

ALGUMAS FIGURAÇÕES DA CATÁSTROFE ANCESTRAL NA AMÉRICA LATINA

SOME FIGURES OF THE ANCESTRAL CATASTROPHE IN LATIN AMERICA

Mariana Ruggieri¹

Resumo: Partindo da ideia da “catástrofe ancestral” – colonial e racial – em oposição à “catástrofe por vir”, o texto se debruça, ao modo de fragmentos, sobre *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), *Primera nueva corónica y buen gobierno*, de Waman Puma de Ayala (1615), “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, do Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 1994), uma filmagem do enterro de Emiliano Zapata (1919) e *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior (2019). Por meio desses e outros textos, o intuito é qualificar o *anthropos* do antropoceno.

Palavras-chave: catástrofe ancestral; colonização; América Latina.

Abstract: Taking the idea of “the ancestral catastrophe” – colonial and racial – in opposition to “the coming catastrophe” as a starting point, this paper focuses, in the way of fragments, on *A queda do céu*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2015), *Primera nueva corónica y buen gobierno*, by Waman Puma de Ayala (1615), “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, by EZLN (1994), a recording of Emiliano Zapata’s funeral (1919) and *Torto arado*, by Itamar Vieira Junior (2019). Through these and other texts, I intend to qualify the *anthropos* of the anthropocene.

Keywords: Ancestral Catastrophe; Colonization; Latin America.

Elizabeth Povinelli, no prefácio ao seu novo livro *Between Gaia and Ground*, reflete brevemente sobre a pandemia de Covid-19. Ela afirma que o novo coronavírus (e suas múltiplas variantes) não é nem nosso amigo, nem nosso inimigo. Antes, trata-se de uma “manifestação das

¹ Pós-doutoranda no Departamento de Teoria Literária, Unicamp, processo Fapesp n.2018/09409-2: <ruggieri.mari@gmail.com>.

catástrofes ancestrais do colonialismo e do escravismo e da destruição e despossessão contínua da existência pela extração massiva e pela máquina de recombinação do capitalismo liberal tardio” (POVINELLI, 2021, p. xi).² A ideia de catástrofe ancestral é crucial para complexificar qualquer ideia de uma catástrofe por vir, que muitas vezes ganha a forma de ineditismo, quando o que parece ser inédito é, justamente, a *aparência* da universalização da toxicidade. Essa universalização, que repõe um certo humanismo sob os parâmetros biológicos da “espécie humana”, no entanto, é apenas *aparente*, visto que ela permanece, como o vírus, atingindo regiões do mundo – e de países e cidades – desigualmente, de forma racializada. A ideia de uma catástrofe futura segue permitindo uma sobrevida ao capitalismo e ao liberalismo que, por meio de seus frutos tecnológicos, poderão, então, supostamente, evitá-la. Ninguém diz, no entanto, de onde serão escavados esses novos materiais para essas novas tecnologias, nem onde será depositado todo o lixo tóxico resultante desses novos milagres científicos.

Marx no século XIX já escrevia, baseando-se nas descobertas metabólicas e pedológicas do químico e geólogo alemão Justus Von Liebig, em *O capital*, que todo progresso na agricultura capitalista era “um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade” (MARX, 2013, p. 573). Um dos principais exemplos desse fenômeno na época de Marx foi a extração de guano no Peru para a reposição da fertilidade do solo europeu, empreitada para a qual foram mobilizados escravizados africanos e posteriormente asiáticos provenientes de colônias portuguesas, bem como chineses em regime de servidão por dívida – a expectativa de vida nos campos de guano era de menos de um ano. O solo, portanto, passava a ser compreendido não apenas como um elemento natural, mas sociogênico. Amílcar Cabral, mais conhecido pelo seu papel nas lutas anticoloniais africanas, era também agrônomo, tendo sugerido a Portugal que desenvolvesse em suas próprias terras monocultivos de beterraba para a obtenção de açúcar de modo a desacelerar o empobrecimento dos solos em suas “províncias ultramarinas”. Em seu texto de 1954, “Acerca da utilização da terra na África

² Todas as traduções de citações de textos em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

Negra”, ele reflete sobre a erosão colonial causada aos solos tropicais e suas populações:

As determinantes económicas que, na Europa, haviam constituído uma das causas da era dos Descobrimentos, levam o europeu a fixar-se em África. Do simples comércio de mercadorias, entre as quais o Homem-Negro, o europeu passa à exploração da terra. Mas não tem, como o afro-negro, o objectivo de produzir o indispensável à alimentação. [...] Diminuem-se os períodos de pousio. Mais do que isso: a terra é cultivada até esgotar-se completamente. Entretanto, a erosão destruiu o corpo do solo e, abandonado este, não poderá mais reconstituir-se. A laterarização alastra-se. [...] Das contradições criadas, resulta que, dia a dia, se acentua a devastação da terra africana. Começam a manifestar-se todos os inconvenientes prudentemente evitados pela agricultura afro-negra. [...] O Homem negro, impotente, assiste ou participa na sua própria destruição. [...] O desenvolvimento do colonialismo põe novos problemas que não cabem nestas notas, e em que os conflitos são cada vez mais acentuados (CABRAL, 1988, p. 248).

Para Cabral, então, havia uma relação direta entre as lutas anticoloniais e a revitalização do solo, justamente porque ali, como em diversas partes do mundo, a catástrofe já estava em andamento e estava diretamente ligada ao capitalismo colonial. Não custa lembrar, também, que o urânio utilizado para produzir as bombas atômicas que seriam detonadas sobre o Japão – a guerra nuclear inaugura no euro-ocidente da era moderna o temor do apocalipse vindouro, antes prerrogativa das escatologias cristãs – foram obtidas da mina Shinkolobwe, no então Congo Belga, por meio de trabalho forçado, com consequências desastrosas para a saúde de trabalhadores e comunidades no entorno (ZOELLNER, 2009). Posteriormente, a corrida nuclear da Guerra Fria faria os EUA buscarem urânio dentro de seu próprio território, ou, mais precisamente, em território Navajo, no Arizona, com as consequências também nefastas (SCHNIDER, 1993). Sem contar os inúmeros testes nucleares realizados nas ilhas do Pacífico por potências europeias, transformando-as em depósitos de toxicidade e, portanto, seus habitantes, em corpos de amortecimento que atuaram como blindagem de radiação àqueles que detonaram as explosões. Povinelli (2021) afirma que a catástrofe ancestral não é o mesmo tipo de coisa-evento que a catástrofe por vir; ela tampouco opera na mesma temporalidade.

Catástrofes ancestrais são passadas e presentes; elas continuam surgindo do colonialismo e do racismo, em vez do horizonte emergente do progresso liberal. Catástrofes ancestrais situam danos ambientais na esfera colonial no lugar da biosfera, na terra não-conquistada no lugar da terra inteira (POVINELLI, 2021, p. 3).

No decorrer das páginas seguintes, de modo algo fragmentário, quero me debruçar sobre algumas figurações da catástrofe ancestral na América Latina.³

*

Em *A queda do céu*, mais especificamente na segunda parte do livro, intitulada “A fumaça do metal”, Davi Kopenawa oferece uma detalhada interpretação acerca da força destrutiva do “povo da mercadoria”, isto é, dos “comedores de terra” que passam a adentrar as terras yanomamis como seus “tatus-canastra”, sobretudo a partir da década de 1980, após um primeiro período de contato estabelecido por missionários e pelo Serviço de Proteção aos Índios, a partir da década de 1940, e após a construção da perimetral norte nos anos 1970. O número estimado de garimpeiros ilegais em território yanomami – mais de vinte mil – é hoje igual, ou maior, ao número de yanomamis. Nessa corrida do ouro “canibal”, antes mesmo da pandemia de Covid-19, que vitimou inúmeros indígenas, a epidemia já ocupava um lugar central na narrativa yanomami acerca das frentes de expansão auríferas. A epidemia *xawara* e sua relação com os objetos dos brancos evidencia, mais profundamente, a relação da epidemia com o modo de produção dos brancos. Se no já clássico *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*, Michael Taussig busca mostrar como mineradores na Bolívia e populações rurais na Colômbia realizam suas interpretações a respeito das relações de produção capitalistas como “elementos antinaturais e diabólicos”, para Davi Kopenawa: “É acompanhando os objetos dos brancos que acabam vindo se instalar em nossas casas, como convidados invisíveis. De modo que, para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368). A teoria do valor de Davi Kopenawa se aproxima da teoria do valor marxiana na medida em que a associação imediata entre epidemia e mercadoria lentamente dá lugar a toda uma teoria das relações de produção que os próprios objetos ocultam, em que até os seres maléficos *xawarari*, semelhantes aos brancos, que moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos de garimpeiros, possuem, como os donos dos garimpos, empregados que podem ser explorados em

³ O termo encontra-se sob rasura para indicar a sua tensão constitutiva, ao mesmo tempo em que outros nomes, como “América Ladina” ou “Abya Yala” parecem igualmente problemáticos diante das questões apontadas no texto.

benefício próprio (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 367). Marx (2013, p. 121) também compreendia a mercadoria como a emissária de uma espécie de feitiço:

Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela comesse a dançar por vontade própria.

No entanto, esse feitiço não poderia ser combatido por um “contrafeitiço” – o valor de *xapiri* –, mas pela revelação racional de sua *ilusão* constitutiva. Segundo a epidemiologia da mercadoria de Davi Kopenawa, o que as mercadorias ocultam não são apenas as relações sociais de trabalho, mas a relação entre humanos e terra, dando a aparência do domínio da técnica sobre a natureza, isto é, aquilo que faz, segundo ele, os brancos considerarem a si mesmos como muito inteligentes. Mas as mercadorias não apenas ocultam, como agem verdadeiramente. De acordo com o alemão, é a matéria que determina o espírito; de acordo com Kopenawa, a matéria é impregnada de espíritos. É o que Bruce Albert (1995), no subtítulo do texto, chama de “crítica xamânica à economia política da natureza”.

Hoje, os seres maléficis *xawarari* não param de aumentar. Por isso, a fumaça de epidemia está tão alto no peito do céu. Mas as orelhas dos brancos não escutam as palavras dos espíritos! Eles só prestam atenção no seu próprio discurso e nunca se dão conta de que é a mesma fumaça de epidemia que envenena e devora suas próprias crianças. Seus grandes homens continuam mandando os genros e os filhos arrancarem da escuridão da terra as coisas maléficas que alastram as doenças de que sofremos todos. Assim, o sopro da fumaça dos minérios queimados se espalha por toda parte. O que os brancos chamam de o mundo inteiro fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e tempestades acabarão entrando também em estado de fantasma. No final, inclusive os *xapiri* e a imagem de *Omama* serão atingidos! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 370).

Segundo nos diz Bruce Albert (1995), o avanço da fronteira do “sistema mundial” submete a existência e a permanência das sociedades indígenas à resolução de enigmas metafísicos e transtornos sociais de magnitude inédita. As extremas disparidades de sentido e de potência que essa colisão histórica instaura abrem seus sistemas culturais para uma dinâmica de reestruturação constantemente desafiada pelo desenvolvimento complexo das situações do contato. É o que Mauro Almeida (2013), no âmbito das incomensurabilidades ontológicas, chama de encontros pragmáticos. Ainda segundo Albert (1995), esse trabalho simbólico diante das contingências históricas não se configura como aquilo que, por convenção, se costuma chamar de “mudança cultural”.

Ao contrário, trata-se do que há de mais “tradicional” nas “tradições” das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real (ALBERT, 1995, p. 12).

A ideia de que o outro, o inimigo, pudesse ter poderes patogênicos não era estranha aos Yanomami, dentro daquilo que Bruce Albert chama de “sistema etiológico yanomami”: quase todas as mortes e as doenças são atribuídas aos poderes patogênicos de inimigos ou de espíritos, que podem ser dispersados das mais diversas formas. Em “A fumaça do metal”, podemos ver uma atualização progressiva desse sistema etiológico, de quando as pessoas “só morriam de vez em quando” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 224), entre eles o próprio pai de Davi Kopenawa, até chegar à elaborada epidemiologia da mercadoria e seu valor de *xawara*. São, inclusive, os *xapiri* “dos ancestrais dos forasteiros da cidade” que têm o poder de cura sobre a *xawara*.

Possuem aviões, e são guerreiros muito valentes. São parecidos com os brancos mas, comparados a eles, são muito bonitos. Não são humanos. Esses espíritos *napënapëri* são muito altos. São também muito diferentes dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Vêm vestidos com uniformes brancos, como camisas bem compridas. Seus olhos são cobertos por peles de metal brilhante. São óculos, semelhantes a espelhos, que lhes permitem enxergar de muito longe os seres maléficos. Trazem na cabeça chapéus de ferro em brasa, que assustam as fumaças de epidemia (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 228).

Com a aparência de médicos, os *napënapëri* são a contraparte do próprio sistema de saúde que, mediado pelo SPI e depois pela Funai, atrairiam grupos Yanomami a seus postos, ordenando o território. A esses fenômenos, Bruce Albert nomeia de “homeopatia cosmológica”:

os ancestrais mitológicos dos brancos são mobilizados contra os efeitos nefastos dos contatos com os brancos atuais. Os brancos, segundo Kopenawa, “esqueceram o que eram no primeiro tempo, quando eles também tinham cultura” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 252). É esse próprio esquecimento que pode ocasionar uma nova queda do céu. A catástrofe, que é também o mito cosmogônico de origem Yanomami – segundo o qual o mundo de agora é as costas do céu caído de outrora, de onde surgiram os próprios minérios perigosos que Omama escondeu sob a terra, para prevenir o espalhamento de epidemias e também escorar a terra, como raízes –, convive com a catástrofe em andamento da extração predatória e com a catástrofe dos primeiros contatos, quando os ancestrais de Davi Kopenawa passaram a morrer o tempo inteiro. Se no início da pandemia houve alguma esperança pela consideração da virulência dos modos de produção capitalista e, portanto, pela sua reconsideração – afinal, é a sua própria lógica que propicia saltos zoonóticos, inserindo cepas isoladas em ambientes hipercompetitivos –, com o avanço das diversas variantes de Covid-19, o que pudemos observar foi exatamente o contrário: mais acumulação, mais extração, mais destruição. Desde o lançamento de *A queda do céu* no Brasil, o garimpo em área Yanomami aumentou em mais de 3.350% (HUTUKURA, 2022).

*

Retomando o cerco a La Paz, em 1781, por um exército Aymara de 40 mil pessoas, liderado por Tupac Katari, a pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) reflete sobre o desmembramento como a figura central da colonização a partir de uma análise indígena. Katari, capturado e esquartejado, teve as partes do corpo espalhados pelo país – a cabeça foi exposta no alto da serra, local estratégico até hoje para o bloqueio de La Paz, impedindo a entrada e saída da cidade, tanto para pessoas quanto para mantimentos. Os contínuos cercos a La Paz, no decorrer dos séculos “invocam a reunificação do corpo político fragmentado da sociedade indígena” (CUSICANQUI, 2010, p. 12). Com isso em mente, a autora se detém sobre o cronista andino Waman Puma (Guamán Poma de Ayala), descendente da nobreza inca, e sua teoria visual do sistema colonial. Escrevendo no século XVI e no início do século XVII, Waman Puma utiliza os seus desenhos como locais privilegiados para a crítica da colonização – entre os desenhos, inclusive, está registrada a queima da casa de seu avô por Francisco Pizarro. Sua *Nueva corónica e buen Gobierno* (POMA

DE AYALA, 1615), de mais de mil páginas, escrita para o Rei da Espanha, ficou desaparecida por séculos e foi encontrada no século XX, em uma biblioteca em Copenhague. Nela podemos encontrar noções interessantes – como a do “mundo ao revés” –, que nomeiam o cataclisma instaurado pela colonização espanhola. É um texto ambivalente, simultaneamente denunciando a dissolução de um tecido social e elogiando as práticas civilizatórias cristãs.

Entre os cerca de trezentos desenhos, Cusicanqui focaliza duas ilustrações de Waman Puma acerca de dois momentos fundamentais da conquista dos Andes: a captura e a morte do Atawallpa em Cajamarca, em 1533, e a execução de Tupaq Amaru I em Cuzco, isso em 1570. Atawallpa, como se sabe, foi o último governante Inca, e Tupac Amaru I foi o último sucessor dele, com o império Inca já sob controle espanhol. Ambas as ilustrações são muito semelhantes e mostram a decapitação dos dois nobres Incas por um grande facão. No entanto, Atawallpa havia sido morto por enforcamento. O que muitos historiadores nomearam como erro, Cusicanqui diz tratar-se, em realidade, de um equívoco, revelando, portanto, uma interpretação e uma teorização indígena sobre esses eventos. O equívoco, diferente do erro, aponta afirmativamente para uma condição de possibilidade, então, diferente de uma descrição. O que as palavras escondem, as imagens revelam: se, no decorrer da textualidade das crônicas, Waman Puma parece ter internalizado o discurso racial espanhol – no qual os piores momentos estão nas páginas dedicadas aos negros escravizados –, nos desenhos ele revela as ordens hierárquicas pré-hispânicas, que ele considera mais legítimas.

Essas imagens ganham lastro nos mitos de Inka Ri (cuja cabeça cresce sob a terra, aguardando o momento em que poderá se unir ao corpo), contados ainda em muitas comunidades no sul do Peru. A decapitação como eixo simbólico representa a profunda desorganização do corpo político e social do mundo indígena andino – Waman Puma havia sido, inclusive, contemporâneo a Tupaq Amaru I. E a cabeça, de acordo com a cosmologia quéchua, não possui privilégio hierárquico sobre o resto do corpo, mas é o complemento, justamente, das entranhas. Decapitar, então, significa desorganizar as entranhas do mundo pré-hispânico. Na imagem que mostra a morte de Atawallpa, ele morre sozinho (Figura 1). Já na imagem de Tupaq Amaru I (Figura 2), ele é chorado por outros indígenas, que perguntam, em quéchua: “Para onde você se foi? Nosso inimigo perverso vai cortar o seu pescoço, você que é inocente?”



Figura 1: Decapitação de Atawalpa.
Fonte: Poma de Ayala (1615, p. 392).

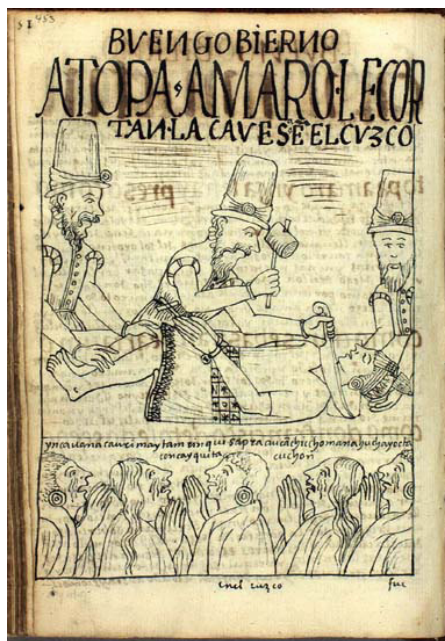


Figura 2: Decapitação de Tupaq Amaru I.
Fonte: Poma de Ayala (1615, p. 453).

Depois de muitas páginas documentando as práticas cristãs dos indígenas, em que abundam figuras ajoelhadas segurando em suas mãos crucifixos, além da afirmação da necessidade de todo indígena possuir um relógio que contabilize o tempo ao modo europeu, Waman Puma apresenta um filósofo indígena, Juan Yunpa. A imagem (Figura 3) se configura como um contraponto do cataclisma: no lugar de um crucifixo, sua mão carrega um *quipu* – um instrumento utilizado para o armazenamento de informações, composto por cordas de lã ou algodão que, a cada nó, conservavam um registro que poderia ser contábil ou histórico.



Figura 3: O filósofo indígena Juan Yunpa.
Ponte: Poma de Ayala (1615, p. 897).

Ao fundo da imagem, podemos ver a cordilheira, o sol e a lua. Juan Yunpa caminha ereto com seu cajado e seu chapéu. A legenda diz: “Astrólogo Poeta que sabe do giro do sol e da lua e eclipse e de estrelas e cometas, reza, domingo e mês e ano e pelos quatro ventos do mundo para semear a comida. Desde antigamente” (POMA DE AYALA, 1615, p. 897). Aqui, o astrólogo-poeta é aquele que sabe ler o cosmo e sabe ler o *quipu*, mas também aquele para o qual a cosmologia é o vínculo com a poesia – poesia no sentido da etimologia grega, do fazer, da criação de mundos. O cosmo é o meio para o fazer e o fazer passa pelo saber, pelo fato de ele saber que sabe e mobilizar esse saber para continuar semeando o sustento do seu mundo. Ele ora aos domingos, mas também para os quatro ventos. Juan Yumpa é guardião do calendário agrícola – incluído ao final de seu texto –, este que, embora subordinado ao calendário gregoriano, fundamenta-se sobre as práticas milenares de plantio. Na introdução ao calendário, Waman Poma alerta sobre como a violência sobre as comunidades implica a perda de cultivos e sementes, sem as quais inclusive os funcionários do reino ficam sem comer, já que comem, como diz, “às custas dos pobres índios” (POMA DE AYALA, 1615, p. 1.140). Escreve Cusicanqui:

E essa *poiesis* do mundo, que se realiza no caminhar, nos *quipus* que registram a memória e as regularidades dos ciclos astrais, se configura como uma evidência e uma proposta. A alteridade indígena pode ser vista como uma nova universalidade, que se opõe ao caos e à destruição colonial do mundo e da vida. Desde antigamente até o presente, são as tecedoras e os poetas-astrólogos das comunidades e povos que nos revelam essa trama alternativa e subversiva de saberes e de práticas capazes de restaurar o mundo e devolvê-lo ao seu próprio curso (CUSICANQUI, 2010, p. 33).

*

Em 21 de dezembro de 2012, data em que estava previsto o fim do mundo, segundo o calendário maia, as fileiras do Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) marcharam em absoluto silêncio por San Cristóbal de las Casas, México. Um curto comunicado foi veiculado depois: “Escutaram? É o barulho do seu mundo se desmoronando. É o barulho do nosso ressurgindo. O dia que foi o dia, era noite. A noite que foi o dia, era noite. E noite será o dia que será o dia”. Para o EZLN, nunca houve dúvida de que o fim do mundo já havia acontecido, pelo menos para o mundo indígena. Vinte anos antes, em 2 de outubro de 1992, data em que se comemorariam os 500 anos do “descobrimento” das Américas, 15 mil indígenas marcharam por San Cristóbal de las Casas, fundada em 1528. Naquele mesmo ano, o governo mexicano, em plena guinada neoliberal, havia aprovado uma emenda constitucional que na prática abolia a reforma agrária, pois possibilitava a transformação do ejido – a forma de titulação coletiva da terra determinada para fundamentar as leis de reforma agrária que foram esboçadas por Emiliano Zapata, na revolução mexicana, e implementadas por Lázaro Cárdenas na segunda metade dos anos 1930 – em propriedade particular. Em sua grande maioria, os indígenas de todo o território mexicano se opuseram a essa emenda, compreendendo que ela visava pulverizar sua organização social coletiva em prol da monocultura (agrícola, linguística, política e econômica). Em meio à multidão em San Cristóbal de las Casas se encontrava o EZLN que, ainda operando na clandestinidade, aparecia publicamente como Anciez (Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata). Suas fileiras – as mais organizadas, parecendo já ensaiar a coreografia específica que surpreenderia o mundo em 1º de janeiro de 1994 – derrubaram com uma marreta a estátua de bronze do fundador da cidade, Diego de Mazariegos, e a decapitaram.



Figura 4: Multidão em San Cristóbal de las Casas, carregando a cabeça decepada da estátua de Diego de Mazariegos.

Fonte: Foto de Antonio Turok, de 1992 (arquivo pessoal do autor).

Alguns meses antes, em agosto, circulou aquele que talvez seja o primeiro documento público escrito pelo EZLN, intitulado *Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*. Embora não seja possível dizer que os destinatários desse texto sejam os indígenas de Chiapas, ele certamente não foi escrito para ser veiculado em meios de comunicação massivos, tanto que só se torna conhecido para um público mais amplo a partir de sua publicação, em 1994, no site *Enlace Zapatista*. Afora a “1ª Declaração da Selva Lacandona e as Leis Revolucionárias”, que circularam no jornal *El Despertador Mexicano* nos últimos dias de 1993, esse é o único texto zapatista que se conhece anterior ao levante. Os elementos ali presentes conformam, ao mesmo tempo, aquilo que costuma ser chamado, nos movimentos sociais, de análise de conjuntura, e um certo traço narrativo que caracterizaria todos os escritos posteriores do EZLN, sobretudo aqueles assinados pelo Subcomandante Marcos (agora Galeano). No texto, as instituições liberais e seus pacotes de incentivo econômico se confundem com as instituições coloniais ou com as instituições do Porfiriato e suas enormes fazendas; além disso, revela-se como o discurso ecológico, se desvinculado de um recorte social e racial, pode muito bem se manifestar como um braço “verde” do capitalismo.

Por mil caminhos se realiza a sangria de Chiapas: por oleodutos e gasodutos, pela fiação elétrica, por vagões de trens, por contas bancárias, por caminhões e caminhonetes, por barcos e aviões, por trilhas clandestinas, por caminhos de terra, brechas e picadas; essa terra segue pagando tributos aos impérios: petróleo, energia elétrica, gado, dinheiro, café, banana, mel, milho, cacau, tabaco, açúcar, soja, sorgo, melão, *mamey*,⁴ manga, tamarindo, abacate e sangue chiapaneco fluem pelos mil e um dentes do saque cravados na garganta do sudeste mexicano. Matérias primas, milhares de milhões de toneladas que fluem aos portos mexicanos, às centrais ferroviárias, aéreas e rodoviárias, com caminhos diversos: Estados Unidos, Canadá, Holanda, Alemanha, Itália, Japão; mas com o mesmo destino: o império. A cota que o capitalismo impõe ao sudeste do país faz escorrer, como desde seu nascimento, sangue e barro. [...] Nas terras chiapanecas existem 86 dentes caninos da Pemex⁵ cravados nos municípios de Estación Juárez, Reforma, Ostuacán, Pichucalco e Ocosingo. A cada dia sugam 92 mil barris de petróleo e 14,6 bilhões de metros cúbicos de gás. Levam gás e petróleo e deixam, em troca, o selo capitalista: destruição ecológica, despossessão agrária, hiperinflação, alcoolismo, prostituição e pobreza. A besta não se conforma e estende seus tentáculos à Selva Lacandona: oito campos petrolíferos estão sendo explorados. As brechas são abertas a machadadas e os machados são empunhados pelos mesmos camponeses que ficaram sem terra devido à besta insaciável. Caem as árvores, retumbam as explosões de dinamite em terrenos onde somente os camponeses são proibidos de derrubar árvores para semear. Cada árvore tombada pode custar a eles uma multa de 10 salários-mínimos e prisão. O pobre não pode derrubar árvores, a besta petroleira, cada vez mais em mãos estrangeiras, sim. O camponês derruba para viver, a besta para saquear (EZLN, 1994).

A Selva Lacandona, região em que estão localizadas a maior parte das comunidades zapatistas, havia sido despovoada no período colonial, e os povos indígenas que ali existiam foram assentados ao redor de *pueblos* em outras regiões do estado de Chiapas. Criou-se, assim, o “Deserto de Lacandón”, que a partir do século XIX começou a ser explorado por madeireiras do estado vizinho de Tabasco, que extraíam sobretudo mogno o cedro. A partir dos anos 1950, o governo mexicano transformou essa região em terras da união, expulsando as madeireiras, momento em que indígenas sobretudo das partes altas do estado passam a adentrar a selva, fugindo de conflitos étnico-agrários ou da exploração das *fincas* monocultoras, onde estavam sujeitos a regimes de servidão impostos pelos sistemas de aviamento e barracão. Esses novos assentamentos são posteriormente reconhecidos como *ejidos* e passam a compor um projeto tardio de reforma agrária, de modo que, a partir dos anos 1970, a ocupação da Selva Lacandona, sobretudo das suas partes mais planas, passa a se

⁴ Um tipo de fruta nativa da América Central.

⁵ Pemex é a sigla da empresa estatal Petróleo de México.

configurar como política oficial de colonização do estado mexicano.⁶ A ocupação da região, em alguma medida desordenada, e por onde também adentram *fincas* e *ranchos*, contribui para uma rápida aceleração do desmatamento, atribuída, no entanto, exclusivamente aos indígenas *ejidatarios*. Cria-se, então, a Reserva de la Biosfera de los Montes Azules, no final da década de 1970, e reconhece-se como única comunidade originária da região os indígenas lacandones, que estavam na região desde o fim do século XVII, e que passam a ser símbolo das políticas de conservação, em oposição às comunidades indígenas *ejidatarias*, que se dedicam à agricultura.

Nesse mesmo período, o governo passa a buscar jazidas de petróleo na região, além de criar duas companhias madeireiras para nela atuar. As tensões fundiárias no estado, portanto, são diversas e complexas, e se estruturam em diversas frentes: por um lado, contra o Estado neoliberal e seus projetos de extração; por outro lado, entre os indígenas lacandones, indígenas *ejidatarios* e os *finqueros*, tensões estas também mediadas – e em certa medida estimuladas – pelo Estado, seja por meio da sua política de reconhecimento de terras, seja por meio da permissividade com relação aos *finqueros*, que geralmente compõem as elites locais. Também entram em choque a figura do camponês, dentro da qual está subsumido o indígena agrário, que foi o sujeito central da Revolução Mexicana e das políticas públicas posteriores ao período revolucionário, e a figura do indígena que protagoniza as políticas ecológicas de conservação, as quais passam a ser implementadas com mais força a partir dos anos 1990 –para estas (e para a América Latina como um todo) o evento Eco 92 no Rio de Janeiro foi fundamental. O EZLN, se em um primeiro momento se afirma sobretudo como um movimento camponês, passa, paulatinamente, a se reivindicar mais e mais como um movimento indígena, se contrapondo,

⁶ Em um comunicado de agosto de 2018, assinado pelo Subcomandante Insurgente Moisés e o SupGaleano (UNA FINCA, 2018, [s.p.]), lê-se que: “Durante muito tempo, na etapa anterior do desenvolvimento capitalista, os povos originários eram os esquecidos. Antes nós usávamos o exemplo das crianças indígenas, que eram natimortos porque nasciam e morriam sem que ninguém levasse isso em consideração, e esses natimortos habitavam estas regiões, por exemplo, estas montanhas que antes não lhes interessavam. As terras boas (as ‘planadas’, como dizemos), foram ocupadas pelas fazendas, pelas grandes propriedades, e expulsaram os indígenas para as montanhas, e agora descobriram que essas montanhas possuem riquezas – mercadorias – que o capital também quer e então já não há lugar para os povos originários”. Essas novas mercadorias são minérios, entre os quais está, principalmente, o urânio.

habilmente, no entanto, às políticas de reconhecimento estatais para ambas essas categorias.

Saindo da zona urbana de San Cristóbal pela mesma estrada verá as famosas grutas de San Cristóbal, rodeadas de frondosas matas. Está vendo a placa? Não, você não está equivocado, esse parque natural é administrado pelo... exército. Sem sair do seu desconcerto, siga adiante... Você está vendo? Edifícios modernos, boas casas, ruas pavimentadas... Uma universidade? Um bairro para trabalhadores? Não, veja a placa ao lado dos canhões e leia: “Quartel Geral da 3ª Zona Militar”. Ainda com a dolorosa imagem verde-oliva na retina chegue no cruzamento e decida não ir a Comitán, assim você evitará a desgraça de ver que, alguns metros mais a frente, no monte que se chama Extranjero, militares norte-americanos operam e ensinam seus pares mexicanos a operarem um radar. É melhor que você decida ir para Ocosingo, já que está na moda a ecologia e todos esses embustes. Veja você essas árvores, respire fundo... Já se sente melhor? Sim? Então mantenha seus olhos à esquerda, porque senão no Km 7 você verá outra magnífica construção com o nobre símbolo do SOLIDARIDAD na fachada. Não olhe, insisto para que você vire para o outro lado, que não perceba que esse edifício novo é... uma penitenciária (as más línguas dizem que são vantagens que o Pronasol oferece: agora os camponeses não terão que ir até Cerro Hueco, penitenciária na capital do estado). Não, homem, não se desanime, o pior está sempre oculto: o excesso de pobreza espanta o turismo... Continue, desça para Huixtán, suba para Oxchuc, veja a bonita cachoeira onde nasce o rio Jataté, cujas águas atravessam a Selva Lacandona, passe por Cuxuljá e não siga pela bifurcação que leva até Altamirano, chegue até Ocosingo: “a porta da Selva Lacandona”. Tá bom, pare um pouco. Uma volta rápida pela cidade... Principais pontos de interesse? Bom: essas duas grandes construções na entrada são prostíbulos, aquilo é uma prisão, mais para lá a igreja, essa outra é a associação pecuarista e isso ali um quartel do exército federal, por ali a polícia judiciária, a prefeitura e mais aqui a Pemex, o restante são casinhas amontoadas que tremem quando passam os gigantescos caminhões da Pemex e as caminhonetes dos fazendeiros. O que parece? Uma fazenda porfirista? Mas isso acabou faz 75 anos! (EZLN, 1994, [s.p.]).

A fazenda porfirista, sobretudo os grandes engenhos de cana no estado de Morelos, havia sido a inimiga primeira do Ejército Libertador del Sur, de Emiliano Zapata, contra a qual se reivindicava o reparto de terras. No entanto, também estava entre os planos de Zapata a estatização dos monocultivos e engenhos de cana. Quando, em meio ainda à Revolução, ele realiza a reforma agrária nas áreas sob o domínio do seu exército, os camponeses e indígenas se recusam a dedicar-se ao cultivo da cana. É famosa a passagem no livro clássico de John Womack na qual se conta que o fato da predominância do sistema de plantio tradicional das milpas não agrada Emiliano Zapata e tampouco aos agrônomos que haviam sido trazidos da Cidade do México para assistir nessa primeira reforma agrária, que Adolfo Gilly (1971, p. 242) nomeou de “Comuna de Morelos”:

“Se vocês continuarem cultivando pimentas chile, cebola e tomates”, ele disse aos camponeses da Villa de Ayala, “vocês nunca sairão do estado de pobreza em que sempre viveram. É por isso que lhes aconselho o cultivo de cana”. A Lei Revolucionária Agrária do EZLN, publicada no final de 1993 no *El Despertador Mexicano*, por outro lado, já previa que os grupos beneficiados por ela deveriam se dedicar preferencialmente à produção coletiva de alimentos necessários para o povo mexicano: milho, feijão, arroz, hortaliças e frutas – em oposição ao monocultivo de café e à criação de gado, as culturas dominantes no estado de Chiapas. E que seriam preservadas as matas virgens, os mananciais, rios e lagoas, bem como seriam realizadas campanhas de reflorestamento. A partir dos anos 2000, as comunidades zapatistas do EZLN passaram a realizar uma transição ecológica, bem como constituíram bancos de sementes de milho crioulo, para fazer frente ao milho transgênico de grandes conglomerados internacionais.

*

A cana é uma catástrofe ancestral. Nos documentos reunidos nos *Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca*, é possível ler os pedidos de restituição de terras – desde pelo menos 1549 – por parte de indígenas contra o avanço da cana sobre a suas terras, perpetradas pelos herdeiros de Hernán Cortés, que havia ganhado em troca da “conquista” do México vastas extensões de terra – que compreendiam áreas que hoje pertencem ao estado de Morelos – e mão de obra indígena em regime de *encomiendas*. No final do século XVI, com a população indígena reduzida a 1/10 da sua população original e a proibição da utilização de trabalho indígena nas plantações de açúcar, passa-se a utilizar mão de obra escravizada, proveniente do tráfico transatlântico em maior escala, embora existam registros de sua utilização já desde pelo menos 1530. Anna Tsing, em um texto chamado “On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales”, afirma que no “Novo Mundo” a cana de açúcar não possuía uma história própria e constituía genéticas isoladas sem laços interespecíficos. Os escravizados africanos, a partir da perspectiva dos senhores das terras, apresentavam grandes vantagens: “escravizados não possuíam relações sociais locais e, portanto, não tinham um lugar fácil para fugir. Como a própria cana, eles haviam sido transplantados; e estavam isolados” (TSING, 2012, p. 512). As considerações feitas por John Womack na nova introdução a seu livro, cinquenta anos depois, indicam

a necessidade de se pensar Morelos (como o seu vizinho Guerrero, onde o Ejército Libertador del Sur encontrou grande apoio) como um estado originariamente composto por uma população, portanto, afro-indígena.

Somente os filhos da Morelos “afro”, a Morelos *mestizo-mulato-moreno-pardo*, puderam fazer a Revolução do Sul, unificar as revoltas locais, fazê-las cooperar e organizar o Ejército Libertador del Sur, não “Liberal”, mas ativa, direta e objetivamente libertador; somente esta Morelos afro pode projetar a força de seu exército regional por uma causa nacional e seguir lutando, lutando estrategicamente, durante cerca de uma década pela mesma causa. Claro que desde Anenecuilco em diante, uma parte da Morelos indígena se uniu voluntariamente ao Ejército Libertador del Sur e permaneceu com ele em busca de restituição (ainda que só tenha conseguido concessões). Mas a *força viva* revolucionária, ampla, expansiva e impulsora, em busca de justiça a nível nacional de 1911 a 1920, foi da Morelos *afro-mestiza* (WOMACK, 2017, p. 24).

Em *Esbozo de la historia de los primeros diez años de la revolución agraria de México (de 1910 a 1920)*, volume 5, de 1936, Andrés Molina Enríquez afirmou, sem dizer como chegara a tal conclusão, que Emiliano Zapata era triplamente *mestizo*, pois possuía 15% de sangue negro, além de sangue indígena e espanhol. Já José Vasconcelos (2011, p. 158), que abominava Zapata, e queria de todo modo refutar sua indigeneidade, escreveu em *La Tormenta*, também publicado em 1936, que o líder popular tinha um “rosto citrino de cor africana, mais do que indígena”. No entanto, não há registros de uma compreensão, por parte dos combatentes do Ejército Libertador del Sur ou por parte de historiadores, da luta revolucionária em Morelos nesses termos propostos por Womack, que também apenas sugere novos caminhos de pesquisa. Porém, e como se para fortalecer os apelos de Womack, nas imagens gravadas do funeral de Emiliano Zapata há a presença inequívoca de pelo menos um homem negro. Por um segundo, a câmera se detém sobre uma figura que, escondida sob os escombros dos arquivos, adquire uma presença espectral. Como todos que aparecem na cena, ele olha a câmera fixamente. A quem pertence esse rosto que foi velar Emiliano Zapata em Cuautla após seu assassinato em uma emboscada, no ano de 1919? E o que ele poderia nos revelar sobre a história oficial do México, que apagou, após a independência e a abolição da escravidão, qualquer relação com o continente africano, privilegiando uma teoria da *mestizaje* (codinome, como se sabe, para o embranquecimento) que tinha o indígena como o sujeito não branco principal?



Figura 5: Foto do velório de Emiliano Zapata em Cuautla, México.
Fonte: Colección México Siglo XX (1998).

*

Sabemos que não há consenso para um marco estratigráfico que assinalaria o fim do holoceno e o início do antropoceno. Mais do que uma discussão científica, trata-se de uma discussão política para qualificar o *anthropos* do antropoceno. Dentre os marcadores propostos, a data mais antiga seria a de 1610, conforme proposta por Simon Lewis e Mark Maslin (2015). Chamada de “hipótese *Orbis*”, ela depende sobretudo de dois fatores: daquilo que ficou conhecido como “intercâmbio colombiano”, ou seja, o deslocamento de fauna e flora entre “velho e novo mundo” e o extermínio – embora eles não o chamem assim – da população indígena nas Américas, que foi numeroso a ponto de ocasionar um aumento da absorção de CO₂ e uma queda da temperatura global, os quais estão registrados em núcleos de gelo na Antártida. Essas alterações ambientais se atribuem ao crescimento de florestas e vegetação onde antes havia roças; trata-se, em realidade, do último período de resfriamento que antecedeu o aquecimento crescente que vivenciamos hoje, com quebras anuais sucessivas de recordes de temperatura.

O que essa hipótese, no entanto, não evidencia e, em realidade, oculta sob o nome de “intercâmbio colombiano” é, justamente, a violência colonial que, além de deslocar entre um lado e outro do atlântico diversas espécies de fauna e flora, implementou o sequestro e deslocamento de milhões de africanos (um número muito superior ao de europeus na América à época). Não se tratou, portanto, de uma troca, mas de uma violência unidirecional que reconfigurou a paisagem terrestre. Em *A Billion Black Anthropocenes or None*, Kathryn Youssef (2018) afirma que a ideia de um “intercâmbio” pode sugerir que algo foi dado em troca ao invés de tomado. Além disso, os escravizados, dentro da ideia do intercâmbio, permanecem codificados como mais um elemento da extração material:

Na colaboração não consensual com a materialidade não humana como uma propriedade de energia e em atuação concertada com outras fontes de energia (açúcar, carvão, minérios), o escravismo engatilhou a redistribuição da energia ao redor do globo por meio da carne de corpos negros (YOUSSEF, 2018, p. 14).

Talvez seja mais interessante, portanto, pensar o *anthropos* do antropoceno em consonância com a ideia avançada por Sylvia Wynter de um “mono-humanismo” instaurado, por um lado, pela figura do *homo políticos*, depois suplementada pelo *homo oeconomicus*, e, por outro, por uma visão biocêntrica da humanidade, em que há aqueles selecionados naturalmente (a humanidade branca) e aqueles “deselecionados” naturalmente (os outros humanos do mono-humanismo: indígenas e negros). Em uma entrevista a Katherine McKittrick, intitulada “An Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or to Give Humanness a Different Future” (McKITTRICK; WYNTER, 2015), o ponto de interrogação parece fundamental. Discorrendo acerca de uma série de trabalhos anteriores, Wynter se pergunta acerca do mito de origem biocêntrico da teoria das espécies, segundo o qual o “humano” é um dado natural, constituído a partir da seleção natural – o paradoxo dessa teoria da natureza, porém, é que ela é sociogênica e específica a uma etnoclasse. Propondo, no entanto, que essa é a teoria de origem não do humano, mas do Homem, um gênero [genre] entre outros gêneros humanos [genres], isto é, da figura central do mono-humanismo, que é sobrerepresentado em detrimento de todos os outros humanos do Homem, ela se pergunta sobre a situação peculiar em que o mundo se encontra, diante do signo de uma catástrofe por vir. Se essa teoria biocêntrica do Homem funda um “referente-nós”, o que fazer com o “referente-nós-emergente” que surge, diante da ideia do fim da humanidade em um mundo tornado inabitável? Esses distintos

“referentes-nós” são isomórficos? E se não são – e nem devem ser –, quais são as possibilidades para o futuro?

*

Em outro texto muito anterior, o seu manuscrito nunca publicado chamado *Black Metamorphosis*, Wynter sugere que pensemos o início do “Novo Mundo” na Ilha da Madeira, em 1452, local e ano em que surgem as primeiras *plantations* movidas por trabalho escravizado africano. Embora a data não tenha deixado nenhum marco estratigráfico nas camadas geológicas da Terra, é possível identificar os primeiros ensaios para o mono-humanismo, que seriam concretizados a partir da chegada de Colombo ao Caribe em 1492. O subtítulo do manuscrito, “New Natives in a New World”, indica um dos interesses da obra, a saber, os meios que os africanos violentamente desterrados encontraram para se tornarem nativos em novas terras e conseguirem sobreviver a esse novo mundo. Se, por um lado, como sugere Tsing, eles foram, junto com a cana, transplantados, para Wynter é importante considerar que eles também realizaram seus próprios transplantes. Criaram-se estratégias, portanto, para que o solo do novo mundo não fosse entendido apenas como mercadoria em uma relação terra-trabalho-capital, mas como algo telúrico, isto é, aquilo que diz respeito aos meios comuns de produção – de sustento e de sentido.

Se os indígenas, em épocas coloniais, eram frequentemente nomeados de “negros da terra”, isso se justificaria segundo a oposição a “negros-não-da-terra”. E, de fato, o senso comum e, muitas vezes, o senso acadêmico pressupõe a relação telúrica com a terra como sendo propriedade exclusiva dos indígenas. Também a literatura auxiliou na consolidação de tal imaginário, notadamente no indigenismo romântico de José de Alencar, mas também em contos como “Meu tio o iauraté”, de Guimarães Rosa, onde os negros, temerosos da onça, também são comidos por ela.

Pensando na simultaneidade entre *plantation* e *plot*, na qual o *plot* se refere à roça que os escravizados mantinham para consumo próprio, mas também à noção de trama, Wynter (1971, p. 99) defende que é dentro dessas roças e tramas que se constituiu uma possibilidade de contravenção – ainda que subordinada – à lógica da *plantation*, em que “o Homem se reduzia a trabalho e a Natureza à propriedade”. O trabalho recente de Judith Carney (2021), que focaliza a agrobiodiversidade dessas roças frente à monocultura, também sugere a importância de sua existência face ao

“plantationceno” e, inclusive, para a constituição de quilombos, antes e após a abolição.

Nesse sentido, o livro *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior – em que Zeca Chapéu Grande, curador do jarê, cuja relação com a onça também constitui um indício com a terra – parece conter em suas tramas elementos oportunos para a finalização deste artigo. Sua família, vivendo, como muitos outros moradores da Fazenda Água Negra, em regime de morada, constitui-se como exemplo das políticas fundiárias de exclusão que se oficializaram com a declaração da Lei de Terras nos anos que antecederam a abolição, evidenciando a continuidade entre o escravismo e o regime de morada. As tensões entre permanência e impermanência, portanto, estão a todo momento colocadas: a interdição da construção de casas com materiais mais duráveis, depois a proibição de enterros em terras pertencentes à fazenda, o trabalho simultâneo nas lavouras de arroz e cana, de propriedade dos patrões, e o plantio no próprio quintal.

Eu e Belonísia ouvíamos a conversa das filhas de dona Carmeniuz e dona Tonha. Elas falavam da visita dos patrões às roças da fazenda. Queriam saber se eles haviam chegado por aqui, se tinham levado as batatas do nosso quintal também. “Mas as batatas do nosso quintal não são deles”, alguém dizia, “eles plantam arroz e cana. Levam batatas, levam feijão e abóbora. Até folhas pra chá levam. E se as batatas colhidas estiverem pequenas fazem a gente cavoucar a terra para levar as maiores” – disse Santa, arregalando os olhos para mostrar sua revolta. “Que usura! Eles já ficam com o dinheiro da colheita do arroz e da cana.” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 45).

O conhecimento profundo dos personagens acerca da terra e sua flora, cujos nomes perpassam e produzem a densidade da trama, aliado à cosmologia do jarê, cujo terreiro é a própria casa de Zeca Chapéu Grande, indicam o pertencimento à terra sobre a qual eles não têm posse: “Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 100). E, no entanto, o próprio livro reflete sobre o processo histórico que transformou negros em seres exógenos, estrangeiros em terras natais.

Eu tentava me concentrar, para aprender sobre o que Severo contava. Que chegou um branco colonizador e recebeu a dádiva do reino. Chegou outro homem branco com nome e sobrenome e foram dividindo tudo entre eles. Os índios foram sendo afastados, mortos, ou obrigados a trabalhar para esses donos da terra. Depois chegaram os negros, de muito longe, para trabalhar no lugar dos índios. Nosso povo, que não sabia o caminho de volta para sua terra, foi ficando. Quando as fazendas foram deixando de produzir porque os

donos já estavam velhos e os filhos já não se interessavam pelo trabalho de roça, porque ganhavam muito mais dinheiro como doutores na cidade, e nos procuravam cercando terras pelas extremidades da fazenda, dizíamos que éramos índios. Porque sabíamos que, mesmo que não fosse respeitada, havia lei que proibia tirar terra de índio. E também porque eles se misturaram conosco, indo e voltando de seu canto, perdidos de suas aldeias (VIEIRA JUNIOR, 2019, pp. 176-177).

No texto “Somos da terra”, Antônio Bispo dos Santos, liderança quilombola da comunidade Saco do Cortume, no Piauí, reflete justamente sobre a dinâmica de tornar-se “da terra” em terras estranhas. A colonização sob a bandeira do cristianismo, segundo ele afirma, é, em primeiro lugar, “cosmofóbica”, pois na gênese bíblica, o pecado de Adão e Eva inaugura uma natureza hostil, que precisará ser sintetizada e dominada para poder ser usufruída. Africanos desterrados e indígenas possuíam em comum uma tal compreensão acerca da terra que forjaram alianças.

Nosso povo foi trazido de África para cá. Diferentemente dos nossos amigos indígenas, que foram atacados em seu território podendo falar suas línguas, cultivar suas sementes, dialogar com seu ambiente. Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. E aí nós precisávamos e precisamos – e temos conseguido – ser muito generosos. Porque mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com o colonialista o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver? A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu (SANTOS, 2018, [s.p.]).

A última parte de *Torto arado* é narrada por uma encantada, a Santa Rita Pescadeira, cuja onisciência constitui a possibilidade de uma historiografia particular. Diferente, por exemplo, de *Um defeito de cor*, romance de Ana Maria Gonçalves, em que há a emulação do modo oficial da história – as fontes documentais –, Santa Rita Pescadeira conhece a história porque já fez de cavalo muitos outros corpos. Associada aos rios, no entanto, diante da míngua dos corpos d’água e dos peixes, da degradação ambiental operada pelos garimpos, sobretudo pelo garimpo mais recente, operada por maquinários caríssimos, ela se encontra esquecida, tanto que suas primeiras aparições em *Torto arado*, montada em Dona Miúda, são recebidas com surpresa.

Me embrenhei entre o povo que os donos da terra chamavam de trabalhador e morador. Era o mesmo povo que me carregou nas costas quando eram escravos das minas, das lavouras de cana, ou apenas os escravos de Nosso Senhor Bom Jesus. Me acolhia num corpo, acolhia em outro, quando tinha abundância de água nessas terras. Mas o diamante não nos trouxe sorte nem bambúrrio. O diamante trouxe a ilusão, porque, quando instalaram as dragas, os rios foram se enchendo da areia que jorrava das grutas. Os rios foram ficando sujos e rasos. Sem abundância de água para pescar já não tinham porque pedir nada a Santa Rita Pescadeira (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 205).

Após a morte de Dona Miúda, portanto, a encantada também está em busca de morada. No entanto, diferentemente do regime de morada, que se constitui como o prolongamento da servidão, a morada que Santa Rita Pescadeira encontra ao final em Bibiana e Belonísia é uma morada rumo à autonomia. Muito diferente de *Barravento*, o primeiro filme de Glauber Rocha, em que se avança o argumento da necessidade de escolha entre o candomblé e a luta política, Santa Rita Pescadeira é a imagem que enlaça a catástrofe ancestral com a memória ancestral como possibilidade de atuar no presente. É mais significativo ainda é que a sua história se passe na região da Chapada Diamantina, conhecida pelo seu parque nacional, onde o signo da natureza intocável, do “patrimônio da humanidade”, existe como uma zona de amortecimento para todo tipo de monocultura que se ergue ao seu redor, com o aval do estado – cana, soja, eucalipto – e que segue esvaziando as águas que animam a existência de entidades como Santa Rita Pescadeira. A natureza intocável, em nome da “humanidade futura”, segue, mais uma vez, tornando exógenos aqueles que sempre a mantiveram ali, que, quando não alcançam o reconhecimento estatal de “comunidade quilombola”, são forçados a desocupar as áreas transformadas, quando não em fazenda, em parque – uma ideia de natureza, para retomar Antonio Bispo dos Santos, também cosmo-fóbica –, proibidos de fazerem suas roças, trabalham hoje guiando, cozinhando para e lavando as roupas de cama do imenso contingente de turistas que percorrem diariamente suas trilhas, maravilhados, no fundo, com a possibilidade de uma humanismo sem humanos que não eles mesmos.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: Universidade Nacional de Brasília, 1995. (Série Antropologia, Caderno 174)

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan./jun., 2013, pp. 7-28.
- CABRAL, Amílcar. Acerca da utilização da terra na África Negra. *Estudos Agrários de Amílcar Cabral*. Lisboa/Bissau: Instituto de Investigação Científica Tropical/ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1988[1954], pp. 241-249.
- CARNEY, Judith. Subsistence in the Plantationocene: Dooryard Gardens, Agrobiodiversity, and the Subaltern Economies of Slavery. *The Journal of Peasant Studies*, v. 48, n. 5, 2021, pp. 1.075-1.099.
- COLECCIÓN MÉXICO Siglo XX. Editorial Clio, Libros y Videos. México, 1998.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- ENRÍQUEZ, Andrés Molina. *Esbozo de la historia de los primeros diez años de la revolución agraria de México (de 1910 a 1920)*. Vol. 5. Cidade do México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936.
- EZLN. Chiapas: el sureste en dos vientos. Una tormenta y una profecía. *Enlace Zapatista*. Enero de 1994. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/27/chiapas-el-sureste-en-dos-vientos-una-tormenta-y-una-profecia/>>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- GILLY, Adolfo. *La revolución Interrumpida*. Cidade do México: Ediciones Caballito, 1971.
- HUTUKURA ASSOCIAÇÃO Yanomami e Associação Wanasseduume Ye'kwana. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*. Abril de 2022. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>>. Acesso em: 6 dez. 2022.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEWIS, Simon; MASLIN, Mark. Defining the Anthropocene. *Nature*, v. 519, 2015, pp. 171-180.
- MARX, Karl. *O capital*. Livro1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- McKITTRICK, Katherine; WYNTER, Sylvia. Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations. In: *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham: Duke University Press, 2015.
- POMA DE AYALA, Guamán (Waman Puma). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. [online]. 1615. Disponível em: <<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/?open=idm46287306382352>>.

- POVINELLI, Elizabeth. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham: Duke University Press, 2021.
- SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. *Piseagrama* [on-line], Belo Horizonte, n.12, 2018. Disponível em: <<https://piseagrama.org/somos-da-terra/>>.
- SCHNIDER, Keith. A Valley of Death for the Navajo Uranium Miners. *The New York Times*, 3 maio 1993. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/1993/05/03/us/a-valley-of-death-for-the-navajo-uranium-miners.html#:~:text=But%20the%20compensation%20program%20for,denied%20and%20663%20are%20pending>>. Acesso em: 5 dez. 2022.
- TSING, Anna. On Nonscalitbly: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common Knowledge*, v. 18, n. 3, 2012, pp. 505-524.
- UNA FINCA, un mundo, una guerra, pocas probabilidades. Subcomandante Insurgente Moisés, SupGaleano. [300. Primera parte] *Enlace Zapatista*. [on-line]. 20 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/>>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- VASCONCELOS, José. *La Tormenta*. Cidade do México: Editorial Trillas, 1998[1936].
- VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2019.
- WOMACK, John. *Zapata y la Revolución Mexicana*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- WYNTER, Sylvia. Novel and History: Plot and Plantation. *Savacou*, v. 5, jun. 1971, pp. 95-102.
- WYNTER, Sylvia. *Black Metamorphosis: New Natives in a New World*. (manuscrito nunca publicado)
- YOUSSOF, Katryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
- ZOELLNER, Tom. A (Radioactive) Cut in the Earth That Will Not Stay Closed. *Scientific American*, 27 mar. 2009. Disponível em: <<https://www.scientificamerican.com/article/a-radioactive-cut-that-will-not-stay-closed/>>. Acesso em: 5 dez. 2022.

Recebido: 18/4/2022

Aceito: 25/11/2022

Publicado: 15/12/2022