

Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno¹

Lucas da Costa Maciel

Memorial University of Newfoundland

<https://orcid.org/0000-0002-0328-856X>

lucasdcmaci@gmail.com

Fernanda Borges Henrique

Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0002-3467-966X>

f.borghesh@gmail.com

[...] we must ask critical questions about which stories get reclaimed, which stories get hidden, and which stories we hope our descendants tell.

– Qwo-Li Driskill, *Asegi Stories*

A urgência de contar outras histórias frente à emergência catastrófica do Antropoceno já foi apontada por algumas pensadoras (Haraway 2016; Krenak 2019). Contar essas histórias implicaria não só mudar quem as conta, mas como e sobre o quê. Esse esforço, nos ensina Ailton Krenak, permitiria viabilizar outros futuros, emergindo de possibilidades impedidas pelas condições dos relatos, pela grandeza que os problemas assumem e pela demolição da política da vida, em seu refinamento microfísico. Neste ensaio, nos movem as conexões entre os ensinamentos de Krenak e um questionamento levantado pelo Manifesto Indígena anti-futurista: “por quê podemos imaginar o fim do mundo, mas não o fim do colonialismo?” (Indigenous Action 2020: 5).

Uma convocatória a se repensar o apocalipse, esse manifesto acusa as narrativas do fim do mundo de encapsular o tempo “no futuro de um passado que não é nosso, futuros imaginados e construídos sobre o genocídio, a escravidão, o ecocídio e a ruína

¹ Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelas bolsas de mestrado e doutorado que financiaram essas pesquisas. Processos: 2020/10485-5; 2018/00894-5; 2017/13949-0.

total.” Esse presente, que também é futuro e que aponta para as dimensões do tempo geológico chamado de Antropoceno, parece indicar justamente as narrativas colossais, devoradoras de escalas de tempo, espaço e relações que embutem e adensam aquilo que o manifesto chama de futurismo do colonizador. Seja pela defesa unívoca do problema, ou pela insistência nas saídas premeditadas, “o futuro do colonizador é um futuro roubado” (Indigenous Action 2020: 7).

Ao decretar-se uma nova época geológica em que “[...] todas as atividades humanas são metamorfoseadas em parte em formas geológicas [...]” (Latour 2020: 186-7), forçando a história e a geohistória a uma quase indistinção, queremos nos perguntar o quê mais há para ser dito ao mesmo tempo em que “[...] o nome desse período geo-histórico pode se tornar o mais relevante conceito filosófico, religioso, antropológico e [...] político para começarmos a nos afastar para sempre das noções de ‘moderno’ e ‘modernidade’” (Latour 2020: 190)? Motivada por esta questão, nossa intenção é convocar o Antropoceno enquanto híbrido de geologia e antropologia para pensar e esquivar suas escalas como uma equivocação (sensu Viveiros de Castro 2004) que se insere nos próprios atos que narram o que está acontecendo. Para isso, reconhece, de entrada, a inexistência da humanidade como um sujeito reflexivo a quem o presente diga respeito (Chakrabarty 2012), ou de um “nós” que se sustente para além dos perigosos imaginários planetários e dos supostos raciais que sustentam as práticas que conduzem ao Antropoceno e muitos dos debates que o decretam (Yusoff 2018).

Então, como contamos histórias a respeito de experiências que atravessam e conectam múltiplas escalas mas que correm sempre o risco de serem esvaziadas pelo gigantismo escalar do Antropoceno? Como nos precavemos das narrativas que inviabilizam as possibilidades de reconexão, o caminhar *lento pero seguro*, como diz a expressão zapatista, que agencia outros tempos, outras terras? Compromissadas com ímpeto de narrar histórias de descolonização que pouco têm a ver com relativismos, este ensaio quer, primeiro, chamar a atenção para o fato de que importa quais histórias contamos e, como consequência, o quê elas nos estão contando. Em segundo lugar, interessa desconfiar de categorias que se assumem transparentes, que nascem como conceitos e terminam se tornando, pelo modo em que são mobilizadas para contar determinadas histórias, categorias descritivas.² Somamo-nos ao esforço daqueles que apostam na eficácia política da recusa (Simpson 2014), resistindo ao ímpeto das narrativas gerais que pretendem administrar e amortecer diferenças.

2 Herdamos essa pragmática da desconfiança, vale a pena que o digamos, das tecnologias de sobrevivência que emergem acadêmica e politicamente do pensamento queer e dos transfeminismos (cf. Jesus 2015; Liu 2020).

Entendemos, quiçá até exacerbadamente foucaultianas, que histórias não independem de relações de propriedade (Foucault 2015), e que notícias de escalas planetárias remetem histórica e geologicamente à branquitude enquanto um projeto de propriedade sobre o mundo (Yusoff 2018). Desse modo, partimos da consideração de que replicar histórias exigiria pensar quem as detém e quem realiza as mediações entre elas, operando passagens entre as escalas relacionais que lhe dão forma. Então, qual conjunto de coisas e pessoas são mobilizadas quando se contam histórias do Antropoceno? E mais, o quê está sendo feito quando a essas histórias se equivalem outras, como, por exemplo, o famoso desabamento do céu, narrado por Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert 2015)? Os custos – em termos de vitalidade, se assim quisermos – de manter o céu em seu lugar é equitativamente distribuído entre Davi e seu pessoal e aqueles que escrevem, dançam, falam, expõem e encenam, entre outras coisas, para “sustentar o céu” nas capitais do reyno e, assim, se contrapor ao fim do mundo? Quantas escalas relacionais estamos devorando ao reportar a queda do céu, ainda a título de exemplo, às catástrofes anunciadas pelo Antropoceno? É possível tratar de problemas análogos sem aceitar as equivalências que as histórias englobadas pelo Antropoceno parecem requerer?

Ao mesmo tempo em que gostaríamos de experimentar etnograficamente na vizinhança dos debates a respeito da nova época geológica (Cardoso et al. 2021: 98), questionando algumas de suas suposições conceituais, interessa-nos, aqui, ensaiar com um tema que, remetendo-se a uma questão antropológica clássica, poderia nos ajudar a pensar do que estamos falando quando apontamos para histórias a despeito do Antropoceno. É com vistas a contar histórias cativadas pelos problemas postos pela tal época geológica, mas não capturadas por eles, que vislumbramos as escalas como ímpeto que aponta para a importância das histórias de recuperação e de renascimento e sua microfísica.

Tem-se dito, por exemplo, que os problemas avizinados ao Antropoceno assumem escala global porque os modelos que o veiculam também o são (Tsing 2022), e que essa pretensão global é um dos muitos problemas ao redor da forma de nomear e conceituar essa nova época geológica (Haraway et al. 2016: 540). Assim, mais do que uma crise no tempo e no espaço, o Antropoceno seria uma corrosão violenta do tempo-espaço, de tal forma que “[...] um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura [...]” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 34). Sem perder a atenção para o modo como a noção de escala é aqui mobilizada, indicando movimentos globais, e que, portanto, nos avizinha de concepções geográfico-espaciais e de duração geológico-temporal — longas, como no Holoceno, mas estranhamente humanizadas, como no Antropoceno —, gostaríamos de invocar certa noção antropológica de escala em que a complexidade não

é o resultado do tamanho ou da duração, mas daquilo que a compõe, por vezes em sua indeterminação, e da extensão relacional que ela convoca (Strathern 2014).

Partindo de duas descrições etnográficas diferentes entre si, ainda que analogamente associadas às histórias de renascimento, gostaríamos de ensaiar com escalas relacionais um tanto dissociadas daquelas que remetem ao Antropoceno, que parecem englobar umas às outras, rodando portanto em um circuito distinto da estrutura autossemelhante em que se conformam as relações daqueles que escapam ao “nós” cataclísmico e não-reflexivo que não se sustenta e que, a seus modos, fazem a terra renascer.³ Pensar escalas relacionais exige convocar entidades que — sem qualquer necessidade de determiná-las ontologicamente, exercício normativo ao qual não nos somaremos — tanto têm lugar quanto tomam parte nelas. Neste sentido, escalas relacionais parecem estar sempre já predispostas a certas agências e condições ao convocar suas entidades, que figuram, então, como índices de um campo incorporado de relações (Maciel 2021b; Strathern 2009). Assim, remetemo-nos à ideia antropológica de que modos de considerar conexões, produzindo vizinhanças entre problemas, por exemplo, são também uma prática para confirmar relações que de certa forma existem nesses modos de consideração (Strathern 2020). Então, como convocar escalas para boas práticas narrativas a despeito — ainda que na proximidade — do Antropoceno? Como apontar histórias que importam ainda que possam se contrapor ou reafirmar as práticas que conduzem à nova era geológica?

Em lugar de histórias do fim ou contra ele, que apontam para a escala englobadora do mesmo problema, nossa intenção aqui é replicar duas histórias de recomeços buscando nelas suas dimensões de complexidade.⁴ Para isso, apostamos, junto com nossas colaboradoras, pela detença que requerem os compromissos e pelas escalas relacionais em que suas histórias se dão e que, permitindo restaurar vínculos, divergem entre si, desdobrando problemas e desafios próprios que, de modos diferentes, fazem terras renascerem. Para contar essas histórias, narramos conexões com espiritualidades, animais, bosques, plantas e outros seres que nomearemos provisoriamente, claramente nos equivocando, como conexões mais-que-humanas. Entendidas como uma sorte de

3 Uma série de etnografias dedicadas a descrever relações ameríndias apontam para essa estrutura de autossemelhança como a forma da relação em distintos contextos. A replicação da noção de pessoa, de corpo, de casa, de chefe e de aldeia, entre outras coisas, é uma imagem recorrente dessa autossemelhança (e.g. Cesarino 2011; Costa 2017; Lima 2005; Maciel 2022).

4 Estas são apenas duas de outras histórias possíveis. Mesmo que de passagem, é importante dizer que as experiências e práticas às quais se referem as histórias que contaremos se compatibilizam a outras, especialmente aquelas associadas às retomadas de terra. Ainda que questões e mobilizações análogas sejam descritas por colegas (e.g. Alarcon 2019; Cardoso 2018; Morais 2017; Narahara 2021), gostaríamos de mencionar também as experiências do Exército Zapatista de Libertação Nacional (México), o Conselho Regional Indígena do Cauca (Colômbia) e o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (Bolívia).

pragmática especulativa, essas histórias nos conduzem a duas experiências distintas de compromisso com a recriação. São, para recuperar a expressão de Stengers (2012), histórias de retomada: de reganhar a vontade e a força para recuperar-se das separações e dos danos que elas causaram. Nossas histórias começam, então, pelo avesso do colonialismo, por aquilo que pode ser contado a despeito dele, registrando não o que ele inviabiliza e ameaça, mas as formas em que mundos se engendram ainda que em sua presença (Maciel 2021a). Iremos, primeiro, ao sul do estado brasileiro de Minas Gerais, para encontrar com o povo kiriri do Acré, com o Tapuia e com a dona do bambu, entre outras pessoas. De lá, rumaremos para o sul do Chile, onde nos esperam histórias a respeito de uma série de espiritualidades.⁵

Terra verde

O povo kiriri do Acré chegou ao município de Caldas, no Sul de Minas Gerais, em março de 2017, quando famílias vindas da aldeia Kiriri de Barra, município de Muquém do São Francisco, Oeste da Bahia, passaram a habitar um terreno de sessenta hectares, pertencente legalmente ao estado de Minas Gerais. A migração dessas famílias do Nordeste brasileiro para o Sudeste teve como primeiro impulso um conflito interno entre dois irmãos, que se desentendiam sobre como agir enquanto lideranças de seu povo. Naquele momento, vendo sua irmã, a cacique Maria, *com um jeito errado de fazer o certo* em relação ao seu povo e ao apoio político que ofereciam a determinados candidatos à prefeitura de Muquém do São Francisco/BA, o vice-cacique Adenilson decidiu que era melhor sair por aí *caçando uma terra* para ele e as dezesseis famílias que quiseram segui-lo. Naquele dia, o atual cacique do povo Kiriri no Sul de Minas Gerais chegou à conclusão de que era momento de seguir para a terra que conhecera quase vinte anos antes, quando passou um tempo entre seus antigos aliados Xucuru-Kariri, no município de Caldas, no sul de Minas Gerais.⁶ Deixando sua aldeia no Oeste da Bahia já reconhecido como liderança das famílias

5 As histórias que seguem resultam de uma série de trabalhos em parceria. O primeiro deles, entre uma antropóloga e o povo kiriri do Acré, que se desdobrou, entre outras coisas, em uma dissertação de mestrado (Henrique 2019), e que agora vai dando corpo a uma tese doutoral em andamento. A segunda, resultou em uma tese doutoral colaborativa, entre pessoas de origem mapuche e uma antropóloga brasileira (Maciel 2022). A terceira parceria diz respeito à colaboração de longa data entre as autoras deste texto e a uma série de projetos e problemas compartilhados. Por fim, as descrições aqui apresentadas se dão a partir de pesquisas realizadas com o consenso das nossas interlocutoras.

6 Os Xucuru-Kariri que habitam o Sul de Minas Gerais foram instalados pelo Estado brasileiro no antigo Posto Agropecuário do município de Caldas/MG, atual assentamento Xucuru-Kariri conhecido como Fazenda Boa Vista, no ano de 2001 (Bort Júnior & Henrique 2020). A circulação de pessoas entre a aldeia Kiriri de Barra e a aldeia dos Xucuru-Kariri aconteceu com alguma frequência entre os anos de 2001 e 2017, quando o líder Kiriri comunicou ao cacique Xucuru-Kariri que ocupariam uma terra do estado de Minas Gerais, também localizada no município de Caldas e, por não concordar com tal ação, a aliança política entre os dois grupos se rompeu.

que decidiram segui-lo, o cacique Adenilson *foi abrindo os caminhos* em busca de uma terra para seu povo.⁷

Como contou-me o cacique Adenilson, o conflito entre os irmãos foi um impulsionador da migração ocorrida em 2017, quando, na verdade, a busca por uma terra mais fértil, que pudesse produzir alimentos e boas e novas conexões para construírem um lugar de vida (Henrique 2019) foi o grande motivador do movimento realizado por essas famílias. Quando chegaram ao Sul mineiro, essas pessoas ainda não se autodenominavam Kiriri do Acré. Foram sobretudo as relações de confiança e amizade construídas na localidade, com os moradores do bairro Rio Verde, onde está localizada a terra ocupada, que os fizeram primeiramente se autodenominarem povo kiriri do Rio Verde. Já em meados de 2020, a autodenominação se alterou: já não Kiriri do Rio Verde, mas Kiriri do Acré. Essa mudança diz respeito à constituição de trocas e comunicações com alguns dos moradores da terra habitada, como é o caso do «verdadeiro dono da terra»⁸, um índio tapuia que ali viveu há muitos anos.

É notório também que a mudança na autodenominação se reporte às relações construídas com os encantados, também chamados de mestres, que, como me contou o pajé Agenilton, deram-lhes uma nova oportunidade de *fazer a ciência do jeito certo*, cumprindo com a regularidade e as regras exigidas para uma efetiva comunicação com eles. A ciência costuma acontecer mensalmente no *poró*, ou casa da ciência, uma construção de barro e bambu, coberta com telhas de cerâmica, localizada em um lugar específico na mata, e é o momento por excelência em que acontece a comunicação com outros seres com quem convivem, sobretudo com os encantados, que são como o vento, e habitam matas e águas. Na nova terra habitada, disse-me também a professora Roseni, os Kiriri tiveram a “oportunidade de começar de novo, fazendo o certo”.

Logo que ocuparam a terra no Rio Verde, contou o pajé Agenilton, as famílias que ali estavam procuraram por um espaço mais plano, que pudessem limpar e aplanar, para

7 O cacique Adenilson seguiu o caminho trilhado por seu pai, o sr. Domingos, que deixou a Terra Indígena Kiriri, localizada em Mirandela/BA, após um conflito interno no fim dos anos de 1980 e saiu caçando uma terra para sua família, fundando a aldeia Kiriri de Barra, em Muquém do São Francisco/BA. É importante ainda ressaltar que, apesar de terem liderado migrações de famílias que decidiram segui-los, o cacique Adenilson reforça que, como fez seu pai, não deixou inimigos em sua antiga aldeia, reforçando sua boa relação com a irmã e cacique, sra. Maria. Para saber mais sobre tais movimentos migratórios (Henrique 2019).

8 A discussão etnográfica a respeito das figuras dos “donos”, associados aos mestres de animais, chefes e senhores de determinados domínios, é um tema central a pesquisa etnológica (e.g. Cesarino 2010; Costa 2017; Fausto 2008; Guerreiro 2016). Em especial, este debate roda nos desencontros descritivos entre relações simétricas e assimétricas. Nos contextos que abordamos aqui os donos-cuidadores são evocados para tratar da possibilidade de acordos e negociações fundamentadas na troca, isto é, diz respeito menos à categorização da forma relacional encarnada pelos donos, e mais sobre o potencial de assumir muitas formas (cf. Maciel 2021b).

então realizarem a ciência e o toré, momentos em que costuma dar-se a comunicação mais direta com os encantados, esses seres das matas e das águas que ajudam e orientam as famílias kiriri em diversas situações, como, por exemplo, antes de uma ação política ou com a recomendação de banhos de ervas específicas para alguma doença. Além dos encantados, podem *chegar*⁹ na ciência toda sorte de seres como, por exemplo, os praiá. Eles apareceram uma única vez e perguntaram se poderiam *chegar* mais vezes no *terreiro*. No entanto, seu pedido foi negado pelo cacique Adenilson e pelo pajé Agenilton. Estes últimos lhe disseram que não poderiam recebê-los porque ainda não tinham conhecimento para se relacionar ao modo praiá, de forma que não sabiam como atendê-los, alimentá-los ou mesmo agradá-los. Além dos *praiá*, podem *chegar* outros seres, tais como a dona do bambu. Ela vive no bambuzal da aldeia e, na ocasião em que se apresentou, acordou com as famílias kiriri para que elas retirassem do seu bambu somente quando fosse necessário.

No entanto, também podem *chegar* seres não conhecidos. Certa feita, enquanto cantavam “caboclo do mato olha a linha, eu fui criado foi na montanha como um bichinho tão enjeitado: eu não tenho pai e nem mãe, eu não tenho pai e nem mãe... o que é que come, o que é que come? Como uma flor, maracujá...”, um canto recorrente na ciência, um ser desconhecido *chegou* por primeira vez. Durante o canto, uma mulher caiu no chão, cobrindo o rosto com seus cabelos. Na ocasião, as pessoas pensaram ser um praiá, e logo a cobriram com uma *tanga*, a saia de palha usada por homens e mulheres durante a ciência. Quando deixaram de cantar, descobriram que aquele ser não falava, apenas gesticulava e balbuciava, ainda que entendesse o que lhe era dito. E foi dessa forma, com uma espécie de mímica, que a comunicação aconteceu: descobriu-se que ele vivia nas montanhas, como um bichinho enjeitado, que não tinha pai e nem mãe, mas que queria ser batizado pelo povo kiriri para que pudesse brincar com as crianças dali e, assim, participar da vida da aldeia.

Ao contrário da ciência, no toré, a *brincadeira* realizada mensalmente aos sábados, não é comum que os encantados *encostem* nas pessoas¹⁰. Para isso, são entoados cantos “mais leves” do que os cantos entoados na ciência. Assim, durante a brincadeira, a cachaça e o vinho do milho são aspergidos pelo pajé para oferecê-los aos seres da mata, ainda

9 *Chegar e receber* são expressões utilizadas para dizer dos seres que se apresentam nesses momentos e daqueles que os recebem. Sua “chegada” é mediada por alguém que os “recebe” e, por isso, possui o “dom” de recebê-los em seu corpo. Dizem também que qualquer um pode ter o “dom”, no entanto sua chegada se dá no corpo de algumas mulheres específicas, tais como Roseni, que “recebe”, por exemplo, o Chefe da Mata, mediador daquelas pessoas em relação a outros seres. Por isso, Roseni é chamada também de dona da mesa. Assim, determinados seres estão associados a pessoas específicas.

10 “Encostar” é também uma expressão utilizada para dizer da chegada de algum ser. No entanto, usa-se para dizer de situações que não acontecem durante a ciência, na casa da ciência, o lugar especificamente destinado ao momento de comunicação com esses seres.

que sua presença ali aconteça de outra forma que não através do corpo das pessoas que possuem o dom de recebê-los. Já na ciência, que acontece mensalmente às quartas-feiras, os cantos são *mais fortes*, entoados exclusivamente para isso. Enquanto o pajé “puxa” os cantos, os encantados *chegam* dançando, *encostando* sobretudo nas mulheres que possuem o dom. A partir dali sentam-se e estabelecem comunicação cordial com o visitante. Muitas vezes a comunicação acontece em português, outras acontecem na *língua indígena* – que as pessoas têm aprendido com os encantados, e até mesmo através de gestos, sem uso das palavras.¹¹

Idealmente, a ciência e a brincadeira do toré acontecem na mata, onde vivem os encantados. No entanto, nos primeiros dias em que estavam no Rio Verde, em 2017, decidiram realizar a ciência e a brincadeira no *lugar planeado*, que se tornou o centro da aldeia e que posteriormente deu lugar a uma cabana. Foi no *lugar planeado*, naquela primeira ciência, que entraram em contato com o verdadeiro dono da terra em que estavam, um índio tapuia, *ancestral indígena* do povo kiriri e que ali viveu há muitos anos com seu próprio povo.¹² Após dar as boas-vindas aos presentes, o índio tapuia, chamado Canequim, explicou que a permissão para *chegar* havia sido concedida porque ele havia visto que as famílias ali assentadas também eram indígenas e queriam habitar a terra.¹³ Sabendo dessa presença indígena, Canequim deu sua autorização para que isso acontecesse. Em troca, o tapuia pediu que as famílias assentadas cuidassem das matas e das águas do lugar, mencionando que aqueles que por ali passaram antes deles não as haviam respeitado.

Desde o primeiro encontro com o povo kiriri, Canequim não deixa de *chegar* na ciência, ou mesmo no toré. Em certa ocasião, o pajé me contou que Canequim é uma pessoa engraçada, que conversa brincando, e que já havia mostrado aos moradores da aldeia a dança de seu povo, bastante estimada pelas famílias assentadas. Certa feita, durante o toré, Canequim se aproximou, e *encostou* em Carliusa, uma importante liderança feminina. Quando ele *chegou*, foi para o centro da roda, onde as pessoas continuavam a dançar. Então, o pajé e o cacique da aldeia se aproximaram e levaram Canequim para a casa da ciência –

11 É importante notar que “toré e ciência fazem parte de um mesmo campo relacional, expondo relações políticas, que consolida negociações e trocas de várias ordens com seres humanos e não-humanos” (Henrique 2019: 102).

12 É importante ressaltar que tal ancestralidade evocada pelos Kiriri está ora ancorada nos parentes tapuia que estão na aldeia de Barra, em Muquém de São Francisco/BA, especificamente dizem do marido da cacique Maria, irmã de Adenilson, que “está Kiriri, mas é Tapuia”; ora dizem da coragem dos tapuias que ali viveram, fugindo do devastador processo de escravização promovido pela colônia. É importante também dizer que há muitos relatos de moradores locais acerca de indígenas que habitaram a região de Caldas no passado, tema sobre o qual não há registros bibliográficos.

13 Quem permite a “chegada” dos seres na ciência é o Chefe da Mata, encantado que desempenha um papel fundamental de encerrar aquele momento de comunicação. É ele quem “despacha” os vinhos ao final para que possam ser distribuídos aos presentes.

local onde ela era realizada naquele então. A roda terminou se dispersando, e todo mundo ficou do lado de fora, esperando para ver o que aconteceria.

Na casa da ciência, o cacique e o pajé ajudaram Canequim com suas vestes: um acessório para colocar na cabeça e seu aió, uma bolsa lateral feita de palha que todos os adultos da aldeia devem usar para carregar seu paú, cachimbo específico, que deve ser batizado e ganhar um nome antes de ser usado. Em seguida, Canequim comunicou às lideranças que o toré estava muito *solto*, que naquele dia – um sábado de aleluia –, após passar a quaresma sem realizar a brincadeira, deveriam levá-la mais a sério. Ele pediu que diminuíssem a bebida alcoólica no local, já que alguns presentes levavam cerveja para comemorar a *abertura do terreiro*. Esta última normalmente acontece após os dias de retirada que marcam a quaresma, quando as famílias kiriri se afastam dos *trabalhos, fechando o terreiro*, uma vez que os encantados estão em introspecção na mata e o mundo se torna bastante perigoso.

Acompanhado das lideranças, Canequim foi novamente para o lado externo da casa da ciência e, no centro da roda que rapidamente tornou a se formar, comunicou que todos os presentes deveriam beber um gole da jurema. De pronto, o pajé deu a bebida nas mãos do Tapuia que, por sua vez, colocou uma boa quantidade na coité, devolvendo a bebida e o recipiente ao pajé. Ao contrário do que possa parecer, o clima não era de tensão, mas de respeito à presença do Tapuia. Foi então que o pajé ofereceu a coité ao primeiro da roda e, com um sorriso discreto, disse: “pois dê uma boa golada, ele colocou bastante.” As pessoas que estavam nos arredores riram discretamente, inclusive Canequim. De certo modo, a relação com Canequim, o dono da terra no Rio Verde, parece se aproximar muito mais de uma parceria. Se por um lado a troca estabelecida entre o Tapuia e o povo kiriri do Acré acontece por meio e em razão da terra que eles, juntos, coabitam — ainda que essa coabitação se dê em tempos e espaços diferentes, mas que se cruzam em determinadas situações como a ciência ou o toré, por exemplo —, por outro lado, a terra mesma renasce através dessas relações, que parecem dar-lhe vida.

Na primeira ciência que realizaram, as famílias kiriri também foram orientadas pelo encantado Chefe da Mata, com quem estabeleciam contato desde antes de chegarem ao bairro do Rio Verde, a realizar o *batismo da terra*, colocando quatro lanças abençoadas pelos encantados nos quatro cantos da terra habitada, a fim de estabelecer seus domínios. O Chefe da Mata é o dono da mesa, uma espécie de mediador entre as pessoas e os encantados. É o Chefe da Mata quem faz o despacho dos vinhos da ciência e o sinal da cruz em cada um dos frascos que contêm as bebidas do milho, da mandioca e do maracujá, antes que os presentes - pessoas e encantados - as consumam. Como contou o pajé, o

Chefe da Mata apareceu na ciência dizendo a Roseni, em quem o encantado “chega”, que daria uma nova chance ao povo kiriri. Ele lembrou que, “na Bahia, o mestre de mesa era o mesmo Chefe das Matas, né? Aí desandou um pouco, como a gente veio pra cá [para a nova terra], a gente teve um recomeço aqui, ele falou que ia dar outra chance”.

Desde a primeira ciência realizada na nova terra, as famílias kiriri criaram condições para que pudessem dar continuidade às suas vidas: estabeleceram uma série de acordos com os encantados, que também os receberam ali, permitindo sua estadia. Desde que lhes foi dada a *nova chance*, Roseni tem empreendido o que chama de *resgate da língua indígena*, sendo os mestres uma das fontes de conhecimento desse resgate. Roseni, que também é professora na Escola Indígena Ibiramã Kiriri do Acré, conta que aprende a língua sobretudo na ciência, quando os encantados, especialmente o Chefe da Mata, *chegam* ensinando cantos, palavras e expressões que depois traduzem para o português. A professora conta que também aprende através dos sonhos, das crianças ou mesmo quando está em silêncio e alguma palavra nova vem à sua mente por mediação de algum encantado. Foi a partir dessas relações, em que acordou sua estada na terra que habitam no Sul de Minas Gerais, que o povo kiriri ganhou uma nova chance: resgata a língua a partir da qual passa a se autodenominar Kiriri do Acré, sendo este último o termo em língua indígena para “Rio Verde”. Uma mudança de nome também ocorreu com a aldeia. Atualmente, ela se chama aldeia Kiriri Ibiramã do Acré, sendo possível traduzir Ibiramã, a partir do tupi-guarani, como “terra da fartura”.

É importante lembrar que “Ibiramã” reflete o que as famílias kiriri diziam desde o primeiro momento que ocuparam a terra no Sul de Minas Gerais: “você olha e vê, essa terra aqui é toda verdinha.” A categoria “terra verde” aqui mobilizada diz respeito a uma terra boa para plantar e colher o alimento, mas também uma terra em que as relações estabelecidas podem render bons frutos.

Quando dizem que podem ali começar de novo, as pessoas também mobilizam o compromisso que assumiram com os encantados, sobretudo na realização da ciência e do toré. Por isso, tanto a ciência quanto o toré devem ser realizados mensalmente, com a presença de todos da aldeia, exceto daqueles que trabalham nas roças da região e precisam acordar ainda de madrugada. Além disso, “é tudo uma ciência danada”, lembrou-me certa vez Carliusa, que também é vice-diretora da escola da aldeia. Ela dizia que para fazer a ciência e a brincadeira do toré deve-se cuidar para que os procedimentos sejam minuciosamente feitos do mesmo jeito, como ensinaram os antigos. Se algo é esquecido, como por exemplo a cachaça ofertada aos encantados, deve-se voltar à casa e pegá-la imediatamente, como contou-me o pajé. Também, a preparação dos vinhos do milho, do

maracujá e da mandioca, assim o vinho feito a partir da entrecasca da juremeira, importante bebida para muitos povos indígenas no Nordeste brasileiro, devem ser cuidadosamente preparados, seguindo o passo a passo.

Ainda, as boas relações que desejam manter com os encantados neste recomeço passam também por outras esferas do dia a dia da aldeia. É o caso, por exemplo, do que foi acordado pela primeira vez em que contataram o antigo tapuia, isto é, que precisam cuidar das matas e águas do lugar. Em razão disso, todas as retiradas da mata devem ser antes comunicadas e autorizadas pelos respectivos donos dos locais. Certa feita, quando construía sua casa, o pajé foi desacompanhado até a mata com a intenção de pegar alguns bambus para dar estrutura à casa, feita de barro. Ali, em meio ao bambuzal, ele começou a ouvir palmas que, pouco a pouco, iam se aproximando dele. De repente, as palmas se detiveram e um vento forte espantou os passarinhos que descansavam na copa. O pajé então decidiu voltar para casa, sem tirar os bambus. O evento foi lembrado durante a ciência que aconteceu pouco depois. Nela, participou o *dono do bambu*, que pediu para que o pajé não ficasse com medo, pois sabia que ele era “um pajé, uma pessoa especial.” “O dono do bambu”, lembra Agenilton, “é na verdade uma mulher que pediu para que não cortássemos os bambus de qualquer jeito, deixando-os jogado na mata, retirando-os apenas quando precisássemos.” Ela também disse que o vento experimentado pelo pajé era um modo de mostrar-lhe que ali havia um dono e que, como os pássaros, ela estava na copa do bambuzal, se alimentando dos “olhos dos bambus”, na parte superior da planta.

Assim posta, a oportunidade de começar de novo, que as famílias kiriri receberam dos encantados com quem já se relacionavam mesmo antes de chegar à terra que hoje habitam no Sul de Minas Gerais, diz respeito à construção de relações de respeito e troca com diferentes seres, muitos ainda desconhecidos, que habitam aquela terra. Isso tem possibilitado não só resgate da língua, mas o nascimento do povo kiriri do Acré e da “terra da fartura”, a aldeia Ibiramã.

O retorno dos Genmapu

Na região de Puchacay, adjunta à antiga fronteira que separava os territórios autônomos mapuche do espaço controlado pelo Estado chileno, aconteceu algo especial, me contou Rosita Huenchulaf, minha amiga e colega. Naquele lugar de fronteira, uma das primeiras a ser espoliada e invadida pelos exércitos chilenos, as pessoas diziam que um gurufilu (raposa-serpente), frequentemente descrita como um couro similar a uma serpente, habitava um dos rios. Contavam, ainda, que o gurufilu atacava as pessoas que se aproximavam do rio, adoecendo-os. Segundo Rosita, as pessoas mapuche da região, que

estavam awinkados, chilenizados, viam o gurufilu como um wekufe, uma maldade. Além de evitarem o rio, elas também maldiziam a criatura.

Certo dia, durante a temporada seca, um jovem rapaz decidiu atravessar o rio em que se dizia habitar o gurufilu. Ele trasladava um cavalo para outra pastagem, do outro lado do rio. Por isso, desmontou o animal e o puxou para dentro d'água. Submerso até a cintura, o jovem sentiu dores intensas nas coxas, “como se arames farpados estivessem sendo fincados e arrastados pela sua carne”, me contou Rosa. Para sua surpresa, quando chegou à outra margem, ele não encontrou ferida alguma em suas pernas. Chegando à sua casa, depois de deixar o cavalo, o jovem contou à sua família sobre o que lhe havia acontecido.

No dia seguinte, ele amanheceu gravemente doente. Seus familiares, que estavam engajados em reaprender os conhecimentos dos antigos, logo suspeitaram que o jovem poderia ter sido atacado pelo gurufilu do rio. Decidiram, então, recorrer a uma maci (xamã). Durante o macitun (cerimônia de xamã) que executou, a maci encontrou não um ser agressivo, um wekufe (demônio, maldade), como diziam as pessoas da região, mas o genko, o dono-cuidador da água. No encontro, o genko disse seu nome pessoal, aquele que deveria ser utilizado para se referir a ele nas rogatórias e nos demais encontros entre a família do rapaz adoecido e ele.¹⁴ Contou, ademais, que ele não era um ser agressivo ou perigoso, mas que agia assim porque os antigos mapuche lhe haviam solicitado e porque haviam se esquecido dele em seus gijatu (rogativas), deixando de mencioná-lo e chamá-lo enquanto rogam.

Segundo o que disse o genko, os antigos mapuche lhe haviam pedido, em certo momento, que ele impedisse que qualquer pessoa cruzasse o rio. Como ninguém havia lhe dito que não mais o fizesse, ele continuava a atacar as pessoas. Mencionando a reflexão da maci que se encontrou com o genko, Rosita me disse que, porque os antigos mapuche tinham muito kimvn (conhecimento, sabedoria), eles podiam pedir ao genko que ele defendesse o território, atacando as pessoas. Segundo Rosa, o genko teria formado, junto com os antigos mapuche, uma “aliança territorial” contra os exércitos chilenos. E ela foi efetiva, disse, uma vez que muitas tropas chilenas se afogavam nos rios do território mapuche e temiam os bosques e as montanhas. Eram os genmapu, os donos-cuidadores dos territórios, que estavam atuando. Como me explicou Rosita, “nos tempos de guerra se recorreu a poderes para montar armadilhas aos winka”, os chilenos.

14 Como em outros contextos, a doença causada pelos não humanos parece ser, aqui, uma abertura à conexão e ao aprendizado (Barcelos Neto 2008; Cesarino 2011; Viveiros de Castro 2002).

Com o genocídio iniciado pela invasão do território, grande parte do acervo de conhecimentos que permitiam às pessoas de Puchacay – e outras instância do território mapuche – ver e se relacionar com o genko acabou sendo perdido. Como veremos, essa perda não é só humana: os bosques e a terra foram devastados e muitos genmapu foram embora dos territórios. Fonte de conhecimento para a vida na terra, quando fugiram, os donos-cuidadores levaram consigo algumas das conexões pelas quais o conhecimento transitava. Então, por desconhecimento, contou Rosa, alguém disse que o gen- do rio era mau e todos passaram a evitá-lo, achando que ele era por natureza agressivo, que era um wekufe. “Isso é transculturar, perder a conexão”, ela me disse. As pessoas perderam de vista suas conexões com esse gen- e, por isso, tornaram-se incapazes de qualificá-las, ensiná-las ou mantê-las. Conforme me ensinou Rosa, muitos dos seres que as pessoas presumem como maus, tais como o gurufilu que atacou o jovem que cruzava o rio, são genmapu, de tal modo que, “se os tratamos com respeito, não nos farão dano, nos cuidam”.

A noção de cuidado, constantemente empregada ao tratar das relações recíprocas com os donos-cuidadores dos territórios, parece indicar que as próprias pessoas sejam também o efeito das conexões – de respeito, reciprocidade e amizade – que estabelecem com os gen- e outras espiritualidades. Fazer coisas como winka é perder conexões, transculturar, de modo que as conexões parecem produzir, no efeito avesso, um dos sentidos possíveis do modo de vida mapuche.

Esse é um dos fatos para o qual Don Vicente Huenupil me chamou a atenção certa feita. Ele disse que “o Mapuche é família da natureza”, e explicou, “natureza é como o winka [não Mapuche] chama os genmapu. A natureza sempre foi família do Mapuche”. Por fim, ele afirmou, “assim é o nosso cewvn [fazer-se pessoa], conectar-se com a natureza”, fazer dos genmapu família. O vínculo entre eles, entre mapuche e genmapu, parece ser mais do que um mero reflexo da amplitude do campo semântico – aberto e multiplicador de sentidos – do termo mapu (terra, território), contido em ambos. Antes, parece indicar uma dependência relacional entre eles.

Os ensinamentos de Don Vicente parecem justamente explicitar a parte obviada, tomada como condição do próprio enunciado, digamos, da história do genko contada por Rosita. O gurufilu, que era visto como um demônio, um espírito agressor que ali habitava, passa a ser visto como um genko, dono-cuidador da água, depois do adoecimento do garoto que levava o cavalo e da mediação da maci (xamã). Segundo Rosita, o gurufilu era visto como um demônio – um ser agressivo – porque as pessoas não sabiam – na medida em que não podiam – se relacionar com ele, implicando que elas estavam desconectadas do território que ele cuida, o rio de Puchacay, assim como dele próprio enquanto genko, enquanto “família do Mapuche”, como enfatizava Don Vicente.

Com o conhecimento adequado, o gurufilu passa a ser visto como um genko, um cuidador que, mais do que uma potência agressiva, punitiva ou controladora, estaria de alguma forma mostrando-se apto para compor o mapu do qual os Mapuche são gente. Poderíamos, então, resumir essa reflexão nos seguintes termos: seres assumem formas agressivas a partir de algumas conexões, de outras, eles podem ser aliados, família. Quando se faz conhecer como genko, este ser dá evidência às pessoas mapuche de que elas podem tornar a se conectarem com ele, convocando-o e produzindo as “alianças territoriais” que transformam o mapu, estendendo-o e recompondo-o a partir de novas conexões.

Conhecimento parece ser, aqui, tanto aquilo que permite produzir as conexões, sua condição, de tal forma que se pode porque se sabe, quanto aquilo que dá e altera a forma dos existentes, o modo em que se dá seu aparecimento e, portanto, o efeito que ele produz numa série de relações concatenadas. É a maci quem vê o genko, mas o faz porque a família do doente tinha alcançado as condições de administrar as conexões que estabeleceriam com o cuidador do rio, mencionando-o, a partir de então, em suas rogativas (gijatu), razão pela qual o próprio cuidador lhes entrega seu nome de pessoa (ou de espírito).

As pessoas precisam estar preparadas, me contou Rosita, para tornar a estabelecer conexões com os seres que passam a partir daí a compor – ou recompor – o mapu (terra, território). Recompô-lo implica, por sua vez, multiplicar as dimensões territoriais das quais está feito, originando novos conhecimentos que se desdobram e que se aprendem a partir dessas reconexões. Ou, ainda, devem estar preparadas para redescobrir o conhecimento, dado que este vem de outros mapu. Todo o conhecimento que possa existir já existe; ele é da ordem dos antigos e das espiritualidades: pertence a eles. O que acontece, e por isso as pessoas precisam estar preparadas, é que o conhecimento é transferido através das conexões que paulatinamente se fazem, mas também se perdem. Por esta razão, me disse Rosita, “lá em cima está nossa universidade. É do wenumapu [território de cima, dos espíritos] que aprendemos tudo e é para lá que os Mapuche olham e pedem sabedoria. De lá vem o caminho dos antigos”. E isso nos leva a mais algumas histórias.

Certa vez, enquanto conversávamos durante o jantar, perguntei a Ignacio Raymañ porque as pessoas mapuche defendiam a terra como tanto afinco. Ele me respondeu que “não sabemos dizer o porquê. Está no meu ser. O Mapuche não explica: faz, reage. A terra se sente porque é o que faz o Mapuche. Se não tem esse sentimento, não é Mapuche. É a terra que nos permite ter clareza de quem somos, de onde viemos e o que queremos sobre o futuro.”

Conheci Ignacio durante uma oficina de língua e cultura mapuche que Rosita ministrou em fevereiro de 2019. Eu me lembro que ele nos contava da percepção dos

seus filhos sobre a cordilheira do Nahuelbuta, que perpassa toda a província do Arauco, circundando o vale de Elikura, onde ele nasceu e cresceu. Ele dizia que em outra ocasião seu filho caçula lhe havia dito que a cordilheira era feia, tomada como estava pelos pinheiros e eucaliptos da indústria madeireira e de celulose, naquele então, e ainda quando escrevo essas linhas, a principal espoliadora das terras mapuche.

Tais empresas, nacionais e estrangeiras, historicamente assediam as populações locais e pressionam a estrutura fundiária. Com isso, buscam acentuar a concentração de terra e explorá-la sob regime de esgotamento de recursos – humanos, vegetais, minerais, animais, hídricos e agrários, transformando todas as vidas dos territórios, o *ixofijmogen*, em matéria-prima para sustentar o conforto ontológico do mundo não mapuche – uma situação que também poderia ser facilmente descrita como de “acumulação por espoliação” (Harvey 2003). Recebendo subsídios do governo chileno, as madeireiras extinguem os bosques nativos e os substituem por monoculturas de eucalipto e pinheiro (Maciel 2021a). Em seguida, vendem o que extraem dessas florestas industriais como “madeira de reflorestamento”. As madeireiras são as principais responsáveis pelo esgotamento da água e pelos períodos de seca, cada vez mais longos e mais intensos.

Segundo Don Armando Marileo, artesão e *kimce* (sábio) que residia em Cañete, a cordilheira do Nahuelbuta, antes de estar repleta de florestas de eucaliptos e pinheiros, era muito bonita. Durante uma de minhas visitas à sua oficina, ele a descreveu como um enorme bosque nativo, de ponta a ponta, repleta de vida. Essa imagem também reflete as descrições de Juan Viluñir, *lonko* (chefe) da comunidade de Cayucupil. Ele contou a Rosita e a mim que antigamente a cordilheira estava cheia de *genmapu* (donos-cuidadores), com muito *newen* (força, energia). Abundavam os animais, as plantas e, em especial, os *lawen* (remédios), e havia muita água. Ele contou, ademais, que todos sabiam que as empresas madeireiras haviam incendiado e talhado os bosques nativos para substituí-los pelas florestas de monocultura. O povo mapuche sofreu muito vendo aquilo, disse, sabendo que tantos *mogen* (vidas) haviam sido destruídos pelo fogo e pela motosserra.

Os processos contemporâneos de demanda, recuperação e restituição de terra envolvem, entre outras coisas, a reconstituição dos bosques nativos. Criar condições para o reaparecimento de animais e vegetações nativas, e apoiar os *genmapu* na formação dos bosques, com rogativas e ações diretas de manejo, eram tarefas assumidas por muitos coletivos, *lof* (agrupações de parentesco) e pessoas mapuche. As condições de vida das pessoas em relação ao seu território já haviam sido piores, me disse Rosita. A luta pela recuperação da terra estava alterando esta situação. De fato, essas recuperações deveriam ser encaradas, entre outras coisas, como uma restituição histórica devida ao povo mapuche

e às vidas junto às quais ele tem lugar, reconhecendo o violento processo de colonialismo histórico e o assalto das empresas madeireiras e de celulose, hidroelétricas, de pecuária, de mineração e aquíferas, entre outras, que espoliaram e continuam espoliando suas terras.

Ignácio contou que, diante das circunstâncias atuais em que se encontra Nahuelbuta, trata de ensinar a seus filhos a imaginar outra cordilheira, aquela que os *fvtakece* (os maiores) conheciam: coberta de bosques nativos, com muitas nascentes de água, animais e caminhos livres para que as pessoas pudessem circular, imagem que é a antítese do seu estado atual. Ele me disse que a circunstância em que se encontra a cordilheira está matando as pessoas *mapuche*, que já não podem viver como tais, privadas de suas conexões, e que muitas vezes se veem forçados à *chilenização*.¹⁵

É neste contexto que se insere o “inferno dos incêndios”, uma expressão que escutei diversas vezes em fevereiro de 2019, quando presenciei uma dezena de incêndios florestais em menos de uma semana. Sem água e cobertura de eucaliptos e pinheiros, a cordilheira do Nahuelbuta está sempre em chamas. Mas esse não é um fenômeno exclusivo dessa região. Segundo os dados do governo chileno para 2018, uma média de cinquenta focos de incêndio florestais tiveram início todos os dias no país durante a temporada seca. No dia 14 de fevereiro de 2019, quando a cidade de Cañete foi invadida por uma nuvem espessa de fumaça dos incêndios florestais, inviabilizando o fluxo da vida local, quarenta e seis incêndios haviam sido registrados em florestas de todo o Chile, todos eles ao sul de Santiago, no território *mapuche*. Na expressão que usou Juana Paillalef numa conversa que tivemos naquele então, “o *wajmapu* está ardendo”. Isso nos leva a uma segunda história compartilhada por Rosita.

No dia 9 de fevereiro de 2019, um enorme incêndio teve lugar na região de Carahue, a duzentos quilômetros ao sul de Cañete. Rosita, que reside naquele município, me contou que estava com sua família festejando e compartilhando comida quando companheiros de um *lof* vizinho vieram pedir ajuda para combater as chamas. Dizem que o fogo era tanto que todos tiveram que se somar à tarefa. Rosa me contou que, enquanto apagavam o fogo, as pessoas viam redemoinhos que refaziam o incêndio uma e outra vez, tornando-o interminável. Depois de passarem toda a tarde e noite controlando as chamas, já de volta à sua casa, dois netos disseram ter visto um homem muito alto andando com uma vaca no meio do fogo.

15 A etnografia de Di Giminiani (2018), levada a cabo na região da Araucania, é feliz em mostrar as difíceis condições daqueles que, para se manterem vivendo em seu *tuwvn* (lugar de origem), conceito central à concepção relacional *mapuche* de pessoa (Course 2011; Di Giminiani 2016; González Gálvez 2016; Narahara 2021), devem *awinkar-se* cada vez mais, valendo-se, entre outras coisas, de documentos e técnicas de produção *winka*.

Explicando-me quem as crianças haviam visto, Rosita disse que o homem com a vaca era o genkvxal, o dono-cuidador do fogo. O incêndio havia sido alimentado por ele, ela contou, com a intenção de queimar os pinheiros plantados pelas madeireiras. As chamas começaram na propriedade da madeireira Arauco ao mesmo tempo que nas propriedades de alguns colonos chilenos. O fogo serviu como um alerta para as pessoas que plantam e permitem que se continuem plantando os pinheiros e os eucaliptos trazidos pelas madeireiras e que acabam com a água. Segundo Rosa, as maci disseram que isso é só o começo e que enormes incêndios continuariam a se arrastar pelo território por muito tempo.

Entendendo que o fogo estivesse direcionado para as plantações de pinheiro e eucalipto, perguntei a Rosa porque o incêndio havia se alastrado para as áreas habitadas por aqueles companheiros que lhes haviam pedido ajuda, e que, pelo que nos havia contado antes, compartilham cerimônias e rogativas com o seu lof. O fogo, ela me disse, era a manifestação do genkvtral, mas havia “mais forças”, outros newen. Os wekufe, maldades, disse, “meteram o rabo”. Foram mandados para expulsar as famílias mapuche da terra, destruindo suas casas.

O engendramento do fogo iniciado pelo genkvtral poderia ter causado uma enorme tragédia se as pessoas não tivessem se engajado em combater o incêndio, dado que os wekufe recomeçavam o fogo com seus redemoinhos, levando-o em direção aos lofmapu (territórios dos coletivos familiares mapuche). Como resultado, uma enorme extensão dos bosques de pinheiros das grandes empresas e de alguns pequenos produtores se queimaram, mas muito pouco se perdeu nas terras daquelas comunidades que realizavam suas rogativas. Nenhuma casa ou horta mapuche, e bem pouco bosque nativo se queimou.

Entretanto, o prefeito de Carahue disse que foram as comunidades mapuche que produziram o fogo, iniciando os incêndios que ele chamou de “criminosos” com a intenção de afugentar as madeireiras. Naquele dia 9, um sábado, fazia muito calor e o ar estava muito seco. Rosa contou que muitas pessoas viram como os cabos de energia soltavam faíscas, e o incêndio se alastrou rapidamente. Não poderiam ter sido os Mapuche, ela disse, porque ainda não haviam terminado a colheita da batata. Não começariam um incêndio arriscando o fruto de meses de trabalho e a garantia dos alimentos para o inverno. Segundo Rosa, “Chile diz que nós nos estamos autodestruindo, mas não sabe nada do nosso mundo.”

Em seguida, Rosita me explicou que os genmapu “são quem cuidam e protegem os lugares, as coisas e os animais. São seus donos; um newen [força, energia] que se materializa em alguém.” Alhures, ela escreveu que eles são protetores dos ecossistemas que conformam os territórios (Huenchulaf Cayuqueo & Obreque Guirrimán 2022). No

entanto, se ele aparece como cuidador ou agressor, depende da conexão que com ele se estabeleça. Ele foi agressor para a madeireira, como no caso do *genkvxal* (dono do fogo), mas foi aliado das famílias mapuche que fazem *gijatun*.

As pessoas precisam estar preparadas, me ensinou Rosita, para se conectar com os *genmapu*. Eles são aliados, cuidadores, para aqueles que estão preparados para reconhecê-los e que, a partir daí, os chamam durante o *gijatun* (cerimônia). E isso é importante também para os *gen-*. Quando as pessoas os convocam às cerimônias, eles se enchem de *newen*, ela disse. Com a força do *gijatun*, os *genmapu* trazem a água, por exemplo, que corre pelo território e o cura do fogo que queimou os pinheiros.

A água, me contou Rosita, é o primeiro passo para que os bosques nativos reapareçam. Depois dos incêndios que consomem as monoculturas de eucalipto e pinheiro das madeireiras, a água que começa a correr nas montanhas é a indicação de que os bosques estão por se refazer. Daí também a importância das ações de retomadas de terra. Sem que as pessoas as levem a cabo, as madeireiras tenderiam a replantar seus bosques e, outra vez, esgotar a água. A cura do território é, portanto, um ato de agenciamento político do povo mapuche e dos seus aliados, os *genmapu*, bem como dos territórios que eles agenciam. Ou, em outros termos, o *mapu* se transforma na medida em que aqueles o conformam intensificam e multiplicam suas conexões, se fazem família.

No dia 27 de setembro de 2019, *aukin.org*, que se identifica como um canal de informação e jornalismo mapuche, publicou uma nota assinada pelos Pu Lov e Comunidades em Resistência Lavkence. A nota se dava em ocasião da visita do Ministro do Interior, Rodrigo Ubbia, à Província do Arauco. Entre outras coisas, ela se referia ao processo de recuperação das terras ao redor do lago Lanalhue, tratando-o como uma reinstauração do equilíbrio com os *gen-* do lugar. Textualmente, diz a nota:

Em Peleco, Elicura e Lanalhue, pouco a pouco, se instala a vida mapuche e, com isso, o equilíbrio com os *gen* que ali habitam. A contradição com o mundo *winka* é e será evidente. O lago Lanalhue é e seguirá sendo território mapuche.

A nota segue dizendo que as famílias mapuche exigiam a saída da madeireira Mininco da região e a entrega imediata dos fundos de terra, entre outras coisas. Por fim, afirma,

O modelo capitalista que impulsiona o estado chileno, respaldado política e militarmente por este e todos os governos anteriores, é o verdadeiro inimigo do povo mapuche. Este sistema extrativista criminoso não é compatível com a reconstrução cultural, social e política do nosso povo.

Conversando sobre isso com Rosita, ela agregou à nota uma consideração fundamental: onde rege o regime dos genmapu não há espaço para a forma de ganhar dinheiro dessas empresas. O que elas exigem é incompatível com o respeito que se deve aos donos-cuidadores, os gen-

O “inferno dos incêndios” pode, então, ser uma oportunidade se as pessoas estiverem preparadas: possibilita que, partindo das conexões com os genmapu, o território ganhe outra forma, distinta daquela em que está, dominado pelas madeiras e assolado pela seca. “Ver a água correndo sobre a cordilheira”, diz Rosa, “nos dá esperança; mostra que é importante continuar aprendendo e fazendo gijatun.” Antes o wajmapu, o território mapuche, estava povoado de uma infinidade de genmapu porque o povo mapuche também era outro, fazia muito gijatun e intervinha de forma correta frente aos cuidadores. Tinha muito conhecimento, o que quer dizer que tinha muitas conexões com as espiritualidades. Mas tudo isso se alterou com a invasão chilena. Os gen foram embora, fugindo da mesma violência colonial que inscreveu a terra ao regime de propriedade moderno e os corpos mapuche ao padrão racial da colonialidade. No entanto, os gen estão voltando, estão aparecendo e exigindo respeito e, como consequência, conexões. Com eles, a vida se adensa, e isso enche o wajmapu de esperança.

Reflexões finais

Uma terra verde que renasce a medida em que o povo kiriri do Acré se familiariza com os encantados e os donos da terra e dos seres que a coabitam; territórios que se secaram e perderam conhecimento a partir da invasão chilena, mas que testemunham o retorno dos donos-cuidadores à medida em que as pessoas se preparam para isso, renovando a vida. Para contar essas histórias, mobilizamos os pequenos movimentos de um pajé que visita o bambuzal, de um menino que atravessa o rio e que, ao fazê-lo, se colocam na presença de outros seres que, a partir daí, “chegam” em sua ciência, se comunicam com a maci (xamã), mostrando-se aptos aos vínculos. No entanto, a minúcia que torna esses movimentos possíveis requer outros tempos. Não se trata das escalas agrandadas que minimizam subjetividades, mas aquelas que as recentram. A complexidade das escalas que dão corpo a essas histórias não remete às dimensões de um planeta ou de uma humanidade, mas à autossimilaridade de lugares que, no seu avesso, são pessoas, encantados e espíritos com histórias outras, que se resistem às narrativas da catástrofe e dos fins. O nós reflexivo que dá lugar ao renascimento se estende, não para outros humanos, se assim considerarmos possível, mas para outras pessoas, seres outros que humanos. São histórias de relações de conhecimento que convocam entidades em seus domínios em ações que apontam para

parcerias sobre o tempo, mas sem soluções únicas e, inclusive, de negativas, como saberão os praiá.

Os territórios que se transformam, que ganham vida, o fazem na presença afetiva do vinho de milho, da jurema, da farinha tostada e das rogativas. A escala do capital, do colonialismo e do espólio de terras não deixam de importar, é importante que o digamos, mas seu poder de devoração é o fundo a partir do qual ganha relevância o tratamento do detalhe, de fazer tudo certinho para ter uma nova chance. Esquiva-se das escalas em que uma revoada de pássaros na copa do bambuzal não importa. Nas histórias de renascimento, a urgência das grandes respostas cede lugar ao acordo com o dono do rio e com o Chefe das Matas. Ainda que os males sejam grandes, essas personagens insistem na complexidade das escalas incorporadas, no tempo detido das confianças, de um antigo índio tapuia que vai chegando sempre, que insiste em estar, em fazer rir, e em celebrar o cuidado da sua terra, suas matas e suas águas, como um dono-cuidador do fogo, que combate as monoculturas de eucalipto e pinheiro.

O que podemos aprender das histórias, pessoas, espiritualidades e donos, entre outros, aqui convocados? Quiçá que a terra rebrota dos vínculos, e que estes exigem respeito, compromisso, detença e afetação, apontando para a presença de pessoas. Há, aqui, espaço para o tempo das urgências, em que as respostas são medidas em escalas que excedem os próprios territórios que têm lugar a partir desses vínculos? A água que escorre sobre um campo queimado, indicando o retorno do dono-cuidador da água, é suficiente para aqueles que imaginam a recomposição de planetas inteiros? Outra vez, a escala, aqui, não é simplesmente geográfica, mas relacional, agentiva e temporal. Então, qual é a dimensão dos vínculos restaurativos que estamos dispostas a reconhecer quando insistimos em contar histórias do fim?

O povo kiriri se faz gente do Acré, terra verde, e com isso nos ensina sobre composições mais-que-humanas, seus tempos e exigências, para dar corpo a uma terra que gera frutos, um contraste fundamental com a terra seca, sem vida, das madeiras sul-chilena e suas escalas industriais. No entanto, o povo kiriri faz renascer sua terra, concedida a eles pelo Tapuia, seu amigo de ciência e toré. Terra é o nome da relação, se assim quisermos, a partir do qual e em direção à qual os esforços são feitos. Mas qual terra, qualquer uma? Não. A sua terra: terra verde, lugar chamado na língua que também rebrota dos vínculos (da) terra como Acré. Algo análogo aprendemos no caso dos donos-cuidadores em relação às famílias mapuche que se reaproximam deles. Eles conectam territórios específicos, seus, micro-dimensionados: um rio determinado, aquele bosque, um olho d'água, um repositório de argila. Cada uma dessas conexões, que vão dando forma

à mapu (terra, dimensão, mundo), requer esforço, compromisso e conhecimento. Renascer terra, aqui, exige atentar para suas dimensões de pessoa das escalas sem que, para isso, seja esquecida a materialidade desses vínculos: as águas e o bambu, por exemplo, que também importam como tal, como água, como bambu.

Se, remontando a Strathern (2009), podemos dizer que nas histórias contadas a terra emerge como um modelo criativo, e não apenas produtivo, é porque, por um lado, os vínculos que dão lugar a terras renascidas suscitam criatividade, mas sobretudo esperança. Por outro, é porque essa criatividade e os vínculos que a desdobram são, eles mesmos, o resultado de produções desejadas e buscadas pelas pessoas e seres que pululam nessas histórias. Assim, a materialização da terra verde, cheia de vida, é desejada, sim, mas ao mesmo tempo em que se desejam as conexões que lhe dão corpo, não apenas como um meio para um fim, mas como um compromisso em si mesmo, para a necessidade de ser respeitosa como critério para o aprendizado que habilita novas conexões. Daí o gurufilu vira genko e as pessoas passam a convocá-lo, a chamá-lo para as cerimônias, e os praiá poderão chegar na ciência, encostando naqueles que então saberão como ser bons anfitriões para eles. Ou talvez nunca cheguem, o que também aponta para a maravilha dos possíveis. Os vínculos se assumem, então, quando há condições para tratá-los direito, para assumi-los com compromisso.

Por isso, nos perguntamos, quais compromissos assumimos quando mobilizamos escalas que nos devoram, problemas que parecem sempre nos exceder e que tiram de cena a detença dos vínculos e seus requerimentos, a complexidade das escalas em que os seres aqui relatados podem ser pessoa? Apesar do Antropoceno, quiçá seja importante contar mais uma história, apontando para contornos em que a vida reganha sua minúcia, enquanto assumimos com ela um compromisso aterrado, com um “a partir de” e um “para quê” possíveis de serem vividos. Assim, pensamos que histórias de terras que renascem nos ajudam a manter os pés fincados em escalas que, possíveis, apontam para um conhecimento esperançoso. Com isso, não queremos apenas nos esquivar de certa melancolia disciplinar que poderia nos agobiar, mas apontar para o modo em que essas histórias dão contornos a formas de conhecer esperanças porque engajadas, como diria Paulo Freire. Referimo-nos, então, a um esforço e disposição por pensar, narrar e habilitar conexões enquanto se produz conhecimento preocupado pelo o que ele é capaz de fazer. Inspiradas por nossas colegas, suas histórias, famílias e aliados, insistimos na urgência, agora sim, de fazer da esperança uma opção política.

Referências

- ALARCON, Daniela Fernandes. 2019. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. São Paulo: Elefante.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp: Edusp.
- BORT JÚNIOR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. 2020. "Cada um em seu lugar": domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri". *Revista de Antropologia*, 63(3).
- CARDOSO, Thiago Mota. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- CARDOSO, Thiago Mota et al. 2021. "Vidas precárias em águas turvas: antropologia colaborativa nas ruínas do Antropoceno". *Ilha Revista de Antropologia*, 23(1): 97-126.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2010. "Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo". *Revista de Antropologia* v. 53, n. 1, pp. 147-197.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2012. "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change". *New Literary History*, 43(1): 1-18.
- COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau books.
- COURSE, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2016. "Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile". *Ethnos*, 81(5): 888-912.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2018. "É possível respeitar a terra?". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2): 70-104.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.
- FOUCAULT, Michel. 2015. *História da sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo. 2016. *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- GUERREIRO, Antonio. 2016. "Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu". *Ilha*, 18(2): 23-55.

- HARAWAY, Donna et al. 2016. "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene". *Ethnos*, 81(3): 535–564.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- HARVEY, David. 2003. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola.
- HENRIQUE, Fernanda Borges. 2019. *Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas-MG*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- HUENCHULAF CAYUQUEO, Rosa; OBREQUE GUIRRIMÁN, Mónica. 2022. *Pu gen ko. Los protectores del agua*. Santiago de Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- INDIGENOUS ACTION. 2020. *Repensando el apocalipsis: manifiesto indígena anti-futurista*. Oaxaca: Fusilemos la noche.
- JESUS, Jaqueline Gomes De. 2015. Interloquções teóricas do pensamento transfeminista. In. J. G. de Jesus (org.), *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanoia. pp. 17–32.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURE, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora e Ateliê de Humanidades Editorial.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LIU, Petrus. 2020. "Queer Theory and the Specter of Materialism". *Social Text*, 38(4): 25–47.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2021a. "Ensaio Sobre a zarza: monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche)". *Revista Ñanduty*, 9(13): 45–63.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2021b. "Mundo de formas". *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 3: e020025,
- MACIEL, Lucas da Costa. 2022. *Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MORAIS, Bruno Martins .2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante.
- NARAHARA, Karine L. 2021. *Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.

SIMPSON, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.

STENGERS, Isabelle. 2012. "Reclaiming Animism". *e-flux*, 36: 1–10.

STRATHERN, Marilyn. 2014. "A relação: acerca da complexidade e da escala". In. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 263–295.

STRATHERN, Marilyn. 2009. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 2020. *Relations: An Anthropological Account*. Durham & London: Duke University Press.

TSING, Anna. 2022. *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 edições.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Methos of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3–22.

YUSOFF, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Recebido em 30 de junho de 2022.

Aceito em 16 de setembro de 2022.

Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno

Resumo

É possível pensar e agir numa era de catástrofes anunciadas? Mais ainda, é possível contar histórias em que, para além das catástrofes que continuam acumulando e que como tais já não são um anúncio, se viva a reconstituição e o renascimento? Se assim for, quais são as escalas relacionais a partir das quais isso se torna possível? Neste ensaio, partimos da criatividade reconstitutiva de dois coletivos, autoidentificados como Kiriri e Mapuche, para pensar o que mais pode ser dito quando todos os problemas parecem se reportar ao Antropoceno. Nossa intenção é ensaiar com outras escalas relacionais e, portanto, com outros problemas, a despeito da nova era geológica ou, se queremos, na vizinhança dela. Este texto resiste à conexão acelerada entre problemas de distintas ordens, com distintos nomes, e o Antropoceno. Interessa habitar os desajustes dessas conexões para colocar luz sobre a microfísica das relações, das entidades que elas convocam e que, a partir dos casos Kiriri e Mapuche, nos fazem ver terras que renascem. Interessa enfatizar mundos que se reconstituem e que multiplicam agentes de mudança através da replicação em que a complexidade da escala é a autossemelhança.

Palavras-chave: Encantados; Donos-cuidadores; Vínculos; Kiriri; Mapuche; Território.

Reborn Lands: Stories in Hope despite the Anthropocene

Abstract

Is it possible to think and act in an era of announced catastrophes? Furthermore, is it possible to tell stories in which, in addition to the catastrophes that continue to accumulate and which, as such, are no longer an advertisement, reconstitution and rebirth are experienced? If so, what are the relational scales from which this becomes possible? In this essay, we start from the reconstitutive creativity of two collectives, self-identified as Kiriri and Mapuche, to think what else can be said when all the problems seem to refer to the Anthropocene. Our intention is to rehearse with other relational scales and, therefore, with other problems, in spite of the new geological age or, if you like, in the vicinity of it. This text resists the accelerated connection between problems of different orders, with different names, and the Anthropocene. It is interesting to inhabit the maladjustments of these connections to shed light on the microphysics of relationships, of the entities they summon and which, based on the Kiriri and Mapuche cases, make us see lands that are reborn. It is interesting to emphasize worlds that reconstitute themselves and that multiply agents of change through replication in which the complexity of the scale is self-similarity.

Keywords: Encantados, Owners-caregivers; Connections; Kiriri; Mapuche; Territory.