

WAMON

REVISTA DOS ALUNOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UFAM

DOSSIÊ TEMÁTICO

“OS CONFLITOS AMBIENTAIS NAS
LÓGICAS DAS ALTERIDADES”

ORGANIZAÇÃO

DIANA GÓMES

FÁBIO ZUKER

LUCAS DA COSTA MACIEL

ARTIGOS

ENTREVISTA

TRADUÇÃO

ENSAIO VISUAL

VOLUME 7 | NÚMERO 2 | 2022.2

wamom

wamom

wamom wamom wamom
wamom wamom wamom

wamom

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social da UFAM



UFAM



FAPEAM

Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

wamom wamom wamom
wamom wamom wamom

VOLUME 7 | EDIÇÃO Nº 2 | 2022

WAMMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM

Equipe Editorial (2022)

Editores-chefe

Vinícius Cosmos Benvegnú
Larissa Maria de Almeida Guimarães

Editores-Executivo

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno
Marcos Alan Costa Farias
Riccardo Rella
Marla Elizabeth Almeida Reis
Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti
Thamires Pessanha Angelo
Alci Albiero Júnior
Ozaias da Silva Rodrigues
Genildo da Silva Nóbrega

Orgs. do dossiê “OS CONFLITOS AMBIENTAIS NAS LÓGICAS DAS ALTERI-DADES” (v. 7 n. 2 – 2022.2)

Diana Gómez (PPGAS - USP)
Fábio Zuker (PPGAS - USP)
Lucas da Costa Maciel (PPGAS - USP)

Coordenadora do Dossiê

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno

Capa

Ariel Arango

Diagramação

Dione Coêlho de Souza

Revisão

Equipe Editorial

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Projeto Gráfico

Luiz D. da Paz

Assessoria de Comunicação

Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti

Revisor de inglês e espanhol

Riccardo Rella

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida
(Universidade do Estado do Amazonas - UEA/
Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Ana Carla dos Santos Bruno
(Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
- INPA/ Universidade Federal do Amazonas -
UFAM)
Charles Hale
(Texas University)
Deise Lucy Oliveira Montardo
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
João Dal Poz Neto
(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)
João Pacheco de Oliveira Filho
(Museu Nacional - MN/Universidade Federal
do Rio de Janeiro - UFRJ)
José Exequiel Basini Rodrigues
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
José Guilherme C. Magnani
(Universidade de São Paulo - USP)
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Márcio Silva
(Universidade de São Paulo - USP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes
(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ)

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2022 – v.7 n.2; 30cm.

ISSN: 2446-8371
Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

SUMÁRIO

Editorial

|07

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno
Vinicius Cosmos Benvegnú

ENTREVISTA

Entrevista com Thiago Mota Cardoso: Por um antropologia entre fronteiras

Alci Albiero Júnior

|11

Ozaias da Silva Rodrigues

DOSSIÊ TEMÁTICO “OS CONFLITOS AMBIENTAIS NAS LÓGICAS DAS ALTERIDADES”

Apresentação: Cenas e pensamentos sobre a alteridade e conflitos socioambientais

|43

Lucas da Costa Maciel

Fábio Ozias Zuker

Diana Paola Gómez Mateus

Não-humanos e suas espacialidades: aparições dos aluxes em Mérida, nas bordas da cidade

|61

[Non-humans and their spatialities: apparitions of aluxes in Mérida, on the outskirts of the city]

Marcos H. B. Ferreira

Janine Helfst Leicht Collaço

Redefinições do conflito e da luta mapuche a partir dos conselhos dos antepassados: o caso das comunidades de Cerro León, Argentina

[Redefinitions of the conflict and the Mapuche struggle based on the advice of the ancestors: the case of the communities of Cerro León, Argentina]

|81

María Emilia Sabatella

Vozes da Mãe Terra: a defesa da água, da vida e do território no Putumayo

[Voices of Mother Earth: the defense of water, life and territory in Putumayo]

|107

Claudia Belén Lancheros Fajardo

TRADUÇÃO

Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição propriamente política para o Antropoceno

|135

Mario Blaser

ENSAIO VISUAL

Maretórios: as comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará

[Tide-places: fisherman communities at Northeastern Pará]

Cícero Pedrosa Neto

Fábio Ozias Zuker

|171

EDITORIAL WAMON 2022

Edição nº 2 | volume 7 | 2022

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno¹
Vinicius Cosmos Benvegnú²

Editores

O dossiê “Os conflitos ambientais nas lógicas das alteridades” encerra uma série de quatro dossiês temáticos publicados pela Revista Wamon desde o primeiro semestre de 2021. A exemplo dos anteriores, intitulados “Antropologia Urbana na Amazônia: descentrando escalas, genealogias e experiências de cidade” (2021.1); “Entre as máscaras: olhares etnográficos sobre o mundo em pandemia” (2021.2) e “Povos Originários, Capitalismo e Relações de Poder na América Latina” (2022.1), aborda um tema de interesse atualíssimo da sociedade a partir do campo da antropologia. Estamos em um momento oportuno para uma publicação que tem como fulcro reflexões sobre os chamados “conflitos socioambientais”. Embora a apropriação de territórios e as paralelas investidas na destruição material e simbólica de mundos de povos e comunidades tradicionais (em um amplo espectro, encampano indígenas, afroamericanos e camponeses, entre outros) por poderes hegemônicos seja um problema crônico envolvendo essa natureza de conflitos desde as sociedades coloniais, vivemos um momento histórico e político que cobra reflexões renovadas. No Brasil, após quatro anos de um governo de extrema direita (Governo Bolsonaro, 2019-2022) de orientação neoliberal e autoritária, que empunhou verdadeiras bandeiras de guerra contra essa diversidade de grupos, ações e omissões governamentais conduziram ao desmantelamento de políticas ambientais, à negação de direitos territoriais, à intolerância e à violência que resultaram em imagens dramáticas como as que estamos assistindo da tragédia humanitária na Terra Indígena

¹ Integrante da Equipe Editorial da Revista Wamon (2020-2023) e Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFAM).

² Editor-chefe da Revista Wamon (2022) e Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFAM).

Yanomami, para citar um exemplo emblemático.

Este dossiê contribui, a partir de referências ao Brasil e a estudos que remetem a situações concretas no México e em países vizinhos como Colômbia e Argentina, para a apreensão de “conflitos socioambientais” em suas múltiplas facetas, trazendo, além de três artigos, uma entrevista, um ensaio visual e uma tradução abordando questões caras à temática. Nas palavras de seus organizadores, Diana Gómez (PPGAS/USP), Lucas da Costa Maciel (PPGAS/USP) e Fábio Zuker (PPGAS/USP), este número é produto de um esforço de compreender como conflitos socioambientais são processados nas “lógicas das alteridades”, para o que se faz fundamental deslocar o “olhar analítico da matriz euroamericana para pensar sobre os conceitos e as ênfases reflexivas a partir das quais as organizações, pessoas e povos tradicionais (indígenas, afroamericanos e camponeses, entre outros) pensam e atuam nesses contextos” conflituosos.

Por fim, queremos compartilhar com nossos colaboradores e colaboradoras, autores e autoras, leitores e leitoras, uma conquista alcançada no apagar das luzes do ano de 2022. Na última avaliação de periódicos realizada pela Capes, nossa revista, a Wamon, teve uma avaliação positiva para o quadriênio 2017-2020. A Wamon classificada no Qualis Periódicos Capes como B2, nas áreas de Antropologia/Arqueologia, Ensino, História, Interdisciplinar e Sociologia. Obrigado a todos, todas e todes que contribuíram para essa conquista!

WMM

WMM
WMMMMMM WMMO
WMMO WMMMM WMM
WMM

Entrevista

POR UMA ANTROPOLOGIA ENTRE FRONTEIRAS
Entrevista com Thiago Mota Cardoso

Alci Albiero Júnior
Ozaías da Silva Rodrigues

WMMO WMMMM WMM

POR UMA ANTROPOLOGIA ENTRE FRONTEIRAS

Entrevista com Thiago Mota Cardoso

Alci Albiero Júnior¹

Ozaias da Silva Rodrigues²



Thiago Mota Cardoso é biólogo e antropólogo. Professor do Departamento de Antropologia (DAN) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia (MPGAP/INPA). Fez seu doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com Estágio Internacional no projeto AURA - Living in the Anthropocene, na Aarhus University, Dinamarca. É coordenador do Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (CoLar/UFAM), pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia In-

¹ Biólogo (Bacharel/FAA e Licenciado/Claretiano), Mestre em Botânica (UFPR), Doutor em Ecologia Aplicada (ESALQ/USP) e Doutorando em Antropologia Social pela UFAM (PPGAS/UFAM). Pesquisador associado ao Laboratório de Silvicultura (UFAM) e Membro do CoLar – Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (UFAM).

² Doutorando em Antropologia Social pela UFAM (PPGAS/UFAM). Mestre em Antropologia (PPGA – UFC/UNI-LAB) e Licenciado Pleno em História pela UFC. Bolsista FAPEAM. Membro do CoLar – Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (UFAM) e do projeto de extensão Pandemias na Amazônia (UFAM).

dígena (NEAI/UFAM) e do Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (CANOA/UFSC). A presente entrevista ocorreu no dia 17 de novembro de 2022, na sala de reuniões do DAN, setor norte - UFAM. A transcrição do áudio foi realizada por Taiane Maiara Klein.

Ozaias Rodrigues: Olhando de forma retrospectiva para a sua formação profissional, em qual momento se deu essa virada da Biologia para a Antropologia? O que motivou isso? Qual foi a maior dificuldade em transitar, inicialmente, nessas áreas?

Thiago Mota: Para chegar a esta virada devo passar por alguns caminhos e encontros, nunca é algo simples explicar nossas trajetórias o que, no meu caso não começa com minha entrada no curso de biologia. Antes de chegar a cursar Ciências Biológicas já me interessava, na adolescência, por algumas questões associadas aos problemas ambientais, algo que me afetava. Afetação oriunda de meu entrelaçamento amoroso com o mar, seus movimentos e seus habitantes. Desde cedo, desde pequeno, o mar esteve presente na minha vida, eu o habitei, seja pescando com meu pai e meu irmão, sentindo o cheiro da maresia e do sargaço³, seja me banhando e, principalmente, pelo esporte, pelo surfe nas águas de Salvador e Olivença no Sul da Bahia. Era sempre meu lugar de meditação, de companhias e da expressão da estética rebelde e marginal. Meu entrelaçamento pelo e com o mar me fez virar meu olhar para o ativismo ecologista. Lembro-me das imagens na TV do pessoal do *Greenpeace* se jogando na frente dos barcos baleeiros e achava aquilo radical, achava o máximo. Me preocupava com a crise nuclear e com a contaminação dos oceanos. Mas o que inicialmente era uma admiração e preocupação distante e adolescente passou a ser uma busca, virou uma questão, um problema. Eu queria atuar, ser ativista. Tinha cerca de 17 anos e

³ O Sargaço é o nome popular de uma alga marinha pertencente à divisão *Phaeophyta* com distribuição tropical e subtropical.

tinha acabado de passar no vestibular em administração. Estava longe ainda de estudar biologia. Eu não sabia o que eu ia fazer em termos profissionais (risos). Fiz Administração na Universidade Federal da Bahia, na minha cidade de Salvador da Bahia. E por incrível que pareça foi no curso de Administração, em meio às narrativas empresariais e de gestão pública que se deu meus primeiros giros. Dentro do curso de Administração, tinha uma linha que era voltada para a gestão no Terceiro Setor. Temas como associativismo, cooperativismo e poder local, tinha lugar de destaque. E tinha alguns professores que eu acabei tendo uma certa proximidade. Eles discutiam poder local, a gente tinha algumas saídas para visitar as comunidades periféricas de Salvador, assessorar cooperativas de pão, discutia criação de banco popular solidário e realizávamos várias atividades dentro desse circuito da periferia soteropolitana.

Chegou um momento na própria Administração em que comecei a vislumbrar a possibilidade de seguir uma carreira na área de Meio Ambiente. Não sabia muito o quê, não tinha professores, não tinha leitura. Mesmo assim eu comecei a enviar currículos para ONGs, aquela coisa toda e fui chamado para ser estagiário na administração do projeto Tamar⁴, de conservação das tartarugas marinhas. No mesmo ano em que entrei para o projeto Tamar, abriu o vestibular para Ciências Biológicas na Universidade Católica de Salvador e eu prestei e consegui passar. Quando entrei na Biologia, foi meio que uma transformação, entrei de uma forma voraz. Eu me envolvia muito com as questões administrativas do Tamar e estudava biologia de corais e zoologia a noite! Sempre que era possível, ia para o campo com os biólogos no fim de semana, queria e sempre ia muito para as bases nas comunidades litorâneas, queria sair pela praia vendo as desovas de tartaruga, todo esse mundo da conservação que o Tamar trazia no litoral brasileiro. Tinha contato com mergulhadores, fiz curso de mergulho. Eu ia seguindo esses passos. Eu entrei no Tamar em 1998, eu tinha 21 anos

⁴ O Projeto Tartarugas Marinhas, Tamar atua desde 1980 na conservação marinha através de pesquisas científicas envolvendo diretamente comunidades costeiras em seus trabalhos socioambientais.

de idade. Fiquei quatro anos por lá.

E teve um momento dentro do Tamar e na Universidade em que as coisas aconteceram todas ao mesmo tempo. Interessante como as linhas de vida vão seguindo seus fluxos. Você vai captando alguns elementos, mas não consegue conectar as coisas. Olha a vida como segue, como as nossas vidas se entrecruzam e como seguimos rumos inesperados em encontros nada esperados, não é linear a parada. No Tamar, eu fui visitar algumas comunidades locais de pescadores artesanais. Em Sergipe, tinha algumas comunidades tradicionais de pescadores que viviam na Reserva Biológica de Santa Isabel, na cidade de Pirambu, um lugar fascinante onde cultivei grandes amizades e aprendizados. Era *locus* da conservação ambiental e território de turismo e pesca. Ali conheci um cultivo de ostras destes pescadores, nos manguezais da foz do Rio São Francisco, em Ponta dos Mangues. Eu fiquei interessado por aquilo, escrevi um projeto para um prêmio da Administração para estudantes e eu consegui um recurso de um ano de trabalho para trabalhar associativismo, cooperativismo e valorização daquela atividade. Comecei a me interessar em entender aquele modo de vida. Ao mesmo tempo, foi naquele território pesqueiro que descobri o racismo ambiental e como a questão ecológica estava atrelada ao racismo e a colonização do litoral brasileiro, pois os pescadores viviam sob regimes legais proibicionistas e restritivos de uso do espaço e da biodiversidade marinha que fundamentava a governabilidade ambientalista na conservação de espécies e áreas protegidas. Nessa trajetória tinha um amigo meu, também estudante de biologia e funcionário do Tamar, que me apresentou um professor de zoologia da Universidade Federal de Feira de Santana, o Franzé (Francisco Souto), que era ligado à Etnobiologia. Eu liguei pro Franzé em Salvador e fui à casa dele sem nem saber direito o que era Etnobiologia, Etnoecologia, essas coisas, mas na intenção de saber se ele poderia me ajudar e compreender o modo de vida dos pescadores. Ele me deu dois textos que foram fundamentais na minha vida até hoje. É o texto chamado: “Etnobiologia: teoria e prática” do Darrell Posey, que estudou por muito tempo o manejo

da floresta pelos Kaiapó e o outro texto intitulava “O que é Etnoecologia” do ecólogo mexicano Victor Toledo. Quando eu li esses dois textos, foi como se abrisse um portal de possibilidades e eu fui afetado e falei: “*É isso mesmo que eu quero*”. Paralelo ao Tamar, na universidade, nunca fui biólogo *stricto sensu*, não era muito disso. Por exemplo, se ia ter laboratório, eu queria tirar os bichos do laboratório. Eu era totalmente avesso à manipulação e às experimentações que estavam acontecendo, apoiava o Movimento dos Trabalhadores sem Terra⁵, formávamos grupo de estudos em ecologia social anarquista para ler Murray Bookchin, nos interessávamos pela ecologia dos outros povos e fazíamos movimentos pela permacultura. Então, automaticamente você vai entrando num campo da biologia mais ativista, de campo, com forte componente e interesse pela composição com outros movimentos sociais e coletivos.

Isso tudo me leva, um tempo depois, já no final do curso de Biologia e de ter abandonado a Administração na UFBA a sair do projeto Tamar e andarilhar para fazer uma pesquisa monográfica na comunidade tradicional dos Patizeiros, no coração do Parque Nacional da Chapada Diamantina, no centro do estado da Bahia. Foi ali que eu juntei todos esses meus interesses que hoje permeiam a minha vida profissional, o de estudar práticas e conhecimentos de uma comunidade e a questão do território, da autogestão, do conflito territorial e do conflito socioambiental. Nesta época, no início dos anos 2000 estava muito forte uma discussão dos conflitos e confluências entre o ambientalismo e populações tradicionais e indígenas e esse era um lugar em que acabei entrando em minha práxis acadêmica, já longe do mar, mas em outras águas e encantos. Tempo em que liamos o clássico “O Mito Moderno da Natureza Intocada” e outras obras sobre etnoconservação e espaços comuns do antropólogo Antônio Carlos Diegues e frequentava a incrível biblioteca de seu labora-

⁵ O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é um movimento social, de massas, autônomo, que procura articular e organizar os trabalhadores rurais e a sociedade para conquistar a Reforma Agrária e um Projeto Popular para o Brasil.

tório na USP, o NUPAUB⁶. Ao me formar sou convidado para trabalhar num instituto de pesquisas, no IPÊ, para trabalhar com populações pescadoras caiçaras habitantes do entorno de um Parque Nacional. Era um projeto de conservação marinha e eu ia trabalhar com biologia de camarão para pensar fortalecimento de cadeias produtivas das comunidades de pescadores artesanais. Pegava o camarão dos pescadores, media o tamanho, o sexo, reprodução. Eu embarcava com eles às vezes, porque meu trabalho era fazer biologia pesqueira mas também monitorar invasão de barcos industriais. Então, eu embarcava com eles, ficava no alto mar, fotografava, fazia filmes, documentava. Era isso o que eu fazia, só que convivendo com os pescadores caiçaras e pensando em território, em usos comuns, habilidades pesqueiras locais, conhecimentos tradicionais sobre peixes. A partir de um lugar da biologia, minha cabeça já estava... eu não diria que, imersa na Antropologia, mas com interesse na diferença. Nessa diversidade de modos de vida, em natureza e cultura. Estava na fronteira destas duas “culturas”, como diria Charles Percy Snow.

Ozaias Rodrigues: Em que cidade você atuava?

Thiago Mota: Nas comunidades caiçaras de Guaraqueçaba, Ilha de Superagui, Ilha das Peças. Fiquei um tempo por lá e logo depois me convidaram para vir para Amazônia, para dar suporte a um projeto com as comunidades tradicionais da região do mosaico de áreas protegidas do Baixo Rio Negro. A ideia era trabalhar com pesca também, só que acabei encontrando floresta e agricultura, o que começou a me interessar demais. No Amazonas fiquei um tempo morando em Novo Airão, lugar lindo, na frente das ilhas das Anavilhanas, mas, novamente, de muita opressão preservacionista. Eu coordenei dois projetos nessa mesma instituição, o Instituto de Pesquisas Ecológicas, o IPÊ. Eu lembro que se chamava Etnobotânica e Manejo Agroflorestal e o Projeto

⁶ Centro interdisciplinar de pesquisa ligado à Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo, foi criado em 1988 (inicialmente um Programa de Pesquisa) para estudar as relações entre populações humanas e áreas periodicamente inundáveis do Brasil.

Mosaico de Áreas Protegidas, que era sobre territorialidades, territórios sociais, coisas assim, e construção do mosaico que está hoje instituído.

Bom estou rodando, rodando e não cheguei ainda na antropologia. Eu tenho de rodar isso tudo, porque é vivência. Eu não vou conseguir trazer para vocês aqui uma ideia, do tipo: “*Mudei por causa disso*”. São várias vivências, encontros em trajetórias que vão tateando essas fronteiras de disciplinas. Isso não é novo na antropologia, um lugar acadêmico que dialoga e tensiona com as ciências naturais desde seus primórdios. No meu caso, sempre gostei muito de ler, me interessava, de forma muito autodidata, quase intuitiva, em compreender os problemas do dualismo entre natureza e cultura e seus efeitos na ecologia política e sobre o ambiente, fui formando uma trajetória. Enfim, a partir desse lugar e desse conjunto de projetos e interesses, eu fui fazer meu Mestrado em Manaus. Só que eu não fui fazer na Antropologia, porque não tinha um programa por aqui. Na época, não tinha um Mestrado e um Doutorado em Antropologia aqui na UFAM. Não me lembro se começou em 2008, 2009, o PPGAS. Acabei cursando Ecologia, no INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia). No INPA tinha alguns professores que tinham disciplinas ou orientavam dentro da área da Etnobiologia. O Glenn Sheppard Jr, o George Rebelo e o meu próprio orientador, o Victor Py-Daniel e outros professores. E lá eu fiz o meu projeto sobre saberes indígenas e agrobiodiversidade no Rio Negro, com coorientação de Laure Emperaire. Eu estava interessado em alguns problemas colocados pelas comunidades ribeirinhas e indígenas do baixo Rio Negro, inserida num contexto de imposição do modelo conservacionista e modernizador, e fui estudar processos locais de diferenciação de paisagens e gestão da agrobiodiversidade para trazer à tona a ideia de que os povos tradicionais são produtores de vida e de diversidade e que seus modelos sócio-técnicos, seus sistemas de manejo da floresta, não eram primitivos ou destrutivos ou algo do gênero, mas sim modelos que deveriam ser olhados e deviam ser acolhidos nas políticas públicas, pelas políticas internacionais ligadas à questão ambiental e às áreas protegidas. Eu estava interes-

sado em seguir este caminho e, ao mesmo tempo, era um interesse em assessorar a luta territorial, porque para mim estas dimensões estavam ligadas. Dialogar com a perspectiva dos conhecimentos tradicionais sobre a biodiversidade estava muito ligado a garantia do território comum.

Durante o mestrado eu fiz parte de um projeto muito grande que era o PACTA - Populações Tradicionais, Agrobiodiversidade e Conhecimento Tradicionais na Amazônia. No PACTA tinha vários antropólogos e antropólogas, assim como biólogos e biólogas, pessoas que muito contribuíram para pensar questões sócio ecologicamente implicadas com as questões dos povos da Amazônia. Então já nesse meu projeto de mestrado, começo a inserir uma literatura antropológica mais contemporânea. Eu começo a me debruçar sobre alguns problemas da antropologia. Uma Antropologia como campo acadêmico. Há obviamente um processo em que a Antropologia foi se tornando extremamente necessária para mim e apaixonante, eu achava a Antropologia muito sedutora. Eu estava nesse contexto fronteiro do conhecimento, mas fazendo outra coisa. E na minha trajetória, sempre foi assim. Eu faço a graduação num lugar com conflito territorial e ambiental na Bahia, vou para o litoral do Paraná, na Mata Atlântica e depois no Rio Negro, também são outros lugares parecidos: um conjunto de unidades de conservação com populações que vivem dentro, conflitos ecológicos, governabilidade ambiental autoritária, racismo ambiental e desvalorização dos saberes dos povos. Mas acontece um outro movimento da minha vida em que eu vou para o Nordeste trabalhar com comunidades indígenas para fazer uma consultoria com os Pataxó e, ao mesmo tempo, vou para o Pará iniciar uma assessoria com os Munduruku, é quando a antropologia bate de vez em minha porta

Alci Albiero: Isso durante o Mestrado?

Thiago Mota: Logo depois do Mestrado. Continuo morando no Amazonas um tempo e começo a viajar para o sul da Bahia e para o Rio Tapajós. Logo depois, vem o nascimento de nossos

filhos e eu e Marilena, minha companheira, decidimos nos mudar de Manaus, para voltar mais recentemente para construirmos outros projetos aqui no norte, outro giro. Após o mestrado uma organização de professores Munduruku e indigenistas da FUNAI me convidam para ser professor e assessor na criação de uma escola indígena, nível de ensino médio, para formação em agroecologia indígena. Com os Munduruku fui trabalhando na escola indígena por alguns anos e depois fui apoiar na elaboração de um “mapa da vida” para dar suporte às suas lutas contra a construção de hidrelétricas no Rio Tapajós. Em paralelo, vou atuar no sul da Bahia junto com os Pataxó na realização de um mapeamento do território baseado no conhecimento tradicional dentro de um conflito histórico entre um povo indígena e o Parque Nacional do Monte Pascoal. Eu fico anos trabalhando com os Pataxó fazendo várias atividades com as lideranças e com diversos interlocutores, hoje meus amigos, e com profissionais muito dedicados da FUNAI, de ONGs e outros técnicos, envolvendo etnoecologia, cartografia e antropologia. Chegou uma hora em que as pessoas achavam que eu era antropólogo já. Estava participando de demarcação de terras, estava participando de várias atividades de gestão territorial e ambiental e de formação em agroecologia e política. O conjunto dessas experiências me proporcionou encontros que me fizeram tornar-me, pensando aqui alto com vocês, um “antropólogo de pés descalços”. Não tem aquele livro sobre o *arquiteto descalço*? (VAN LENGEN, 2021) Arquitetos que fazem as coisas com os materiais que existem na sua frente. O Tim Ingold fala que na sua trajetória de vida, você vai fazendo seu conhecimento com as coisas que você vai se relacionando ao habitar o mundo, pegando, jogando na sua sacola. Eu fazia isso, era, acho eu, uma antropologia com os pés descalços, um exercício reflexivo na vida se desdobrando por entre as diferenças. Eu ia caminhando nessas experiências, conhecendo pessoas marcantes, andarilhando em paisagens, lendo textos e me aprofundando em territórios ancestrais com meus e minhas companheiras de estrada, mas sem pensar problemas antropológicos num sentido mais formal, em como a gente vai pensar e desenvolver teorias antropológicas.

Alci Albiero: Não pensava em etnografia?

Thiago Mota: Eu fazia, eu sabia que eu estava fazendo etnografias, que estava imerso na vida de pessoas para pensar problemas formulados de forma interdisciplinar e intercientífica, para ler o mundo, com inspiração Paulo freiriana. Meu mestrado foi etnográfico, a minha graduação também. Eu falo isso, vivi encontros, eu descrevi e produzi uma reflexão sobre estes momentos, com base na vida vivida e nas reflexões oriundas destes encontros com meus e minhas companheiras de jornada. Mas eu não estava discutindo, pelo menos conscientemente, problemas antropológicos que estavam sendo resolvidos em diversos campos da Antropologia, mas sim produzindo testemunhos capazes de gerar políticas e caminhos para garantia dos direitos sobre um território vivo e pela autonomia dos povos com os quais tinha relações.

Ozaias Rodrigues: Essa perspectiva que você trouxe é bem interessante porque dá para ver que você já tinha a “alma de antropólogo”, se a gente for fazer um olhar teleológico, desde sempre. Não teve uma virada, é isso que você falou de linhas de movimentos que um foi alimentando ao outro. Eu adorei.

Alci Albiero: Eu acho interessante a coisa até do Tamar, as tartarugas são muito atrativas também, é um animal que tem essa questão de ameaça de extinção. E tu foi por esse caminho mais das interações, do social e essa Biologia das medições e comparações não foi uma coisa que te atraía muito...

Thiago Mota: Eu comecei a achar aquilo quase uma fábrica, uma maquinaria de biopoder no litoral brasileiro, e ao mesmo tempo uma coisa muito burocrática e conservadora. Eu queria uma coisa em que eu me envolvesse. E as pessoas que conheci das comunidades de pescadores, indígenas e ribeirinhos me moviam e me deslocavam para um Brasil invisível até então para mim,

o problema que eles estavam vivendo e vivem era e é algo radical: colonização e restrição de seus territórios, invasão de barcos pesqueiros, desvalorização de suas práticas, opressões de todos os tipos, racismo, precarização de seus ambientes e sistemas econômicos, enfim, conflitos que estavam já pipocando em toda a América Latina, neste tempo que muitos vão chamar de antropoceno ou capitaloceno. Então, foi nesses mundos que eu me percebi num lugar de fronteira. Fronteira entre ciências e entre estas e os conhecimentos entre os povos tradicionais. Me transformei convivendo com essas comunidades, fiz muitos amigos e companheiros. Se não fosse isso...

Ozaias Rodrigues: Você já respondeu uma pergunta que ia fazer, inclusive, quando te conheci pessoalmente, até falei que a gente foi olhar teu currículo. Não, foi numa reunião online, falei: “Gente, por que que tem uma pessoa aqui no PPGAS da Biologia? Passou por Ecologia, vai pra Antropologia? O que que tem a ver?” - Eu ainda tinha essa cabeça onde uma coisa era muito bem delimitada, distante da outra e agora vendo a sua trajetória realmente dá pra ver que as coisas não são muito bem delimitadas: são interdisciplinares e elas conversam, dialogam, então não teve a dificuldade que eu imaginei tanto. Tem de sofrer um pouco pra fazer essa passagem, não é? (risos).

Thiago Mota: Eu só fui entrar mesmo na antropologia, fazer todo o rito de formação, tempos depois, já no doutorado quando já estava me envolvendo com muitas questões no sul da Bahia. É quando eu vou propor o projeto de pesquisa para a Universidade Federal de Santa Catarina e procuro os professores Márnio Teixeira-Pinto e Gabriel Barbosa para orientação. Inicialmente, era um projeto voltado para pensar questões de paisagem - porque é isso também, a ideia de paisagem sempre permeou e talvez é o meu outro conector aí. Eu não consigo pensar bem o mundo em pequenas escalas. Tem gente que gosta, pequenos elementos. Eu sempre tive uma perspectiva de sistemas, de olhar paisagens, discutir globalização, capitalismo, movimentos e circuitos, antro-

poceno, essas coisas. Estudei paisagens camponesas na graduação. Também fiz isso no mestrado e no doutorado também propus um projeto sobre paisagem, pensando na ideia de paisagem como provocação para pensar a textura do mundo, em que o grande jogo, na região em que trabalhei, era um confronto entre diferentes modos de tessitura de paisagens, que a gente pode chamar de conflito entre perspectivas de natureza. No caso dos Pataxó, eles conviviam com décadas de governo ambientalista e também de gestão neoliberal de seus territórios, onde adentrava desde modelos de “natureza” e práticas de preservação coercitiva, aos sistemas do agronegócio, agropecuária e do turismo de massa, desafiando as perspectivas indígenas. Foi a partir daí que começo a falar e pensar a antropologia acadêmica, na minha vida. Mas eu já tinha essa bagagem.

Portanto, não teve um sofrimento propriamente dito. Teve um exercício passo-a-passo, de muita curiosidade e aprendizados nas tramas de meus encontros na quentura dos territórios de povos e comunidades tradicionais e nos corredores das universidades. Quando eu ouvia histórias de meus amigos e amigas em seus lugares em diversas paisagens, quando caminhava ou navegava com eles e elas, ou quando encontrava um texto que eu queria muito conhecer ou quando conhecia um colega na universidade que me inspirava, ou em reuniões e eventos com ativistas e artistas diversos, imagina! Era como estar diante de um tesouro, momento de grande prazer, entusiasmo e transformação. Até hoje me afeto ou me deixo ser afetado. Então, você encontra, você lê e tem uma série de *insights* ou vive uma situação no chão das lutas ambientais e territoriais. Em cada momento chegam coisas novas dentro desse lugar onde estamos e aí novos encontros. Maan Barua, define bem esta ideia do afeto dos encontros, para ele encontros são devires, nupciais. Eles são movimentos, linhas, fluxos em diferentes velocidades e durações. Gosto muito desta definição. É bonita não?

Portanto, não foi tão difícil essa passagem, muito pelo contrário. Eu encontrei na antropologia um acolhimento muito grande, pela sua abertura e pela possibilidade de construir pontes

e diálogos em zonas bem críticas dos problemas vividos por pessoas humanas e não-humanas de carne, osso e chão. A antropologia sempre foi um lugar muito interdisciplinar ou até transdisciplinar, e diria mais, até indisciplinado, desde seus primórdios, então você encontra autores como Gregory Bateson; de repente, está frente a um texto de Tim Ingold ou de Anna Tsing, que também estão fazendo essa ponte; todas as propostas que vem com a discussão nesta constelação que envolve a antropologia da vida e da natureza, com seus relacionamentos materialistas, ecologias da mente, socialidades mais-que-humanas, animismos, perspectivismos, ecologias política, virada animal, vegetal e fúngica, decolonialidade, cosmopolíticas e etnografias multiespécies, que tem na antropologia brasileira uma via de muita criatividade. Então, me vejo hoje dentro deste lugar, onde me considero antropólogo, mas também às vezes perguntam: “*Qual sua profissão?*”, eu falo: “*Sou biólogo*”, depende da situação eu mobilizo um lugar de conversação como um olhar localizado para um problema. Essa encruzilhada, esse lugar é que me mobiliza. Às vezes, a gente cai pra lá ou cai pra cá, busca formular questões políticas-acadêmicas-ecológicas dentro dessa fronteira. Mas, veja bem, navegar nessa fronteira exige atenção, é verdade, às vezes se ficamos meio aturdidos e perdidos, fica meio complicado, encontros são complicados. Mas, até o momento, não encontrei um “exército das fronteiras”, os “policiais da fronteira entre as ciências”, portanto não fui “torturado” e nem me pediram meus documentos. Sei que eles existem. Mas talvez tenha conseguido passar incólume e na invisibilidade. Talvez, porque eu estava bem acompanhado, ou também por não ter me colocado nas trincheiras das grandes linhagens e controvérsias que tensionavam diferentes projetos acadêmicos, ou talvez também, some a isto tudo, por estar localizado no lugar de um homem branco, de classe média e privilegiado nesta estrutura perversa do racismo e sexismo à brasileira, uma realidade em muitos espaços acadêmicos e de lutas políticas. Tudo isso junto e misturado.

Alci Albiero: Tem uma coisa de um ativismo, uma coisa de se preocupar nessa tua caminhada, essa preocupação.

Thiago Mota: Acho que sim. Sem ser muito piegas, mas para mim a antropologia veio pela ação, pela implicação política em questões que me provocavam enquanto um ator dentro de um ecossistema de atuação ecológica. Não é o contrário. Nunca tinha me interessado por antropologia enquanto questões acadêmicas que eu precisasse resolver como um autor individual. Essas coisas não me interessavam de forma alguma, eu nem sabia qual era o debate que estava em jogo nisso aí. O meu lugar era outro, um lugar muito de chão, com pessoas que estavam nos mesmos caminhos, a luta anticapitalista, pela autonomia territorial e dos saberes dos povos, pela ecologia da vida. Atuei no terceiro setor, na assessoria aos movimentos sociais, em redes diversas e em projetos e consultorias mais técnicas e profissionais...fiquei muito tempo nisso. E eu dialogava com a academia de forma muito transversal, cruzada, tática. Eu vinha, fazia o mestrado, porque tinha questões que me interessavam, fazia redes e depois passava um tempo fora. Nunca pensei que ia ser professor universitário e que estaria agora no Departamento de Antropologia da UFAM, essa coisa nunca circulou pela minha cabeça até um certo momento de minha vida, quando a necessidade de atar a rede num lugar foi ficando cada vez maior. A antropologia chega mesmo durante meu doutorado e agora como docente.

Lembrando aqui uma coisa. Um cruzamento importante aqui e o que me mobilizava e ainda me mobiliza, o que eu diria que é o eixo da minha trajetória é pensar que minha escolha acadêmica e profissional se torna mais nítida no contexto das lutas anticapitalistas e antiglobalização em finais dos anos 90 e início dos anos 2000. Nesses anos eu já vinha me engajando e acompanhando os debates do ecologismo. O Fórum Social Mundial acontecendo, eu ia para a esses eventos, assistia e debatia apreensivo os protestos em Seattle e Gênova, e fazíamos coisas em Salvador. Eu era engajado nessas questões, nessas lutas antiglobalização e pensando a autogestão postas a partir

do movimento libertário ou anarquista, junto com ecologia e agroecologia. Fui militante do Movimento Nacional de Estudantes de Biologia, que tinha esta pegada organizacional e uma rede enorme de pessoas queridas. Bom, o neoliberalismo trazia com força essa ideia de que o indivíduo era o fundamento de tudo, que a competição era o fundamento da existência e da evolução, pegando o evolucionismo social e a sociobiologia como fundamento, isso me incomodava profundamente. E dentro da Biologia o fundamento da ideia de que a competição era o motor da evolução vem a partir do neodarwinismo, o *O Gene Egoísta*, do Richard Dawkins é paradigmático. Tudo isso vinha pavimentando essa ideia de que o gene determina a vida da gente, de que nossos comportamentos se devem a uma natureza humana individualista. Um certo pensamento mecanicista e determinista que me incomodava demais desde a graduação. Eu partia de uma ideia – nem sei explicar de onde, não sei se de origem é uma coisa de um cristianismo de fundo, da minha família, de parte de mãe, avó, de base cristã ali no semiárido do interior da Bahia, de que a cooperação, a solidariedade era importante e deveria ser levados em conta. Então, meu engajamento social e político sempre esteve nesse lugar. Eu não aceitava essa ideia de que os seres humanos são assim ou assado, e fui percebendo os limites da biologia. Não, não pode ser! E aí, eu encontrei na literatura biológica e no socialismo libertário uma explicação possível. Teve um livro que eu li jovem na graduação que chamava *Apoio mútuo*, de um geógrafo russo que é o Piotr Kropotkin. Ao mesmo tempo em que no Ocidente estava se produzindo uma Ecologia de tipo liberal que fundamentava a competição como fator de evolucionismo social, Kropotkin, a partir da taiga⁷ siberiana narra uma ecologia colaborativa, e traz o mutualismo para o primeiro plano. Ele estava fazendo uma crítica ao evolucionismo social de Spencer e daquela turma que tenta trazer as teses de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, para explicar a evolução humana. E aquele livro me marcou. Eu comecei a

⁷ A taiga, também conhecida por floresta de coníferas, ou ainda floresta boreal, é um bioma predominante das regiões localizadas em elevadas latitudes cujo clima típico é o continental frio e polar.

militar, de certa forma, pelo pensamento no anarquismo social e fui ler as teses e as práticas de diversos autores como Murray Bookchin, que escreveu o livro *Ecologia e liberdade*. Isso tudo ali na universidade, na graduação. Aquela discussão do “pense global, aja localmente”, sabe? Isso sempre foi e é, até hoje, importante para mim. Então, é uma parte do cristianismo na minha vida. É “como Jesus entrou”! (risos).

Ozaias Rodrigues: Levando em consideração que o Richard Dawkins é um dos maiores ateus, então, tem outro ranço aí também (risos).

Thiago Mota: Hum não sei não. Minha impaciência com ele acho que não vai por ai, pela questão da existência de Deus ou não. Acontece que isso vai ganhando corpo e eu vou lendo coisas e quando começo a conviver com os meus colegas indígenas isso ganhou outra direção. A própria forma como os povos enxergam as interações, aí cai o meu cristianismo por terra também, porque aí não há essencializações possíveis. “*O humano é essencialmente colaborativo, altruísta*” também não era a resposta. As coisas são muito mais complexas e ambíguas.

Alci Albieiro: Atualmente você é coordenador do projeto “Florestas ressurgentes: povos tradicionais, políticas ambientais e práticas de revitalizar paisagens na Amazônia contemporânea” aprovado no edital n.005/2022 – Humanitas da FAPEAM. Considerando os avanços no desmatamento da Amazônia que em 2022 atingiu a pior marca da série histórica do Deter, o sistema de Detecção de Desmatamento em Tempo Real do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Como você acredita que o projeto pode colaborar para melhor compreendermos esse cenário de avanços na redução da maior floresta tropical do mundo e sua implicação para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis?

Thiago Mota: Vou tentar ser sucinto. Está aumentando o desmatamento na Amazônia de

uma forma avassaladora e no governo Bolsonaro (2019 – 2022) a coisa foi escandalosa, foi uma brutalidade esse avanço do desmatamento que está ligado à ocupação de terras, à invasão de terras indígenas e de comunidades tradicionais e a implementação de projetos de infraestrutura e energia. E também está ligado à destruição das políticas ambientais e dos retrocessos nas políticas públicas ligadas a territórios dos povos amazônidas e das diversas áreas protegidas, que de certa forma, nunca cessaram na Amazônia dos últimos 50 anos, mas ganhou tração e voracidade com a extrema direita no poder. Isso vem realmente acontecendo e é preocupante. Por outro lado aumenta a percepção pela circulação de informações sobre esta situação, o que implica uma pressão nacional e internacional para frear o desmatamento num cenário de mudanças climáticas. A Amazônia passa a ser objeto de atenção dos que querem avançar sobre suas florestas, sob justificativa do capital, e também dos que querem proteger. Junto com isso, vem toda uma certa discursividade homogeneizadora sobre a Amazônia e seus povos, toda uma construção de aparatos tecnológicos dentro de uma governança que parte do princípio de uma ideia universal de natureza virgem, uma ideia universal de Amazônia como bioma unificado e portanto, junto disso, o tratamento da questão ou a busca por resoluções ou saídas para o desmatamento passa por este conjunto de noções que envolve, muitas vezes, políticas globais que têm sua força, sua importância e seus *links* com os debates diplomáticos no âmbito internacional. O global mobiliza a produção de uma imagem desta Amazônia homogênea, influenciando vários sentidos na opinião pública, mas, por outro lado, no chão da Amazônia, o desmatamento ocorre de forma muito variável. Ele se dá em projetos territorializados, em manchas que implicam diferentes formas de lidar com as múltiplas amazônias nos mundos construídos pelos seus povos enredados com muitas outras vidas e projetos. Neste sentido não podemos cometer o erro de colocar no mesmo lugar, a perturbação na paisagem que gera ruína, como dos projetos modernizadores do agronegócio, do comércio de madeira e mineração, com a perturbação ressurgente dos modelos indígenas e de comunidades locais, que derrubam árvores

em pequena escala numa lógica de recuperação posterior da paisagem, inclusive com o uso do fogo. O projeto que você citou busca adentrar nessa querela, em pesquisar como práticas e conceitos ligados ao “desmatamento” e à “restauração” adentram e friccionam com projetos localizados de populações tradicionais e também da biodiversidade. Por que estou falando isso tudo? Porque pensar o desmatamento e olhar para ele enquanto manchas, ocorrências no território, faz com que também a gente mobilize um olhar etnográfico para as suas diferenças enquanto divergentes tecnologias de perturbação e como ele se fricciona de forma diferenciada, diferenciante, com os povos e vidas territorializadas. Estamos interessados em teorias etnográficas da “sustentabilidade”.

Ozaias Rodrigues: Ou seja, em síntese, existe uma dinâmica que o próprio conceito de desmatamento não abarca...

Thiago Cardoso: Estamos falando de um ecossistema de conceitos e práticas associado ao desmatamento, que mobiliza técnicos, cientistas, políticos, agendas, árvores, clima, carbono, fogo, desmatamento, recursos internacionais, e por ai vai. O que estamos propondo é um olhar etnográfico sobre os modos de perturbação, que implicam a transformação de manchas na paisagem, como forma de compreendermos sistemas técnicos associados ao desmatamento e às mudanças climáticas frente as vidas na Amazônia. Então, o olhar para as diferenças, o que também não é ficar preso às particularidades, mas tentar ver nesse próprio processo diferenciante como perturbações e modos de fazer ressurgir paisagens se dão nessas manchas e tentar formular teorias etnográficas em torno da sustentabilidade. A gente entra naquela discussão das conexões parciais. Ou seja, cada mancha dessa aí é um modo parcial de entender essa ideia universal de desmatamento. E aí, isso gera um interesse etnográfico. Aí entra a antropologia, que é o que a gente faz bem. Em vez de buscar amostras ou criar o mapa da Amazônia com dados quantitativos que mostram pontos e polígonos de desmatamento e de emissões, nós temos ferramentas para adentrar nessas manchas

para compreender toda essa maquinaria dos arranjos que geram derrubadas de árvores, desmatamento, ruínas ou ressurgências, e suas articulações com práticas e políticas da governabilidade ambiental global e como, a partir daí, conceitos e noções circulam. Ao mesmo tempo, pensando com essa ideia de paisagens enquanto agenciamento de encontros e fricção de projetos de mundos humanos e não humanos, podemos nos abrir para pensar também outras possibilidades de se relacionar com a floresta, em que o princípio da perturbação na paisagem não é a dilapidação da vida para implantação de uma certa monocultura. Ou seja, você pode também ver sistemas locais em que eles lidam com a paisagem, que mesmo derrubando a árvore e usando o fogo, parte-se do princípio de que aquela derrubada, aquela perturbação é uma perturbação que se dá em uma outra forma de gestão de relações temporais, com outras finalidades que não, por exemplo, transformar vidas em mercadoria; terra em mercadoria, mas sim com a própria finalidade de regeneração da própria vida. E aqui a gente está falando, por exemplo, dos sistemas agrícolas de populações indígenas, ribeirinhas, de camponeses, de agricultores familiares que partem do princípio de que a vida deve regenerar e tem todo um sistema cosmológico que sustenta esse princípio. Por exemplo: você tem de deixar a floresta crescer novamente para descansar a terra e regenerar a vida, para que novamente depois possa retornar, e aí você consegue manter de certa forma uma habitabilidade de determinados territórios a partir de uma gestão dessas temporalidades ecológicas da floresta. Esse projeto está tateando esses problemas, que não são novos. Primeiro, de como essas populações que habitam a Amazônia, os povos indígenas e comunidades tradicionais, desenvolvem técnicas de gestão de relações com árvores, com várias espécies, com plantas para fazer regenerar e reviver a paisagem. Estamos argumentando em torno de uma tecnodiversidade de modos de revitalização da paisagem propriamente amazônica, é essa que é a ideia. Realmente, a gente pode falar que tem um modo de gestão da paisagem que é extremamente interessante e que não tem suporte nenhum no sentido de políticas públicas ou financiamento internacional, pelo contrário, é visto como pri-

mitivo porque ainda usa o fogo, muitas vezes, ou porque derruba a árvore em muitos casos e não pressupõe produtividade e a escala, mas sim a gestão das relações e ritmos indeterminados de muitas vidas. Então, a gente pode falar de uma multiplicidade de sistemas cosmotécnicos e essa é uma questão. A outra questão é como essas técnicas, que estão associadas a uma gestão da vida, pode elevar o debate dos sistemas tradicionais de manejo da terra frente a uma discussão sobre as ideias globais de desmatamento, mudanças climáticas e restauração da floresta na Amazônia, um debate dominado pela lógica da ciência, da técnica e da economia liberal. Por isso que estamos falando de etnografia, estamos falando de múltiplas conexões parciais no território, cada povo fazendo de forma diferente, cada coletivo manejando seu mundo e produzindo relações e diferença com implicações para seus modos de vida e de viver bem. O que desafia não só pensar a própria ideia universal de sustentabilidade, porque esse manejo da vida implica muitas vezes também derrubar a floresta, mas também fazer crescer diferentes vidas, como falei. Que é diferente dos projetos de desmatamento para implantação de monoculturas, essa forma neocolonial de ocupação da Amazônia. Então, tem essas duas chaves de entrada e interesse do projeto. Ainda estamos no início.

Ozaias Rodrigues: Essa perspectiva complexa e dinâmica que você acabou de apresentar sobre o projeto se relaciona com o campo da ecologia histórica ou não?

Thiago Mota: Um pouco, sim, há confluências. Eu poderia te falar que podemos fazer um diálogo com a ecologia histórica, para pensarmos o desdobramento das temporalidades de vidas que se encontram na paisagem. Mas a ecologia histórica está interessada em outras questões, que não é apenas na *longue durée*. O problema da ecologia histórica, vou falar como eu entendo de forma bem simplificada, está situado em compreender quais agenciamentos antropogênicos atuam de forma determinante na origem e constituição de plantas e paisagens na Amazônia. Em outras palavras, como esse bioma, como suas várias manchas e paisagens florestais vem sendo

formado ao longo da história. A ecologia histórica afirma como tese central, e contra as teorias do determinismo ambiental, que a formação da paisagem são processos ecológicos, mas ao mesmo tempo, são processos históricos, porque tem uma intervenção humana. As paisagens amazônicas, portanto, como meus colegas arqueólogos e etnobotânicos vêm defendendo, resultariam de forças antropogênicas. É uma ecologia que envolve a ação humana, então estão interessados em mostrar a mão humana, a pegada humana na formação de florestas tropicais, o que leva a uma questão política também, pois busca tirar os povos indígenas do quadro teórico das sociedades primitivas de pequena escala e ambientalmente condicionados a edificadores culturalmente ativos deste monumento paisagístico conhecido universalmente como Amazônia. Daí, vem a ideia de floresta cultural e tudo o mais. Nosso interesse não é necessariamente tratar destes problemas.

Ozaias Rodrigues: Não é diacronia, é sincronia?

Thiago Mota: Tem até diacronia, o entendimento que paisagens emergem da relação de múltiplas temporalidades humanas e não-humanas, mas em outro sentido, dialogando com a abordagem etnográfica. Estamos mais interessados realmente na dimensão etnográfica da fricção entre projetos de mundos e de saberes localizados em torno de políticas climáticas. Em conhecimentos que estão contaminados por outros conhecimentos, mundos entre mundos. Nosso interesse é nessa fricção, nessa zona de contato, e em como isso faz ecologias emergir, envolvendo humanos, não-humanos, global e local.

Alci Albiero: Talvez até por não respeitar essas outras formas de ontologia de construção de paisagem, construção de vida, é que essas metas de restauração ficam tão utópicas e tão distantes, então, cria-se um modelo linear para todo mundo fazer que na prática não é assim que acontece.

Thiago Mota: Concordo, os projetos de restauração na Amazônia, assim como as *plantations* monoculturais do agronegócio, são projetos escaláveis. Você tem um modelo e você vai replicando o modelo. Modelo tem lá, a metodologia, a forma de implantação, as espécies que você pode e deve utilizar, se é nativa ou exótica, quantificação de carbono. Ou seja, é escalável, ele busca se replicar enquanto modelo. Alguns antropólogos, principalmente a Anna Tsing nos ajudam a pensar sobre esses projetos escaláveis de forma etnográfica e crítica. Estes quando implantados em território de restauração florestal ou de projetos de desmatamento evitado eles passam a conviver com a diferença: com quilombolas, indígenas, com fungos, animais, terra, clima, que estão ali nos territórios e que vão desafiar, vão contaminar aquele processo. Vão desafiar os projetos de restauração a partir da coordenação entre os múltiplos ritmos de vida com os ritmos dos projetos escaláveis. Mesmo que eles participem através de suas concepções de floresta, a partir do próprio conflito territorial, esses projetos vão ser desafiados por fungos, por animais, por falta de dinheiro, falta de recursos, por má gestão das mudas...ou seja, a diferenciação vai operar nessas manchas. Então, o tempo todo esses projetos são desafiados por outros agenciamentos multiespecíficos e por isso é que tem muitas vezes baixa taxa de sucesso. Porque talvez seja isso: os projetos modernistas de restauração lidam com a vida enquanto coleção de objetos biológicos e não lidam com a diferença enquanto relações que produzem relações. A ideia é eliminar a diferença. O projeto de restauração, ele produz biodiversidade, o que é paradoxal, ele se propõe a produzir biodiversidade, mas a partir de um modelo mental monocultural, trazendo Vandana Shiva para a conversa. Assim temos uma tensão produtiva, entre uma tecnologia monocultural que não está olhando para as fricções humanas e não-humanas e as tecnodiversidades ancoradas nas conexões parciais e saberes localizados de paisagens multiespécies.

Ozaias Rodrigues: Quais seriam as suas maiores influências na Antropologia e porquê? Aquelas fundamentais.

Thiago Mota: Nossa, difícil esta! Várias (risos). Começo com todos e todas as pessoas que convivi e convivo nessa minha jornada de “antropologia de pés descalços”, amigos das comunidades e aldeias em territórios por onde andei, mas também profissionais de órgãos públicos, indigenistas, socioambientalistas e ativistas, sem falar em meus colegas de universidade, estudantes e amigos de boteco. São todos responsáveis por me ensinar a “ler o mundo”. Em se tratando de influências da literatura antropológica, houve muitos autores e autoras que dialogam nessas fronteiras entre Biologia e Humanidades, vamos dizer assim. Todos eles me interessam, todos eles são importantes para mim. Em algum momento da minha história, eles e elas tiveram um relevo maior ou menor, depende muito das questões que fui me deparando ao longo da minha trajetória. Por exemplo, teve uma época em que autores como Antônio Carlos Diegues, Darrell Posey, Victor Toledo e William Balée, da Etnoecologia e da Ecologia Histórica, foram autores que realmente me influenciaram e são importantes para mim. Nunca me esquecerei do impacto em ler minha primeira etnografia, o belíssimo O “Afeto da Terra”, de Carlos Brandão. Numa viagem em que fui fazer em São Paulo, enquanto estudante de biologia, encontrei duas obras que me marcaram, o primeiro *A Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres. E a capa desse livro era fantástica, era aquela pintura do Debret de um indígena sentado no chão e arqueando a flecha. Cara! Levei o livro. E depois, no mesmo sebo, fui na sessão de Biologia. Faço isso até hoje quando vou à biblioteca ou livraria, visito a sessão de Antropologia e a sessão de Biologia. Ali encontrei o livro da Lynn Margulis, *O Planeta Simbiótico*. Encontro esse livro que também traz a ideia de simbiose como fator de evolução. São dois livros que eu trago sempre comigo. Os trabalhos de Manuela Carneiro da Cunha e de Mauro Almeida, e seus alunos, que trabalham há muito tempo com a questão dos conhecimentos ecológicos tradicionais e com a relação entre populações tradicionais e meio ambiente, são para

mim fundamentais. O livro *Enciclopédia da Floresta* organizado pelo Mauro e pela Manuela é aquele livro que está ali na mesa de centro, está sempre inspirando. Eu gosto muito de ver o modo como nossos colegas, nossas ancestrais na Antropologia fizeram também seus trabalhos. Essa coisa da pesquisa colaborativa, essa coisa da abertura para as teorias indígenas ou de seringueiros, para as suas práticas. O Mauro e a Manuela são muito craques nisso. E também a inserção deles no mundo da ecologia política, da diplomacia, do direito dos povos e das comunidades tradicionais. Isso para a mim é muito inspirador. Arturo Escobar e Henyo Barreto-Filho, influenciaram muito minha trajetória para também pensar a ecologia política de outra forma, de modo antiessencialista. As ideias de pluriverso e sentipensar a terra formulada por Escobar é interessante. Autores da antropologia indígena como Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima e Philippe Descola, dentre muitos, me ajudaram a compreender as ontologias outras, enquanto Tim Ingold me deu toda ferramenta que precisava para uma antropologia para além da natureza. Foi fascinante quando li o *Perception of the Environment*, que obra monumental! Foi também uma porrada mesmo. Sem falar no Gregory Bateson, fundamental. Dentro do Doutorado, tive um encontro com as autoras feministas de várias partes do mundo, esse olhar feminista para a diferença, para o problema da natureza e cultura, para a discussão de natureza e do corpo. A Marilyn Strathern e Anna Tsing, e mais recentemente Elizabeth Povinelli. Ando me debruçando em leituras em torno das abordagens relacionais de uma antropologia da vida, do clima, da paisagem e da ecologia política, economia e antropologia e com obras produzidas por pensadores indígenas, como Ailton Krenak, Silvia Cusi-canqui e Davi Kopenawa e quilombolas como Nego Bispo, são muitas referências que dificilmente conseguirei abarcar aqui. Importante frisar que a possibilidade de você fazer uma antropologia da vida, me trouxe de volta para a Biologia. Então eu estava saindo um pouco da Biologia para pensar conhecimentos tradicionais, territórios, conflitos, ecologia política, antropoceno, capitalismo. Agora, volto para Biologia a partir de uma antropologia que me leva de volta ao interesse pela vida

acontecendo, principalmente na biologia meu encontro se dá com Donna Haraway, Lynn Margulis, Richard Lewontin e Susan Oyama. E esse movimento me influenciou bastante.

Alci Albieiro Jr: Seus trabalhos e pesquisas possuem uma forte conexão com a proposta de estudos antropológicos multiespécie de Anna Tsing. Inclusive você foi um dos responsáveis pela publicação da coletânea de artigos da autora para o português, *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno* (2019), publicado pela editora Mil Folhas, e também publicou o artigo *A arte de viver no Antropoceno: um olhar etnográfico sobre cogumelos e capitalismo na obra de Anna Tsing* (2019) na revista ClimaCom. Além disso, você realizou seu doutorado sanduíche no projeto AURA - Living in the Anthropocene, na Aarhus University, Dinamarca, sob orientação de Anna Tsing. Considerando a proposta de Tsing em acompanhar os cogumelos através de seus fluxos de socialidades humanas e não-humanas, para pensarmos o global, o Antropoceno, como você acredita que as etnografias multiespécie da antropologia contemporânea podem nos ajudar a pensar sobre o local e o global?

Thiago Mota: Quando eu leio um livro como o *Friction*, de Anna Tsing, uma autora bem que se diga, interessada em *globals situations*, me deparo com a seguinte proposta etnográfica: essa ideia de que opera numa oposição do global com o local, com o global incorporando o local, essa escala, não se sustentaria do ponto de vista etnográfico. Não é nem a global que afeta os territórios, como não é a soma dos locais que fazem o global. Não é nem um, nem outro. E ela vai propor um outro olhar para isso. O termo “*friction*” pode ser entendido nesse lugar crítico. Entendo que ela vai nos dizer que o que a gente chama de universal ou global se produz em circuitos, movimentos por entre as diferenças. É nesse movimento por entre as diferenças que conceitos, como de natureza, democracia e liberdade, vão sendo forjados em encontros de práticas em circuitos de conexões que se tornam globais. Você não vai encontrar uma natureza universal, global,

circulando por aí incólume, mas muitos projetos de naturezas que emergem de fricções por entre a diferença. Elas se produzem nessas manchas, de fricção entre trabalhadores, comunidades locais, pessoas, práticas científicas, ONGs, vidas, formações geológicas, clima, projetos, leis de Estado, modos de democracia, mercadorias, tudo isso, essa fricção entre humanos e não-humanos e seus projetos, produzem o sentido do que a gente poderia chamar de natureza universal, mas que se constitui nos circuitos por entre as particularidades. Então, ela traz isso. Logo depois de *Friction*, a Anna Tsing adentra em uma discussão, que é de um projeto que ela vinha tendo de forma colaborativa com vários outros pesquisadores, que é o estudo do cogumelo matsutake. Ela estava interessada em capitalismo. Ela vai atrás do capitalismo e acha multiespécie, pois o cogumelo nos seus circuitos por entre a diferença emergia na fricção de seus encontros econômicos-ecológicos. O conceito multiespécie trazia ao primeiro plano este encontro para além-do-humano nos circuitos do capitalismo em paisagens materiais concretas, localizados e aterrados no chão das floresta e dos mercados. Porque o olhar de pesquisadora, e uma pesquisadora feminista interessada nessas diferenças não-essencializadas, nessas emergências ecológicas, ela vai ver essas fricções operando entre humanos, árvores e fungos. E ela vai ver que nesses circuitos, do cogumelo *gourmet*, como seus valores, seus corpos, suas paisagens vão sendo produzidas na forma da fricção entre os vários projetos dentro do circuito e não por definições universais dadas de antemão. Então, você não consegue ter uma definição única sobre a relação. Você vai encontrar capitalismo absorvendo forças não-capitalistas. Ou seja, mercadorias se relacionando com dádiva. Dádivas capturando mercadorias. Você vai ver paisagens que se produzem pela perturbação. Vidas que precisam de perturbação humana. Você vai ver essas interações extremamente complexas que contaminam e desafiam essas rígidas fronteiras essencializadoras, do que é natureza, do que é cultura, do que é global e local. Então quando a gente pensa a vida multiespécie, a gente está pensando essas fricções entre essas vidas que se fazem juntas, a gente está pensando para além da oposição entre o global e o local e

formulando questões a partir dos encontros. O Antropoceno, de uma perspectiva em que a Anna Tsing nos propõe e dá forma que eu consigo compreender, também adentra nesta proposta. Antropoceno não é um fenômeno global, ou seja, o humano enquanto uma totalidade num planeta também visto como uma totalidade. Mas são fricções que se dão entre humanos e não-humanos num território, numa paisagem material, concreta, que produzem fenômenos que adentram circuitos que se conectam parcialmente e produzem novos circuitos. O Antropoceno, você vai entender que ele é múltiplo e repleto de assimetrias e hierarquias coloniais, racistas, sexistas e classistas, ele não é “O Antropoceno”. Entendo que ela usa esse termo como uma provocação para pensar essas multiplicidades que ocorrem no território, em manchas, em ocorrências, em fragmentos, em fricções muito concretas. A gente está sendo bem abstrato aqui. Então, aí é que a figura da multiespécie para mim se conecta ao apoio mútuo de Piotr Kropotkin e à simbiose de Lynn Margulis lá atrás. Multiespécie para mim é uma forma de falar da vida enredada.

Alci Albiero Jr: Lembro que em uma de suas aulas na disciplina de Natureza, Cultura e Política, ofertada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, você mencionou que as ciências naturais pouco se importam com a natureza. Acredito que essa frase, além de contemplar importantes questões sobre o domínio da natureza e da cultura na modernidade, se um dia fomos realmente modernos, tenha um certo tom de provocação. Como a antropologia poderia colaborar com as ciências naturais em seus estudos sobre a Natureza ou Natureza Amazônica?

Thiago Mota: Eu falei isso mesmo? (risos) Que as ciências naturais pouco se importam com a natureza? Porque, como entendo, as Ciências Naturais e as próprias Humanidades, as “Ciências Modernistas”, vamos chamar assim, ela que produz a Natureza, ela é que inventou, produziu, estabilizou a Natureza enquanto um ente, inclusive, separado dos humanos, externo a nós e enquanto um evento também. Há muitas letras, muitas páginas sobre isso na Antropologia. Então, no meu

ver, as Ciências Naturais fazem a Natureza no sentido de um mundo exterior a nós, enquanto um objeto que pode ser descortinado, manipulado e elevado à ideia de recurso para ser utilizado economicamente e por aí vai.

Alci Albiero: Acho que quando você falou isso, foi nesse sentido, de ver como algo que para as Ciências Naturais, a Natureza já está lá, então ela não precisa...

Thiago Mota: Acho que é Bruno Latour quem vai dizer que a Natureza é o problema. O problema foi a invenção da Natureza, a Natureza não é a solução. Você quer resolver um problema de ecologia política, você tem de “abandonar a Natureza” e toda separação entre a Natureza e a Sociedade, a Política que se associa a Natureza. Algo nesse sentido. Porque a ideia de Natureza produz a ideia de um objeto, de algo exterior. É esse que é o problema, ela está ligada ao dualismo na cultura, a humanidade. Não existe a Natureza sem seu outro par, Cultura. São faces da mesma moeda. Se você abandona o próprio conceito de Natureza – ou os vários conceitos de Natureza que temos - cai por terra também o conceito de Cultura. A não ser que a gente conceba que tudo é cultura. Que inclusive árvore é cultura, e aí pode ser. Que não é isso o que os povos indígenas estão dizendo, inclusive. Os povos indígenas não usam a ideia de Natureza como fundamento conceitual para falar de seus mundos. Os Yanomami, no texto do Davi Kopenawa, com Bruce Albert, que fala em *Urihi*, a terra-floresta, não está falando que a Natureza é igual à terra-floresta. Ele está dizendo que o mundo em que estão vivendo, percebendo, se relacionando pode ser traduzível mais ou menos com essa ideia de Terra-Floresta, mas é uma tradução mais ou menos. *Urihi* pode ser até pensado como natureza, mas não só. Então, assim, outros povos não precisam do conceito de Natureza para viver e viver bem. E para a Antropologia, a Natureza é um problema. Um problema na sua própria constituição. A Antropologia se formou tendo a Natureza como aquele corpo invasor, que necessitou ser exorcizado para se construir uma Ciência Humana, uma Ciência Social que

precisou se “descontaminar” da Natureza, digamos assim. É claro, isso tem um motivo político e também um motivo teórico-metodológico, de recusa dos determinismos naturais, pelos genocídios que vêm junto com as essencializações sobre a Natureza, o racismo, a eugenia, o nazismo que vem com a ideia de uma natureza humana universal. Todo aquele esforço de fazer Ciências Sociais ao espelho das Ciências Naturais, com bases no objetivismo, enfim, é substituída por uma ideia de fazer Ciências Sociais com objetividade tirando a Natureza e deixando a Natureza lá fora como um espelho ou um palco vazio. O que eu talvez queira dizer, desculpe se um tanto confuso, é que esse abandono da Natureza enquanto problema, e a aceitação e expurgo da Natureza enquanto um ente, uma ontologia, uma existência exterior, o abandono do problema da natureza para deixar pros Cientistas Naturais, não fez com que a Antropologia ou Ciências Sociais saíssem do problema. Ela simplesmente se desresponsabilizou da Natureza, colocando para fora um morador indesejado que nunca deixou de atormentar o edifício vigiado das Ciências Humanas e todas as ciências interessadas na humanidade. Enfim, todo esse exorcismo da Natureza produziu muita Cultura. O estudo da Cultura como lugar de se fazer Antropologia. Só que a Natureza sempre esteve lá. Então, ela sempre volta como um fantasma. Bruno Latour sacou esse movimento e nos convidou para trazer a natureza de volta, mas como problema antropológico, como foco de nossa atenção e responsabilidade e duvidando ou provincializando sua ontologia.

Ozaias Rodrigues: O demônio da Natureza está sempre ali à espreita (risos).

Thiago Mota: Sempre está à espreita para adentrar no nosso corpo (risos). O determinismo biológico por meio de uma ideia de natureza humana universal está aí presente, ela vem a partir da sociobiologia, de uma nova discussão sobre a psicologia evolutiva, que atormentou Marshall Sahlins e Tim Ingold. E é muito importante que a Antropologia adentre nesse problema da Natureza. Que implica repensar a própria ideia de cultura e sociedade. É o que estão fazendo todos os

autores da chamada “Virada ontológica”, da “Virada Multiespécie”, dos estudos feministas, da crítica anticolonial ou decolonial de autores de África, autores e autoras negros e negras, indígenas, “mestiços”, e outros autores e autoras também que estão se colocando nesse problema de pensar a Natureza, o que não implica dizer que a Natureza está aí na sua frente, mas talvez falar de Natureza é falar de um mundo possível dentre muitos mundos sem Natureza ou com múltiplas naturezas, uma construção também colonial que pode ser superada por outros conceitos, por outras ideias, por outras formas de ver e viver. Ou, por outro lado, podemos ver que no ocidente, ou no pensamento modernista, a natureza também é múltipla, digamos assim, há muitas formas e práticas de fazer naturezas no mundo moderno. Talvez seja um lugar de aliança possível, porque a Natureza não vai simplesmente sumir do mundo. Quando eu falo isso, não estou dizendo que a floresta não vai acabar; estou especulando sobre o fim de um modo de ver o mundo enquanto algo externo a nós, enfim.

Referências bibliográficas

- BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Palo Alto: Cheshire Books, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O afeto da terra. Campinas*. São Paulo: Editora UNICAMP, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; DE ALMEIDA, Mauro Barbosa. *Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Bolonha: FV Éditions, 2017.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. 169p.

INGOLD, TIM. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Psychology Press, 2021.

KOPENAWA, Davi; BRUCE Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

KROPOTKIN, Piotr. *Apoio Mútuo um fator de evolução*. Trad: Dinah de Abreu Azevedo, Editora Deriva, 2012, 285p.

MARGULIS, Lynn. *Planeta simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Madri: Editora Debate, 2002.

POSEY, Darrel Addison. “*Etnobiologia: teoria e prática*”. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

TOLEDO, Victor M. *What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline*. *Etnoecológica*, v. 1, n. 1, p. 5-21, 1992.

TSING, ANNA LOWENHAUPT. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

VAN LENGEN, Johan. *Manual do Arquiteto Descalço*. Porto Alegre: Bookman Editora, 2021.

DOSSIÊ TEMÁTICO “OS CONFLITOS AMBIENTAIS NAS LÓGICAS DAS ALTERIDADES”

Apresentação: Cenas e pensamentos sobre a alteridade e conflitos socioambientais

Lucas da Costa Maciel

Fábio Ozias Zuker

Diana Paola Gómez Mateus

Não humanos e suas espacialidades: aparições dos *aluxes* em Mérida, nas bordas da cidade

[Non-humans and their spatialities: apparitions of aluxes in Mérida, on the outskirts of the city]

Marcos H. B. Ferreira

Janine Helfst Leicht Collaço

Redefinições do conflito e da luta mapuche a partir dos conselhos dos antepassados: o caso das comunidades de Cerro León, Argentina

[Redefinitions of the conflict and the Mapuche struggle based on the advice of the ancestors: the case of the communities of Cerro León, Argentina]

María Emilia Sabatella

Vozes da Mãe Terra: a defesa da água, da vida e do território no Putumayo

[Voices of Mother Earth: the defense of water, life and territory in Putumayo]

Claudia Belén Lancheros Fajardo

Apresentação Dossiê Temático **Cenas e pensamentos sobre a alteridade e conflitos socioambientais**

Lucas da Costa Maciel

Memorial University of Newfoundland

Fábio Ozias Zuker

Princeton University

Diana Paola Gómez Mateus

Universidade de São Paulo

Este dossiê se interessa pelo entrecruzamento de dois problemas. Em primeiro lugar, criar ciência das lógicas que animam os processos sociais por trás dos chamados conflitos ambientais e, em seguida, explorar as linguagens analíticas que se dedicam a esquadrihá-los. A proposta dos textos, da tradução e do ensaio visual que formam o dossiê é exceder os critérios de reflexão estritamente comprometidos com as tradições euroamericanas de pensamento. Com isso, quer abrir espaço para as presenças e as lógicas que, sob aquelas tradições, passariam para o campo da crença, do irracional ou do infundado. Por isso, não é o objetivo aqui refutar argumentos sobre o poder, a coesão social e etc., mas pluralizá-los com agências, razões e possibilidades imprevistas.

O exercício parte, vale dizer, da intenção de não só evocar, mas de se comprometer com a memória de Berta Cáceres, coordenadora do Conselho Cívico de Organizações Populares e Indígenas de Honduras, assassinada por liderar a oposição à construção do projeto hidroelétrico de Agua Zarca, em território ancestral do povo lenka. Em falas públicas em defesa do rio Gualcarque, Berta mencionava a presença confiante do rio. Ela dizia saber das dificuldades que enfrentariam para defendê-lo, mas que o próprio rio lhe havia assegurado de que a luta sairia vitoriosa. Então, como podemos entender o conflito em defesa de um rio a partir da perspectiva de quem, como Berta, o escuta? Se essa pergunta transforma a própria ideia do que é um rio, ela também sugere que um rio que fala não é apenas uma construção metafórica, mas a constatação de um fato que se

desdobra politicamente e que, assim, cria efeitos tais como a defesa territorial.

No que segue, exploraremos, cada uma de nós a seu modo, a forma como lógicas da alteridade podem pluralizar a linguagem analítica através da qual fazemos aparecer tanto agências e razões outras, quanto formas de descrevê-las. Para isso, apresentaremos três cenas, de modo que transitaremos do sul do Chile ao Putumayo colombiano e de lá, para a Amazônia brasileira. Neste trajeto, desdobraremos diferentes pontos de reflexão, mostrando que a abertura à alteridade é também um exercício de precaução contra o fechamento de sentidos únicos. Assim, conflito, lógica e alteridade assumem, em cada uma das vinhetas que seguem, sentidos próprios. Por fim, retomaremos alguns dos elementos em discussão pelos textos, tradução e ensaio visual que formam o dossiê.

O caminho dos mortos

Em junho de 2019, a maci Millaray Huichalaf, guia espiritual mapuche pertencente às comunidades do Rio Pilmaiquén, região de Los Ríos, Chile, publicou uma declaração sobre a atuação da empresa estatal Noruega Statkraft, titular de concessões dadas pelo Estado chileno para megaprojetos hidroelétricos na bacia do rio. Chamados “Central Hidrelétrica Osorno” e “Central Hidrelétrica Los Lagos”, os projetos se instalam sobre o rio Pilmaiquén, morada de um importante genmapu (dono-cuidador do território; guardião espiritual)¹ e, nos termos da maci, “um espaço territorial sagrado para nosso povo”.

A construção da Central de Osorno, denuncia Millaray, inundará uma extensão territorial de dezoito quilômetros de comprimento ao longo do curso do rio, alcançando o lugar em que se encontra o genmapu Kintuante. Além disso, ali se localiza o cemitério em que descansam os ancestrais. Por ele passa um córrego pelo qual os espíritos dos mortos seguem em direção ao wenumapu (o mundo dos espíritos/dos mortos). Historicamente, o córrego está protegido pela mata nativa

¹ Para mais detalhes sobre a figura dos genmapu, ver o segundo capítulo de Maciel (2022).

e pelos diversos seres espirituais que ali estão, permitindo que ele desague e conecte os mortos com o rio Pilmaiquén. O caminho das águas é uma conexão imprescindível entre os ancestrais e os genmapu. Sem esta conexão, o caminho que dá fluxo ao mundo dos mortos se interrompe, e os vivos perdem seu fundamental vínculo com a ancestralidade, de onde se origina todo o conhecimento que existe e há de existir.

Para a maci Millaray, proteger o território da inundação que a central hidrelétrica provocaria é um mandato do qual suas comunidades não podem se desresponsabilizar, uma vez que a interrupção da conexão configuraria, de certo modo, uma sorte de não vida – o que necessariamente nos faz repensar as noções de vida, de morte e do que significa não viver. A questão centra, portanto, a defesa de um conjunto de seres espirituais, dos ancestrais, das pessoas humanas e do território – o mapu – no qual essa coletividade que dá vida e vive junta tem lugar, argumento que tanto o Estado chileno quanto Statkraft parecem não entender. De fato, desacreditando as demandas mapuche como “crenças culturais” e, por isso, projeções da cabeça das pessoas indígenas, os não indígenas não reconhecem a existência desse coletivo pelo qual se levanta o protesto e a luta da maci Millaray e das suas comunidades. Isso apesar de que os seres espirituais atuem, eles mesmos, na defesa do território: eles estragam as máquinas da empresa, começam incêndios, escondem peças, adoecem os empreiteiros etc., fatos que a empresa costuma atribuir ao azar e à ação direta de pessoas humanas.

A justiça chilena acusa a maci de ser mentirosa, perigosa e trapaceira. Afirma que ela manipula as crenças das pessoas, seja pela ignorância dessas últimas, seja pela busca gananciosa de benefícios próprios, prejudicando o desenvolvimento local e encobrendo ações ditas criminais – que o Estado chileno facilmente enquadraria sob a lei antiterrorista usada para perseguir politicamente os movimentos mapuche em defesa da terra. Entre outras coisas, é necessário dizer que a construção dessas hidroelétricas se relaciona intimamente com a expansão das atividades de monocultura

industrial no sul do Chile, e com a instalação e multiplicação de plantas de processamento de celulose, entre outras. Vale dizer, além disso, que a mesma empresa estatal norueguesa atua frente às comunidades mapuche de uma forma tal que seria proibida na Noruega, descumprindo, por exemplo, o Acordo 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificado pelo país em 1990.

Na mencionada declaração, a maci Millaray conta que entre setembro de 2013 e fevereiro de 2014 as comunidades viveram o período mais intenso de criminalização da defesa territorial. Diz que ela e outras autoridades espirituais e tradicionais das comunidades em resistência foram vítimas de armações policiais cujo objeto era intimidar o movimento de oposição à construção das centrais. Ela foi acusada de organizar e acobertar um incêndio ocorrido em janeiro de 2013, durante a temporada de seca, na fazenda Pisu Pisué, um latifúndio. Apesar disso, mantém-se em pé a defesa do território e do rio Pilmaiquén. As comunidades mapuche estão em litígio contra as decisões judiciais e as licenças concedidas pelas autoridades ambientais chilenas, e contestam a propriedade, concedida pelo Estado chileno, sobre o complexo territorial associado ao genmapu Kintuante.

A propriedade legal é questionada argumentando ser essa uma zona de uso e ocupação ancestral mapuche que, desde o ano de 2011, está sob controle e vigilância permanente das comunidades do rio Pilmaiquén. Isso porque naquele então a empresa norueguesa tentou cortar a mata nativa e eliminar a várzea em que habitam os seres espirituais. Além de exigir a entrega legal do território às comunidades, seguindo os lineamentos do direito internacional e das leis de proteção aos direitos indígenas no Chile, as comunidades confrontam politicamente o Estado norueguês, que é cúmplice das ações de espólio no território mapuche.

Sob a normativa colonial do Estado chileno, não existem os seres espirituais, o caminho das águas pelo qual se transladam os mortos, nem as condições de existência que fazem com que a maci e as comunidades defendam o território. Em seu lugar, a ocupação, o cuidado e a recupera-

ção de terras levados a cabo pelas comunidades são entendidos como delitos contra a propriedade garantida pelo Estado e que devem ser sancionados com aparatos legais que permitam exceder penalizações de ordem comum, aplicando, por exemplo, a já mencionada lei antiterrorista, datada do período ditatorial de Pinochet.

Para o Estado chileno, a maci e suas comunidades em resistência, que defendem a possibilidade de vida em seus territórios, são terroristas, tratamento que, como vimos, é promovido por empresas e interesses extrativistas na região, mas também por outros Estados que estabelecem relações coloniais com povos não europeus, como a Noruega. Tratadas como criminosas, violentas e terroristas, a imagem das comunidades mapuche tem sido amplamente manipulada por conglomerados empresariais, pela imprensa e pelo Estado chileno para justificar a intensificação da militarização no território mapuche. Em certa medida, a guerra ao terror, política internacional inventada pelo governo dos Estados Unidos, é replicada no Chile como política doméstica no mesmo período.

Associada à criminalização da oposição aos megaprojetos e recuperações de terras, especialmente voltadas para as autoridades espirituais e tradicionais, a presença policial no sul do Chile aumentou significativamente. De certa forma, a violência física e moral exercida pelas forças policiais equivale diretamente à violência territorial exercida pelos latifúndios, pelas empresas de extração de recursos naturais e pelos megaprojetos a elas associados. Além disso, condenações arbitrárias, sem provas, como no caso dos maci de Millaray, ocorrem ao mesmo tempo em que as forças policiais têm plena capacidade de agredir, prender e torturar pessoas mapuches em ações de repressão contra ocupações e defesas territoriais.

No entanto, a violência do Estado e dos conglomerados empresariais não detém as comunidades. Isso porque o impulso que os mantém em resistência não se coaduna com as razões utilitárias com as quais querem fazer crer que elas agem. A crescente perseguição aos maci em geral

e às autoridades tradicionais, bem como a militarização do território, é uma constante atualização e intensificação da guerra colonial ainda em curso. A conquista não foi concluída e, do ponto de vista mapuche, nunca será. A recuperação da terra e a defesa do território enchem de esperança os territórios: as pessoas e os seres espirituais começam a sentir a possibilidade de recuperar e concretizar seu *küme mongen* (um modo de viver bem).

As terras secas antes ocupadas por extensas monoculturas de pinus e eucalipto, depois recuperadas, começam a renascer como matas nativas. E a água volta a correr pelas colinas. Segundo as xamãs, muitos *genmapu* (donos-cuidadores espirituais) que haviam deixado os territórios mapuche voltaram. Com eles, todo o valor da vida que atravessa o território também voltou e isso enche as comunidades de esperança.

Mãos campesinas fazem terra

Podemos dizer que é já um consenso reconhecer que, para os agentes envolvidos em uma disputa de terra, nenhum conflito tem os mesmos limites, dimensões, cronologias, consequências nem sujeitos ou entidades interessadas. Da mesma forma, não podemos afirmar que sempre exista uma sorte de triangulação formada por um dano (ecossistêmico), instituições públicas ou privadas (com poder) e grupos humanos assentados no lugar da intervenção (organizados ou não, mas sem poder). Isso porque, sabemos, nenhum desses elementos é homogêneo nem absolutamente discernível entre si; tampouco o são para quem está imerso neste contexto, apesar de que um e outro lado nomeie, constantemente e claramente – apenas aparentemente –, um “nós” e um “eles”: a “comunidade” e o “governo”; o “povo” e a “empresa”; as “bases” e os “armados”. Um contexto em que estas fronteiras e categorias se misturam e se confundem é o das economias ilegais de base agrícola. Aqui, foco no cultivo da folha de coca para a produção de cocaína, desenvolvido no Putumayo colombiano (piemonte andino-amazônico). Observo que, ao entender a economia da coca como um problema socioambiental, é possível analisar as disputas globais que têm lugar na roça.

Quem trabalha nas economias ilícitas de base agrária é um contingente heterogêneo de camponeses com uma grande diversidade de origens, trajetórias e expectativas. Poderíamos enxergar esse grupo como apenas uma porção de trabalhadores rurais que abandonaram seu labor agrário (digamos, alimentício) para se incorporar (de modo obtuso) ao capital, aproveitando sua formação e perícia agrícola e a instalação, por agentes do narcotráfico, de uma infraestrutura que facilita a venda do produto (que é comprado nas proximidades do cultivo), assim como a extração de mais-valia (com a venda da pasta básica de cocaína). Com isso se reconhece, ademais, a plataforma para a interlocução política com todos os agentes, sejam do governo, armados, do âmbito privado ou das organizações civis, uma condição insuperável por qualquer outro produto agrícola (talvez só a pecuária, mas esse é outro tema, e é outro problema). Poderíamos, também, julgar negativamente o trabalho dessas pessoas, já que apesar de prover os meios de vida – em um lugar onde são desprovidos de bens e serviços –, causa graves danos a todas as formas de vida, inclusive à sua própria, dado o uso de fertilizantes e herbicidas. Assim, o cultivo da folha provê de ferramentas para viver, permanecer e criar interlocução política em cenários perigosos.

Sempre que olho para esses cultivos lembro da frase de Sebastián, “a dignidade que o cultivo da terra nos ensina está nos mostrando o caminho para voltar a ela”. Um jovem líder e artista putumayense, ele estava falando de um processo (ou de uma sensação) de retorno físico e sentido à terra, reviver o afeto pelo lugar que se habita, de se entender como putumayenses, filhas e filhos de uma terra maltratada, de onde foram arrancados pela guerra e o extrativismo. O jovem líder afirmava que esse saber está arraigado nas mãos daqueles que não querem perder a íntima relação que têm com a terra.

A complexidade da questão é que, simultaneamente, a folha de coca permite nutrir essa relação, como Sebastián disse, e danificá-la. É um cultivo que está submetido a uma ordem violenta que é armada e tóxica e, também às políticas antidrogas de cunho produtivo que buscam a

geração de renda legal, mas que terminam causando o abandono das terras e a destruição de todas as redes atreladas ao lugar, porque nunca respondem a necessidades reais. Este é um conjunto de fenômenos que configuram distintas formas de agressões contra a vida, como expressa Lancheros no artigo aqui publicado. Igualmente, segundo a autora, esse tem sido o motivo para a organização social e o despertar de uma consciência sobre a importância da Amazônia e a obrigação de cuidá-la. Isso porque, diante do abandono e da agressão por parte de agentes estatais, a resposta possível é o cultivo das redes que permitem a produção da vida.

Com Sebastián, eu aprendi que se tratava também de uma forma camponesa de relação com o mundo que se confrontava com a ideia de que o campesinato é apenas um reduto pré-capitalista destinado a desaparecer ou só um ícone socialista de organização política comunitária e de produção não capitalista (Devine, Ojeda, Yie, 2020). Também discutia o valor da folha de coca, porque para muitas e muitos, cultivar a folha de coca é permanecer na terra, uma das estratégias para “vivir en medio de la guerra” (Cancimance, 2015), desafiando a pressão que governo, as empresas e os agentes armados exercem para que o campo seja desabitado e reine, de uma vez por todas, a agroindústria e as economias extrativas (incluindo o turismo e as economias verdes). Estas pessoas ensaiam formas produtivas (não só econômicas, mas formas de sustentar a vida) e amazônicas de viver:

Don Lorenzo me mostrou seu sítio, era um “cocal” [cultivo de folha de coca] que também era utilizado para a pecuária. Ele arrendava a terra e, assim, obtinha um ingresso. Um dia, ele contou, quis voltar e quando viu o que tinha sido feito dessa terra, chorou. Renegociou o arrendamento e começou a retrabalhar a terra. Hoje, ele tem variedades de banana da terra, peixes, porcos, hortaliças e leguminosas, ervas medicinais, galinhas e uma pequena reserva de água. Sabe, ou aprendeu a entender, que naquela terra não se pode “tener nada de mucho” [ter o necessário] e que deve haver uma circularidade nos cultivos. (Caderno de campo, 2021).

Tal como Eraldo, o dono do sítio visitado por Kristina Lyons no trabalho de campo que deu lugar à tese de doutorado da pesquisadora, chamada “Descomposición vital” (2020), o cultivador conseguiu criar um sítio que o alimenta. Isso depois de várias tentativas, que incluem programas e

projetos produtivos desenhados por agentes estrangeiros (aprovados pelo governo central – bogotano – e organizações internacionais – como o sistema ONU), todas mal-sucedidas. Foi o estudo da terra com a terra e intercâmbios com uma diversidade de agentes locais e globais (sobre redes globais camponesas ver Borrás; Ofstehage; Wolford, 2022) o que lhe ensinou o caminho correto para viver e se alimentar da terra e participar do circuito de produção de “selva”. Ele é um dos grandes contraditores das políticas de substituição baseadas em projetos produtivos, e defende a criação de “fincas amazônicas”, ou seja, roças adequadas ao piedemonte e não baseadas em modelos andinos ou aqueles aprovados por entidades internacionais.

A folha da coca também parece se negar a sucumbir a ser apenas uma mercadoria. Palavra, cálcio, analgésico, desinflamatório, alimento, aliviador de fadiga e memória, entre outras coisas. Em todos os “tajos”, pequenas porções de terra cultivada, uma parte é destinada a ser alimento, incluindo as folhas de coca. Além disso, alguns camponeses têm apreendido a “mambear” junto a povos indígenas do Putumayo. Muitos camponeses cocaleros, afirmaram que com a “hojita” começaram a pensar no destino que davam à coca e estavam buscando se afastar da economia ilícita. Assim, se vincularam a programas de substituição do cultivo, jornadas comunitárias para a limpeza dos rios e caminhos e, hoje, explicam que a coca é, com elas e eles, cuidadora do piedemonte andino-amazônico putumayense e semente de outros futuros possíveis. O que, como sabemos, não tem acontecido sem passos em falso, negligência estatal e prejuízos – como ameaças e intimidações por parte dos intermediários do comércio da droga. Argumento que esta experiência nos permite entender outras dimensões da cultura da folha de coca e do combate a esse cultivo, principalmente a partir de três elementos: a folha, a produção de relações não capitalistas com a terra e a responsabilidade com as próximas gerações. Porque assim as e os camponeses cocaleros explicam o problema do cultivo da folha de coca e exercitam soluções próprias.

Juan é um senhor de, aproximadamente, 40 anos, nasceu no departamento vizinho de Nariño (piemonte andino pacífico), e chegou no Putumayo quando ainda era criança, da mão da mãe e do pai, em busca de terras e oportunidades de trabalho. Desde então, fez de tudo, mototáxi, agricultor, gestor e cocalero. Com o tempo, começou a ocupar um lugar como liderança local. Em um dos nossos encontros na padaria de sua cidade, quando relatou as *grandes manifestações cocaleras* de 96, contra o glifosato e pela resolução concertada do cultivo de uso ilícito (Ramírez, 2001) e a miríade de contrariedades vividas em apenas alguns anos após a assinatura do Acordo de paz (entre o governo colombiano e a guerrilha marxista-leninista FARC-EP), disse que tudo tinha valido a pena “para que os filhos não tenham que viver o que eu vivi”. Anulando as afirmações corriqueiras que qualificam os debates cocaleros como apenas uma defesa da renda e do narcotráfico. (Caderno de campo, 2019, 2021).

Há algumas décadas, os cultivos de coca para a produção de cocaína são fortemente perseguidos. Por um lado, é uma substância proibida pela Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico Ilícito de entorpecentes e substâncias psicotrópicas (1988) e, pelo outro, é entendida como uma fonte de renda para as guerrilhas no avanço da luta insurgente. Por falta de espaço e por receio de escapar ao objeto central deste texto, não detalharei nenhum destes temas; entendo, no entanto, que a coca e a cocaína são elementos cujo uso político permite a progressão de estruturas políticas e econômicas próprias do neoliberalismo. O motivo principal da sua perseguição não é o fato de que ela seja uma planta daninha ou uma ameaça à saúde pública. De modo que entre o governo colombiano e estadunidense – principal, mas não unicamente –, e com a participação de entidades internacionais, têm se ensaiado estratégias com distintas combinações de elementos militares (erradicação forçada, por exemplo) e econômicos (projetos produtivos) para pôr fim ao problema “das drogas”. Entretanto, nenhuma delas leva em consideração as perspectivas e as experiências cocaleras, o que termina exercendo pressão sobre a terra e impondo uma forma *correta* de viver no Putumayo.

O relacionado com a erradicação forçada foi explicado no artigo de Claudia Lancheros (2023), parte deste dossiê, particularmente sobre o uso do herbicida glifosato. Mais adiante volta-

rei ao seu argumento. Concentro-me por ora no tocante à dimensão produtiva do controle de cultivos ilícitos, especialmente sobre um fato: a substituição de cultivos de uso ilícito será feita com sementes geneticamente modificadas (entrevista com equipe gestora do programa de substituição, 2019). Esse ponto ainda não está sendo discutido, mas, se a semente não gera semente, de que tipo de solução (renda, permanência e interlocução política) estamos falando?

Em seu texto, Lancheros apresenta as trajetórias de algumas mulheres putumayenses, de distintas cidades, que se juntaram ao redor da ideia do cuidado da vida em meio à guerra e ao narcotráfico. Ela expõe como estas mulheres foram criando formas práticas e políticas de cuidar de si, da terra e das famílias, até elaborar um debate público contra o uso do glifosato e das práticas militares. Seu argumento dá relevo às mulheres rurais, o que expande uma ideia masculinizada e produtiva (econômica) do campesinato. Desse modo, também, a autora nos faz refletir sobre as distintas formas de definir e responder aos conflitos socioambientais relacionados com disputas de terras.

Neste breve espaço, apresentei reflexões que surgiram a partir do trabalho de campo no Putumayo entre reuniões, padarias e cocales. Essas notas fazem parte da minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Meu intuito principal é analisar a economia da coca como ferramenta distinta daquelas em que prevalece a análise da política antidrogas/proibicionismo, o campesinato como reduto do passado, o vínculo automático entre empobrecimento e ilegalidade e o pensamento instrumental econômico. Desta forma, me aproximo das contribuições trazidas pelos estudos sobre disputas de terra, enquanto disputas por modos de viver na terra, e sobre formações camponesas contemporâneas, sem, é claro, ignorar os valiosos estudos antes mencionados. Afirmo então que, é possível entender a economia da coca e as estratégias para seu controle como um conflito socioambiental, no qual está em jogo tanto a permanência das pessoas em seus lares como a sobrevivência da Amazônia.

Porque, como diz o título desta seção, as mãos campesinas fazem terra, produzem alimento e cuidam de todas as formas de vida.

“Sempre fomos índios” - temporalidades em conflito

Cacique Braz nos levou em uma rabeta da aldeia São Francisco, às margens do Rio Tapajós para a aldeia Cabeceira do Amorim. Havíamos cruzado o Tapajós no dia anterior: da sede do município de Santarém (Oeste do Pará) rumo à Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, onde estão localizadas ambas as aldeias.

Passamos a noite na casa de Seu Braz. O teto estava chamuscado e repleto de buracos pelos quais se podia observar o céu estrelado. Ele havia sido incendiado poucas noites antes, por aqueles que Braz denominava inimigos - provavelmente pessoas da comunidade que não concordavam com a auto-identificação de Braz e seus aliados enquanto Tupinambá. Na embarcação, estávamos Seu Braz, então presidente do Conselho Tupinambá, Dani Lie e eu. Estávamos organizando uma subida para a mata, rumo a autodemarcação do território Tupinambá. Seu Braz, Guariba, Ezeriel, Seu Pedrinho e Roque abririam o caminho com terçados, marcando árvores grandes dentro do território, evitando entrar em áreas pertencentes a outras aldeias, e retirando a mata rasteira. A ideia era abrir caminhos para permitir que os próprios Tupinambá fizessem rondas de fiscalização de seu território com motos. Estevina, Cacica da aldeia Cabeceira do Amorim, se ocuparia da logística. Eu estava encarregado de fazer uma reportagem sobre a empreitada e coordenar os movimentos com o GPS. Dani faria os desenhos, Thomaz Pedro e Verônica Monachini, que chegaram no dia seguinte, os vídeos.

Foi minha primeira visita ao território Tupinambá. Com a primeira saída para autodemarcação, teve início um novo momento da minha vida. Uma confusão produtiva entre a pesquisa antropológica e reportagens jornalísticas. A autodemarcação foi meu primeiro grande momento et-

nográfico e também minha primeira reportagem na Amazônia. Minha tese de doutorado², de onde extraio esta cena, reflete essa sobreposição. Alguns trechos desta pesquisa foram elaborados no contexto de reportagens jornalísticas sobre o Baixo Tapajós, então retrabalhados com o arcabouço reflexivo da antropologia. Outros trechos, a maioria, vale dizer, são fruto de intenso trabalho de campo precocemente interrompido pela pandemia de Covid-19, que entre 2020 e 2022 impediu meu retorno a campo (onde passei cerca de 18 meses desde 2016).

O Igarapé do Amorim é particularmente sinuoso. Entra-se nele para aceder à aldeia Cabeceira do Amorim. Suas curvas contrastam com os ângulos majoritariamente retos do Tapajós. Fazia sol, e o rio já estava cheio, com sua superfície coberta por largas plantas aquáticas verdes, amarelas, e de um vermelho alaranjado. Apesar de ser início de janeiro (2017), choveu pouco - para nossa sorte, pois janeiro nesta parte da Amazônia costuma ser um mês chuvoso. Eu estava substituindo Cássio Beda, que trabalhava para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e desenvolveu problemas de locomoção. Na mata, conta Seu Pedrinho, ele teve de arrastar o jovem para cima e para baixo, pois este não mais conseguia mexer suas pernas. Eu não sabia o que esperar da subida à floresta, nem da minha chegada à aldeia. Não imaginava que em alguns meses passaria boa parte do meu ano refazendo este trajeto, entre as duas aldeias Tupinambá. Também não imaginava o destino de Cássio. Contaminado por mercúrio, ele desenvolveu uma doença degenerativa. Vegetariano, alimentou-se exclusivamente de peixes nos três anos que esteve no Tapajós, entre os Munduruku e os Tupinambá. Trabalhou incansavelmente promovendo a autodemarcação dos territórios destes povos. Veio a falecer alguns anos depois.

No dia seguinte à nossa chegada, começamos as gravações do vídeo. Em determinado momento, Thomaz perguntou a Seu Braz: “desde quando vocês se consideram indígenas?” Seria um exagero dizer que o cacique ficou bravo. Seria também leviano não atentar para a mudança no tom

² Trecho extraído e adaptado de ZUKER (2022). Acesso em: 2023-03-30.

da conversa. Braz rebateu, prontamente: “sempre fomos índios!”

Parece que algo sempre surge em meio à destruição. Outras formas de vida florescem. Em meio às ruínas da vida, algo (res)surge, algo toma forma como potência disruptiva. Anna Tsing (2015) chama atenção para os cogumelos silvestres indomáveis: os *mastutake*, espécie que surge em meio à desflorestação. O cogumelo questiona as ficções modernas sobre natureza e cultura e também a domesticação humana de plantas. No Tapajós, por sua vez, a destruição das formas de vida, o avanço da derrubada de árvores, a transformação da floresta em campos de soja, trouxe como força correlata a reafirmação identitária indígena. Incitou a luta dos Tupinambá e outros povos indígenas da região pela busca da autonomia, pela gestão de suas vidas, seus corpos e seus territórios.

Thomaz e eu, em nossas ficções temporais modernas, não entendíamos de imediato o que o Cacique Braz nos dizia: nunca haviam deixado de ser indígenas, mas passaram a reafirmar com força sua identidade em um momento preciso. “Êeeee Fábio, imagina tudo isso aqui virando soja?” Lembro ainda hoje do tom da voz do Cacique Braz, enquanto caminhávamos pela floresta, receosos. Esta fala sobre o medo da floresta virar soja, e a resposta do Cacique Braz a Thomaz me marcaram. Acredito que sejam desses momentos etnográficos que reverberam durante anos. Em sua resposta, quando Braz afirmou “sempre fomos índios”, tornou-se clara a existência de um desentendimento, no sentido forte do termo. A pergunta de Thomaz e a resposta do cacique indicam que não entendíamos do mesmo modo o que significa ser indígena. Tampouco compartilhávamos a mesma compreensão sobre o que significava o passar do tempo. Thomaz e eu estávamos imbuídos, pode-se dizer, de uma concepção historicista do passar do tempo, que coaduna com um discurso colonial: a história nas Américas como supostamente capaz de destruir as culturas alheias, de diluí-las em um caldeirão abrangente, a cultura branca. O cacique Braz aparentava cultivar outra versão do que significam transformações culturais em meio à violência secular da colonização.

Ao longo de minha pesquisa de doutorado, voltei com frequência a estes momentos que precederam a saída pela autodemarcação. É sempre sedutor, e um pouco equivocado, defender uma coerência na trajetória à luz do que transcorreu no futuro. Ainda assim, não consigo deixar de ver naqueles dias os principais temas que vim a desenvolver na pesquisa: a luta pela autonomia política, as concepções sobre identidade e o passar do tempo, a ameaça do avanço da soja e a destruição da floresta, os mitos e narrativas de um território constituído por seres e entidades não-humanas, mais que humanas.

Assim gostaria, a partir desta breve cena, de meu próprio campo, de uma reflexão, ou mesmo uma série de questões, que, acredito, estão refletidas na proposta deste dossiê: o que significa, para essas populações indígenas em luta por seus territórios, aquilo que no vocabulário político moderno seria lido como um conflito por terras? Que outras dimensões políticas, de concepção de vida, de território, de corpo, de transformações ao longo do tempo estão imbricadas na forma como esses conflitos são vividos pelas populações indígenas no Baixo Tapajós, e principalmente pelos Tupinambá? Como escrever sobre a destruição de um mundo, que para outras pessoas, é outro mundo? Um mundo complexo, no qual o desmatamento ou a poluição de um rio significam mais, e significam outras coisas, do que árvores sendo cortadas, ou mesmo águas sendo contaminadas. Como narrar a destruição de um mundo no qual pessoas e territórios estão em constante processo de composição mútua?. Um mundo no qual o mundo está implicado e só existe na medida em que se co-forma com o coletivo humano?

Um ponto de conclusão

A complexidade do assunto é visível na diversidade de perguntas que foram anotadas nos textos que compõem o dossiê. Marcos Ferreira e Janine Helfst no trabalho *Não humanos e suas espacialidades: aparições dos aluxes em Mérida, nas bordas da cidade*” (2023) apresentam depoimentos sobre não humanos nas periferias da cidade mexicana. Os autores aqui se dispuseram a

ouvir formulações de conflitos urbanos na chave de aluxes, discutindo assim a presença étnica nas cidades e como estas são marcadas pela segregação urbana. María Emilia Sabatella em *Redefiniciones del conflicto y la lucha Mapuche a partir de los consejos de los antepasados: el caso de las comunidades de Cerro León, Argentina* (2023) decide conversar com uma comunidade Mapuche que foi invadida por um projeto turístico. Sabatella faz uma análise da política Mapuche, nutrida pelo trato permanente com antepassados como conselheiros e por uma compreensão audaciosa da lei. Finalmente Claudia Lancheros no artigo *Voces de la madre tierra: movilización social de las mujeres del Putumayo frente a la aspersión aérea de glifosato* (2023), expõe a experiência política de um conjunto de mulheres que decidiram participar no espaço público político para debater os danos trazidos pela guerra e o uso do glifosato na Guerra contra as Drogas.

O dossiê traz ainda uma tradução inédita ao português de um artigo do antropólogo Mario Blaser, intitulado “Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição propriamente política para o Antropoceno”, que trata de pensar que formas de questionamentos políticos se ensejam em movimentos de resistência indígenas frente à invasão e destruição de seus territórios. Neste sentido, o artigo parte da longa experiência de campo de Blaser no Chacho paraguaio, entre os Yshiro. Por fim, Cícero Pedrosa Neto, traz um impactante ensaio visual realizado também ao longo de anos junto às comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará, e suas relações de co-constituições junto aos multiétnicos territórios marítimos que nomeiam Maretórios.

Este dossiê é resultado da participação de Diana Gómez, Fábio Zuker e Lucas Maciel e como coordenadores do GT “Conflictos ambientales en lógicas de la alteridad” no VI congresso da Asociación Latinoamericana de Antropología - ALA realizado em 2020. Naquela época, sob a pressão de uma verdadeira crise humanitária, decidimos conversar com outras formulações do que chamamos conflitos socioambientais para não cair em soluções técnicas nem em análises desesperados (desesperançados). Sem ocultar o medo e a tristeza que nos invadia, assim como a

perplexidade frente a um encontro virtual, conseguimos chegar até este ponto de conclusão, neste dossiê gentilmente hospedado pela revista Wamon e pelo apoio fundamental da editora Ítala Nepomuceno.

Referências Bibliográficas

BORRAS Jr., Saturnino M.; OFSTEHAGE, Andrew; WOLFORD, Wendy. 2022. Contemporary populism and the environment. *Annual review of environment and resources* vol. 47: 671- 96 DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-012220-124635>.

CANCIMANCE, Andrés. 2015. Vivir en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos-campesinos en Putumayo. *Trabajo social* vol. 17: 29-45.

DEVINE, Jennifer A.; OJEDA, Diana; YIE, Soraya Maite. 2020. Formaciones actuales de lo campesino en América latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*. vol, 40: 3-25 DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.01>.

FERREIRA, Marcos; HELFST, Janine. 2023. Não humanos e suas espacialidades: aparições dos em Mérida, nas bordas da cidade. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.

LANCHEROS, Claudia. 2023. Voces de la madres tierra: la defensa del agua, la vida y el territorio en el Putumayo. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.

LYONS, Kristina. 2020. *Descomposición vital. Suelos, selva y propuestas de vida*. Tradução de Juan Diego Prieto. Bogotá: Universidad del Rosario.

MACIEL, Lucas da Costa. 2022. *Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. doi: 10.11606/T.8.2022.tde-28022023-191515.

RAMÍREZ, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Tradução de Ma. Clemencia Ramirez. Bogotá: ICANH, Colciencias.

SABATELLA, Maria Emilia. 2023. Redefiniciones del conflicto y la lucha mapuche a partir de los consejos de los antepasados: el caso de las comunidades de Cerro León, Argentina. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the end of the world: on the possibilities of life in capitalist ruins*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2015.

ZUKER, Fábio Ozias. *Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los: ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. doi:10.11606/T.8.2022.tde-24022023-200625.

Não-humanos e suas espacialidades: aparições dos *aluxes* em Mérida, nas bordas da cidade

Non-humans and their spatialities: apparitions of *aluxes* in Mérida, on the outskirts of the city

Los no humanos y sus espacialidades: apariciones de *aluxes* en Mérida, en la periferia de la ciudad

Marcos H. B. Ferreira (IGPA/PUC Goiás)¹
Janine Helfst Leicht Collaço (PPGAS/UFG)²

Resumo: Reunimos neste artigo alguns depoimentos sobre seres não-humanos, presentes na cosmologia maya, que habitam o espaço da cidade de Mérida hoje, no sudeste mexicano, no estado de Yucatán. Analisamos estes depoimentos a partir das experiências dos Maya em relação à cidade, como são tratados os conflitos vividos no espaço urbano e como podemos compreender aspectos importantes sobre a experiência étnica em um contexto urbano marcado pelo racismo histórico, as violências e a segregação.

Palavras-chave: racismo; *aluxes*; Maya contemporâneos; segregação espacial.

Abstract: We have gathered in this article some testimonies about non-human beings, present in the Mayan cosmology, who inhabit the space of the city of Mérida today, in southeastern Mexico, in the state of Yucatan. We analyze these testimonies from the experiences of the Mayans in relation to the city. How the conflicts experienced in the urban space are treated. And how we can understand important aspects about the ethnic experience in an urban context marked by historical racism, violence and segregation.

Keywords: racism; *aluxes*; contemporary Mayans; spatial segregation.

Resumen: Hemos reunido en este artículo algunos testimonios sobre seres no humanos presentes en la cosmología maya, que habitan hoy el espacio de la ciudad de Mérida, en el sureste de México, en el estado de Yucatán. Analizamos estos testimonios a partir de las vivencias de los mayas en sus relaciones con la ciudad, cómo son tratados los conflictos vividos en el espacio urbano, y, cómo podemos comprender aspectos importantes sobre la experiencia étnica en un contexto urbano marcado por el racismo histórico, la violencia y la segregación.

Palabras clave: racismo; *aluxes*; mayas contemporâneos; segregación espacial.

¹ Doutor em antropologia (2020) pelo PPGAS/UFG. Professor do IGPA/PUC Goiás. Realizou intercâmbio de doutorado no CIESAS/México (2018-2019). Coordena a pesquisa Memórias da Floresta: os cinquenta anos de Adrian Cowell na Amazônia através de imagens (IGPA/PUC Goiás).

² Doutora em Ciências Sociais (Antropologia). Professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Coordenadora do Grupo de Estudos em Consumo, Cultura e Alimentação da Universidade Federal de Goiás (GECCA-UFG) e do Centro de Ciência e Tecnologia em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional de Região Centro-Oeste (Centro SSAN).

Aparições

Certo dia, trabalhando na sala dos estudantes do CIESAS Peninsular (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), no Parque Científico e Tecnológico de Yucatán, a cerca de 40 km de Mérida, Marcos sentiu falta de um dos vigilantes, bastante jovem, com quem conversava de vez em quando na recepção. Perguntou ao outro vigilante, um senhor, o que acontecera com o jovem, pois fazia algum tempo que não o via. O senhor lhe disse que o outro vigilante é do *pueblo* Sierra Papacal, onde havia sido construído recentemente o Parque Científico no qual se encontrava o CIESAS, e havia deixado o emprego porque sentia muito medo de estar no Parque durante a noite. Por isso, já não podia continuar trabalhando lá. Com muita naturalidade e fazendo chacota, o senhor contava que o jovem havia avistado *aluxes* no prédio do CIESAS durante a noite. Os *aluxes* são seres não-humanos presentes na cosmologia maya, criaturas pequeninas, com trejeitos infantis e demasiado travessas, que gostam de incomodar as pessoas. Os *aluxes* no prédio do CIESAS, segundo o vigilante mais jovem, faziam barulhos estranhos durante a noite, batiam portas, empurravam-nas quando ele tentava abri-las e haviam inclusive atirado pequenas pedras em alguém.

O senhor contou ainda que um terceiro vigilante, que também já não trabalhava no Parque, certa noite viu uma fila de cerca de quinze *aluxes* passando pelo gramado central próximo à entrada da sala da direção do CIESAS. E que vários vigilantes, todos eles do *pueblo* Sierra Papacal, já haviam relatado acontecimentos como esse no Parque Científico e Tecnológico, principalmente durante a noite. Por isso, muitos deles não permanecem no emprego por muito tempo. Apontou a Marcos um gabinete, a sala de uma professora, onde existiam várias imagens de *diablos* e caveiras de diferentes origens. Contou que todos os vigilantes que vão até a porta do gabinete e olham as imagens pela janela sentem um mal-estar terrível (“*sienten la vibra*”) e saem trêmulos de lá. Até o chefe da vigilância que foi conferir saiu de lá muito impressionado.

Marcos já havia ouvido relatos em Mérida a respeito dos *aluxes*. Estes últimos cumprem um papel de protetores do *monte* (das matas) e costumam fazer coisas para perturbar as pessoas, inclusive escondendo objetos delas. Em razão disso, perguntou ao senhor vigilante se ele também já havia visto algum *aluxe* no Parque. Ele respondeu que lá nunca havia acontecido algo especial, mas que ele também não tinha medo. Contou que, ao contrário dos outros vigilantes, não é de Sierra Papacal, nem de Yucatán; ele era do estado de Veracruz, mas que vivia em Sierra há muitos anos. Disse que, no passado, fazia trabalhos de *brujería* que aprendeu em Vera Cruz, pois lá existe muita *brujería*. Mencionou que havia dois bons *brujos* em Sierra Papacal, mas que já haviam falecido, restando alguns poucos ainda vivos. Um dia, uma senhora *bruja* de Sierra Papacal o procurou em sua casa dizendo saber que ele estava fazendo “trabalhos” por lá, e que seria melhor que ele paras-se. Ele não quis “criar problemas” e parou. Recentemente, converteu-se ao cristianismo, tornou-se evangélico, por isso, fez questão de mostrar uma bíblia bastante grifada, que estava dentro de uma das gavetas na mesa da recepção.

Marcos pensou naqueles relatos durante alguns dias e os compartilhou com algumas pessoas em Mérida, que tinham opiniões distintas sobre o tema. Até que, em uma das últimas entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo em Mérida, com um artista urbano local chamado Skimo, de origem maya, Marcos perguntou se ele já havia visto algum *aluxe*, ou se conhecia alguém que o tivesse visto. Demonstrando intimidade com o assunto, Skimo contou-lhe, com riqueza de detalhes, uma série de relatos sobre aluxes que vivem no fundo de sua casa e em outros lugares de seu bairro (*Colonia Emiliano Zapata*), em uma região de forte presença maya ao sul de Mérida:

Dos aluxes, a maioria diz que são os cuidadores da mata... bem, são eles que cuidam da mata e às vezes você tem que pedir licença, você tem que colocar o mel deles, o milho, a água deles, para que eles possam lhe dar permissão para entrar em sua mata. Porque a mata é deles, praticamente é essa a questão... Mas eu sei que eles existem... Quem já viu, diz que são pessoas pequenininhas. Minha prima diz que é um menininho de uns 30 cm, ela viu, mas pensou que era um menino, um menino moreno, sem camisa, tinha shorts, mas ao lado da casa dela tem uma gruta, e ela meio que disse a ele: “menino, vá para sua casa, o que você está fazendo”

do aqui?” E ela saiu pra ver, ele começou a correr, e entrou na gruta... eles moram em grutas... (SKIMO, 2018).

Um dia Skimo chegou em casa de madrugada e se deparou com um *aluxe* em sua porta fazendo barulhos estranhos como se tentasse assustá-lo. A princípio, Skimo se assustou, de fato, mas logo se recompôs e deu uma bronca no *aluxe* dizendo: “você só quer incomodar!” Foi quando ouviu uma risada parecida com a de uma criança e viu o vulto do *aluxe* correndo em direção ao quintal. O cachorro de Skimo saiu correndo atrás dele, latindo.

Aconteceram outros episódios, como na noite em que um *aluxe* acariciou o rosto de Skimo enquanto ele dormia. Em outra ocasião, os *aluxes* levaram doces que ele havia ganhado em uma festa de aniversário e guardado na cozinha; Skimo encontrou os papéis que embrulhavam os doces no quintal, ao longo do caminho que leva até uma gruta, localizada no fundo de sua casa. Depois disso, Skimo conversou com um ancião em um *pueblo*, que lhe deu dicas de como lidar com os *aluxes* que viviam no seu quintal:

Ele me disse umas palavras em maya, me disse para aprender, para eu dizer a ele [ao *aluxe*], coloquei seu mel, seu milho e sua água, além de dizer a ele que já moro aqui, me desculpe, sou seu amigo, não sou algo ruim para ele. E assim fiz e no dia seguinte tudo se acalmou. E é praticamente cuidar do lugar, ou seja, dizer: “eu vou cuidar do seu lugar e você não precisa estar aqui e pode ir para outro lugar, procurar, e assim e assim” ...

– E o que havia aqui antes de você se mudar para cá?

– Era mata, na verdade, essa parte é pura gruta, aqui ao lado tem um poço, mais próximo ao vizinho, tem uma gruta, aqui na esquina, onde aparece tudo escuro, é uma gruta grande, aqui na frente. Também tem uma gruta neste muro [...] construíram o muro em cima da gruta. Tudo é gruta, toda essa parte aqui, essa aqui [...], a rua que passa aqui tem uma gruta embaixo, tudo aqui é gruta (SKIMO, 2018).

Depois que Marcos entrevistou *Doña Blanca*, uma senhora que vende flores na porta de um dos cemitérios de Mérida, seu ex-marido contou como era o terreno em que construíram sua casa. Localizado no sul de Mérida, mesma região de concentração das moradias da população maya, o terreno era, segundo ele, *puro monte* (só mato). Isso fez com que Marcos se lembrasse de perguntá-lo se chegou a ver algum *aluxe* por ali naquela época. Ao que ele respondeu:

Aluxes? Ah, sim, isso já existiu aqui, por conta das plantações de verduras, faziam milho cozido... Se as pessoas fazem sua comida das plantações, moem o milho à mão, a comida é misturada com carne, com frango, tudo isso, não deve ser jogado fora... [porque atraí *aluxes*]. E também tinha umas casas de onde saíam esses *aluxes* pequeninhos. Agora, tudo acabou... Porque... bem, aonde? Onde eles vão morar?... Mas existe, tem alguns escondidinhos, tem gente que vê... A verdade é que eles não são agressivos. O que acontece é que as pessoas, por não conhecerem, acham que eles são agressivos, só são agressivos na mata. Se você sentir um *mal aire*, algo assim, mas isso agora já acabou (Ex-marido de *Doña Blanca*, 2018).

Em todos os relatos, os *aluxes* se situam na passagem do mundo urbano e moderno para o mundo da natureza. O Parque Científico y Tecnológico de Yucatán foi construído no meio do *monte* (do mato) em Sierra Papacal, o que provocou desmatamento e urbanização de uma área de mata densa, protegida pelos *aluxes*. O mesmo aconteceu na Colonia Dzununcam, região sul de Mérida, onde está a casa de *Doña Blanca*. A casa de Skimo, na Colonia Emiliano Zapata, foi construída perto de grutas, que são o local de moradia preferido pelos *aluxes*. Tudo “*era monte*”, protegido por eles; agora, depois da urbanização, os *aluxes* não têm onde morar e por isso perturbam os humanos, como retaliação. Em todos esses casos, os humanos vieram “de fora”: são estrangeiros e invasores, intrusos. Mas ainda é possível negociar com os *aluxes* e conviver bem com eles, pedindo-lhes (em maya) desculpas e permissões; “indenizando” os transtornos com mel, milho e água, alimentos típicos dos Maya, presentes nas suas escrituras sagradas.

No fundo, os *aluxes* não são agressivos. O pior que pode acontecer a alguém que entra em contato com o *monte* é ser atingido por um *mal aire*. Segundo Lizama Quijano, os *malos aires* são:

espíritos que rondam os *pueblos mayas* [...]. São espíritos de pessoas que não alcançaram o descanso eterno porque em vida não ajudaram seus semelhantes, e por isso foram condenados a vagar pela terra, buscando seu alimento (LIZAMA QUIJANO, 2007, p. 77, tradução nossa).

Um *mal aire* atingiu certa vez a casa de *Doña Mari*, uma das primeiras moradoras de Dzununcan, como dissemos anteriormente. Naquela época, “tudo era monte” no entorno do seu terreno, e sua casa estava desprotegida porque a porta, até então, era apenas um lençol. Um dia

ela ouviu um barulho estranho e percebeu que havia algo diferente na casa. Depois de alguns dias incomodada com aquela sensação, pediu ajuda a um feiticheiro para retirar o *mal aire*, e ele o fez.

Certa vez, Marcos e Sofia Castillo, uma amiga antropóloga visual mexicana, visitaram a região sul de Mérida em um domingo. Buscavam fazer imagens do muro do aeroporto, para um documentário. Esse muro constitui um elemento importante na paisagem e na organização do espaço da cidade, uma vez que marca a passagem do centro para a região sul, onde se concentram as moradias da população indígena de Mérida. Esta é uma região muito estigmatizada, representada pelos não moradores como violenta, perigosa e precária; estigmas que não correspondem com as experiências e relatos dos moradores da região. Nessa ocasião, eles conheceram *Don Polo*, um senhor muito simpático que vive na *colonia San José Tecoh*; pedreiro, violonista e um dos primeiros moradores da região. Depois de transitar sobre temas diversos (infância no *pueblo*, chegada em Mérida, entre outros), Polo tocou seu violão e lhes contou sobre a época em que chegou à *colonia*, sobre o começo da construção de sua casa:

Comprei o terreno, eu mesmo fui construindo aos poucos com minha esposa que acabava de casar comigo, ela estava grávida do primeiro filho, como tudo era mato, dizem que deu o *mal aire*. Nós o levamos aos feiticheiros, eles não fizeram nada, nós o levamos aos hospitais aqui em Mérida, me custou muito caro, eu fiquei devendo muito, me endividei, meu bebê, um menino, não se salvou. Agora eu só tenho filhas. Então, naquele dia, tudo era mato ali atrás e aqui também, e eu não tinha tempo para limpar o mato porque eu era jovem e trabalhava até quase essa hora [seis da tarde], [...] por um ano eu fiquei de favor aqui com minha irmã [...]; mas, nesse ano, eu pensei, “estou trabalhando”, e não bebia, falei: “vou construir uma casa, meu bebê se foi, não quero que aconteça mais nada, vamos fazer” (DON POLO, 2018).

Mais uma vez, tal como no caso de *Doña Mari*, a precariedade da casa e a ausência de portas aparecem como sinais de fragilidade e exposição à ação de um *mal aire*, e como justificativa para o fato de que a casa tivesse sido acometida por um desses espíritos. Outro aspecto comum entre as duas histórias é que tanto a família de *Don Polo*, quanto a de *Doña Mari*, adentravam um espaço novo, porque eram recém-chegadas a seus respectivos terrenos, recém-adquiridos, ambos

em áreas pouco urbanizadas, ou seja, onde “*tudo era monte*”.

Vale lembrar que entre os rituais existentes entre os Maya para a proteção da casa, existe um em que quatro cruzeiros são colocadas, uma em cada extremidade do terreno, duas na frente e duas no fundo da casa, para garantir proteção contra “energias negativas”.

Os espíritos dos parentes mortos também estão em constante convivência com o espaço da casa e seus moradores. Isso se evidencia na semana do Dia de Finados, quando são montados os altares em que se oferecem comidas, lembranças e orações para os familiares falecidos. Esse costume é muito praticado em quase todo México, mas adquire particularidades no caso de Yucatán. Além da presença da culinária maya nos pratos que são oferecidos aos espíritos, especialmente o *pib*, iguaria artesanal e tipicamente maya, que existe em Yucatán e a preocupação de não descartar em qualquer lugar os alimentos oferecidos. Assim, depois de retirado o altar ou a mesa, os alimentos são enterrados cuidadosamente, pois podem atrair aluxes.

Como relatou *Doña Blanca*:

Até agora, tenho o costume de pôr a mesa dos mortos, a mesa das crianças, que é no dia 30. O dia 31 é para todos os santos e o dia 2 é para os fiéis defuntos. Eu ponho a mesa, é o costume, acostumei minha família desde a infância, a arrumar a mesa no dia das crianças: chocolate, leite, doces, comidinhas, como se fosse uma festa infantil. Eu tenho feito assim, não perdi minhas raízes, meus costumes, porque foi assim que minha bisavó nos ensinou. E no Dia de Todos os Santos, bem, nós também colocamos mesa, convidamos eles a estarem vivos, porque dizem, nos costumes, que as almas vêm comer... Agora, como eu trabalho, eu pago para alguém fazer o *pib*, eu compro a cerveja, chocolate, comida, refrigerante, flores, velas... Quando saio para meu trabalho, às cinco da manhã, abro minha porta e digo a qualquer um, é minha teoria: “entra, come, seja bem-vindo, faz de conta que é uma festa” ... (DOÑA BLANCA, 2018).

Redfield e Villas Rojas haviam observado que é comum, em comunidades mayas de Yucatán, o hábito de possuir no interior da casa um altar com imagens de um ou mais santos com os quais o morador da casa guarda uma relação espiritual profunda e uma devoção diária ritualizada. São como “santos particulares”, que atuam em favor da pessoa:

O humor de um homem e suas necessidades são objetivados em uma variedade de espíritos, e a expressão de suas relações com esses espíritos é institucionalizada no ritual. Além disso, o ritual é tanto comunitário quanto individual; a homogeneidade da comunidade é tal que mantém a atividade religiosa coletiva; a festa pública ainda é, em grande parte, adoração. [...] Alguns homens – sete ou oito – possuem *santos* individuais. A maioria deles são heranças; alguns poucos foram comprados recentemente. A propriedade de uma imagem traz consigo a tutela especial daquele *santo* e também envolve a obrigação de cuidar da imagem e recitar orações diante dela no dia do *santo*. Se um homem tem um *santo* particular, faz dele o centro do altar doméstico quando uma cerimônia religiosa (*novena* ou *rezo*) é realizada em sua casa. (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934, p. 107, tradução nossa; as palavras em itálico estão grafadas em espanhol no original).

Marcos pôde conhecer um desses altares quando visitou Leonardo e sua avó, Sra. Trinidad, uma curandeira de origem maya que se autodenominava *bruja*. Ela também vivia na região sul de Mérida, na *colonia* Brisas de San José. Em um pequeno altar modesto, dentro do quarto, Sra. Trinidad guardava as imagens dos “*amigos que trabalhavam com ela*” (em seus termos). As imagens foram por ela mesma esculpidas muito rusticamente em pequenos pedaços de madeira: narizes e olhos riscados com um objeto pontiagudo e bocas perfuradas grosseiramente. Sra. Trinidad explicou que aquelas eram imagens improvisadas, porque as imagens originais estavam em Playa del Carmen. Ela as havia levado quando do assassinato de seu filho, para que os *amigos* a ajudassem a encontrar os criminosos.

Na sala da casa de Sra. Trinidad, entre suas memórias de vida, ricas em detalhes, e com mais de noventa anos de duração, em determinado momento da conversa ela pede a seu neto Leonardo que traga até a sala uma das imagens dos *amigos*. E solicita a ele que ao amigo um cigarro sem demora:

Ei, coloquem os cigarros para os amigos! Eles já estão me dizendo: “o que aconteceu?” ... Compraram os cigarros ou não?

– Não, respondeu Leonardo.

– Bem, dê a eles dos teus! Coitados. Eles já estão brigando comigo.

– Você tem, Léo? perguntou Marcos.

– Sim. Espera, deixe-me ver...

– Eles se comunicam comigo através da mente. Disse Sra. Trindade, dirigindo-se a Marcos. E imediatamente, dirigindo-se a Leo:

– Traga um dos amigos. Traga Chiche... Cada um tem seu nome.

Leo vai ao quarto onde está o altar e retorna com a imagem na mão:

- Aí está.
- É Lucy? pergunta a Sra. Trinidad.
- Sim. Responde Léo.
- Agora eu tenho algumas tábuas aqui porque os verdadeiros estão em Playa del Carmen. Quando eu fui lá, eu os levei, para eles pegarem os ladrões, entende? É o que eu quero ir buscar, os companheiros destes, seus companheiros, meus amigos.
- Leo posicionava um cigarro no furo que representava a boca da imagem, quando Sra. Trinidad disse:
- Acenda, filho, por favor.
- Toma. Respondeu Léo. Mas você tem que dizer o feitiço para chamá-lo. Chame... Você já disse as palavras mágicas?
- Sra. Trinidad sussurrou algumas palavras inaudíveis, em tom de oração. Depois completou:
- Me ajude, preciso que este homem (no caso, Marcos) pense no que estamos fazendo e no que vamos fazer. Que ele tenha fé em vocês, ou se um dia ele precisar de algum trabalho, me ajude a conseguir fazer. Obrigado. Amém.
- Obrigado, muito amável. Responde Marcos, sem saber o que dizer.
- Sim... Veja como ele fuma o cigarro! Ela comentou. Já estou ensinando a ele [a Leonardo] para ele aprender alguma coisa, para se defender na vida. Então, quando eu morrer, ele fica no meu lugar. Já o presenteei para os amigos. Ele já tem contato com eles. Não é verdade, Leonardo?
- Sim, na real sim. São energias muito fortes, cara. Eu não acreditava, e até zombava dela. Mas agora eu acredito.
- Está fumando? Perguntou Sra. Trindade a Leo. Coloque um pratinho para que caiam as cinzas.
- [Silêncio]
- Posso tirar uma foto?... dele? perguntou Marcos.
- Sim. Se chama Lúcifer, ela respondeu (SRA. TRINIDAD e LEO, 2018).

Os amigos a que se referia Sra. Trinidad não eram, evidentemente, santos do cristianismo tais como os que Redfield e Villas Rojas parecem descrever. Ela os chamava de *diablos*; não obstante, o tipo de tutela que eles exerciam e o cuidado diário de Sra. Trinidad com eles são os mesmos que os descritos por esses autores. Na casa onde me recebeu, no sul de Mérida, além de pagar aluguel, Sra. Trinidad não podia realizar, como antes, os seus rituais com os *amigos* porque o quintal era compartilhado com mais três casas, construídas pelo mesmo programa de moradia que a dela. E ela preferia que seus vizinhos não soubessem que ela era uma *bruja*, por conta do preconceito existente em relação a essas práticas culturais na sua vizinhança e em Yucatán. Por isso, se sentia limitada, com um altar meio improvisado, no único quarto da casa, ocupado por Leo.

Na época em que morou no estado do México com seu último marido, um francês, as coisas eram muito diferentes. Ela tinha uma casa grande com um grande quintal onde realizava seus trabalhos e por isso era conhecida na vizinhança como uma excelente *bruja*. No entanto, seu marido era muito violento e tentou assassiná-la uma vez com um revólver. Ela tem as marcas de balas no corpo e chegou a perder alguns dedos das mãos, atingidos pelos disparos. Pouco tempo depois, os *amigos* lhe disseram que ficasse tranquila, pois ajudariam a resolver a situação. Logo depois o francês morreu. Ele caiu um dia de súbito no chão da casa, e não se levantou mais. Ela pediu ajuda aos vizinhos, que chamaram uma ambulância, mas quando a equipe médica chegou, ele já estava morto.

Sra. Trinidad contou que a casa em que viviam, no estado do México, e que ela continuava chamando de “minha casa”, precisou ser desocupada porque o francês já a havia vendido, muito barata, antes de morrer. Foi quando os filhos dela decidiram trazê-la de volta para Mérida. Agora, ninguém conseguia morar por muito tempo naquela casa, porque os *amigos* estavam lá e colocavam os novos moradores para correr. Também por isso o sonho dela era voltar a morar na casa onde estavam os *amigos*, e onde ela podia realizar seus rituais. Mas ela faleceu pouco tempo depois da entrevista.

Ontologias

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 361; 362), comentando sobre a definição de Descola de animismo, observa que se trata de um modo de “objetivação da natureza” caracterizado por uma continuidade sociomórfica entre natureza e cultura. No animismo são atribuídas disposições humanas e características sociais aos seres naturais. Assim, as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre humanos e não-humanos, muito diferente do que acontece nas cosmologias ocidentais, onde o naturalismo, outro modo de objetivação, impõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura, separadas por uma “descontinuidade metonímica”.

Ao falarmos de seres mitológicos – *aluxes*, *malos aires*, *diablos amigos* – não estamos tratando exatamente de espécies animais, é claro. Mas essa distinção entre espécies animais e espíritos reforça, na verdade, a primeira distinção, entre natureza e cultura, visto que:

a afirmação deste último dualismo [entre natureza e cultura] e seus correlatos (corpo/mente, razão pura/razão prática etc.) [...] só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, de etimologia transparente. Pois a Cultura é o nome moderno do Espírito [...] ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 365).

Apesar de nos basearmos nessas definições, o importante aqui não é defender a existência de traços do perspectivismo ameríndio, típico de sociedades indígenas amazônicas, segundo Viveiros de Castro, num “modo de pensamento” dos Maya residentes em Mérida. Interessa muito mais apontar para a existência de outras ontologias características deste contexto, e compreender as relações dos Maya de Mérida com outras alteridades, humanas e não-humanas, que habitam o espaço da cidade.

Na ontologia naturalista ocidental, “relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana” (Viveiros de Castro, 2006, p. 398). Enquanto isso, percebemos que vários outros sujeitos não-humanos estão em convívio intenso com os Maya de Mérida, dividindo o espaço da casa, negociando uma coabitação, lembrando-os dos perigos do *monte*, auxiliando-os em suas dificuldades. E, principalmente, realçando as fronteiras étnicas em relação a outros grupos sociais. Grupos que não reconhecem ou não possuem o mesmo convívio com os mesmos não-humanos com os quais os Maya coabitam.

Viveiros de Castro lembra ainda que:

se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour [...] tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O

pensamento ameríndio – todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 398).

Em determinado momento da entrevista com Sra. Trinidad, Leo comenta que ela lê cartas e que poderia ler para Marcos um dia, quando ele quisesse. Marcos perguntou se poderia ser naquele momento e ela disse que sim, que não lhe cobraria nada, mas que ele deveria “deixar algum dinheiro” para que os amigos não se irritassem. Ele concordou. Leo improvisou uma pequena mesa com um pedaço de papelão que estava guardado estrategicamente em um canto da sala, e ela começou a distribuir as cartas. Para explicar a Marcos, muito confusamente, o que as cartas sorteadas diziam, ela utilizava uma diversidade de categorias étnicas em frases como: “um homem moreno claro aparece em seu caminho”; “uma mulher branca adocece”; “um senhor *guero* [de cor clara] dá dinheiro a uma jovem morena”.

No meio disso, uma moto estaciona à porta da casa. Sra. Trindade pensa logo que era o proprietário da casa, e pede para que Leo retire rapidamente as cartas e o papelão que servia de mesa. Como ele demora um pouco, rindo da situação, ela se irrita profundamente e, brigando muito com Leo, ordena que ele esconda rápido as coisas, em um tom muito enérgico, diferente do tom amável e quase piedoso que ela usara até então:

– Eu não gosto que as pessoas saibam o que eu faço! Não é brincadeira. Eu sou inimiga deles [dos vizinhos]. É assim que começam as fofocas. Os Yucateques são muito fofoqueiros...

Ao ver que não era o dono da casa, mas sim um amigo de Léo que veio visitá-lo, ela se acalmou:

– Diga a ele que tenho visita. E seguiu concentrada nas cartas (SRA. TRINIDAD, 2018).

Mesmo combinado com elementos de outras origens – como a religião cristã e as cartas espanholas –, as práticas rituais de Sra. Trinidad possuem um forte referencial étnico e pertenci-

mento identitário. Principalmente porque são corroboradas pelo fato de que ela aprendeu sobre essas práticas com sua mãe e sua avó, “*excelentes brujas*” mayas, e agora ela as ensina ao neto Leo.

Pedro Bracamonte y Soza já havia chamado atenção para essa característica do pensamento maya que é a elaboração de vaticínios e previsões, colada à ideia de um tempo não-linear:

um pensamento mitológico e religioso, assim como um sistema de interpretação da realidade circundante [...] que tem a virtude de antecipar o futuro por meio de previsões e profecias, acompanham essa ideia de que o tempo se desdobra em ciclos. É por isso que tanto os documentos antigos como os relatos atuais falam da chegada em termos do retorno de um tempo a eventos que podem ser positivos ou negativos. Tanto o enraizamento quanto a mobilidade espacial são, em certa medida, explicados por essa dinâmica de pensamento (BRACAMONTE Y SOSA, 2013, p. 33, tradução nossa).

Segundo o professor Bracamonte, esses dois eixos da estrutura do pensamento maya, o conceito de tempo cíclico e a elaboração de vaticínios, se transformam, cada vez mais, junto com outros conteúdos e práticas culturais, dando lugar à ideia de um tempo linear e à secularização da vida cotidiana (BRACAMONTE Y SOSA, 2013, p. 69). Nos casos e situações em que esses sinais da presença maya continuam resistindo, são alvo de forte preconceito, traduzido, nesse caso, no receio de Sra. Trinidad de que seus vizinhos saibam que ela é uma *bruja*. A magia, portanto, justamente aquilo que a conectava de forma mais profunda à história e às memórias de sua família e a todo o conhecimento transmitido por gerações, precisava ser praticada “às escondidas”.

Antropologias

No livro *Ghosts of war*, o antropólogo sul coreano Heonik Kwon trata o tema das aparições a partir das experiências de violência brutal vividas pelos vietnamitas, em seu próprio território, em virtude da guerra promovida pelos EUA. O autor constrói sua análise partindo da distinção durkheimiana entre “espírito” e “fantasma”, que, por sua vez, está sustentada sobre a velha separação ocidental entre “corpo” e “alma”.

Segundo Kwon:

[...] O espírito é o resultado de uma separação bem-sucedida da alma da prisão do corpo, ao passo que, uma falha neste trabalho de separação mortal resulta em um fantasma. O primeiro se desenvolve em um “culto positivo” através do qual os vivos se associam à memória dos mortos de forma socialmente construtiva e regenerativa, enquanto o último cai em um “culto negativo” que acompanha um sistema de tabus e abstinências (KWON, 2008, p.22, tradução nossa).

Nessa concepção, os fantasmas aparecem em uma posição marginal, um tanto indeterminada. Portanto, uma posição de anomia, principalmente porque estão fora da estrutura social. Mas servem para tratar dos assuntos sociais dos vivos; porque, por meio deles, através da imaginação, os vivos podem afirmar sua própria moral e identidade.

Kwon tenta superar esta distinção, colocando os fantasmas em uma posição central. Para isso, retoma o argumento de um contemporâneo de Durkheim, o alemão Georg Simmel, e sua definição de “estrangeiro”. Simmel argumenta que as principais características do estrangeiro são a mobilidade e a diversidade. Para Kwon, os fantasmas situam-se próximos ao “estrangeiro” de Simmel, alguém que ao mesmo tempo está fora e dentro da ordem social. Um estranho (“stranger”), simultaneamente próximo e distante. Inserido, do ponto de vista da experiência, no processo social.

Para Kwon:

[...]. A forma social do estrangeiro gera relações positivas, [...] porque ele não está enraizado nas particularidades e posicionamentos do grupo, ele confronta tudo isso com uma atitude distintamente “objetiva”, uma atitude que não significa mero distanciamento e não participação, mas é uma estrutura distinta composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento. [...] Na concepção vietnamita, os fantasmas são os *nguai ngoai* – seu termo para estrangeiros ou outsiders – no mundo dos mortos. Eles são produtos da “morte ruim”, morte dolorosa e violenta fora de casa que os vietnamitas chamam de “morte na rua” (*chet duong*). (KWON, 2008, p.20, tradução nossa).

Além de expressarem e classificarem a experiência da morte e da violência, os fantasmas estabelecem com os humanos vivos uma relação de reciprocidade e atenção. O respeito pelos mortos, amigos ou inimigos, e especialmente os ancestrais, é o que está em questão. Sendo que este respeito é uma condição para a prosperidade dos vivos.

“Espíritos” e “fantasmas”, entretanto, são termos que não conseguem expressar a maneira como os Maya pensam a existência dos *aluxes*. Porque não existe, neste caso, nenhuma relação aparente entre um *aluxe* e uma pessoa falecida. Os *aluxes* representam uma alteridade que coabita o espaço, inclusive na cidade. Estes não-humanos são sujeitos possuidores de direitos, porque tiveram seus espaços invadidos e expropriados. Por isso suas reações são legítimas. Diante da eminente destruição de seus mundos, é legítimo que eles se indignem e incomodem os invasores.

No caso dos *aluxes*, a noção de estrangeiro, esse distante próximo, parece fazer mais sentido que as noções de espírito e fantasma. O respeito a outras alteridades e subjetividades, a necessidade de negociações e convivência harmoniosa, para a coabitação em um mesmo espaço/tempo constituem o cerne da relação entre aluxes e humanos. Mas os verdadeiros estrangeiros, neste caso, são humanos, e eles sabem disso.

Os *aluxes* não apenas “servem” aos humanos e seus sistemas de classificação, em sua necessidade de organizar a experiência. Eles possuem agência. E é assim que eles acabam por expressar significados profundos sobre a experiência maya em Mérida e em Yucatán. Uma experiência de expropriação e segregação (expulsão), promovida por estrangeiros humanos, em diferentes momentos da história.

Michel Taussig (2010) também tratou o tema das aparições ao falar sobre as aparições do diabo diante de trabalhadores camponeses que se proletarizavam, em minas e em plantações de cana, na Colômbia. Taussig (2010, p. 39) destacou que a “magia leva a linguagem, os símbolos e a inteligibilidade a seus limites mais extremos, explorando a vida para, dessa forma, mudar sua trajetória”. Por isso, o diabo que aparecia nos relatos de trabalhadores das minas e das plantações de cana refletia “a adesão cultural dos trabalhadores aos princípios que fundamentam o modo camponês de produção”, ainda que esses princípios estivessem desaparecendo progressivamente pelo avanço do trabalho em condições capitalistas.

Mas enquanto tais princípios – ou parte deles – continuassem existindo, os trabalhadores continuavam vendo as relações entre pessoas na economia moderna capitalista como elas realmente são: “assimétricas, sem reciprocidade, baseadas na exploração” e, principalmente, “destruidoras das relações entre as pessoas” (TAUSSIG, 2010, p. 69). Esse caráter destrutivo das relações capitalistas é o ponto em comum com o tema que apresentamos agora.

Os *aluxes*, que resistem, residindo nas grutas existentes nos quintais das casas do sul de Mérida, representam também uma memória viva da destruição com a qual se depararam os Maya da Península ao longo de séculos. A própria fundação de Mérida foi a expressão simbólica da dominação espanhola violenta sobre a região. Hoje, o modo de vida moderno capitalista ainda avança violentamente sobre o modo de vida maya, sobre aqueles aspectos desse modo de vida que sobrevivem resistentemente. E por isso, os *aluxes*, guardiões das matas destruídas pela urbanização, sofrem ainda, mais uma vez, a mesma experiência de deslocamento e expulsão que os Maya sofreram por tantas vezes ao longo de muitos anos.

As entrevistas aqui transcritas foram realizadas dentro da pesquisa de doutorado em antropologia realizada por Marcos em Mérida, com orientação de Janine. Os *aluxes*, no entanto, apareceram de forma mais contundente quando o trabalho de campo estava quase finalizado. Mas apareceram de uma maneira surpreendente, difícil de se ignorar, em vários relatos de distintos participantes da pesquisa, como uma daquelas surpresas do campo que às vezes nos são reservadas.

Só obtivemos essa informação pelo vínculo construído com os interlocutores, para que contassem suas experiências mais particulares. Pensamos essas narrativas como sendo um tesouro escondido e descoberto no último minuto. Estávamos diante de uma maneira extraordinária de membros de uma comunidade falarem sobre violência, opressão, meio ambiente, cidade, campo, memória, tradição. No fundo, os *aluxes* mostraram como as mudanças na espacialidade afetaram as vidas das pessoas, com suas dores, perdas, sofrimentos e ganhos.

Algumas narrativas sobre os *aluxes* soavam apavoradas, outras mais reflexivas, reconhecendo-os como alguém que perdeu o direito de ocupar um espaço que sempre foi seu, as matas ou florestas, expulso pelo “progresso” e condenado a se esconder na cidade, em seus buracos, incomodando legitimamente as pessoas, como indignado e invadido que é.

Dizer na antropologia que o campo não nos afeta é impossível. Aliás, essa questão perdura nos debates no interior da disciplina desde que ela nasceu. Fraqueza para uns, fortaleza para outros, o fato é que sofremos as influências do campo. Na verdade, esse processo é uma especificidade da disciplina, construída em um intenso diálogo entre teoria e empiria. O lugar do pesquisador sempre é desconfortável, mas negociável. Essa sensação de deslocamento é necessária metodologicamente para nos distanciar de nosso objeto e termos mais clareza do que estamos tentando ver e transmitir.

Podemos dizer que os *aluxes* expressam a experiência de destruição e deslocamento a que foram submetidos por diversas vezes os Maya de Mérida e da Península de Yucatán. Expressam a sensação causada por um problema vivido coletivamente ao nível da experiência. E legitimam a indignação que é fruto dessa experiência, como um movimento de empatia e resistência coletiva. O que nos faz lembrar de uma frase lançada por Ailton Krenak em forma de provocação: “Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo?” (KRENAK, 2019, p. 29). Essa é uma pista preciosa sobre quais caminhos seguir nos horizontes que se abrem para nós e para a antropologia.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre; PEREIRA, Miguel Serras. *Esboço de uma teoria da prática*: precedido de três estudos de etnologia cabila. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2002.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. La península remodelada: *los mayas y la movilidad espacial*. In. LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*, Editorial Letra Antigua, Mérida, 2013.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. Los solares urbanos de Mérida y la propiedad territorial indí-

gena en el Yucatán Colonial. In. YANES, Pablo; MOLINA, Virginia; GONZÁLEZ, Oscar. *Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*. Mexico, D. F, 2005.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. *Una deuda histórica: ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. Mexico, D. F: CIESAS, 2007.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros*. São Paulo: Editora 34, 2011.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. *Imágenes del racismo en México*. México, UAM y Plaza y Valdés, p. 35-142, 2003.

CENSO, INEGI. Instituto Nacional de Geografia y Estadística. 2015.

FERREIRA, Marcos Henrique Barbosa. *Etno-cidade: mayas em Mérida hoje*. Tese de Doutorado em Antropologia social. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

HARVEY, David. *Espaços e Tempos Individuais na Vida Social*. In. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola. 2011.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

ITURRIAGA, Eugenia. *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. Tesis de doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: FFyL-UNAM, 2011.

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

LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.). *Entre irse y quedarse...: estructura agraria y migraciones internas en la península de Yucatán*. Mérida: Letra Antigua, 2013.

KWON, Heonik. *Ghosts of war in Vietnam*. Cambridge: Univ. Press, 2008.

LIZAMA QUIJANO, Jesús. *Estar en el mundo: procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. CIESAS, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; ANDRADE, José Agnelo Alves Dias de. *Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia*. In. AMOROSO, M.; DOS SANTOS, G. M. *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. FERREIRA, Marcos H. B. *ETNI(CIDADES): Racismo e vida urbana entre os mayas em Mérida*. 1. ed. Goiânia: Cegraf UFG, 2022. v. 1. 225p.

REDFIELD, Robert. *Race and class in Yucatan*. In *Cooperation in Research*. Washington: Carnegie Institute, Publication 501, pp. 511-532, 1938.

REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, A. *Chan Kom: a Maya village*. Washington: Carnegie Institute, Publication 448, 1934.

SÁNCHEZ SUÁREZ, Aurelio (org.). *Xa'anil naj: la gran casa de los mayas*. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2018.

SANTILLÁN, Ricardo López. *Etnicidad y clase media: los profesionistas mayas residentes en Mérida*. Mérida, Yucatán: Univ. Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

Redefiniciones del conflicto y la lucha mapuche a partir de los consejos de los antepasados: el caso de las comunidades de Cerro León, Argentina

Redefinitions of the conflict and the Mapuche struggle based on the advice of the ancestors: the case of the communities of Cerro León, Argentina

Redefinições do conflito e da luta mapuche a partir dos conselhos dos antepassados: o caso das comunidades de Cerro León, Argentina

María Emilia Sabatella¹

Resumen: Desde el año 2010, las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil asentadas en la ladera del Cerro León (noroeste de la provincia de Chubut, Argentina) se encuentran atravesando un conflicto con el Estado local que ocupó sus territorios sin permiso para realizar un centro invernal de esquí. En el marco de la judicialización de este litigio, el mismo fue definido como un conflicto ambiental. Desde un enfoque etnográfico, este trabajo recorre dicho conflicto para analizar las perspectivas que las comunidades mapuche, al transitar su lucha, constituyeron acerca del mismo. A partir de los marcos de análisis de la antropología de la memoria, se retomarán la participación, las intervenciones y los posicionamientos de las comunidades en *Futra Trawün* (parlamentos, encuentros políticos) con el propósito de indagar en la forma en la que las mismas adoptaron los consejos de los antepasados como índice para comprender el conflicto. En este camino, el mismo se definió como parte de la historia del pueblo Mapuche y en función de sus experiencias sensibles del mundo y los seres que lo habitan.

Palabras clave: Conflicto; consejos; política Mapuche; memoria.

Abstract: Since 2010, the Mapuche communities Cañio and Ñiripil located on the slope of Cerro León (northwest of the province of Chubut, Argentina) have been facing a conflict. The local State of El Maitén occupied their territories without permission to build a ski winter center. This litigation was defined by the justice as an environmental conflict. From an ethnographic approach, this work analyze the perspectives that Mapuche communities, in transit through struggle, have constituted on their own. Based on the frameworks of analysis of the anthropology of memory, participation, interventions and positioning of communities in *Futra Trawün* (parliaments, political meetings) will be resumed with the purpose of investigating about the form in which the communities adopted the councils of the ancestors as an index to understand the conflict. In this way, the communities defined itself as part of the history of the Mapuche people and in function of its sensible experiences of the world and the beings that inhabit it.

Key words: Conflict; advice; Mapuche politics; memory.

Resumo: Desde 2010, as comunidades mapuches Cañio e Ñiripil assentadas na ribanceira do Cerro León (noroeste da província de Chubut, Argentina) estão em conflito com a prefeitura de El

¹ Dra. en Antropología y Lic. en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Universidad Nacional de Río Negro e Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas radicada en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (UNRN-CONICET).

Maitén, que ocupou os territorios da comunidade, sem nenhuma permissão, para a realización de un centro de esquí. Em meio à judicialização, o litígio entrou na categoria de conflito ambiental. Ao observar esse caso desde uma perspectiva etnográfica, esse trabalho analisa as perspectivas que as comunidades mapuches construíram sobre o conflito ao atravessar sua luta. A partir dos dispositivos de análise da antropologia da memória, serão consideradas a participação, as intervenções e os posicionamentos das comunidades no *Futra Trawiün* (parlamentos, encontros políticos) com a finalidade de indagar sobre a forma como recuperaram os conselhos dos antepassados como índice para compreender o conflito. Nesse sentido, o conflito se definiu como parte da história do povo Mapuche, em função das suas experiências que se caracterizam por serem sensíveis ao mundo e aos seres que o habitam.

Palavras-chave: Conflito; conselhos; política Mapuche; memória.

Introducción

Este artículo indaga la forma particular en la que dos comunidades mapuche asentadas en la ladera del Cerro León² (en el noroeste de la provincia de Chubut, Argentina), redefinieron sus formas de disputar y conceptualizar un conflicto con el Estado municipal³ de la localidad de El Maitén, a partir de la interpretación de los consejos de sus antepasados. En el año 2011, las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil descubrieron que se estaban cortando lengas⁴, un árbol nativo de la Patagonia argentina, en sus territorios, particularmente en las tierras de pastoreo de sus animales. Esta fracción del territorio fue históricamente compartida por ambas comunidades. El desmonte abarcó una superficie de 40 metros de ancho por 500 metros de largo. Junto con la tala de plantas nativas, las comunidades observaron que se había iniciado la construcción de un refugio de montaña. La obra, según la cartelería instalada, pertenecía al municipio de El Maitén⁵ y se encontraba financiada por el Ministerio de Economía y Crédito Público de la Provincia de Chubut.

² El Cerro León se encuentra en el paraje Buenos Aires Chico (42°05'00"S 71°14'00"O), a 5 kilómetros del casco urbano de la localidad de El Maitén en el Departamento de Cushamen de la provincia patagónica de Chubut. Según el Censo de Población realizado en el año 2010, la localidad cuenta con 253 habitantes.

³ La República Argentina se encuentra dividida territorialmente en diversos órdenes. El primer orden corresponde a las divisiones provinciales, en este caso se hace referencia a la provincia de Chubut. La provincia de Chubut está dividida en departamentos, que organizan el territorio provincial (divisiones territoriales de segundo orden). Finalmente, cada departamento se divide en municipios y comunas rurales. Los municipios forman parte de la división de tercer orden. En particular, el municipio de El Maitén cuenta con una autoridad político ejecutiva, el intendente; y a nivel legislativo, con un Concejo Deliberante compuesto por siete concejales.

⁴ El nombre científico de la lenga es *Nothofagus pumilio*, pertenece a la familia de las notofagáceas y es nativo de los bosques andino-patagónicos de Argentina y Chile.

⁵ El Cerro León se encuentra bajo el ejido, es decir, bajo el alcance jurisdiccional de la Municipalidad de El Maitén.

Frente a esta situación, las comunidades pidieron información al municipio de El Maitén. Las comunidades Cañío y Ñiripil se encuentran ubicadas en los territorios en disputa desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Muchos de los empleados municipales con los cuales sus integrantes se comunicaron, los conocen por ser pobladores históricos del lugar (“de toda la vida”, en sus propios términos). Aún teniendo conocimiento de que las comunidades se ubican allí hace años, en el municipio les respondieron que el lugar por el cual estaban consultando no forma parte de su espacio territorial ya que son tierras fiscales⁶. Es decir, pertenecían al Estado municipal, por lo tanto, no había lugar para su consulta u objeción.

Por este motivo, en octubre de 2011 decidieron iniciar acciones legales y solicitaron el acompañamiento al Área de Defensa de Derechos Económicos, Sociales y Culturales del Ministerio de Defensa Pública de Chubut, con quienes comenzaron a desarrollar una estrategia jurídica enmarcada en el derecho indígena. Como parte de las averiguaciones del proceso de judicialización, se enteraron que la tala y la construcción pertenecían a un proyecto turístico que contemplaba un centro de actividades de montaña y de esquí en la ladera del cerro⁷. Los abogados de la defensoría descubrieron también que estas acciones se llevaron a cabo sin permiso de la autoridad de aplicación debido a la falta de la evaluación de Impacto Ambiental que controla la tala de las lengas⁸.

El proyecto del centro turístico tenía definida la construcción de 19 pistas de esquí, que

⁶ Se denominan tierras fiscales a aquellos lotes cuya propiedad posee el Estado, ya sea a nivel municipal o provincial.

⁷ El Ministerio de Defensa Pública, asentado en Esquel, pudo averiguar este dato debido a que tras el reclamo de las comunidades solicitó informes al respecto a la Subsecretaría de Turismo y Áreas Protegidas, dependiente del Ministerio de Comercio Exterior, Turismo e Inversiones de la Provincia del Chubut; y al Ministro de Ambiente y Control del Desarrollo Sustentable. Desde ambas agencias respondieron que no existían actos administrativos sobre dicho proyecto, excepto en la Secretaría de Turismo desde la cual se informa la existencia de un estudio de factibilidad del año 2005 para el desarrollo de un centro de turismo encargado por la Municipalidad de El Maitén. Particularmente, existió otra respuesta de estos organismos que llamó la atención de los abogados y a las comunidades: la Dirección de Gestión Ambiental informó que no habían habilitado la realización de la tala debido a la falta de informe de impacto ambiental.

⁸ De acuerdo con la Ley Nacional 26.331/2007 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos, se establece que se consideran bosques nativos a los ecosistemas forestales naturales compuestos predominantemente por especies arbóreas nativas maduras, como es el caso de las lengas taladas.

implicaban el desmonte de superficies, la instalación de medios de elevación (aerosillas), de maquinarias para la fabricación de nieve y un sistema de represas para alimentar estas máquinas. Las consecuencias de la apertura de este tipo de centros invernales es conocida en Argentina. Los proyectos turísticos de esquí en la Patagonia implicaron tanto la explotación extractiva de grandes áreas de recursos naturales, la producción de modificaciones en el territorio, como el advenimiento de capitales extranjeros y la apertura de negociados inmobiliarios al elevarse el valor de las tierras aledañas. Este incremento del valor de las tierras, fuerza la venta y expulsa a los pobladores históricos de la zona.

Aún cuando el municipio planificaba realizar estas obras en sus territorios (en articulación con inversores capitalistas), las comunidades no recibieron ningún tipo de consulta, ni aviso al respecto. Esto implica una falta grave ya que Argentina ha ratificado mediante la Ley 24071 del año 1992 el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo⁹ que instaura el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades indígenas para todas las acciones que les conciernen.

Frente a los avasallamientos y peligros que planteaba la instalación del centro invernal, en junio del año 2012, la comunidad Cañío presentó un reclamo administrativo por Incumplimiento del Código Ambiental al Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia del Chubut. A través del mismo, solicitaron la interrupción de la obra de construcción de pistas y del refugio. Producto de este reclamo, funcionarios del Ministerio de Ambiente realizaron una inspección en el Cerro y determinaron que el Municipio debía suspender las obras hasta tanto regule la situación.

9 El convenio 169 de la OIT en el inciso 2 de su artículo 32 establece que “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo” (Convenio 169 Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989).

Para demandar jurídicamente dentro del derecho indígena, las comunidades debieron tramitar una personería jurídica e inscribirse frente al Estado provincial de Chubut como “comunidades indígenas”¹⁰. Tras la inscripción, las comunidades iniciaron una medida cautelar frente al Estado municipal para frenar el proyecto turístico¹¹. Dentro de la cautelar, sostuvieron su derecho a ser consultadas previamente y remarcaron la necesidad de la interrupción de las obras debido a la falta de consentimiento.

Aún cuando la judicialización fue una vía importante mediante la cual se canalizó el conflicto, no fue la única. En el marco de este litigio, las comunidades llevaron adelante un proceso de lucha que implicó la realización de distintas acciones y el establecimiento de articulaciones políticas con otras organizaciones y comunidades mapuche de la región. Si bien estas familias eran mapuche (o en sus palabras, “nosotros siempre fuimos mapuche”), su encuentro con otras comunidades y la participación de eventos políticos y ceremoniales les permitió actualizar conocimientos, memorias y prácticas que por mucho tiempo habían permanecido silenciadas para evitar la estigmatización social. En la región, ser mapuche se asociaba a la ignorancia, al atraso o, actualmente, a la conflictividad.

Como parte de sus determinaciones, las comunidades recuperaron los sistemas de organización política dentro de la comunidad estableciendo autoridades, constituyeron un *lelfun*¹² en el territorio para realizar ceremonias, reconstruyeron sus historias comunitarias, organizaron ce-

¹⁰ La Ley 23302 sancionada en el año 1985 define legalmente a la categoría de “comunidad indígena”, a través de la cual cualquier agrupación que se reconozca como indígena puede interactuar formalmente con el Estado, mediante la tramitación de una personería jurídica. A su vez, la Ley 23302 caracteriza que se “entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de las poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización” (Ley 23302/85).

¹¹ Expediente 338/2012 Comunidad Mapuche Cañío y Otros C/Provincia Del Chubut y Otros S/Acción Amparo. El expediente se radicó en el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Laboral de la Circunscripción Judicial del Noroeste del Chubut. En esta causa ambas comunidades obtuvieron dictamen favorable para interrumpir las acciones del municipio debido a la falta de informe de impacto ambiental.

¹² Al iniciar este recorrido, los y las integrantes de la Lof Cañío establecieron un *lelfun*, es decir, destinaron una parte de su territorio, una pampa, para realizar ceremonias.

remonias espirituales y parlamentos, entre los cuales se encuentra el VI Parlamento Autónomo Mapuche-Tehuelche, en el que se centra este trabajo¹³. Este recorrido les permitió paralelamente afianzar los vínculos con sus antepasados y con los *newen* (fuerzas del entorno) que habitan sus espacios territoriales, para fortalecerse políticamente. Es decir, para constituir los sentidos propios de su *mapuchengen* (ser mapuche).

En este camino, las injusticias vividas como parte del conflicto (por ejemplo, que sus territorios hayan sido usurpados, que no sea reconocida su vinculación con los mismos, que no fueran consultados acerca de las acciones que se realizarían en él, entre otras cosas) se entendieron como injusticias históricas en dos niveles. Como injusticias vividas por sus antepasados, quienes nunca recibieron el título de sus tierras – a diferencia de otros pobladores no mapuche que sí lo hicieron. Y como injusticias del pueblo Mapuche producidas en el marco de la subordinación al Estado nación argentino, que les impuso un sistema normativo, un modo de vida occidentalizado y una territorialidad diferente. Las comunidades del Cerro León incluyeron en sus reclamos las memorias familiares y colectivas. Al hacerlo, reorientaron los sentidos del conflicto, el cual se redefinió en función de los lugares de enunciación que dichas comunidades fueron adoptando, principalmente como parte del pueblo Mapuche.

Este artículo parte de un enfoque etnográfico (GUBER, 2001), que implicó la realización de trabajo de campo en el Cerro León entre los años 2013 y 2016, en el marco de una investigación de doctorado¹⁴. Durante este período, fueron realizadas entrevistas en profundidad en distintas localidades de las provincias de Chubut y Río Negro (Buenos Aires Chico, El Maitén, Epuyén, El

¹³ Los parlamentos son encuentros políticos del pueblo Mapuche de los que participan diversas organizaciones y comunidades para discutir sus problemáticas y conflictos. Por lo general, en la provincia de Chubut, son las comunidades que transitan situaciones de conflicto las que convocan y organizan estos encuentros en sus territorios.

¹⁴ Sabatella, M.E. (2017) “Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut” Directora: Ana Margarita Ramos. Fecha de defensa: 3 de Julio de 2017.

Bolsón, entre otras) para reconstruir la historia de las comunidades a través de sus integrantes y familiares, con quienes también se produjeron mapeos participativos. Se entrevistó a integrantes de organizaciones sociales y comunidades mapuche, así como funcionarios estatales para comprender los posicionamientos, las tensiones y la periodización del conflicto. A su vez, se realizó trabajo etnográfico en territorios comunitarios, en eventos políticos, ceremoniales y en audiencias jurídicas. Finalmente, se efectuó trabajo de archivo y análisis de documentos estatales (expedientes judiciales, documentación de juzgados de paz, municipio, bibliotecas).

El objetivo de este artículo es recorrer el conflicto entre las comunidades del Cerro León y el Estado local para analizar las perspectivas que, en el marco de su proceso de lucha, las comunidades constituyeron acerca del mismo. A partir de los marcos de análisis de la antropología de la memoria, se retomarán la participación, las intervenciones y los posicionamientos de las comunidades en *Futra Trawün* (parlamentos, encuentros políticos), con el propósito de indagar en la forma en la que las mismas adoptaron los consejos de los antepasados como índice para comprender el conflicto.

El conflicto desde de la antropología de la memoria: Puntos de partida

Como ha sido adelantado, este trabajo busca analizar las redefiniciones que las comunidades del Cerro León han dado al conflicto con el Estado municipal de El Maitén a lo largo de los años y el recorrido de su proceso de lucha. Aún cuando las comunidades y sus defensores jurídicos centraron su estrategia en canalizar el conflicto dentro del derecho indígena, la falta de informes de impacto constituyeron al conflicto como un tema ambiental. Sin embargo, ni las definiciones, ni la lucha de las comunidades se limitaron al proceso de judicialización o a las estrategias desplegadas en el mismo.

Justamente, las comunidades Cañio y Ñiripil iniciaron un proceso de lucha amplio que implicó la vinculación con otras comunidades, el enfrentamiento directo con los funcionarios mu-

nicipales y una actualización de las experiencias vividas por sus propias familias, las que rememoraron en el presente como situaciones de las que se puede aprender. El conflicto se vinculó con el pasado en dos niveles. Por un lado, permitió conectar las demandas actuales con los consejos y el legado de los antepasados – es decir, el conflicto fue el marco para recordar y conectar. Por otro, hilvanó los mandatos heredados con las redefiniciones sobre el litigio y las contingencias del presente – es decir, la memoria y el pasado permitieron redefinir el presente de conflictividad. Por este motivo, este trabajo se enmarca dentro de los aportes de la antropología de la memoria, en general, y de los trabajos etnográficos sobre la memoria mapuche en particular.

Benjamin (1989) planteó al acto de recordar como una constelación que une pasado y presente. Para este autor, existe un pasado que trae consigo los consejos sobre cómo la historia debe ser contada y un presente que los habilita e reinterpreta desde las experiencias que se viven. Es decir, no es ni la repetición de recuerdos autónomos del pasado (BERGSON, 2007), ni una construcción estratégica anclada meramente en el presente (OLICK Y ROBBINS, 1998).

El conflicto adquiere un doble estatus para la acción de recordar. Por un lado, suele ser el marco privilegiado para hacer memoria. Desde el presente de un conflicto, ciertos recuerdos adquieren potencial político para contrastar las versiones hegemónicas del pasado. Este tipo de experiencias habilitan nuevos horizontes de legibilidad e iluminan ciertos hechos que solían quedar suspendidos de atención. Por otro lado, la memoria actualiza marcos de interpretación para comprender y recategorizar el presente, y en este caso particular, el conflicto que se atraviesa.

Entre las personas mapuche, la experiencia de estar en conflicto – y su contraparte, la experiencia de “estar en lucha” – moviliza los recuerdos como restauración. La idea de restauración permite analizar las búsquedas que emprende el pueblo Mapuche para impugnar los sistemas de subalternización y alteridad que los interpelan (RAMOS, 2015).

La subalternización refiere al proceso genocida de despojo territorial y de desestructura-

ción social iniciado hacia fines del siglo XIX con las campañas militares del ejército argentino, denominadas Conquista del Desierto¹⁵ (DELRIO, 2005). Este proceso se ha continuado a lo largo del tiempo a través de diferentes políticas que profundizaron los despojos territoriales, la arbitrariedad en la entrega de títulos de propiedad sobre las tierras y la violencia estatal. Dichas políticas determinaron la posición asimétrica de las personas indígenas respecto de la población no indígena en el espacio nacional.

Por otra parte, la alterización es el proceso paralelo a través del cual el Estado como nación administró sus diferencias internas y estableció los proyectos de ciudadanía. Históricamente, los pueblos indígenas fueron ubicados en una posición ambigua entre la inclusión y exclusión, como otros internos a la nación (BRIONES, 1998). Estos criterios definieron los parámetros de autenticidad y determinaron los lugares sociales tolerados por el Estado para las personas indígenas. En términos de las posibilidades recordar y producir conocimiento, los discursos bajo los cuales se constituyen los procesos de alterización, circunscribieron las posibilidades de las personas mapuche de revisar sus pasados y las epistemologías – u ontologías – autorizadas para hacerlo.

Por esta razón, los trabajos de memoria deben partir de estos encuadres hegemónicos del pasado para rebatir las alteridades impuestas. Es en función de los efectos de desestructuración que estos procesos generan que, podríamos decir, los mapuche hacen memoria como un proyecto de restauración, ya que son abordajes-otros del pasado que permiten revertir los procesos de subordinación y de alterización que los constituyeron desde la otredad.

La restauración es un trabajo de memoria centrado en la identificación del conflicto y en la disputa por definirlo en clave ancestral, retomando los *índex*, las conexiones entre un pasado he-

¹⁵ Las campañas militares hacia el sur llevadas adelante por el Ejército Argentino, conocidas como Conquista del Desierto, tuvieron el objetivo de reducir a los pueblos indígenas para extender el territorio nacional y ampliar la cantidad de tierras para la venta y producción. Las personas mapuche que se ubicaban en la región patagónica, fueron despojadas de sus territorios, violentadas y confinadas en campos de concentración (Delrio 2005). En este proceso, sus organizaciones políticas y sus grupos parentales fueron desarticulados.

redado y el presente en reflexión (RAMOS, 2011). En esta línea, un hecho del pasado se convierte en un índice cuando señala equivalencias entre experiencias previas de violencia (vividas por antepasados) y las situaciones de injusticia actuales, permitiendo reconocer, en esa particular constelación de pasado y presente, un litigio o conflicto común y la continuación de una lucha. El conflicto así se irá redefiniendo en alianza con los antepasados que transitaron experiencias similares.

Si bien hasta aquí se ha subrayado el valor performativo y productivo de la memoria para establecer las alianzas políticas con los ancestros, falta agregar su función restauradora en el orden epistémico y ontológico. El acto de recordar es un trabajo de producción de conocimientos en el que se intentan formas de expresar otros entendimientos y ordenamientos del mundo sensible (BACIGALUPO, 2008, GORDILLO, 2005, RAMOS Y CAÑUMIL, 2011, TOLA Y FRANCIA, 2013, WRIGHT, 2008). Es en este nivel en que las luchas políticas emprendidas por el pueblo Mapuche son también luchas epistémicas y ontológicas por redefinir las formas de ver, oír, nombrar y relacionarse con el mundo y sus entidades. A continuación, nos centraremos en el lugar de los consejos de los antepasados en el marco de la lucha mapuche.

El lugar de los consejos de los antepasados en los procesos de lucha y conflicto

Durante los primeros encuentros que mantuve en el año 2013 con la comunidad Cañío del Cerro León, sus integrantes me contaban las situaciones más sentidas sobre la irrupción en sus territorios del proyecto turístico municipal. Si bien eran diversas las cuestiones que les resultaban preocupantes, – como la entrada sin consulta, ni permiso o la falta de códigos vecinales (SABATELLA, 2017) – existía una fuerte preocupación por las consecuencias que este proyecto podía llegar a acarrear en términos de contaminación:

Nosotros estamos en contra de eso por la contaminación que va a traer con el tiempo (...) No pasa ni un arroyo cerca pero en este tiempo empiezan a crecer los arroyos y la contaminación, la suciedad que salga del refugio va a parar al arroyo que baja por acá. A un agua que tomamos nosotros y no solamente nosotros, todo Buenos Aires Chico está tomando agua que viene del arroyo nomás (J.C. ¹⁶, Inal

Longko de la comunidad Caño, mayo de 2013).

Como permite ver el pasaje citado, las comunidades realizaron sus demandas iniciales acerca del conflicto como integrantes de la vecindad del paraje de Buenos Aires Chico. En una primera instancia, el motivo de su oposición al proyecto del centro de esquí buscaba velar por el bienestar común del resto de los pobladores al tratar de evitar la contaminación del agua –aún cuando muchos de éstos estaban impulsando la construcción del centro invernal. El hecho de que, en paralelo, dentro de la justicia el conflicto se enmarcara como un tema ambiental, sustentó aún más que el discurso público de las comunidades se estructurara en torno a esa problemática.

Sin embargo, al escalar el proceso de lucha, las comunidades comenzaron a priorizar en sus discursos otras cuestiones, vinculadas a su historia mapuche. Esto promovió que, a medida que el conflicto se hacía más público y que el proceso judicial avanzaba, las expresiones de lo que implicaba el conflicto tomaran nuevos relieves. Estos relieves se encuentran relacionados al reconocimiento de los consejos de sus antepasados como una instancia central y a la lucha dentro de espacios de militancia mapuche.

Dentro de los estudios de la memoria social, los consejos fueron analizados como formas a través de las cuales se transmiten mensajes y acciones de antepasados que son leídos en el presente como mandatos. Para los teóricos de este campo (MCCOLE, 1993, BENJAMIN, 1989), los consejos son parte del arte narrativo y oral de contar historias en el que se cifran en formas particulares. Por un lado, implican una narración renovada sobre una experiencia pasada que se inserta dentro de una forma narrativa que también se renueva y resulta reconocible. Para Benjamin, los mismos se dan dentro de una tradición que continúa un mandato de lucha, por lo tanto, al reconocer un consejo esta lucha se actualiza (BENJAMIN, 1989). Por otra parte, y en esta misma dirección, sus formas de transmisión son en sí el marco para interpretar al pasado en tanto consejo, así como una

¹⁶ Las citas textuales de los integrantes de ambas comunidades se encuentran anonimizadas debido a un acuerdo consensuado establecido a partir de una solicitud realizada por los actores involucrados.

demostración de las fuerzas que permiten su continuidad. Por esta razón, recibir un consejo es un compromiso con aquello que se aconseja (el mensaje) y con quienes aconsejan (en este caso, los antepasados).

Siguiendo en la línea de los compromisos con el mensaje recibido y con los agentes de transmisión, Bacigalupo (2008) entiende que en el análisis de las memorias mapuche no hay que ceñirse estrictamente a los fenómenos humanos, si no repensar las vinculaciones que las personas mapuche establecen en el acto de recordar con seres no humanos (en sus palabras, espíritus). Para la autora, estos seres tienen un rol central en la conciencia histórica mapuche, ya que “la historia mapuche involucra interacciones entre humanos y espíritus y entre humanos *a través de* espíritus. La efectividad de los espíritus mapuche como agentes históricos radica en su habilidad para actuar centralizadamente tanto en la realización del tiempo mítico como en la transformación histórica” (BACIGALUPO, 2008, pp.11). Este trabajo retoma esta perspectiva para incluir en los procesos de memoria mapuche, el análisis del lugar que tienen estos agentes (antepasados, seres no humanos) en el envío de consejos que determinan presentes políticos.

En esta dirección, tanto en trabajos etnográficos propios (SABATELLA, 2017), como pertenecientes a otros investigadores (BACIGALUPO, 2008, DELRIO Y RAMOS, 2006, RAMOS 2010, 2017, RAMOS Y CAÑUQUEO 2009, STELLA, 2020, entre otros) se han indagado los sentidos que adquieren los consejos para las personas mapuche. Los mismos son orientaciones de vida que dejaron los ancestros (*kuifakeche*) en relatos, cantos, sueños, palabras y ejemplos. Son percibidos en momentos particulares como claves de lectura para interpretar las experiencias presentes y, sobre todo, los modos de proseguir la historia, sus luchas y la transmisión de mensajes a futuras generaciones.

En el caso de las comunidades del cerro, este encuentro con los consejos se manifestó en espacios íntimos y públicos¹⁷. En cuanto a los espacios íntimos, la recepción fue tanto a través de

pewma (sueños), en las fuerzas del entorno que escucharon recorriendo su territorio, en conversaciones con *machi*¹⁸, así como en la reactualización de los recuerdos familiares en los que se les transmitieron tanto historias de padecimiento (asociadas principalmente al accionar del Estado: las campañas militares, la policía fronteriza, el despojo territorial, entre otras cuestiones), como orientaciones de vida y prácticas (la organización de *nguillatunes* (ceremonias) en Buenos Aires Chico, los pedidos de permiso mediante rogativas de sus abuelos al territorio y los seres que lo habitan). Todos estos recuerdos estructuraron su lucha. En cuanto a los mensajes recibidos en espacios públicos, estos se produjeron durante las ceremonias a través de *tayil*¹⁹ y el *purrún*²⁰, en parlamentos políticos al enunciar su *kupalme*, su pertenencia y parentesco, así como en la escucha de las experiencias y conocimientos de personas que dentro del pueblo se consideran “sabias” por su trayectoria de vida.

Para las comunidades del cerro restaurar la memoria y los mensajes de los antepasados como clave para la lucha fue una determinación que surgió en respuesta a ciertas interpelaciones que se dieron en el marco de la causa judicial (en la que se desconoció su pertenencia mapuche, la vinculación con sus territorios y su ocupación histórica). Sin embargo, este no fue el único propósito del proyecto de recordar colectivamente. La acción de recuperar las memorias de sus ancestros implicó una instancia fundamental en su proyecto político ya que les permitió tener la certeza de que debían buscar en los consejos de los antepasados pautas para tomar las decisiones adecuadas en el transcurso de la lucha. Como veremos en el próximo apartado, las interpretaciones de los consejos les permitieron a las comunidades Cañío y Ñiripil comprender y aprehender

¹⁷ Muchas de estas experiencias de recepción de mensajes de sus antepasados, de las personas antiguas del pueblo Mapuche y de las fuerzas/espíritus del entorno (*newen*) son resguardadas como mensajes íntimos. Este fue el motivo por el que, en este trabajo, se ha decidido retomar las expresiones públicas en parlamentos y transcriptas en comunicados.

¹⁸ Autoridades políticas y espirituales mapuche que se encargan del cuidado y la atención de la salud y la enfermedad.

¹⁹ Cantos que se realizan en contextos ceremoniales, que cuentan el linaje al que cada persona y grupo pertenece.

²⁰ Baile que se realiza en contextos ceremoniales en sentido circular, hay varios tipos de *purrún* que se ejecutan en ceremonias.

vocabularios, temas y formas. También conectar experiencias con poder para entramar textos y crear lenguajes por fuera de aquellos permitidos dentro de los lugares determinados hegemónicamente para ejercer un reclamo. En este sentido, fueron moviéndose de los espacios delimitados hegemónicamente (el silenciamiento, la vergüenza, la subordinación y la alterización estatal, el despojo de sus tierras) hacia la conformación de lugares habilitados afectivamente en la lucha. En estos lugares, el antagonismo con el Estado se manifestó no sólo en posicionamientos divergentes dentro del conflicto, si no en la restauración de sentidos, conocimientos y modos de vida mapuche que intrínsecamente difieren de los impuestos por la estatalidad.

Las reinterpretaciones de los consejos – en clave de los conocimientos heredados de los antepasados – serán analizadas a partir del seguimiento etnográfico de la organización y participación de las comunidades del cerro en los Futra Trawün (parlamentos), en donde interactuaron con otras comunidades mapuche. En particular, serán el punto de partida, las discusiones y reflexiones establecidas en el VI Parlamento Autónomo Mapuche - Tehuelche organizado en el territorio de la comunidad Cañio, al que fueron convocadas distintas organizaciones y comunidades de la región. En este encuentro, las memorias y los conocimientos heredados fueron uno de los principales temas de reflexión para orientar las decisiones, los posicionamientos y las estrategias acordadas frente al conflicto.

Entramar consejos en el Futra Trawün: Redefiniciones del conflicto

Los *Futra Trawün* (parlamentos) son encuentros políticos que el pueblo Mapuche ha realizado históricamente en la actual región denominada patagónica. Si bien hasta principios del siglo XX los parlamentos se han realizado de forma autónoma y esporádica, posteriormente fueron interrumpidos de la esfera pública debido a la prohibición estatal de las prácticas y conocimientos indígenas.

En la década de 1960, la práctica política del Parlamento fue reiniciada públicamente, debido a los procesos de organización que se dieron en contextos locales, pero también a la cons-

titución de federaciones nacionales e internacionales indígenas (LENTON, 2010). Para el caso de Chubut, en la década de 1990 la Organización Mapuche Tehuelche 11 de Octubre recuperó distintas instancias de participación mapuche. Una de estas fue la organización colectiva de lo que denominaron Parlamentos Autónomos, los cuales se realizaron en los territorios de distintas comunidades mapuche – tehuelche de la provincia asiduamente entre los años 2002 y 2007.

En el mes de febrero del año 2014, se realizó en territorio de la comunidad Caño el VI Parlamento Mapuche – Tehuelche Autónomo, retomando la trayectoria de estos parlamentos previos. Al presentarse y dar la bienvenida, el *Longko*²¹ Caño y sus hijos contaron el proceso de conflicto, y al hacerlo, rememoraron las experiencias de injusticia vividas por sus antepasados. El *Longko* narró la presencia histórica de su familia en el lugar, el pedido de permiso para habitar en el cerro que otras familias habían hecho a su abuelo y las ceremonias mapuche que allí se habían realizado de las que su propio padre le había transmitido. Su esposa se refirió a la lucha que fue para ellos conseguir “traer el agua al lugar” desde el río hasta la casa donde vivían. Sus hijos, uno de ellos Inal *Longko*²², pusieron a todos al tanto sobre las idas y vueltas realizadas en el marco del conflicto actual. Como narró el Inal *Longko*, el conflicto que estaban atravesando era el producto de las “injusticias que han vivido mi bisabuelo y mi abuelo”, relacionando el litigio con los avasallamientos previos que vivieron sus antepasados.

En función de sus interlocuciones, las experiencias previas de injusticia se constituían como un consejo que sus antepasados les habían legado, que lejos de acallarlos, los llevaban a fortalecerse para la lucha que estaban atravesando en el presente. Siguiendo esa herencia, la relación

²¹ Autoridad política, en su traducción simplificada líder. En el caso de ambas comunidades, el Longko es la autoridad máxima.

²² Dentro de las configuraciones comunitarias, el Inal Longko es una autoridad política que precede y acompaña al Longko. En el caso de la comunidad Caño, el Inal Longko es uno de los hijos del Longko que participa y organiza los encuentros políticos tanto dentro como fuera de su comunidad, acompaña y sostiene las decisiones políticas comunitarias, realiza visitas a los territorios de otras comunidades en conflicto brindando el apoyo de su comunidad, comunica en reportajes en los medios de comunicación, entre otras acciones.

con el Estado se volvía central, ya que era la agencia que los había llevado a tener una posición asimétrica en la sociedad y a estar atravesando un conflicto frente al avasallamiento de su territorio. Las reflexiones y acciones en torno a la relación con el Estado refirieron a un proyecto de ejercicio de la autonomía²³:

El futra *trawün* se reivindica como espacio autónomo del pueblo Mapuche tehuelche (...) con la expresión ‘autonomía’ queremos decir independiente de las instituciones del estado, los partidos políticos, las iglesias y demás instancias de la sociedad *winka* (blanca) (Pronunciamiento *Futra Trawün* de Buenos Aires Chico, comunidad Caño, febrero de 2014).

A lo largo de las conversaciones, la lucha mapuche se definió más allá de la mera confrontación con el Estado. Se describió como un proyecto cuyos lugares de enunciación y de acción se definen y deciden exclusivamente en términos propios, escapando a las limitaciones que imponen los lenguajes estatales o judiciales (SABATELLA, RAMOS Y STELLA, 2014).

En estas reflexiones, los integrantes del parlamento hicieron su propio diagnóstico sobre el hecho de que el Estado conforma tanto los consensos como las formas apropiadas de disputarlos (ROSEBERRY, 2007). A diferencia de las operaciones del Estado, el consentimiento, la representación y la lucha se constituyen de otras maneras en el *Futra Trawün*. El proceso de ese acuerdo es comprendido por los participantes como la forma propia y mapuche de hacer política, que se relaciona con las memorias, experiencias y palabras de sus antepasados, así como una práctica de representación que no es exclusiva de los humanos. La presencia de agencias no humanas participando en la construcción de los proyectos políticos y de las decisiones colectivas está implícita en muchas de las intervenciones de sus participantes.

²³ Al finalizar los parlamentos autónomos en Chubut, sus integrantes escriben colectivamente un documento que hace públicas las discusiones y acuerdos sostenidos. Este documento se envía mediante e-mails y se comparte por WhatsApp a otras organizaciones y comunidades indígenas, a vecinos y vecinas, a organizaciones sociales, universidades, centros académicos y de investigación, y a medios de comunicación (radios, periódicos, etc.). En algunas oportunidades, los medios de comunicación y las organizaciones suelen difundir estos comunicados en sus propias plataformas. En el caso del Parlamento realizado en el territorio de la comunidad Caño, el mismo fue difundido en la página del Centro Regional Indígena del Cauca, Colombia (CRIC) y se encuentra disponible en el siguiente link: <https://www.cric-colombia.org/portal/futra-trawun-de-buenos-aires-chico-chubut-puelmapu-1-y-2-de-febrero-de-2014/> Revisado el 15 de enero de 2023.

Principalmente, se refieren las palabras y experiencias de los antiguos²⁴ – quienes, además pueden renovar sus mensajes a través de sueños y señales del entorno –, así como también se citan interacciones con otras fuerzas no humanas de los lugares donde cada uno de ellos habita. Me centraré en las palabras de los integrantes de las comunidades Cañio y Ñiripil para ejemplificar estas dos formas de negociación política, en primer lugar, la que involucra a los ancestros –y los acuerdos irrevocables que se tienen con ellos – y, en segundo lugar, la que incorpora los permisos y pactos de convivencia con las fuerzas o *newen* del entorno.

Cuando las personas se presentan al iniciar el parlamento suelen mencionar su *kupalme*, a sus antepasados y a sus lugares de origen, porque es a partir de esa trayectoria de linaje y de territorialidad que se definen a sí mismos como sujetos mapuche. En este marco, cuando los Cañio se presentaron en el parlamento, vincularon sus experiencias presentes de conflicto con las injusticias vividas por sus padres/madres, abuelos y bisabuelos:

Bueno, ha pasado mucho, mucho para contar... estamos acá, acá han estado mis abuelos, mis padres, siempre acá, en este territorio de los Cañio (V. C. *Longko* de la comunidad Cañio, febrero de 2014).

Porque al igual que mi bisabuelo, y que mi abuelo, nosotros estamos reclamando por nuestro territorio, porque es nuestro. La injusticia de él es por lo que luchamos también” (J. C., *Inal Longko* de la comunidad Cañio, febrero de 2014).

En una dirección similar, el *Inal Longko* de la comunidad Ñiripil recordaba las palabras de su padre para describir el modo en que ocupaban el territorio en disputa a principios del siglo XX. Durante su intervención, recurrió al contrapunto existente entre los modos de usar el lugar promovidos por los inversionistas del proyecto turístico y las formas de ocupación heredadas de sus antepasados:

Yo me acuerdo que había un lugar que mi viejo (Horacio) decía que tenían el campamento con su papá (Segundo), estaban ellos, para tener los animales durante la época de la veranada. Imaginen que hagan un centro de esquí y una villa como están planeando, se terminaría todo, ni tener animales, con el movimiento

²⁴ Cuando se menciona el término de antiguo, hace referencia a los antepasados mapuche en un sentido amplio, propios y no propios, pero también a aquellos que estructuran en términos míticos el origen del pueblo como tal.

que haya... Si ahora nomás pasan los vehículos arriba y los animales escuchan el ruido y bajan todos, se desparraman (S.Ñ., integrante de la comunidad Ñiripil, febrero de 2014).

Como explican Ramos y Delrio, en estas intervenciones en las que los integrantes del parlamento se presentan a sí mismos recuperando las trayectorias pasadas de sus familiares, se manifiesta:

una historia de continuidad con los espacios de intercambio de conocimientos en los que intervenían los *kuifikeche* (antepasados) y con una “forma originaria” de manifestarse de manera colectiva (...) el parlamento recupera las prácticas y experiencias de las luchas de los antiguos para informar el presente. Los oradores construyen sus puntos de vista evocando las historias familiares para volverlas a pensar (DELRIO Y RAMOS, 2006, p.23).

Estas intervenciones son prácticas de recepción de consejos que se actualizan y resignifican a la luz del contexto presente en el que deben contar a los demás su trayectoria. Son estas experiencias de los antepasados que se convierten en índice para leer la situación de conflictividad actual. La forma en la que se articuló el pasado y presente en los discursos públicos de las comunidades puede ejemplificarse con un relato producido por un integrante de la comunidad Cañio un tiempo después a la realización del parlamento. En el año 2015, el *Inal Longko* de la comunidad comentaba un intercambio que había sostenido con un funcionario municipal, en el que dejaba clara su percepción acerca del conflicto. A diferencia de su perspectiva inicial, la idea del conflicto se había modificado y retomaba tanto los aprendizajes de su circulación por los espacios políticos mapuche, como los consejos de sus antepasados:

Acá nosotros no le fuimos a usurpar e territorio, la casa a nadie, nosotros acá estamos en el lugar de toda la vida y de todos los que pasaron por el municipio, nadie se encargó de solucionar esta parte, siempre queriéndolo joder a uno, vienen de afuera y a los cinco, seis años tienen una casa con título y nosotros que vivimos toda la vida acá no. (...) Y una cosa que tiene que saber es que acá no estamos solos, no somos los únicos involucrados por el tema del cerro, acá tenemos a los Ñiripil que están en la misma situación, así que si se quiere reunir con nosotros se tiene que reunir con los ñiripiles y los abogados que nos están asesorando” Con esas palabras... le cayó un balde de agua fría, se quedo... Claro, el tipo venía confiado de que estábamos en la misma situación de antes, no teníamos ningún conocimiento de nada. A este lo envuelvo así y listo, a la bolsa, pero no estamos parados de la misma manera. Porque estas injusticias no son de ahora, son de mis

abuelos, nosotros lo que hemos hecho fue transformar esa bronca en lucha (J.C., *Inal Longko* de la comunidad Cañio, diciembre de 2015).

Para las comunidades Cañio y Ñiripil, el encuentro con los consejos de sus antepasados les permitió resituar el conflicto como una disputa histórica enmarcada en las injusticias que sus familias vivieron por ser parte del pueblo Mapuche, la cual se transformó de *bronca en lucha* por los aprendizajes entablados.

En segundo lugar, durante los parlamentos también se negocian acuerdos y sentidos con otros seres y fuerzas. Estos encuentros suelen ser iniciados con una ceremonia para pedir permiso a las fuerzas del lugar. En el caso del parlamento autónomo en la comunidad Cañio, la gente empezó a juntarse en el territorio el día viernes, para acomodarse en la casa, armar sus carpas y colaborar con los preparativos. Pero fue el sábado antes del amanecer cuando efectivamente se dio inicio al parlamento con un pequeño *nguillatun* (ceremonia mapuche). El *nguillatun* inicia y cierra el encuentro, el sábado plantando en el *lelfun* las cañas de coihue para sostener las banderas mapuche del *rewe* o altar y el domingo, desatando las banderas y desclavando las cañas. A través de los distintos actos que conforman estas ceremonias, los hombres y las mujeres mapuche se comunican con las fuerzas del lugar, al mismo tiempo que hacen presentes las fuerzas de otros sitios que ellos traen consigo. Deviene en un encuentro donde la fuerza de los antepasados, de los lugares de origen y del entorno confluyen con los humanos presentes en la producción de conocimiento.

Hacer *nguillatun* es intrínsecamente constitutivo de la política y la lucha mapuche, a tal punto que en este parlamento se discutió su importancia como parte del temario acordado. La práctica de parlamentar, entendida como un intercambio, busca articular conocimientos con estrategias políticas, y, en esta empresa, repone una epistemología centrada en las conexiones entre los elementos del universo y la transmisión (*ngulantuwün*) de habilidades (*kimlu*) para establecer estas conexiones. El parlamento, tal como fue definido por sus participantes en el cerro, es un lugar privilegiado para la lucha amplia que implica a agentes humanos y no humanos. En este sentido,

no son solo las experiencias de confrontación con el Estado o dentro de la justicia las que modelan las formas de conceptualizar y atravesar los conflictos de las personas mapuche. Son también las experiencias afectivas y el conocimiento basado en las alianzas y vínculos establecidos entre las personas vivas, los ancestros, el territorio y las fuerzas del entorno natural las que los definen. Desde la perspectiva mapuche, el conflicto pasa a ser uno en el que la defensa del territorio es la defensa del entorno, de sus fuerzas y de la cosmovisión mapuche. Para este pueblo, la caracterización de la naturaleza y lo ambiental (el entorno) excede las definiciones ecológicas y no tiene una traducción literal dentro del sistema estatal moderno occidental y capitalista:

No se nos escapa que detrás de la excusa del centro de deportes invernales, existe el plan de avanzar hacia un gran negocio inmobiliario, interés de los sectores que tradicionalmente se benefician con el funcionamiento del Estado. Además, conocemos los daños que otros complejos de esquí provocaron en el territorio de comunidades mapuche, de manera que el *futra trawün* respalda con energía y hace suya la resistencia de las comunidades Caño y Ñiripil, actitud que forma parte de una lucha que es más amplia en su extensión y prolongada en el tiempo, porque es la lucha del pueblo mapuche. La *itrofil mongen* (naturaleza) que ya sufrió la agresión del emprendimiento, es la que nos brinda *newen* para continuar y profundizar la resistencia (Pronunciamiento *Futra Trawün* de Buenos Aires Chico, comunidad Caño, febrero de 2014).

En los términos de las discusiones del parlamento, para las comunidades en lucha la naturaleza no es un recurso pasivo y sus daños no son reparables. Los acuerdos políticos incluyen a otros agentes que no se reducen ni a los humanos, ni a las personas vivas y se producen siempre en articulación con la *itrofil mongen* (naturaleza) y sus *newen*.

La demanda iniciada por las comunidades mapuche también se transformó en este proceso. Ya no se centra en modificar algún procedimiento en las políticas públicas, como la presentación del informe de impacto ambiental. Tampoco se instituye solo para reclamar derechos sobre el territorio en términos de su propiedad (usurpada por el municipio) o los daños que el proyecto del centro invernal podría producir en términos ecológicos. La misma se enfoca en la reparación de las injusticias sufridas históricamente por las comunidades y en la puesta en valor de los marcos de interpretación mapuche para comprender el pasado y significar el presente. Esta reivindicación

se expresa en distintas redefiniciones, pero particularmente en el hecho de dejar de considerar al territorio como un recurso en disputa. El territorio no es reclamado como “un pedazo de tierra delimitada perimetralmente” para su explotación productiva sino, más bien, representado y defendido como condición necesaria para ser mapuche:

No sólo es un conflicto perimetral si no vinculado a la historia, necesitamos reagruparnos para enfrentar esta realidad compleja. (...) Algunos dicen que la tierra es para quien la trabaje, nosotros decimos el territorio es el territorio, es hasta el lugar donde soñamos, tiene que ver con la cultura, con nuestro desarrollo, con nuestra cultura, es mucho más. El debate colectivo debe ampliar este discurso, nos toman como pequeños campesinos y dejan de lado lo más importante, nuestra cultura, hay que aspirar a más territorios para que nuestra cultura, que no es egoísta, crezca con dignidad (M. M., *werken*, vocero de la comunidad Caño, enero de 2014).

Las interlocuciones y las discusiones sostenidas en el marco del parlamento pusieron en evidencia que, al utilizar los lenguajes estatales – particularmente los jurídicos –, se reproducen traducciones equivocadas y se imponen los sentidos dominantes sobre ciertas categorías (comunidades indígenas, conflicto, territorio, naturaleza, contaminación, ambiente). Este mecanismo subordina nuevamente los marcos de interpretación mapuche, así como las reflexiones y definiciones sobre estas categorías que tienen como pueblo. En palabras de Chaves (2011), los conceptos estatales y jurídicos implican: “construcciones históricas detrás de las que reposan marcos epistemológicos y posicionamientos políticos e ideológicos sobre la diferencia” (CHAVES, 2011, p. 12). La definición de estas categorías dentro de las burocracias estatales y judiciales reproducen la dominación estatal, a la vez que imponen visiones y versiones del mundo posibles.

En contrapartida, las discusiones parlamentarias mapuche reflexionaron acerca de estos errores de traducción y redefinieron los sentidos de estas categorías desde los acuerdos epistémicos con sus ancestros. Por esta razón, fue en el marco del parlamento que las comunidades inscribieron de formas novedosas al conflicto como una lucha que se produce no sólo cuando se avasallan sus derechos territoriales ancestrales, sino también cuando a través de estos avasallamientos se obtura su vinculación con el mundo sensible que habitan.

Reflexiones Finales

A lo largo de este artículo se ha presentado el proceso de conflicto atravesado desde el año 2010 por las comunidades Mapuche Cañío y Ñiripil de Cerro León. Los sentidos que jurídicamente le fueron atribuidos al conflicto (principalmente, en términos ambientales) se fueron redefiniendo con el transitar de las comunidades por distintos espacios de lucha mapuche. Mientras que inicialmente las comunidades generaron discursos públicos acerca del conflicto vinculados a cuestiones ambientales, posteriormente inscribieron a los mismos tomando los sentidos de lo que definieron acerca de su lucha como mapuche.

El trabajo etnográfico en los parlamentos y en particular en el *Futra Trawün* autónomo realizado en la comunidad Cañío, ha permitido entender en tres niveles la forma en la cual las comunidades redefinieron su caracterización del conflicto.

Por un lado, la percepción del conflicto se modificó al vincular la lucha presente con las luchas pasadas protagonizadas por sus antepasados. En el marco de los encuentros políticos, estas comunidades han recibido los consejos de sus ancestros como índice para significar y definir en términos históricos las injusticias en el conflicto presente. Estas lecturas del pasado contextualizan las decisiones en torno a cómo relacionarse – o no hacerlo – con el Estado. Las memorias actualizadas por las comunidades del cerro presuponen y recrean un Estado antagonista y permanentemente sospechado (desde los tiempos de las campañas militares hasta la actualidad). Esto orientó sus acciones políticas hacia determinadas alianzas, posicionamientos y estrategias como mapuche, por fuera de lo estatal.

Por otro, y siguiendo lo dicho, la imagen del litigio cambió debido a que dentro de los parlamentos se generaron acuerdos políticos que definieron a la lucha mapuche desde una dimensión epistémica y ontológica. Las narrativas que se pusieron en común en estos encuentros políticos, permitieron comprender a la política mapuche en función de las alianzas con el entorno y con fuerzas no humanas. Estas alianzas redefinieron el conflicto en términos de percepciones contrapuestas

de mundos sensibles, que a la vez se trasladan a las traducciones erróneas de aquello por lo que se disputa (naturaleza, ambiente/*itrofil mongen*). Las interpretaciones sobre el entorno que habitan – sus agentes no humanos o fuerzas del lugar – llevan a las comunidades a reactualizar distintas prácticas ceremoniales que solían realizar sus antepasados (*nguillatun*, entre otras). A través del trabajo de la memoria y la realización de aquellas ceremonias, el cerro se va constituyendo en un lugar donde las decisiones y estrategias a seguir también deben ser negociadas con los otros seres que cuidan el cerro. La reconstrucción de memorias sobre las formas de habitar el lugar consolidó el posicionamiento de defender el Cerro de los emprendimientos extractivos (como el proyecto turístico que taló bosque nativo y edificó en los espacios de pastoreo de animales).

Finalmente, en el Parlamento, las comunidades concluyeron de forma transversal que estaban llevando adelante un proyecto de lucha que se enmarca en las lógicas mapuche. Este tipo de proyectos reconstruye y ocupa los lugares de enunciación emergentes que quedan por fuera de la lógica estatal y judicial. Escalar el conflicto entonces no pasa tanto por confrontar con el Estado dentro de los espacios establecidos para hacerlo (como la justicia, las oficinas ambientales), si no por profundizar la relación con los consejos de los antiguos y con las fuerzas del entorno – que no tienen lugar y son impensables como interlocutores dentro de las lógicas de negociación y categorización estatal.

De esta manera, la teorías y reflexiones mapuche permiten introducirnos en una dimensión novedosa de aquello que entendemos por conflicto. Esta perspectiva, en diálogo con el análisis etnográfico y las relecturas de la antropología de la memoria, introducen una comprensión del conflicto en su dimensión restauradora: como marco para hacer memoria y como proceso significado desde marcos de interpretación-otros que recrean mundos sensibles. Esta dimensión permite poner en tensión nuestros presupuestos y horizontes de legibilidad sobre lo que se entiende por conflicto, las cuestiones que se disputan, las formas de disputarlas y los agentes que participan del litigio.

Referencias Bibliográficas

BACIGALUPO, Ana Mariella. Vida, Muerte y Renacimiento de una Machi Mapuche: Recordar, Desrecordar y la Transformación Deliberada de la Memoria. En *Historia Indígena*, 11, pp.7-31, 2008-2009.

BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. En: AGUIRRE, J. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1989. pp. 175-191.

BENJAMIN, Walter. *El narrador*. Madrid: Editorial Taurus, 1991.

BERGSON, Henri. *Matter and Memory*. Nueva York: Cosimo Publications, 2007.

BRIONES, Claudia. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

CAÑUMIL, Pablo y RAMOS, Ana Knowledge Transmission through the Renü. In: *Collaborative Anthropologies*. Nebraska, v. 4, pp. 67-89, 2011.

CHAVES, Margarita. *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2011

DELRIO, Walter. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

DELRIO, Walter y RAMOS, Ana. Reunidos en Fütä Trawün' Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche. En: *VIII Congreso de Antropología Social*. UNS, Salta, 2006.

GORDILLO, Gastón. *Nosotros vamos a estar aquí para siempre: historias Tobas*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

GUBER, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Norma, 2001.

LENTON, Diana. Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. En: *Anuario Antropológico*. Brasilia, v.35, n.1, pp. 57-97, 2010.

MCCOLE, James. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

OLICK, Jeffrey y ROBBINS, Joice. Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. En: *Annual Review of Sociology*, v. 24, pp. 105-140, 1998.

RAMOS, Ana. Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelche en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: Eudeba, 2010.

RAMOS, Ana. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. En: *Alteridades*. México D.F., vol. 21, núm. 42, pp. 131-148, 2011.

RAMOS, Ana. Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En BELLO, Álvaro; GONZALEZ, Yésica; RUBILAR, Paula y RUIZ, Olga. *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, 2015. pp. 32-50.

RAMOS, Ana y CAÑUQUEO, Lorena. “Para que el winka sepa que este territorio lo llamamos de otra forma” Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia. En *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 39(1), pp, 23-40, 2018.

ROSEBERRY, William. Hegemonía y lenguaje de la controversia. En: CALLA, P. y LAGOS, Pamela. *Cuaderno de Futuro23: Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Bolivia:INDH/PNUD, 2007. pp. 41-104.

SABATELLA, María Emilia. *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Directora: Ana Margarita Ramos, 2017, mimeo.

STELLA, Valentina. Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”: la soledad y el gülam en un testimonio de vida. En RAMOS, Ana y RODRIGUEZ, Mariela. *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Buenos Aires: Teseo, 2020. pp.97-124.

TOLA, Florencia. y FRANCIA, Timoteo. *Reflexiones Dislocadas*. Rumbo Sur: Buenos Aires, 2012.

WRIGHT, Pablo. *Ser en el Sueño: Crónicas de Historia y Vida Toba*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Voces de la Madre Tierra: la defensa del agua, la vida y el territorio en el Putumayo

Voices of Mother Earth: the defense of water, life and territory in Putumayo

Vozes da Mãe Terra: a defesa da água, da vida e do território no Putumayo

Claudia Belén Lancheros Fajardo¹

Resumen: La agudización del conflicto armado interno en Colombia impactó irreversiblemente a las mujeres andinoamazónicas. El trabajo del cuidado transitó del espacio privado al público cuestionando el acuerdo patriarcal de sumisión de las mujeres reforzado en la guerra, transformando los roles de género. Al encontrar la vida en amenaza permanente por la confrontación armada, la implementación del Plan Colombia y la fumigación aérea con glifosato, las mujeres optaron por acudir al llamado de la Madre Tierra, el cuidado de la vida y la alimentación, a través de diálogos interculturales en el territorio como espacio de vida y de pensamiento. Reconocer estas luchas, presentar estas voces es un esfuerzo por democratizar la historia reciente de la amazonia como un espacio vital, un reservorio ético y de conocimientos milenarios implicados en la supervivencia de la biodiversidad, la humanidad, la justicia climática, epistémica y la salud del planeta.

Palabras clave: Amazonía; Madre Tierra; pensamiento ancestral andinoamazonico; sentipensar.

Resumo: O agravamento do conflito armado interno na Colômbia teve um impacto irreversível nas mulheres andino-amazônicas. O trabalho de cuidado deslocou-se do espaço privado para o público, questionando o acordo patriarcal de submissão da mulher reforçado na guerra, transformando os papéis de gênero. Encontrando a vida em permanente ameaça devido ao confronto armado, à implementação do Plano Colômbia e à fumigação aérea com glifosato, as mulheres optaram por responder ao chamado da Mãe Terra, o cuidado com a vida e a alimentação, por meio de diálogos interculturais no território como um espaço de vida e pensamento. Reconhecer essas lutas, apresentar essas voces é um esforço para democratizar a história recente da Amazônia como um espaço vital, um reservatório ético e de conhecimentos milenares implicados na sobrevivência da biodiversidade, da humanidade, da justiça climática, epistêmica e da saúde do planeta.

Palabras chave: Amazônia; Mãe Terra; pensamento ancestral andino-amazônico; sentir-pensar.

Abstract: The worsening of the internal armed conflict in Colombia irreversibly impacted Andean-Amazonian women. Care work moved from the private to the public space, questioning the patriarchal agreement of women's submission reinforced in war, transforming gender roles. Finding life in permanent threat due to the armed confrontation, the implementation of Plan Colombia and the aerial fumigation with glyphosate, the women chose to respond to the call of Mother Earth, the care of life and food, through intercultural dialogues in the territory as a space of life and thought. Acknowledging these struggles, presenting these voices is an effort to democratize the recent history of the Amazon as a vital space, a reservoir of ethics and ancient knowledge involved in the

¹ Polítóloga con Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.

survival of biodiversity, humanity, climate justice, epistemic justice and the health of the planet.
Keywords: Amazon; Mother Earth; Andean-Amazonian ancestral thought; feel-think.

Introducción

La crisis socioambiental planetaria causada por el capitalismo extractivista, que ha configurado ciclos de violencia por más de cinco siglos en el sur global, se traduce en el piedemonte andinoamazónico de Colombia en una confrontación de mediana y larga duración. La defensa del territorio y de la vida busca proteger el trabajo realizado por el piedemonte andinoamazónico durante miles y miles de años para su configuración actual. La defensa de este territorio, como y escuela de pensamiento con complejas tramas y conexiones con la vida y de subjetividades, incluye la supervivencia de la humanidad implicada con el destino de la mayor selva tropical de la tierra.

El racismo, el etnocentrismo, el patriarcado dominante y su escala de valores opresiva con la diversidad, ha ejercido una violencia epistémica que ha negado por siglos los sistemas de conocimientos y sistemas de pensamiento que se construyeron a lo largo de milenios en contacto con esas tramas de vidas, con esos territorios.

En medio de una guerra ecológica contra la vida, que toma forma, entre otros aspectos, en la fumigación de glifosato, las mujeres luchan por la proliferación de las formas de vida. La persistencia de las mujeres en la defensa de la vida y el territorio, la fuerza y determinación que encontré en lideresas campesinas, indígenas, afrodescendientes y defensoras de derechos humanos en la esquina noroccidental de la cuenca amazónica, específicamente en el departamento del Putumayo, guarda tras de sí una reserva ética. Esa práctica está fundamentada en conocimientos ancestrales y posturas filosóficas, ecológicas y teológicas (para describirlo desde la división constituyente del paradigma hegemónico del pensamiento occidental) sobre la Amazonía y ese territorio constituido a través de una onda de larga duración como resistencia a la agresión a la, trama de la vida y como estrategia política en la lucha por la defensa y permanencia en el territorio.

Sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas

El conflicto socioambiental que vive el Putumayo por la reconfiguración territorial en las últimas décadas tiene uno de sus nodos en la confrontación del capital extractivo frente a la defensa del territorio, la vida, el agua y la Madre Tierra como ser sentipensante. El *Sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas*, es un diálogo abierto en el que confluyen la politización de los trabajos del cuidado y el rol de las mujeres, las culturas ancestrales, sus mediaciones culturales como resistencia y pervivencia espaciotemporal y las expresiones de la teología amazónica y de la tierra, entre otros. Desde la perspectiva del pensamiento andinoamazónico, la espiritualidad, entendida como la conexión con el territorio, es fundamental en las estrategias y repertorio de los movimientos sociales. *La defensa de la vida* es un referente común, fue la respuesta ante la agudización del conflicto interno armado y la violación del Derecho Internacional Humanitario.

Este sistema abierto incluye amar, sentir, leer, observar, pensar, cantar, encantar, soplar, danzar, escuchar, dialogar, caminar, ofrendar, investigar la selva y el piedemonte andinoamazónico como una *unidad* interconectada, no separada como se representa en los mapas político-administrativos y en el orden mental colonial; es una unidad sintiente en la que habitan seres visibles e invisibles. Estas coordenadas de *sentipensar* son otra episteme donde el territorio, con las diversas mediaciones culturales, transmite el conocimiento y los legados del pensamiento para *la defensa de la vida*. Son otras formas de ser, estar, de concebir y relacionarse con el mundo. Son epistemologías que dialogan a través de quince naciones indígenas, la identidad afrodescendiente y la del campesinado. Esta polifonía es dinámica, se transforma a través del tiempo.

Los movimientos de las mujeres y la politización del cuidado

Las movilizaciones de las mujeres tienen un antecedente en las luchas cívicas de los años ochenta del siglo XX. El desarrollo regional, la infraestructura y el acceso a servicios públicos como agua, saneamiento básico y electrificación fueron las reivindicaciones del paro cívico de 1982, en el que participaron los municipios de Mocoa, Villagarzón, Orito, Puerto Asís, Puerto

Caicedo y la Hormiga (GIRALDO, 1987). La preparación y desarrollo del paro que convocó a la diversidad de actores del territorio, las asambleas populares y los actos culturales tuvieron una fuerte participación de las mujeres:

Protestar en aquella época era supremamente peligroso, a los líderes se les tildaba de subversivos y rápidamente eran fichados para encarcelarlos o perseguirlos. Las mujeres salvaron el paro, que inició con misa e himno nacional. A las dos horas de haber comenzado, llegó el ejército, quitó las banderas, tumbó las ollas del almuerzo y la gente se dispersó, pero las mujeres se sentaron en el suelo con sus niños y aunque los soldados querían quitarlas, ellas no se dejaron y el paro continuó (JÍMENEZ CHICANGANA, 2005).

La agudización del conflicto armado en el Putumayo en la última década del siglo XX, la disputa armada por el control territorial, la implementación de la estrategia antidrogas del Plan Colombia, la aspersión de glifosato, las graves violaciones a los derechos humanos y al Derecho Internacional Humanitario configuraron para las mujeres encargadas del trabajo del cuidado en el acuerdo patriarcal un reto enorme en cuanto la vida se hallaba permanentemente amenazada por los órdenes armados: “En el 2000, donde fue más dura la violencia, solo las mujeres éramos las que podíamos salir al pueblo para buscar el sustento para la casa, los hombres salían y no regresaban más” (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005). “En ese tiempo teníamos que salir puras mujeres a hacer el mercado a Villagarzón, y los hombres se quedaban acá, porque hombre que salía, hombre que cazaban los paramilitares allá. Y si salía, los de acá decían que estaba colaborando con los paramilitares” (JACANAMEJOY, 2020).

Transitar de la esfera privada a la pública fue el mayor reto que asumieron las mujeres del departamento ante la degradación del conflicto armado. Atreverse a cuestionar las órdenes, interceder por la vida de campesinos detenidos en una camioneta e incluso convocar a una movilización masiva contra la aspersión con glifosato con activistas de varias partes del país en plena consolidación del paramilitarismo, fueron algunas de las expresiones de este movimiento. Al enfrentar estos conflictos las mujeres tuvieron el valor de hablar:

Las mujeres han sido las defensoras de la vida. Cuando cogían y se llevaban a un padre de familia, o a un docente o a cualquier joven, inmediatamente se organizaba a todas las mujeres y hablábamos con los demás y siempre eran las mujeres las que iban a reclamar a las personas que se llevaban. Gracias a ese liderazgo, a esa solidaridad que se colocaba para defender la vida, las entregaban. Algunas las entregaban vivas, pero a otras las entregaban muertas, pero reclamaban el cuerpo y por lo menos lo entregaban. Fueron luchadoras por la vida de las personas (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005b).

Transformar los roles tradicionales de género para asumir un lugar de resistencia y defensa de la vida en el escenario público habitado por la guerra fue la experiencia vivida de las mujeres del Putumayo en los años noventa del siglo XX y en la primera década del siglo XXI. Docentes, campesinas, indígenas, afrodescendientes, funcionarias, investigadoras, defensoras de derechos humanos, confluyeron en la atención a la crisis humanitaria. La fuerza que las ha movido en torno a la defensa de la vida surge de llevar a lo público el rol como cuidadoras, educadoras, proveedoras de agua y alimentos, guardianas de semillas y sembradoras de chagras:

Cuántas mujeres dejaron sus platos, dejaron de cocinar, profesoras que dejaron el aula para darle una mirada a sus comunidades, ayudarlos de otra forma. Esa era la idea, recoger esas mujeres que tenían otra mirada, una mirada comunitaria y de género. Las mujeres están por debajo de todo, las mujeres y los niños son los que están más afectados por esta guerra y este conflicto. Las mujeres también son víctimas principales de las fumigaciones indiscriminadas y de la erradicación forzada, esas estrategias vienen afectando la seguridad alimentaria diaria y la salud, dos aspectos básicos de los que ellas son responsables frente a sus familias. La fumigación además de acabar con los productos básicos de subsistencia, de terminar con la iniciativa de desarrollo alternativo promovidas por mujeres cabeza de familia, los cuales han sido fumigados en dos oportunidades, las han arrojado al desespero y al hambre. Pero aquí hay pequeñas iniciativas locales, rurales y urbanas de piscicultura, de cría de peces y de huertas caseras. Ese liderazgo demuestra la fuerza de las mujeres y la necesidad apremiante que tiene esta región de mantener el tejido social afectado por el conflicto armado (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005c).

El tránsito de lo privado a lo público proyectó en la comunidad local y en los escenarios institucionales departamentales, la politización de la maternidad como un acto de resistencia, el rol de estas lideresas como cuidadoras cuestionó los prejuicios a través de los cuales se justificaba la violencia y represión a la población civil.

La fuerza para avanzar me la dio una de mis hijas. Yo decía, si están acabando las familias, pueden acabar con mis hijas, no puedo quedarme quieta... Lo más duro para mí fue saber cuántas mujeres y familias enteras fueron asesinadas por los paramilitares, eso me dio fortaleza para avanzar. Nos tenían vendida una forma mala de nuestra gente, que eran guerrilleros, terroristas... pero cuando empiezo a investigar, a mirar desde la base que no son guerrilleros, que son campesinos, que ellos estaban pidiendo bienestar, eso me llenó de más fuerza al ver que nos estaban diciendo mentiras. Nuestra gente campesina es luchadora, que quiere salir adelante, progresar, cuidar el territorio (ROMERO, 2017).

Asumir este liderazgo implicó todo un aprendizaje que se dio al transitar al escenario público como interlocutoras y mediadoras del conflicto: gestionar y transformar el miedo, atreverse a hablar y cuestionar las coordenadas de la guerra ante hombres con armas legales o ilegales. El sentipensamiento de defender la vida, permitió a las mujeres adquirir elementos para dialogar y fortalecer sus liderazgos.

Aprendí a defender los derechos de las mujeres. Digo que también me siento orgullosa de todas estas defensoras de la vida, para mí son valiosas: vuelvo y repito y siempre lo diré, por todas ustedes, las mujeres que han expuesto sus vidas y hemos puesto nuestras vidas ante gente que realmente hemos tenido mucho temor de hablarles. Gracias a Dios por haber aprendido de los derechos humanos para poder defender la vida de nuestros campesinos, de nuestras comunidades, de nuestros niños (ROMERO, 2017).

En ese sentido, Zereida Romero, lideresa del corredor Puerto Vega-Teteyé y de la Asociación Campesina del Suroriente del Putumayo (ACSOMAYO) realiza su análisis después de años de participar activamente en la movilización social de la región:

Yo le dije: ‘mejor morir hablando, que morir callada’. Yo miraba que si la gente hablaba la mataban y si se quedaba callada también la mataban, entonces es mejor hablar cueste lo que nos cueste. Vamos a echar adelante, luchar por nuestra gente, por nuestro campo. Eso lo decidimos hace más de doce años, empezamos a movilizarnos en contra de la violación de los derechos humanos y por la defensa del territorio. En este trabajo empezamos a denunciar todo lo que estaba pasando, cómo estaban asesinando a nuestra gente. Nos preguntábamos por qué nos están asesinando, denunciemos las fumigaciones con glifosato que se hacían sin tener compasión de los niños y familias enteras, a veces fumigaban donde no había coca para que la gente se muriera de hambre. Fue duro con los campesinos decidir quedarnos en nuestro territorio a pesar de la fumiga, no queríamos pasar hambre en Bogotá. Empezamos a ver dónde no habían fumigado para que nos ayudaran con la comida, no queríamos permitir que nos siguieran desplazando. En la mayoría, el desplazamiento fue por la fumiga y los paramilitares. Decidimos salir y aprendimos de otros países y entendimos que había mucho interés por

los recursos mineroenergéticos, Nosotras estamos encima de unas riquezas tan grandes, por eso nos quieren sacar, quieren saquear las riquezas de nuestro territorio y acabar con nuestros pueblos. En vez de bajar la guardia dijimos vamos es a pararnos, no podemos quedarnos quietas, llorando, tenemos que avanzar en las movilizaciones (ROMERO, 2017).

La politización del trabajo del cuidado posicionó a las mujeres, especialmente a las docentes por su ascendencia e influencia del rol de educadoras y orientadoras de las comunidades rurales, en las que son apreciadas como una especie de autoridad a la que se recurría cuando los grupos armados cometían arbitrariedades. De alguna manera y dada la precaria institucionalidad, las maestras representaban al Estado como garante de los derechos fundamentales en la ruralidad dispersa. El papel de las docentes fue clave para aportar elementos de análisis sobre la situación humanitaria que vivía el departamento:

Me parece que las lideresas hemos aportado esos elementos de resistencia frente al conflicto, de resistencia frente a la misma sociedad, a la misma comunidad, a las mismas organizaciones armadas hemos hecho esos actos de resistencia. Además, hemos brindado la oportunidad de que entre las mujeres empecemos a hacer debates políticos de cara a lo que está pasando en el departamento del Putumayo (CAMILO, 2005).

El 25 de noviembre de 2003, organizaciones sociales del departamento como ASMUM y organizaciones del nivel nacional, como la Iniciativa de Mujeres por la Paz y la Ruta Pacífica, convocaron una movilización contra la crisis humanitaria y las fumigaciones con glifosato que habían aumentado considerablemente en el departamento con la implementación del Plan Colombia. El punto de llegada fue el municipio de Puerto Caicedo. Entre tanto, Luz Marina Benavides, lideresa de las Tejedoras de Vida, defensora de derechos humanos y comerciante de la plaza de mercado, fue asesinada en Villagarzón.

Tres días atrás había denunciado ante el Consejo de Seguridad del municipio la presencia de grupos paramilitares en la región, desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales. En la sesión del consejo, el comandante militar desmintió la versión de los hechos. Días después un sicario arrebató su vida mientras estaba en su puesto en la plaza de mercado, frente a su hija de

un año y su mamá. El liderazgo de Luz Marina hace parte vital de la memoria de los movimientos sociales, porque intercedió resueltamente ante hombres armados para que liberaran a campesinos amarrados y a punto de ser desaparecidos en camionetas durante los operativos paramilitares: “¡este señor vende plátanos aquí en la galería hace más de quince años que lo distingo! ¿por qué se lo van a llevar si es un campesino humilde y trabajador, una persona honesta?” (MURIEL, 2016).

Las mujeres asumieron la defensa de la vida en el momento de mayor degradación del conflicto armado y en medio de una profunda crisis humanitaria. Este posicionamiento político y la trasgresión de la sumisión tradicional de las mujeres a los órdenes armados y al acuerdo patriarcal agudizado en medio de la confrontación armada, fue castigado con el asesinato y la desaparición:

Hicimos un pronunciamiento con las mujeres indígenas cuando desaparecieron a nuestra amiga Martha Jamioy, era una compañera de la Alianza, ella trabajaba en el resguardo de Puerto Guzmán. La historia de la compañera es cuando trató de hacer un pacto con la guerrilla para que no entraran al resguardo y no se llevaran a los jóvenes a la guerrilla, que no los reclutaran. No pudo hacer ese pacto, no sé cómo lo manejaron, pero después de haber hablado con ellos al otro día la asesinaron delante del esposo y de los niños. Lo más triste de la compañera fue que no nos permitieron enterrarla, ella estuvo toda una semana en su casa y a nosotros no nos dejaban enterrarla y nos daba mucho dolor por parte de toda la familia (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005e).

Por otro lado, la politización del rol del cuidado fue una oportunidad para interpretar el pasado reciente y el presente del departamento problematizando las versiones oficiales de la historia. Las mujeres realizaron un análisis de la información que iban recopilando en el trabajo de base, contrastándola con la información institucional. Indagar el pasado con perspectiva de género las llevó a cuestionar las cifras oficiales y a reinterpretar el pasado desde la experiencia y el cuerpo-territorio de las mujeres:

Las mujeres empezaron a dar testimonio de desapariciones, de violaciones, de feminicidios. Les generó mucha inquietud conocer que entre 1993 y 2007 se encontraran registrados únicamente treinta y ocho (38) asesinatos de mujeres. Las mujeres dicen que esa cifra, aunque es muy diciente, no era real. De pronto hay muchas cosas que están ocultas o están en silencio. Con respecto a la violencia sexual era importante que el diagnóstico contemplara la situación de las mujeres de frontera ya que muchas mujeres por el conflicto armado, por las fumigaciones, por la presencia de grupos armados tanto legales como al margen de la ley

y en otros casos por los grupos delincuenciales, muchas mujeres están pasando al Ecuador, algunas están haciendo un trabajo digno, pero no les alcanza la remuneración. Para sacar a su familia adelante, algunas están siendo víctimas de explotación sexual. Se han presentado muchas violaciones por parte de actores armados legales, también de ilegales, pero de eso no se habla (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005f).

La memoria silenciada y reprimida a través de la violencia emergió. Las organizaciones de mujeres y de derechos humanos iniciaron un proceso de documentación de casos de desaparición forzada, violencia sexual, ejecuciones extrajudiciales. Los nombres, las fechas, los hechos fueron develando la necesidad de movilizar la memoria del territorio con el fin de encontrar verdad, justicia y reparación para las víctimas. Con la información recopilada durante años de trabajo, las mujeres construyeron en Mocoa, Villagarzón y Puerto Asís *Muros de la verdad* como parte de la construcción de memoria y acto de reparación simbólica.

En este proceso, la identificación, la empatía por el dolor que estaban causando los crímenes de lesa humanidad cometidos por los órdenes armados en disputa, fue una clave fundamental para comprender la resignificación de la experiencia del pasado vivido y el aporte de estas reflexiones al movimiento social del territorio:

¡La guerrilla asesina a mi hermano menor, y cuando matan al otro hermano! Dios mío, dos hermanos asesinados... Yo no podía, cuando mataron a mi primer hermano se acabó el mundo, me iba a morir y empecé a pegarme a las mujeres que me venían a contar porque yo había sufrido lo mismo. Lo más horroroso fue cuando mataron al hermano menor porque lo mataron allí no más, Dios mío, yo no voy a aguantar. Y llegaron otras mujeres a contarme, que ‘a mí esposo lo mataron’. Me dice la profesora: ‘Yo llegué a mí vereda en Monterey y a todas las han matado, llegué y todos están muertos, la mamá, los papás y los niños. Ayúdeme a darme una terapia porque estoy desesperada, no encontré niños, ni padres de familia, no encontré nada’, y ella llora y llora. Es que llegué a la escuela y todos muertos, fui donde la otra señora y muerta, a gente de las comunidades indígenas las han matado y dije, ‘nos va a tocar organizarnos por la vida, nos van a matar a todo el mundo (MURIEL, 2005).

La politización del cuidado, la transgresión al rol de sumisión en el espacio privado dado a las mujeres en el acuerdo patriarcal, la investigación, la construcción de memoria, la búsqueda de justicia, actos de reparación y la empatía entre las víctimas, son algunos de los rasgos de este le-

vantamiento de las voces de las mujeres. En ese sentido, las mujeres afrodescendientes han señalado la interseccionalidad de las violencias por la discriminación y la racialización que profundizó las violencias en el marco del conflicto armado. En un ejercicio de memoria colectiva analizaron lo que ha significado para las niñas crecer en medio de una confrontación armada: “muchas niñas de doce años fueron reclutadas por la guerrilla, nunca las volvimos a ver” (OCORO, 2018).

Según testigas de los hechos, en la inspección de Tesalia (Orito) se vivió una grave situación humanitaria entre los años 1998-2005. Los efectos se viven en la actual situación social de ésta y varias comunidades:

Mataban mujeres, las arrastraban por todo el pueblo, Aquí no hay quién reclame, no hay quién diga nada. Entraban a las casas y mataban mujeres porque atendían a quien llegaba. El otro grupo iba y mataba delante de los hijos. Hay muchos niños huérfanos, una deuda social enorme, problemas altos de drogadicción de una generación que creció a la sombra de la violencia con muchos vacíos, preguntas sin resolver, con pocas oportunidades de estudio y trabajo. La reparación a las víctimas no ha sido efectiva. A nosotras nos tocó correr de noche para sobrevivir, escondernos, y hoy en el departamento los funcionarios ni siquiera conocen el decreto que ordena una atención diferenciada a las víctimas afrodescendientes. Tesalia es pobre, los muchachos hasta ahora están saliendo, es poco el porcentaje de jóvenes que se han capacitado. Las muchachas encuentran un sustento en la economía de la coca, quedan embarazadas a temprana edad (OCORÓ, 2018).

Para esta lideresa, el hecho de que estas violaciones al Derecho Internacional Humanitario se hubiesen dado en asentamientos afrodescendientes, ha sido la razón por la cual no ha despertado el interés de la academia por analizar y documentar lo sucedido, a diferencia de otros sitios del departamento donde se han generado procesos de investigación y reparación individual y colectiva. En ese sentido, la investigadora Nina S. de Friedemann propuso la categoría *invisibilidad étnica*:

El proceso de ocultamiento que ha afectado a los grupos negros en el ámbito de las ciencias sociales ha sido más agudo en relación con la mujer. Los estudios sociológicos sobre la mujer han carecido de capítulos particulares sobre la mujer negra como parte de sociedades urbanas, campesinas y selváticas (FRIEDEMANN, ESPINOSA, 1998).

La corporalidad de las mujeres: escenarios de resistencias

Si las mujeres no hablan de sus cuerpos entre sí, si no reconocen sus derechos al placer y a no sufrir violencia, no podrán entender que la militarización es una práctica de invasión territorial que se vincula con la violencia contra las mujeres, al utilizar las violaciones sexuales como arma de guerra (Berta Cáceres).

El cuerpo de las mujeres como territorio en disputa tiene una doble significación al experimentarlo también como un escenario de resistencia. Esta reflexión de las lideresas y defensoras de derechos humanos es un acto de la memoria como reparación y surge de comprender las experiencias vividas desde una perspectiva de resistencia a la imposición de los órdenes armados y como un abierto cuestionamiento al acuerdo patriarcal:

El cuerpo de las mujeres en medio del conflicto se convierte en una barrera de resistencia debido a que no importa las circunstancias donde esté, la mujer siempre ha sido capaz de mantener su valentía, y su capacidad de gritar, de denunciar, de defenderse sea como sea. Vemos ejemplos de las madres cuando matan a sus hijos se han enfrentado, van allá y dicen, ‘mátanme a mí, pero entregueme a mi hijo, haga lo que quiera’. Eso hay que rescatar. El hecho de que quedaron sin esposo, sin hijos, no quiere decir que se murieron, buscan miles de estrategias para salir adelante con sus hijos (CAMILO, 2005).

La corporalidad de las mujeres en medio de las confrontaciones del conflicto armado tiene más de un registro: “El cuerpo se convierte en un instrumento que se usa para dañar, al contrario, es el trofeo que se convierte en un arma para dominar, un arma de las más poderosas” (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005). Este territorio es el espacio vital, autónomo y único de las mujeres, objetivizado, controlado por el orden hegemónico, colonizado, violentado. Simultáneamente, y de forma aparentemente ambivalente, también es un escenario para la liberación, para la resistencia, un lugar para habitar sin violencia, sin miedo: “El cuerpo es el primer lugar para defender la vida, la primera forma para organizarse y denunciar, el primer lugar para defender los derechos de las comunidades” (CAMILO, 2005).

Estas reflexiones comparten los horizontes de sentido planeados por el feminismo como potencia: “Cada cuerpo es un territorio de batalla, un ensamble siempre mutante y abierto al devenir, un tejido que es agredido y necesita defenderse y, al mismo tiempo, que se rehace en esos

enfrentamientos, que persiste en tanto que practica alianzas” (GAGO, 2019, p. 98).

Diálogo intercultural y defensa del territorio

El sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas se ha construido a partir del diálogo intercultural, la retroalimentación y circulación de las ideas que confluyen en un espacio vital que enfrenta grandes desafíos. Las lideresas campesinas reconocen la fuerte influencia del pensamiento indígena en la defensa del territorio y el diálogo como un medio para generar aprendizajes y acuerdos, sin negar la presión por la colonización y los conflictos territoriales entre comunidades:

Nosotras trabajamos con las compañeras indígenas, de ellas aprendí quién es la Pacha Mama, a respetar a la Madre Tierra. Para mí es valiosa porque siembro, produce y me da de comer, es como mi mamá, es algo que no se puede dañar, no se puede matar. Ella tiene vida, en las profundidades de ella está el petróleo y esa es la sangre de la tierra. A medida que la desangran la tierra va muriendo y nosotros no queremos que ella muera. Si me cortaran una vena a medida que voy desangrando lentamente yo llego a morir, y así pasa con la Pacha Mama, si la dejamos desangrar ella muere y si ella muere, morimos todos. La Madre Tierra vive porque en ella se sostiene el agua, la flora, la fauna y el aire y todo lo que dejó Dios para que respire. Para nosotras es como la Madre, que nos da de comer. Si hay siete mil campesinos, el Gobierno no los sostiene, la que los sostiene es la Pacha Mama. A mí me preocupa, si desangran la Madre Tierra: ¿qué va a pasar con el agua, con el aire, con la alimentación? (ROMERO, 2017).

En la diversidad del campo popular confluyen el pensamiento de las naciones indígenas y su relación con las movilizaciones del campesinado en la defensa del territorio, son líneas que dialogan y se articulan en las estrategias de movilización:

Nosotras tomamos remedio², mambeamos³. En una ceremonia me concentré con la tierra y gemía. Eso hace que no pueda desconcentrarme del poder que tiene y lo que ella nos pide: “no dejes que yo me muera, porque tú también mueres”. Ella gemía, en el centro de la tierra se sentía un gemido que no puedo describir, ni tampoco olvidar. Llanto (FLORA, 2016).

El territorio como escuela, como espacio de diálogo y sentipensar, lugar de circulación de ideas, pensamientos y transmisión de conocimientos alberga quince naciones indígenas, cada una

² Uso medicinal del yagé, ayahuasca, caapi presente en la cultura de varias naciones del piedemonte andino amazónico.

³ Uso ancestral y ceremonial de la hoja de coca en varias naciones indígenas latinoamericanas.

con su historia, cultura, ley de origen e idioma. El pensamiento indígena en la diversidad de sus corrientes ha ejercido una gran influencia en el movimiento social contemporáneo, dotándolo de conceptos, conocimientos, mediaciones culturales y prácticas:

Cuando uno está tomando yagé con los Kichwa a las 4:00 de la mañana escuchando los sueños, ellos traen a la memoria la espiritualidad católica y se da un sincretismo religioso y eso hace que se reconozcan las espiritualidades porque hay un hilo conductor que nos une. Nunca se ha escrito sobre eso, pero es una realidad entre nosotros. (NARVAEZ, 2018).

Las líneas en común en el campo de la resistencia popular y la defensa del territorio, de ninguna manera pretende invisibilizar las tensiones, los conflictos históricos por la presión de la colonización, ni las historias de violencias y despojos de tierras por parte de la colonización capuchina de la que fueron testigos los ríos que nacen en los Andes y nutren la cuenca amazónica, el camino del agua que conecta el frailejón con el bufeo. Intenté hallar algunas líneas de pensamiento que unen las identidades, subjetividades, agencias que habitan el territorio, en un momento en que la vida amenazada en todas sus manifestaciones mostraba su mayor grado de fragilidad.

Pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas: las naciones indígenas del piedemonte

Somos pueblos de siglos, somos de memoria, de sabiduría y sentido de pertenencia de lo que nos ha sido confiado por UMA KIWE NUESTRA MADRE TIERRA, desde su origen mismo. En ese sentido no somos seres independientes de las energías naturales, somos complemento y parte integral de las normas de la naturaleza. Somos hijos legítimos de la tierra, por esta razón ningún WAGAS – blanco o gringo pisoteará la dignidad de nuestra Madre Tierra (MINGA, 2006).

En la Amazonía hay un centro de pensamiento con más de 20.000 años de antigüedad (MUÑOZ, 2018).

Superar el racismo estructural, la narrativa colonial, el etnocentrismo, requiere enfrentar autocriticamente estereotipos arraigados profundamente en el sistema de valores hegemónico. Los esfuerzos por abandonar esos prejuicios encubiertos en la educación y la comprensión de la *otredad* pueden tomar varios años. Desaprender y reconocer que hay otras epistemes, otras formas de relacionarse con la vida, otros horizontes de sentido y experiencias vitales, penetrar lentamente en este *sistema de pensamiento* donde existe la “sociabilidad con la naturaleza, la elusión de la

división constituyente del pensamiento occidental” (CAYÓN, 2012) puede tomarse la vida entera.

Motivada por la participación en varios encuentros indígenas donde pude apreciar una enorme diversidad cultural que sembró curiosidad y asombro en mí, tomé la decisión de hallar los elementos en común del pensamiento y la espiritualidad de las naciones indígenas del piedemonte andinoamazónico que confluyen en la defensa del territorio y adquieren inteligibilidad en la movilización social y el posicionamiento político de estas voces que se alzan por la defensa de la vida. Quizá sea un ejercicio inabarcable en una vida y requiera de muchos esfuerzos, deconstrucciones, diálogos e investigaciones colaborativas. Acudo sin embargo a este llamado, ante la devastación de la vida y la indicación precisa de escuchar estos conocimientos con respeto y sentido de urgencia de cara a la crisis planetaria. También, como una forma de honrar y agradecer los cuidados y la curación que recibí.

Las prácticas culturales subalternas de resistencia y defensa del territorio, encuentros ceremoniales que observé y experimenté, cantos en diversos idiomas, instrumentos, danzas, realidades insospechadas, polifonías, caminos de conocimiento, historias, relatos. Una nueva dimensión en la percepción estética se desnudaba ante mí. Una de esas noches en el resguardo Ukumari Kankhe, territorio ancestral Cofán, al escuchar los cantos de los Taitas y las Mamas Yanaconas y Cofanes dedicados a las selvas del Putumayo, comprendí la fuerza de esa manifestación política, estética y cultural como una práctica central en la defensa del territorio y una expresión de resistencia. En ese sentido, la antropóloga Esther Jean Langdon afirma que para los Siona las representaciones rituales del Yagé “son expresiones de diferenciación cultural y respuestas adaptativas a los intereses externos y a la violencia en la región del Putumayo desde la época colonial, así como su lucha por reafirmar sus derechos ante la sociedad y el Estado colombiano” (LANGDON, 2016).

El presidente de la OPIAC lo narra así: “Nuestra revolución, nuestra resistencia es desde las malokas, desde los espacios donde están sentados nuestros mayores. Son palabras de un mayor, ‘El que no aplasta nalga en el banquito, no va a tener nunca sabiduría’, porque nuestros abuelos

nos enseñan desde ahí donde están sentados. Su conocimiento, su paciencia, las plantas, la forma de dialogar” (JAMIOY, 2020).

En este diálogo están presentes Sionas, Cofanes, Ingas, Kamentzas, Murui, Yanaconas, Pastos, Awa, Nasa, Pijao, Misak, Embera, Quillasingas, Kiwchua, Coreguaje. ¿Cuántos siglos pasaron para empezar a escuchar sus voces? Reconocer, aprender, dialogar con un sistema de pensamiento que tiene una historia de más de veinte mil años de antigüedad, amplía la perspectiva sobre la vida y las relaciones que sostenemos con las otras especies: “El conocimiento ancestral es un mapa de navegación: son 56 pueblos con sus idiomas, pensamiento y espiritualidad milenaria desde la ley de origen para defender la Amazonia” (AGAPITO, 2019).

Las culturas andinoamazónicas son sobrevivientes del orden colonial y republicano, luchan por pervivir en el tiempo y el espacio. Hasta hace poco se ha empezado a reconocer la implicación de la humanidad en la defensa de la Amazonía y la importancia del trabajo realizado: “somos los que hemos conservado milenariamente los bosques; la esperanza para proteger la vida en la Amazonia y combatir el cambio climático somos los pueblos indígenas” (LÓPEZ, 2020).

La Madre Tierra, Pacha Mama, Uma Kiwe, es un ser sentipensante que ama, susurra, canta, escucha, instruye, enseña, aconseja, alimenta, orienta. El trabajo de las naciones andinoamazónicas es “Velar por el bienestar y armonización de nuestra Madre Tierra, hacer un pacto de solidaridad con la tierra y reunificar la sociedad con la naturaleza” (LUCITANTE, 2016). Los reconocidos médicos cofanes lo definen así: “somos cirujanos de la selva, amanecemos cantando para defender la vida”. (TAITA QUERUBÍN, 2018) En las madrugadas, entre cofán a’i y castellano, el centenario abuelo Querubín Queta aconseja a aprendices y seguidores a *Amar y servir a la humanidad, defender los derechos humanos*.

La incorporación de los derechos humanos en las prácticas y discursos de las autoridades tradicionales está relacionada con la práctica de la curación:

Derechos humanos es respetar a los que están enfermos, para curarlos con los propios médicos selváticos, cirugía selvática, botánica natural, en la universidad del monte hasta que se llega al último grado, allá me dieron el diploma, cada curaca iba entregando, Dios nos daba los dones. El primer curaca me dio a los quince años, luego a los veinte años. Aprendí a leer también (TAITA QUERUBÍN, 2018).

Las sabias fueron escondidas, están regresando

Sentadas alrededor de la tulpa en una noche ceremonial en la matriz de la casa de la Asociación de Mujeres Indígenas de la Medicina Tradicional, y después de una larga asamblea de dos días y noches enteras, escuché a las mujeres sabias de las naciones amazónicas del yagé, considerado como “el rey y la madre de todas las plantas medicinales” (TAITA PABLO, 2020). ASOMI nació por la necesidad de proteger los conocimientos y promover las prácticas culturales y medicinales, reforzando el rol tradicional de las mujeres indígenas como cuidadoras, promotoras de salud en sus comunidades, guardianas de las semillas nativas y garantes de la soberanía alimentaria. Es una estrategia para rescatar conocimientos ancestrales en peligro de extinción. Resguardar y promover el rol tradicional de las mujeres fue la visión del médico espiritual del pueblo Siona, Taita Pacho Piaguaje: “Él decía que las mujeres pueden organizarse como los hombres para seguir fortaleciendo el camino de la medicina desde el conocimiento de la mujer. Se unieron del pueblo Cofan el Taita Fernando Mendua y Taita Tiberio Lucitante” (CHICUNQUE, 2018).

La sumisión de género del acuerdo patriarcal es una de las barreras que las mujeres han cuestionado durante estos años de organización. Al inicio, hubo incertidumbre sobre su propio poder, sus conocimientos, su rol en la medicina tradicional y en las relaciones de poder en el gobierno y la justicia propia y en sus comunidades. Las dificultades estaban relacionadas con “la falta de confianza de sus propios conocimientos, la invisibilización del rol de las mujeres en la medicina, su reticencia para reconocerse como médicas ante los taitas y la dificultad para hablar por sí mismas frente a los hombres” (ASOMI, 2004).

Después de siglos de sumisión, de la palabra silenciada y reprimida de las mujeres indígenas, la politización del cuidado las ha posicionado como defensoras del territorio, del agua y la biodiversidad con el fortalecimiento del rol como cuidadoras en las comunidades y el reconocimiento de sus conocimientos herbolarios y medicinales. La interseccionalidad de las violencias que viven las niñas y las mujeres indígenas tiene múltiples estructuras de discriminación: el racismo, clasismo y etnocidio en la Amazonía, valores del patriarcado y la opresión que han experimentado consuetudinariamente. Sin embargo, el silencio de larga duración que ha normalizado e invisibilizado las violencias basadas en género ha empezado a ceder irreversiblemente.

Tras siglos de sometimiento, las mujeres indígenas han planteado debates profundos sobre la impunidad y acceso a la justicia para mujeres y niñas víctimas de violencia sexual en el marco de la justicia propia y la justicia ordinaria, condenando el silencio que ha garantizado la impunidad y denunciando que ninguno de los dos sistemas es eficaz ni oportuno a la hora de investigar e impartir justicia: “En el resguardo hubo un caso de violación de una niña por parte del abuelo, los que estaban encargados todos eran hombres. Por lo delicado del caso yo pensaba que tenía que estar al menos una mujer”⁴ (DOMINGA, 2016).

En ese sentido, las lideresas han cuestionado el silencio ante el abuso de poder por parte de algunas autoridades tradicionales como taitas y gobernadores:

Cuando estábamos trabajando el plan de salvaguarda, se estaban construyendo los consejos: de gobernadores, de mayores, de artesanos, de autoridades políticas y espirituales. Estructurando la gobernabilidad propia preguntábamos cuál es el ente más alto para que oriente en caso de que estos consejos se debiliten. El consejo más amplio es la autoridad espiritual, los yageceros, entonces yo levanté la mano y dije: sí, los médicos pueden ser muy espirituales pero son seres humanos y a ellos ¿quién los aconseja cuando agreden a sus esposas?, porque ellos tienen el poder y ese don maravilloso de la conexión espiritual y recibir el mensaje de la mamá, del cuidado que se debe tener con la tierra, con las mujeres, pero no acatan las recomendaciones, algunos se dejan llevar por el alcohol y agreden a las mujeres de forma física y psicológica, y entonces ¿quién los orienta a ellos? Se quedaron pensando y dijeron, pues tal vez el más mayor; les repliqué, pero el

⁴Lideresa indígena, entrevista personal (Villagarzón, abr. 2016).

más mayor también es humano. Había que empezar a crear conciencia que ellos tienen que reconocer y empezar a entender que a las mujeres se les respeta. Hay un desequilibrio por todas partes (CHICUNQUE, 2018).

El cuestionamiento al abuso del poder en el manejo de la medicina y las plantas es una tensión permanente, en cuanto hay cierto grado de deslegitimación por hechos de violencia basada en género y violencia sexual cometidos por algunas autoridades tradicionales. Una mayora mencionó que una noche vió que “La Madre está brava con ellos, no respetan a las mujeres y ella misma es mujer. Así cómo han de andar curando, así es que les quitan el poder” (CHICUNQUE, 2018). Por otro lado, la práctica de la medicina es patriarcal, la figura del Taita asume tal centralidad que el rol de las mujeres es invisibilizado.

Abrir escenarios secularmente negados a las voces de las mujeres no ha sido tarea fácil. Algunos sectores de la dirigencia indígena no están de acuerdo y se oponen agresivamente a la participación de las mujeres indígenas en los asuntos del gobierno propio desde una perspectiva de género, con argumentos como la división, el paralelismo, el desconocimiento de las estructuras jerárquicas regionales, las autoridades tradicionales y la intrusión del pensamiento *blanco* en las organizaciones indígenas, específicamente cuando se trata de denunciar violencias basadas en género. En este punto hay dificultades y barreras para aceptar la autonomía del proceso que ha surgido dentro de las culturas y las demandas específicas de las mujeres indígenas. Aún con estas barreras, y aunque falte mucho camino por recorrer y el silencio sea todavía la antesala de intensos debates, las voces de las mujeres indígenas han empezado a levantarse y a participar en espacios de diálogo con el Estado:

En el marco de los Comités Descentralizados de la Ley 1257 de 2008, llevados a cabo en los Departamentos del Cauca y en Caquetá (2018), mujeres indígenas de distintos municipios manifestaron la falta de mecanismos en su comunidad para la denuncia, protección, investigación y sanción de la violencia intrafamiliar y otro tipo de violencias, así como la correlativa falta de atención por parte de comisarías de familia, Fiscalía y sector salud. Estas entidades argumentan la pertenencia poblacional indígena; generando como resultado una barrera en la garantía de su derecho a vivir una vida libre de violencias (DEFENSORÍA DEL PUEBLO, 2016).

En la asamblea de mujeres sabedoras de la medicina tradicional se hizo latente la necesidad de no guardar más silencio ante las agresiones sexuales y abusos. Se comprometieron a “identificar y actuar frente a todas las formas de violencia que se presenten en el territorio contra los niños, niñas, adolescentes y mujeres” (ASOMI, 2018) además de reconocer que el cuerpo individual es el primer territorio libre de violencia, amenaza o riesgo.

Otra demanda específica tiene que ver con el derecho a la participación en los procesos de consulta previa y en los relacionados con el ordenamiento territorial: “Garantizar procesos reales de participación, consulta, y consentimiento previo, libre e informado, en todos los procesos que puedan afectar la vida de nuestros pueblos, con participación de las mamas, abuelas, sabias y mujeres de la medicina” (ASOMI, 2018). La exclusión de las mujeres de los espacios de negociación frente al Estado o actores privados es una tensión permanente en el territorio. Una mujer inga lo expresó así: *algunos se dejan embolatar con trago, en una noche negocian, mientras que la mujer piensa en dejarle algo a los hijos, a los nietos*, haciendo una clara alusión a la solidaridad con las generaciones venideras, rasgos del ecofeminismo y la justicia ambiental.

En los debates feministas se encuentran la opresión del silencio y la invisibilización, los límites, el ahogamiento del patriarcado a la politización: “el protagonismo de las mujeres abre problematizaciones en el interior mismo de lo comunitario. Muchas señalan que ellas «ponen el cuerpo», incluso en la primera línea del enfrentamiento, pero que luego son desplazadas en el momento de la decisión política, cuando los políticos y empresarios piden dialogar con los varones de la comunidad o los dirigentes de los sindicatos campesinos. Esta cuestión es clave, porque actualiza también la «subversión de la comunidad» que las mujeres han empujado históricamente” (GAGO, 2019, p. 120).

La identificación de la Madre Tierra como ser sentipensante es un elemento común para las naciones andinoamazonicas, desde el paradigma dominante de pensamiento se señala el esencialismo de esta relación, sin embargo, más allá del debate académico esta identificación se materializa

za y adquiere centralidad en la cartografía de las resistencias. La Madre Tierra es un ser viviente y sentipensante: canta, susurra, llora, enseña. Esta idea se opone al ideal de la modernidad ilustrada del capitalismo, que racionaliza la naturaleza como un recurso para explotar y dominar, zanjando una división entre la naturaleza y la cultura.

Para nosotras la tierra es un ser sintiente, lo vemos desde nuestro espíritu y nuestro subconsciente, la sentimos como nuestra Madre. Ella siente y se resiente como una mamá. Nosotras sentimos un dolor grande cuando damos a luz a un hijo y nos resiente cuando los hijos nos desobedecen y no cumplen a cabalidad los consejos, los principios. Lo mismo siente nuestra madre. Cuando tengo la oportunidad de hablar con personas que aplican herbicidas, agroquímicos, les pregunto: ¿uno qué siente cuando le cae una gota de agua caliente, aceite caliente en la piel? Nos ampolla y cicatriza y no vuelve a ser una piel normal. Lo mismo ocurre con la Madre Tierra cuando se le aplican herbicidas, agrotóxicos. La tierra queda marcada, empieza a nacer una nata que no le pertenece a ella, tiene menos producción, se acaban los microorganismos. La Madre Tierra es como nosotras porque ella también tiene venas, sistema nervioso, es como una mujer. Nosotras somos el símbolo de la Madre Tierra (CHICUNQUE, 2018).

Emérita Patiño, Te Wala, explica desde el pensamiento Nasa esta identificación de las mujeres y la Madre Tierra, símbolo e imagen, como ya se ha mencionado, muy influyente en las culturas andinoamazónicas:

La Madre Tierra para nosotras es como si fuera nuestro propio vientre, es generadora de vida, de sabiduría, de esperanzas, por eso a nosotros nos duele cuando vienen las contaminaciones, las fumigaciones, que vienen las petroleras a desangrar y contaminar el vientre de nuestra Madre Tierra, a acabar la sabia naturaleza. Ella se siente, primero fue la fumigación que hizo un gran daño acabando los árboles, las montañas, y cuando se acaban se van los sabios espíritus, los que nos orientan, nos fortalecen, nos guían. Se van porque ya no tienen dónde habitar, ya no tienen árboles sagrados, su agua está contaminada, los animales ya no tienen esa paz, esa armonía o pureza, por eso pasan tantas cosas, llega la desarmonización. Nos encuentran descuidados, nuestros sabios espíritus, chawes de la naturaleza y las plantas, se han desplazado y comienza a haber la matanza, los asesinatos, porque a la Madre Tierra le han desgarrado su vientre, están regando su sangre, cuando riegan la sangre del vientre de la Madre Tierra, viene el conflicto armado, la violencia, por eso hay tanta matanza (PATIÑO, 2018).

La identificación y conexión con la Madre Tierra ha permitido realizar análisis comparados de la violencia patriarcal hacia la naturaleza y hacia las mujeres como variantes de una misma raíz. En ese sentido, las mamás enseñan que la Madre Tierra es la primera mujer agredida: la violencia

del modelo extractivo penetra y contamina las aguas subterráneas y, al comprender las interconexiones vitales presentes en el espacio-tiempo, esta violencia se expande a otras formas de vida y relaciones sociales y con otras especies presentes en el territorio. La aspersión aérea de glifosato es desde esta perspectiva también una forma de violencia contra la Madre Tierra: esterilización forzada a los ciclos vitales. La violencia patriarcal del sistema económico contra la Madre Tierra tiene la misma raíz que la violencia machista y misógina ejercida contra las mujeres: estas formas de violencia buscan controlar, dominar, someter, explotar el útero de las mujeres y el de la Tierra. En este dominio está implícita la opresión e invisibilización de los conocimientos y prácticas de las mujeres, la negación y el silenciamiento de sus voces, en actos discriminatorios justificados en la tradición⁵:

No tenemos conciencia de que, a nuestra Madre Tierra, siendo tan grande, tan espiritual y generosa, se le han vulnerado sus derechos. Así mismo pasa con nosotras las mujeres. No hay conciencia del daño que se le causa a nuestra gran madre, no hay conciencia de que nosotras las mujeres merecemos respeto y no podemos ser abusadas. Hasta que el ser humano no entienda, no se puede crear conciencia en el respeto por nuestra gran madre. Ahí surgen los derechos de las mujeres. Así como hay leyes para prevenir todo tipo de violencia física, sexual, debe haber los mismos derechos para la defensa de la Madre Tierra como un ser viviente que siente y le duele. El machismo contra las mujeres es como ir en contra de la Madre Tierra para que no haya ese cambio, para ahogar a las mujeres (CHICUNQUE, 2018).

Para estas pensadoras de la Amazonía, es imposible garantizar el derecho de las mujeres y las niñas a una vida libre de violencias sin cambiar el modelo económico extractivista, lo que significa eliminar la violencia ejercida contra la Madre Tierra. Es imposible, desde la integralidad del pensamiento andinoamazónico, desconectar los derechos humanos de las mujeres a los de sus comunidades y territorios, elevando una crítica al individualismo liberal. En términos concretos, esta es una de las exigencias más sentidas del movimiento social del departamento: las selvas y

⁵ Vale la pena recordar la reflexión de la Magistrada de la Jurisdicción Especial para la Paz, la arahuaca Belkis Izquierdo: “Ninguna tradición justifica la violencia contra las mujeres”. Web. Feb. 5, 2016. Disponible en: https://www.hchr.org.co/publico/pronunciamientos/otraspresentaciones/Presentacion_Belkis_Izquierdo.pdf.

cordilleras del Putumayo hacen parte de la cuenca amazónica y del legado genético presente en la selva tropical más grande y biodiversa del planeta, donde existe la reserva de una quinta parte del agua dulce; en este sentido, los afluentes y el territorio del Putumayo no pueden catalogarse como un distrito minero en los planes de desarrollo o de ordenamiento territorial.

En los planes de vida y los mandatos para salvaguardar la vida son claros: “Darle buen uso a la tierra, cultivar, trabajar la Madre Tierra con productos que de verdad fortalezcan la vida. Yo qué gano con plata y no tengo qué comer, ni un vaso de agua limpita. Primero que todo debemos ayudar a sanar la Madre Tierra, limpiar, armonizar, renovar los frutos perdidos” (PATIÑO, 2018).

Otro elemento crucial y presente en el trabajo y el liderazgo de las mujeres indígenas está relacionado con la justicia climática y la solidaridad con las otras generaciones, rasgos predominantes del movimiento ambiental en los últimos años:

La lucha es que para el día de mañana se deje algo para los hijos y los hijos de nuestros hijos. Que no quede solamente contaminación. Hay una parte para Puerto Asís que la gente no tiene agua para tomar; las mismas petroleras tienen que llevar agua a la comunidad. ¿Tú crees que eso es digno? Después de ellos tener toda su agua, solo por la ambición de un trabajo, permitir que hoy en día no tengan agua ni para bañarse. Nosotros no podemos seguir permitiendo eso (PATIÑO, 2018).

La conexión cósmica

Mama Rosario Chicunque explica que la espiritualidad es la conexión con la vida, con el territorio, con el universo. Su perspectiva es cósmica. La espiritualidad es comprender que la Madre Tierra, los seres humanos y todas las formas de vida que sustenta, están conectadas y que estas relaciones tienen un vínculo originario, la vida en todas sus manifestaciones comparten una línea común e indestructible: *somos uno con el universo*. Las plantas son inteligencias cósmicas, códigos de información que se conocen y se despiertan a través de los cantos y los idiomas originarios del piedemonte:

Territorio es el ser que nos da la vida. Es ese ser como la madre, que gesta un hijo durante los nueve meses, gesta, tiene a su bebé, luego lo lacta, lo forma. Así es nuestra Madre Tierra. Si nosotros somos conscientes, cuando una persona

muere, como sea, vuelve a la tierra y ese cuerpo inerte se descompone y vuelve a ser tierra, nosotros volvemos a ella. Ella es nuestra madre, durante el tiempo que tengamos la vida, nosotros nos sostenemos de ella, del agua, de los alimentos, de la medicina, del oxígeno. Nos alimentamos de ella, como la madre lacta la leche materna (CHICUNQUE, 2018).

Estos elementos culturales e identitarios son cruciales para comprender la resistencia, la pervivencia, el arraigo y la permanencia en el territorio: la espiritualidad es la conexión con la Madre Tierra; según la Mama Rosario, se inicia a través de la siembra de la placenta y el cordón umbilical:

Eso es lo que nos conecta y nos permite sentir la fuerza espiritual de nuestra madre. Hay una desconexión total, nuestros antepasados y ancestros manejaban la articulación directa de nuestro ser a la tierra, hoy en día se han perdido las prácticas y tradiciones. Hoy en día el ser está totalmente desconectado porque ya no valoramos los partos caseros, humanizados, el saber de la partera ya no se tiene en cuenta, de hacer la armonización, sembrar la placenta frente al fuego, de hacer una ceremonia para sembrar el cordón umbilical y conectarlo con nuestra madre para sentir su fuerza espiritual. Anteriormente había esa conexión directa, por eso nuestros abuelos y abuelas sentían esa conexión, como de la mamá con el hijo. Ahora ya no, ¿dónde irá a parar la placenta? ¡Al basurero! (CHICUNQUE, 2018).

Comprender la unidad e indestructibilidad de la vida desde la diversidad de sus manifestaciones y la conexión es un aporte fundamental del pensamiento indígena amazónico para comprender el territorio. En ese sentido, el nacimiento de los ríos en los páramos andinos es integral al cauce y los afluentes que lo alimentan en su camino a la zona media y baja de la llanura amazónica, hasta la desembocadura en el Océano Atlántico. El pensamiento de las conexiones, la reflexión sobre el origen común de la vida, manifestada de múltiples formas y en sí misma indestructible, son códigos del pensamiento que están grabados en los cantos antiguos, en el lenguaje arcano que han descifrado, resguardado y transmitido.

El pensamiento es integral, sistémico y holístico, por tratar de describirlo con palabras que provienen del latín. Como señala Luis Cayón, quizá estas limitaciones “sean inherentes a las propias lenguas indoeuropeas y aproximarse a otros mundos sea verdaderamente difícil”, lo que nos lleva a los límites de las traducciones que advierten antropólogos y lingüistas:

Las maneras de percibir los entornos son diferentes para ellos y para nosotros, y eso implica la operación de otro tipo de conocimientos abstractos y concretos, principios explicativos, técnicas corporales, refinamiento sensorial de algunos sentidos y relaciones de otras órdenes, entre muchas otras cosas que son difíciles de traducir a nuestro lenguaje porque las palabras nativas para referirse a sus herramientas del pensamiento y la percepción son, en muchos casos, impensables para nosotros (CAYÓN, 2012).

La Amazonía es un superorganismo vivo, una unidad interconectada habitada por una enorme biodiversidad de seres visibles e invisibles. Esta forma de interactuar con el territorio, a través de la conexión espiritual, de la mediación cultural, es fundamental para comprender que “el arraigo, el amor al territorio, el amor a nuestra madre tierra que nos vio crecer, fue lo que nos mantuvo a pesar del glifosato, del conflicto armado, de las masacres, fue la espiritualidad con la Madre Tierra” (CHICUNQUE, 2018).

Desde una perspectiva epistemológica, aprendices y seguidoras reciben información en medio de estas ceremonias que, como se ha mencionado, son una manifestación cultural y espiritual muy arraigada en la defensa del territorio del Putumayo. La información que circula en estas ceremonias requiere de la guía de los mayores y las mamas:

La Madre Tierra llora, hay quienes la escuchan: estaba ya amaneciendo, cuando empecé a escuchar un llanto muy triste, amargo. Cuando me puse a mirar qué era... me estremecí, era la propia montaña de Sachamates, yendo de Mocoa para Pasto, la que estaba llorando. Podía sentir su llanto en mi cuerpo, en mi vientre. Estaba angustiada y empecé a preguntar qué estaba pasando, y me decía el remedio que tenía que escuchar en silencio. Venían unas mayores ingas con su pacha, con bastones grandes, estaban como marchando. Estaban muy bravas, repeliendo algo. Escuché la voz de la Madre Tierra, me decía que lloraba, porque veía cómo los hijos se mataban entre sí y esa sangre que le caía sobre ella le dolía mucho. También porque le quieren sacar el oro que tiene en el vientre. Después de esto me puse a llorar mucho, me tocó ir a buscar al Abuelo Querubín, que haga el favor y me ayude. Él me dijo: ‘a mí casi me pone a llorar, hay que trabajar en eso’ (GARCÍA, 2016).

Emérita, la mayora Nasa, coincide en sus planteamientos con la visión narrada por la aprendiz: “lo que más nos ha dolido es la contaminación de la Madre Tierra. No solamente por las petroleras, sino por tanta sangre inocente de nuestros hermanos y hermanas Nasa que se ha regado” (PATIÑO, 2018).

Con estas líneas de pensamiento ancestral, las mujeres como guardianas del territorio, en el más amplio e integral sentido de la palabra, asumen el rol de cuidadoras, dando el tránsito del espacio comunitario a uno regional:

Una tarea que nos dejan nuestros sabios ancestros es armonizar, luchar, porque ahora nos toca salir a los páramos del Cauca a conseguir las medicinas para venir al Putumayo o la Amazonía a luchar para sanar y armonizar el vientre de la Madre Tierra y defender la vida con plantas del páramo. Esas plantas ya no se consiguen, ya no se puede ir con confianza porque esas plantas están contaminadas, por la fumigación, el petróleo, los químicos. Los espíritus se van lejos a buscar otras partes donde no hay tanta contaminación. La lucha por defender la Madre Tierra, la sabia naturaleza, la coca; hablar con nuestros hermanos, hermanas que no destruyamos lo poco que nos queda, que evitemos seguir vendiendo nuestra Madre Tierra a las petroleras, los megaproyectos, la minería. La lucha es que todo el mundo nos concienticemos, que trabajemos como antes la tierra, sembrar, traer nuestros árboles sagrados, ancestrales, árboles que desintoxiquen el agua. Ya no nos queda más remedio, la lucha (PATIÑO, 2018).

Conclusiones

Ante la crisis orgánica del capitalismo en su fase neoliberal y la devastación de las condiciones que permitan la vida en la era del Antropoceno de la tierra, es un imperativo ético inaplazable, escuchar voces silenciadas por siglos de opresión, colonialismo, patriarcado y extractivismo. La violencia epistémica que ha silenciado estas diversas epistemes se trasciende a través de métodos de investigación despojados de prejuicios y estereotipos que convocan a replantear las preguntas y los caminos para intentar resolverlas. Esto puede contribuir al cuidado del territorio, la mitigación del cambio climático ante los retos del capitalismo contemporáneo a la Amazonia.

En ese sentido es necesario ampliar la mirada ante la diversidad de voces presentes en el territorio, lo que requiere grandes esfuerzos investigativos de carácter transdisciplinar, dialogante y colaborativo. Estas voces excluidas de la historia oficial se han opuesto al extractivismo en la Amazonía, a los planes que la nombran como distrito minero. Esta oposición surge de otras epistemologías que han creado una cartografía de resistencias andinoamazonicas que luchan por permanecer en el tiempo y el espacio con un sentido de interconexión y unidad.

Los esfuerzos investigativos de una historia desde abajo, tienen como reto descolonizar la

historiografía, las narrativas, interpretar la historia desde “la ley de origen”, desde otras epistemologías distintas a la dominante, lo que implica rediseñar los métodos de investigación, atreverse a ampliar la mirada, dialogar, integrar categorías analíticas del pensamiento propio del piedemonte andinoamazónico como espacio vital de conocimiento.

Aproximarse a la conexión del territorio y la comprensión de la Madre Tierra desde la unidad y como ser sentipensante permite comprender el sistema de pensamiento andinoamazónico que incide en los movimientos sociales, es el lugar de donde nace la fuerza para defender la vida, oponerse al extractivismo y a la devastación planetaria. Permite realizar conexiones entre las diversas modalidades de violencia sexual ejercida por los órdenes armados patriarcales en disputa, contra las mujeres y las niñas y las agresiones a la biodiversidad por la aspersión de glifosato y los ecosistemas, pues como señalan las lideresas del territorio, la Madre Tierra es la primera mujer agredida. Estas líneas de pensamiento surgen al calor de las luchas, en esa necesidad de interpelar la realidad para transformarla y en solidaridad con las generaciones venideras. La politización del cuidado, la defensa de la vida, el agua y el territorio, la teología amazónica, son la emergencia de un profundo sentido de cuidado colectivo, del bien común que, en el caso del Putumayo, tiene fuertes raíces en un sistema de pensamiento abierto, dialogante e intercultural.

Referencias Bibliográficas

ASOMI. *La Chagra de la Vida*. Encuentro de Mujeres Indígenas de la Medicina Tradicional. Bogotá D.C.: UMIYAC, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2002.

CAYÓN, Luis. *Pienso luego creo*. Bogotá D.C.: ICANH, 2012.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: Editorial Taurus, 2012.

GAGO, Verónica. *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

JIMÉNEZ, Chicangana Olga. *Semillas de Paz*. Bogotá D.C.: Taller artes gráficas, 2001.

LANGDON. Esther Jean. Configuraciones del chamanismo Siona. Modos de performance en los siglos XX y XXI. En: *Revista Maguaré* 34, págs:17-47, ene/jun., 2020. Disponible en: (<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/90387>) Consultado el 11 de septiembre de 2020.

GIRALDO, Javier. *La reivindicación urbana*, Bogotá D.C.: Revista Controversia, 1987.

“Memorias Encuentro de la Cocha. Mocoa, 2005”, Archivo Tejedoras de Vida. 2005.

Entrevistas

Emérita Patiño, entrevista personal (Mocoa: nov. 2018).

Fernando Narváez, entrevista personal (Puerto Asís: oct. 2018).

Juliana García, Lideresa afrodescendiente bajo Putumayo, entrevista personal (Villagarzón: jun. 2016).

Mama Rosario Chicunque, entrevista personal (Mocoa: ago. 2018).

Zereida Romero, entrevista personal (Puerto Asís: mar. 2017).



Tradução

Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição
propriamente política para o Antropoceno
[On the properly political (disposition for the) Anthropocene]

Mario Blaser

Tradução de Lucas da Costa Maciel e Diana Paola Gómez Mateus

Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição propriamente política para o Antropoceno¹

On the properly political (disposition for the) Anthropocene

Mario Blaser²

Memorial University of Newfoundland

Resumo: As crises ambientais referenciadas pelo termo Antropoceno incitam respostas que refletem diferentes entendimentos sobre a forma correta de se viver na Terra. Isso, seria de se esperar, deveria gerar uma proliferação de desentendimentos e uma expansão da política. No entanto, os chamados autores pós-políticos alertam que, em vez disso, a maneira como o Antropoceno foi trazido aos olhos do público implica um esvaziamento da política e uma negação da busca inerentemente conflituosa de diferentes visões sobre a maneira certa de se viver na Terra. Para fazer frente isso, eles propõem que a problemática do Antropoceno precisa ser deslocada para o terreno do “propriamente político”. Neste artigo, exploro o que o “propriamente político” poderia significar no contexto do Antropoceno.

Palavras-chave: ontologia; pós-política; Antropoceno; povos indígenas.

Abstract: The environmental crises referenced by the term Anthropocene incite responses that reflect different understandings about the right way to live on Earth. This, one would expect, should generate a proliferation of disagreements and an expansion of politics. Yet, so-called post-political authors warn that, instead, the way in which the Anthropocene has been brought to the public eye implies an emptying out of politics and a disavowal of the inherently conflictive pursuit of different visions about the right way to live on Earth. To counter this, they propose that the problematic of the Anthropocene needs to be displaced onto the terrain of the “properly political.” In this paper I probe what the “properly political” might mean in the context of the Anthropocene.

Keywords: ontology; post-politics; Anthropocene; Indigenous.

Resumen: Las crisis ambientales a las que hace referencia el término Antropoceno, incitan respuestas que reflejan las distintas comprensiones sobre la forma correcta de vivir en la Tierra. Se podría esperar que esto generara una proloferación de desentendimientos y una expansión de lo político. Sin embargo, los llamados autores post-políticos, adviertes que la manera en el que Antropoceno has sido llevado al público, implica un agotamiento de la política y una negación de la búsqueda inherentemente conflictiva de diferentes visiones sobre la manera correcta de vivir en la Tierra. Para responder a eso, ellos proponen que la problemática del Antropoceno debe ser desplazada para el terreno de lo “propriamente político”. En este artículo exploro lo que lo “propriamente

1 [Nota de tradução] Esta é a tradução ao português de uma versão pré-print oferecida pelo autor de um artigo em inglês publicado em 2019 pela Anthropological Theory sob o título de “On the properly political (disposition for the) Anthropocene”. Tradução de Lucas da Costa Maciel (Pós-doutorando, Departamento de Arqueologia, Memorial University of Newfoundland) e Diana Paola Gómez Mateus (Doutoranda Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo).

2 Professor, Departamento de Arqueologia, Memorial University of Newfoundland.

político” podría significar en el contexto del Antropoceno.

Palavra chave: ontología; post-política; Antropoceno; pueblos indígenas.

Introdução

Popularizado pelo ganhador do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, o termo Antropoceno parece ter saído rapidamente do domínio dos debates extremamente técnicos entre geólogos para o domínio das discussões da mídia tradicional. Agora, ele promete se tornar um conceito de uso comum. Mas o que ele designa? Em suma, ele nomeia a tese de que o impacto das atividades antrópicas sobre a Terra é de tal magnitude que marca o início de uma nova época geológica em que a sobrevivência da espécie humana (entre muitas outras) está em questão. A tese gerou debates acalorados em muitos campos, desde as discussões mais restritas a estratígrafos sobre se há impacto atribuível o suficiente em sedimentos e rochas para justificar a nomeação de um novo intervalo na história geológica (sem falar na espécie humana), até outras, mais amplas, entre os cientistas do Sistema Terrestre. Nelas, se debatia o limite além do qual os vários sistemas terrestres (por exemplo, ciclos de carbono, fósforo e nitrogênio; gelo planetário e ciclos da água, e assim por diante) teriam deixado de operar sob as condições do Holoceno — assumidas como as únicas que podem sustentar a “sociedade humana contemporânea” (STEFFEN et al., 2011). Por fim, há discussões ainda mais amplas, sobre o momento em que essas transformações teriam começado, quais poderiam ser seus principais propulsores e como lidar com os perigos associados a elas.

A amplitude crescente desses debates reflete o reconhecimento paulatino das consequências que acompanham a tese do Antropoceno. Notadamente, se os humanos se tornaram involuntariamente uma força telúrica, remodelando o planeta, como eles poderão refrear conscientemente suas terríveis consequências? Isso traz para o primeiro plano a questão da política por excelência: como pode ser constituído o sujeito coletivo que enfrentará esse desafio e de que forma ele o fará? Assim, como Noel Castree argumenta, o Antropoceno pode ser “entendido como uma incitação a

explorar o espectro completo de definições para o problema, e de respostas sugeridas que refletem os desentendimentos humanos sobre a maneira correta de se viver na Terra” (2014, p. 474). Nesse terreno mais amplo de debates a respeito das causas e possíveis respostas ao Antropoceno, três posições se destacam.

Dominante nas discussões oficiais e tacitamente impulsionada pelos governos e pelo sistema internacional (incluindo os setores privado e civil, bem como as comunidades de pesquisa mais próximas à formulação de políticas públicas), a primeira posição retrata o Antropoceno como consequência de uma falha de design no projeto modernista, que buscou o enriquecimento humano através do controle da natureza. A falha estaria no conhecimento insuficiente e fragmentado a respeito dos sistemas naturais, combinado com um sistema de governança insuficiente e fragmentado, inadequado para responder a fluxos complexos de informações. Assim, as soluções propostas para o Antropoceno envolvem a integração do conhecimento sobre os sistemas naturais e os sistemas sociais por meio de vários mecanismos de governança e tomada de decisão (por exemplo, mercados de carbono, protocolos *green gas cap*, etc.), articulando os vários níveis de governo do sistema internacional formado pelos Estados nacionais, bem como atores dos setores privado e civil (ver BIERMANN e BOAS, 2010). Em outras palavras, nesta posição há um consenso sobre a comunidade política ou o “sujeito” que tomará conta da solução: a “humanidade”, valendo-se dos seus representantes reconhecidos e já estabelecidos.

A segunda, uma posição crítica, sustenta que, ao apresentar os fenômenos a que se refere como resultado das atividades da espécie (humana), tal como convencionalmente enunciado, o conceito de Antropoceno encobre o fato de que os grupos humanos contribuem e são afetados por esses fenômenos de forma desigual. Mais importante ainda, sustenta que essas desigualdades são inerentes à configuração sacionatural chamada capitalismo cuja ordem, embora seja a causa motriz desses fenômenos, é omitida da discussão (ver MALM e HORNBORG, 2014; MOORE, 2013; SWYNGEDOUW, 2011a, 2011b; ZIZEK, 2011). De fato, para muitos analistas que adotam essa

posição crítica, o Antropoceno (e mais especificamente a mudança climática) foi trazido ao debate público através de um “enquadramento consensual” dominante que o descreve como um efeito colateral da ordem sócio-natural contemporânea (capitalismo) que exige uma resposta tecnogerencial “pós-política”: “temos que mudar radicalmente, mas dentro dos contornos do estado existente da conjuntura..., de modo que nada tenha que mudar realmente” (SWYNGEDOUW, 2010, p. 219). Desta maneira, a noção de Antropoceno traz consigo um esvaziamento da política, ou seja, uma negação da busca inerentemente conflituosa de diferentes visões sobre a maneira correta de se viver na Terra (ver BADIOU, 2008; SWYNGEDOUW, 2011a, 2011b; ZIZEK, 2007). A solução aqui vislumbrada está inevitavelmente associada à constituição de um sujeito coletivo anticapitalista e, para isso, argumenta Swyngedouw, “a questão do meio ambiente em geral, e das mudanças climáticas em particular, precisa ser deslocada para o terreno do propriamente político” (SWYNGEDOUW, 2011a, p. 256).

A terceira posição também concorda com o papel que o capitalismo desempenha ao trazer à tona os fenômenos aos quais a tese do Antropoceno se refere (e as desigualdades desconsideradas pelas suas representações convencionais). No entanto, como Hamilton et al. (2015, p. 29) argumentam, também reconhece que a tese exige repensar completamente todas as concepções sobre as quais as ciências sociais e humanas foram construídas, começando com seu fundamento na divisão modernista entre natureza e cultura. Deste ponto de vista, o Antropoceno deve ser entendido em relação ao domínio das práticas modernas, nas quais a mencionada divisão permite a elevação do humano, o *anthropos*, como elemento central e como preocupação primária. Conseqüentemente, as categorias usuais da modernidade, incluindo uma noção de política centrada no ser humano (implícita tanto nas posições convencionais quanto críticas do debate sobre o Antropoceno), estão mal preparadas para enfrentar o problema, até porque não podem dar conta do papel dos não-humanos como agentes (CHAKRABARTY, 2015; CONNOLLY e MACDONALD, 2015; HAMILTON, 2015; LATOUR, 2004). Frente a isso, uma série de

trabalhos estão associando cada vez mais a política (no Antropoceno e de forma mais geral) com processos contestatários conduzidos por agrupamentos³ multiespécies ou mais do que humanas (por exemplo, HARAWAY, 2008; KIRKSEY e HELMREICH, 2010). Isso significa que os não-humanos devem ser considerados como agentes completamente implicados em nossa definição do que é propriamente político (HARAWAY, 2003, 2008; LATOUR, 2010, 2013).

Eu simpatizo com a ideia de que a tese do Antropoceno exige repensar a política. Não obstante, acredito que repensá-la além do humano-centrismo não é garantia de que estejamos elaborando noções devidamente afinadas com os desafios postos pela tese do Antropoceno. Além disso, uma extensão da política para incorporar os não-humanos não necessariamente será suficiente para gerar uma resposta propriamente política a ela. Para mostrar esse argumento, proponho investigar o que pode significar o “propriamente político” no contexto do Antropoceno. Começarei discutindo a ideia do propriamente político tal como foi articulada pela chamada crítica pós-política. Nas duas seções subsequentes, e interpelando alguns materiais etnográficos, discutirei limitações importantes a essa crítica do propriamente político. Tratar dessas limitações me permitirá, na conclusão, enfatizar a particularidade dos desafios que o Antropoceno coloca às noções existentes e emergentes de política, incluindo aquelas que buscam engajar os não-humanos. Argumentarei que o Antropoceno nos exige permanecer *radicalmente* abertos ao que é diferente (e, portanto, dificilmente visível de início) e, por esta razão, a ideia do propriamente político deve estar disposta a atender essa exigência. De entrada, adianto que a “abertura radical” requer

³ [Nota de tradução] No texto em inglês, o autor usa o conceito de *assemblage*, conectando sua reflexão às discussões dos agrupamentos multiespécies na Antropologia e além dela, mas também com o acervo conceitual da filosofia pós-estruturalista e o rendimento da noção de agenciamento. No Brasil, o conceito de *assemblage* tem sido traduzido ao português tanto como agenciamento quanto como agrupamento. A despeito da eleição que se possa fazer, e que certamente ilumina uma ou outra dimensão do conceito enfatizado por diferentes autores, como Donna Haraway e Gilles Deleuze, por exemplo, é importante reter que o termo em inglês inclui a extensão semântica de ambas as possíveis traduções. Decidimos por manter agrupamento seguindo a tradução mais corrente para os textos de Donna Haraway, que o autor cita na sequência. No entanto, é fundamental manter em mente que a noção de agenciamento está necessariamente embutida na tradução por agrupamento dada aqui ao conceito de *assemblage*. Este ponto foi tema de debate entre os tradutores e o autor, que enfatizou a necessidade de que o ponto fosse esclarecido ao leitor.

arriscar as nossas próprias categorias de reconhecimento. Isso contrasta com a “abertura liberal”, que exige que o diferente primeiro se torne “reconhecível” em termos já estabelecidos para, então, ser incluído como participante legítimo na política.

A pós-política e o propriamente político

Como já antes mencionado, Swyngedouw convoca a que as discussões a respeito da crise ambiental chamada de Antropoceno sejam levadas para o terreno do propriamente político. Esse movimento se baseia e se conecta com a crítica pós-política de autores como Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Alain Badiou e outros, que alertaram para o fato de que a constante invocação da necessidade enquanto fundamento para o consenso – seja diante da globalização econômica, de ameaças terroristas ou da destruição ecológica – tornou supérfluas as escolhas políticas. A crítica depende em grande parte de uma noção de “o político” que, em contraste, torna evidente que as formas dominantes de governo que se autodescrevem como democracias são pós-políticas. Aqui, seguirei de perto a Swyngedouw (2009, 2010, 2011a, 2011b), que é um destacado defensor dessa crítica em relação à “política ambiental”, para enfatizar alguns argumentos pós-políticos importantes.

Ainda que sob formas distintas, autores “pós-políticos” compartilham uma preocupação comum em pensar a diferença entre o que Rancière chama, de um lado, de polícia (*la police*) e, de outro, a política (*la politique*):

Chama-se geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-los de *polícia*. [...] Proponho agora reservar o nome de *política* para uma atividade bem determinada e antagônica à *polícia*: aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as “partes” e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as “partes”, as partes e as ausências de partes se definem. A atividade política [...] faz ver o que não cabia

ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído” (RANCIÈRE, 1996, p. 41-43).

A política designa o fundamento ausente da sociedade (ou seja, não há razão fundamental para uma comunidade ser ordenada de uma maneira particular e não de outra), enquanto a polícia denota a instanciação sempre-contingente do social como uma unidade, como um todo. Os dois termos são indissociáveis e formam o campo do político. A política acontece quando a lógica policial se depara com outra, axiomática, que, inerente ao político, postula a igualdade intrínseca de todos. É importante frisar que, para Rancière, “a essência da igualdade não é tanto unificar quanto desclassificar, desfazer a suposta naturalidade das ordens e substituí-la por figuras controversas de divisão” (RANCIÈRE, 1995, p. 32–33). Assim, ao mesmo tempo que a polícia tende a colonizar a política, substituindo-a por uma comunidade, um todo ordenado, essa colonização nunca é completa. Impulsionada por seu “princípio único”, que é a igualdade, a política às vezes atravessa a ordem existente, tornando visível o modo em que, por razão de sua própria existência, a polícia violou a igualdade axiomática e presumida de todos. Como diz Swyngedouw (2011b, p. 374), “o político surge então no ato de encenar performativamente a igualdade”. Um exemplo seria Rosa Parks sentada no assento “errado” de um ônibus no sul dos EUA segregacionista, encenando a igualdade e expondo a prática desigual da ordem instituída. A partir desse evento, seguiu-se um desdobramento político em que outros passaram a tomar parte, contribuindo assim para o que Swyngedouw, seguindo Zizek, chama de “universalização metafórica de uma demanda específica”, isto é, tornando a demanda específica algo que não poderia ser negociado dentro da ordem social estabelecida, exigindo, ao contrário, sua refundação.

Swyngedouw aponta que as teorizações a respeito do significado e alcance dessas irrupções políticas na ordem policial variam entre as análises. Em linhas gerais, Rancière considera impossível que o impulso democrático do político possa ser plenamente respondido por qualquer ordem instituída. Badiou e Zizek, ao contrário, sustentam que é possível transformar uma sequência política

em democrática quando se declara aderência [fidelity] ao acontecimento igualitário e este aspira a universalização.⁴ Essa aderência é uma aposta pela verdade da sequência política igualitária e pela possibilidade de sua realização. No entanto, o resultado da aposta também dependerá do quanto efetivamente essa aderência contribui para a realização dessa verdade, que só pode ser confirmada retrospectivamente (SWYNGEDOUW, 2011b, p. 375). Nesse ponto, a diferença entre os autores pós-políticos pode ser vista em termos de graus, isto é, de até onde pode ir uma sequência política igualitária antes que a polícia estabeleça uma nova ordem que a encerre.

Deixando de lado essa diferença, há alguns pontos que gostaria de destacar, uma vez que eles conduzirão os meus próximos argumentos. A ideia de que o propriamente político se refere a momentos específicos em que a lógica da igualdade rompe a ordem da polícia coloca a questão de como tal ruptura pode ser percebida como propriamente política e não como “ruído”. Para Rancière, a ordem da polícia é fundamentalmente estética, é uma “partilha do sensível” particular que distingue “o que é visível do que não é, o que se pode ouvir do inaudível” (RANCIÈRE, 2001). Isso implica que uma dada partilha do sensível já deve ter mudado para que a “parte” que antes não era vista ou ouvida possa agora ser vista e ouvida. A *sequência política* que se segue à encenação da igualdade se torna, assim, crucial: sem que ela se desdobre de modo bem-sucedido, seria difícil para a maioria dos observadores (que estão dentro da ordem da polícia) perceber o propriamente político! Em outras palavras, o propriamente político só pode ser identificado retrospectivamente. Voltarei a esse ponto mais tarde. Centremos agora o Antropoceno como um “momento pós-político”.

Em nenhum lugar o caráter (potencialmente) pós-político do Antropoceno é mais evidente do que nas representações convencionais recentes que, embora reconheçam seus perigos, também o veem como uma oportunidade. De fato, o surgimento do conceito indica para muitos a tomada

⁴O nome que estes autores dão à forma geral ou abstrata do impulso igualitário é "Comunismo".

de consciência da humanidade sobre sua consequencialidade geológica, incitando a busca de um equilíbrio entre as necessidades humanas e as necessidades do meio ambiente e/ou a radicalização da aplicação da tecnologia em sintonia com uma lógica de controle humano total (SZERSZYNSKI, 2012, p. 171). Nesta leitura, as propostas para as possíveis soluções variam de versões brandas, que demandam a reavaliação das práticas existentes de desenvolvimento sustentável e gestão ambiental no interior da estrutura de “governança do sistema terrestre” (ver BIERMANN e BOAS, 2010), até versões eco-modernistas hardcore, que pedem pela intensificação tecnológica com vistas a concretizar uma vida moderna abundante, universalmente acessível e sem impacto ambiental (ASAFU-ADJAYE et al., 2015; ELLIS, 2011; LYNAS, 2011). Em qualquer uma dessas versões, o Antropoceno aparece como um problema pós-político, um problema de “design ruim”. Em outras palavras, é acertada a ideia sobre o modo correto de se viver na Terra, mas equivocados os meios em que se trata de alcançá-lo (ou seja, apontando como problema o conhecimento fragmentado e incoerente, e as ações humanas). Assim, a solução assume a forma de um desafio a ser vencido: encontrar como articular as diferentes (mas conhecidas) visões e interesses das partes interessadas. Como se pode inferir, essas respostas convencionais ao Antropoceno se tornam parte da ordem pós-política pelos fatos de: primeiro, presumir que a atual partição do sensível, com suas instituições representativas, dá conta de todos os que importam na definição e solução ao problema; e, segundo, que a definição e solução propostas são apresentadas de forma tal que não parece haver outras alternativas possíveis.

Embora a crítica às respostas convencionais ao Antropoceno seja certamente coerente com os argumentos pós-políticos, esse não é o caso quando são mobilizados para julgar se as respostas dadas por movimentos de base ao Antropoceno são propriamente políticas ou não. Por exemplo, Zizek (2002) e, a partir dele, Swyngedouw (2009, p. 615) descartam que a “micropolítica das lutas ambientais locais, resistências dispersas e práticas alternativas” seja propriamente política, uma vez que seria facilmente absorvida pela ordem policial estabelecida. Em outras palavras, a

“universalização metafórica” dessas demandas locais é impedida, pois são tratadas como interesses que podem ser negociados (e contidos) por meio da (tirania da) participação, ou como expressões de um protesto irracional que merecem nada além de repressão. Em suma, esses movimentos acabam participando de uma teatralidade da mudança onde nada realmente muda.

Como Claudia Sepúlveda (2016) apontou de modo sagaz, o repúdio de Zizek e Swyngedouw em relação às respostas locais e dispersas ao Antropoceno é inconsistente com o caráter necessariamente *post hoc* do propriamente político. No entanto, o problema não é simplesmente que haja uma inconsistência lógica. Antes e mais importante, o problema é que tal postura adjudicatória é politicamente contraproducente em geral, mas mais especificamente no contexto do Antropoceno. Para fundamentar meu ponto, recorro, agora, ao material etnográfico.

Recuperando o *yrmo*, ou para além da tirania da participação⁵

Durante as últimas duas décadas, mais ou menos, o *yrmo*, o território Yshiro localizado no Chaco paraguaio, tem resistido ao avanço agressivo das empresas pecuaristas que desmataram as florestas e parcelaram a terra, cercando-a. Como consequência, a região tem se tornado objeto de uma série de iniciativas públicas e privadas destinadas a frear a perda da “biodiversidade”. Neste cenário, sendo os Yshiro direta ou indiretamente dependentes da floresta, eles se viram capturados entre dois processos de expropriação. Em 2005 ficou evidente para eles que sua capacidade de viver *em* e *do* território a longo prazo estava sob grave ameaça.⁶ Isso estimulou a Federação Yshiro, *Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshiro* (UCINY), a iniciar discussões e consultas em suas comunidades com vistas a definir uma estratégia unificada para enfrentar a situação. O processo foi longo e teve que superar importantes diferenças entre as comunidades – as

⁵ A discussão sobre o material etnográfico nas duas seções seguintes foi utilizada, com algumas variações, em um capítulo publicado anteriormente, mas em relação com um argumento bem diferente (ver, BLASER, 2016).

⁶ Para assistir a um documentário de curta-metragem que ilustra este processo, ver Blaser (2013).

quais discutirei mais tarde – mas resultou em um mandato para que a UCINY recuperara a maior quantidade possível do território tradicional.

Uma das primeiras ações acordadas pelos líderes Yshiro para cumprir o mandato foi a de atacar a não realização de consulta por parte do governo paraguaio ao delimitar um Parque Nacional na região. Eles tinham a esperança de que exigir e obter um lugar à “mesa de planejamento” daria à UCINY um ponto de apoio a partir do qual dar andamento à sua estratégia geral de recuperação do território. Em 2007, os líderes Yshiro enviaram uma carta à Secretaria do Ambiente do Paraguai ameaçando informar aos financiadores, tais como o Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, que a Secretaria havia mentido quando afirmou que o Parque Nacional estava sendo estabelecido no território Yshiro em acordo com as orientações destas instituições em relação ao “consentimento prévio e informado” da população local. Os líderes avisaram que dariam especial destaque ao fato de que a população local ainda não tinha participação no que estava acontecendo nos seus territórios tradicionais. A resposta do governo veio na forma de “oficinas de participação” destinadas a “harmonizar” as necessidades de “desenvolvimento” dos Yshiro com os planos de conservação em curso na área. A oficina que eu discuto aqui foi parte dessa resposta à reivindicação Yshiro.⁷

Entre 45 e 50 pessoas assistiram à oficina, incluindo uma equipe de quatro indivíduos de uma organização não-governamental (ONG) que orientou o trabalho, lideranças femininas e masculinas das comunidades Yshiro, um grande grupo de membros comunitários que atenderam o

⁷ Desde 2007 houve numerosas consultas e oficinas envolvendo as comunidades Yshiro e uma miríade de ONGs ambientais, que são as verdadeiras gerentes no terreno dos programas de conservação no Paraguai. Embora a UCINY tenha mantido relações ambivalentes com estas ONGs, às vezes de colaboração às vezes de confronto, o consenso geral entre as lideranças é que as relações devem ser mantidas. Neste contexto e dada minha participação com a UCINY eu tenho tomado medidas para evitar criar ressentimentos desnecessários entre estes parceiros circunstanciais. Por tanto, eu tenho mudado detalhes ou permaneci deliberadamente vago sobre alguns dele para ocultar dos leitores informados quais organizações e trabalhadores de campo conduziram esta oficina em particular. Isto não afeta o núcleo do argumento.

chamado para participar na oficina e eu, no papel de assessor dos líderes.⁸ O leitor deve saber que pelo menos um terço dos participantes tinha pouco ou nenhum conhecimento de espanhol (a língua utilizada pelo facilitador da oficina), e que o assistente Yshiro responsável pela tradução teve dificuldade para encontrar as palavras apropriadas em língua Yshiro que pudessem transmitir o que o facilitador pretendia. As atividades foram realizadas na escola da maior e mais acessível (para os estrangeiros) comunidade Yshiro. Ocupamos uma ampla sala e formamos séries de semicírculos concêntricos diante de uma parede em que gráficos, grandes folhas de papel e notas adesivas eram continuamente coladas conforme as atividades avançavam.

No começo da oficina, o facilitador colou uma grande folha de papel na parede com as palavras “cenários desejados” escritas em vermelho. Em seguida, convidou os participantes para pensar coletivamente sobre aquilo. Ele explicou o que queria dizer com isso: “pensem por um momento o que vocês precisariam para que a comunidade esteja satisfeita e feliz”. Depois, ele explicou como o exercício ia prosseguir: as pessoas iriam formar grupos de quatro indivíduos que discutiriam o tópico para, em seguida, designar alguém que, depois de 10 ou 15 minutos, apresentaria aos outros grupos. Quando os apresentadores finalizaram suas exposições, a mensagem era consistente: o que era importante era o acesso e a livre circulação por um amplo território.⁹ O facilitador escreveu as palavras: “objetivo geral = recuperação do território” na folha de papel. Partindo daí, ele começou outro exercício, cujo objetivo era responder a pergunta “por que o território é importante?” No final, três etiquetas (“economia”, “cultura”, “ambiente”) estavam listadas na folha de papel em resposta à questão. Durante uma sequência de exercícios, as etiquetas foram utilizadas como campos que continham “problemas específicos” e suas soluções potenciais expressadas como metas. Por sua vez, as metas eram subdivididas em objetivos menores que seriam atingidos por meio de ações

⁸ Tenho trabalhado com as comunidades Yshiro por mais de 20 anos. Desde 1999, quando eu colaborei com as lideranças Yshiro na sua fundação, eu tenho jogado o papel de conselheiro / consultor da UCINY.

⁹ Esta consistência não é surpreendente se considerarmos que os tópicos foram discutidos antes das oficinas por vários meses nas comunidades.

específicas. Assim, a oficina aconteceu sequencialmente desde o estabelecimento de um conjunto de “cenários desejados” até o desenho do esboço de um plano de ações (incluindo a distribuição de responsabilidades e tarefas individuais ou institucionais).

À primeira vista, este poderia parecer um movimento simples, do geral ao específico. No entanto, uma inspeção mais detida revela que, a cada etapa, os desejos, visões e valores dos participantes foram orientados a direções específicas. De fato, a recuperação do território terminou sendo traduzida, por exemplo, em projetos produtivos alternativos, promoção da cultura Yshiro no currículo escolar e treinamento de indivíduos Yshiro como “guardiões ambientais” para controlar o desmatamento levado a cabo pelos proprietários de terras. Não podemos perder de vista que a ONG que dirigiu a oficina tinha a incumbência de ajudar os Yshiro a criar um plano de “desenvolvimento” que estivesse em sinergia com os projetos de conservação e as políticas públicas promovidas na região. Como normalmente acontece, a tarefa da ONG tinha algumas restrições implícitas. Estas eram “questões” que apesar de serem centrais para o tema da oficina, deveriam permanecer fora do escopo. Por exemplo, era evidente que a expansão da indústria pecuária era inabalável e permaneceria assim. Da mesma forma, ninguém questionava a existência dos distintos esquemas governamentais para proteger os recursos naturais. Nenhum destes assuntos estava em questão. Portanto, independentemente de qual fosse o resultado da oficina, ele permaneceria restringido entre estes dois incômodos elementos. Não é como se as pessoas da ONG dirigindo a oficina ou os participantes Yshiro não pudessem ver o quão centrais eram essas questões para a discussão. O ponto é que tão logo apareciam sinais de que estes temas se tornariam centrais ao debate, o escopo e a suposta “escala” da oficina acabavam levando-os ao segundo plano. Quando alguns Yshiro começaram a externalizar sua frustração com o fato de que o governo estava criando áreas de proteção mas não evitando que os pecuaristas desmatassem a floresta, o facilitador retomou a ordem da discussão:

Pessoal, pessoal, mantenhamos o foco. Sim, é verdade que os fazendeiros estão cortando as árvores, mas não há nada que possamos fazer a respeito disso aqui nesta oficina. Vocês devem solicitar ao governo, falar com os deputados para modificar as leis. Enquanto isso, devemos ser realistas e trabalhar com o que podemos.

Ao alegar a necessidade de manter o foco, o facilitador estava veiculando um comando implícito aos participantes da oficina: “ajudem-nos a encenar um processo participativo crível do qual ‘nós’ (vocês e nós) possamos tirar um plano de desenvolvimento *realista*”. Não é difícil ver como uma oficina de participação mimetiza a forma geral de engajamento promovida pela ordem liberal pós-política: expresse sua visão/diferença de tal forma que possamos trabalhar com ela, ou, para nas palavras de Povinelli, “torne-se factível para nós” (POVINELLI, 2001, p. 329).

Para os líderes e membros da comunidade que participaram da oficina, o mandato comunitário de recuperar o controle territorial era importante, mas muitos estavam plenamente conscientes do caráter limitado da “participação” que o evento ofereceria. De fato, métodos de participação têm sido implantados com frequências nas comunidades Yshiro desde pelo menos o final da década de 1990 (ver BLASER, 2010). Dessa forma, os Yshiro participaram na teatralidade do processo, não com o objetivo principal de gerar um plano de desenvolvimento, mas para obter um ponto de apoio a partir do qual buscar metas mais ambiciosas. Na medida em que essas metas contrariam o comando de permanecer “realista” (isto é, não buscar se opor à ordem estabelecida em que o duplo processo de destruição e proteção de “recursos naturais” é visto como legítimo), havia um elemento subversivo na encenação da participação.

Tal elemento não passou despercebido pela equipe da ONG. A relevância que o controle do território tinha para os Yshiro foi expressada abertamente no primeiro exercício, em que as pessoas foram convidadas a imaginar o melhor cenário futuro possível para as comunidades. O facilitador “editou” esta “visão” ao traduzir pouco a pouco o cenário desejado em objetivos (aparentemente) mais específicos, enquanto conformava a tradução com uma ordem que não estava em discussão. A equipe da ONG não era alheia ao fato de que muitos líderes esperavam explorar os recursos do

projeto para fins outros que não apenas de desenvolvimento. Para os membros da equipe, era óbvio que esses interesses moviam boa parte dos participantes. No entanto, eles não tinham outra opção senão fazer vista grossa. De outro modo, eles não dariam conta do processo e do plano participativo esperado pela cadeia de comando do governo paraguaio e das instituições financiadoras. Em suma, havia uma convergência de interesses dos dois lados para encenar a participação.

Tal como imaginado pela ONG, o caráter pós-político da “oficina de participação” é inegável. Mas podemos, por esse mesmo motivo, dizer que a participação Yshiro na oficina não era propriamente política? Até mesmo para a equipe da ONG estava claro que os Yshiro seguiam uma agenda contestatária à ordem econômica e política estabelecida, justamente aquilo que a oficina de participação buscava controlar. Ao mesmo tempo, os Yshiro não são ingênuos, e não ignoravam o que estava acontecendo. Ainda que a contenção por meio da participação tenha funcionado, imaginemos por um momento que a estratégia da UCINY tenha surtido efeito: que o ponto de apoio obtido pela participação nesta e em outras oficinas incrementou a capacidade da organização para melhor manejar e, depois, recuperar o controle sobre o território. Em retrospectiva – o que, como salientei, parece ser a única forma consistente, em si mesma, para identificar o propriamente político – esta “participação” não configuraria um evento igualitário que deu início à sequência política por meio da qual os Yshiro questionaram a ordem neoliberal? Pode ser, mas desde que a sequência política tenha sido bem-sucedida. Isso depende, por sua vez, da aderência da contribuição do evento igualitário à sua universalização e realização. Em outras palavras, o desafio à ordem estabelecida implícito na tentativa Yshiro de recuperar o controle territorial deve intensificar o engajamento de outros até o ponto em que não pode ser contido sem uma repartilha completa da ordem existente; ao questionar o avanço da pecuária, por exemplo. Porém, como a sequência política poderia ser bem-sucedida se desde o início rejeitamos a aderência à estratégia Yshiro e negamos-lhe o seu caráter propriamente político? Esse é o primeiro sinal que faz desconfiar da posição adjudicatória frente ao caráter propriamente político das ações populares. Isso pode

solapar a sequência política antes dela ganhar vida!

Podemos dizer, ainda, que o caráter propriamente político de um movimento ou de uma estratégia pode ser determinado pelo *potencial disjuntivo* do “evento igualitário”: seu objetivo é uma mudança de ordem ou apenas a busca por inclusão em uma ordem já em curso? Neste caso, o problema com a postura adjudicatória é a suposição implícita de que os eventos igualitários são transparentes para quem os avalia. No que diz respeito à oficina, isso é verdade até certo ponto. Assim como para a equipe da ONG, seria evidente para os observadores mais informados que a demanda Yshiro por território tinha potencial para ser propriamente política se entendida enquanto uma demanda de economia política. No entanto, como veremos, havia mais em jogo para alguns participantes Yshiro.

Projetos de vida e a política do a-humano

Para responder porque era importante ter um território, o facilitador da oficina pediu que os participantes formassem duplas, unindo alguém que não pudesse escrever com outra pessoa que pudesse. O cartaz de uma das duplas, formada por um ancião e um homem jovem, dizia: “Não pode cantar; *el monte* (a mata) está sendo destruído; não pode caçar, sem comida”. Foi pedido à dupla que explicasse o conteúdo. O jovem disse que ele não poderia: havia apenas anotado uma tradução para o que o ancião dizia, mas que não entendeu muito bem o que o último queria transmitir. O ancião, Don Ramón Zeballos Bibi, começou a falar, e o jovem traduziu:

Sou um xamã. Todos esses animais são minhas crianças. Eu sou seu filho, também. Se eu canto, todos esses animais vêm a ser. Se eu não canto, não tem animais. Quando era uma criança, eu comi *pitino* [tamanduá]. Não devia comê-lo. Proibido! Mas, de qualquer forma, eu comi. Eu era teimoso. Depois eu fiquei doente. E aquele cara veio. O dono do *pitino*. “Você é muito teimoso, você não vai suportar meu poder. Você vai morrer agora”. Mas eu falei para ele. Aquele cara tem uma filha, ela era uma moça gorda e bela. Falei com ele para me deixar casar com sua filha. Então eu me casei com ela.

Neste ponto um dos líderes interrompeu “este não é o lugar para *monexne* [histórias

tradicionais]”. Don Ramón lançou um olhar torto e continuou,

Depois aquele dono do *pitino* me deixou ir. Agora ele é meu sogro. Ele me dá sua canção para fazer aparecer o *pitino*. Se eu não cantar, não haverá mais [tamanduá]. Ninguém vai comer *pitino*. Ninguém poderá caçá-lo. Daí o dono vai ficar bravo. Ali, perto de *nepurich* [um lugar no território Yshiro] eu tenho que ir. Mas agora lá tem um *patrón* [pecuarista] que não permite ninguém passar [pela sua propriedade]. Ele está destruindo o *yrmo* [a palavra traduzida para espanhol como *monte* (a mata) pelo jovem]. Não tenho nada para [isto é, materiais para fazer] *peyta* [maracas]. Como posso cantar? Todos esses animais não estão vindo mais, eles não têm mais casa, porque ninguém cuida do *yrmo* [*monte, mata*].

Depois dessa intervenção, o facilitador pareceu desconcertado por um momento, e logo apresentou sua própria tradução (conceitual). “Então, o que Don Ramón está lembrando é o quão importante são as tradições culturais dos Yshiro, e como isso se perderá se a floresta for destruída. Então, não são só os alimentos que se perdem, mas a cultura também”. Enquanto dizia isso, ele caminhou até o cartaz intitulado “Por que o território é importante?” e escreveu “razões culturais” sob o título. Eu voltarei ao comentário do líder em breve. Agora, para ilustrar a magnitude do que se perdeu nessa tradução, quero oferecer uma alternativa, uma tradução enquanto “equivocação controlada”, ou seja, plenamente consciente de estar forçando o conjunto de conceitos Yshiro a vestir a camisa-de-força das nossas próprias ferramentas conceituais, mesmo quando tentamos fazer com que a última seja mais cômoda para o primeiro (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2004).¹⁰

Minha tradução se vincula às palavras *yrmo* e *monte*. Em sua fala, Don Ramón usou a palavra *yrmo*, que o jovem traduziu para o espanhol como *monte*, e que eu traduzo para o português como *mata*. *Mata* e *monte* compartilham um campo semântico similar. Mas este não é o caso com *yrmo*. Quando é utilizado para indicar a região mais densa da floresta, em contraste com a margem do rio, o termo significa algo parecido com as palavras em espanhol e em português. No entanto, a equivalência termina aqui. Isto porque *yrmo* se refere mais precisamente ao que eu chamo de

¹⁰ As equivocações implicam o uso de um mesmo conceito para se referir a coisas distintas. Uma equivocação ocorre quando não se entende que, apesar de estar utilizando o mesmo conceito, os interlocutores estão se referindo a coisas diferentes.

coletivo colocado [emplaced collective]¹¹. Os *coletivos colocados* não são comunidades (culturais) que vivem em lugares (naturais), mas agrupamentos heterogêneos de entidades (que “nós” modernos separaríamos entre humanos e não-humanos) com configurações únicas que “têm lugar” em locais específicos.¹² *Coletivos colocados* implicam sobretudo uma “política” profundamente marcada por obrigações mútuas que dificultam, de dentro, privilegiar as necessidades de alguns componentes às custas dos outros, sem arriscar o coletivo (DE LA CADENA, 2015; DELORIA e WILDCAT, 2001; KOHN, 2013; POIRIER, 2010). Notemos que em nosso exemplo Don Ramón primeiro menciona uma relação que carrega obrigações (de cantar) para que os *pitino* (tamanduá) apareçam e as pessoas possam comê-los. Depois, ele disse que já não pode ir ao lugar em que encontra o material para fazer as maracas que ele toca enquanto canta porque o *patrón* (pecuarista) não o deixa passar. Então, ele não pode mais cantar, e os animais não estão aparecendo. E é justamente porque o pecuarista está interrompendo estas práticas que constituem o *yrmó*, que ele o está destruindo. A “comunidade política” aqui implícita é *a-humana* na medida em que a própria configuração desde um coletivo colocado transpõe as fronteiras (e as assimetrias) associadas com a categoria de “humano”. De fato “Yshiro” é uma entidade muito específica dentro desse *coletivo colocado*. Nem a etiqueta da diferença cultural, nem um equivalente de “humano”, Yshiro só é na intra-relação com *yrmó* (BARAD, 2007).

A tradução dada à intervenção de Don Ramón como “razões culturais” seguiu um caminho conceitual conhecido. Para o facilitador, a menção ao dono do animal e ao canto claramente se referia à cultura, e a destruição do *monte*, à natureza. E se existe uma relação causal entre uma e outra, deveria ir da natureza em direção à cultura (monte destruído, cultura perdida). Ele era

¹¹ [Nota de tradução] *Emplaced* é um conceito que o autor utiliza remetendo a um diálogo com, entre outras coisas, a geologia. Nesta disciplina, *emplacement* denota a inclusão de rochas ígneas em rochas mais antigas ou a colocação de corpos minerais em rochas mais antigas. Em português, o conceito é traduzido pela geologia como colocação. Para evocar essa conexão, decidimos manter colocação como tradução também neste texto.

¹² Os coletivos colocados têm fronteiras difusas e dinâmicas na medida em que eles se assemelham a aglomerados onde práticas heterogêneas se conectam com diferentes graus de coerência.

incapaz de enxergar como a “cultura” poderia ser intrínseca à “natureza” e vice-versa.

Voltemos por um momento à tensão entre Don Ramón e o líder, que refletiu as já mencionadas diferenças no interior das comunidades Yshiro, e que teve que ser gerenciada pela UCINY com vistas a criar uma estratégia territorial comum. Por exemplo, havia pessoas nas comunidades que queriam apenas que o Estado indenizasse a perda histórica do território com programas educativos, oportunidades de trabalho nos aparelhos estatais, e níveis salariais obrigatórios mais favoráveis na indústria pecuária. Outros queriam que a UCINY garantisse mais alguns terrenos e equipamento para que as atividades agrícolas pudessem ser expandidas de uma forma sustentável. E outros, ainda, argumentavam que a UCINY deveria recuperar o maior controle possível da totalidade do território tradicional, garantindo que as práticas e as relações que sustentam o *yrmo* pudessem ser levadas a cabo. Estas posições se desdobram da heterogeneidade de experiências e modos de vida que caracterizam as comunidades Yshiro contemporâneas. Para dar uma ideia do que isso significa, em uma mesma aldeia é possível encontrar pessoas com títulos universitários e pessoas que são analfabetas e falam apenas *Yshir au oso* (a língua Yshir), pessoas que dependem de trabalho assalariado (no aparato estatal ou nas empresas pecuaristas vizinhas), pessoas que dependem das atividades de agricultura familiar, e pessoas que, fundamentalmente, dependem de pesca a pequena escala para o mercado, complementada com caça e colheita para consumo direto. Ao mesmo tempo, também estão os batistas, os católicos, os pentecostais e os autodenominados “*cultureros*” (tradicionalistas). Para os líderes Yshiro, esta heterogeneidade de experiências não foi fácil de articular em uma estratégia geral, uma vez que cada uma delas requer uma configuração diferente do *coletivo colocado* e cada configuração implica vínculos e obrigações diferentes. Ainda que seja uma generalização para comunicar rapidamente a ideia, uma forma de falar sobre estas diferenças seria em termos de um leque de posições, que vai desde um forte compromisso com a realização de obrigações para a totalidade do *coletivo colocado*, até uma forte orientação em direção à satisfação das necessidades humanas.

Durante as discussões comunitárias que conduziram à estratégia comum, algumas pessoas, como Don Ramon, argumentaram que a UCINY deveria tentar recuperar áreas como o *nepurich* (o lugar de onde ele obtinha as maracas). Outras pessoas, como o líder que interrompeu Don Ramón durante a oficina, se opunham, no entanto, a que a UCINY gastasse tempo e recursos no que eles viam como uma estratégia irreal e desnecessária de recuperar terras “sem valor”. Eles afirmavam que o governo não apoiaria as expropriações desses lugares, mas que poderia ser mais facilmente persuadido a atender demandas de “projetos produtivos e terras”, criando vagas na burocracia estatal, concedendo bolsas de estudo e coisas do gênero.

Contudo, para aqueles cujo acesso aos lugares mencionados era crucial para sustentar a totalidade do *coletivo colocado*, era impossível simplesmente ignorar seus vínculos e obrigações. Para eles, não havia equivalência possível que pudesse compensar as consequências de um rompimento com algumas das relações que fazem o *yrmo*. Mais que desenvolvimento, eles buscam “projetos de vida”. Com este termo, quero indicar práticas de uma vida boa orientadas ao sustento de coletivos colocados, e em contraste com o desenvolvimento justamente porque nelas a categoria de humanos não opera necessariamente (ou completamente). Aqui, será oportuna uma breve digressão.

Alguns leitores podem notar a diferença entre como estão dispostos projetos de vida e, por exemplo, versões sustentáveis de desenvolvimento que variam entre uma visão não-instrumental dos não-humanos (ou seja, humanos cuidando de não-humanos pelo bem dos últimos) e uma visão instrumental deles (ou seja, humanos cuidando de não humanos como uma forma de atender os fins dos primeiros). Se fosse apenas esta a diferença de orientação, então projetos de vida poderiam equivaler-se à ética ambiental igualitária do biocentrismo, como exposto por Taylor (1986), entre outros.

Entretanto, tal equivalência seria uma equivocação (ver nota 9), uma vez que, ainda que existam ressonâncias entre eles, o biocentrismo e os projetos de vida têm referentes distintos:

no primeiro, há um meio-ambiente que inclui humanos em inter-relações com outras espécies. No segundo (o caso Yshiro), estão os Yshiro (que, como mencionado, não é uma tradução de humanos) e uma miríade de outras entidades que, em intra e inter-relações, constituem entre si o *yrmo*. O *yrmo* é uma “coisa” que não é exatamente um “ambiente” porque não pode ser abstraído de sua especificidade (sua condição de lugar) e porque aquilo que faz suas relações não é “ambiental”: as relações ambientais não envolvem *bahluts* (donos espirituais) que ensinam os Yshiro a cantar!¹³ Meu uso do qualificador a-humano, para me referir à política dos projetos de vida, adverte para a possibilidade de subestimar equivocções quando tentamos entender de que elas se tratam. O motivo indiscutível para manter estas equivocções à vista ficará evidente na discussão de conclusão que apresento a seguir. Por enquanto, permitam-me terminar esta digressão dizendo que os líderes Yshiro acordaram, por fim, que eles deveriam seguir uma estratégia que enfocasse a recuperação do território tradicional — uma vez que ela não impediria perseguir outras demandas. Desta forma, a política a-humana do *yrmo* terminou dando forma (mas não determinando totalmente) a estratégia da organização.

Em certa medida, assim como a demanda por território enquanto uma de economia política que fura a ordem neoliberal, a demanda de território como um “projeto de vida” era uma proposta impraticável da perspectiva da ONG. Mas a similaridade só se sustenta até certo ponto. Enquanto a demanda por território é uma demanda de economia política centrada nas necessidades dos humanos, a oferta de “desenvolvimento” na forma de recursos para o modo de vida dos humanos pode, efetivamente, ser pensada como uma operação pós-política de contenção. Este não é o caso de uma demanda por território enquanto um “projeto de vida” (ou seja, como uma demanda política a-humana), para a qual o desenvolvimento tem pouco a oferecer. A busca Yshiro por uma

¹³ De la Cadena (2014), em uma resenha recente do livro de Eduardo Kohn *How Forests Think*, elaborou um argumento similar e estendido, sobre a equivocação e os perigos inerentes à tradução de conceitos indígenas de modo que eles se tornem equivalentes a categorias tais como “humano” ou “meio ambiente”.

estratégia para recuperar o território tradicional carrega em si mesma, portanto, a política centrada no a-humano e, apesar de que na maioria das interações com forâneos a estratégia se dê através de uma linguagem humano-centrada e sancionada pela polícia (moderna) dos direitos indígenas, nunca é somente isso. No contexto do Antropoceno, este excesso, normalmente invisível e silenciado, requer aderência para que possa se desdobrar enquanto uma (necessária) sequência política.

Conclusão: fazer o pluriverso para des-fazer o Antropoceno

A discussão da seção anterior deixa evidente que, enquanto a crítica pós-política das respostas dominantes ao Antropoceno destaca a contenção e/ou apagamento do desentendimento “humano” sobre a ordem neoliberal, há um ponto cego, pós-político e humanista, que poderia estar contendo e/ou apagando a irrupção dos não-humanos negligenciados pela ordem humanista da modernidade (ver SEPÚLVEDA, 2016). Os tropos multiespécies e agrupamentos mais-que-humanos associados à terceira posição frente ao Antropoceno, e mencionada na introdução, demonstra o trabalho conceitual em curso para liberar o que uma política própria desses agrupamentos, sem participação na ordem moderna, poderia ser.

Estas tentativas de articular o que uma política mais-que-humana pode ser, certamente ressoam com a política do a-humano do *yrmo*, mas não é a mesma coisa. Se examinamos cuidadosamente os dispositivos que ajudam a constituir estes tropos, é evidente que as ciências naturais ainda são pensadas como os porta-vozes predominantes dos não-humanos. As narrativas multiespécies e de agrupamentos mais-que-humanos estão repletas de referências à biologia, à física e à oceanografia, entre outras disciplinas (ver BARAD, 2007; HELMREICH, 2009; TSING, 2014). Portanto, poderia se dizer que estes esforços reconhecem entidades que já eram reconhecidas pelo humanismo, com exceção de sua agência.

O ponto é que enquanto estes esforços de articular uma política mais-que-humana podem estar sinalizando a ruptura de uma ordem policial que as perspectivas pós-políticas humanistas

não veem, elas mesmas podem não ver outra ruptura, aquela que os *coletivos colocados* realizam ao longo dos seus projetos de vida em uma ordem emergente (mas ainda possivelmente colonial) multiespécies e mais-que-humana, e que ainda não tem lugar para eles. De maneira similar ao meu ponto anterior em relação à equivalência ambígua que pode ser feita entre projetos de vida e biocentrismo, o tamanduá pode emergir de um agrupamento multiespécie que envolve a disciplina da biologia e práticas como os regulamentos ambientais informados por ela. Mas, *pitino* emerge de um agrupamento bem diferente, no qual estão envolvidos donos espirituais e práticas como cantar que podem ser interrompidas e interrompem regulações ambientais. *Pitino*, traduzido como tamanduá, sinaliza uma equivocação, não uma tradução transparente. Enquanto isso permanecer sem reconhecimento, também o será o desafio à ordem colonial que ele implica.

Fica claro nesta discussão que o propriamente político só pode ser definido com referência a ordens específicas, e que tais definições têm pontos cegos: a crítica pós-política toma o consenso neoliberal como referência, mas é cega ao humanismo da qual faz parte. A crítica outra-que-humanista toma o humanismo como referência, mas parece cega à colonialidade. Os pontos cegos também mostram que o propriamente político só pode ser definido dentro do horizonte de uma sequência política em desdobramento e que “nomeia” a ordem que questiona. Não podemos reconhecer a ordem em que estamos imersos enquanto uma ordem policial contingente a não ser que “algo” já a tenha posto em questão.

Contudo, para reconhecer este “algo” como uma coisa diferente do ruído, a partilha do sensível em jogo deve ser outra, ainda que tênue e apenas prefigurada. Isto quer dizer que, pelo menos em certa medida, a sequência política se baseia em um momento inicial de reconhecimento (por um forâneo) do “evento igualitário” que, depois, pode ser expandido enquanto é repetido (inclusive como tradução). Mas, como podemos reconhecer um “evento igualitário” que, dado nosso ponto de vista dentro de uma ordem dada, é inicialmente ilegível enquanto tal? Exceto a situação em que o “evento igualitário” (um verdadeiro desafio existencial) se impõe com tal força

que exige reconhecimento (uma insurreição, por exemplo), a alternativa é uma estreita vinculação com a ordem imanente ou pressuposta pelo evento.

Para os praticantes da Antropologia, aqui é onde a etnografia entra em cena. O trabalho etnográfico sério produz familiaridade com situações e riscos existenciais, e ambos normalmente conduzem ao cuidado. Por exemplo, incitado pelas minhas interações com o *yrmo* por mais de 20 anos, meu ponto de vista mudou de uma posição em que eu reconheceria o potencial disjuntivo da demanda Yshiro apenas em relação à ordem neoliberal, a uma posição que me permite reconhecê-lo em relação à ordem moderna-colonial. Em outras palavras, eu me tornei apto para reconhecer o que há de “errado” com uma ordem que, *no melhor dos casos*, teria espaço para “seres humanos indígenas”, mas que não tem lugar para um coletivo colocado como o *yrmo*. Portanto, eu abraço o “projeto de vida” Yshiro como um evento igualitário que expõe o que há de errado com essa *exclusão*: eu declaro aderência a ele e me uno na tentativa de desdobrá-lo enquanto uma sequência política. A maneira em que faço isso envolve, entre outras coisas, escrever sobre essa sequência e buscar formas para que a ordem pressuposta seja de consequência para o modo em que a política é concebida. Essa ordem é o pluriverso.

O pluriverso está pressuposto em uma diversidade de modos de fazer mundo — ou projetos de vida afinados com certas concepções de vida/realidade com as quais eu me encontrei, pela primeira vez, ao trabalhar com os Yshiro (ver Blaser, 2010). Mais tarde, no entanto, tornei a encontrá-las sob diferentes formas, no trabalho de vários intelectuais indígenas das Américas (ver ARCHIBALD, 2008; ATLEO, 2011; BURKHART, 2001; CAJETE, 2000; DELORIA, 1999; HUANACUNI MAMANI, 2010). Nesta concepção, vida/realidade é vista como a história sempre em transformação e em desdobramento da força criativa, ou princípio incompreensível em toda sua magnitude e complexidade.

Neste contexto, valendo-se de suas configurações específicas, trajetórias e relações recíprocas, todos os seres (e por ende, o que estou chamando de *coletivos colocados*) co-

contribuem para o desdobramento da história da vida. Desrespeitar as trajetórias de outros seres e coletivos colocados, e abusar das relações que sustentam o fluxo da história têm invariavelmente consequências negativas. A partir deste ponto de vista, o Antropoceno aparece como a manifestação de uma ordem colonial contingente que se pensa como universal (sem lugar), e que não leva em conta as práticas de autoconstituição de outros *coletivos colocados*, ou seja, pelo pluriverso (ver ATLEO, 2011).

Ao falar de “ordem colonial contingente”, eu pretendo sinalizar que, de um ponto de vista pluriversalista, o principal perigo está nas pretensões e práticas universalistas. Esta é a razão pela qual eu enfatizei acima que aquilo que há de errado, e que eu aprendi a perceber com os Yshiro é *esta exclusão*; a exclusão universalista que opera negando a existência do diferente, não aquela exclusão em sentido geral (que é inerente a qualquer ordem). Portanto, se entendemos o Antropoceno como uma manifestação desta exclusão universalista, uma resposta apropriada envolveria o desencadeamento da heterogeneidade dos projetos de vida associados aos coletivos colocados.¹⁴ Tal projeto tem consequências para o modo em que concebemos o propriamente político e, por extensão, a antropologia política.

Aceitar a definição de política dada pelos editores¹⁵ – ou seja, *uma prática crítica de produção de mundo que procede por meio de constelações de desentendimento, diferença e conflito* – implicaria que o político na “antropologia política” poderia designar principalmente a participação da disciplina em tais práticas. De fato, à primeira vista poderíamos assumir que a etiqueta “político” se refere ao objeto da disciplina. Contudo, isto implicaria ao menos uma definição do objeto e, como os editores argumentam, definir o político é, de fato, um ato central da política. Por isso, se parte dessa prática de criação de mundo envolve “nomear” desentendimentos (ou seja, tornar “o

¹⁴ Com um fundamento diferente, Naomi Klein (2014) chega a uma conclusão similar em relação à centralidade dos povos indígenas na confrontação dos fenômenos referenciados pela etiqueta Antropoceno.

¹⁵ [Nota de tradução] Refere-se à definição de política dada por Nancy Postero e Eli Elinoff, editores do dossiê em que o texto em inglês foi publicado.

que há de errado” evidente), a primeira tarefa do antropólogo político (pluriversalista) deveria ser permanecer atento contra o provincialismo de suas próprias categorias de partida.

Logo, esta discussão sobre o propriamente político deve se afastar de uma posição que pressupõe que os desentendimentos são facilmente reconhecíveis. Dado que os conflitos se desdobram diferentemente, dependendo do *tipo de desentendimento* em jogo, definir a natureza do desentendimento poderia ser o princípio mediador operando em um conflito. Evidentemente, uma multiplicidade de desentendimentos (revelados e ainda por se revelarem) podem estar operando simultaneamente. Por este motivo, é importante, *em princípio*, permanecer o mais agnóstico possível sobre quais tipos de diferenças podem constituir o propriamente político em uma situação dada, em parte porque o trabalho do analista não pode ser separado de como o desentendimento se desenvolve.

Fazer e desfazer mundos criticamente, por meio de constelações de desentendimento e conflito, requer nada menos que dar-se conta das diferenças nelas em jogo, de tal forma que aquelas diferenças façam diferença na forma como elas são tomadas em conta. Além disso, se e como as “diferenças” em jogo fazem diferença, tais diferenças precisam, no mínimo, serem articuladas e tornadas visíveis, especialmente pelos próprios analistas. Esta é uma grande exigência a ser encarada. Contudo, pensando um pouco a partir de Scott Pratt (2005), eu vejo um horizonte poderoso sobre como proceder no que eu denomino pragmatismo performativo indígena.¹⁶ Uma história contada pelo escritor Ojaiesá (Charles Eastman), de origem Santee Dakota, me ajudará a ilustrar a ideia que quero expressar:

Uma vez, um missionário se encarregou de instruir um grupo de indígenas sobre as verdades de sua sacra religião. Ele contou para eles sobre a criação da terra em seis dias e sobre a queda dos nossos pais originais por comer uma maçã. Os gentis selvagens escutaram atentamente, e, depois de agradecer, um deles relatou,

¹⁶ Scott Pratt (2002) utiliza a etiqueta "pragmatismo indígena" para se referir ao que, ele argumenta, é um precursor do pragmatismo filosófico americano de William James, Charles Peirce e John Dewey. Em poucas palavras, o pragmatismo afirma que a verdade de uma proposição é uma função do seu resultado prático.

por sua vez, uma tradição muito antiga sobre a origem do milho. No entanto, o missionário simplesmente mostrou desgosto e descrença. Indignado, ele falou: “O que eu transmitia para vocês eram verdades sagradas, mas isso que vocês me contam é mera fabulação e falsidade”. “Meu irmão”, respondeu severamente o indígena ofendido, “parece que você não está bem-informado sobre as regras da civilidade. Você viu que nós, que praticamos estas regras, acreditamos nas suas histórias; por que, então, você se recusa a dar crédito às nossas?” (EASTMAN, apud. PRATT, 2005; ênfase nosso).

Pratt ressalta que a história aponta para um compromisso com o pragmatismo que contrasta com o universalismo. Ao “acreditar” nas “verdades” do missionário, os indígenas da história aceitam as verdades enquanto o que elas parecem ser – verdades sobre um mundo onde existe um único Deus criador. Assim, estes novos “crentes” podem se engajar com as verdades do missionário de formas diversas, incluindo aquelas que supõem implicações empíricas: o quê este mundo, do qual antes nada sabíamos, implica para nosso mundo? Como esses mundos vão se relacionar?

Esta é a pergunta crucial aqui. Em lugar de assumir que diferentes histórias devem competir para ver qual delas é verdadeira, ou qual pode explicar (e superar) a outra, as duas histórias são pressupostas como tendo validade local. A ontologia política implícita aqui é apresentada como uma experiência fundada: “por gerações temos contado/feito a realidade desta forma e o mundo (coletivo colocado) assim produzido tem sido bom para se viver”. A confiança empírica na maneira em que a “história” foi contada, de forma alguma impede a necessidade de transformá-la e adaptá-la, uma vez que ela sempre deverá ser recontada ao longo do fluxo transformacional de outras histórias. O pragmatismo performativo indígena expressa essa predisposição a se envolver em termos iguais com outras histórias: “assim é como nosso mundo tem sido contado até agora, mas assim que ele encontra sua narrativa sobre seu mundo, ele pode funcionar de outra forma; o que resultar deste encontro pode ser melhor ou pior do que aquilo que temos, mas isso, até certo ponto é uma pergunta experimental que teremos que tratar no caminho”.

O pragmatismo desta predisposição é bastante evidente, mas, por que *indígena* e *performativo*? O uso dado por Pratt ao rótulo de indígena ou nativo responde à sua tese de que

o pragmatismo filosófico americano se desenvolveu a partir do encontro dos europeus com a “atitude filosófica” indígena pré-existente (PRATT, 2002). Essa “atitude” vai desde as suposições ontológicas que, como discuti acima, pressupõem o pluriverso quando tornam o respeito pela singularidade da trajetória de cada ser e coletivo colocado um eixo central para o desdobramento da vida.

De qualquer forma, enquanto Pratt usa indígena ou nativo como marca de identidade em contraste com o euro-americano, eu uso esse rótulo no seu sentido etimológico – ou seja, brotado da terra – para sinalizar a relação entre a atitude filosófica identificada por Pratt e seu fundamento empírico nos *coletivos colocados*.¹⁷ O termo “performativo”, por sua vez, qualifica ou orienta o princípio pragmático (americano) de que a verdade de uma proposição é uma função do seu resultado prático em direção ao pluriverso. Isto quer dizer que, precisamente porque o pluriverso não existe em si mesmo, mas é performado pelas próprias relações entre miríades de *coletivos colocados*, do ponto de vista do pragmatismo performativo indígena, a verdade de uma proposição é uma função de se ela contribui para sustentar a proposição fundamental do pluriverso.

Portanto, para concluir, em contraste com os autores da pós-política, para quem o axioma universal (humano-centrado) igualitário opera como a fonte generativa de política, para o pragmatismo performativo indígena é generativo o encontro entre mundos (necessariamente locais) e suas ordens (pressupostas). Estes encontros permitem permanecer atento e responsável [*response-able*] pelas mudanças no fluxo da história da vida, mudanças que podem (ou não) requerer a recriação do nosso mundo (ou da ordem policial que compartilhamos). O pragmatismo performativo indígena não deve, então, ser confundido com uma postura liberal que deseja aceitar a diferença porque é tolerante. Em contraste com esta última, para o primeiro a diferença deve ser cotejada porque é inevitável, necessária e sempre consequente, e, portanto, não é apenas uma

¹⁷ Portanto, o termo pragmatismo performativo indígena, não implica que a disposição ou a atitude a que se refere, pertence ou é exclusivo de um grupo em particular.

questão de negá-la ou de abraçá-la, mas de encontrar a forma de responder adequadamente a ela. É uma questão de cultivar uma disposição propriamente política.

Referências Bibliográficas

ARCHIBALD, Jo-Ann. *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*. Vancouver, Canada: UBC press. 2008.

ASAFU-ADJAYE, John; BLOMQVIST, Linus; BRAND, Steward. An ecomodernist manifesto. In: *Manifesto*. 2015. Disponível em: <http://www.ecomodernism.org/manifesto-english/> (Acesso em 24 Maio 2018).

ATLEO, E. Richard. *Principles of Tsawalk: An Indigenous Approach to Global Crisis*. Vancouver, Canadá: UBC Press. 2011.

BADIOU, Alain. Live Badiou – Interview with Alain Badiou, Paris, December 2007. In: FELTHAM, Olivier (ed.) *Alain Badiou: Live Theory*. London, UK: Continuum, 2008, pp. 136–129.

BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press. 2007.

BIERMANN, Frank; BOAS, Ingrid. Preparing for a warmer world: Towards a global governance system to protect climate refugees. *Global Environmental Politics*, v.10, n.1, pp. 60–88, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1162/glep.2010.10.1.60>.

BLASER, Mario. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, NC: Duke University Press. 2010.

BLASER, Mario. *Biodiversity Conservation: For Whom?* 2013. Disponível em: http://lifeprovida.net/index.php?option=com_content&view=article&id=11231:x&catid=27:multimedia-sp-410&Itemid=6&lang=en (Acesso 14 Abril 2016).

BLASER, Mario. On exceeding baroque excess: An exploration through a participatory commu-

nity workshop. In: LAW, John; RUPPERT, Evelyn (eds) *Techniques of Assemblage: The Baroque as a Way of Knowing*. Manchester, UK: Mattering Press, 2016, pp. 59–83.

BURKHART, Brian. What Coyote and Thales can teach us: An outline of American Indian epistemology. In: WATERS, Anne (ed.) *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Malden, MA: Blackwell, 2001, pp. 26–36.

CAJETE, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers. 2000.

CASTREE, Noel. The Anthropocene and geography III: Future directions. In: *Geography Compass*, v.8, n.7, pp. 464–476, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1111/gec3.12139>.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Anthropocene and the convergence of histories. In: HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*. London, UK: Routledge, 2015, pp. 44–53.

CONNOLLY, William E.; MACDONALD, Bradley J. Confronting the Anthropocene and contesting Neoliberalism: An interview with William E. Connolly: Interviewer: Bradley J. Macdonald. In: *New Political Science*, v.37, n.2, pp. 259–275. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2015.1022962>.

DE LA CADENA, Marisol. Runa. Human but *not only*. Comment on Kohn E (2013) How forests think: Toward an anthropology of beyond the human. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n.2, pp. 253–259, 2014. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press. 2015.

DELORIA, Vine. *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*. Golden, CO: Fulcrum Publishing. 1999.

DELORIA, Vine; WILDCAT, Daniel. *Power and Place: Indian Education in America*. Golden,

CO: Fulcrum Publishing. 2001.

ELLIS, Erle. A world of our making. In: *New Scientist*, v. 210, n.2816, pp. 26–27. 2011. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(11\)61376-6](https://doi.org/10.1016/S0262-4079(11)61376-6).

HAMILTON, Clive. Human destiny in the Anthropocene. In: HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London, UK: Routledge, 2015, pp. 32–43.

HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London, UK: Routledge. 2015.

HARAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press. 2003.

HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 2008.

HELMREICH, Stefan. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Oakland, CA: University of California Press. 2009.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. Lima, PE: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. 2010.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. In: *Cultural Anthropology*, v.25, n.4, pp. 545–576. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

KLEIN, Noemi. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York, NY: Simon and Schuster. 2014.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland, CA: University of California Press. 2013.

LATOUR, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* [Politiques de la nature]. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2004.

LATOUR, Bruno. An attempt at a compositionist manifesto. In: *New Literary History*, v.41, n.3, pp. 471–490. 2010. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-finalpdf.pdf> (Aceso 13 fevereiro 2023).

LATOUR, Bruno. Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature. *Gifford Lectures, Edinburgh*, unpublished. 2013.

LYNAS, Mark. *The God Species: How the Planet can Survive the Age of Humans*. New York, NY: HarperCollins Publishers. 2011.

MALM, Andreas; HORNBORG, Alf. The geology of mankind? A critique of the anthropocene narrative. In: *The Anthropocene Review*, v.1, n.1, pp. 62–69, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1177/2053019613516291>.

MOORE, Jason W. Anthropocene, capitalocene and the myth of industrialization, part II. In: *Jason W. Moore* 2013. Disponível em: <http://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/> (Acesso 24 maio 2018).

POIRIER, Sylvie. Change, resistance, accommodation and engagement in indigenous contexts: A comparative (Canada–Australia) perspective. In: *Anthropological Forum*, v.20, n.1, pp. 41–60, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664670903524202>.

POVINELLI, Elizabeth. Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. In: *Annual Review of Anthropology* 30: 319–334. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>.

PRATT, Scott L. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 2002.

PRATT, Scott L. Wounded Knee and the prospect of pluralism. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, v.19, n.2, pp. 150–166, 2005. DOI: <https://doi.org/10.2307/jspecphil.19.2.0150>.

RANCIÈRE, Jacques. *On the Shores of Politics*. London, UK: Verso. 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34. 1996.

RANCIÈRE, Jacques; PANAGIA, Davide; BOWLBY, Rachel. Ten Theses on Politics. In: *Theory & Event*, v.5, n.3, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1353/tae.2001.0028> (Acesso 13 abril 2016).

SEPÚLVEDA, Claudia. *Swans, ecological struggles and ontological fractures: A posthumanist account of the Rio Cruces disaster in Valdivia, Chile*. Tese (Doutorado). University of British Columbia, Canadá. 2016.

STEFFEN, Will; PERSSON, Asa; DEUTSCH, Lisa; ZALASIEWICZ, Jan; WILLIAMS, Mark; RICHARDSON, Katherine; CRUMLEY, Carole; CRUTZEN, Paul; FOLKE, Carl; GORDON, Line; MOLINA, Mario; RAMANATHAN, Veerabhadran; ROCKSTRÖM, Johan; SCHEFFER, Marten; SCHELLNHUBER, Hans Joachim; SVEDIN, Uno. The anthropocene: From global change to planetary stewardship. In: *Ambio*, v.40, n.7, pp. 739–761, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13280-011-0185-x>.

SWYNGEDOUW, Erik. The antinomies of the postpolitical city: In search of a democratic politics of environmental production. In: *International Journal of Urban and Regional Research*, v.33, n.3, pp. 601–620, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2009.00859.x>.

SWYNGEDOUW, Erik. Apocalypse forever? Post-political populism and the spectre of climate change. In: *Theory, Culture & Society*, v.27, n.2–3, pp. 213–232, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276409358728>.

SWYNGEDOUW, Erik. Depoliticized environments: The end of nature, climate change and the post-political condition. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v.69, pp. 253–274, 2011a. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246111000300>.

SWYNGEDOUW, Erik. Interrogating post-democratization: Reclaiming egalitarian political spaces. In: *Political geography*, v. 30, n.7, pp. 370–380, 2011b. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pol-geo.2011.08.001>.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. The end of the end of nature: The anthropocene and the fate of the human. *The Oxford Literary Review*, v.34, n.2, pp. 165–184. 2012. DOI: <https://doi.org/10.3366/olr.2012.0040>.

TSING, Anna. Catachresis for the Anthropocene. In: *More Than Human. AURA Working Papers*. 2024. Disponível em: http://anthropocene.au.dk/fileadmin/Anthropocene/Workingpapers/AURA_workingpaperVol1_01.pdf (Acesso 24 maio 2018).

TAYLOR, P. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti' Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v.2, pp. 3–22, 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1> (Acesso 13 fevereiro 2023).

ŽIŽEK, Slavoj. *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*. London, UK: Verso. 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. Resistance is surrender. In: *London Review of Books*, v.29, n.22, pp. 4, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *Living in the End Times*. London, UK: Verso. 2011.



WMM

ENSAIO VISUAL

Maretórios: as comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará
[Tide-places: fisherman communities at Northeastern Pará]

Fotografias: Cícero Pedrosa Neto
Texto: Cícero Pedrosa Neto e Fábio Ozias Zuker

Maretórios: as comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará

Maretórios: las comunidades de pesca en el Noreste de Pará

Tide-places: fisherman communities at Northeastern Pará

Fotografias: Cícero Pedrosa Neto¹

Texto: Cícero Pedrosa Neto e Fábio Ozias Zuker²

Maretórios: as comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará³

“Fala-se na Amazônia como se fosse só uma floresta de terra firme”, diz Célia Regina Nunes das Neves. Ela é pescadora, marisqueira, líder comunitária e uma importante articuladora nacional na defesa das práticas tradicionais das comunidades pesqueiras. Célia é moradora da comunidade Umarizal, situada na Reserva Extrativista (Resex) Marítima Mãe Grande Curuçá, um território multiétnico e biodiverso junto ao oceano Atlântico, localizado no nordeste paraense, no município de Curuçá.

Uma Amazônia marítima cuja paisagem, entre florestas de manguezais, chamados por Célia de mangal, igarapés e praias de água salgada, não é exatamente a imagem que se tem em mente quando falamos em Amazônia - embora seja um território também sob ataque, por conta da pesca industrial, da extração ilegal de madeira e do avanço do agronegócio.

Este não reconhecimento das Resex Marítimas do Nordeste do Pará como Amazônia contribui para um processo de invisibilização destas comunidades, de suas práticas tradicionais e de reivindicação por territórios. Ou melhor, “maretórios”, como formula Célia, já que são os mares

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará e Mestre em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).

² Pós-doutorando no Department of Anthropology e Brazil Lab da Princeton University (EUA) e doutor em Antropologia Social pela Faculdade de Letras Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brazil-Lab).

³ Alguns dos trechos deste texto e algumas das fotografias foram publicadas na reportagem “Gurijuba, não vi mais”: falta de peixe afeta alimentação de comunidades amazônicas, Agência Pública: São Paulo, 24/08/2022. Link: <https://apublica.org/2022/08/gurijuba-nao-vi-mais-falta-de-peixe-afeta-alimentacao-de-comunidades-amazonicas/>

que, junto com a terra firme, matas, cursos d'água doce, compõem o arranjo complexo, as singularidades destes territórios, corporalidades e subjetividades.

“Maretório” é, para ela, “a autenticidade das nossas vivências (...) o acontecimento do dia-a-dia no território, a conjuntura produtiva de uma diversidade de proteínas. É dessa produção que a gente organiza a nossa economia, organiza o nosso consumo sustentável, a moradia”. Nas palavras da líder, trata-se de “convivência, dos nossos diálogos sobre a importância desses espaços, desses ambientes onde nós nascemos, onde nós vamos conservando toda a nossa historicidade de vida, toda a universalidade das nossas vidas, dos saberes, dos fazeres”. E emenda: “é no ‘maretório’ que nós vamos buscar o ápice da nossa produção. E toda a nossa produção está naquilo que nós compreendemos como a nossa força legítima de vida que é a soberania alimentar. Sem alimento a gente não vive, a gente morre, a fome mata”.

É justamente a complexidade territorial dos “maretórios”, seus múltiplos símbolos e modos de vida por eles congregados que se encontram sob ataques no estuário amazônico localizado no nordeste do Pará. E que este ensaio visual, ao trazer fotografias da Resex Marinha Caeté-Taperaçu, em Bragança, nordeste paraense, local que concentra a maior faixa contínua de manguezais do planeta, trata aqui de apresentar.

Cícero Pedrosa Neto e Fábio Zuker



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



Maretórios

As comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará

01 - Com a escassez de peixes por conta da pesca industrial, as famílias da Resex recorrem aos manguezais para garantir o sustento. Em muitos casos, é o caranguejo e o siri que garantem a segurança alimentar



02

A pesca do caranguejo é uma tarefa majoritariamente masculina. As mulheres acompanham os filhos, maridos, irmãos e sobrinhos para dar suporte com água.



03

A atividade é comumente realizada de forma coletiva para garantir a segurança dos pescadores, dado os riscos de soterramento e o de se perderem nas florestas de mangue.



04

A atividade é comumente realizada de forma coletiva para garantir a segurança dos pescadores, dado os riscos de soterramento e o de se perderem nas florestas de mangue.



05

Os pescadores, para se livrarem do ataque de mosquitos, usam cigarros de tabaco. A fumaça ajuda a dispersar os insetos e é um componente fundamental da pesca.



Vista aérea da Resex Caeté-Taperaçu

06



07



08

Pescadores artesanais da Resex despescando o “curral”, cercamento que serve de armadilhas para os peixes.



09

Valdemir Pinheiro de Brito, 59 anos, conhecido por “Rinhento”, conta os desafios dos pescadores artesanais da resex Caeté-Taperaçu, já que a maioria dos peixes são interceptados em alto mar, locais que suas embarcações de pequeno porte não alcançam.



Vila dos Pescadores, Resex Caeté-Taperaçu, Bragança, Pará. Contraste entre as embarcações dos pescadores artesanais e das empresas que promovem a pesca industrial.

