

“ATERRAR”: FORMAS DE COABITAR PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

“Down to Earth”: ways to cohabit for postponing the end of the world

Ana Tereza Reis da Silva¹

RESUMO

Neste artigo reflito sobre a construção de pactos existenciais mais-que-humanos, ou formas de coabitar, para fazer frente ao colapso climático e à extinção em massa que caracterizam nosso tempo. As reflexões focalizam, a partir de uma abordagem ensaística, os desafios que a era humana impõe para adiar o fim do mundo. Com esse propósito, coloco em diálogo conceitos emergentes – termos que compõem a meu ver uma gramática do Antropoceno – e fragmentos de minhas memórias de infância na região de várzea de Santarém, no Oeste do Pará.

Palavras-chave: Antropoceno. Gaia. Socialidades mais-que-humanas.

ABSTRACT

In this article I reflect on the construction of more-than-human existential pacts, or ways of cohabiting, to face the climatic collapse and mass extinction that characterize our time. From an essayistic approach, the reflections focus on the challenges that the human era imposes to postpone the end of the world. To this purpose, I put into dialogue emerging concepts – terms that, in my view, make up a grammar of the Anthropocene – and fragments of my childhood memories in the Amazon riverside communities of Santarém, west of Pará state, Brazil.

Keywords: Anthropocene. Gaia. More-than-human socialities.

¹ Professora da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília. Atua no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) e no Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT). anaterzareis@unb.br.

✉ Faculdade de Educação, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Brasília, DF. 70910-900.

INTRODUÇÃO

Como nos orientar, em qual direção seguir, com quem se aliar em um mundo onde já não há terra habitável para todos? Essa é a questão que anima a obra “Onde aterrar? como se orientar no Antropoceno” de Bruno Latour (2020a), recentemente publicada no Brasil. Para responder à desorientação que a era do Antropoceno produz em nós, o autor propõe aterrar. Essa noção, tal como formulada por Latour, convoca-nos a uma reflexão existencial e pragmática sobre o **dever** do planeta, e de todos os seres que nele habitam. Como e com quem habitamos se revela uma questão estratégica porque dela depende afundarmos de vez no colapso climático, ou evitarmos que o Céu desabe sobre nossas cabeças, como o xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015) tem nos alertado².

Aceitando a interpelação de Latour (2020a), o que proponho neste artigo é um exercício de imaginação sobre formas de aterrar e coabitar. Trata-se de uma tarefa urgente que visa alargar nossos horizontes compreensivos acerca da diversidade constitutiva do mundo, municiando-nos para reconhecer a dignidade dos seres tangíveis e intangíveis que tecem a trama da vida. O exercício imaginativo aqui proposto, busca também ecoar o chamamento de Ailton Krenak (2019) para desaprendermos as ideias modernas de humano, natureza e existência, uma espécie de desprendimento (da razão hegemônica)

² Embora o livro “A queda do Céu” seja fruto de um diálogo interepistêmico entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa, entendo que o conteúdo da obra diz respeito à cosmopercepção do povo Yanomami. Assim, sempre que mencionar ideias que são próprias dos Yanomami, farei referência apenas a Davi Kopenawa para destacar o seu protagonismo intelectual e do seu povo. Na lista de referências mantereí os dados da obra em coautoria. Estou certa de que o antropólogo Bruce Albert aprovaria esse gesto de transgressão como forma de fazer justiça epistêmica e cognitiva ao povo que lhe a ensinou ler e coabitar o mundo desde uma perspectiva outra, ameríndia.

e abertura (a outras perspectivas) como caminho para **adiar o fim do mundo**.

Para tanto, faço dois movimentos. No primeiro mobilizo leituras de ecologia política e antropologia ecológica, destacando nelas a formulação de um entendimento radicalmente crítico acerca dos desafios do nosso tempo, bem como a reivindicação de um arcabouço valorativo de relações com/no planeta que considere os não-humanos. No segundo movimento, aciono memórias (próprias) de um modo de vida ribeirinho-caboclo, encontros interespecies com parentes Sucuriju e plantas, como exemplos potentes de consideração dos não-humanos no sentido do que Tsing (2019) nomeia socialidades mais-que-humanas.

Essas fontes empírico-teóricas servem aqui de **lamparinas** que apontam para a diversidade (**pluriverso**) do mundo, indicando que outras formas de relação com o planeta, e com os seres com os quais coabitamos, não só são possíveis como já existem. São modos de **sentipensar** próprios, e não meramente alternativos, que desafiam a perspectiva hegemônica monocultural norte-eurocentrada. Em uma palavra, são modos de **sentipensar** que não concebem cultura e natureza como domínios opostos e hierárquicos e por isso são radicalmente opostos à **razão metonímica, indolente** (SANTOS, 2002) empobrecedora de mundo.

Na primeira seção procuro posicionar a palavra lamparina como neologismo conceitual, posto que investida de novos sentidos. Na segunda, mobilizo categorias analíticas emergentes que compõem a gramática do Antropoceno e que funcionam, para estes propósitos, como **lamparinas teóricas**. Na terceira seção, narro em perspectiva acontecimentos rememorados da minha infância na várzea amazônica que, ao meu modo de ver, exibem um modo específico de aterrar e coabitar. São **lamparinas empíricas**, exemplos de maneiras de aterrar

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

encontradas entre povos e comunidades tradicionais que forjam modos de vida culturalmente distintos, dependentes de vínculos ancestrais com o território, de formas de uso, manejo e interações específicas com o ambiente biofísico. Conformam, nos termos da antropologia ecológica, um vasto repertório de ontologias relacionais que escapam ao dualismo moderno cultura/natureza.

NOTAS SOBRE LAMPARINA

A lamparina ilumina o breu. Enquanto escrevo e penso lamparina como conceito, minha memória me leva de volta para os tempos de infância e adolescência nas comunidades de várzea de Santarém, no Oeste do Pará. Sinto o cheiro de querosene queimando no pavio de algodão, cuidadosamente enrolado por um dos meus mais velhos: pai, mãe, avô. A imaginação reaviva a memória dos ralhos – tantos e quantos – que ouvíamos todo santo dia, à boquinha da noite, quando o sol baixava, e as lamparinas eram convocadas a fazer luz para quebrar o breu. “Olha, num vão botar fogo na casa!” “Maria, hum, essas crianças ainda vão se queimar!”, pressentia meu pai com a voz já cansada da **lida** e sem paciência para as malcriações daquela ruma de filhos e netos. Nunca queimamos a casa, felizmente, mas sempre tinha uma bainha de rede, um pano de prato, um couro ou roupa de criança chamuscada; sem falar nas incontáveis vezes que as lamparinas encostavam na parede de palha principiando pequenos incêndios, rapidamente contidos sob muito barulho e algazarra.

Nestas paragens, mais que um objeto útil que auxilia as famílias quando a noite cai no coração da floresta, as lamparinas sempre foram uma espécie de extensão dos olhos e das mãos dos ribeirinhos. Iluminam os gestos nas horas escuras: o preparo do jantar, a janta, a catação das espinhas de peixe, o asseio das crianças e da louça no

jirau, o acender de um fogo no meio do terreiro para espantar os carapanãs³, o atar e desatar das redes, o momento das orações, as idas ao banheiro no meio da noite. As lamparinas também são essenciais para a pesca noturna, que é uma atividade produtiva fundamental para o sustento das famílias.

Hoje, com a **modernidade** que chega às comunidades, esse artefato que foi tão marcante na minha infância e adolescência tem sido cada vez substituído pelas lanternas à pilha e pelas lâmpadas que funcionam através de geradores de energia. Aqui, é importante elucidar, modernidade diz respeito à rápida e forçosa incorporação de artefatos e tecnologias típicas do progresso técnico-científico capitalista em mundos que ainda cultivam modos não ocidentalizados de vida. Evoca o sentido de tempo linear e monocultural da história e do projeto moderno-colonial, que confinou os mundos não ocidentalizados, seus saberes, ciências e tecnologias próprias, a um tempo/espaço do atraso, do pré-moderno, que é sempre um fora da modernidade:

Consideremos que, na perspectiva hegemônica desse mundo moderno-colonial, o advento da máquina a vapor passou a significar a possibilidade concreta de **dominação da natureza** pela civilização industrial europeia-estadunidense. Eis a expressão – **dominação da natureza** – que, melhor do que qualquer outra, caracteriza o pólo moderno do mundo moderno-colonial. O pólo colonial é a natureza a ser dominada. Ali estão os ‘povos sem história’; os povos que vivem em ‘estado de natureza’; os povos que vivem, ainda, em estágios inferiores – selvageria e barbárie – de um mesmo *continuum* em cujo ápice – a civilização – está a Europa e os Estados Unidos; os povos **Sem – sem** escrita, **sem** propriedade, **sem** Estado, que é um modo de avaliá-los não a partir do que eles são; os povos atrasados em relação a um tempo que se quer como metro – o tempo do relógio (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 5, destaques no original).

³ Carapanã é o nome dado aos mosquitos sugadores de sangue no norte do Brasil.

Confrontar essa visão reducionista da experiência histórica é parte do desafio civilizatório do nosso tempo. Envolve disputar/expandir o sentido de modernidade, afirmando, por exemplo, que os povos dos campos, das florestas e das águas, indígenas e/ou afrocentrados não correspondem ao atraso, nem estão confinados em um passado remoto, ao contrário, são coetâneos das sociedades ocidentalizadas **ditas modernas**. O que lhes faz distintos, portanto, não é o fato de estarem (supostamente) fora da modernidade, mas o fato de cultivarem modos próprios de ser/estar modernamente no mundo, coexistindo com a lógica moderno-colonial e sendo, ao mesmo tempo, diametralmente opostos a ela (SEGATO, 2021; QUIJANO, 2005).

Apesar das novidades que vão chegando e sendo incorporadas no dia a dia, as lamparinas continuam presentes nos mundos ribeirinhos, sobretudo entre famílias com menos recursos; continuam sendo uma extensão dos olhos a guiar mãos e gestos quando o dia se põe. É esse sentido-conceito de lamparina que ilumina o breu da noite no coração da Amazônia, como os vaga-lumes, que mobilizo aqui para me referir às práticas e saberes ecológicos dos povos e comunidades tradicionais como fontes de inspiração imaginativa a partir das quais podemos reaprender a coabitar o mundo. Sob a chave **lamparina**, esses saberes podem ser interpretados como inovações de uma tradição que se mantém, de modo ressignificado e reatualizado, r-existindo aos processos de modernização.

Aciono **R-existência** ou **Re-existência** para designar, em consonância com Porto-Gonçalves (2002), o modo pelo qual os povos e comunidades tradicionais souberam proteger seus territórios, mantendo, incrementando e ressignificando as técnicas e os saberes que asseguram a continuidade de seus modos de vida. São povos que *existem* contemporaneamente porque **resistiram** à violência moderno-colonial e ao colapso de seus mundos. Nesse gesto

insurgente de resistir para existir, **r-existem** num tempo histórico de longa duração, informando outros caminhos civilizatórios, “outros paradigmas de relação homem-natureza” que expressam “relações **com** e não **contra** a natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 10, destaques no original). Lina Hurtado e Porto-Gonçalves (2022) posicionam um sentido atual desse neologismo:

Re-existencia se entende, então, como o poder de recomeçar, de regenerar, de dar novos sentidos à existência. Quer dizer que os grupos sociais em situação de subalternização não somente resistem em meio as relações conflitivas de poder, mas, também, estão em um movimento permanente de reinvenção, reorganização, bebendo do passado, da tradição, das lutas presentes para inventar o futuro. Pois, saberes e fazeres anteriores, tradições, e costumes são revisados e reformulados à luz de experiências novas que as corrigem, as enriquecem, as negam ou as afirmam para convertê-las em sentidos coletivos⁴ (HURTADO; PORTO-GONÇALVES, 2022, p. 5, destaques no original).

Esses mundos, aqui metaforizados em lamparinas, dizem respeito a um outro modo de viver modernamente que é constituído por tecnologias locais que guiam em uma direção radicalmente distinta daquela para a qual aponta a seta do progresso a qualquer custo. Uma direção que não aparta os domínios da cultura e da natureza, do humano e do não-humano, mas, sim, fortalece os vínculos ancestrais com o território, as relações e práticas de reciprocidade entre os seres coexistentes, as dinâmicas de espaço/tempo próprias que são

4 Tradução livre de: “**Re-existencia** se entiende entonces como el poder de recomenzar, de regeneración, de dar nuevos sentidos o renovar los sentidos de la existencia. Es decir que los grupos sociales en situación de subalternización no sólo resisten en medio de las relaciones de poder conflictivas, sino que están en un movimiento permanente de reinvencción, reorganización, bebiendo del pasado, de la tradición, de las luchas presentes para inventar el futuro. Pues saberes y haceres anteriores, tradiciones y costumbres son revisados y reformulados a la luz de experiencias nuevas que los corrigen, los enriquecen, los niegan o los afirman para convertirlos en sentidos colectivos”.

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

essenciais para a coprodução da vida. Esses mundos-lamparinas que iluminam caminhos para projetos de vida locais, podem, também, informar processos civilizatórios mais amplos.

Por muito tempo, como nos lembra Krenak (2019, p. 21), a invisibilidade foi uma aliada que permitiu a esses povos escaparem ao mito de uma humanidade homogeneizada, à artificialização da vida e ao deslocamento final do organismo da terra que o capitalismo impõe:

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes.

Nas últimas cinco décadas, contudo, esse cenário mudou tragicamente quando esses povos começaram a aparecer no radar de diferentes setores da sociedade, seja pelo crescente interesse neoeextrativo em torno de seus territórios e de suas riquezas, seja pelo fato de que, para a lógica economicista, seus modos de vida representam um “empecilho” ao desenvolvimento, ao progresso e à expansão do capitalismo. Por outro lado, em um contexto marcado pelo aprofundamento do colapso climático, há também um crescente interesse pelas suas práticas e saberes associados, particularmente em razão das alternativas ecológicas e economias sustentáveis que seus modos de vida informam.

Com efeito, por **formas de coabitar** refiro-me aos modos de vida que desafiam a lógica hegemônica moderna e seus fundamentos: a grande divisão cultura/natureza (DESCOLA, 2016), o moderno valor de controle, a mercantilização da vida para fins de mercado (LACEY, 2019). Parto do pressuposto de que esses outros modos de coabitar, ser/estar, **sentipensar** são ferramentas potentes que nos apontam caminhos para **adiar o fim do mundo** (KRENAK, 2019). Ou, aludindo

às palavras de sabedoria de Omama, que nos chegam do mundo onírico dos Xapiri pela boca-corpo-território de um xamã: para evitar que o Céu desabe sobre nossas cabeças e o chão se abra sob nossos pés, deveríamos “sonhar a terra, pois ela tem coração e respira” (KOPENAWA, 2015, p. 468).

IDEIAS-FORÇA PARA SE ORIENTAR NO ANTROPOCENO: UMA OUTRA GRAMÁTICA

A obra “Ideias para adiar o fim do mundo”, do intelectual indígena Ailton Krenak (2019), é um chamamento para expandir nossos horizontes compreensivos e nossa capacidade de imaginar. Uma espécie de estratégia pedagógica por meio da qual podemos aprender a reconhecer a diversidade (biológica, epistêmica, cosmológica, estética e política) do mundo, algo que é um desafio para mentes e corpos ocidentalizados, ensinados a enxergar o mundo por meio de lentes monoculturais, e que os povos originários praticam historicamente como um modo de vida:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas o horizonte existencial. [...] Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência (KRENAK, 2019, p. 32-33).

Expandir o horizonte existencial e subjetivo para adiar o fim do mundo como sugere Krenak (2019) é um modo de fazer frente à cosmovisão ocidental hegemônica que tende a reduzir a experiência a uma perspectiva monocultural e antropocêntrica, subalternizando as

“Aterrorar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

práticas, saberes e cosmopercepções⁵ de povos não ocidentalizados. É o que Chimamanda Ngozi Adichie (2019) chama de **perigo da história única** que empobrece nossa capacidade de entender a vida em sua diversidade e de considerar a coexistência de muitos (tantos) mundos possíveis. Reconhecer que o mundo (físico e simbólico) é plural e diverso (**pluriverso**) equivale a rejeitar a história única que o empobrece e, ao mesmo tempo, admitir que a ciência norte-eurocentrada (a razão metonímica) é limitada para essa tarefa justamente porque “não é capaz de reconhecer que o mundo é muito mais amplo do que a compreensão ocidental do mundo” (SANTOS, 2002, p. 4-5).

A tarefa-chamamento a que nos convoca Krenak é a mesma a que têm se dedicado o movimento zapatista e todos os povos marcados pela ferida colonial, que enfrentam há mais 500 anos a ameaça constante de desaparecimento dos seus mundos. Expandir o **horizonte imaginativo e compreensivo** (KRENAK, 2019), **sonhar a terra** (KOPENAWA, 2005), **promover o pluriverso**, isto é, um mundo onde caibam muitos mundos como nos ensinam os zapatistas (ESCOBAR, 2016), são formas de nomear a mesma luta dos povos eclipsados pela dominação moderno-colonial para evitar o desaparecimento de seus mundos. Logo, a tarefa-chamamento a que nos convoca Krenak (2019) é pedagógica porque aprender a experiência e os saberes dos povos subalternizados, como caminho para reconhecer as epistemes e ontologias múltiplas das quais o mundo é constituído, talvez dê à humanidade uma oportunidade de expandir seu horizonte existencial e civilizatório.

5 Como nos ensina Oyèrónke Oyewùmí (2021), o termo cosmovisão capta o privilégio da visão na experiência do conhecimento entre as culturas ocidentais. Visando marcar a diferença entre a perspectiva Ocidental e a perspectiva de povos não ocidentalizados (indígenas e de matriz africana), para os quais a experiência do conhecimento unifica corpo e mente, opto por utilizar o termo **cosmopercepção**, conforme proposto pela autora.

Identifico esse sentido de expansão do horizonte na noção de “terrestre” formulada por Latour (2020a). O termo é mobilizado para indicar que num mundo em transfiguração é preciso ressignificar o modo como reconhecemos e nomeamos a nós mesmos e a todos os seres com os quais coexistimos. Isso passa por acionar – e não necessariamente construir porque efetivamente já existem – outros modos de compreender e agir. Assim, “Dizer ‘nós somos terrestres em meio a outros terrestres’ não supõe de forma alguma a mesma política de ‘Nós somos humanos na natureza’. Os dois não são farinha do mesmo saco; ou mais precisamente, não provêm da mesma lama” (LATOURE, 2020a, p. 105).

Evocar o “terrestre” – ao invés de humanos e não-humanos ou culturas e naturezas, que de todo modo pressupõem uma separação - equivale a reconhecer a coexistência e a partilha de uma casa comum como sendo a **condição existencial** que define o que somos – nós e todos os outros. **Terrestre** emerge, portanto, como um “ator cujo papel político se mostra claramente diferente daquele atribuído à ‘natureza’ dos Modernos” (LATOURE, 2020a, p. 108).

Quero chamar atenção para o fato de que esse modo de **sentipensar**⁶ tem consequências importantes. Ele nos remete a uma

6 O neologismo **sentipensar** é aqui acionado a partir dos usos e sentidos que ele assume no contexto latino-americano. Arturo Escobar aponta ao menos duas origens (sentidos) para o termo. Uma que é encontrada na obra de Orlando Fals Borda em que **sentipensar y sentipensamiento** “designam o princípio da vida entre as comunidades da Costa Caribenha Colombiana e dizem respeito à “arte de viver e pensar com o coração e a mente”. Outra que é encontrada na obra de Eduardo Galeano, que popularizou o termo ao associá-lo à “capacidade das classes populares de não separar a mente e corpo, a razão e a emoção” (ESCOBAR, 2016, p. 3). No contexto europeu, **sentipensar** é comumente associado à obra do filósofo Saturnino de la Torre (TORRE; MORAES, 2005). O termo designa, a exemplo do contexto latino-americano, a reunião dos elementos constitutivos da experiência do conhecimento (pensamento/sentimento, coração/mente) que foram separados pelo dualismo moderno. Em consonância com esses sentidos, mobilizo esse termo para evocar a cosmopercepção dos povos e comunidades tradicionais do Brasil que operam com a inseparabilidade entre cultura e natureza, espírito e matéria, corpo e mente.

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

posição político-epistêmica distinta daquela que é evocada pela ideia de “crise ecológica” comumente utilizada para definir os efeitos da ação humana sobre a Terra. A esse respeito, Latour (2020b, p. 23) afirma:

Infelizmente, falar de ‘crise’ seria ainda outro modo de nos tranquilizar, dizendo ‘isso vai passar’, a crise ‘logo estará superada’. Se fosse apenas uma crise! Se tivesse sido apenas uma crise! De acordo com especialistas, melhor seria falar de uma ‘mutação’: estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro.

Permito-me especular que o mundo em mutação exige uma outra gramática ou pelo menos uma modulação semântica dos termos que se tornaram clássicos para falar, nomear, pensar sobre certas questões. “Crise” já não é somente um termo inadequado para traduzir os desafios do nosso tempo que se tornaram tão complexos e de proporções planetárias. Há outros aspectos a serem considerados como nos indica Latour (2020b). Talvez o principal limite do termo “crise ecológica” seja o efeito letárgico, imobilizante, ilusório que ele produz em nós, **afinal toda crise é passageira.**

A ideia de crise, com efeito, difunde uma falsa percepção de que o desaparecimento de florestas, rios, montanhas e dos seres que aí vivem é algo tolerável, remediável, mitigável. **É apenas uma crise!** As máquinas, tecnologias e ferramentas científicas de que dispomos farão frente a isso. **Fariam se fosse apenas uma crise!** Ocorre que as evidências científicas mostram que sucede justamente o contrário: já comemos, exploramos, espoliamos parte significativa do planeta e essa parte não é recuperável; há formas de vida que nunca chegaremos a conhecer porque foram extintas em razão das ações antrópicas. Juliana Fausto (2022) chama de “desaparecidos do Antropoceno” essas vidas desperdiçadas, esbulhadas, trituradas, nas

engrenagens do **sistema-mundo capitalista moderno-colonial** (GROSFOGUEL, 2021). Quantos são os nossos desaparecidos do Antropoceno? Incontáveis!

O otimismo que as sociedades ocidentalizadas depositam em sua própria capacidade para encontrar soluções e remediar a “crise ecológica” tem sido sistematicamente confrontado pelas evidências científicas. Basta ver os dados disponíveis na série histórica do Relatório de Avaliação do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC). No Sexto Relatório, publicado em abril de 2022, os dados não trazem efeitos positivos resultantes das medidas mitigadoras adotadas por diversos países ao redor do mundo, mas, ao contrário, apontam para uma tendência de aceleração de eventos climáticos extremos e frequentes, tais como alterações dos regimes de chuva, tempestades e enchentes de grandes proporções, ondas de calor, secas prolongadas, incêndios florestais, furacões, aumento da emissão de gases causadores de aquecimento.

As evidências científicas, pondera Latour (2020b, p. 24), deveriam ter-nos feito abandonar a ideia de crise ecológica, levando-nos a assumir que vivemos “uma profunda mutação em nossa relação com o mundo”. Porque mais do que um mundo em crise já habitamos um mundo em transfiguração, submetido a um “novo regime climático” que cada vez mais nos priva de compartilhar uma terra habitável (LATOURE, 2020a, p. 10). Admitir que já vivemos num mundo em transfiguração parece exigir a mobilização de outras ferramentas analíticas que sejam capazes de dar forma a essa nova condição planetária. Tarefa para a qual a designada ideia de “crise ecológica” – vaga, abstrata, mas ainda hegemônica – fracassou.

Exemplo emblemático disso é a incorporação na gramática da comunidade científica internacional do termo Antropoceno, formulado por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2020) em 2000. Ecologistas,

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

oceanógrafos, glaciologistas, climatologista e geólogos que participam do Grupo de Trabalho do Antropoceno (GTA) – criado em 2009 pela Subcomissão de Estratigrafia do Quaternário que é um órgão da União Internacional de Ciências Geológicas (IUGS) (ZALASIEWICZ, 2019) – têm se debruçado sobre evidências científicas com a finalidade de sentenciar de forma inequívoca o que muitos já dão como certo: o “Holoceno acabou” (LATOOUR, 2020b). O Antropoceno, com efeito, designaria uma era – a nossa época – em que a espécie humana se tornou uma força geofísica. Uma era marcada pela produção, em escala histórica, de perturbações cuja magnitude corresponderia a uma escala geológica.

Durante os últimos três séculos, os efeitos dos seres humanos no ambiente global escalaram. Por causa destas emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global pode afastar-se significativamente do comportamento natural por muitos milênios vindouros. Parece apropriado atribuir o termo “Antropoceno” à presente, de muitas formas denominada pelo homem, época geológica, complementando o Holoceno – o quente período dos últimos 10/12 milênios (CRUTZEN, 2020, p. 117).

O Antropoceno se refere, portanto, às transformações sócio-históricas, ecológicas, econômicas e tecnológicas e suas incidências no sistema geológico planetário. Mais especificamente, traduz um mundo em que a escala histórica e a escala geofísica se equipararam, evidenciando a inseparabilidade entre geofísico e geopolítico; entre o ecológico e o econômico; entre a natureza e a cultura; entre o espaço e o tempo.

Embora não haja consenso em torno dessa ideia-força, as abordagens que ela suscita apontam para uma mudança importante na forma de interpretar as relações culturas/naturezas, indicando que essa interação não pode mais ser pensada em termos de nós (humanos)

e eles (natureza), conforme sugere a noção de meio ambiente usada “para designar os seres da natureza vistos de longe, do abrigo de uma varanda envidraçada” (LATOOUR, 2020b, p. 23) – uma imagem opaca, factualmente inoperante, mas ainda tão poderosa e presente no senso comum, nos diferentes setores da sociedade e campos do conhecimentos. Em uma palavra, o Antropoceno confronta essa imagem, restituindo o humano para a cena do crime, destrinchando as evidências fósseis da nossa presença devastadora no planeta:

No futuro, não apenas esqueletos e pegadas de dinossauros deixarão marcadas as rochas de nosso planeta, desenhos de placas-mãe poderão lhes fazer companhia; vestígios de elementos químicos radioativos em quantidades incompatíveis com processos conhecidos de produção natural [...] poderão ser detectados, ao lado de traços de polímeros de um dos vários tipos de plásticos, ou mesmo uma ou outra molécula de algum POP (poluente orgânico persistente). Num futuro distante, indícios de mudança na composição da flora e fauna e de alterações no clima estarão à espera de um geólogo que os descubra (COSTA, 2022, p. 106).

Intrusão de Gaia (STENGERS, 2015) é, igualmente, um termo que aponta para esse esforço de elaboração de ferramentas analíticas que operem como coordenadas a nos orientar na **Era Humana**. Stengers toma como inspiração a Hipótese de Gaia, formulada por James Lovelock (2006), segundo a qual a “nossa histórica” é tributária de “uma histórica de coevolução, cujos primeiros artesãos e verdadeiros autores permanentes foram as inúmeras populações de micro-organismos” (STENGERS, 2015, p. 38).

Na formulação de Lovelock (2006), Gaia, o planeta terra, é um ser vivo e não um “dado” da realidade, conforme determinou a visão mecanicista da ciência moderna. É um ser vivo que se auto-organiza e se autorregula, que tem agencialidade, que produz mundo, história. Não obstante, a ideia de **Intrusão de Gaia** em Stengers (2015) tem um

“Aterrar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

propósito outro, distinto da ideia-força originalmente enunciada do Lovelock (2006). A autora afirma:

Gaia não é, neste ensaio, portanto, nem Terra “concreta”, nem tampouco aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com esta Terra, de suscitar um sentido de pertencimento lá onde predominou a separação e de extrair desse pertencimento recursos de vida, de luta e de pensamento. Trata-se de pensar aqui a intrusão, e não o pertencimento (STENGERS, 2015, p. 38).

Para Stengers (2015, p. 39) “Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como ser” e esse é o elemento factual que interessa à formulação **Intrusão de Gaia**. A hipótese que a autora propõe é nova, como ela mesma define. Não se trata de Gaia constructo social/mental, mas de Gaia que “faz intrusão” à revelia do humano, que “não nos pede nada”, que é “indiferente à pergunta quem é o responsável?”, que não age seletivamente, nem por vingança, nem por justiça, nem por amor (mãe-terra) (STENGERS, 2015, p. 39). Age simplesmente porque agir é inerente à sua condição de agente. Nomear Gaia como Intrusão deve, com efeito, nos distanciar dos lugares comuns: natureza selvagem que deve ser evitada/controlada, natureza frágil que deve ser protegida, natureza inesgotável que pode ser explorada sem limites.

É a um propósito oposto a essas imagens que **Intrusão de Gaia** se presta. A luta que devemos travar não é contra a resposta (enfurecida) de Gaia à **Intrusão Humana**. A luta deve ser “contra o que provocou Gaia”: este mundo (hegemônico) e sua lógica, “Aquilo contra o que se ergue o grito: outro mundo é possível” (STENGERS, 2015, p. 39, 44). Logo, não se trata apenas de combater aqueles que formulam as engrenagens desse mundo, trata-se de combater a lógica que os autoriza a agir (supostamente em nome de todos) para a continuidade

desse mundo. Em suma, a ideia-força **Intrusão de Gaia** nos joga de volta para dentro do mundo vivo das coisas não fabricadas do qual julgávamos ter nos libertado. Porque, afinal:

A desordem climática, e o conjunto de outros processos que envenenam a vida nessa Terra e têm como origem comum o que se chama desenvolvimento, concernem a todos aqueles - dos peixes aos homens - que a habitam. Mas nomear Gaia é uma operação que se dirige a nós [os Modernos], que busca suscitar um “nós” em lugar do “se” (STENGERS, 2015, p. 115).

Gaia e Antropoceno sintetizam o que Malcom Ferdinand (2022) nomeia de **dupla fratura colonial e ambiental**, ambas constitutivas da modernidade/colonialidade e erigidas na **tempestade moderna**. Na primeira fratura, “os termos Homem ou ánthrōpos mascaram a pluralidade dos humanos”, na segunda, “os termos planeta, natureza ou meio ambiente escondem a diversidade de ecossistemas, dos lugares geográficos e dos não humanos que os constituem” (FERDINAND, 2022, p. 24-25). Embora tenham sido estabelecidas como domínios opostos, essas fraturas constituem dimensões inseparáveis da mesma violência que submeteu povos indígenas e africanos ao esbulho, à subtração e exploração sem limites de seus corpos e territórios de vida.

Essa interpretação é informada pela **perspectiva da colonialidade**, segundo a qual a modernidade, o capitalismo e a conquista colonial nascem no mesmo dia (QUIJANO, 2005). São dimensões intrínsecas do mesmo gesto histórico que inventou a América como periferia e a Europa como centro, que apagou a diversidade dos povos africanos e ameríndios confinando-os sob as categorias homogeneizantes de índios e negros, que estabeleceu a ideia de raça como critério de classificação e hierarquização entre povos considerados humanos (brancos) e aqueles (não brancos) considerados não-humanos.

“Aterrar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

A perspectiva da colonialidade evidencia como a estrutura de poder que emerge da/na conquista se alicerça na cosmovisão dualista ocidental que fundou o racismo, a classificação racial dos povos e a grande divisão cultura/natureza. Ferdinand nos oferece uma imagem perturbadora dessa violência fundacional que perdurou ao longo da história moderno/colonial nos porões dos navios negreiros, nas senzalas, nas *plantations*, e hoje assume a feição de um mundo em colapso, de uma nau à deriva, de um naufrágio planetário:

Uma cólera rubra recobre o céu, as ondas se agitam, a água sobe, os pássaros se assustam. Os ventos em redemoinho envolvem a destruição dos ecossistemas da Terra, a escravização dos não humanos, assim como as violências da guerra, as desigualdades sociais, as discriminações raciais e as opressões das mulheres. A sexta extinção em massa de espécies está em curso, a poluição química escoar nos aquíferos e nos cordões umbilicais, o aquecimento planetário se acelera e a justiça mundial permanece iníqua. A violência domina a tripulação, os corpos acorrentados são abandonados nas profundezas marinhas e mãos Marrons buscam a esperança. Os céus trovejam alto e bom som: o navio-mundo está no meio da tempestade moderna. Como enfrentá-la? Qual rota buscar? (FERDINAND, 2022, p. 21).

O exercício analítico que Ferdinand (2022, p. 24) propõe é o de “fazer dessa dupla fratura um problema central da crise ecológica”, a modo de (re)aproximar aquilo que o dualismo moderno separou, como um passo fundamental para a compreensão da inflexão civilizatória que vivemos. Isto é, como forma de nos orientar no Antropoceno, de nos fazer entender que a transformação das condições da existência no planeta nasce nas entranhas da conquista imperial, do colonialismo, da escravidão, do racismo, do patriarcado e da grande divisão cultura/natureza. De modo que também sejamos capazes de reconhecer a exploração dos não humanos nas engrenagens do capitalismo como parte da mesma política de morte que escravizou

e racializou os povos originários e os povos de matriz africana. Ecocídio, etnocídio e genocídio são, portanto, variáveis da mesma **necropolítica** (MBEMBE, 2020).

Por outro lado, em “Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno”, Anna Tsing (2019) nos ensina que a era da extinção em massa é também um tempo de emergências que amplia nossa capacidade de imaginação. Interessada em mapear sociabilidades mais-que-humanas, cooperações entre plantas e humanos, associações que permitem a vida florescer em paisagens em ruínas, a autora nos convoca a tecer urgentemente uma história que permita a entrada dos não-humanos. O que ela nos propõe é o reconhecimento da agencialidade dos não-humanos a fim de que possamos aprender com eles como agem e se movimentam para responder ao desmanche de seus mundos. É isso também que Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro e Rafael Saldanha (2020, p. 17-18) sugerem no texto de abertura do livro “Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à idade da Terra”:

Se torna crucial abrir espaço para a perspectiva dos outros “nós”, daqueles humanos que vivem em mundos onde o “humano” se distribui de modo inteiramente diferente em relação ao “mundo”; é aqui, em suma, que se torna essencial saber se “nós mesmos” somos realmente capazes de reconhecer a radical legitimidade da presença desses “nós outros”, os povos indígenas, em uma discussão sobre o destino de nosso planeta comum.

Os estudos do botânico italiano Stefano Mancuso (2019) igualmente apontam para a importância de colaborações **outras que humanas** nestes tempos de colapso. Em parceria e diálogo interdisciplinar com pesquisadoras(es) de diferentes áreas do conhecimento, Mancuso tem demonstrado que as plantas são cada vez mais reconhecidas como exemplos excepcionais de inovação e

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

respostas criativas em contextos de perturbação: “Descentralizar é a palavra-chave. Ao longo dos anos descobrimos que as plantas respiram com todo o corpo, veem com todo o corpo, sentem com todo o corpo calculam com todo o corpo, e assim por diante” (MANCUSO, 2019, p. 95). Sem possuir cérebro, ouvidos, olhos, boca, pernas, pulmões e um sistema nervoso central que lhes permitam responder individualmente às ameaças, elas souberam coevoluir desenvolvendo soluções democráticas.

É parte da chamada virada vegetal, na qual se inserem estudos como os de Stefano Mancuso (2019), Anna Tsing (2019) e Eduardo Kohn (2021), uma contundente crítica às representações que reduzem as plantas a meras paisagens objetificadas, fontes de recursos naturais ou áreas intocadas que supostamente deveriam ser desabitadas dos humanos para serem preservadas. Nessas representações, as plantas não são agentes, mas seres desprovidos de consciência, de sentido, de palavra, de voz própria. Dependem da agência e da ética humanas, seja para continuarem existindo, seja para ganharem sentido e serventia. A virada vegetal busca, em oposição a essa visão mecanicista do mundo vegetal, restituir a agencialidade das plantas, reconhecendo que elas são seres sencientes, inteligentes, têm memória, agem, se movimentam e coproduzem o mundo.

Pode-se afirmar que o interesse de diversos campos do conhecimento pelos **direitos da natureza** (GUDYNAS, 2019), pela agencialidade de nossas **espécies companheiras** (HARAWAY, 2021) e pela construção de uma disposição genuína dos humanos para escutar o que os não-humanos têm a dizer – incluindo aí as plantas (OLIVEIRA et al, 2020) –, compõem o arcabouço teórico-conceitual de um paradigma emergente, intepistêmico, cosmopolítico, pluriversal, que nos municia para imaginarmos outros caminhos civilizatórios.

Em consonância com o chamamento de Ailton Krenak, essas autoras e autores também sugerem a expansão dos nossos horizontes imaginativos e compreensivos visando o reconhecimento de que o mundo é cocriado e efetivamente fruto de uma história de coevolução. Essa forma de **sentipensar** e agir que expande o mundo é própria da experiência histórica e dos projetos de boa vida dos povos indígenas, quilombolas e das autodenominadas comunidades tradicionais (herdeiras diretas das ancestralidades indígenas e de matriz africana). Suas práticas econômicas e ecológicas, suas formas de interação com as plantas, os animais e os encantados, constituem uma importante fonte de imaginação ontológica, cosmológica, epistêmica e política.

São fontes de imaginação que nos ensinam saberes estratégicos para os desafios ecológicos que estamos enfrentando. Ensinam, por exemplo, que uma floresta não é uma fonte de recurso, mas um parente, como o Rio Doce que para os Krenak é Watu: “nosso avô, é uma pessoa, não é um recurso como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar” (KRENAK, 2019 p. 40). Desconsiderar essa dignidade dos não-humanos desequilibra o mundo, faz o chão ruir e o céu desabar:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente gradação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (KRENAK, 2019, p. 49).

Em síntese, é justamente a cosmovisão ocidental hegemônica que nega essa dignidade, que coisifica, objetifica e explora tudo que não é humano, que precisa ser radicalmente modificada. Daí o interesse por essas ontologias relacionais que surge em diferentes campos

“Aterrar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo
Ana Tereza Reis da Silva

políticos e epistêmicos relacionados à temática socioambiental. Pode-se dizer, então, que esse paradigma emergente que começa a ser formulado cientificamente se ocupa daquilo que os povos e comunidades tradicionais são e vivem desde sempre. Os seus coletivos interespecies incluem todos: animais humanos e não-humanos, plantas, rios, montanhas, encantados etc.

A interpelação de Latour (2020a) – “Onde aterrar?” – comporta uma tarefa pedagógica para a qual os recursos metodológicos e teórico-conceituais da educação ambiental e da ecologia política, mesmo em suas versões críticas, não são mais suficientes – se é que um dia foram. Aterrar pressupõe **desaprender a ser cultura em oposição à natureza** e isso exige o desenvolvimento de certas disposições: saber viver em contiguidade com outros humanos e com os não-humanos, coabitar um mundo em ruínas. Para essas outras competências e habilidades precisamos mobilizar outros mestres (detentores), seus saberes e suas pedagogias.

Nesse ponto, e buscando engajar-me, desde a experiência, no exercício de imaginar formas de coabitar o mundo, narro a seguir fragmentos do que estou chamando aqui **memórias (próprias) de uma infância na várzea amazônica**, que perpassa por encontros interespecies com parentes-Sucuriju, parentes-cuias, parentes-plantas. São memórias que informam minhas vivências amazônicas e que hoje compreendo como formas de socialidades mais-que-humanas. Acredito, cada vez mais, que todas e todos nós temos experiências de socialidades mais-que-humanas e, sendo

assim, deveríamos mobilizá-las, ativá-las, como fonte de inspiração para imaginarmos formas de aterrar, coabitar e adiar o fim do mundo.

MEMÓRIAS (PRÓPRIAS) DE UMA INFÂNCIA NA VÁRZEA AMAZÔNICA: A MODO DE ATERRAR, COABITAR E ADIAR O FIM DO MUNDO

Sou originária de uma grande área de várzea, no município de Santarém, Oeste do Pará, situada às margens do Rio Amazonas, onde vivem, há gerações, diversas comunidades cujos modos de vida combinam práticas de pesca, caça, agricultura, criação e ofícios artesanais. É um território contíguo de terras, águas e florestas, que brota no **cruzo** dos Rios Amazonas e Tapajós e que sofre constantes transformações na paisagem por conta da dinâmica hidrológica da várzea amazônica. Essa população tem sido genericamente identificada como cabocla-ribeirinha, o que guarda relação com o processo de catequese e colonização a que foram submetidos os povos originários da região a partir de 1600 (VAZ, 2010).

Não lembro de ter presente entre nós (família e comunidade) o reconhecimento de uma ascendência indígena permeando essa identidade genérica de caboclos-ribeirinhos. Desde cedo, contudo, quando comecei a **ler criticamente a palavra mundo** (FREIRE, 2011) e graças à formação política que recebi nas Comunidades Eclesiais de Base, no teatro comunitário, na militância estudantil e na universidade, tenho buscado reconhecer que a minha/nossa identidade cabocla-ribeirinha é constituída por uma (provavelmente

“Aterrorar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

muitas) ancestralidades indígenas⁷. No exercício de reconhecer esse fio ancestral tenho afirmado que minha ancestralidade indígena é Tapajó, um povo que foi submetido à invasão e subjugação dos colonizadores por volta de 1620 e supostamente extinto em 1820⁸. Há, no entanto, vestígios da presença Tapajó em um bairro central de Santarém (Aldeia) e na vila de Alter-do-Chão (NIMUENDAJÚ, 1953; VAZ, 2010).

Nas comunidades ribeirinhas e de várzea dessa região, as crianças aprendem desde muito cedo a cultivar relações de cuidado com o mundo em sua volta. Participam do trabalho familiar, desempenhando funções compatíveis com suas capacidades físicas nas atividades de criação, agricultura, pesca e práticas domésticas de cuidado. São as crianças, por exemplo, os principais buscadores de água na beira do rio. São igualmente incumbidas de cultivar plantas

7 Embora este seja um tema caro e sensível para mim, não poderei tratá-lo aqui. Não apenas porque foge ao escopo deste artigo, mas, sobretudo, porque ele ainda está sendo maturado, ruminado, passado a limpo. Considero importante, no entanto, ponderar que não é nada trivial para pessoas que veem de mundos camponeses afirmar uma identidade indígena que foi encoberta, denegada, no processo de formatação/ocidentalização do imaginário. Em mim a escolarização sempre produziu uma ambiguidade: de um lado um sentimento constante de inadequação e não pertencimento à sociedade hegemônica, à escola, à academia; de outro, o desejo profundo de resgatar um elo de pertencimento que foi sendo desbotado, fragilizado ao longo do tempo. Quando estou nas minhas comunidades de origem, embora sob muitos aspectos eu tenha me tornado uma estranha (de fora), esse elo ganha viço, encontra acolhida, lugar. Já na academia, afirmar minha identidade multirreferenciada (cabocla-ribeirinha-indígena) tem exigido uma boa dose de coragem. Sempre há um olhar desaprovador, ou de suspeita, e uma vigilância epistêmica feroz a me lembrar que eu já não pertencerei mais àqueles mundos, que ao me submeter ao letramento escolar-acadêmico renunciei à minha ancestralidade-identidade de origem. É como dizer que não se pode participar desses mundos ao mesmo tempo, apesar de nossa experiência histórica, desde a dominação moderno-colonial, ter sido de constante trânsito e negociação entre-mundos. A isso se refere a luta de povos e comunidades tradicionais pelo direito de estar na escola e na universidade, sem deixar de ser quem são.

8 Sobre o processo de “caboclicização” dos povos originários da região a partir de 1600, bem como sobre os processos recentes de emergência étnica que colocam à prova as teorias de “desaparecimento” de alguns grupos indígenas ver Vaz (2010).

no quintal e de zelar e alimentar pequenos animais, com os quais constroem relações afetivas. Em geral os parentes não-humanos que vivem nos quintais, participando da intimidade dos humanos, são batizados, recebem nomes próprios. Participam, assim, de uma irmandade expandida, outra-que-humana.

É acompanhando e observando os adultos, tomando parte nos cuidados cotidianos, que as crianças aprendem a desempenhar as tarefas necessárias à produção da existência, bem como a assimilar as regras e os valores que governam a vida e as relações nesses territórios (MEDAETS, 2020). As crianças crescem sabendo que não se deve entrar na floresta, banhar no rio ou ir ao roçado a qualquer hora do dia. Nas horas cheias (meio dia, meia noite) é preciso respeitar o tempo/espço de descanso da mãe d’água, do boto, da Matinta Pereira, da Cobra Grande. É certo, embora não se formule nestes termos, que nessas paragens todas as coisas são vivas, se relacionam, têm agência, voz, socialidade e comunicabilidade própria.

Sobre isso, rememoro a seguir algumas lembranças da minha infância/adolescência. Trata-se de um exercício de imaginação que ao acessar certas práticas as reconhece como heranças ancestrais de um modo particular de coabitar o mundo. Tenho buscado entender e praticar na minha atuação acadêmica (ensino, pesquisa e extensão) o resgate dessas memórias ancestrais como um caminho profícuo para cultivarmos outras sensibilidades ecológicas, como um mote para cultivarmos o desejo existencial de ser terrestre, de aterrorar, de coabitar.

Eu, como todos os meus irmãos e irmãs, busquei água do rio para manutenção da casa. O balde de cuieira (cabaça) sempre foi, e ainda é, o principal utensílio para carregar e armazenar água nessas comunidades. Meu avô materno, Lauro, era um profundo conhecedor das técnicas de confecção dos objetos que são fundamentais à produção da vida nessas paragens. Era detentor de vários ofícios:

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

fazia embarcações (canoa e bote), remo, arpão, malhadeira, jiraus, peneiros de palha, baldes de cuieira.

Na minha família, cabia a ele confeccionar os baldes que as crianças usavam nas tarefas de buscar água. As crianças – sempre numerosas – tinham seus próprios baldes e à medida que iam crescendo os baldes também cresciam, como que acompanhando seu desenvolvimento. Quando criança, eu sempre acreditei que os baldes de cuieira fossem criaturas vivas que, de fato, espichavam junto com a gente. Não eram só objetos. Eram entes queridos. Tínhamos ciúmes de nossos baldes, cuidávamos deles e sabíamos identificá-los entre tantos outros, aparentemente iguais. Era um enorme pesar quando escorregavam de nossas mãos e se espatifavam no chão. Como não éramos capazes de nos desfazer deles, sempre encontrávamos uma nova função que eles pudessem desempenhar: viravam pratos, cuias, vasos, porta-coisas, vasilhas de múltiplas funções. Outras vezes, permaneciam ali no jirau dos baldes, participando de nossas vidas de algum modo. Essa relação se estendia para além do trabalho diário de buscar água. As cuieiras, árvores que geram as cabaças (as mães dos baldes, portanto), também eram nossas casinhas-de-brincar. Organizávamos ali, aconchegados nas suas copas baixas e recaídas, as nossas mini-comunidades. Nas relações de parentesco que forjávamos, as cabaças eram nossas filhas e filhos. E suas mães biológicas, as cuieiras, eram nossas casas.

Essa é uma história de socialidade que, como propõe Tsing (2019), permite a entrada de não-humanos. Mais que isso, trata-se de uma história que é necessariamente co-construída e fruto da colaboração, da reciprocidade e das relações mútuas de cuidado entre entes humanos e não-humanos. As cuieiras nos emprestavam seus filhos e filhas para que pudessem ser para nós utensílios, buscadores e guardadores de água, mas, também, nossos filhos e filhas de **faz-de-conta**. Emprestavam a si mesmas para servirem de nossas moradas,

como as árvores que se prestam a ser moradas de passarinho (BARROS, 2013). A nós, humanos, cabia cultivá-las sempre bonitas e vivas, a incorporar seus filhos-cabaças às nossas famílias, seja como utensílios que participam dos gestos essenciais da vida cotidiana (buscar água, cozinhar, lavar, tomar banho, cuidar), seja como filhos de **faz-de-conta** com os quais as crianças imitavam as práticas de cuidado que observavam entre os adultos.

Essas relações recíprocas de cuidado eu aprendi com nossas mais velhas, mas sobretudo com minha mãe, Maria Tereza. Cresci ouvindo minha mãe conversar com as plantas. Às vezes eram palavras de carinho, outras eram ralhos: “mas, como estão lindinhas, benza deus”, dizia minha mãe. Ou, “por que a senhorinha não está querendo crescer, hein? Vamos, se esperte! Já é hora de florir!” Essa não é uma especificidade da minha mãe. Todas as mulheres caboclas-ribeirinhas conversam com suas parentas-plantas. Elas acreditam que as plantas têm sentimentos, que elas ouvem e falam (a seu modo), dando sinais quando estão sendo bem cuidadas ou quando precisam de cuidados especiais para crescerem bonitas, saudáveis, felizes. Mulheres caboclas-ribeirinhas que praticam os ofícios de benzedeadas, parteiras ou puxadeiras se aliam às plantas de seus quintais para tratar dos enfermos. Lembro de minha mãe conversando/segredando ao ouvido de um pé de arruda. Provavelmente pedindo permissão para usar suas folhas, invocando seu poder de cura para um enfermo, benzer uma criança com quebranto, rezar, pedir proteção etc.

Uma outra lembrança de socialidade mais-que-humana também vem da minha infância e envolve dois encontros que tive com uma parenta Sucuriju. A primeira vez que nos encontramos foi ao final de um dia de trabalho na roça, quando minha família se reuniu para tomar banho e buscar água no rio. Eu fiquei para trás. Estava distraída em alguma tarefa e só um tempo depois me dei conta que estava sozinha.

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

Resolvi ir ao encontro deles. No que saía do quintal para entrar no caminho que levava ao rio – um amplo corredor de árvores cuidadosamente mantido pelo meu pai, Benedito –, encontrei uma Sucuriju. Sucuriju é o nome que damos nessa região à Sucuri, a serpente gigante da Amazônia que ficou conhecida como cobra grande ou anaconda.

Ela seguia tranquila no seu caminho, atravessando a baixa que separava o quintal da minha casa e o início do corredor de árvores, quando teve sua atenção desviada pelo barulho que meus pés faziam ao correr no chão de barro batido. Freei a corrida a coisa de 2 metros dela. Seu corpo enorme e brilhante serpenteava ao longo da baixa e ia aos poucos desaparecendo numa área de capim alto. Em algum momento, com a cabeça virada para mim, olhou-me fixamente como quem diz: “Menina! Mas espia, tu num tá vendo que eu tô passando! Aguarda a tua vez!”

Não sei dizer exatamente quanto tempo isso durou, mas do que lembro desse encontro – outro que humano – a parenta Sucuriju não parecia se sentir ameaçada com a minha presença e eu tampouco sentia medo dela. Por alguma razão eu “sabia” que não era uma opção de almoço: talvez porque meu corpo franzino e magro não lhe dizia nada; talvez porque ela estivesse alimentada; ou, ainda, porque talvez ela não fosse só uma cobra-parente, no sentido genérico praticado nessas paragens em que todo mundo, via de regra, é parente. Talvez fosse mais; talvez fosse alguém na minha família. Até hoje carrego esse **sentipensamento** de que ela exercia uma autoridade e uma ascendência sobre mim.

Tenho buscado levar a sério essa intuição. Meu ponto de partida tem sido considerar que apesar das mudanças pelas quais as comunidades caboclas-indígenas passam, em razão do contato e das trocas intensas com a sociedade hegemônica, elas ainda resguardam

em seu modo próprio de pensar e agir muitos elementos das ontologias relacionais praticadas entre os povos originários da Amazônia (VAZ, 2010). É graças a essa ancestralidade indígena que encontramos nessas comunidades percepções que reconhecem a presença e a atuação de demiurgos (espíritos que são donos e mães das florestas, igarapés, rios, peixes etc.) e entidades (Curupira, Matinta Pereira, Jurupari) que têm o poder de produzir encantos e de **engerar**, assumindo a forma de outras espécies. Essas habilidades são reconhecidas tanto em humanos quanto em animais: no boto que vira gente, no rapaz que vira boto (WAWZYNIAK, 2003). Mobilizo essa perspectiva indígena ancestral para cultivar a intuição de que aquela Sucuriju pudesse ser uma das minhas avós ou bisavós, que não conheci. Talvez por isso, desde nosso primeiro encontro, sempre a imaginei morando por ali, ao redor de nossa casa, zelando por todos nós. Esse sentimento foi reforçado pelo respeito profundo que meu pai, minha mãe e meu avô materno demonstravam e nos ensinavam a cultivar por esses seres mágicos com os quais coabitamos.

Lembro de testemunhar esse respeito quando acompanhava minha mãe ao bananal. Quando encontrava uma cobra enrolada debaixo das folhagens – e quase sempre havia alguma – ela se afastava, parcimoniosa. Provavelmente ela agia assim por prudência, por medo ou receio de um ataque, mas certamente também por respeito, afinal o terçado amolado estava com ela e não seria difícil afugentar a visita, se defender ou partir para o ataque. Mas não! Ela optava por se retirar em silêncio como um gesto de respeito, ou, ainda, para não atrapalhar o descanso alheio. Agia sempre assim, mesmo quando isso significava deixar um vistoso cacho de banana para trás. Em uma perspectiva valorativa outra-que-humana, manter aquela relação pacificada era mais importante para a minha mãe do que colher um belo cacho de banana para alimentar seus filhos. E isso me remete ao segundo encontro.

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

Nas várzeas de Santarém, as famílias ribeirinhas cultivam o hábito de passar temporadas em outras comunidades na época de cheia ou de vazante. Essa mobilidade sazonal compõe o modo de vida dessas comunidades, já que é a dinâmica das águas que define as práticas econômicas locais que são favorecidas em uma época ou em outra, tais como a pesca, o roçado e a produção de farinha. O fato de se ter parentes espalhados nessas comunidades também favorece essa estratégia. Cresci nessa dinâmica de ir e vir de uma comunidade a outra, montando canoas, atravessando lagos, margeando rios. Isso sempre gerava em nós (crianças) muita euforia, expectativas pelo encontro com os primos e pelas promessas de outras paisagens: um rio diferente para nadar, um campo diferente para correr, outras brincadeiras. Era um **estado de felicidade**.

O meu segundo encontro com a parenta Sucuriju aconteceu em uma dessas viagens em que íamos da comunidade do Piracãoera para passar uma temporada no Campus do Urucurituba. Era um período de cheia grande, o que nos permitia navegar pelo lago Pacoval. As águas altas engoliam a vegetação, deixando à mostra somente as copas das árvores. Nesse dia paramos para merendar na copa de um bacurizeiro. Meu pai amarrou a canoa no tronco da árvore para que minha mãe pudesse organizar a distribuição da merenda que havia preparado para a viagem. Nós, a criançada, aproveitávamos aquela sombra luxuosa para comer bacuri direito do pé e colher pequenas flores das águas que viravam nossos enfeites de cabelo, brincos, pulseiras e colares. De vez em quando um ralo: “Olha, tira a mão da água que uma hora dessas um bicho te pega”. “Bicho” não designava necessariamente um ser específico, era antes uma senha que nos alertava dos possíveis perigos que envolviam colocar as mãos ou os pés na água.

Quando estávamos retomando a viagem, já nas primeiras remadas, surgiu, um pouco à nossa frente, uma Sucuriju gigante. Ela saiu de

uma área de capim alto, perto da margem, serpenteando a água e indicando que iria atravessar o lago. Imediatamente meu avô, que compartilhava com meu pai a condução da embarcação, brecou a canoa e ordenou que ficássemos em silêncio: “Olha, hum, se calem é que é, pra ela passar!” Meu pai ainda chegou a fazer menção de que se apertassem as remadas daria tempo de chegar mais adiante, longe do ponto em que ela estava atravessando, mas recuou diante da manifestação incisiva do meu avô. Ficamos imóveis, em total silêncio, reverenciando a passagem daquela **mais velha interespécie**. Senti um misto de assombro, medo, respeito e inquietação.

Como se diz por essas paragens “lembro desses dois encontros como se fosse hoje, maninha”. Essas imagens nunca me abandonaram! Vira e mexe elas me visitam sem avisar. Às vezes revivo esses encontros em sonho. Naquele tempo – e por muito tempo depois – eu não fui capaz de entender que aquele gesto do meu avô evocava o sentido profundo e radical de uma vida em coexistência, cujos princípios basilares envolvem a reciprocidade e o reconhecimento mútuo da dignidade de todos os seres. Valores intrínsecos e fundantes dos modos de vida de tantos povos e comunidades tradicionais e que, cada vez mais, são reconhecidos como uma fonte de inspiração (lamparinas) para um outro caminho civilizatório.

Sempre acalentei reencontrar essa parenta, mas ela nunca mais apareceu para mim. Espero que esteja bem. Resguardada. Que tenha sobrevivido ao avanço predatório da pesca e do desmatamento na região; à chegada dos carros, das motos e das voadeiras a motor que têm cada vez mais substituído o cavalo, o remo e a canoa.

Uma das dimensões que se perde quando o progresso chega, com suas máquinas devoradoras de mundo, são justamente essas socialidades mais-que-humanas. Isso ocorre não apenas porque a perda de mundos fragiliza os laços afetivos entre humanos e não

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

humanos. A brusca mudança nas dinâmicas locais perturba a gestão da vida e do tempo/espço: não se respeita mais as horas cheias, o horário do Boto, da Matinta Pereira, da Mãe D’água. Já não há mais tempo para conversar com as plantas. As regras e os interditos que sustentam a socialidade, as relações de respeito e reciprocidade, são quebradas. Muitas vezes de forma irreversível. Quando isso ocorre, estamos diante de mundos eclipsados, de paisagens em ruínas que exigem que humanos e não humanos reinventem suas relações, reaprendam a aterrar, a viver junto, a coabitar!

Gosto de pensar que essas experiências-memórias de parentescos mais-que-humanos que trago desde uma remota comunidade cabocla-ribeirinha, da várzea de Santarém, no Oeste do Pará, contribuem de algum modo para evitar o desaparecimento desses mundos e, ao mesmo tempo, ajudam a inventariar outros horizontes existenciais. Afinal, para essa tarefa não precisamos criar um mundo novo, mas acessar esse que já existe, que é plural e diverso, e que muitos têm tratado de triturar, empobrecer, encolher.

Em o “Manifesto das espécies companheiras”, Donna Haraway (2021) nos lembra que se há um futuro possível na Terra ele será um **mundo do devir-com**, baseado em sociedades justas e colaborações multiespécies. Para isso, Haraway (2021, p. 19) nos convida a considerar urgentemente os seres com os quais coabitamos, coproduzimos o mundo e a experiência; nos lembra que é preciso levar a sério as relações e conexões multiespécies que nos constituem e que ignoramos, assim como os encontros inesperados, os parentescos improváveis, enfim, a comunidade expandida da qual invariavelmente participamos, pois, “enquanto habitantes da tecnocultura, é nos tecidos simbiogénéticos da natureza-cultura que nos tornamos quem somos, nas narrativas e nos fatos”.

PALAVRAS FINAIS

Em um mundo colapsado, transfigurado, em ruínas, como nos orientar, em qual direção seguir, com quem se aliar? No exercício imaginativo que coloquei em movimento, procurei mobilizar ideias e experiências a partir das quais tenho buscado compreender os desafios da inflexão histórica que vivemos. A aproximação dialógica entre perspectivas acadêmicas e ancestrais nos aponta para dois caminhos. O primeiro indica que expandir nosso horizonte compreensivo e existencial é uma tarefa civilizatória urgente que diz respeito a todos os povos do planeta. O segundo aponta que o único caminho para adiar o fim do mundo é a reorganização societária em outra chave ontológica, o que inclui **desintrusar** o capitalismo de Gaia e co-construir comunidades mais-que-humanas.

Trata-se de duas tarefas para as quais povos e comunidades tradicionais têm *expertise* e muito a ensinar, assim como as florestas e os animais que há mais de 500 anos sobrevivem ao ecocídio colonial. Uma imagem que traduz a ideia-força de **Aterror para adiar o fim do mundo** é a de que devemos urgentemente aprender a vegetar, aprender a lentidão das plantas, aprender a escutá-las e a construir, como elas, uma inteligência distribuída, colaborativa.

Estamos diante de um fato existencial total que nos convoca a tomar uma decisão: podemos fingir ou negar que nada está acontecendo e seguir nessa trilha rumo ao precipício; ou podemos admitir que a humanidade fracassou em seu projeto civilizacional e tentar (ao menos tentar), reinventar o modo como temos habitado o mundo. O exercício de imaginação sobre outras formas de coabitar um mundo em colapso é uma tarefa primordial a que todos nós deveríamos nos dedicar.

“Aterrar”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo

Ana Tereza Reis da Silva

Coabitar nos termos das experiências aqui relatadas/imaginadas/rememoradas é metáfora de aterramento. Aterrar ao modo dos ribeirinhos-caboclos da várzea – do seu Benedito, do seu Lauro, da Dona Maria Tereza e de tantos outros mais velhos – é reconhecer a Sucuriçu, as cuieiras, as plantas e outros seres com os quais coexistimos como parentes, a floresta como casa, o rio como caminho/travessia que aponta para um outro presente-futuro. Esse é um exemplo potente de como podemos levar a sério nossos parentescos multiespécies, isto é, como podemos forjar um **devir-com mais-que-humano**, a partir de nossos pertencimentos, dos mundos e das histórias locais que nos dizem respeito. ☉

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Ghimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BARROS, Manoel. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2013.
- COSTA, Alexandre. O Antropoceno e a memória da Terra. In: DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros; SALDANHA, Rafael (Orgs.). **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à idade da Terra. v. 1. Rio de Janeiro: Machado, 2022.
- CRUTZEN, Paul. Geologia da Humanidade. **Anthropocenica. Revista De Estudos Do Antropoceno E Ecocrítica**, v. 1, p. 117-119, 2020.
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene Stoermer. O Antropoceno. **Anthropocenica. Revista De Estudos Do Antropoceno E Ecocrítica**, v. 1, p. 113-116, 2020.
- DANOWSKI, Déborah, CASTRO, Eduardo Viveiros, SALDANHA, Rafael (Orgs.). **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à idade da Terra. v. 1. Rio de Janeiro: Machado, 2022.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ESCOBAR, Arturo. Sentipensar com la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.
- FAUSTO, Juliana. Os desaparecidos do Antropoceno. In: DANOWSKI, Déborah, CASTRO, Eduardo Viveiros, SALDANHA, Rafael (Orgs.). **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à idade da Terra. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 2011.
- GROSGOUEL, Ramón. A complexa relação entre modernidade e capitalismo: uma visão descolonial. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 6-23, 2021.
- GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza**: ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.
- HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HURTADO, Lina Maria, PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Resistir y Re-existir. **GEOgraphia**, Niterói, v. 24, n. 53, 2022.
- KOHN, Eduardo. **Cómo piensan los bosques**. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2021.
- KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LACEY, Hugh. Ciência, valores, conhecimento tradicional/indígena e diálogo de saberes. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 50, p. 93-115, abril de 2019.
- LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.

“Aterror”: formas de coabitar para adiar o fim do mundo
Ana Tereza Reis da Silva

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

MANCUSO, Stefano. **Revolução das Plantas**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MEDAETS, Chantal. **“Tu garante?”**: aprendizagem às margens do Tapajós. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020. p. 109-140.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 1, p. 53-62, 1953.

OLIVEIRA, Joana Cabral, AMOROSO, Marta; LIMA, Ana Gabriela Morim de; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). **Vozes vegetais**: diversidade, resistências e história da floresta. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

OYEWÚMÍ, Oyèrónke. **A invenção das mulheres**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PORTO-GONÇALVES, Walter. O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina. **GEOgraphia**, Niterói, v. 4, n. 8, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

STENGERS, Isabele. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TORRE, S. de la; MORAES, M. C. **Sentipensar**: Fundamentos y estrategias para reencantar la educación. Archidona: Editorial Aljibe, 2005.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VAZ, Florêncio Almeida. **A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2010.

ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin N.; WILLIAMS, Mark; SUMMERHAYES, Colin P. (Orgs.). **The Anthropocene as a Geological Time Unit**: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha: Revista de Antropologia**, v. 5, n. 2, p. 33-55, dezembro de 2003.

Submetido em novembro de 2022.

Revisado em janeiro de 2023.

Aceito em fevereiro de 2023.