

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Ana Luiza Braga de Faria Mello

**um altar que se coma:
ensaios da agrofloresta**

Mestrado em Psicologia Clínica

São Paulo

2022

Ana Luiza Braga de Faria Mello

um altar que se coma:

ensaios da agrofloresta

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica – Estudos da Subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart – PUCSP

Prof. Dr. João Perci Schiavon – PUCSP

Prof^a. Dra. Zoy Anastassakis – ESDI/UERJ

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq). Número de processo: 133773/2020-5.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho se deve ao ânimo e ao acolhimento das pessoas com quem tive a sorte de partilhá-lo, e à bolsa concedida pelo CNPq, que possibilita a pesquisa universitária no Brasil.

Agradeço ao Peter Pál Pelbart, orientador, por seu acompanhamento sempre vivaz e encorajador. À João Perci Schiavon, Zoy Anastassakis e Jorgge Menna Barreto, membros da banca e condutores do estudo por meio de suas proposições nos campos das artes e da educação.

À Suely Rolnik, à Denise Sant'anna, às professoras e à equipe de coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUCSP, que mantêm vivo este espaço de criação. À Ana Cláudia Hollanda, Paula Cobo, Luiza Proença, Karlla Giroto, Luas Szemere, Maria Mariana Borges, Haroldo Saboia, Morena Buser, Renan Dias, Karina Acosta, Taís Tesch, Thais Lobo e todas as parceiras do Núcleo de Estudos de Subjetividade.

Ao longo do Mestrado, pude pensar sobre as complexidades da tradução a partir de seu exercício, em processos que guiaram seus caminhos e inocularam sua linguagem. Agradeço à Marisol de la Cadena, que gentilmente revisou a tradução do ensaio *Humano, mas não só*, que orienta o terceiro capítulo; à Lior Zisman Zalis, parceiro de aventuras tradutórias; e à equipe da n-1 edições, que tornou possível a publicação das traduções aqui referenciadas.

Agradeço às camaradas do Caaeté, do Mutirão e da Campo, que me ensinam a acolher o pensamento no fazer. À Marcelo, Ana Cecilia, Ana Cristina, Tatiana, Octávio, Barja e Ceneide pelo estímulo amoroso. E ao André, que transforma agrofloresta em verbo, à sombra de ka'á eté.

Ser ferido de silêncio pelo voo dos pássaros:
eis o esplendor do silêncio.

Manoel de Barros
Gratuidade das Aves e dos Lírios, 1999

RESUMO

BRAGA DE FARIA MELLO, Ana Luiza. *Um altar que se coma: ensaios da agrofloresta*. 75 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Peter Pál Pelbart

Este trabalho se propõe a investigar conflitos ontológicos que emergem na conjuntura de colapsos sócio-ecológicos do presente a partir de uma abordagem transdisciplinar. Discutem-se condições históricas e materiais do processo de colonização do Brasil que transformaram as paisagens e os deslocamentos de povos humanos e não humanos, assim como suas relações com a terra. Categorias estruturantes do pensamento ocidental contemporâneo e suas tradições políticas em relação às urgências socioambientais são colocadas em fricção com conhecimentos de povos indígenas e tradicionais, estudos sobre a sociobiodiversidade cultivada e proposições ético-estéticas associadas a movimentos em luta pela terra e à regeneração das florestas. Busca-se abordar os dissensos e as equivocações implicadas nas condições de nomeação de territórios, assim como a intraduzibilidade de arranjos relacionais que excedem as categorias científicas e políticas da modernidade clássica. Estas outras trajetórias e territórios de existência deslocam o universalismo e o etnocentrismo estruturantes para dar lugar a uma pluralidade de ecologias, agências, gramáticas e gestos que produzem mutuamente a habilidade da Terra.

Palavras-chave: ecologias; pulsão; agrofloresta; território; pluralismo ontológico; tradução.

ABSTRACT

BRAGA, A. L. **An altar one can eat**: essays on agroforestry. 75 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2022. Orientador: Prof. Dr. Peter Pál Pelbart

This work investigates ontological conflicts that emerge in the conjuncture of present socio-ecological collapses within a transdisciplinary approach. Historical and material conditions of Brazil's colonization processes are associated with the transformation of landscapes and the dislocations of human and nonhuman peoples, as well as their relations with the land. Structural categories of Western thought and their political translations in regard to socio-environmental urgencies are placed in friction with indigenous and traditional knowledges, ethnographic and archaeological researches and ethical-aesthetic propositions associated with resurgent movements and the regeneration of forests. Dissent and equivocations involved in the conditions of naming territories and in the the untranslatability of its relational arrangements that exceed current scientific and political categories are investigated. These other trajectories and territories of existence shift universalist pretensions and ethnocentrism to give way to a plurality of ecologies, agencies, grammars and gestures that mutually produce the livability of the Earth.

Keywords: ecologies; drive; agroforestry; ontological pluralism; territory; translation.

This study was financed by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq) – 133773/2020-5.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Sem título, Cacilda Teixeira (c. 1978).....	17
FIGURA 2 – <i>A conversa das entidades intergaláticas para decidir o futuro universal da humanidade</i> , Jaider Esbell (2020).....	25
FIGURA 3 – <i>Palabrarma</i> , Cecilia Vicuña (2005).....	29
FIGURA 4 – Fotografia do 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, Paulo Jares (1989).....	39
FIGURA 5 – <i>The People of Calicut</i> , Hans Burgkmair (1518)	59
FIGURA 6 – <i>Diagrama Ritual sincrético</i> , Abdias Nascimento (1993).....	61

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. PULSÃO SINTRÓPICA.....	17
2. CURI	25
3. CAPTURAS.....	29
4. EQUÍVOCOS.....	39
5. GESTOS.....	47
6. TERRAS.....	55
7. SEMENTES.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS: retomar a pulsão.....	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	68

INTRODUÇÃO

Os lapsos, os atos falhos e os sintomas são como pássaros que batem o bico no vidro da janela, seria preciso não interpretá-los, mas situar suas trajetórias (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 263). Em meio aos genocídios e às forças destrutivas que entropizam a complexidade de formas e modos de vida, este estudo procura se situar em meio às urgências de uma pluralidade de ecologias praticadas por povos e territórios em luta no Brasil. Insubordinadas ao dualismo entre natureza e cultura que estrutura as narrativas hegemônicas acerca da atual conjuntura de acelerações e colapsos do capitalismo, as perspectivas que orientam o trabalho redistribuem as agências e as políticas de habitar em jogo. Suas alianças extrapolam os contornos e as categorizações que estruturam o pensamento humanista para tornar sensível a constituição colonial da sintomática socioecológica e suas traduções políticas no presente.

A possibilidade de pensar em ecologias, no plural, se alia às proposições de Félix Guattari (2021 [1989]) e Peter Pál Pélbart (1993), que cartografam as relações entre ecologias subjetivas, sociais, ambientais e invisíveis, abrindo espaços para ainda outras tramas de relacionalidade. Nas descontinuidades e nodoamentos dessas ecologias habita o que Malcom Ferdinand (2022, p. 23) chama de "uma dupla fratura, ambiental e colonial da modernidade", da qual decorre uma fantasia de preservação do planeta marcada pela ausência daquelas e daqueles "sem os quais [...] a terra não seria a Terra" (CÉSAIRE apud FERDINAND, 2022 p. 24). Os saberes e fazeres de povos que participam dos processos de ressurgimento terrenos nestes territórios, semeando o florescimento no enfrentamento à depleção, são alguns dos fios que conduzem este percurso por seus devires emaranhados. A pesquisa intenta, assim, percorrer ecologias distintas a partir de um movimento clínico, fundamentalmente ético, político e estético, que conflui em alianças desejantes para ensaios de "habilidades de resposta" (HARAWAY, 2022).

Estes textos são também ensaios da agrofloresta, no sentido de que são exercícios de pesquisa mobilizados pelo aprendizado e pela prática da agrofloresta sucessional na Mata Atlântica, mais especificamente na Serra da Mantiqueira, em Santo Antônio do Pinhal. A agrofloresta sucessional, isto é, o cultivo de plantas

alimentícias e florestais combinadas de maneira que as diferentes arquiteturas e ciclos de vida dos vegetais se complementem e se sucedam, como se dá na floresta tropical, envolve um contínuo aprender a compor mundos multiespécies, demandado pelas forças de ressurgimento de um mundo-floresta. Estas tentativas de maquirar com as múltiplas relações que se materializam na terra estão entrelaçadas em práticas nos campos da educação, das artes, e da organização comunitária; e da busca transtornada de coletivos que confrontam regimes históricos de subjugação e aniquilação cotidianamente no Brasil.

A investigação consistiu na revisão da bibliografia indicada a partir de uma abordagem transdisciplinar e narrativa, em tentativas de tradução e escrita especulativa nos entroncamentos entre os estudos de ciência e tecnologia, os estudos decoloniais, os feminismos interseccionais, a filosofia da diferença e a psicanálise. Seus referentes se enraizam em conhecimentos indígenas e quilombolas, na agroecologia, no multinaturalismo, na ecologia histórica e nos estudos multiespécie.

No primeiro texto, *pulsão sintrópica*, dois sentidos do termo 'pulsão' são aproximados, conforme suas diferentes aproximações na agroecologia e na clínica: na primeira, como um exercício de participação na sucessão florestal e, na última, como um vetor pragmático que se manifesta em atos e dizeres. São mobilizadas as compreensões do termo nos campos da agrofloresta sucessional, junto a Ernst Gotsch (1997), e na clínica psicanalítica, com João Perci Schiavon (2018), encontrando nestes homônimos um chamado que conflui nos cuidados necessários às condições de emergência da multiplicidade. Estas práticas aterrissam nas urgências comuns às cosmopolíticas da terra e suas disputas ontológicas, convocadas por uma pensadores como Isabelle Stengers (2017), Eduardo Viveiros de Castro (2014), Débora Danowski (2014), Alyne Costa (2014), Anna Tsing (2015), Ursula Le Guin (2017) e Achille Mbembe (2021).

Em *curi*, diferentes léxicos e registros poéticos coabitam em um exercício de coletar e reparar¹ na ecologia de fazeres simbióticos que constitui a presença abreviada da entidade multiespécie Araucária, ainda abundante na Serra da

¹ Como uma ferramenta diante da irreparabilidade, Fernanda Eugênio (2019) desdobra o termo 'reparar', traduzindo seus "limites-confins" como "parar de novo (re-parar), inventariar atentamente e manusear em concerto".

Mantiqueira. Em processo de extinção devido ao desmatamento, à exploração madeireira e à mutação climática, as araucárias co-evoluíram e se acoplaram com incontáveis seres ao longo de milhões de anos, especialmente por meio de seus abundantes pinhões, coletados e plantados por diferentes seres pelas serras e caminhos indígenas do Planalto Meridional da Mata Atlântica. As atribuições da botânica e as toponímias que compõem este vocabulário localizado dão testemunho de encontros longevos, friccionando seus contornos históricos e afetivos no presente.

Os pássaros envenenados por mercúrio na ilha de Kyushu, no Japão, cenário de uma das primeiras grandes catástrofes socioambientais amplamente noticiadas, conduzem até as aldeias Munduruku ao longo do rio Tapajós, onde a mineração contamina progressivamente os rios, as terras e os corpos. A partir da indagação de Ailton Krenak (2020) acerca das limitações de um imperativo de sustentabilidade diante da continuidade e da magnitude desses acontecimentos irreparáveis, *capturas* procura mapear a trajetória imperialista de ativação jurídico-corporativa do termo, operador de um imaginário marcadamente desenvolvimentista. Maristela Svampa (2020), Suely Rolnik (2018), Silvia Rivera Cusicanqui (2021), Valeria Flores (2013) Shaula Sampaio, Belinaso Guimarães (2012) e conhecedores destes gêneros de armadilhas discursivas nos encaminham para longe de suas reiterações apropriadoras. Enquanto isso, porém, decisões de órgãos nacionais e internacionais determinam a escalada global da destruição e da injustiça climática, materializada na perseguição a povos e territórios em todo o mundo.

Atenta a dubiedade de sentidos, e em aliança com pensadores de diferentes campos disciplinares e saberes indígenas e quilombolas, a seção *equivocos* procura sublinhar os apagamentos onto-epistemológicos realizados por práticas seculares de nomeação de entidades que extrapolam os operadores de análise do Estado e sua partilha do sensível. A partir de provocações de Marisol de la Cadena (2022), Antônio Bispo dos Santos (2021), Eduardo Viveiros de Castro (2017) e Jacques Rancière (1996), discutem-se as condições de (in)traduzibilidade de arranjos relacionais e as gramáticas de conversão que reordenam modos de existência localizados – ainda que em discursos seculares sobre ‘territórios’, ‘natureza’, ‘recursos’ e ‘meio ambiente’. Busca-se, assim, encarar as formas atualizadas de extirpação de idolatrias impostas em modelos renovados de desenvolvimento e na

aplicação de conceitos que determinam a separabilidade de existências coletivas que excedem as categorizações científicas e políticas hegemônicas, inclusive a noção de espécie.

Em *gestos*, portanto, adentra-se o pensamento de Vilém Flusser (2014) sobre os movimentos do corpo, e mais especificamente sobre o gesto de plantar, para questionar a condição de excepcionalidade da espécie humana que figura em oposição a um meio hostil, evocando um estado original intocado e uma única trilha histórico-evolutiva rumo ao progresso, à monocultura e ao latifúndio. No rastro das pesquisas de Marshal Sahlins (2021) e Pierre Clastres (2013) sobre as sociedades afluentes e contraestatais, outras histórias de nomadismo e mobilidade entre a roça, a floresta e seus parentescos animais e vegetais são coletadas. Os equívocos retomam sua potência na sensibilidade a um gradiente "aldeia-roça-capoeira-floresta" praticado como modo de vida do povo Wajãpi, no Amapá, junto a estudos de Joana Cabral de Oliveira (2016) que versam sobre essas sofisticadas formas de cultivo. Recorre-se ainda a pesquisas arqueológicas recentes de Eduardo Góes Neves (2016) e William Balée (2008) sobre os solos antrópicos, as terras pretas e os sambaquis na região amazônica, artefatos vivos que resultam de intervenções longevas de povos humanos na materialidade de suas paisagens.

Terras, por sua vez, parte de uma observação cotidiana sobre a predominância de certas espécies de capim, como a braquiária e o colômbio, utilizadas para bloquear a dinâmica sucessional e acomodar bovinos em vastas paisagens rurais. Seus usos em empreitadas de esvaziamento de territórios e na agropecuária nos remetem ao imperialismo ecológico descrito por Alfred Crosby (2011), que rastreou a substituição de populações humanas e não humanas como estratégia de extermínio no decurso do processo de colonização. As derivas dos capins também foram notadas por naturalistas que, como observa Regina Horta Duarte (2002), enxergavam a floresta como insumo para sua ocupação efetiva.

A terra capinada nos conduz às sementes. Aqui, aspectos da organização territorial e ecológica dos quilombos, narrados por Beatriz Nascimento (2021), Abdias Nascimento (2019), Flávio dos Santos Gomes (2015) e Malcom Ferdinand (2022), emergem associados à continuidade de modos de habitar amparados em práticas sociais e espirituais da diáspora africana, vinculados a espécies

companheiras que excedem suas propriedades biológicas em vínculos espirituais. Este movimento nos devolve à imanência das lutas pela terras e da regeneração das paisagens com as sementes da paixão, memórias de aquilombamentos vindouros.

“Os nomes e os padrões necessitam-se mutuamente, ainda que não sejam isomórficos. Eles habitam histórias conectadas, partidas e emaranhadas” (HARAWAY, 2022). Estes exercícios de reparar nos "ajuntamentos de modos de ser" (TSING, 2019, p. 150) da Terra, intraduzíveis nas linguagens do Estado, dão a ver a colonialidade das instâncias legislativas e judiciais, mas também as possibilidades restabelecimento e subversão. Para Rita Segato (2021) são essas formas "de habitar que servirão de pistas para recuperar o vínculo com aquele projeto de enraizamento soberano no espaço-tempo de nossas paisagens" (p. 25).

*

Uma associação se deu por coincidência vocabular: *pulsão*. Na prática da agrofloresta sucessional, a pulsão (também chamada de 'pulso') é uma perturbação em um ecossistema que gera um incremento nos processos de fotossíntese e de produção de biodiversidade e fertilidade do solo, tornando possível a dinâmica de clareira própria à regeneração das florestas tropicais. Esta injunção compreende um agenciamento de gestos, invariavelmente multiespecíficos, que abrem caminho para que a energia do sol alcance outros estratos, andares da floresta com diferentes densidades de sombra, permitindo o porvir e a ocupação de ainda outros seres que a terra guarda como virtualidades na memória das sementes. O movimento etoecológico que se manifesta nestes acontecimentos é descrito pelo agricultor e pesquisador Ernst Gotsch (1996, p. 5) como *sintrópico*, isto é, que resulta em maior quantidade e qualidade de vida consolidada no local, e no planeta como um todo – uma tradução possível do movimento de perseveração da vida em seu insistente vetor de variação, do qual a entropia é constitutiva.

O manejo agroflorestal – os procedimentos que invocam a pulsão vital em determinado ecossistema – inclui a poda e a derrubada de árvores e plantas cujos

ciclos vitais chegaram ao fim, e que passarão a nutrir os microrganismos do solo com sua matéria corpórea. Ao tomar parte nesta “relação metamórfica com o mundo” (STENGERS, 2017, p. 7), esses modos de cultivo assembleários demandam a consideração de uma complexa rede de composições e decomposições tróficas no espaço e no tempo, dispendo de uma sintomatologia fisiológica e topológica fundamentada em distintas cosmociências agrícolas de povos indígenas, quilombolas, caiçaras e camponeses. Nesta práxis, é possível exercitar um pensamento com e pelo meio, onde as sensibilidades se tornam mutuamente capazes de discernir as condições de existência de viventes e não viventes encarnados na paisagem, assim como a qualidade dos encontros que nela se dão, tramando uma espessa indiscernibilidade ancestral entre pensamento e existência em solo originário.

Há, nas poéticas florestais, uma ressonância particular com a pulsão enquanto uma ciência ativa e de consistência ética; uma apreciação originária em ato (SCHIAVON, 2018). Esta aproximação desfigura a compreensão do campo pulsional em exercícios pragmáticos e extemporâneos, clínicos e ecológicos, nos quais a atenção aos graus de vitalidade do mundo é a atividade central. A tempestade, o bicho serra-pau, "a irrupção do vivo no lapso" (p. 27). Lá, onde a floresta era, a pulsão também é agente de subversão.

1. PULSÃO SINTRÓPICA



FIGURA 1. Sem título, Cacilda Teixeira. (c. 1978).
Tapeçaria em algodão, 100 x 80 cm. Foto: acervo pessoal.

Estabelecer vizinhanças é sempre um exercício arriscado, sobretudo quando se atravessa campos tão díspares como os estudos da subjetividade e as práticas agroflorestais. Mas se pensar é seguir a linha de fuga do voo da bruxa (DELEUZE; GUATTARI, 1992), deixemos que nos conduza *Ascalapha odorata*, mariposa americana noturna batizada por um Lineu inspirado em Ascálafo, *daemon* horticultor do mundo dos mortos, cuidador dos pomares de Hades. No México, ela é conhecida como X'mahana, nome maia que se traduz como "moradora de casa alheia". Em alguns lugares, a bruxa traz o prenúncio da morte; em outros, trata-se de um espírito ancestral em visita aos vivos. Para além dos desígnios humanos, sua trajetória nos conduz a um fora denso, úmido e plenamente habitado, situado neste outro território: o *foris* que compõe o étimo da floresta.²

² Esta hipótese etimológica discutida por Harrison (1993, p. 69) demarca a externalidade da *silva forestis*, a mata para além dos limites habitados da *silva communalis*.

X'mahana bate suas asas largas sem pressa, passeando por entre os corpos aparentemente estáticos da mata até uma súbita abertura, bastante familiar à nossa espécie: a clareira. O dia quer amanhecer, e podemos distinguir sobre a serrapilheira o vulto de uma grande árvore tombada, que levou outras consigo na queda. Apertando as pálpebras, reconhecemos no chão a sapucaia (*Lecythis pisonis*), exuberante árvore nativa da floresta tropical primária, “fruto que faz saltar os olhos” de primatas e morcegos. Os minerais mobilizados através de sua raiz pivotante tornam-se disponíveis para outras espécies na forma de folhas e frutas, e também no momento de sua decomposição. Há registros de que os Puri enterravam seus mortos em urnas de cerâmica que tomavam a forma da cumbuca da sapucaia – “a alma do morto vai para uma agradável mata, cheia de pés de sapucaia e de caça, onde fica contente, na companhia de todos os mortos” (REIS, 1979, p. 80).

A bruxa metamórfica nos trouxe ao fim e ao princípio do ciclo de continuidade da vida que ocorre a todo momento na floresta tropical, e que na biologia é chamada de sucessão natural das espécies.³ Aqui, talvez, a indagação mais precisa já não será como se reproduz o homem, (LACAN, 2003, p. 456) mas como se reproduz a floresta que reproduz, entre tantos existentes, este homem. A sapucaia nos mostra que, quando uma árvore cai na floresta primária, abrindo uma clareira, a sucessão natural tem um novo pulso: a luz do sol alcança o solo e a matéria orgânica o recobre, permitindo que as sementes no chão da floresta se desenvolvam e brotem. Primeiro virão as espécies de ciclo curto, denominadas pioneiras ou placenta, formando uma *capoeira*, a “mata do passado” tupi. Estas criarão as condições para que venha a floresta secundária, e depois a primária, de ciclo ainda mais longo. Cada momento deste percurso é chamado de estágio da sucessão, e cada estágio cria as condições para que persevere o seguinte (BRAGA; CERVENY, 2018). Assim, a vida diante de nós se compõe como um arquivo da vida passada, no qual cada ser vivo é uma pluralidade de formas sucessivas que “não apenas está em continuidade com o não-vivo, mas é seu prolongamento, sua metamorfose, sua expressão mais extrema” (COCCIA, 2020, p. 16).

Seres humanos, assim como outros grandes primatas florestais, também fazem parte da dinâmica de clareira, em função dos diferentes graus de distúrbio

³ Na descrição de Ernst Gotsch (1997), “a sucessão natural das espécies é o pulso da vida, o veículo em que a vida atravessa o espaço e o tempo”.

que causam na floresta. No vocabulário da agrofloresta sucessional, *pulsão* é o nome dado ao acontecimento que inicia um novo ciclo do processo de regeneração florestal. Este saber-fazer, praticado por povos indígenas, camponeses e comunidades de agricultores que cultivam agroecossistemas tropicais, é coordenado segundo as arquiteturas, os ciclos de vida e as relações ecofisiológicas dos vegetais, de maneira que possam ocupar diferentes alturas ao longo do tempo, desfrutando da energia solar disponível em cada estrato para produzir ainda mais matéria viva. As podas sazonais e as capinas seletivas, realizadas a partir de conhecimentos ancestrais e da observação atenta dos ciclos dos viventes em cada território, compreendem o gesto de “pôr pro chão” indivíduos vegetais, geralmente com o uso de serra ou facão, formando pequenas clareiras de onde surgirão plântulas alimentícias vigorosas, cada qual com sua egrégora específica de organismos associados. Quando oportunas, essas intervenções usam a sucessão natural como força motriz para ciclar e incrementar os nutrientes orgânicos e inorgânicos, fornecendo suficiente cobertura morta – isto é, matéria orgânica abundante – para cobrir o solo e protegê-lo da compactação, da desagregação e da lixiviação ocasionadas pela chuva e pelos raios solares. A informação de crescimento gerada pelas podas é transmitida por meio da biocenose associada às zonas de raízes, permitindo que vingam espécies ainda mais complexas e exigentes em relação à fertilidade do solo. Todos esses artifícios têm como efeito a regeneração de terras, águas e ares; o enriquecimento de ciclos genéticos e da fertilidade do solo; a soberania alimentar e a segurança nutricional de quem nele vive.

Seu fundamento metodológico se alinha com a teoria das estruturas dissipativas de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, segundo a qual flutuações promoveriam a organização e o aumento da complexidade em determinado sistema, distanciando-o do equilíbrio termodinâmico (PRIGOGINE; STENGERS, 1984). Ao pesquisar a agrofloresta sucessional, Ernst Götsch (1997) chamou este método agrícola regenerativo de cultivo característico dos trópicos de *sintrópico*, a partir de uma tradução ético-estética dos princípios da termodinâmica. Como ensina a árvore que tomba na clareira, os sistemas vivos têm a capacidade de vencer a tendência à entropia não só por meio do crescimento e da reprodução, mas sobretudo pelo desenvolvimento contingente e coordenado de estruturas de organização cada vez

mais complexas. As condições para o ressurgimento multiespécie, imprescindíveis à agricultura, dependem do trabalho de muitos organismos que fazem negociações através das diferenças, forjando “assembleias de habitabilidade em meio às perturbações” (TSING, 2019, p. 226).

Em um de seus estudos sobre a relação entre as práticas tradicionais de cultivo e a produção do que chama de uma biodiversidade doméstica, Manuela Carneiro da Cunha (2017) alude ao matemático Nicholas Georgescu-Roegen para explicar que a vida, em sua acepção biológica, necessita de três coisas básicas: “primeiro, matéria; segundo, energia; e a terceira e mais misteriosa é a diversidade, também conhecida como entropia baixa ou negativa” (p. 257, tradução nossa). A antropóloga remete à conclusão de Roegen de que o crescimento não pode ser ilimitado, uma vez que “o trabalho constante não pode continuar indefinidamente sem um suprimento contínuo de matéria, energia e entropia negativa” (*Idem*). Enquanto a entropia rege as transformações termodinâmicas que liberam energia às custas da complexidade, a entropia negativa as reorganiza em ligações e processos, convertendo energia em redes mais complexas e interdependentes de vida. Desta compreensão termodinâmica decorre a pragmática agroflorestal: de modo complementar à noção de entropia, que designa a degradação da matéria que resulta em dissipação de energia, Götsch adota a *sintrópia* (*sin* relativo a ‘convergência’ e *tropos* a ‘tendência’), que descreve a característica oscilatória entre entropia e entropia negativa, como aquela entre a inspiração e a expiração (GOTSCH *apud* PASINI, 2014, p. 39), que permite a preservação da existência. Assim, Götsch (1996) considera que parte da função dos processos metabólicos é reorganizar os resíduos entrópicos através dos quais a vida prospera e se multiplica, gerando um aumento de complexidade em termos de “qualidade e quantidade de vida consolidada” (p. 5), impulsionando os processos de sucessão florestal nos locais de intervenção.

Neste sentido de mundo, ou cosmopercepção,⁴ cada ser vivo é entrópico em si mesmo, mas contribui para os processos sintrópicos. A ação é mobilizada por um “prazer interno” (GOTSCH *apud* PASINI, 2014, p. 39) às cooperações interespécies,

⁴ Tradução de wanderson flor do nascimento para *world-sense*, proposição de Oyèrónké Oyêwùmí (2021), uma qualificação mais precisa para descrever culturas que não privilegiam o visual sobre os demais sentidos, como a iorubá; demarcando uma diferença em relação ao ocolocentrismo da expressão ‘visão de mundo’ [*worldview*].

que atualizam forças que ainda podem ser exercidas. Este entendimento não se traduz em um pacote tecnológico nem em sequências de instruções de plantio, mas no exercício de uma sensibilidade terrena. Para além dos métodos de estratificação, identificação, adubação, capina seletiva, poda e outras formas de cuidado e manejo das influências que definem a saúde de um ecossistema, as decisões que atravessam esta política de cultivo mais que humana são feitas a partir de um discernimento etoecológico, exercido na apuração cotidiana da atenção às relações de reciprocidade entre os componentes bióticos e abióticos. Seu critério se orienta, a cada momento, a partir da experiência de co-produção de um habitar multiespécie, na direção do florescimento de formas e modos de existir.

Para além de convocar uma concepção termodinâmica radicalmente distinta daquela que a modernidade ocidental postulou em suas concepções mecanicista e desenvolvimentista, o manejo agroflorestal convoca a um comparecimento em determinado modo de potencialização do vivo, enquanto ciência do corpo e prática do pensamento. Uma agricultura “de processos”, assim, se contrapõe a uma agricultura “de insumos”, majoritariamente derivados de petróleo: “o cultivo pela coerção” (TSING, 2015, p. 189), derivado da exploração de plantas, animais, microorganismos e pessoas. Suas técnicas e procedimentos distintos, “bricolagens tecnoprimitivistas e metamorfoses político-metafísicas” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 159) podem envolver o reaproveitamento de águas e o cultivo de microorganismos e polinizadores; o estudo de plantas medicinais, sagradas e alimentícias; a troca e a manutenção de sementes crioulas; a fabricação de ferramentas, léxicos e formas colaborativas de organização do trabalho; o fortalecimento de rituais, mutirões, festejos, cantos e encantos. A geratividade destas experiências se manifesta não apenas em condições materiais de vida no território, mas também em vizinhanças ínfimas com comunidades vivas e não vivas; com a topografia, a estrutura, a textura e a fertilidade do solo; com o clima, a pluviosidade e a incidência do sol e dos ventos; com a sazonalidade e suas diversas temporalidades tróficas. Na transdução assembleária do pasto em floresta, “uma habilidade de viver, uma consciência de pertencer ao mundo e um gozo de ser parte do mundo” (LE GUIN, 2017, p. M15, tradução nossa)⁵ podem tomar lugar.

⁵ No texto original, *Deep in admiration*: “skill in living, awareness of belonging to the world, delight in being part of the world”.

Poderíamos dizer que, em sua potência, os cuidados que atravessam o manejo agroflorestal evocam estados de disposição similares àqueles que se atribuem à escuta clínica. A atenção é voltada às manifestações, aos indícios e aos sintomas dos viventes, à qualidade dos afetos suscitados pelos acontecimentos e à decifração dos encontros alegres e tristes. O foco, distintamente, são os acoplamentos interespécies ou, ainda, as intraações⁶ de múltiplos agentes florestais; outros nós possíveis na rede de existentes. Assim, as intervenções de agricultoras e florestadores contribuem à tessitura de redes cada vez mais complexas no plano real da interdependência. A pulsão sintrópica, um pensamento que se move com e a partir das categorias da vida, se dá num exercício que comunga com a diferença emergente, gerando condições de sensibilidade para uma vida que não se sujeita e ressurgue, insistentemente, na tendência à irreduzível multiplicidade das formas.

*

Para além da prática da agricultura sintrópica, que produz possibilidades abundantes de recampesinização e recuperação de áreas degradadas, como nas experiências vinculadas ao Movimento sem Terra, à Teia dos Povos, à Rede Povos da Mata e à Cooperafloresta, numerosos povos e suas tecnologias terrestres (LATOURE, 2020), tradicionais e reemergentes, produzem mundos segundo outros modos de habitar sintonizados com a processualidade inerente à terra. No campo da produção agrícola, são conhecidos os trabalhos de cultivo de pimenta jiquitaia, realizado por mulheres Baniwa, do Alto Rio Negro, bem como a produção de óleo de pequi do povo Khĩsêjtê, no Xingu. Em distintas sintonias, incontáveis comunidades indígenas, quilombolas, caiçaras, caipiras, camponesas, assentadas e guardiãs de sementes, cursos d'água, territórios e práticas ancestrais materializam continuamente as relações entre pertença e devir. Contrapondo-se aos projetos neoextrativistas de ocupação ontológica dos territórios, essas formas de *sentipensar* com a terra (ESCOBAR, 2017, p. 12) são também estratégias de resistência de que extrapolam o antagonismo aos poderes constituídos, acendendo possibilidades de retomada das paisagens ecossociais e subjetivas para além das infernais

⁶ Karen Barad (2017) propõe a intra-ação como a constituição mútua de entidades determinadas, “onde o emaranhamento dos vários componentes é uma pré-condição, e não um resultado da ação”. Esta relação é fundamental ao que chama de realismo agencial, que investiga o político como um conjunto de práticas e aparatos que individualizam os sujeitos políticos.

alternativas capitalistas. Caracterizados por uma recusa aos imperativos de sujeição e assimilação dos projetos propulsores do fluxo da história – chamemo-los de Capitalismo Mundial Integrado, Ocidente Global ou Mundo Único –, as praticantes dessas ecologias insistem em suas composições de mundos "que resistem e resistirão a cada catástrofe" (DANOWSKI *apud* COSTA, 2014, p. 151).

Junto a agricultores experimentadores do semiárido, na Paraíba, Alyne Costa recorda que a dimensão de processualidade desses agenciamentos se traduz em um "poder de criação que supera em amplitude e em multiplicidade sua capacidade de reagir contra uma dominação imposta, encontrando sua potência nos novos mundos que se tornam capazes de fabricar" (2014, p. 153). Costa alude ao conceito de *reclaim*, proposto por Isabelle Stengers (2017) – traduzido ao português por Jamille Pinheiro Dias como *reativar*, ressaltando sua qualidade empírica e pragmática; e também como *retomada*, por Renato Sztutman (2018), em sintonia com as lutas pela terra – para descrever uma maneira de habitar a terra a partir de suas demandas: uma relação que se expressa em uma "liberdade de se deixar intrigar pelo entorno e de se tornar capaz de se responsabilizar por ele" (ZASK *apud* COSTA, 2014, p. 241).

Em meio à contingência implacável que caracteriza nossos tempos de catástrofe planetária, o exercício de reparar (n)a terra, materializado por ecologias e práticas situadas, propicia convivências que compõem um mundo onde cabem muitos mundos, como na invocação zapatista. Este trabalho-jogo se exercita na organização de modos coletivos singulares de funcionamento da vida, que a reafirmam diante daquilo que a sufoca. Achille Mbembe (2021, p. 125) lembra que, "em sua vertente noturna, a modernidade terá sido, do começo ao fim, uma guerra interminável travada contra o vivo [...] que ainda está longe de terminar". Mbembe convoca a um movimento de restituição do vivo, incluindo a biosfera, do espaço e da energia que necessita: o direito universal à respiração. Desde as ruínas de um projeto civilizatório hegemônico, ainda podemos aprender a respirar e a nos metamorfosear com as bruxas e as sapucaias, descobrindo maneiras de prestar atenção ao que o convívio cosmopolítico convoca.

É manhã.

2. CURI



FIGURA 2. *A conversa das entidades intergalácticas para decidir o futuro universal da humanidade* (2021), Jaider Esbell.

Foto: Filipe Berndt / Galeria Millan.

É manhã. Percorro a sombra⁷ da mata com os olhos em busca dos pinhões que as gralhas deixaram na serrapilheira. Caminho em curvas e vou suspendendo os ramos agudos com cautela, para que não se metam debaixo das unhas. As sementes robustas recolho no oco do chapéu de palha, afeito ao que abunda na floresta. O que cede ao toque são cascas, película em forma de asa. Quando o outono finda e as pinhas estouram ao sol do meio dia, dá pra ouvi-las fragmentar em voo por entre as copas das árvores, até aterrissar no macio que recobre o solo. Parece o som de água.

⁷ As florestas secundárias da atual mata atlântica viveram séculos de degradação colonial e em muito diferem de *ka'á-eté*, a floresta originária tupi. Segundo Ricardo Cardim (2018, p.15), “são formações jovens com predomínio de árvores finas, com poucos estratos de árvores e arbustos abaixo do dossel, esvaziadas de sua fauna e já despidas dos grandes exemplares. Podem ser consideradas ‘sombras’ da floresta original”.

As araucárias são mais antigas do que as flores.⁸ Remanescem de ancestrais que mutaram há centenas de milhões de anos, quando os continentes americano e africano eram um. Acontecimentos da magnitude da irrupção de linhas tectônicas, eras glaciais e ondas migratórias de predadores do norte se sucederam, transtornando o relevo. A cada perturbação atmosférica e relacional, a floresta de coníferas se retraía e se recompunha em novos povoamentos.

Temperamento pioneiro⁹ avança sobre o que não é floresta; assim curi¹⁰ ganhou sul, em mestria de estratégias vitais. Aprendeu a puxar água longa ao contrário, da folha pra seiva, condensando a chuva coletiva.¹¹ Conheceu gelo e fogo ao cunhar chão e gozar na coivara,¹² junto com paca, cotia, quati, macaco, veado, gambá. Fez uso da promiscuidade metabólica para existir e chegar a ser presença derradeira.¹³

Humanos vieram pelo norte e por ilhas emergentes no oceano. Quatrocentas gerações ocuparam as zonas de encontros bióticos entre a mata e o rio, servindo-se entre antas, catetos, peixes e os pinhões, que trançaram pelos peabirus.¹⁴ À sombra

⁸ As angiospermas (dentre os significados de *angios*, “urna”) antecederam as gimnospermas (de *gimnos*, “nu”), as plantas floríferas. Seus feixes de folhas dispersam e recebem o pólen através do vento e, quando fertilizados, desenvolvem os pinhões sem uma polpa exterior para proteção.

⁹ Pioneirismo é uma atribuição botânica de espécies vegetais que ocupam áreas desmatadas ou campos naturais, criando as condições para o aparecimento de outras. No caso das araucárias, isto se dá principalmente por meio do sombreamento oferecido por sua extensa copa e pela atração que os pinhões exercem sobre pássaros e outros agentes dispersores de sementes.

¹⁰ *Curi* deriva de *kur'y*, nome guarani da espécie *Araucaria angustifolia* (Bertol.) Kuntze, espécie característica da floresta ombrófila mista na região subtropical úmida do Brasil.

¹¹ Em períodos de seca, a araucária absorve umidade do ar pelas folhas, disponibilizando a seiva elaborada para as demais partes da árvore. Sua copa funciona como um núcleo de condensação, possibilitando a ocorrência de chuva dentro das áreas florestais.

¹² Coivara é um sistema de cultivo temporário e itinerante que envolve derrubadas e queimadas periódicas em meios arborizados, alternadas com pousios florestais de longa duração, tradicionalmente praticado em várias localidades do mundo. Em relação às florestas de araucária, estudos arqueológicos recentes identificaram o desenvolvimento de uma dependência do fogo pela espécie, que teria sido capaz de regenerar suas populações após perturbações em grande escala no tecido florestal, possivelmente a partir dos pinhões enterrados por coletores itinerantes. O espalhamento antropogênico das florestas de araucária se deu por meio da chamada interação biocultural com povos da família linguística Jê, que ocuparam o Planalto Meridional da mata atlântica desde o início do Holoceno. Os pinhões e suas diversas formas de preparo também compõem as tradições culinárias dos povos Kaingang e Xokleng-Laklãnõ (NEVES, 2021, p. 118).

¹³ A araucária é classificada como uma espécie em risco crítico de extinção pela União Internacional pela Conservação da Natureza. Estima-se que a floresta de araucária cobria 200.000km², tendo diminuído em 97% no século XX, com perda de metade de sua variabilidade genética. Da vegetação atlântica sobrevivem menos de 7,5% de sua extensão original (ROBINSON *et. al*, 2018, p. 3)

¹⁴ O Peabiru era uma trilha territorial indígena que foi determinante para os contornos das cidades e dos estados brasileiros, e também para a disseminação das araucárias e o legado de interação com os pinhões, valorizados por seu teor proteico e variados usos medicinais. A expansão da floresta ombrófila mista e das florestas de araucária nas terras altas da Mantiqueira coincide com sua

longeva dos pinheiros se associaram imbuia, xaxim, canela, angico e lobo-guará, entre outras curadorias vitalícias.¹⁵

Nó de curi queima com vagar e se fez massa de lenha para espírito de fincar bandeira. Carbonizou-se e liquidificou-se na faina urbanizadora,¹⁶ hoje sobrevive no manejo do coletor. Inefável é o esquecimento; o encontro com curi é fatalmente erótico.

*

É noite. Os pinhões que não foram para a terra serão torrados sobre ferro em brasa. Há diferentes modos de comê-los, artifícios que a sazonalidade alimentar caipira cultiva. Costumo abocanhar a semente ainda quente, equilibrando-a pela base com os dentes da frente, o polegar e o indicador, em uma espécie de *mudra* ou beijo. Então mordo incisivamente, até que a semente irrompa da casca e seja expelida, como um óvulo, diretamente sobre a língua.

ocupação por grupos indígenas autônomos, principalmente os denominados Puri e Coroadó, falantes de idiomas do tronco linguístico Macro-Jê. Nestas regiões viviam os povos Maritong, Copacanique, Tamprun, Sasaricon e ainda outros que foram chamados pelos europeus de Tapuia, como designaram os povos com culturas e línguas distintas daquelas dos ocupantes do litoral. Neste sentido, estudos arqueológicos (ROBINSON *et. al.*) apresentam um contra-argumento contundente às políticas de conservação que desconsideram o valor de métodos agrícolas tradicionais.

¹⁵A araucária é considerada uma "planta enfermeira" porque permite diversas associações vegetais e animais, atraindo aves dispersoras de sementes que promovem a reocupação do entorno por outras espécies de árvores e, assim, favorecendo a regeneração de áreas degradadas.

¹⁶ Dos ciclos madeireiros na Mata Atlântica, cujo principal fator de exploração econômica foi a lenha de suas árvores primárias, destaca-se, além do pau-brasil, o da floresta com araucárias no sul do país, voltados para construção civil, mobiliário e celulose, principalmente entre a Primeira Guerra e a década de 1970 – com episódios de superprodução e apodrecimento de estoques protagonizados por empresas como a Southern Brazil Lumber & Colonization Company (NODARI, 2019). Já em 2005, o governo brasileiro aprovou a criação da usina hidrelétrica de Barra Grande, da empresa Baesa, na divisa dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A instalação inundou uma área de aproximadamente 8.140 hectares onde sobrevivia um dos mais bem preservados e biologicamente ricos fragmentos de floresta ombrófila mista do estado, incluindo as florestas de araucárias, resultando na extinção das condições climáticas de existência *in situ* da bromélia *Dyckia distachia*, e no desterro irreversível de seus habitantes humanos e não-humanos.

3. CAPTURAS



Figura 3. *Palabrarma* (2005), Cecilia Vicuña.

No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2020) retoma a questão fundamental de La Boétie para interrogar a separação entre natureza e política sobre a qual se assenta a noção de sustentabilidade. Krenak pergunta: “O que é preciso sustentar? (...) Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária?” (p. 8).

O conceito de desenvolvimento sustentável começou a ser delineado na segunda metade do século XX, na sequência do lançamento do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que equivalia o desenvolvimento a indicadores de crescimento econômico nacional, tendo no produto interno bruto *per capita* seu referente mais expressivo. A primeira grande cúpula internacional, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano (UNCHE), teve lugar em Estocolmo, em 1972, com o objetivo de propor meios para conciliar o “crescimento econômico e a conservação ambiental”,¹⁷ entendida imprecisamente

¹⁷ Consultar *Report of the United Nations Conference of the Human Environment*, 1973.

como a capacidade de um ecossistema de absorver distúrbios ambientais a fim de atender as necessidades e aspirações humanas.¹⁸

O evento havia sido proposto pelo governo da Suécia em 1969, mas só encontrou receptividade para sua realização após a repercussão do desastre de Minamata, no sul do Japão, quando tornou-se público que centenas de pessoas e incontáveis viventes e ecossistemas haviam sido envenenados por metilmercúrio e outros dejetos contendo metais pesados, despejados sem tratamento no rio que deságua na baía de Minamata. As substâncias eram utilizadas desde 1932, como catalisadores na produção de acetaldeído e PVC pela corporação Chisso, também fabricante de fertilizantes químicos. A contaminação em massa pela cadeia alimentar, que levou décadas para aparecer na forma de sintomas neurológicos e congênitos na população de pescadores da ilha de Kyushu, foi inicialmente reconhecida no movimento errático dos “gatos dançantes” e no vôo cego dos pássaros, que perdiam a coordenação motora e caíam no solo. Uma análise química dos dejetos revelou que havia 2 kg de mercúrio por tonelada de sedimento, um nível alto o suficiente para viabilizar financeiramente sua mineração. Com efeito, após tornar-se a primeira empresa a ser responsabilizada judicialmente por um desastre ecológico, a Chisso montou uma subsidiária para revender o mercúrio recobrado do lodo tóxico da baía.¹⁹

Data também de 1972 – um ano antes da primeira grande ‘crise’ do petróleo – a publicação do relatório *Limits to growth*, tese de um grupo de pesquisadores do Massachusetts Institute of Technology que apontava para a impotência do progresso tecnocientífico diante do forçoso esgotamento ambiental e energético, antevendo alterações climáticas e conflitos sociais intensificados no século seguinte. O texto foi rejeitado na reunião preparatória para a conferência, realizada em Founex, na Suíça,

¹⁸ Esta era a definição de desenvolvimento sustentável adotada pela Comissão Brundtland (CMMAD) no relatório *Nosso futuro comum*, de 1987, referendado pela Assembleia Geral da ONU: “um processo de transformação no qual a exploração dos recursos, os investimentos, o desenvolvimento tecnológico e as mudanças institucionais reforçam o potencial presente e futuro a fim de atender às necessidades e aspirações humanas”.

¹⁹ Um projeto de dragagem da lama contaminada foi financiado pela Câmara de Kumamoto e pela corporação Chisso (hoje JNC, fabricante de cristal líquido), a um custo de 48,5 bilhões de Yens. Os níveis de mercúrio nos peixes e mariscos no local foram considerados seguros para consumo apenas em 1997. O último processo judicial, movido por pessoas afetadas que não haviam aceitado as ofertas de indenização anteriores, foi resolvido em 2004 com uma decisão da Suprema Corte japonesa, que reconheceu a responsabilidade administrativa do governo nacional e da Província de Kumamoto (Acervo O Globo).

convocada por Maurice Strong, empresário canadense da indústria de extração de petróleo e minérios, então secretário-geral das Nações Unidas. Apesar de assinalar a extensão do dano causado pela produção e pelo consumo excessivos, o relatório da reunião concluía que as raízes dos problemas ambientais estavam fincadas na pobreza e na própria falta de desenvolvimento dos países que compõem a periferia capitalista. “Em outras palavras, são problemas da pobreza urbana e rural” (BARBIERI, 2020, p. 39), supostamente superáveis pelo próprio desenvolvimento das nações subdesenvolvidas, que viriam a limitar seu crescimento após um idealizado patamar, identificado com indicadores de países nórdicos.²⁰

A noção de sustentabilidade popularizou-se na década de 1990 com a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. A ECO-92 foi o segundo grande encontro convocado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, congregando representantes de aproximadamente cento e setenta países no Rio de Janeiro. O encontro ocorreu no contexto de implementação do Plano Collor, que abriu caminho para o atual modelo de acumulação de capital por meio de reformas fiscais, liberação ao fluxo de investimento estrangeiro direto, ampliação do comércio internacional e privatização e desregulamentação generalizadas da economia, com base nas recomendações do Consenso de Washington (leia-se Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial etc).

A cúpula de 1992 destacou-se das anteriores pela intensa mobilização de movimentos indígenas, entidades da sociedade civil e organizações não-governamentais, que pressionavam pela enunciação da responsabilidade histórica de países do Norte global pela devastação mundial, e também pela demarcação de terras originárias, ensaiando novas gramáticas políticas de aliança e oposição. Houve também forte empenho de organizações ambientalistas e da comunidade científica, munidas de evidências do Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC), órgão criado pela Organização Mundial de Meteorologia em 1988 com o objetivo de ampliar o conhecimento científico acerca das alterações climáticas. Acordou-se, por fim, que os países periféricos receberiam apoio financeiro e tecnológico para alcançar um “desenvolvimento sustentável”,

²⁰ Josué de Castro esteve presente na UNCHE, ocasião em que denunciou a falácia desenvolvimentista e sua relação intrínseca com a fome endêmica. Para uma revisão sobre a relação entre o subdesenvolvimento e o sistema capitalista internacional até 1960, ver Rodney, 1975.

comprometendo-se a reduzir seus padrões de consumo e o uso de combustíveis fósseis.

Foram firmados trinta e seis documentos e planos de ação pelas organizações presentes, dentre eles a Declaração do Rio de Janeiro que, apesar de aportar novos temas, reafirma a declaração de 1972 em seu preâmbulo;²¹ e a Agenda 21, receituário não mandatário que se esquivava da questão da dívida externa, pouco previa sobre o uso da terra e, finalmente, não chegou a sair do papel. O Protocolo de Kyoto, de 1997 (em vigor no Brasil desde 2005), viria a legitimar as disparidades entre Norte e Sul globais em uma “visão produtivista”, que ignorava a existência do comércio internacional e a discrepância significativa nas quantidades de emissões contidas nas importações e exportações de cada país. Este marco estimulou a migração de atividades de consumo energético mais intensivo para locais com menores restrições de emissão; um efeito que foi chamado de “vazamento” ou “fuga de carbono” (*carbon leakage*); um *spill-over effect*, na legibilidade da economia clássica e daqueles que defendem uma governança mais equitativa de um espaço de carbono abstrato e global – ainda outra forma molecular de comodificação. Desta forma, os países centrais ao capitalismo neoliberal e financeiro impulsionaram o modelo chamado de “economia verde com inclusão”, que estende a mercantilização do carvão aos demais processos, funções e elementos vitais, como o ar e a água.

No enalço do consenso científico e da sensibilização pública acerca das evidências palpáveis da ruptura climática, o termo “sustentabilidade” foi sendo apropriado por *think tanks* e por uma ampla gama de discursos e lemas publicitários, passando a exprimir vagas ambições de continuidade, durabilidade e perenidade.²² José Eli de Veiga (2020) aponta que consolidou-se um emprego metafórico do termo, que designa a adesão de uma empresa, um grupo, ou mesmo um indivíduo a supostos códigos socioambientais na produção, na comercialização e no consumo de produtos e serviços. Não causa surpresa que este entendimento, que mostrou-se

²¹ Estabeleceu-se o “princípio das responsabilidades comuns”, porém diferenciadas, pelo qual “países desenvolvidos reconhecem a responsabilidade que têm na busca internacional do desenvolvimento sustentável em vista de pressões exercidas por suas sociedades sobre o meio ambiente global e das tecnologias e recursos financeiros que controlam”. Ver *Declaração do Rio de Janeiro*.

²² Para uma crítica ao antropocentrismo na bibliografia sobre sustentabilidade e à invisibilidade dos processos terrestres e suas escalas temporais, ver “Uma ameaça à ressurgência holocênica é uma ameaça à habitabilidade” em Tsing, A., 2019.

bastante rentável nos últimos trinta anos, tenha coincidido com o “boom das commodities” do ciclo neoextrativista na América Latina²³ – quando governos ditos progressistas negaram ou minimizaram as discussões acerca das reais implicações e iniquidades do modelo extrativista-exportador, criminalizando as demandas de democratização das decisões por parte das populações afetadas. Mais grave ainda, como aponta Maristela Svampa (2020), multiplicaram os grandes empreendimentos mineradores e as megarrepresas, ao mesmo tempo em que ampliaram a fronteira petrolífera e agrária por meio de monoculturas, da grilagem de terras e da destruição de territórios indígenas, quilombolas e tradicionais. Operaram, assim, a legitimação do que a autora descreve como um imaginário caracterizado pela “ilusão desenvolvimentista”: a ideia de que, graças às oportunidades oferecidas pelo novo auge das commodities e pelo papel ativo do Estado na aceitação da atual divisão internacional do trabalho, seria possível alcançar o almejado desenvolvimento.²⁴

*

Segundo Dipesh Chakrabarty (2020, p. 16), a própria história da globalização coloca os seres humanos no centro para narrar como forjou-se um sentido humano para o globo como uma entidade a ser governada por nós mesmos, incorporando esta prática antropocêntrica e antropológica de representação. A reveladora noção de “meio ambiente humano”, presente no título daquela primeira conferência, manifestava o paradigma a partir do qual as catástrofes socioambientais vêm sendo consideradas por seus responsáveis; ou melhor, “nossos responsáveis”, como acusa

²³ Maristela Svampa (2020) caracteriza o neoextrativismo contemporâneo como um modelo de desenvolvimento econômico, sociopolítico e territorial baseado na superexploração de bens naturais primários, escassos e não renováveis para exportação em grande escala e na expansão das fronteiras de exploração para territórios anteriormente considerados improdutivos pelo capital.

²⁴ Svampa (2020) recorda que o desenvolvimentismo produziu grandes desastres no Brasil, como o incêndio florestal no Paraná, em 1963, que atingiu 10% da área do estado e matou cem pessoas; e a explosão do duto da Petrobras na Vila Socó, em Cubatão, que vitimou 103 pessoas em 1984. A autora assinala, contudo, que a escala da devastação ambiental cresceu enormemente com as políticas neoextrativistas implementadas por todos os governos brasileiros desde o final da ditadura. O rompimento da barragem de rejeitos da Samarco em Mariana, responsabilidade do consórcio entre Vale e BHP Billiton, em 2015, que assassinou o Rio Doce, e o rompimento da barragem da mina do Córrego do Feijão, também da Vale, em Brumadinho, um dos mais letais do mundo, são os dois episódios mais emblemáticos.

Isabelle Stengers (2015, p. 23) – os Estados e as corporações multinacionais, “guardiões da razão e do progresso” (p. 54), a quem delegamos nossa capacidade de pensar sobre urgências que nos concernem. A paradoxal premissa de sucessivos acordos intergovernamentais, tratados, protocolos, metas de cortes de emissões, planos de ação e declarações de princípios não vinculantes viabilizou a intensificação de processos extrativistas de acumulação de capital na Terra, concebendo seus vivos e não-vivos como reservas de recursos para a brutal exponencialização da exploração econômica.²⁵

As consequências desta lógica de pilhagem se manifestam no *brutalismo* evocado por Achille Mbembe (MBEMBE; SARR *apud* MBEMBE 2021, p. 126), que se refere aos processos contemporâneos pelos quais “o poder agora se constitui, se expressa, se reconfigura, age e se reproduz como força geomórfica”, incluída a dimensão de toxicidade que afeta mormente os “corpos de fronteira”, expostos ao esgotamento físico e a incontáveis riscos biológicos. Mbembe remete aos processos de fissuração, fraturamento, perfuração e enxugamento das veias, próprios à Grande Aceleração pós-1950 – quando as forças políticas, econômicas e epistemológicas do capital adquiriram uma capacidade de destruição até então inigualável, sobretudo nos territórios onde os massacres não são criminalizados. Mbembe também recorda que o extermínio de habitats prossegue inabalável, expondo populações a novos agentes patogênicos diariamente; minando comunidades, espécies, territórios e formas de existência. No presente marcado pela intensificação acelerada de pandemias, genocídios, extinções e a depleção de ecossistemas, tornou-se explícita a contribuição de sucessivos acordos intergovernamentais para a prevalência de um modelo civilizatório que produz a morte e a miséria em escala industrial, despojando irreparavelmente seres humanos e alteridades não humanas.

Svampa (2021) alerta que o extrativismo não é só uma fase do desenvolvimento capitalista nem um problema de certas economias ditas subdesenvolvidas, mas um traço estrutural deste sistema produtivo como

²⁵ O conjunto de Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), publicado pela ONU em 2015, apesar de incluir avanços em relação a seus predecessores, como a inclusão de direitos sexuais e reprodutivos e o reconhecimento da necessidade de mitigação da desigualdade entre países do Norte e do Sul globais, segue promovendo um modelo político-econômico que prioriza o crescimento, perpetuando a pobreza e a desigualdade. A este respeito, ver *Feminist Critiques of the Sustainable Development Goals* (2017).

economia-mundo, produto histórico e geopolítico da hierarquização entre territórios coloniais e metrópoles imperiais, onde os primeiros são pensados como espaços para saque e apropriação das últimas. Ao conjugar a rentabilidade e a criação de nichos de mercado, contudo, a ideia de uma sustentabilidade promete a possibilidade de gestão das “crises” em uma conjuntura insustentável, omitindo o espólio material e imaterial e a distribuição desigual de vulnerabilidade que seu raciocínio econômico implica. Opera-se, portanto, uma confusão deliberada entre a produção e a extração, uma vez que elementos básicos como a polinização, os ciclos da água e outros processos insubstituíveis para a manutenção da vida são sistematicamente invisibilizados e degradados pelo modelo político-econômico vigente; como o são os sujeitos periféricos, racializados e feminizados de cujo trabalho não remunerado depende a existência do que se convencionou chamar de esfera econômica produtiva.²⁶

No campo da economia do desejo, Sampaio e Guimarães (2014, p. 401) descrevem o funcionamento de um “dispositivo da sustentabilidade” que opera por meio de múltiplos agenciamentos de enunciação, reengajando os sujeitos na contínua fabricação de um mundo-mercado – que agora deverá ser *eco*. Interpelados por discursos legais, institucionais, governamentais, midiáticos, escolares e de movimentos sociais, sujeitos são convocados a “ingressar nessas redes de significado e a contribuir para a constituição de um *ethos* sustentável, cada vez mais socialmente reconhecido e valorizado” (p. 403), reiterando as relações de usurpação micro e macropolíticas envolvidas. As linhas de subjetivação do dispositivo contribuem à produção de “consumidores dotados de boa consciência ecológica”, uma vez que “ser ‘verde’”, hoje, “é estar *ligado* ao seu tempo” (p. 402, grifo dos autores). Esta operação de captura se desdobra ainda em ideais individualistas, racistas e elitistas, que criam novos marcadores de pertencimento enquanto regulam e espoliam as bases materiais da vida, associando a condição de existente às prerrogativas de um mercado em expansão lucrativa.

Segundo Suely Rolnik (2018), a gestão do inconsciente sob o regime colonial é insistentemente reorientada na recomposição de paisagens subjetivas, sociais e ambientais a serviço da acumulação de capital narcísico, econômico e político,

²⁶ A respeito da relação entre o patriarcado colonial e o trabalho de reprodução social, ver Federici, *Revolução em ponto zero*.

sufocando a potência de transfiguração das formas e de criação de mundos que poderiam dissolver os elementos da cartografia em que a vida se encontra asfíxiada. Suas ideias inadequadas confinam o desejo a reagir a figuras individualizantes e homogêneas, em uma operação de sobre-codificação que justifica a recusa a participar da reabilitação no cruzamento de ecologias e economias do presente.

A ação neutralizadora de mecanismos que capturam pela aparente positividade também é apontada por outras pensadoras nos territórios onde a multiplicidade radical de mundos se insinua. Silvia Rivera Cusicanqui (2021, p. 97) acusa a evocação do “originário” por elites bolivianas que celebram o multiculturalismo como uma forma de ontologização do andino na episteme do colonizador, negando a coetaneidade de disputas e “sua pulsão descolonizadora” (Idem). Valeria Flores (2017, p. 308), por sua vez, afirma que a retórica da diversidade serve como um instrumento de normalização e apagamento das dissidências sexuais, em uma tentativa de gestão de um campo virtual onde as identidades subalternas poderiam ser reunidas, com a finalidade de redefinir o estatuto da cidadania. Para a autora, os arquétipos e tipos das democracias liberais destituem a heterogeneidade ao definir os limites das formas concebíveis e representáveis, promovendo a comodificação da alteridade, reduzida pela apropriação neocolonial e romântica de sua diferença. A reprodução das categorias universalizantes, a “hermenêutica de outrificação” (p. 303) acusada por Flores – pressupõe a continuidade da relação reificadora da modernidade ocidental com as outredades criadas para consumo próprio.

Seria possível driblar certas condições de enunciação para ressignificar as categorias administráveis da colonialidade, ainda que por meio de “cumplicidades subversivas”, entendidas como “estratégias de resistência e subsistência dentro de uma relação de poder hierárquico e desigual” (Grosfoghel, 2019, p. 352). Neste sentido, a noção de sustentabilidade vem sendo pensada de modo crítico e plural por pensadoras e pensadores em diversos campos: a economista feminista Amaia Pérez Orozco (2017) postula a “sustentabilidade da vida”, considerando a amplitude dos processos e trabalhos necessários para sua manutenção, bem como a necessidade de constante mapeamento das dimensões heteropatriarcais que estruturam a noção hegemônica de vida que merece ser sustentada. O antropólogo

Tim Ingold (*apud* ANASTASSAKIS, 2020) compreende a sustentabilidade como a capacidade de perdurar coletivamente, enquanto a variante "sustentação" [*sustainability*], sugerida por Arturo Escobar (2017, p. 207), aponta para a necessidade de criação de estruturas coletivas de cuidados. Anna Tsing (2019), por sua vez, afirma a urgência de se levar o termo realmente a sério, insistindo que uma sustentabilidade significativa demanda o alinhamento humano à dinâmica do ressurgimento de múltiplas espécies; isto é, a participação das pessoas na "reconstrução de paisagens habitáveis através das ações de muitos organismos" (p. 225).

Estas contribuições entrevêem, no dispositivo da sustentabilidade, outras linhas de invenção implicadas eticamente com os trabalhos de tessitura contínua das relações terrenas. Se, contudo, como na síntese de Krenak (2020, p. 9), o mito da sustentabilidade foi inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem às possibilidades de relação com aquilo que se chama de natureza, será necessário fabricar e recompor outras ferramentas – que não as do amo (LORDE, 2018) – para prosseguir ao desmonte da gramática que estrutura sua economia-mundo.

*

O texto final da Convenção de Minamata foi aprovado em 2013 e ratificado por 140 países desde então, incluindo o Brasil; estabelecendo restrições ao uso de mercúrio e seus compostos em processos industriais. A substância, contudo, é extensamente utilizada em atividades de garimpo e mineração na Amazônia, em franca expansão desde o início do governo de Jair Bolsonaro. Um estudo realizado pela Fundação Oswaldo Cruz junto à Associação Indígena Pariri (2019), que representa diversas aldeias no Médio Tapajós, constatou que todas as catorze mil pessoas do povo Munduruku se encontram afetadas pelo contaminante por exposição contínua. Alessandra Korap Munduruku, Presidente da Associação de Mulheres Indígenas Munduruku (Wakoborün), e outros participantes das lutas de autoorganização e autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu vivem atentados frequentes no embate contra madeireiros e outros projetos de grande

impacto, como os complexos hidrelétricos e a Ferrogrão, ferrovia projetada para escoar commodities da região Centro-Oeste até os canais de exportação na região Norte, servindo também à importação de fertilizantes e outros derivados de petróleo.

Após negar a realidade de genocídio e desmonte socioambiental na mais recente Cúpula do Clima, condicionando a diminuição do desmatamento ao recebimento de recursos de cooperação internacional, o governo brasileiro e sua base no Congresso Nacional aprovaram o Projeto de Lei nº 191/2020, que autoriza a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas, proibida pela Constituição Federal de 1988 – quando o Brasil passou a reconhecer formalmente as populações indígenas e quilombolas como sujeitos de direitos. A guerra, a invasão e o aliciamento sistemáticos em terras indígenas e tradicionais ainda tomam a forma de políticas institucionais terríidas,²⁷ em missões catequizadoras e na violência racista de Estado, operando há muito sob os lemas do desenvolvimento e do progresso. Hoje, são também perpetradas agressivamente pelo atual governo federal, na figura maior do ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, acusado de desestruturação normativa, orçamentária e fiscalizatória dos órgãos ambientais; franco em seu desejo por “passar a boiada”. Sabe-se, como no precedente da corporação Chisso, que há lucros e índices de produtividade perversos a serem extorquidos em toda parte, mesmo com impossíveis projetos de “despoluição” *a posteriori*.

²⁷ Segundo o Movimento de Mulheres Indígenas pelo Bem Viver, terricídio é o extermínio sistemático de todas as formas de vida, envolvendo tanto a destruição do ecossistema tangível como a do ecossistema espiritual: genocídio, ecocídio, epistemicídio e feminicídio.

4. EQUÍVOCOS

“Seria mais cômodo afirmar que outras espécies nessa planície sombria não podem desempenhar qualquer papel no teatro da história humana salvo o de cenário, mesmo quando a peça é sobre a eliminação do cenário. A natureza, ainda quando a ambição humana se volta contra ela, continua a ser um objeto. O pathos de Sísifo é totalmente seu, nenhum pathos é atribuído à sua pedra.” (DEAN, W. 1996, p. 22)



Figura 4. Tuíre Kayapó confronta José Antônio Muniz Lopes, então diretor da Eletronorte, em oposição à instalação da usina hidrelétrica no rio Xingu. 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, Altamira (PA), 1989. Fotografia de Paulo Jares.

As práticas de conhecimento são também práticas de fazer mundo, recorda Marisol de la Cadena (2022, 2013), ecoando Marilyn Strathern. Ao conjugar os conceitos de equivocação,²⁸ proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2004), e dissenso, a ruptura nas formas do sensível descrita por Jacques Rancière (1996), Cadena insiste que os conceitos e as coisas são apenas parcialmente conectados, e

²⁸ A partir de uma análise do modo de comunicação entre povos da Amazônia brasileira, Viveiros de Castro (2004) propõe a equivocação como a relação que abriga “a alteridade referencial entre conceitos homônimos”, com a qual entidades que povoam mundos distintos se traduzem entre si, condição necessária aos encontros. Agradeço à Zoy Anastassakis pela proposta de discussão do texto no contexto do grupo de estudos *Humusidades*, em 2020.

que uma mesma palavra pode referir-se a coisas diferentes, dependendo do mundo em que é proferida.

A autora alude especificamente ao conflito inerente à defesa do território dos povos amazônicos Awajun e Wampi frente à prerrogativa do Estado peruano de usurpar os supostos 'recursos naturais', impondo seu modelo proprietário de soberania e desenvolvimento. Em sua escuta, *território* poderia designar tanto um perímetro de terra sob jurisdição do Estado peruano quanto um conjunto maior de entidades singulares que emerge continuamente por meio de práticas de vida Awajun e Wampi. Cadena (2022) é sensível a um dissenso no âmago de disputas que não encontram resolução dentro da lei, uma vez que a relação em que as pessoas e o território emergem de maneira conjunta excede as possibilidades relacionais entre os seres humanos modernos e a natureza moderna, extrapolando a partilha do sensível própria ao aparelho jurídico-estatal.

Leni, liderança AwajunWampi, ressalta o parentesco existencial, ancestral e cotidiano entre as pessoas, o rio e a floresta: “Estamos falando de irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades – esses irmãos são o que chamamos de rio” (LENI *apud* CADENA, 2018, p. 97). É sabido que há mais em jogo na luta destas comunidades do que “uma mera defesa territorial, um protesto contra a expansão capitalista ou uma preocupação com o destino do meio ambiente” (GREEN *apud* CADENA, *op. cit.*) – estão em risco suas vidas, seus modos de viver e habitar, suas modalidades de presença, cosmotécnicas²⁹ e devires. O mal-entendido no equívoco, então, emerge

[...] quando corpos que pertencem a mundos diferentes usam a mesma palavra e nomeiam entidades que não são as mesmas porque elas também, como os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes: o dissenso resulta de um mal-entendido sobre as condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado. (CADENA, 2018, p. 100).

Este “dissenso de natureza ontológica” (*Idem*) sobre as condições de nomeação de um território e da sociabilidade mais que humana que o compõe também toma lugar, portanto, na retórica da defesa do meio ambiente, atrelada a operadores e ferramentas de análise estruturados na comensurabilidade dos objetos

²⁹ Segundo Yuk Hui (2020), para cada narrativa sobre a origem da tecnicidade correspondem relações singulares entre técnicas, deuses, as pessoas e o cosmo.

e na cognoscibilidade de um sujeito universalizado. Fiel à corrente humanista, a ecologia política tradicionalmente compreendeu os componentes da biosfera como uma natureza inerte a ser defendida pelo Homem, não como um emaranhamento contínuo de seres e processos intrincados. Cadena sublinha que as noções ocidentais modernas comumente mobilizadas em discursos ambientalistas – como ‘meio ambiente’, ‘direitos’ e ‘biodiversidade’ – continuam a escavar “ausências onto-epistemológicas que podem incluir a negação – às vezes benevolente, mas sempre imperativa – daquilo que as excede ou supera” (*Idem*). A noção de espécie, do mesmo modo, não é capaz de reconhecer “as formas de personalidade que sua vocação universal não podia reconhecer” (*Idem*).

Na encruzilhada entre as demandas de existência de mundos que o Antropoceno busca aniquilar e o reconhecimento científico e jurídico-estatal das urgências ecológicas, Cadena (2018) descreve o *anthropo-not-seen*: a presença pública de seres coletivos que a política ocidental moderna não é capaz de reconhecer, e que as disciplinas da biologia e da geologia não são capazes de exaurir. O ‘não visto’ [*not seen*], aqui, não se refere a um regime de visibilidade,³⁰ mas mais precisamente a “uma condição de impossibilidade hegemônica formulada historicamente” (CADENA, 2022) que atravessa as relações, muitas vezes antagônicas, secularizadas na gramática política da modernidade ocidental.

O antropo-cego, assim, não trata da resistência de seres humanos subalternos e invisibilizados, mas da “desobediência do composto ‘pessoa-com-isso’ com quem o humano (seja cristão ou moderno) não podia ser” (*Idem*). Suas composições relacionais, monstruosas para o Estado, desobedecem os postulados modernos de especiação e individuação, fissurando o “acervo de pressupostos” (ALMEIDA, 2013, p. 9) da modernidade sobre aquilo que existe.

Por um lado, o antropo-cego compreende as práticas e os praticantes da vontade que concedeu a si própria o poder de erradicar todos os seres desobedientes para que se adaptassem ao ‘humano’, conforme sancionado pela modernidade (em suas versões inicial e tardia). Por

³⁰ Na história do campesinato negro no Brasil, embora fossem mantidas complexas redes socioeconômicas que articulavam os quilombos a diversos setores da economia colonial, a invisibilidade era também estratégica para a sobrevivência. Flávio dos Santos Gomes (2020, p. 28) narra que “muitos quilombos denunciados sequer foram encontrados. Sabia-se de sua existência, de suas práticas, de seus habitantes, de suas conexões mercantis e quiçá de sua localização, porém as tentativas de destruição eram inúteis, pois nada se encontrava”.

outro, ele inclui os praticantes desobedientes de coletivos que se compõem com entidades insubmissas à classificação (e à individuação) como humanas ou não humanas. [...] De modo complexo, o antropo-cego inclui tanto o *antropos* “que anda ereto”, incorporando a vontade autoconcedida de transformar o mundo naquilo que se conhece, como o *antropos* desobediente, aquele que compõe inerentemente com os outros e, portanto, não é só humano. (CADENA, 2022).

A antropóloga nota nas políticas neoextrativistas – e também em discursos supostamente progressistas que se opõem a elas – a persistência daquilo que descreve como uma “gramática da conversão” (*Idem*) – a ordenação de uma linguagem que transforma o mundo em algo conhecido, convertendo entidades desobedientes em corpos individuais ou unidades da natureza, e sobrepondo-se a “uma relação que a propriedade moderna não tem como sustentar, que inclui a capacidade de transformar-se com o coletivo” (*Idem*). Cadena recorda a sanha de do frade espanhol Cristóbal de Albornóz, no século XVI, pela destruição das *guacas*, entidades que traduzia como montanhas idolizadas pelos indígenas. Suas práticas de extirpação de idolatrias implicavam uma catequese da linguagem, a substituição de ecologias situadas pela “gramática relacional teológica” (*Idem*) – uma das formas pelas quais “o Novo Mundo emergiu como um lugar habitado por seres humanos e uma natureza redimíveis, todas criações de Deus” (*Idem*) no decurso do processo civilizatório. Esta estratégia de produção de seres humanos e da natureza se renova ainda em formas de perseguição estatal às práticas e identidades de matrizes africanas.

*

A linguagem da conversão também figura no pensamento de Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 31) que identifica uma “cosmofobia” colonizadora diante dos modos de vida dos povos pagãos, citados nas bulas papais como inimigos de Cristo e alvos de aniquilação. O tradutor do pensamento quilombista lembra que os colonizadores temiam a potência da “cosmovisão politeísta na elaboração de saberes que organizam as diversas formas de vida e resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza” (p. 65). Mestre Nego Bispo chama de “projetos de expropriação” (p. 71) os aparatos de

implementação contínua da economia monocultora latifundiária durante o período democrático, que testemunhou a exponencialização da voracidade cosmofóbica sobre terras de uso comum:

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida. (SANTOS, 2015, p. 76).

Santos compara os Estudos de Impacto Ambiental (EIA/RIMAS) de megaprojetos de expansão agrícola no Piauí, promovidos pelo Estado brasileiro e pelas empresas Suzano Celulose e Brasil Ecodiesel, a novas versões da carta de Pero Vaz de Caminha, relato notoriamente coisificador dos habitantes racializados da terra batizada de Vera Cruz. O propósito deliberado desses estudos, segundo o Santos (p. 72), é excluir as populações afetadas dos processos de tomada de decisão, como provam sucessivos episódios marcados pela ausência de debate e por falsas promessas de melhorias de vida. Santos rememora ainda outros marcos de luta no processo de “habilitação do humano” e “desabilitação de um tipo diferente de pessoa com quem aquele humano não pode ser” (CADENA, 2022): durante a ditadura militar brasileira, o desmantelamento de saberes e ofícios tradicionais se deu também por meio da imposição da linguagem escrita e de saberes acadêmicos, em novas empreitadas de colonização de territórios pelo interior do país. Nas áreas rurais, especialmente após a chamada Revolução Verde,³¹ as escolas agrotécnicas introduziram compulsoriamente os pacotes agroquímicos e os métodos agrícolas que privilegiam a produtividade sobre a saúde dos ecossistemas, erodindo a sociobiodiversidade e a soberania alimentar camponesa.

³¹ O pacote da Revolução Verde consistiu na substituição do ciclo regenerativo de nutrientes por fluxos de insumos unidirecionais, que transformaram sistemas locais de cultivo geneticamente diversificados em monoculturas vulneráveis, proprietárias e geneticamente uniformes. A partir dos anos 1960, a introdução de sementes geneticamente alteradas, insumos químicos industriais e a produção mecanizada de grãos teve forte impacto nas paisagens rurais de países colonizados. As patentes sobre as sementes seguem expropriando agricultores destes meios de produção e da fertilidade do solo. (SHIVA, 2003.)

Em uma análise jurídica e semântica dos direitos e deveres prescritos a comunidades indígenas e quilombolas, Santos (2015, p. 92) rastreia ainda a “influência do pensamento monista verticalizado e desterritorializado dos povos colonizadores” (*Idem*) no tratamento dado ao território pela Constituição Federal, que o traduz em propriedade, e não nos termos da “relação comunitária e biointerativa dos quilombolas” (*Idem*). Cabe ressaltar que o direito de propriedade moderno consiste no domínio sobre uma coisa e no direito de usar e abusar dela: destruí-la, vendê-la, aliená-la (NODARI, 2018). Para além da negação sistemática do direito à titulação,³² para o qual as identidades estratégicas do Estado devem ser ocupadas, Santos acusa o Estado brasileiro da violência racista inerente ao próprio processo de regularização de terras, previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT, 1988),³³ que dispõe sobre a emissão de títulos a comunidades quilombolas:

A Constituição de 1988 disse que nós temos direito a regularizar as nossas terras pela escrita – o que é uma agressão, porque pela escrita nós passaríamos a ser proprietários da terra. Mas os nossos mais velhos nos ensinaram a lidar com essa agressão. [...] Discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos. (SANTOS, 2020, p. 49).

Santos denuncia ainda os requisitos técnicos e jurídicos para a implementação do regime de posse, que percebe como táticas de assimilação dos núcleos de resistência ligados à terra, bem como dos elementos de suas ecologias situadas e ancestrais. O processo de escrituração dos territórios quilombolas, embora formalmente autodeclaratório, exige a produção de laudos antropológicos e agrônômicos – para ele, “a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado para identificar o perfil da resistência [...], pois somos donos de um saber transmitido espontaneamente pela oralidade, sem cobrar nada por isso” (2018, p. 47). As

³² Como sublinha o coletivo de mulheres da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ *apud* DEALDINA, 2020, p. 47), da titulação do território decorre a possibilidade de exercício de uma série de direitos fundamentais, como o acesso à educação escolar quilombola, o livre uso e preservação da sociobiodiversidade, o direito à produção agrícola tradicional, entre outros.

³³ Art. 68 – ADCT: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

estratégias de dominação se renovam, portanto, nos processos de nomeação e estabelecimento da posse da terra, uma vez que “o colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar” (2020, p. 44).

Desse modo, as políticas neoextrativistas dão seguimento à prática de *terra nullius* – o esvaziamento ontológico e biológico dos territórios declarados como inabitados pela Igreja Católica, a fim de serem legitimamente ocupados por seus agentes.³⁴ Sua intervenção cria “espaço para a expansão tangível do Mundo Único, esvaziando os lugares que ocupa e tornando ausentes os mundos que produzem esses lugares” (CADENA, 2022). Nas descrições tecnocráticas dos territórios tradicionais visados operam as mesmas categorias civilizatórias que “separam as pessoas da terra, e então as vinculam por meio de uma relação de propriedade ou posse, legal ou ilegal” (*Idem*), mediada pelo Estado. A conversão das relações entre povos e territórios ancestrais em títulos de propriedade, portanto, corresponderia a esta transformação do outro em próprio: a negação formal de existências singulares e desindividualizadas para sua incorporação ao patrimônio do Estado.

Opondo-se às narrativas de desenvolvimento sustentável e do trabalho como castigo de um deus terrorista, Santos (2015, p. 84) insiste na “comunhão prazerosa da biointeração”,³⁵ cujos resultados se materializam também em condições de vida coletivas cicladas em corpos, águas, terras e ares. A partir das experiências de organização comunitária no Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí, e da análise histórica da formação de quilombos, Santos traduz o equivocado dissenso colonial como uma disputa de territorialidades, com a qual os povos contra-colonizadores³⁶ têm convivido, ressignificado e re-existido longamente:

[...] podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra-colonizadores, temos demonstrado em muitos

³⁴ “O Romanus Pontifex (1454) estabeleceu a autoridade política e teológica para que os europeus se apoderassem de terras de pessoas não cristãs, que deveriam se submeter ao rei de Portugal e se converter ao cristianismo. Submissão ou subjugação foi o resultado desta filosofia militar de conversão” (MUNDIMBE *apud* HARTMAN, 2021, p. 310).

³⁵ Para Santos (2015, p. 112), biointeração significa “guardar o peixe nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo”; “é viver, conviver e aprender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as pessoas, com os animais. É transformar o trabalho em vida, arte e poesia. É transformar as divergências em diversidades. É retirar as notas pesadas do castigo do trabalho para fazer fluir, confluir a interação, a biointeração”.

³⁶ “E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. [...] Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta” (SANTOS, 2020, p. 51).

momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (SANTOS, 2015, p. 97).

Diferentemente situados, Cadena e Santos propõem um modo de navegação orientado pelo cuidado persistente com as gramáticas conceituais performadas e encarnadas pelos saberes científicos e acadêmicos, por meio das quais tornam a si e a seus “objetos” de estudo inteligíveis. Embora sejam hegemônicas, elas “foram criadas como parte de uma ordem universal que foi obedecida – mas não só” (CADENA, 2022). Alianças e confluências em meio aos equívocos entre aquelas e aqueles que herdaram os processos de erradicação, portanto, devem tecer atentamente uma política de conhecimentos parciais entre mundos de diferença ecologicamente relacionados.

5. GESTOS

Vilém Flusser costumava reescrever seus textos ao traduzi-los nas línguas em que pensava, nesta ordem: alemão, português, inglês e francês. Curiosamente, “ele só não escrevia em tcheco, sua língua materna, porque a considerava ‘adocicada demais’”.³⁷ Escrita originalmente em português, a edição brasileira de *Gestos*, uma das sete versões de seu último livro, não inclui o ensaio em que o filósofo trata do gesto de plantar. *The Gesture of Planting*, assim como outros gestos impensados em português, como amar e falar, encontram-se na edição em inglês, que traz ainda outros *micro-événements*; movimentos dos corpos nos quais “uma liberdade se exprime” (FLUSSER, 2014b, p. 19).

Diferenciando-os dos fenômenos definidos como movimentos explicáveis por causalidade – “‘humano’, ou ‘dominador’, ou ‘martelador’, ou ‘burguês’, ou ‘brasileiro’” (p. 15) –, o filósofo procura considerar outras forças que participam do movimento para esboçar os fundamentos de uma teoria geral da práxis dos gestos; uma “metateoria da linguística” (p. 16) para o “futuro pós-historicista que se aproxima”. Em sua concepção, haveria uma antinomia “água-areia”³⁸ entre esta “utopia perfeitamente imaginável” (p. 28) e a filosofia da história, porque a última “parte da hipótese de que a liberdade ocorre em tempo linear [...], mas a teoria dos gestos parte do fenômeno concreto, do dado espaço-temporal ‘gesto’” (p. 26, grifo do autor).

Ensaando critérios para esta ponte multidimensional e perigosamente ampla, segundo o próprio propositor, Flusser estabelece uma diferenciação entre os gestos *livres* daqueles *de trabalho*, dos *mágicos* ou *rituais* e também daqueles “movimentos neuróticos repetitivos [...] essencialmente anti-rituais, por não serem resultado de aceitação deliberada” (p. 23). Antecipando o surgimento de teorias que captariam os

³⁷ Apresentação de Gustavo Bernardo à edição brasileira de *Gestos*, p. 9. A este propósito, em *Does Writing Have a Future?*, Flusser (2011, p. 33) descreve a escrita e a tradução como um embate com as regras ortográficas das línguas em questão: “a writer forces the spoken language to accommodate itself to orthographic rules. Language defends itself. Each language defends itself according to its character. German is slippery, English brittle, French deceptive, Portuguese sly”.

³⁸ “A antinomia que aparece aqui é esta: para a filosofia da história, o gesto individual concreto é expressão de uma “liberdade geral” (espírito hegeliano, subjetividade marxista, etc.), que se manifesta historicamente. Para a teoria dos gestos, o gesto individual concreto é expressão de uma liberdade específica inexplicável por construções teóricas, como é “espírito” etc., por ser inexplicável, *tout-court*, apenas interpretável” (FLUSSER, 2014b, p. 26).

indícios de mutação dos gestos, permitindo a quem gesticula “a consciência teórica do seu gesto, e a modificação do gesto de acordo com tal teoria” (p. 28), o filósofo prevê uma mudança de consciência com relação ao gesto a partir desta interface, que considera revolucionária.

Sua ficção filosófica parte de uma crítica ao gesto de pesquisa como o gesto emblemático do burguês revolucionário, aquele que absorveu a matematização e a eficiência; o *artesão*, que assume a posição de um deus ao interrogar desinteressada e objetivamente um conjunto inanimado que disseca e chama de natureza, incluindo os seres vivos: o gesto humanista. “A ideologia do conhecimento objetivo”, acusa Flusser, contrariamente a uma existência que se manifesta por gestos, “pressupõe que sujeito e objeto sejam entidades distintas que se encontram no gesto do conhecimento, da pesquisa pura” (p. 47).³⁹ Para ele, esta seria a *mundivisão* ocidental: “nossa tendência de olhar os fenômenos como se fossem processos sintéticos definíveis, encontros de entidades presumidas como de alguma maneira pré-existentes ao processo” (p. 65). Um outro critério de escolha para uma metodologia de pesquisa não-alienada e ética, sugere o autor, seria heurístico: “a importância do gesto escolhido para a crise existencial a ser surpreendida nele” (p. 43).

Sua análise do gesto de fumar um cachimbo, por exemplo, insiste no aspecto ritual, profano e artístico ao qual a fumante se aplica laboriosamente, refundando uma vida estética. Trata-se de um gesto que requer uma dedicação “de corpo e alma”; uma manifestação da própria existência em que, “espontaneamente, às vezes o deus aparece” (p.39). A força mágica inerente ao gesto se manifestaria à revelia de quem o exerce, na absurdidade mesma de um movimento em nada sacral ou utilitarista. Na concepção de arte do filósofo, que remete à pureza aristotélica de um gesto emancipado de finalidade, “encontrar-se no gesto inútil e cheio de sacrifícios é ter tido a experiência religiosa” (p. 40), expressão de “uma vida deliberadamente absurda” (p. 41).

³⁹ “Porque quanto menos um objeto interessa (quanto menos o homem estiver implicado nele), tanto mais é objeto, e tanto mais o homem é seu sujeito. É pela falta de interesse que o homem transcende. Pode manipulá-los “objetivamente”. Com relação a pedras e astros, o homem é como um deus” (FLUSSER, *op. cit.*, p. 45).

Ao especular sobre o gesto de plantar, entretanto, Flusser parece incorrer no “nefasto par dialético” (p. 59) que buscava reimaginar ao apontar “a violência feita em laboratórios mentais e materiais [...] que transforma canto de pássaro em vibração acústica e dor em função nervosa” (p. 49); “sujeito transcendente de um lado e o mundo objetivo do outro” (*Idem*). Em lugar de um gesto que “demonstra, ele próprio, serem sujeito e objeto sempre engrenados” (p. 47), para Flusser, plantar é, desde sempre e para sempre, “um gesto não-natural, *perverso* em um sentido radical, pois nele o ser se transforma em seu oposto” (2014a, p. 98, tradução nossa).

O filósofo retorna ao Mesolítico tardio para tentar adentrar as condições de emergência do gesto, despindo-o do que considera ser sua hiperfamiliaridade, sua romantização e normalização pela história. A figura do caçador-coletor emerge como um capturador por excelência, um compositor de armadilhas que tece cestas e constrói estruturas para conter seus achados. Para Flusser, esta posição já demarcaria uma alteridade absoluta em relação àquilo que se classifica e coleta, uma vez que “permanecer à espera” [*lying in wait*] de uma natureza intocada seria o estado de espírito subjacente a esta excepcional forma de existência, a exclusiva e *ex-istência* humana: “a human being waits for nature because he himself is not in it, and so, from outside it, as the traps are being set, distinguishes among deer and cows, berries and eggs. To set traps, that is, to exist, he must categorize, that is, ‘ex-ist’” (p. 99).

Em seu entendimento, as novas formações florestais que resultaram do aquecimento do clima ao final do Paleolítico permitiram aos seres humanos três categóricas estratégias de sobrevivência: conviver com as árvores, submeter-nos às árvores ou opor-nos a elas. Segundo o filósofo, nenhum desses caminhos realmente obteve sucesso: o primeiro, a convivência com a floresta, teria conduzido às “culturas primitivas”; a segunda, à criação de animais; e a última, ao estabelecimento da agricultura, isto é, de “nossa própria forma de existência” (p. 100, tradução nossa). Nesta acepção existencialista do humano como predador, “a natureza é capim e os seres humanos são comedores de capim, uma situação insuficientemente apreciada por filósofos da natureza, existencialistas e ecologistas” (*Idem*, tradução nossa).

The Romans knew what agriculture is: domination of nature by absorbing the forest into the house (domus) [...]. Synonyms for

planting include not only culture, imperialism, and domination but equally the gestures of ordering (*legis-latio*), for the orderly rows of planted grasses transform the unexpected into the inevitable, stalking to waiting. The true planters are legionnaires (as the colonial powers still knew in the nineteenth century, for colonization was synonymous with cultivation and planters with legionnaires). (FLUSSER, 2014a, p. 101).

Nesta síntese, “plantar significa cavar buracos para transformar o imprevisível em inevitável” (*Idem*, tradução nossa), impondo uma ordem humana a um ambiente externo, produzindo uma confusão ontológica entre natureza e arte, entre aquilo que é feito e aquilo que é dado. Para Flusser, a transformação da figura do caçador-coletor em agricultor no Neolítico teria operado uma inversão necessária do nomadismo, “uma transformação da existência em seu oposto” (p. 98, tradução nossa), que teria habilitado a espécie humana a habitar um mundo artificial, em que as ciclicidades da natureza são utilizadas para forçá-la “a negar a si própria” (p. 102, tradução nossa). O gesto de plantar equivaleria ao gesto histórico por excelência: a raiz violenta da propriedade e da guerra no seio da gananciosa passividade humana.

*

Com efeito, as sociedades humanas de cultivadores e criadores não foram o produto relativamente estável de uma evolução independente das espécies, mas o resultado de incessantes cruzamentos históricos geopoliticamente localizados. Impregnada de teleologia e excepcionalismo humano, no entanto, a análise de Flusser parece pressupor a constância, a unidade e a autonomia da espécie, compreendendo a domesticação de vegetais e animais como um exercício de controle unilateral da parte humana sobre um ambiente autoproduzido – algo como a prevalência evolutiva do Estado em nós. Contudo, como recorda Donna Haraway (2003), as plantas cultivadas são também sujeitos vivos, e não meras entidades biológicas passíveis de intervenções humanas. Neste sentido, os vegetais participam de uma relação de co-domesticação que não se restringe unicamente ao par humano / planta cultivada, mas que envolve um verdadeiro “bestiário de agências” (p.3-17).

Já em 1974, Pierre Clastres diagnosticava a vaidade científica do conceito de economia de subsistência, que traduz antes o campo ideológico do Ocidente moderno e sua atribuição de carências culturais e tecnológicas do que a realidade econômica sobre a qual repousam sociedades que ainda hoje são consideradas subdesenvolvidas. Clastres identifica um etnocentrismo estrutural “que mediatiza todo olhar sobre as diferenças para identificá-las e finalmente aboli-las” (p. 35). Sua teoria se fundamenta em pesquisas etnográficas realizadas junto a povos indígenas e também na obra de Marshall Sahlins (2021 [1978], p. 1), que descreveu as sociedades ditas primitivas como afluentes, recusando a trágica noção bíblica de uma condição humana sobredeterminada por uma natureza hostil, “com o homem prisioneiro de trabalho pesado caracterizado por uma disparidade perpétua entre vontades ilimitadas e meios insuficientes”.⁴⁰ O axioma econômico da escassez e uma teologia da falta viriam a caracterizar todo o processo de primitivização dos povos colonizados, endossado em registros de viajantes, cosmógrafos e romancistas europeus. A frugalidade que caracterizava suas economias, contudo, não teria sido uma questão de infortúnio, mas de princípio, calcada em formas de participação da suficiência de um contínuo habitar multiespécie.

Em sua pesquisa arqueológica dos trópicos, William Balée (2008) faz referência a uma “indigeneidade das paisagens”, nas quais os encontros duradouros entre espécies e os vínculos entre povos e territórios se inscrevem na matéria florestal. Balée alude às florestas da Amazônia, da Melanésia e da África, ao sul do Saara, que não eram os ambientes prístinos das fantasias colonizadoras, mas artefatos vivos densamente povoados, com formas de organização social e política que indicam numerosos modos de cultivo contraestatais. Os padrões de associação e as repetições de gêneros vegetais atualmente encontrados nesses biomas são indicadores de distúrbios que remetem a construções antrópicas; as “paisagens esculpidas” (RAINBIRD *apud* BALÉE, 2008, p. 14), como as ilhas de florestas. Estudos arqueológicos realizados no continente africano também mostram que, antes da ocupação europeia, as florestas se encontravam em expansão devido às estratégias de manejo humanas, e não apesar da presença da espécie.

⁴⁰ “Tendo equipado o caçador com impulsos burgueses e ferramentas paleolíticas, julgamos sua situação desesperadora” (SAHLINS, 1978, p. 10).

No longo período que designa a Amazônia pré-colombiana, essas transformações teriam ocorrido concomitantemente ao desenvolvimento de sofisticadas tecnologias agrícolas e de processamento de alimentos, como a destoxificação da mandioca amarga e de nozes cicadáceas. As transformações primárias da paisagem amazônica aparecem, assim, na forma de aterros, diques e outras manipulações de terra, como no caso dos solos de terra preta e dos sambaquis, antigos locais de descarte de sementes e conchas, encontrados ao longo do litoral, nos quais uma pluralidade de práticas de cultivo se evidencia. Altamente estáveis, férteis, e ricos em matéria orgânica, esses solos são compostos de “fragmentos cerâmicos, artefatos líticos, restos de plantas (incluindo grãos de milho em uma camada de cerca de 4.000 anos de idade), além de fauna abundante, incluindo caramujos do gênero *Pomacea*” (NEVES, 2016, p. 39). A sociobiodiversidade da região é também produto das atividades agrícolas itinerantes, da coivara, da coleta e das movimentações de assentamentos. Neste sentido, Eduardo Góes Neves (2021; 2016) ressalta que a compreensão da ecologia histórica de espécies como a castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*), a araucária (*Araucaria angustifolia*) e o pequi (*Caryocar brasiliense*) destitui a linearidade evolucionista que opõe as plantas selvagens às domesticadas e povos caçadores-coletores a agricultores, pressu.

*

As categorias, as periodizações históricas e os conceitos mobilizados para descrever as paisagens e as populações amazônicas vêm sendo colocados em questão por estudos arqueológicos sobre as formas de ocupação humana que antecederam a colonização europeia, conduzindo a conclusões menos pautadas em modelos externos, que vinculam a agricultura ao regime de propriedade e à hierarquização estatal. Durante o Holoceno houve um incremento expressivo da agrobiodiversidade, incluindo as populações de plantas domesticadas, indissociável da diversidade sociopolítica. É preciso assinalar também que existem contrastes notáveis entre o desenvolvimento das estratégias agrícolas em nosso continente e no Crescente Fértil, sobretudo no que se refere ao “grande intervalo cronológico que

existe entre as primeiras evidências de domesticação e de plantas e a emergência da vida urbana, ou mesmo aldeã nas Américas” (2016, p. 37). Se, na Anatólia, tais processos ocorreram quase simultaneamente, as evidências de domesticação de plantas no continente americano estão “associadas a grupos que tinham economias diversificadas, baseadas na caça, na pesca e na coleta, e também no cultivo de plantas domesticadas [...] por milênios” (*Idem*). A incorporação à dieta e os usos rituais de diversas espécies no decurso do tempo sugerem escolhas, e não imperativos. O milho e o tabaco, por exemplo, são indicadores deste tipo de manejo, de maneira que

[...] a própria distinção entre ‘natural’ e ‘selvagem’ nesses casos resulta mais de um grosseiro imperativo classificatório tributário de uma herança intelectual forjada em outros contextos e baseada em outras experiências, do que propriamente um reflexo mais fiel de categorias ameríndias de classificação. (NEVES, 2016, p. 38).

Diversos estudos etnográficos, ademais, demonstram a relação entre os padrões de mobilidade de povos indígenas amazônicos e as estratégias de pouso praticadas nas roças. Em uma reversão da temporalidade linear, o forrageamento, a coleta e a caça dependem das práticas de cultivo que semeiam as florestas que as abrigam. Junto aos Wajãpi, grupo tupi que vive na região dos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no estado do Amapá, Joana Cabral de Oliveira (2016) descreve as relações entre os domínios da roça (*koo*) e da floresta (*ka’a*) não como uma oposição fixa e diametral, mas antes como posições cosmológicas relacionais que se movem e se comunicam, nas quais o estágio da capoeira ocupa um papel fundamental. Na tradução de Oliveira, o fazer da vida Wajãpi se desdobra no trabalho-jogo de abertura de roçados em áreas de vegetação mais madura, que são abandonadas após as colheitas para a retomada da floresta, que volta a ser a roça de outros animais e espíritos, *ka’ajarã*. A sucessão florestal que vincula a roça à floresta é parte constitutiva da vida aldeã no plano terrestre, manifestando o movimento de gradação, oscilação e continuidade entre esses pólos. Segundo Oliveira, a roça é par da floresta, e a capoeira, seu movimento; constituindo uma trama inteiriça de natureza-cultura.

Os Wajãpi também cultivam relações de encantamento, evocação e parentesco com suas roças biodiversas, em que “fazer existir e nomear são faces do mesmo processo” (OLIVEIRA *apud* LIMA *et. al*, 2018, p. 146). Espécimes de

variedades antigas são valorizados, classificados como *kõ remitã*, “a plantação dos avós”, intercambiadas pelas rotas e redes de parentesco que fundamentam a vida social. A sucessão florestal, por sua vez, é iniciada por plantas que indicam plantações de outrem conforme sua ação dispersora, em categorizações que observam a agência de outros animais. O açaí, cujas sementes são regurgitadas por tucanos, por exemplo, são chamadas de *tukãñaremitã* (plantação de tucano), enquanto o ingá, distribuído pelas fezes de guariba (*akyky*), é *akykyremitã* (plantação de guariba). Oliveira traz ainda os exemplos da *Solanum palinacanthum*, a mandioca de jurupari, denominada *so’o mão* e *so’o mani’y* (mamão e mandioca de veado), e da *Physalis sp.*, *uruvu kã’ãe* (pimenta de urubu). A agricultura, portanto, é “vívda e pensada como conexões entre sujeitos distintos, que compartilham e produzem estados de alegria (*ory*) e tristeza (*ãgy’o*) mutuamente, e através dos quais se interage por meio da palavra” (p. 151). Na leitura de Oliveira, o equívoco é central a esta sensibilidade ao gradiente “aldeia-roça-capoeira-floresta”:

O ponto a ser destacado é que a oposição entre floresta e roça-aldeia (entre humano e não-humano) não é estática. Seu movimento se apresenta tanto no caminhar das roças sobre as matas e das matas no encalço dos roçados, como no fato de que a floresta não é o domínio do não-plantado per se. [...] ka’a está repleta de plantações de distintos tipos de alteridade. As muitas gentes que habitam a plataforma terrestre possuem seus cultivos que são floresta para os Wajãpi. (OLIVEIRA, 2016, p. 128)

O gesto de plantar florestas, entre outras artes de manejo e convívio, envolve uma miríade de existências coordenadas. O trabalho-jogo de viver junto que anima as paisagens e a memória da terra – as relações de mutualismo multiespecífico que a tornam habitável (TSING, 2019, p. 92) – reconfiguram continuamente a socialidade terrena e suas relações ecológicas por vir.

6. TERRAS

“Terra limpa” é uma categoria comumente utilizada para designar um terreno rural desmatado no interior do estado de São Paulo. Uma mata transformada em pasto, onde prosperem poucas variedades de gramíneas e praticamente nenhum arbusto, corresponde a um valor maior no mercado imobiliário local do que uma capoeira, onde o ciclo sucessional da floresta tenha começado a se recompor, e um arranjo multiespécie esteja tomando vigor outra vez. Ainda que se possa afirmar objetivamente que semelhante terreno em regeneração poderia converter-se em mais recursos para pretensos proprietários, na forma de frutos ou mesmo de lenha para venda, a vitalidade astuta dos solos tropicais implica, quase necessariamente, o custo de (mandar) “limpar” a terra com agroquímicos, incêndios ou roçadas, extirpando o solo das condições de ressurgimento de espécies que não têm utilidade à criação de gado. As variedades mais adaptadas às condições locais, aquelas que trepam no milho para sobreviver, ou que não apetezem aos bois, são sistematicamente eliminadas, tornando-se gradualmente menos adequadas ao meio. Busca-se, então, recolonizar o solo com algum tipo de capim para pastagem; prioritariamente, o colonião ou a braquiária.

A substituição de populações como estratégia de extermínio e despossessão em favor da ocupação europeia foi concomitante à travessia, ainda no século XVI, de espécies estrangeiras de capim que “tentam o botânico a usar termos antropomórficos, como ‘agressivo’ e ‘oportunista’”, (CROSBY, 2011, p. 159) para descrevê-las. Dos navios tumbeiros que trouxeram milhões pessoas abduzidas pelo tráfico humano transatlântico desembarcaram também cavalos, vacas, porcos, cabras, carneiros, asnos e outros animais de criação até então desconhecidos nos trópicos. A “biota portátil” – como Alfred Crosby (2011) designou os europeus e todos os organismos que carregaram pelos oceanos nos primeiros séculos de invasão – se assemelhava a uma sociedade de ajuda mútua: os capins de forragem, nativos das terras onde a maior parte dos animais de pasto foi primeiro domesticada, possuía maior potencial forrageiro, beneficiando-se desta adaptação recíproca e contínua entre espécies companheiras, em curso desde antes do Neolítico. As gramíneas dos continentes europeu, asiático e africano, trazidas na forma de plantas e sementes, toleravam a incidência direta do sol e o pisoteio constante, sendo mais

produtivas e palatáveis aos bovinos. Semeadas artificialmente e se autossemeando, algumas delas se espalharam rapidamente por grandes extensões de solo incendiado e desnudado, protegendo-o da erosão do vento e do sol e, ao mesmo tempo, bloqueando a dinâmica sucessional. Participando inadvertidamente da simplificação radical de ecossistemas e paisagens tropicais em longevas empreitadas de espólio de povos e territórios, da agropecuária à urbanização, essas gramíneas pioneiras se tornaram essenciais ao funcionamento das economias imperiais e biotecnológicas até o presente.

O capim coloniã (*Panicum maximum*) foi uma das principais forrageiras utilizadas nas economias de *plantation*, onde os bovinos trabalhavam tracionando moinhos de cana-de-açúcar – outra espécie transplantada da região da Melanésia – além de oferecerem carne, leite, couro, adubo e outras matérias de grande utilidade.⁴¹ Tendo chegado no nordeste do Brasil antes de 1600, e alcançando uma altura de quase dois metros, o capim-angola supostamente já provia o gado nas plantações de cana em Barbados em 1680, e podia ser encontrado em áreas úmidas e encostas de rios na Jamaica no início do século XVIII, a partir da replicação do modelo de predação português. Na Carta Régia de 1701, contudo, os bois e a cana são decretadas espécies inimigas em toda a Colônia do Brasil do Reino de Portugal, uma vez que aqueles comiam e pisoteavam os brotos desta, impedindo seu crescimento. As restrições impostas à criação de gado no litoral favoreceram sua ocupação extensiva nos sertões onde depois viriam a se proliferar.

A primeira descrição taxonômica do capim coloniã ocorreu em 1823, a partir de um espécime coletado no Rio de Janeiro. A espécie teve destaque na agropecuária brasileira entre as décadas de 1960 a 1980, utilizada de maneira precursora no avanço sobre territórios amazônicos. Os setores de pesquisa e lançamento de cultivares tiveram ainda um forte impulso em 1982, quando a França disponibilizou à Embrapa sua coleção com centenas de variedades levadas da África. A braquiária (*Brachiaria decumbens*), por sua vez – transplantada do platô dos Grandes Lagos, em Uganda, para a Austrália em 1930, com a finalidade de sua

⁴¹ “At the end of the seventeenth century there were over 130 ranches established in the Brazilian northeastern states of Piauí and Maranhão. On the eve of the Haitian Revolution, the French colony of Saint Domingue counted more than one-quarter million cattle, sheep, and goats and an additional fifty thousand horses. In the early 1800s, Alexander von Humboldt estimated the cattle population he saw on the Venezuelan savannas at over sixty thousand heads” (CARNEY; ROSOMOFF, 2009, p. 172).

reprodução comercial – foi introduzida em São Paulo com subsídio governamental para auxiliar na colonização agrária do cerrado. Hoje, é amplamente utilizada em áreas de mineração e contenção de encostas ao longo das principais rodovias do país, ocupando solarmente o estrato herbáceo através de diferentes biomas devastados.

Em visita ao Brasil no começo do século XIX, os naturalistas alemães Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius observaram diversas forrageiras, às quais se referiam coletivamente como capim guiné, plantadas nas periferias das cidades para fornecer alimentos aos animais de criação e carga dos mercados urbanos (PARSONS, 1971). O capim costumava ser cortado e amarrado em longos fardos, carregados em carroças ou equilibrados sobre as cabeças dos comerciantes; uma cena frequentemente retratada por pintores visitantes como Carlos Julião e Jean Baptiste Debret. Em uma das gravuras de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, Debret retrata vendedoras e vendedores de leite caminhando pelas ruas do Rio de Janeiro, seguidos de carroças movidas por bois com compridos fardos de capim – reunindo, em uma única imagem, as relações entre a forrageira africana, a economia pecuária e os trabalhos de reprodução social feitos por pessoas escravizadas.⁴²

Capinar e queimar a “sujeira” tem sido, desde o início da colonização europeia, o procedimento de praxe no tratamento das paisagens tropicais. A monocultura agrária e afetiva do sistema de *plantation* depende da criação de *terra nullius*, “a natureza sem reivindicações emaranhadas” (TSING, 2019, p. 186): “Os emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos; refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles” (*Idem*). Para Anna Tsing, a alienação e a intercambialidade regulam as existências nesta remodelação expansível do mundo à qual a *plantation* se pretende, oposta a qualquer diversidade biológica e ontoepistemológica. Terras que jamais foram mercadorias para povos que sempre as habitaram são sobrescritas ilegalmente como terra de ninguém num velho enquadre romano; os modos nômades de viver da terra que não incluem a propriedade alienável são anulados, e seus territórios são traduzidos como inabitados, obliterando as formas de manejo e composição de assembleias multiespécies, convertidas em recursos para o colonialismo ultramarino.

⁴² Ver Debret, J. B. *Vendeurs de lait et de capim*, 1835. Litografia de Thierry Frères.

Para Regina Horta Duarte (2022), os naturalistas europeus inauguraram nas regiões da mata atlântica uma espécie de ontologia às avessas, na qual o ser da floresta existe na medida de seu desfazimento: "ela é insumo para sua ocupação efetiva" (p. 282). A historiadora recorda o impulso erradicador do botânico Auguste de Saint-Hilaire (1975), que enviou milhares de amostras de viventes à Viena durante suas expedições pelo rio Jequitinhonha, no início do século XIX. Embora reconhecesse a diversidade abundante de espécies florestais, despidas sob seu olhar dissecador, Saint-Hilaire era assombrado pela obscuridade da mata que abrigava os ferozes "botocudos" – grupos nômades de tradições guerreiras contra os quais D. João VI declarou guerra, justificada pela suposta prática antropofágica. Sua carência moral e produtiva, em seu julgamento, os condenaria à extinção. Em sintonia com o cientificismo evolucionista, algumas décadas depois, o barão suíço Johann Jacob von Tschudi seria ainda mais veemente na recusa a categorizá-los como humanos, insinuando que os indígenas animalizados deveriam dar espaço aos imigrantes, e postulando a urgência de que a floresta cedesse lugar à produção agrícola. Pelo olhar dos naturalistas, sublinha Duarte, a auto-representação europeia se constitui como a própria face humana confrontada com as imagens de sua alteridade: "a floresta tropical aparece como uma sucessão de faltas. [...] Não sendo verdadeiramente humanos, os índios não desenvolvem cultivos. Como não conseguem cultivar, pela intolerância ao trabalho, não conseguem ascender à condição humana" (*Idem*).

Ante a heterogeneidade do que considerava um impenetrável lar de bestas, Tschudi se confessava invadido por uma sensação de monotonia, um "caos inexplicável". Duarte narra que os naturalistas, evocando os sonhos do Novo Mundo, manifestavam o desejo de que, com a derrubada das matas, o sol tocasse "com seus raios uma terra sobre a qual não brilhava há séculos" (HILAIRE *apud* DUARTE, 2001, p. 284). Senhores de engenho, mandariam vir cabeças de gado, obtendo leite, queijos e manteiga, pois "um trecho de matas várias vezes queimado forneceria gordas pastagens" (*Idem*). A historiadora dá prosseguimento à narrativa de Saint-Hilaire, ficcionada a partir de fragmentos de seus textos de viagem:

Construiria um engenho de açúcar e uma serralheria. Ao redor da casa, a vista confusa da mata impenetrável daria lugar a um jardim inglês. Os negros trabalhariam em troca de recompensas. Os índios seriam atraídos com víveres e acostumados ao trabalho. Poderiam

civilizar-se e tornar-se cristãos. Os botocudos “não há muito antropófagos” viriam à sua capela “orar por seus inimigos, e sua filha conheceria, enfim, o pudor. (DUARTE, 2001, p. 285).

Na xilogravura de 1505 de Johann Froschauer que ilustra o livro *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio, as terras indígenas são espaços promissores para o desenvolvimento de fantasias civilizatórias. Não se sabe em quais referências visuais o artista se baseou para retratar os habitantes e suas práticas sexuais e antropofágicas, uma vez que jamais esteve em terras ditas americanas (MOURA, 2012, p. 24). Em outra imagem fundadora do Novo Mundo, *People of Calicut*, Hans Burgkmair projeta a conquista das Índias pelo imperador romano-germânico Maximilian I, um triunfo que de fato nunca ocorreu; ainda antes de se estabelecer que as Índias Ocidentais e a Ásia se localizavam em continentes diferentes. Junto a grotescas figuras humanas nuas europeizadas, entre outros motivos exotizantes, chamam atenção as incongruentes presenças de caprinos e bovinos domesticados.



Figura 5. *The people of Calicut* (1518), *Triumph des Kaisers Maximilian I*, fol. 131, Hans Burgkmair.

7. SEMENTES

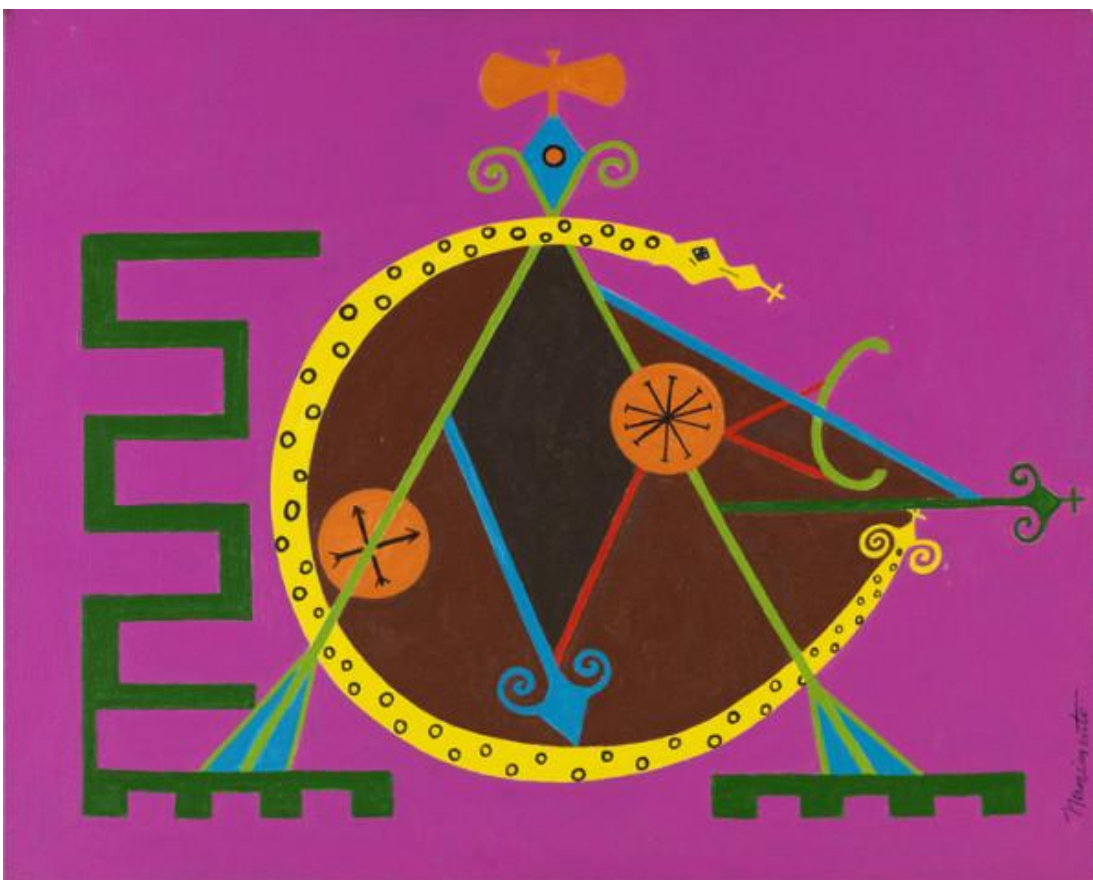


Diagrama Ritual Sincrético, Abdias Nascimento. Acrílico sobre tela, 40 x 50 cm. Rio de Janeiro, 1993. Acervo do IPEAFRO.

Em sua análise sobre a ressemantização dos quilombos ao longo da história,⁴³ Beatriz Nascimento (2021) sublinha uma dimensão ecológica das espacialidades e sociabilidades quilombolas, alinhada com o que Malcom Ferdinand (2022) depois descreve como uma matriz ecológica própria ao modo de habitar também na *maronage*. Palmares resistiu aos ataques de colonizadores nas serras alagoanas por cem anos, "ao mesmo tempo que mantinha um enorme esforço de

⁴³ Segundo Flávio dos Santos Gomes (2020), o primeiro registro de um quilombo data de 1575, na Bahia. Os séculos seguintes viram o surgimento de incontáveis ajuntamentos quilombolas, sobretudo a partir de insurreições, revoltas rurais, guerras e conflitos de fronteiras. Beatriz Nascimento (2021, p. 236) narra que "em 1740, o Conselho Ultramarino define quilombo como qualquer e toda habitação que possuísse cinco fugitivos. Entretanto, os quilombos do Brasil, como Palmares, atingiram aproximadamente 20 mil habitantes. O nome original vem de Angola, e em determinado momento da história da resistência angolana queria dizer acampamento guerreiro na floresta, administrado por chefes rituais de guerra. [...] O quilombo como sistema africano era, portanto, o nome iniciático e todo espaço sagrado em que o guerreiro atuava, pois as sociedades africanas baseavam-se no poder do nome".

guerra, comerciava com fazendeiros das cercanias, produzia bens agrícolas, armas de ferro, artefatos diversos, além de se dedicar à coleta e à caça" (p. 238). As formas de organização política dos quilombos e suas múltiplas estruturas socioeconômicas se contrapunham à ordem escravista, ao regime de propriedade privada e à exploração como única maneira de se relacionar com a terra. Além disso, as "sociedades contra a plantation" (FAGUNDES *apud* FERDINAND, 2022, p. 315) desertavam o "modo de habitar colonial" (FERDINAND, *op. cit.*, p. 47) através de práticas espirituais e cosmológicas, experimentadas em dimensões corporais e materiais heterogêneas, fundamentais ao restabelecimento e à rememoração em meio à perseguição colonial.

Não há romantismo na leitura de Beatriz Nascimento (2021, p. 128) da "fuga para a luta" que compreendia a "guerra de movimento", mas também a "paz quilombola" (p. 132): a organização de uma estrutura social autônoma e articulada, marcada pela produção de alimentos e informações transmitidas pela oralidade e pela ancestralidade – "a memória e a esperança de recuperação do poder usurpado" (p. 138), de "ser no mundo adverso" (p. 241, grifo da autora). Evocando um legado histórico de liberdade e contestação à ordem colonial estabelecida, Nascimento sublinha a continuidade da memória comunitária dos quilombos e seus refúgios (borrados dos registros oficiais após a abolição formal da escravidão)⁴⁴ em estruturas de organização social presentes nas favelas e nos subúrbios das cidades, em terreiros de axé, assentamentos rurais e outros espaços de encontro entre pessoas negras. Em sua leitura, "a ecologia mental, 'o reflorestamento mental e afetivo' de nosso povo, possui possibilidades infinitas ao estimular-se sua veia artística, estética e poética, principalmente através da afro-religiosidade" (p. 227). A imposição da língua portuguesa, em 1758, ainda "tentou consumir o seccionamento entre o africano e o tecido espiritual e histórico que constituía seu mundo simbólico" (NASCIMENTO, A. 2019, p. 131), mas termos do iorubá e nagô se mantiveram em

⁴⁴ Atestando o racismo institucional, a insegurança jurídica, a morosidade, a burocracia e a violência em processos de reconhecimento de territórios quilombolas por parte do Estado brasileiro – que fazem com que "o direito seja vivido enquanto conflito imediato", Selma dos Santos Dealdina (2020) desenha o atual panorama nacional: há cerca de 200 territórios quilombolas titulados e mais de 2 mil processos de titulação de territórios abertos junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, transferido sem consulta prévia, por Medida Provisória, ao Ministério de Agricultura, em violação do artigo 6º da Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho).

um repertório intensivo de vocábulos e textos, associados principalmente a atividades rituais.

Na síntese de Beatriz Nascimento (2021, p. 251), "as religiões afro-brasileiras de origem banto ou nagô sincretizaram-se para fornecer aos seus adeptos o princípio dessa força que funciona como máquina de guerra existencial e física". A força vital é um fundamento banto; em sua descrição, uma "força de singularização que impõe que se desempenhe a vida diante das graças e das adversidades", "fazendo deste um espaço descontínuo no tempo, em que as 'frinchas' provocam linhas de fuga e são elementos de dinamização que geram um meio social específico" (*Idem*). A iniciação *kilombo*, na África Central, é narrada pela historiadora como uma introdução a "praticar o nomadismo como fundador de estabelecimentos territoriais" (*Idem*), fazendo do corpo também um quilombo, habilitado ao "movimento de organizar territórios".

A função sacral e terapêutica de plantas presentes em preparações de banhos, bebidas e comidas rituais é apontada por diversos estudos etnofarmacobotânicos (CAMARGO, 1999) sobre remédios, incensos e cachimbos utilizados em associação aos orixás, que também "dominam os vegetais, determinando a cada um deles os poderes mágicos e curativos que lhes cabem" (1999, p. 22). Neste sentido, Selma Dealdina (2021, p. 37) sublinha a liderança de mulheres quilombolas na manutenção "do legado cultural, da preservação das danças, das rezas, das ladainhas, dos contos, do manuseio do capim dourado, dos assentos religiosos, do modo de fazer a farinha, o beiju, os doces típicos dos quilombos". Suas evocações, cantigas e gestos possibilitaram que espécies companheiras se tornassem também um "mapa cognitivo para a sobrevivência" (CARNEY; VOEKS, 2003, p. 76) de populações negras, sobretudo no Brasil e no Caribe.

No Candomblé, o preparo de comidas rituais e oferendas são manifestações intrínsecas ao culto dos orixás, segundo propriedades sagradas e terapêuticas associadas a predileções, filiações, composições, restrições e técnicas culinárias específicas. Profundamente conectada à vitalidade e à sociabilidade de múltiplos seres, pois, a materialidade orgânica de cada alimento excede suas qualidades nutricionais e medicinais, mobilizando processos sócio-espirituais e de transmissão

de saberes ancestrais, nos quais intervêm diversas agências mais que humanas. Desse modo, os usos das plantas "não se devem aos componentes químicos que encerram, mas aos poderes que as divindades lhes atribuem" (CAMARGO, 1999, p. 22), bem como à sua capacidade de transfiguração por meio da interação litúrgica. O ato de nutrição tampouco se limita aos encontros entre espécies, mas também, como recordam Lior Zalis (2022) e Luciana Novaes (2021) em relação aos despachos e ebós,⁴⁵ a uma pluralidade de apetites e metabolismos que mobilizam a circulação de energia.

[...] "tudo come", recebe alimentos especiais, preparados para cada ocasião. Come desde a cumeeira, ao chão, este último, principalmente. Isso é explicado através da concepção de que nada se mantém vivo sem a comida. (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 100).

A partir do pensamento filosófico iorubá associado a Orunmilá, Renato Nogueira e Luciana Alves (2020, p. 537) narram uma "epistemologia do gosto", um *cosmopaladar* que alia o conhecimento ao gustativo e o sabor à linguagem, atravessados pela língua. Este "paladar de mundo" descreve a realidade por meio de qualidades específicas relacionadas ao gosto (ou ao desgosto) de viver: "Em termos filosóficos afroperspectivistas, comer é buscar o sabor das coisas, fazer a digestão das coisas para incorporá-las" (p. 538). Dar de comer, por sua vez, significa também cuidar (p. 539). Os autores insistem na relação intrínseca entre a boca, a palavra e o alimento na organização da cozinha de santo e outros ambientes rituais e formativos onde o mistério e a memória coletiva são presentificados. A atenção à trajetória, à manipulação e à disposição ritmada de ingredientes, utensílios, toques e dizeres é determinante à potência de renovação de toda sua ecologia comensal.

*

⁴⁵ A tecnologia do ebó; segundo Luciana de Castro Nunes Novaes (2021, p. 301), é o instrumento físico e energético para a circulação do axé entre corpos biológicos, associada também "ao corpo que necessita da interação de materiais para reestabelecer o movimento e o equilíbrio da vida".

As culturas materiais e imateriais dos quilombos existiam ainda em íntima relação com as formas de ocupação agrária baseadas no parentesco e no manejo coletivo da terra, conformando aspectos tecnológicos e simbólicos significativos do campesinato no Brasil. O legado botânico africano, cultivado em terras comunais como forma de subsistência de povos que resistiram aos poderes coloniais – como o arroz, o feijão-de-corda, o inhame, o quiabo, o dendê, a banana –, forneceu uma base alimentar diversa para milhões de pessoas em diferentes continentes onde o tráfico europeu de pessoas humanas se estabeleceu.

Nas roças quilombolas, apesar dos desafios colocados pela geografia dos refúgios e da escassez de alimentos nas capitais, adotava-se ainda uma variedade de cultivos nativos como o milho, o amendoim, a mandioca, a batata-doce e a banana da terra, em associações vegetais originais. Nos quilombos se mantiveram, ademais, práticas milenares de uso da terra, bem como conhecimentos agrossilvipastoris associados à criação de gado e ovelhas que proviam alimento, mobilidade e a renovação da fertilidade do solo. O poder de regeneração das sementes também era conhecido, a exemplo do obi da costa, a noz-de-cola (*Cola acuminata*), que além de ser um elemento litúrgico fundamental, também era usado para purificar a água (CARNEY; ROSOMOFF, 2009).

A luta pela terra continua. A Lei de Terras de 1850, elaborada por grandes latifundiários, herdeiros dos sistemas de sesmarias, estabeleceu que a aquisição de terras só seria possível pela compra, impedindo o acesso àqueles que manteriam como mão-de-obra barata após a abolição. A transformação da terra em propriedade fundiária, adquirida através de capital, garantiu que imensas áreas rurais se mantivessem concentradas nas mãos de poucos proprietários. Após diversas tentativas fracassadas de implantação da reforma agrária no Brasil ao longo do século XX, os conflitos pela terra se tornaram ainda mais intensos, com chacinas e desocupações violentas perpetradas pelas forças de coação do Estado, como o assassinato de 21 pessoas em Eldorado do Carajás, em 1996. Comunidades rurais, sem-terra, assentadas, camponesas, ribeirinhas e povos da floresta seguem enfrentando à violência neocolonial, reivindicando seus territórios e as políticas públicas que deveriam reconhecer sua existência e assegurar a função social da propriedade.

As sementes também se tornaram um meio de produção visado, sobretudo a partir da Revolução Verde. Além de expropriar terras, o agronegócio trabalha para impor o sempre renovado pacote agrícola convencional, introduzindo sementes híbridas e transgênicas nos sítios familiares. O uso dessas sementes corporativas "melhoradas", acompanhadas por seus respectivos agrotóxicos e insumos, minam a saúde dos corpos e da terra, erodindo a agrobiodiversidade e os fundamentos de soberania da agricultura familiar, uma vez que não podem ser reproduzidas. A biotecnologia aplicada a plantas cultivadas também têm sido usada para ampliar o alcance da propriedade intelectual, favorecendo regulamentações que estabelecem o pagamento de royalties pelos agricultores a empresas detentoras de patentes, coibindo a livre circulação de sementes e seus saberes associados pelo mundo.

Diante desta realidade de expropriação renovada, movimentos sociais do campo têm reencontrado a potência das sementes crioulas: as variedades desenvolvidas, adaptadas ou produzidas por agricultores familiares, assentados da reforma agrária, quilombolas ou indígenas, que possuem grande diversidade genética. Plantadas de acordo com as histórias de suas comunidades e adaptadas às especificidades climáticas e biofísicas de suas regiões, as resilientes sementes da paixão, como são chamadas na Paraíba, "são símbolos da vida em abundância, heranças deixadas pelos antepassados, cuidadas na atualidade para que as futuras gerações continuem tendo acesso a esse importante bem" (DIAS *et. al*, 2016, p. 4). Grupos de agricultores, camponeses e indígenas, guardiões da agrobiodiversidade manejada, organizam-se em estratégias de subsistência que envolvem o estabelecimento de redes e bancos de sementes comunitários, a recuperação de variedades antigas, a diversificação dos roçados e a disseminação de conhecimentos tradicionais, asseverando suas formas de autonomia tecnológica e econômica.

Para Mestre Joelson Ferreira e Erahsto Felício (2020), articuladores da Teia dos Povos, não pode haver soberania pedagógica sem as sementes crioulas: a emancipação dos povos em luta envolve a organização de suas comunidades na regeneração e na defesa dos territórios, seus biomas e modos de vida. O gesto de semear a vida por vir persiste nos movimentos de quilombamento e em suas práticas ecológicas, restaurando a memória e recriando a liberdade.

retomar a pulsão

O percurso da pesquisa buscou acompanhar os movimentos pulsionais que impelem ao ressurgimento da floresta e à multiplicidade virtual, convocando intervenções em gramáticas mais precisas e oportunas para traduzir as transformações nas paisagens do presente. Estes sentidos da pulsão se encontram nas urgências de ecologias praticadas, plurais e emaranhadas, que suscitam vínculos e responsabilidades situadas no exercício contínuo de produção de diferença.

Uma língua busca manejar a intraduzibilidade nos equívocos entre terras e territórios, uma vez que os termos emergem das próprias relações. As alturas e os altares da floresta, seus povos, pássaros e araucárias, figuram aqui também como forças de continuidade implicadas em práticas de regeneração necessárias a viver, habitar e compor a terra com alteridades. O sentido destas translações cosmopolíticas não é um retorno à natureza moderna, mas sua retomada, transmutada por múltiplos metabolismos. Suas narrativas reconstituem memórias de encantos terrenos que afirmam seus nomes próprios e suas ecologias matriciais. Seus gestos semeiam, podam e reviram o composto, fazendo das linhas feiticeiras rizosfera.

As temporalidades da floresta e sua materialidade heterogênea acolhem acontecimentos e perturbações nas categorias que organizam o pensar e o fazer, reconfigurando territórios de existência e sensibilidades multiespécies. O arco de pesquisa aqui esboçado, ávido por outras escutas e traduções, parte das capturas de um dispositivo da sustentabilidade, atravessando os equívocos entre as línguas e os gestos que esculpem estas terras para tentar aterrissar nas sementes da paixão, portadoras da potência vindoura de aquilombamentos mais que humanos. Esta trajetória consistiu na reavaliação de suas próprias categorias de análise, a fim de seguir aprendendo a navegar na coetaneidade da depleção e do encantamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACERVO O GLOBO. Desastre de Minamata, crime ecológico que deixou marcas por décadas no Japão. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/desastre-de-minamata-crime-ecologico-que-deixou-marcas-por-decadas-no-japao-10102255>>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2020.

ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

ALVARENGA, M. S. O Candomblé começa na cozinha: alimentação, aprendizado e transformação. *Revista Habitus*. Goiânia: v. 16, n.2, p. 275-292, jul./dez. 2018.

ANASTASSAKIS, Z. *Refazendo tudo: confabulações em meio aos cupins na universidade*. Copenhague; Rio de Janeiro: Zazie Edições; Pequena Biblioteca de Ensaio, 2020.

ANDRADE, P. V.; PASINI, F. S. Implantação e manejo de agroecossistema segundo os métodos da agricultura sintrópica de Ernst Götsch. *Cuadernos de Agroecologia*, v. 9, n. 4, p. 1– 12, 2014.

BALÉE, W. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21, n.2: p. 09-23, 2008.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017.

BARBIERI, J. C. *Desenvolvimento Sustentável: das origens à Agenda 2030*. Petrópolis: Editora Vozes; Coleção Educação Ambiental, 2020.

BASTA, P. C.; Hacon, S. Impacto do mercúrio na saúde do povo indígena Munduruku, na bacia de Tapajós, 2020 Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-analisa-contaminacao-por-mercurio-entre-o-povo-indigena-munduruku> Acesso em: 11 de julho de 2022.

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: Aldeia que se levanta /Tekoha Ñeropu'ã: indian village that gets up. *Revista Nera*, n. 52, p. 19-38, 2020.

BRAGA, A. L; CERVENY, A. *Laboratório para una poética forestal*. Trabalho de conclusão de curso do Programa de Estudios Independientes do Museu d'Art Contemporani de Barcelona: Biblioteca MACBA, 2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, 1988.

BRASIL: Câmara dos Deputados: Projeto de Lei nº 191/2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=223676> 5 Acesso: mar. 2022

BRUNDTLAND, C. Nosso Futuro Comum, Relatório sobre Desenvolvimento Sustentável. Rio de Janeiro: FGV, 1987. CABRAL, D. O 'bosque de madeiras' e outras histórias: A mata atlântica no Brasil colonial (séculos XVIII e XIX). Tese de Doutorado em Geografia - UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

CABRAL, D. O 'bosque de madeiras' e outras histórias: A mata atlântica no Brasil colonial (séculos XVIII e XIX). Tese de Doutorado em Geografia - UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

CADENA, M. *Humano, mas não só*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2022 (no prelo).

_____. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 95-117, abr. 2018.

_____. Human but not only: Comment on KOHN, E. How forests think: Toward an anthropology beyond the human. In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* [online]. Vol 4, nº 2, p. 253–259, 2013. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/viewFile/hau4.2.013/1089> Último acesso em: 11 jul. 2021.

CADENA, M.; BLASER, M. (Ed.). *A world of many worlds*. Duke University Press, 2018.

CAMARGO, M. T. L. A. *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2014.

_____. Ritual Plants of African Origin: Religious in Brazil and their Pharmacological Influence. *Dominguezia*. vol. 15. n. 1, 1999.

CARDIM, R. *Remanescentes da Mata Atlântica: as grandes árvores da floresta original e seus vestígios*. São Paulo: Editora Olhares; Museu da Casa Brasileira, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Traditional People, Collectors of Diversity In: Brightman; Lewis (eds.). *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. Londres: Palgrave Macmillan, p. 257-272, 2017.

CARNEY, J. Seed of Memory: Botanical Legacies of the African Diaspora. In: *African Ethnobotany in the Americas*, Voeks, R.; Rashfords, J. (eds.). Nova Iorque: Springer Science Business Media, 2013.

CARNEY, J.; ROSOMOFF, R. N. *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World*. Berkeley; Londres: University of California Press, 2009.

CARNEY, J.; VOEKS, R. Landscape Legacies of the African Diaspora in Brazil. *Progress in Human Geography*, v. 27, n. 1, p. 68-81, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAKRABARTY, D. *O Planeta: uma categoria humanista emergente*. 1ª ed. Trad. Gabriela Baptista. Rio de Janeiro; Copenhague: Zazie Edições, 2020.

_____. O clima da história: quatro teses. *Revista Sopro* 91, 4-22, jul. 2013.

CHAPARRO, Y; MACIEL, J. *Como dois rios que caminham ao contrário: um ensaio reflexivo com os Guarani o desenvolvimento*. Terra Sem Amos, 2020.

CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 1ª reimpressão. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

COCCIA, E. *Metamorfoses*. 1ª. edição. Trad. Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

COSTA, A. Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa. *AnaLógos*. N. 17, v. 1, p. 24-34, 2018.

_____. *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.

CNUMAD. Declaração do Rio sobre meio ambiente e desenvolvimento, 1992. Disponível em: [https://undocs.org/en/A/CONF.151/26/Rev.1\(vol.I\)](https://undocs.org/en/A/CONF.151/26/Rev.1(vol.I))

CROSBY, A. W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. Trad. José Augusto Ribeiro e Carlos Afonso Maferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa: Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. 1ª ed. Trad: Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: n-1 edições, 2021.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2ª ed. Desterro Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DEALDINA, S. S. (Org.) *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

DEAN, W. *A ferro e fogo: A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEBRET, J. B. *Vendeurs de lait et de capim*. 1835. Litografia de Thierry Frères.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, v. 1, 1997.

DIAS, M.; PORFÍLIO, A.; FREIRE, A. G. *Sementes da Paixão: Catálogo das sementes crioulas da Borborema*. Esperança (PB): AS-PTA Agricultura Familiar e Agroecologia, 2016.

DUARTE, R. H. Olhares Estrangeiros: Viajantes no vale do rio Mucuri. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, 267-288, 2002.

EUGENIO, F. *Quase-manifesto ante o irreparável*. Buala, 2019. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/quase-manifesto-ante-o-irreparavel-2019>. Acesso em: maio de 2020.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. Madri: *Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 11, n. 1., p. 11-23, jan./abr 2016

_____. *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2017.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, S. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. 1ª. ed. Trad. coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. 1ª. ed. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA, J.; FELÍCIO, E. *Por terra e território: caminho da revolução dos povos no Brasil*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

FLORES, V. Escupamos sobre la diversidad. Discursos de normalización y borramiento de identidades. In: *Interrupciones: ensayos de poética activista*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013.

FLUSSER, V. The Gesture of Planting. In: *Gestures*. Trad. Nancy Ann Roth. University of Minnesota Press, 2014a.

_____. *Gestos*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2014b.

_____. *Does writing have a future?*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 2011.

GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 1ª edição, 2015.

GOTSCH, E. *Homem e Natureza: Cultura e Agricultura*. 2ª ed. Recife: Centro de Desenvolvimento Ecológica Sabiá, 1997.

GUATTARI, F. *As Três Ecologias*. 11ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. São Paulo: Papirus Editora, 2001.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006., 2006.

GROSFUGUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna decolonial. *Revista Contemporânea*, Dossiê Saberes Subalternos. v.2, n.2, 337-362. jul-dez 2021.

HARAWAY, D. *Ficar com o problema: formar parentesco no Chthuluceno*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2022 (no prelo).

_____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.

_____. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, 2013.

_____. *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, Vol. 1, p. 3-17, 2003.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, 7-41, 1995.

HARAWAY, D.; TORRES, H. Ficar com o problema de Donna Haraway. In *Pandemia Crítica: inverno 2020*. org. Peter Pál Pelbart e Ricardo Muniz. Trad. Ana Luiza Braga, Carola Betemps, Cristina Ribas, Damian Cabrera. São Paulo, n-1 edições, 2021.

HARRISON, R. P. *Forests: The Shadow of Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

HARTMAN, S. *Perder a mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HOLLIVER, G. Pode o inseto des-fazer um mundo? O bicudo e a (contra) colonização da monocultura no semiárido da Paraíba. *Ilha Revista de Antropologia*, 21(2), p. 065-095. 2019.

HUI, Y. Hui, Y. *Cosmotécnica y Cosmopolítica*. Tecnodiversidade. São Paulo: Ubu editora, 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro fundamentos da psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. O Aturdido. In: *Outros Escritos*, p. 448-497. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LATOUR, B. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. 1ª ed. Trad. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LE GUIN, U. *A teoria da bolsa da ficção*. 1ª ed. Trad. São Paulo: n-1 edições, 2021.

_____. Deep in admiration. In: *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*. Tsing, A.; Swanson H.; Gan, E.; Bubant, N. (Eds.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

LEVIS et. al. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, 355, p. 925-931. 2017

LIMA, A. G.; SCARAMUZZI, I.; OLIVEIRA, J. C., SANTONIERI, L.; CAMPOS, M. A.; CARDOSO, T. M. *Práticas e Saberes Sobre Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais*. 1ª edição. Brasília: Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2018.

LONDRES, F. Semente crioula é legal: A nova legislação brasileira de sementes e mudas. Cartilha do Grupo de Trabalho de Biodiversidade da Articulação Nacional de Agroecologia, 2ª edição, 2008.

LORDE, A. *The master's tools will never dismantle the master's house*. Londres: Penguin UK, 2018.

MARTIUS, C. F. P.; SPIX, J. B.. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. v. 1. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Edições do Senado Federal, 2017.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Trad. Cláudia F. B. Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MBEMBE, A. O direito universal à respiração. In: *Pandemia Crítica: outono 2020*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MEADOWS, D. H.; MEADOWS, D. L.; RANDERS, J.; BEHRENS, W. *The limits to growth: A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Nova Iorque: Universe Books, 1972.

MOURA, C. M. *Estou aqui. Sempre estive aqui. Sempre estarei*. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1905). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

NASCIMENTO, A. *O Quilombismo*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, B. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Org. Alex Ratts. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NEVES, E. G. Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil. In:

OLIVEIRA, J. C. et al. (Ed.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, p. 109-124, 2021.

NEVES, E. G. Não existe Neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura. In: *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Barreto; Lima; Betancourt (Org.). Belém: IPHAN : Ministério da Cultura, 2016.

_____. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC—1.500 DC)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

NODARI, A. Recipropriedade. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 12, p. 26-35, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/recipropriedade>. Acesso em: maio de 2020.

NODARI, E. S. *As fases da exploração madeireira na floresta com araucária e os progressivos avanços da indústria madeireira sobre as florestas primárias*

(1870-1970). Anais do Simpósio Internacional de História Ambiental e Migrações, UFSC, p. 707-726, 2010.

NOGUERA, R.; ALVES, L. P. Exu, a infância e o tempo: Zonas de Emergência da Infância (ZEI). *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 17, n. 48, p. 533-554, 2020.

NOVAES, L. C. A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos. *Revista de Arqueologia: Tecnologias Percíveis*, v. 34, n. 3, set-dez 2021.

OLIVEIRA, E. O Paradigma da Extinção: Desaparecimento dos Índios Puris em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio, 2012.

OLIVEIRA, J. C. *Mundos de roças e florestas*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan./abr. 2016.

OROZCO, Amaia Pérez. Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Madri: Traficantes de sueños, 2014.

OYÊWÙMÍ, O. Visualizando o corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. *In: A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARSONS, J. J. Spread of African pasture grasses to the American tropics. *Journal of Range Management*, v. 25, n. 1, p. 12-17, 1971.

PASINI, F. S. *A Agricultura Sintrópica de Ernst Götsch: história, fundamentos e seu nicho no universo da Agricultura Sustentável*. Dissertação de Mestrado em Ciências Ambientais e Conservação. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

PELBART, P. P. Ecologia do Invisível. *In: A Nau do Tempo Rei: 7 ensaios sobre o tempo e a loucura*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PELBART, P. P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e desrazão*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A Nova Aliança: Metamorfose da Ciência*; tradução: Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

RANCIÈRE, J. O dissenso. *In: A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 367-382, 1996.

REBELLO, J. F.; SAKAMOTO, D. G. *Agricultura Sintrópica segundo Ernst Gotsch*. São Paulo: Editora Reviver, 2021.

REIS, P. P. *O Indígena do Vale do Paraíba: Apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do Vale do Paraíba Paulista e regiões circunvizinhas*. São Paulo: Coleção Paulística v. 15, 1979.

ROBINSON; SOUZA; MAEZUMI et. al (2018). Uncoupling human and climate drivers of late Holocene vegetation change in Southern Brazil. *Nature: Scientific Reports* (2019) 8:7800.

RODNEY, W. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUFINO, L.; SIMAS, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SAHLINS, Marshall. *A sociedade afluyente original*. Contraciv, 2021.

SAINT-HILAIRE, A. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Trad. Vivaldi Moreira. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Edusp (Coleção Reconquista do Brasil), v. 4, 1975 [].

SAMPAIO, S. M.; GUIMARÃES, L. B. O dispositivo da sustentabilidade: pedagogias no contemporâneo. *Perspectiva*, v. 30, n. 2, p. 395-409, 2012.

SANTANA, T. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cad. Trad.*, Florianópolis, v. 39, nº esp., p. 65-77, set-dez, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ct/a/YyRsqcM99x8h8GCwcWztKRG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10/05/2022.

SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. 2ª. ed. Brasília: Associação de Ciências e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÓ, 2021.

_____. *Somos da Terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 12, 44-51, 2018. Disponível em:

SCHIAVON, J. P. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. 1a ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, D. F. Sobre diferença sem separabilidade. In: *Incerteza Viva*. São Paulo, 2016. p. 57-65. Catálogo da 32ª Bienal de Artes de São Paulo.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SOUSA JÚNIOR, V. C. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: EDUFBA, 2011.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

_____. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, Cadernos de Leitura, n. 62, p. 1-15, 2017.

_____. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural studies review*, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005.

SÜSSEKIND, F. Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 159-178, 2018.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 338-360, 2018.

SVAMPA, M. As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2020.

TAGLIARO, M. M.; PERONI, N. Local varieties of *Araucaria angustifolia* (Bertol.) Kuntze (Pinales: Araucariaceae) in southern Brazil: A brief discussion about landscape domestication. *Revista Biotemas*, v. 31, n. 3, p. 59-68, set. 2018.

TAVARES, P. H. As "derivas" de um conceito em suas traduções: o caso do Trieb freudiano. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, volume: 50, n. 2, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/z3rJnc35hqN9n4SKWgPGNGc/?lang=pt>. Acesso em: 10/06/2022.

TSING, A. L. Nota dos Tradutores. In: *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Trad. Jorgge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, p. 21-26, 2022.

_____. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no Antropoceno*. 1ª ed. Trad. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

_____. *Margens Indomáveis: Cogumelos como espécies companheiras*. Trad. Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha*, v. 17, n.1, jan-jul. 2015.

UNITED NATIONS. Report of the United Nations conference on the human environment, 1972.

VEIGA, J. E. *Sustentabilidade: a legitimação de um novo valor*. Senac, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os involuntários da pátria*. ARACÊ: Direitos Humanos em Revista, n. 5, fev. 2017.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1, 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

ZALIS, L. Z. *As bocas que comem e outros sistemas digestivos*. Coimbra: Oficina Pensar a comida, pensar o mundo, maio 2022.