

De pé com a terra: cosmopolíticas aborígenes e solidariedades indígenas¹

Barbara Glowczewski

Na trilogia de ficção científica *Polynesia*, um arqueólogo do futuro viaja pelo espaço-tempo intergaláctico, em uma época na qual os homens não vivem mais na terra, e descobre nas dobras do universo um escrito sobre o modelo das quatro ontologias de Descola². O arqueólogo interestelar conta, assim, sua descoberta a um amigo:

Os homens da Terra, aqueles que tinham o poder no século XXI, eram frequentemente classificados de naturalistas... eles pensavam que havia continuidade dos processos fisiológicos, do mais simples aos mais complexos... você notará que, em nossa época, todo mundo sabe que isso não é verdade. Entre um iH e uma iA, por exemplo, não há continuidade dos processos físicos. No entanto, podemos considerar que há continuidade de técnicas de raciocínio ou de manipulação dos conhecimentos. Em contrapartida, os terráqueos percebiam frequentemente como descontínuas as diferentes escalas de experiências de si...³.

¹ Este texto é uma tradução da comunicação "Debout avec la terre" apresentada na *Jornada Terra 2.0: como não comer a terra* (9 de junho de 2016, EHESS, sala Lombard, 96 Raspail, Paris): "Com o Antropoceno, apareceu o geopoder, cujo desafio é refazer e regovernar a Terra. Mas esse projeto implica a erradicação da natureza, dos não humanos e, em definitivo, de toda alteridade. Quais viradas ontológicas, ecológicas e cosmopolíticas seriam capazes de impedir esse processo cosmofágico?" <<https://atoposophie.wordpress.com/2016/05/12/terre-2-o-journee-detude/>>. Ela foi lida pela autora durante a Oficina de Imaginação política realizada por Amílcar Packer na Bienal de São Paulo, 2016 <<http://www.32bienal.org.br/pt/event/o/3126>>.

² Descola, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005, p. 2.

³ Bonnefoy, J. P. *Polynesia, 2. L'invasion des formes*. Paris: Buchet/Chastel, 2010, p. 454.

A conversa é pontuada pelos comentários de dois Biocom - telefones biológicos -, um tipo de memória externa dos humanos ligada a cada pessoa sob a forma de um animal em miniatura que muda de formato o tempo todo, lagarto ou passarinho. Assim, quando o arqueólogo do futuro estabelece: “Alguns grupos humanos podiam ser identificados como totemistas, diziam-lhes... por eles terem os mesmos mecanismos fisiológicos que seu totem, o que parece lógico, em compensação, eles acreditavam ter as mesmas experiências de si! [...]”, seu Biocom então lhe pergunta: “Eu sou seu totem?”⁴.

Nesse universo onde as biomáquinas polimorfas se perguntam sobre sua própria subjetividade, os humanos, descobrindo a existência de ontologias do passado, vão tentar experimentar - em seitas - o que cada uma entende das definições antigas do naturalismo, do totemismo, do analogismo ou do animismo. Esses novos modos de existência reinventados vão se tornar modos de resistência rebeldes contra o poder intergaláctico que havia retirado dos humanos qualquer liberdade de se deslocarem para viver como quisessem.

Ontologias a serem reinventadas

A descrição dessas seitas no romance *Polynesia* parece se inspirar em aspectos dos movimentos atuais ditos *New Ages* que se alimentam de diversos rituais ameríndios, celtas ou de outras práticas pré-cristãs que alguns praticantes reelaboram como panteístas ou neo-pagãs, para destacar uma revalorização da Terra. A reinterpretação inventiva de todos esses rituais é frequentemente também política - como, por exemplo, a parada do 1º de maio em Minneapolis onde, todos os anos, são comemoradas as conquistas das lutas sociais dos trabalhadores e também as velhas tradições rurais das celebrações da árvore de maio⁵.

4 Ibidem, p. 456.

5 A esse respeito ver Linebaugh, P. The incomplete, true, authentic and wonderful history of May Day. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/peter-linebaugh-the-incomplete-true-authentic-and-wonderful-history-of-may-day>>. As cerimônias modernas do *MayDay*, nos EUA, variam muito de região para região, sendo que muitas delas reúnem as tradições dos feriados Raiz Verde (pagão) e Raiz Vermelha (de trabalho). Ver ainda Sheehy, C. J. (ed.). *Theatre of Wonder: 25 Years in the Heart of the Beast*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 79-89.

No cortejo de 1º de maio de 2016 que observei, era possível ver famílias negras de homens, mulheres e crianças vestidos com roupas violeta, segurando cartazes em homenagem a um famoso residente da cidade, recém-falecido, Prince, o cantor de *Purple rain*. Outros cartazes denunciavam o racismo e a violência policial, em apoio ao movimento *Black lives matter*⁶. Essas famílias negras marchavam ao lado de famílias ameríndias do norte ou do sul, trajando roupas como penas e lantejoulas, exibindo cartazes contra as indústrias extrativistas que ameaçam suas terras. Outras famílias desfilavam com trajes e rostos cobertos de marrom como a terra, verde como a floresta, azul como o mar, rosa como os crustáceos, ou até mesmo coloridos como todas as espécies animais ou vegetais ameaçadas de extinção pelas diversas poluições. Os cartazes e *banners* do cortejo, alguns repletos de humor, convidavam também a se identificar com um animal ou outro no meio de algumas bruxas com vassouras e chapéus pontudos, avançando a pé, em pernas-de-pau, patinete, bicicleta ou carros alegóricos. A multidão exclamava de alegria. A parada terminou com um imenso espetáculo na beira de um lago, aberto por uma cerimônia em homenagem à mãe terra, com uma dezena de integrantes representando a diversidade cultural - e espiritual - da cidade de Minneapolis, em que um fogo sagrado, carregado por uma ciranda aos quatros ventos, é em seguida lançado no lago, seguido de. Seguido disso, uma dança de marionetes gigantes, incluindo o Prince em uma toga violeta, e de outras figurando elementos como o rio e a mãe terra. O espetáculo, com música clássica, eletrônica ou *soul* ao fundo, foi marcado por leituras traduzindo uma forma de arrependimento de um povo anônimo por não ter reconhecido antes a presença dos índios, ter maltratado os negros, não ter acolhido suficientemente os refugiados e nem cuidado bem da terra, mas comprometendo-se a transformar as coisas a partir de então. Milhares de pessoas estavam reunidas com suas crianças para participar dessas festividades, revelando, para além da diversão, uma forma de convivialidade serena e portadora de esperança.

Em seu diálogo com Pierre Charbonnier, Philippe Descola observa que

6 [N. da T.] *Black Lives Matter* (As Vidas Negras Importam) é um movimento ativista internacional, nascido na comunidade afro-americana, que luta contra a violência direcionada às pessoas negras. BLM regularmente organiza protestos em torno da morte de negros por policiais e de questões mais amplas, tais como: discriminação racial, brutalidade policial e a desigualdade racial no sistema de justiça criminal dos Estados Unidos.

[...] podemos facilmente nos inscrever em cursos de xamanismo na internet ou participar de rituais *new age* na floresta de Saint-Germain. Mas isso não significa que o naturalismo tenha perfeitamente integrado o animismo ou o analogismo. Pois, nesse caso que menciono, são formas vazias de seu conteúdo e somente os elementos mais superficiais desses dispositivos cosmológicos foram conservados. Desse ponto de vista, não estou certo de que isso produza um efeito profundo na reorganização do naturalismo que está em curso.⁷

Certamente, não basta praticar rituais para mudar de ontologia e de modo de existência transformando um meio coletivo. No entanto, há anos, cada vez mais movimentos ativistas lutam para denunciar a corrida destrutiva dos meios de vida, principalmente pelas indústrias extrativistas que provocam transformações climáticas e envenenam as águas e o ar, buscando alianças e fontes de inspiração em povos, tais como os ameríndios, cuja visão da Terra não é aquela que consiste em negar a Natureza sob o pretexto de que ela teria sucumbido às tecnologias humanas. Nesse sentido, creio que alguns movimentos híbridos estão inventando pelo menos uma nova forma de ontologia.

A tendência aceleracionista da geoengenharia, tão bem denunciada por Frédéric Neyrat⁸, demonstra, com efeito, que a história ocidental, com seu desenvolvimento colonizador tanto dos homens como das terras portadoras de recursos, fundada na oposição natureza/cultura, terminou por supor que a natureza não existe mais por ter sido “comida” pelas produções tecnológicas da cultura. Mesmo a proposta de *rewilding*, ressevalgerização ou renaturalização de parques, que propõem um safari de fotos de animais “protegidos”, não imagina mais do que uma natureza artificializada. Da mesma maneira, os safaris humanos propostos nos quatro cantos do mundo com populações fechadas e exploradas em reservas ilustram a arrogância do suposto controle da natureza que deve ser conquistada⁹. Arrogância também

7 Descola, P. *La composition des mondes*. Entretiens avec Pierre Charbonnier. Paris: Flammarion, 2014, p. 304.

8 Neyrat, F. *La Part indestructible de la terre*. Paris: Seuil, 2016. (Coll. Anthropocène). Ver ainda On the political unconscious of the anthropocene. Frédéric Neyrat, interviewed by Elizabeth Johnson and David Johnson. Disponível em: <<https://societyandspace.com/2014/03/20/frédéric-neyrat-the-political-unconscious-of-the-anthropocene-interview-by-elizabeth-r-johnson/>>.

9 Glowczewski, B. Resistindo ao desastre: entre exaustão e criação. Disponível em: <https://issuu.com/amilcarpacker/docs/barbara_glowczewski_resistindo> (tradução do francês por A. Packer do texto Résister au désastre: entre épuisement et création, in Glowczewski, B e A. Soucaille (eds.). *Désastres*. Paris: L'Herne, 2011, p. 23-29. (Coll. Cahiers d'Anthropologie sociale 7). O mesmo texto foi revisado e traduzido para o inglês e publicado em *Spheres*, em 2015, com o título Resisting the Disaster: Between Exhaustion and Creation. Disponível em: <<http://spheres-journal.org/resisting-the-disaster-between-exhaustion-and-creation/>>.

confirmada na *Nuit des Idées* (Noite das Ideias)¹⁰ do Quai d’Orsay na conversa entre Bruno Latour (apresentado mais como sociólogo do que antropólogo) e o arquiteto Rem Koolhaas, em que ambos afirmavam que o planeta Terra não tinha mais exterioridade, pois estaria completamente urbanizado ou impactado por tudo o que permite essa urbanização. Portanto, que seja o perspectivismo ameríndio invocado por Viveiros de Castro a partir dos ameríndios, a cosmogeografia reticular dos aborígenes, com os quais trabalho há mais de 37 anos, ou mesmo a cosmogeografia de diferentes xamanismos nos quatro cantos do planeta, esses pontos de “ver”, como dizia Deligny, e a relação entre interior e exterior não provêm da “perspectiva” ocidental, que se limita a projetar a superfície da Terra como suporte de construção e perfuração.

Essa forma de materialismo de um planeta pensado como uma superfície a ser perfurada e como uma nave espacial a ser reprogramada, que não encontra mais exterioridade, é fundamentalmente diferente não só das ontologias xamânicas, seja as ameríndias do norte ou do sul, ou as aborígenes da Austrália, mas também das ontologias reconfiguradas pelos povos indígenas, pelos ativistas e por todos aqueles que tentam experimentar em suas vidas o fato de que podemos ser habitados ou atravessados por exterioridades: tais exterioridades ontológicas ressaltam outros tipos de materialidade, em que o espírito é pensado como não estando somente no “interior” do corpo, mas multiplicado em espaços visíveis e invisíveis. Aceitar tais transversalidades é a condição para uma relação de convivialidade com a Terra e com todo o meio habitado por humanos – os de casa e os que vêm de outros lugares, como os refugiados – e por todas as formas não humanas. Ser habitado ou atravessado por exterioridades não significa transcendência; pelo contrário, trata-se de reconhecer em si uma forma de imanência. No caso dos aborígenes da Austrália, essa imanência da exterioridade é vivida na maneira como cada nascimento humano é atribuído à encarnação de um espírito que vem da terra; homem ou mulher, ao longo de toda a vida se atualizam neles outros espíritos que eles compartilham com diferentes totens, ou *Sonhares* – *jukurrpa*, como dizem os Warlpiri e seus vizinhos do deserto. Dito de outra maneira, o totemismo, aqui, não diz respeito apenas a uma continuidade de semelhanças entre um indivíduo e um animal – “eu sou como essa serpente que está à vontade em qualquer parte, que pode viver tanto na água como sobre a terra... como ela, eu evito confrontos... etc.” (Jowandi Wayne Barker).

10 [N. do E.] Realizada em 27 de janeiro de 2016, a Noite das Ideias reuniu artistas e intelectuais para imaginar o mundo de amanhã.

Mais do que um atributo único e essencializado, cada um é um agenciamento de várias analogias contextualizadas, cujas relações mudam ao longo da vida, com uma constelação de totens ou Sonhares, *Dreamings*. O animal, a planta, a chuva, o vento ou o fogo são vividos como virtualidades múltiplas em devir segundo as circunstâncias dos humanos e dos não humanos e dos locais terrestres ou extraterrestres considerados como uma materialização parcial de um traço, de um fluido (sangue, xixi etc.) ou de um órgão de um ou outro totem: é por isso que falo de devires totêmicos e cosmopolíticas do sonho¹¹. Todo homem ou mulher é guardião de uma constelação de Sonhares para os quais ele(a) tem a responsabilidade de realizar regularmente rituais de cartografia, por meio de pinturas corporais, de cantos e de danças, dos locais e dos itinerários de viagem relativos a esses Sonhares; a responsabilidade é de cada um no que diz respeito aos Sonhares em que ele(a) é reconhecido(a) como manifestação em devir, seja por meio de sua concepção (revelada em sonho), seja pela herança de seu grupo familiar, ou mesmo por alianças tecidas ao longo da vida.

Nesse sentido, o drama que representa a destruição de um lugar sagrado não é apenas o fato de que um lugar totêmico seria “uma incubadora ontológica, ou seja, o lugar onde se dá muito concretamente a formação da identidade dos membros de um coletivo, a raiz comum a um grupo de humanos e não humanos”¹². Em cada um desses lugares, acontece a virtualidade de um relacionar-se com outros lugares (outros humanos e outros existentes). Destruir um local associado a esse ou aquele totem é pôr em risco outros lugares e seus guardiões: por um lado, todos os que estão ligados à mesma “linha” de Sonho, o ciclo de canto (linha de canto) que liga centenas de lugares ao percurso de um mesmo povo ancestral totêmico. Por outro, todos os lugares que pertencem a outras linhas totêmicas que cruzam o percurso da linha do lugar ameaçado. Eu disse, em outro trabalho, que o acesso ao espaço-tempo do sonho nos lugares era “holográfico” (no sentido de Roy Wagner)¹³: por meio de cada lugar sagrado podemos virtualmente acessar os outros lugares. Essa capacidade holográfica indica, aqui, que tudo está ligado como um mega ecossistema ou cosmo-sistema aberto: tudo o que afeta um lugar

11 Glowczewski, B. *Devires totêmicos. Cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

12 Descola, P., *La composition des mondes...*, op. cit., p. 326-7.

13 Glowczewski, B. *Rêves en colère. Avec les Aborigènes d'Australie*. Paris : Plon/Terre Humaine, 2004; Wagner, R. *An Anthropology of the Subject. Holographic Worldwiew in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. California: University of California Press, 2001.

ou um de seus devires humanos ou não humanos pode impactar o restante do vivo e as forças do universo. Pelo contrário, os rituais de celebração das viagens dos Sonhadores ajudam a cuidar não somente dos locais desses itinerários, mas também de outras linhas de vida que os encontram: dançar para o Sonhar Chuva, por exemplo, é também cuidar dos animais e das plantas que precisam da chuva. Cantar uma planta é também cuidar do animal que dela se alimenta e das crianças que nascerão tendo como devir totêmico o Sonho dessa planta ou desse animal.

É importante notar que essa gigantesca trama de linhas de Sonhadores não é fixa: há entre os “acidentes” ou acontecimentos algo como traços da paisagem, diferentes maneiras de se deslocar que mudam segundo as estações e o clima que continuam a transformar as paisagens. Os relatos míticos australianos contam justamente tais transformações na escala geológica. Por exemplo, os Sonhadores de fogo remetem aos vulcões antigos e às jazidas de urânio, o Sonhar Canguru evoca marsupiais gigantes que se extinguíram no continente, enquanto o Sonhar do Emu gigante da costa norte do Oceano Índico deixou traços de patas reconhecidas pelos especialistas como pertencendo a diferentes espécies de dinossauros. Atualmente, os relatos ditos mitológicos sobre os traços de meteoros caídos do céu, que produziram crateras tornadas sagradas para os Aborígenes, são estudados pelos astrofísicos... do mesmo modo, os relatos da inundação do continente que contam, entre todos os povos da costa, a separação de cerca de 4.000 ilhas que circundam a Austrália atual, que foram datadas por uma equipe de geólogos em 7.000 anos¹⁴.

A interconexão entre lugares sagrados e as forças do vivo é encontrada também na teia de aranha dos caminhos dos espíritos xamânicos Xapiri que operam como uma rede invisível a olho nu, mas brilhante como cristal para os xamãs, a floresta amazônica, segundo o magnífico relato do Yanomami Davi Kopenawa¹⁵: há tantos caminhos Xapiri quanto há pássaros,

14 Ver Gough, M. Aboriginal legends reveal ancient secrets to Science. BBC News, Sydney, 19 May 2015; Glowczewski, B. e Laurens, C. Le conflit des existences à l'épreuve du climat, ou l'anthropocène revu par ceux qu'on préfère mettre à la rue et au musée. Intervenção no colóquio *Comment penser l'Anthropocène?*, Collège de France, 2015. Vídeo disponível no site da Fondation de l'Ecologie Politique em: <<http://www.fondationecolo.org/l-anthropocene/video>> (Trad. Cristina Birck; trad. de trechos e notas em inglês, Miriam Ribeiro Shaw; Rev. Wanda M. Maranhão Costa/Edgar de Assis Carvalho, impresso na revista brasileira de IEC, Espiral 1, 2017).

15 Kopenawa, D. e Albert, B. *A queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 (trad. do francês *La chute du ciel*, 2010); ver também Viveiros de Castro, E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia*, n. 9, p. 13-33, 2007.

plantas e todas as outras formas de biodiversidade. As estradas ou as grandes barragens que desviam os rios põem em risco, assim, tanto do ponto de vista indígena quanto dos outros que alertam, os múltiplos caminhos que ligam todas as formas do vivo. Privada de sua biodiversidade, a floresta já se transformou, em parte, em savana ou em deserto, onde os habitantes humanos e não humanos sofrem, também, com o envenenamento das águas por mercúrio, proveniente da extração de ouro, ou de outras extrações, como a de petróleo. Por esse lado, os cientistas puderam provar que o desaparecimento do oxigênio ocasionado pela destruição da floresta ameaça, de fato, o resto de nossas comunidades vitais no planeta.

A afirmação da interconectividade entre os lugares atravessados por traços e trajetos ancestrais descritos como sendo, ao mesmo tempo, materiais e espirituais, visíveis e invisíveis, em relação à sobrevivência das populações humanas e não humanas se encontra, assim, nas ontologias que Descola distinguiu como totêmicas, animistas, analógicas ou até mesmo naturalistas. De minha parte, creio que contextos de práticas comuns permitem aproximar alguns traços ontológicos, traços de singularidades, diria Guattari, o que não nega a diversidade de tais práticas; por exemplo, os povos distinguidos segundo as ontologias de Descola podem ser comparados quando praticam o xamanismo. Da mesma maneira, algumas concepções da intersubjetividade dos humanos entre si, com os outros (humanos ou não) e com o meio, nas relações expandidas do vivo, desenham uma nova forma de “comum” ontológico, um processo de subjetivação que vem respondendo a uma certa busca diante da atualidade da alteração climática e das injustiças sociais em geral, postura que se opõe radicalmente àquela dos responsáveis por essas ameaças ou à dos que especulam sobre o aceleracionismo.

Foi nos anos 1960 e 1970 que uma aproximação dos povos indígenas se cristalizou em uma valorização da natureza (movimento *hippie*, alimentação vegetariana e posteriormente *bio*, a arquitetura orgânica etc.), em parte em razão das lutas dos indígenas pela afirmação de um modo de existência em relação espiritual com o seu meio, passando pela reivindicação de restituição de suas respectivas terras. Assim, em 1983, as mulheres da tribo Arrernte, da região de Alice Springs, disseram que a construção de uma barragem que destruiria um de seus locais sagrados, Welaty-tjerre - “Dois Seios” -, ligado ao leite das mulheres, não punha em perigo unicamente a fertilidade e a qualidade nutridora das mulheres guardiãs desse local, mas também daquelas de outros grupos linguísticos, guardiãs do itinerário que liga esse local a outros locais de mulheres, partindo da Austrália do Sul e terminando nas ilhas de Tiwi do Norte. Além disso, as guardiãs da terra e da lei da tribo

Arrente¹⁶ insistiram no fato de que todas as mulheres da Austrália, vivendo no continente, teriam sua fertilidade nutridora ameaçada pela destruição do local. Elas receberam, então, um apoio massivo de outras mulheres, aborígenes e não aborígenes, e de movimentos feministas australianos e internacionais.

Na época, esse protesto conseguiu proteger o lugar, e eu o havia evocado em 1984, em um artigo intitulado “Les tribus du rêve cybernétique”¹⁷. As novas tecnologias nascentes na Califórnia buscavam casar os valores respeitosos de cuidado da terra com uma interconexão generalizada. Foi o que seduziu também Félix Guattari e Gilles Deleuze em seus escritos, retomados posteriormente por muitos usuários e teóricos do espaço-cibernético.

SF e Antropologia Lenta

Poderíamos nos perguntar se a noção aborígine de Sonho, que liga a sociedade e a natureza por uma circulação de energias em *feedback*, não oferece uma filosofia adaptada à nossa época em busca de teorias sobre a matéria e a energia. O fascínio que os aborígenes exercem participa bastante dessa intuição. Estamos próximos de um universo de ficção-científica quando pensamos que esses povos sobreviveram a quarenta mil anos de transformações geológicas da Terra e que eles nos falam, hoje, de lugares sagrados, onde encontramos petróleo e urânio. Os aborígenes dizem que não devemos destruir essas energias, pois elas fazem parte de um ciclo regulador maior que dá sentido à vida e à morte dos homens. Assim, é tanto com facilidade quanto com desapego (o que perturba nossos valores evolucionistas) que eles adotam todos os bens materiais que a nossa técnica galopante propõe: as casas, os carros, as mídias, é prático; mas o mais importante é manter o contato com as energias da Terra e do Sonho¹⁸.

Eu estava então escrevendo a esse respeito na época e Félix Guattari me sugeriu ler Vico, Whitehead e Simondon, e traduzir por “singularidade” a

16 Arunta ou Aranda, a famosa tribo estudada por Spencer e Gillen cuja etnografia alimentou *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim; Glowczewski B. Rejouer les savoirs anthropologiques: de Durkheim aux Aborigènes. *Horizontes Antropológicos*, Antropologia e Políticas Globais, ano 20, n. 41, jan./jun. 2014, número organizado por Ondina Fachel Leal e Guilherme Waterloo Radomsky.

17 Glowczewski, B. Les tribus du rêve cybernétique. *Autrement*, Hors Série n. 7, numéro spécial Australie, p. 161-183, 1984.

18 Ibidem, p.162.

noção de energias entendida no sentido aborígine (imagens-forças que se atualizam e se revirtualizam por meio dos rituais) para distingui-las das energias (não renováveis) produzidas pelos humanos¹⁹: “[...] contam que, nas bases americanas isoladas no deserto (australiano), alguns engenheiros têm, às vezes, visões curiosas. Por exemplo, a de um Aborígine parecendo surgir do nada na sala de computadores, em seguida evaporando, mas sem deixar de dizer, com uma voz cavernosa, que eles não deviam continuar a fazer o que estão fazendo lá...”²⁰. Wim Wenders se inspirou nesses rumores para dirigir, em 1991, o seu filme de ficção científica situado no início do século XXI, *Until the end of the World*, no qual, enquanto um satélite atômico perde o controle, os sonhadores aborígenes servem de cobaia em um laboratório secreto no deserto australiano.

O apelo à interconectividade generalizada e à transversalidade das subjetividades humanas e não humanas, animais ou maquínicas que Deleuze e Guattari fizeram em seus escritos é hoje – quer me parecer – às vezes mal compreendido por aqueles que deles se valem para embasar o transumanismo e pelos que os citam desaprovando-os por legitimarem o “geoengenharismo” que visa modificar o clima ao invés de transformar nossos modos de existência em relação ao meio. Obviamente, não sabemos o que eles diriam hoje diante da evolução do mundo desde os anos 1990. Mas não acredito que Deleuze e Guattari poderiam apoiar os projetos delirantes da geoengenharia pelo fato de que esses projetos estão em desacordo com o que eles valorizavam: a influência responsável e ética do micropolítico sobre o macropolítico e a apologia do dissensus²¹. Uma cosmopolítica, no sentido definido por Isabelle Stengers – a noção de cosmopolítica que se nutre de sua crítica ao *desencanto* científico, e de uma nova aliança, tal como a das feministas ecologistas ou a do movimento das bruxas WICCA, que vieram recolocar, adaptado aos dias de hoje, um *reencanto* do mundo politicamente ancorado no corpo e na mente, tanto na carne quanto na matéria mineral, vegetal e atmosférica.

19 Guattari, F. e Glowczewski, B. *Os Warlpiri* (1983, 1985). In: Glowczewski, B. *Devires Totêmicos*, op. cit.

20 Glowczewski, B. *Les tribus du rêve*, op. cit., p. 183.

21 Abordagem distinta daquela de resolução consensual de conflitos de Bateson. Guattari, F. *Produire une culture du dissensus - hétérogenèse et paradigme esthétique*, texto de conferência proferida em uma escola de arte de Los Angeles em 1991 e publicada pelo site da Coordination des Intermittents et Précaires d’Île-de-France (CIP-IDF), disponível em: <http://www.cip-idf.org/spip.php?page=imprimer&id_article=5613%20> e republicado em: <<http://libertaire.free.fr/FGuattari32.html>>.

Nesse filme de Wenders, o herói não compreendeu o alcance criador do trabalho do sonho aborígene, assim como o romance *Polynesia*, citado no início, permanece em uma certa tradição de ficção científica na qual a ciência e os seus fantasmas tecnológicos são o principal motor do pensamento dramático. Quentin Meillassoux²² se opõe a essa ideia em nome de um certo realismo especulativo, que ele denomina de ficção científica “fora-da-ciência”, como única possibilidade para se pensar outros mundos. Essa noção de ficção científica “fora da ciência” recusa, ao seu modo, a lógica aceleracionista das ciências e ecoa no que Isabelle Stengers denomina de “*slow science*” ou “ciência lenta”. Recentemente, ela explicou, a propósito da noção de SciFi (SAI FAI) – que, para Donna Haraway²³, declina-se ao mesmo tempo em “*science fiction*”, “*scientific fact*”, ou “*string figures*” (a brincadeira com barbante chamada “cama de gato”)²⁴ –, que as correlações em operação em um pensamento científico “lento” correspondem às correlações necessárias para se passar de um desenho feito pelo barbante a outro. Isso sempre implica uma relação, ou seja, um *input* das mãos de uma pessoa mudando o desenho com o barbante que está sendo segurado pelas mãos de uma outra pessoa. O processo implicado nas transformações de tais desenhos é, segundo ela, uma imagem (mas não uma metáfora) para experimentar o que ela chama de gestos especulativos que podem alterar “delicadamente” a realidade. Aceito o convite de Stengers para pensarmos as ciências sociais “lentas” que dariam, então, lugar à promoção de desenhos em barbante como ficção:

Assim, o apelo de Whitehead relativo à tarefa das universidades destina-se a ‘desacelerar’ a ciência, que é a condição necessária para se pensar com abstrações e não obedecer a abstrações [...]. Eu caracterizaria a ciência lenta como uma operação exigente que reclamaria a arte de lidar com o que os cientistas, não raro, consideram uma bagunça, e aprender com isso, ou seja, com o que foge ao geral, às chamadas categorias objetivas.²⁵

22 Meillassoux, Q. *Métaphyrique et fiction des mondes hors-sciences*. Paris: Aux forges du Vulcaïn, 2013.

23 D. Haraway. Sympoièse, sf, embrouilles multispécifiques. In: Debaise, D. e Stengers, I. (eds). *Gestes Spéculatifs. Actes du colloque de Cerisy*. Paris: Les Presses du réel, 2015; Stengers, I. Ma Science-Fiction, novembro de 2015, conferência proferida no Espaço Khasma, Les Lilas, France, áudio disponível em: <<http://r22.fr/auteur/isabelle-stengers/>>.

24 [N. da T.]: A brincadeira com barbante é também conhecida, na língua portuguesa, como “cama-de-gato”. Pode ser feita por uma única pessoa ou entre mais, utilizando-se um ou mais barbantes. Trata-se de um jogo em que um dos participantes passa entre os dedos um cordão ou barbante que tenha suas pontas ligadas, criando, com ele, várias disposições ou armações que formam figuras e que são transportadas para os dedos de um segundo participante, que participa da criação de figuras e também da possibilidade da “cama-de-gato” se desmanchar com um único lance.

25 Stengers, I. “Another science is possible!”, A plea for slow science, Leitura inaugural, Université Libre de Bruxelles, dec. 2011, p. 6-7 e 10.

Uma ficção científica “fora da ciência” encontra a “desaceleração” da ciência, no nível antropológico, como um meio de sairmos do pensamento causal e exclusivo, que é uma armadilha nas ciências, para podermos imaginar outros mundos, outras ontologias para viver nessa terra.

Um exemplo de ficção científica “fora-da-ciência”, que nos convida a pensar um outro mundo vivível aqui e agora, parece se dar na série de televisão que acaba de ser escrita por um Aborígene, Ryan Griffen, com o título de *Cleverman*, expressão que designa os xamãs/pajés australianos²⁶. Essa série se passa em um futuro próximo, tendo como herói um jovem aborígene que recebe um superpoder permitindo-lhe intervir em um contexto no qual a Austrália repele para trás de um muro ou põe na prisão os seres estrangeiros, os Hairy people, vindos de um outro tempo. Eles são relacionados a monstros ancestrais do espaço-tempo do Sonho presentes na mitologia de muitos grupos da Austrália, mas o filme escolheu fazê-los incarnar o papel de uma minoria “pré-humana” que teria o direito de viver entre os humanos. Aceitar os *Hairy people* (monstros que davam medo aos Aborígenes antes de se materializarem) envolve aceitar todas as diversidades da Austrália: aborígenes, brancos e outras ondas de migrantes do Pacífico, da Ásia ou da África, bem como refugiados em busca de asilo, tanto uns quanto outros sendo humanos e, às vezes, “inumanos”. Os *Hairy people* (Peludos) são “monstros” cujos traços lembram os Homens de Neandertal, ancestrais dos homens: estamos, assim, longe do chamado do Instituto Breakthrough retomado por Latour em *Aïmons nos monstres*, que, pelo contrário, remete ao que os humanos produziram.

O cinema fantástico dos super-heróis é de extrema popularidade no mundo, principalmente entre os jovens que se “reconhecem” não somente como se compartilhassem uma cultura popular, mas como se eles mesmos participassem da refundação de uma verdadeira mitologia. Não se trata de fabricar uma cultura monolítica, mas de valorizar as diversidades humanas e não humanas em um possível onde os espaços e os tempos se misturam. Não podemos certamente rejeitar a força de subjetivação que tais histórias veiculam ao redor do mundo. Sua autenticidade não pode ser avaliada sob o modo de uma oposição entre a forma (de um filme, de jogos de *videogame*, de vestimentas e acessórios) e um conteúdo que definiria a ontologia de uma sociedade ou de uma religião. A popularidade dos super-heróis ou de outros seres

26 Ver Burke, L. Meet Cleverman: our first Aboriginal screen superhero, with healing powers and a political edge. *The Conversation*, 25 May 2016. Disponível em: <<https://theconversation.com/meet-cleverman-our-first-aboriginal-screen-superhero-with-healing-powers-and-a-political-edge-59813>>; Griffen, R. We need more Aboriginal superheroes, so I created Cleverman for my son. *The Guardian*, 27 May 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2016/may/27/i-created-cleverman-for-my-son-because-we-need-more-aboriginal-superheroes>>.

híbridos humanos e não humanos (possuídos, mortos-vivos, vampiros, lobisomens, robôs humanoides ou humanos implantados, geneticamente modificados, extraterrestres etc.) deve ser compreendida para além de uma eficácia simbólica e de um julgamento sobre a autenticidade de seu fundamento. Algo de assignificante, no sentido guattariano, aciona as intensidades, os agenciamentos coletivos de enunciação que agem nas subjetividades e as atravessam, criando uma cumplicidade, uma forma de mundo compartilhada que pode suscitar um novo modo de existência coletivo. A invenção de mundos proposta com os super-heróis participa da produção de novos mitos que produzem reconhecimento e um novo “patrimônio cultural” com uma encenação real para os jovens, que produz também novas formas de subjetivação reforçadas pelas redes sociais, entre outras. Desde 1973, um *mockumentary* (documentário de paródia) militante, em P&B, pôs em cena um aborígene vestido de *Superman*, *Superboong* - insulto reapropriado - que luta contra o racismo e a injustiça²⁷. Nesse sentido, a utilização, por um diretor aborígene, da forma “série de super-heróis” para inventar histórias de um *Cleverman*, xamã aborígene, filho de mãe branca, justiceiro adaptado ao mundo urbano de hoje, é uma estratégia ontológica no sentido ecosófico de Guattari, ou seja, ao mesmo tempo estética, ética e política (vincula a ecologia mental e social ao ambiente, ao mesmo tempo natural e técnico).

Ecosofia e alianças indígenas

“Eles nos abrem a porta para que entremos, mas fecham seus corações e mentes e tampam seus ouvidos. O que nós podemos fazer? Muitas coisas, até mesmo uma greve de fome. Mas há uma coisa que não devemos nunca fazer: não devemos nunca renunciar aos nossos direitos, jamais”.

Terminava assim um texto escrito em 2004, durante uma greve de fome na ONU, por sete representantes indígenas - incluindo Alexis Tiouka, Kali'na da Guiana Francesa²⁸. Uma outra forma de estratégia ontológica ecosófica acompanha as lutas dos povos indígenas em escala internacional.

27 *Basically Black* (1973), comédia de televisão dos ativistas Gary Foley e Bob Maza, com Zac Martin.

28 Grevistas signatários: Adelard Blackman, Buffalo River Dene Nation, Canadá; Andrea Carmen, Yaqui Nation, Arizona, Estados Unidos; Alexis Tiouka, Kali'na, Guiana Francesa; Xamã *White Face*, Ogala Tetuwan, Território Nação Sioux, América do Norte; Danny Billie, Traditional Independent Seminole Nation of Florida, Estados Unidos; Saul Vicente, Zapoteca, México. Ver o artigo de Alexis Tiouka em Dreyfus-Gamelon, S. e Kulesza, P. (dir). *Les Indiens d'Amazonie face au développement prédateur - Nouveaux projets d'exploitation et menaces sur les droits humains*. Paris: L'Harmattan, 2015.

Três anos mais tarde, em 2007, a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas era assinada por todos os países, exceto por quatro (Austrália, EUA, Nova Zelândia e Canadá) que assinaram mais tarde após a mudança de seus governos. No ano seguinte, a Austrália e o Canadá realizaram uma grande cerimônia nacional de pedido de desculpas às populações indígenas pelo maltrato colonial e, especialmente, pela retirada das crianças mestiças de suas famílias. No mesmo ano de 2008, no Equador, depois na Bolívia em 2009, a noção de *vivir bien* (*Buen vivir*) fora integrada na constituição dos dois países, estando ligada ao reconhecimento dos “direitos da natureza”, identificada com Pachamama, nome de uma deusa andina, mas aceita pelos ameríndios da floresta e por outros atores nesses países, inclusive os cristãos²⁹. Figuras simbólicas fortes como a Pachamama,

[...] pela dimensão político-simbólica, pela posição híbrida entre natureza e cultura, e pela utilidade sua na mensagem revolucionária, podiam ser suficientemente amplas para, em seu seio, aceitar várias cosmologias [...] Como exemplo, o feminismo urbano, o sindicalismo feminino camponês e os indígenas animistas e analogistas, em oposição, puderam, graças a uma surpreendente convergência em torno da Pachamama e dos direitos das mulheres, alinhar suas posições em muitos pontos.³⁰

Em 2010, em Cochabamba, na Bolívia, 35.000 representantes de 45 países assinaram a Declaração Universal dos Direitos da Terra cujo preâmbulo afirma “que nós fazemos, todos, parte da Terra, comunidade de vida indivisível composta de seres interdependentes e intimamente ligados entre si por um destino comum”³¹. A mobilização em torno dessa Declaração promoveu também a proposta de alteração no Estatuto da Corte Penal Internacional com o reconhecimento do crime de ecocídio. A internacionalização política do conceito de Pachamama como “espírito maternal da terra”, como exemplo das séries reapropriadas pelos indígenas, demonstra o impacto de novas

29 Artigo 71 da constituição equatoriana. Disponível em: <<http://www.naturerights.com/blog/?p=817>>.

30 Landivar, D. e Ramillien, E. Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines. TSANTSA, v. 20, 2015, p. 36.

31 Organização das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos da Terra*. Disponível em: <http://www.universaldeclarationofearthrights.org/en/Home.html>. É enfatizado no artigo 12: “Os seres humanos têm a responsabilidade de respeitar, proteger, preservar e onde for necessário, restaurar a integridade dos ciclos e equilíbrios vitais da Terra, implementar medidas de precaução e de restrição para evitar que as atividades humanas conduzam à extinção de espécies, à destruição de ecossistemas ou à modificação de ciclos ecológicos”.

mitologias e rituais como reais não somente em apresentação para a ONU, mas como ferramentas que atravessam o cotidiano de todos os seus atores: esse impacto da recosmopolitização em larga escala de antigos conceitos cosmológicos locais estimula a virtualidade de novas subjetividades e ontologias que agem mais ou menos segundo as circunstâncias. Desprovida de seu caráter espiritual, para alguns, a cerimônia de Pachamama Mãe Terra ou Mãe Natureza é um protocolo político tal como o *haka maori* dançado por todas as equipes esportivas da Nova Zelândia (ou o equivalente *mao'hi* da Polinésia Francesa, executado por diversos corpos de departamentos franceses de ultramar durante o desfile do 14 de julho em 2011) ou mesmo como os hinos nacionais que se referem ao deus dos cristãos enquanto parte da população dos países em questão não é cristã. Ressalte-se que, em contraste com os rituais nacionais, até mesmo nacionalistas, o ritual da Pachamama é uma proposta transnacional que expande o reconhecimento do vivo para além e aquém do humano.

No Fórum Permanente, ocorrido em Nova York, em maio de 2016, colaborei em uma cerimônia Pachamama efetuada para abrir uma sessão sobre a situação das mulheres indígenas que foi seguida de muitas declarações, denúncias e recomendações aos Estados... tal como a carta das mulheres do Equador endereçada à China denunciando a destruição de suas terras e meios de vida pela exploração do petróleo e pelas grandes barragens. Aqui, novamente, a tentativa local de uma comunidade do Equador que se dirige ao Estado Chinês e a uma companhia transnacional ecoa os problemas encontrados pelos Aborígenes na Austrália, especialmente pelos do Noroeste do Kimberley, onde os Chineses compraram terras, tornando-se os maiores proprietários agrícolas da Austrália, para empreender uma gigantesca exploração de gás de xisto. Além da ameaça de seca total no continente que pesa sobre a água da região, acaba de ser revelado que as duas companhias chinesas financiaram representantes políticos australianos com uma soma astronômica³².

Os grupos do Kimberley, no Noroeste da Austrália, estão comprometidos com um programa de “limpeza” da terra, termo utilizado para a prática tradicional de pequenas queimadas de caça na estação fria, que impedem que as plantas boas sejam sufocadas pelas ruínas e provoquem incêndios incontroláveis que destroem tudo em centenas de quilômetros. Foi preciso tempo para os cientistas compreenderem a sabedoria dessa prática milenar, hoje encorajada em todos os parques naturais que empregam mulheres e homens aborígenes para esse saber. O programa foi reconhecido como sendo um meio impressionante de redução das emissões de carbono que são muito

32 <<http://www.mingtiandi.com/real-estate/outbound-investment/2-chinese-property-developers-tied-to-outsized-aussie-political-donations/>>

altas na Austrália, em razão – entre outros fatores – dos incêndios que devastam o continente todos os anos. O programa é promovido como um modelo a ser exportado e o dispositivo integra o que chamamos de REDD+³³, uma forma de compensação monetária para os redutores de emissão de carbono – neste caso, os Aborígenes representados pelo KLC (Kimberley Land Council), mas também o seu patrocinador, a Shell, que por conta disso recebe isenção do pagamento de impostos sobre as outras emissões produzidas por suas atividades extrativistas.

Durante a COP 21, em Paris, os diversos encontros oficiais e paralelos discutiram essa ambiguidade do REDD+ e da armadilha da “comercialização” da natureza. Algumas comunidades não têm outra escolha que não seja a de participar dos programas REDD+ que lhes permitem, ao menos, permanecer na floresta em um processo de negociação permanente com as companhias. Mas os povos indígenas procuram também, cada vez mais, substituir esses acordos por programas de coletividades territoriais que se opõem ao princípio das indústrias extrativistas, à priorização das energias fósseis em detrimento das energias renováveis, bem como às grandes barragens, falsamente apresentadas por alguns como uma solução “limpa”, ao mesmo tempo em que destrói os ecossistemas, desviando todas as redes de rios que mantêm a biodiversidade da floresta. Como enfatizado no texto da Aliança dos Guardiões da Mãe Natureza³⁴, se os povos indígenas são os guardiões das florestas, dos rios e das raízes, o seu etnocídio também participa do crime de ecocídio. Durante tais reuniões transplanetárias, novas tomadas de consciência são reforçadas e novas alianças se operam. Isso não quer dizer que todas as diferenças sejam niveladas em um molde ecumênico. Pelo contrário, os diferentes indígenas que intervêm insistem em suas respectivas singularidades, mas se autorizam a comparar suas práticas entre si para criar pontes e buscar

33 “Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation - REDD (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal) é um esforço para criar valor financeiro para o carbono armazenado em florestas, oferecendo incentivos aos países em desenvolvimento para reduzirem as emissões dos gases do efeito estufa decorrentes do desmatamento e investirem na baixa emissão de carbono para um desenvolvimento sustentável.” Disponível em: <www.un-redd.org/aboutredd>.

34 As proposições da Aliança encontram-se disponíveis em: <<http://raoni.com/newsletter/news-20151204.html>>. Ver o artigo 6 da Aliança dos Guardiões da mãe natureza: “Conservar os combustíveis fósseis no solo pondo fim à exploração e a toda nova extração para proteger a Mãe Natureza, como recomendam os conhecimentos indígenas e os limites climáticos cientificamente fundamentados”. Os 17 artigos da Aliança foram dados ao presidente Hollande para serem discutidos na COP21. O agente ameríndio do Brasil, Raoni (apoiado pelo cantor Sting nos anos 1980, e por Nicolas Hulot hoje) propôs para assinatura, a todas as delegações indígenas reunidas durante a COP21, um artigo que estipula a interrupção de todas as atividades industriais de extração, tendo sido assinado por todos os representantes indígenas, incluindo a delegação australiana.

algumas soluções comuns que, afetando práticas que impactam o conjunto do planeta, nos convidam a também mudarmos nossa economia e nossos estilos de vida.

O alcance político dessas reivindicações por modos de vida alternativos à nossa corrida atual se confirma no fato de que a vida dos líderes indígenas é ameaçada frequentemente. Assim, o que aparece para alguns como resistências anedóticas e exóticas se torna, na prática, suficientemente ameaçador para que os gigantes - as companhias mineradoras ou outros poderes - procurem se livrar desses pequenos David, com o dinheiro, primeiramente, com as destruições, com os sequestros de crianças, como ocorreu recentemente no México, com os assassinatos, como os dos Guarani no Brasil ou o da ecologista militante, Berta Caceres, dirigente do Conselho Cidadão das Organizações dos Povos Ameríndios de Honduras.

Para concluir, parece-me vital como ontologia ecosófica a ser reinventada no dia a dia apoiarmos os povos indígenas guiados por devires ontológicos, redefinidos por eles ao ritmo de novas alianças transnacionais e transdisciplinares, que tentam resistir diante de outras alianças internacionais econômicas e financeiras que destroem o planeta e tudo que o habita.

Tradução de Manuela Linck de Romero e revisão de Amilcar Packer

* Barbara Glowczewski, diretora de pesquisa no CNRS, membro do Laboratório de Antropologia Social no Collège de France, é autora de muitos livros, incluindo *Devires Totêmicos* [São Paulo, n-1, 2015].

