who owns Brazilian lands? **Land Use Policy** 87, 2019. Disponível em: https://www.oeco.org.br/wp-content/uploads/2019/07/Who-owns-Brazilian-lands_Artigo_Land-Use-Policy.pdf, Acesso em: 5 jul. 2019.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques**. Paris: La Découverte, 1996.

_____. La proposition cosmopolitique. In: **L'émergence des cosmopolitiques**. LOLIVE, Jacques (ed.). Paris: La Découverte "Recherches", 2007, P. 45-68.

_____. **Cosmopolitics I**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

_____. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. Belo Horizonte: Chão da Feira, **Caderno de Leituras** n. 62, maio 2017.

_____. Gaia. Tradução e adaptação de Débora Danowski. In: TORRES, Junia; VALE, Glauro Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.2017**, Belo Horizonte, Filmes de Quintal, 2017a.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Editora da UNICAMP, 2006.

_____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUCHMAN, Lucy. Located Accountabilities in Technology Production. **Scandinavian Journal of Information Systems** 14 (2), 2002, p. 91-105.

SÜSSEKIND, Felipe. **No rastro da onça: Relações entre humanos e animais no Pantanal**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

_____. Sobre a vida multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, abr. 2018, p.159-178.

SZTUTMAN, Renato (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro - Série Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

_____. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. **Pontourbe**, Ano III versão 4.0, julho de 2009.

_____. **O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

TADDEI, Renzo. **Alter geoengenharia**. Trabalho apresentado no colóquio internacional Os mil nomes de Gaia – Do Antropoceno à idade da Terra. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 16 set 2014. Disponível em: <<https://osmil-nomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/renzo-taddei-alter-geoengenharia.pdf>>. Acesso em 7 dez 2014.

_____. Conhecendo (n)o Antropoceno. **Climacom**, Ano 03, nº 7 – Incerteza, 2016. Disponível em:< <http://clima-com.mudancasclimaticas.net.br/?p=6426>>. Acesso em: 21 jan. 2017.

_____. **Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera**. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

_____. O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, abr. 2018, p. 289-306.

_____. **Antropoceno**. Debate na 12ª Bienal Internacional de Arquitetura de São Paulo, 11 set 2019.

TAFURI, Manfredo. **Projecto e utopia: arquitectura e desenvolvimento do capitalismo**. Lisboa: Presença, 1985.

TARNOFF, Ben. To decarbonize we must decomputerize: why we need a Luddite revolution. **The Guardian**, Wed 18 Sep, 2019. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/technology/2019/sep/17/tech-climate-change-luddites-data>>. Acesso em 18 set 2019.

TASSINI, Raul. **Verdades históricas e pré-históricas de Belo Horizonte antes do Curral d'el Rei**. Belo Horizonte: s/e, 1947.

TAVARES, Paulo. The Political Nature of the Forest: a Botanical Archaeology of Genocide. In: SPRINGER, Anna-Sophie; TURPIN, Etienne (Ed.). **The word for world is still forest**. Berlin: K. Verlag, 2017, p. 125-157.

_____. In the forest ruins. **e-flux**, 2017. In: www.e-flux.com/architecture/superhumanity/68688/in-the-forest-ruins. Acesso em: 5 mai. 2018.

_____. Trees, vines, palms and other architectural monuments. In: Into the woods, **Harvard Design Magazine**, nº 45, s/s 2018a, p. 189-195.

_____. Entrevista. In: ALTBURG, Ana; MENEGUETTI, Mariana; KOZLOWSKI, Gabriel. **8 reações para o depois**. Rio de Janeiro: Rio Book's, 2019, p. 69-93.

_____. **Des-Habitat**. Berlin: K-Verlag, 2019a.

TERENA, Luiz Henrique Eloy; CASSIMIRO, Saulo. O ataque dos malditos – Bang-Bang-Tum: acampamentos indígenas de Mato Grosso do Sul, uma realidade contada por crianças e adolescentes indígenas de Kurussu Ambá. **Psicólogo inFormação**, ano 17, n. 17, jan./dez. 2013, p. 57-78.

_____. Poké'ixa úti. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018, p. 12-17.

TONACCI, Andrea. "Cinema marginal?". In: PUPPO, Eugênio (org). **Cinema marginal e suas fronteiras**. São Paulo: Heco Produções e Centro Cultural Banco do Brasil, 2004, p. 126-128

TORRES, Junia; VALE, Glaura Cardoso; ITALIANO, Carla. **Forumdoc.bh.2017**, Belo Horizonte, Filmes de Quintal, 2017.

TSING, Anna. Arts of inclusion, or, how to love a mushroom. **Australian Humanities Review**, Camberra, v.50, mai 2011, p. 5-21.

_____. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. **Environmental Humanities** 1, 2012, p. 141-154.

_____. Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore. **Theory Culture Society**, v.31, n.2-3, 2014.

_____. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **ILHA**, v. 17, n. 1, 2015, p. 177-20. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>.

_____. **The Mushroom at the End of the Word: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015a.

_____. Earth Stalked by Man. **The Cambridge Journal of Anthropology** 34(1), Spring 2016: 2–16

_____. **Arts of living on a damage planet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

_____. Margens indomáveis. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018, p. 2-11.

_____. **Viver nas ruínas: Paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB MilFolhas, 2019.

TUGNY, Rosângela Pereira de (org.). **Mõgmõka yõg Kutex xi Agtux / Cantos do gavião-espírito**. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.

_____. (org.). **Yãmiyxop xunim yõg kutex xi ágtx (Cantos e histórias do morcego espírito)**. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009a.

_____. **Cantobrilho Tikmu'un no limite do país fértil**. Museu do Índio - FUNAI, 2010.

_____. **Escuta e poder na estética Tikmu'un Maxakali**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

_____. Trem do progresso. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 02, 2011a, p. 7-9.

_____. **Cantos tikmu'un para abrir o mundo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

_____. Um fio para inmõxã. Aproximações de uma estética Tikmu'un. In: **Anais do I Colóquio de Etnomusicologia da UNESPAR/FAP: Etnomusicologia, Universidade e Políticas do Comum**, Curitiba: UNESPAR/Campus de Curitiba II, Faculdade de Artes do Paraná, 2013a, p. 58-75.

_____. **Cantos do povos Morcego e Hemex-espíritos**. Belo Horizonte: FALE/UFMG: Literaterras, 2013b.

_____. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os Tikmu'un. **DEVIRES**, Belo Horizonte, V. 11, N. 2, jul-dez 2014, p. 154-179.

THUNBERG, Greta. "Vocês não agiram a tempo": o discurso de Greta Thunberg ao Parlamento britânico. **Instituto Humanitas Unisinos**, 25 abril 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588579-voce-ao-agiram-a-tempo-o-discurso-de-greta-thunberg-ao-parlamento-britanico> Acesso em: 25 abril 2019.

- TURAN, Neyran. Measure for the Anthropocene. In: GRAHAM, James (Ed.). **Climates: Architecture and the planetary imaginary**. New York: Columbia Books on the Architecture and the City, 2016, p. 120-128.
- UBINGER, Helen C. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena**. Dissertação de mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.
- UN Habitat, **State of the World's Cities 2012/2013: Prosperity of Cities**. New York: Earthscan, Routledge, 2013.
- UNITED NATIONS PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES. **Who are indigenous peoples?**, 2007. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf, Acesso em 12 ago. 2017.
- USHER, John Phillip. **Extraterrestrial: Extraction in the humanist Anthropocene**. New York: Fordham University Press, 2019.
- VALENTIM, Marco Antonio. Cosmopolítica e entropia. In: **Conexões: Deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...** DIAS, Susana Oliveira; WIEDEMANN, Sebastian; AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues (Org.). Campinas, SP: ALB; FE/UNICAMP, 2019, p. 137-150.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atencionalidade. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom Cultura Científica** (online), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, dez. 2016, p. 39-66. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf. Acesso em: 20 nov. 2018.
- VARGAS, Getúlio. **A Nova Política do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1938.
- VERRAN, Helen. Metaphysics and learning. **Learning Inquiry**, v.1, n.1, 2007, p. 31-39.
- VICO, Giambattista. **The New Science of Giambattista Vico** (Tradução: G. Bergin & M.H.Fisch). New York: Garden City, 1961, § 403-537. Disponível em: <https://archive.org/details/newscienceofgiam00vico>, Acesso em 23 fev. 2019.
- VIEIRA, Marina Guimarães. Virando inmōxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. **Revista de Antropologia** (Impresso), v. 1, 2009. p. 308-329
- _____. A gente não faz mais guerra: agora a gente está é pensando: Xamanismo e educação escolar entre os Maxakali. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, 2010, p. 135-150.
- VIEIRA FILHO, José Eustáquio Ribeiro. **A Fronteira Agropecuária Brasileira: Redistribuição produtiva, efeito poupa-terra e desafios estruturais logísticos**. 2013. Disponível em : http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/160725_agricultura_transformacao_produtiva_cap_03.pdf. Acesso em: 23 jun. 2018.
- VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute** 8, 2002, p. 347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté; os deuses canibais**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- _____. Prefácio. In: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. **Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 13-23.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** vol.2 no.2, Rio de Janeiro, Oct. 1996, p. 115-144.
- _____. Os termos da outra história. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 49-54.
- _____. A propriedade do conceito. In: **ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)**, 2001. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>, Acesso em: 30 mai 2016.
- _____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. O nativo relativo. Rio de Janeiro: **Mana**, vol.8, no.1, Apr. 2002a.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, 14/15, 2006, p. 319-338.

_____. **A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento.** Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

_____. **Claude Lévi-Strauss, fundador do Pós-estruturalismo.** Palestra do IEB-USP, 09 de outubro 2008. Disponível em: <<https://umaincertaantropologia.org/2011/11/24/claude-levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo-eduardo-viveiros-de-castro>>. Acesso em: 3 jun 2016.

_____. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. **Sopro** 51, Maio 2011.

_____. **Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias (projeto de pesquisa),** 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos, Acesso em: 2 mai. 2018.

_____. O índio em devir. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses. (org.). **Baré: povo do rio.** Edições Sesc São Paulo. 2015.

_____. **Metafísicas canibais.** São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

_____. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

_____. **Os involuntários da pátria.** Aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia. Rio de Janeiro, 20 de abril 2016.

_____. Últimas notícias sobre a destruição do mundo. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **Povos indígenas do Brasil.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 144-148.

_____. Sobre a noção de espécie na antropologia. 2012. Disponível em : <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/emisferica-101/viveiros-de-castro>. Acesso em: 20 nov. 2018.

_____. **Twitter,** 2019. Disponível em: <https://twitter.com/nemoid321/status/1148712830004334593>, Acesso em 11 jul. 2019.

_____. On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. **Current Anthropology,** Volume 60, Supplement 20, August, 2019a.

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

WILD, Matthew. Peak soil: it's like peak oil, only worse. **Energy Bulletin,** 2010. Disponível em: <<https://www.resilience.org/stories/2010-05-13/peak-soil-its-peak-oil-only-worse>>. Acesso em 29 jun. 2016.

WILSON, Matthew. Labour, utopia and modern design theory: the positivist sociology of Frederic Harrison, **Intellectual History Review,** 2017.

WISNIK, Guilherme. **Formalismo e Tradição: a arquitetura moderna brasileira e sua recepção crítica.** Dissertação de Mestrado, São Paulo: FFLCH-USP, 2003.

_____. (Org.). **O risco: Lucio Costa e a utopia moderna.** Rio de Janeiro: Bang bang filmes, 2003a.

_____. Plástica e Anonimato: Modernidade e tradição em Lucio Costa e Mário de Andrade. **Novos Estudos CE-BRAP** 79, novembro 2007, p.169-193.

WISNIK, José Miguel. O famigerado. In: **Sem receita.** São Paulo: Publifolha, 2004, p. 177-198.

WOODS, W. L.; McCANN, J. M. The anthropogenic origin and persistence of Amazonian dark earths. In: C. Caviedes (Ed). Yearbook. **Conference of Latin Americanist Geographers.** Vol. 25. Austin University of Texas Press, 1999, p. 7-14.

WULF, Andrea. **A invenção da natureza: A vida e as descobertas de Alexandre von Humboldt.** São Paulo: Planeta, 2016.

YANOMAMI, Morzaniel Iramani; MACHADO, Ana Maria. **Xapiri Thëã oni: Palavras escritas sobre os xamãs**

Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; Boa vista, RR: Hutukara associação Yanomami, 2014, p. 39.

ZALASIEWICZ, Jan. Deep metabolism. In: PTAK, Anna (Ed.). **Amplifying nature: The planet imagination of architecture in the Anthropocene.** Minneapolis: Minnesota University Press, 2009.

_____. Human bioturbation, and the subterranean landscape of the Anthropocene. **Anthropocene**, v. 6, 2014, p. 3-9.

_____. Scale and diversity of the physical technosphere: A geological perspective. *The Anthropocene Review*, Vol. 4(1), 2017, p. 9-22.

ZANIN, Roberto. **Aspectos da introdução das espécies exóticas: O capim-gordura e a braquiária no Parque Nacional de Brasília.** Dissertação de Mestrado. Brasília - DF: UnB, 2009.

ZILLER, Sílvia R. Espécies exóticas da flora invasoras em Unidades de Conservação. In: CAMPOS, João Batista; TOSSULINO, Márcia de Guadalupe Pires; MÜLLER, Carolina Regina Cury (Organizadores). **Unidades de Conservação: Ações para valorização da biodiversidade.** Curitiba: Instituto Ambiental do Paraná – IAP, 2005.

Filmes

Kuxakuk Xak – Caçando Capivara. Direção: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali e João Duro Maxakali. Edição: Mari Correia. Som: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2009, 57 min.

Urihi Haromatimapë – Curadores da terra-floresta. Direção: Morzaniel Iramari Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; Belo Horizonte: Observatório da Educação Escolar Indígena UFMG; Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami, 2014, 59 min.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xdQi6eMSrbc&t=12s>>. Acesso em 5 abr 2019.

Ava Yvy Vera – A Terra do Povo do Raio. Direção: Genito Gomes, Valmir Gonçalves Correia, Jhonn Nara Gomes, Jhonatan Gomes, Edina Ximenez, Dilcídio Gomes, Sarah Brites e Joilson Brites. Belo Horizonte: Programa Imagem Canto Palavra nos Territórios Guarani e Kaiowá, PROEXT/MEC, 2016, 54 min.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=btFijOYozAl&feature=youtu.be>>. Acesso em 7 fev 2019.

Mokoi tekoá petei jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada. Direção: Ariel Ortega, Ariel Jorge Morinico e Germano Benites, 2008, 63 min.

Branco sai, preto fica. Direção: Adirley Queirós, 2014, 93 min.

Xokoxop Pet. Direção: Isael Maxakali e Charles Bicalho, 2009, 21 min.

Povo Tikmu'un/Maxakali - ritual de entrega dos mapas/documentos I CNPI. Direção: Edgar Kanaykō Xakriabá, 2016, 19.53 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-DL-QrP08yY&list=PLrq3pwrUbrSyAlRh16mv-JcuB4hxF2jnK&index=3&t=12s>>. Acesso em 8 mai 2019.

A batalha de Belo Monte: Parte I – Altamira. TV Folha #97, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oNU0s-DK2Tw>>. Acesso em: 18 mai. 2018.

A batalha de Belo Monte: Parte II – Altamira. TV Folha #97, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oNU0s-DK2Tw>> . Acesso em: 18 mai. 2018.

