GEOGRAFIANDO AFETOS

escritos, imagens, intensidades

Jones Dari Goettert
Juliana Grasiéli Bueno Mota
Flaviana Gasparotti Nunes
Antonio Augusto Rossotto Ioris
(Organização)

TOTAL BOOKS
UFGD Universidade Federal da Grande Dourados
CARDIFF UNIVERSITY

GEOGRAFIANDO AFETOS
escritos, imagens, intensidades

2022

CONSELHO EDITORIAL MULTIDISCIPLINAR - EDITORA TOTALBOOKS

Dr. Alfa Oumar Diallo
Drª. Ana Maria Colling
Dr. Antonio Moreno Jiménez
Dr. Celso Augusto Nunes da Conceição
Dr. Charlei Aparecido da Silva
Drª Cintia Santos Diallo
Drª. Cristina Vargas Cademartori
Dr. Eduardo Salinas Chavez
Dr. Edvaldo César Moretti
Drª. Edvania Gomes de Assis Silva
Drª Elisabeth Ritter
Dr. Eliseu José Weber
Dr. Fabio de Oliveira Sanches
Drª Gilca Lucena Kortmann
Dr. Gustavo Daniel Buzai
Dr. Henrich Hasenack
Dr. Henri Luiz Fuchs
Dr. Henrique Carlos de Oliveira Castro
Drª. Irene Santos Garcia
Dr. Javier Garcia López
Dr. Jefferson Cardia Simões
Dr. Jose Luis Gurria Gascón
Dr. Paulo José Moraes Monteiro e Teixeira Germano
Dr. Paulo Roberto Fitz
Dr. Rodrigo Stumpf Gonzáles
Dr. Rogério Gomes da Silva
Drª Valéria Silveira Brisolara
Dr. Vinícius Gadis Ribeiro

EDITORA TOTALBOOKS®
Av. Willy Eugênio Fleck, 1500/337 – CEP 91150-180 – Porto Alegre-RS
www.totalbooks.com.br

Copyright © Jones Dari Goettert Juliana, Grasiéli Bueno Mota, Flaviana Gasparotti Nunes, e Antonio Augusto Rossotto Ioris. (organizadores)
Capa: Marise Massen Frainer (Universidade Federal da Grande Dourados)
Foto da capa: foto de Dona Antonia (Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados), por Juliana Grasiéli Bueno Mota
Editoração: Paulo Roberto Fitz
Revisão: TotalBooks

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Geografiando afetos [livro eletrônico] : escritos, imagens, intensidades / [organização Jones Dari Goettert... [et al.]]. -- Porto Alegre, RS : TotalBooks, 2022.
PDF

Vários autores.
Outros organizadores: Juliana Grasiéli Bueno Mota, Flaviana Gasparotti Nunes, Antonio Augusto Rossoto Ioris.
ISBN 978-65-88393-33-8

1. Afeto 2. Geografia 3. Literatura brasileira - Coletâneas 4. Minorias - Brasil 5. Relações sociais. I. Goettert, Jones Dari. II. Mota, Juliana Grasiéli Bueno. III. Nunes, Flaviana Gasparotti. IV. Ioris, Antonio Augusto Rossoto.

22-104180 CDD-304.23

Índices para catálogo sistemático:
1. 1. Espaço geográfico : Sociologia 304.23

Todos os direitos reservados para os autores.
EDITORA TOTALBOOKS® EIRELI - www.totalbooks.com.br - contato@totalbooks.com.br
Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito do/a respectivo/a autor/a.
Os autores e as autoras são responsáveis pelos conteúdos apresentados (textos, figuras, tabelas etc.) e assumem total responsabilidade pública e jurídica sobre os mesmos.

Os organizadores e autores agradecem o apoio financeiro disponibilizado pelo AHRC (Arts and Humanities Research Council) do Reino Unido, administrador de recursos oriundos do GCRF (Global Challenges Research Fund), no âmbito da chamada Urgency Call de 2019, através do projeto AH/T008644/1: "Challenges and Risks Faced by Indigenous Peoples in Today's Brazil: Unpacking Vulnerability and Multiple Reactions."

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 14

Afeto mulher (1)
Bimiura 46

O REENCONTRO COM ALGUMAS IMAGENS MÉDICAS
Valéria Cazetta 47

Afetos em releitura (1)
Elâine da Silva Ladeia / Maria Júlia Ladeia Goettert 62

EU, CASSIOPEIA E A PESQUISA VIVIDA: CONSTRUINDO AS GEOGRAFIAS FEMINISTAS
Joseli Maria Silva 63

Entre o mar e a montanha... um intenso vazio
Gisele Girardi 77

ENTRE AS MURALHAS ENTREVI
Ana Maria Hoepers Preve 78

Afetos subterrâneos
Stephen Feather 90

A VIDA E A ARTE COMO DIMENSÕES INSEPARÁVEIS: UMA CARTOGRAFIA
Catia Paranhos Martins 93

Afeto mulher (2)
Rosana Paulino 110

O GRANDE BAILE: EXPERIÊNCIAS GEOGRÁFICAS COM "ESSAS MAL TRAÇADAS LINHAS"
Eguimar Felício Chaveiro 111

Afeto menina
Ana Rita Pardim 123

ENTRE A GEOGRAFIA DOS AFETOS E A ESPACIALIDADE DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL
Denilson Araújo de Oliveira 124

Afetos em diário e cartas
Carolina Maria de Jesus / Françoise Ega 154

SOBRE PALAVRAS E PARENTES. OU PARA ALÉM DE HUMANOS E NÃO-HUMANOS
Daniel Iberê 155

Afetos animais
Arnulfo Morinigo Caballero 172

UM ABACATEIRO: VESTÍGIO DE ANDANÇA, MEMÓRIA DO DEVIR
Eliel Benites 173

Afetos vegetais
Jeanne Vittor 180

SE O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO QUE SEJA COM AS MELHORES COMPANHIAS: UMA HOMENAGEM AO PAJÉ RAIMUNDO DO POVO INDÍGENA XOKÓ
Avelar Araujo Santos Junior 181

Afetos "coisas de índio" e "coisas de não-índio"
Kelli Carvalho Melo 190

MBOKÉ'EXA: TERRA DE AFETO TERENA
Paulo Baltazar 192

Afetos Anas, Damianas, Marianas, Kaiowás
Fabio Turibo 207

Afetos em retomada
Fabio Turibo / Lucas de Oliveira Alves 209

AFETOS DE UMA NOITE GUARANI
Elâine da Silva Ladeia
Rosa Sebastiana Colman
Valentim Pires
Silvia Medina 210

Afetos de dormir
Yermollay Caripoune 227

HISTORIAS DE LA SIERRA EN LOS "ESTADOS DE GUERRA"
Andrés Felipe Bernal Restrepo
Francisco Daza "Popocha"
Liliana Valencia Tafur 228

Afetos em linhas
Patrícia Cristina Statella Martins 257

SOBRE IMAGENS, PROTAGONISMOS INDÍGENAS E GEOGRAFIAS DO AFETO
Roseline Mezacasa 258

Afetos de uma última casa guató
Karoline Batista Gonçalves 263

CAMINHANDO PELA URIHI E OHPEKO DI´TA:OUTROS MAHSISE, CIÊNCIAS E EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS
Ivani Ferreira de Faria 264

Afeto "Terra sem mal"
Um jovem guarani 284

UMA GEÓGRAFA EM TERRAS KAIOWÁ
Juliana Grasiéli Bueno Mota 285

Afetos de uma "mulher da limpeza"
Alexandra Radu 306

AFETO É TEMPO, DESAFETO É PRESSA! E A GEOGRAFIA? COMO TE AFETA?
Emerson Guerra 311

Afetos em abraço (1)
João Timane 321

TRÊS CONTOS PEREGRINOS: AFETOS COM GENTES DE FORA DAQUI
Alex Dias de Jesus 322

Afetos Índia
Alessandra Nirwan 330

OS AFETOS DAS MIGRAÇÕES: DESLOCAMENTOS DE MIGRANTES NO UNIVERSO ACADÊMICO
Isis do Mar Marques Martins 334

Do afeto feito ofício, o sensível que habito
Anita Loureiro de Oliveira 348

TODOS OS DOMINGOS
Wenceslao Machado de Oliveira Junior 349

Afetos corporais
Elias Alves de Souza 358

PROFANAÇÃO COMO GESTO DE DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E DESCOLONIZAÇÃO NA PESQUISA EM GEOGRAFIA
Valter do Carmo Cruz 359

Afetos equilibristas
Sorrayla Acosta/Raique Moura 371

ARTE, MATERNAGEM E QUARENTENA
Laiany Rose Souza Santos 372

Afetos de um assentamento para crianças
Valéria Peron de Souza Pinto 381

OS AFETOS QUE NINGUÉM VÊ:GEOGRAFANDO JUNTES UMA VIDA QUE MEREÇA A PENA SER VIVIDA
Janaína Gaby Trevisan
Jorge Montenegro 382

Afetos mulheres trabalhando
Nilton Lira 402

ENCONTROS E EMOÇÕES NO TEAR GEOGRÁFICO: REFLEXÕES SOBRE OS CAMINHOS DE UMA JOVEM PESQUISADORA
Larissa Araújo Coutinho de Paula 404

Afetos da terra, suas gentes e suas partilhas
Carlos Aparecido Ferrari (Ferrari) e Noemi da Silva Artiaga - MST 430

SENTIDOS DA TERRA: PERCEPÇÕES DO DIÁLOGO COM PESSOAS ASSENTADAS EM MATO GROSSO DO SUL
Alzira Salete Menegat
Giana Amaral Yamin 452

Afetos camponesa
Larissa Araújo Coutinho de Paula 473

A DEVOÇÃO DO ROMEIRO-PEREGRINO DE JUAZEIRO DO NORTE, CEARÁ
Claudio Ubiratan Gonçalves 474

Afetos em devoção
Marlene Flauzina Oliveira 491

A VIAGEM COMO LUGAR DE AFETOS, ENCONTROS E ALTERIDADE
Pablo Sebastian Moreira Fernandez 492

Afetos avoados
Roberta Carvalho Arruzzo 504

LEMBRANÇAS DE UMA COMITIVA PANTANEIRA: ENCONTROS, PAISAGEM E IMAGINÁRIO NUM EXTREMO DO BRASIL
Thiago Romeu
Heloisa Costa Rigon
Estevão Torrez de Souza 505

Afetos em parede (1)
Amaru Mota Ribeiro e Ítalo Franco Ribeiro 516

Afetos em parede (2)
Maria Júlia Ladeia Goettert 517

BEIJO TUA BOCA, ESPIRRO: A LUA ME ABANDONA. HOJE NÃO CANTAREMOS, AMOR
Gerson R. Albuquerque 518

Afetos *thaththi*: um pai no Sri Lanka
Kanchana N. Ruwanpura 525

A CASA DA POESIA: OS ESPAÇOS E AS IMAGENS COMO MORADA DO AFETO
Valéria Cristina Pereira da Silva 527

Rememórias: de um conto a um fato
Mariana Lemes 549

A DESCONSTRUÇÃO DO EU E AS "GEOGRAFIAS" NO MEU CAMINHO
Ariel Costa dos Santos 551

Afetos quilombolas
Maria Aparecida Frizarin Cipriano / João Batista Alves de Souza 568

AFETOS DIVERSOS, AMIZADE E *"BROMANCE"*
Matheus Guimarães Lima 569

(Contra)Afetos de um vírus
Ana Sol Lobo 589

(DES)AFETOS EM *BOLAS DE SEBO*, UMA DESCONSTRUÇÃO ESPACIAL
João Carlos Nunes Ibanhez 590

Afetos em releitura (2)
Melissa Ferreira de Oliveira 601

A "CABEÇA PENSA ONDE OS PÉS PISAM" E O QUE A BOCA COME: GEOGRAFIAS DO PLANTAR, COLHER E COMER
Roberta Carvalho Arruzzo 602

Afeto zapoteca
Victoria Guzman Cabrera 617

QUANTAS GEOGRAFIAS CABEM NA GEOGRAFIA?
Nécio Turra Neto 618

Afeto quarto, corpo, dor, pôr-do-sol
Dalila Tavares Garcia 649

Afeto vegetal, "agual", "pedral", humano
Luiz Felipe Rodrigues 650

Afeto mãe, tempo, retalhos
Midiane Scarabeli Alves Coelho da Silva 651

7.669 DIAS FORMANDO PROFESSORES DE GEOGRAFIA: ENTRE ESTÁGIOS, RELATÓRIOS E AFETOS
Flaviana Gasparotti Nunes 652

Afetos em releitura (3)
Umberto de Andrade Filho 661

GEOGRAFIA POLÍTICA DO AFETO: TRANSGREDIR O ESPAÇO VIVIDO
Antonio Augusto Rossotto Ioris 662

Afetos em abraço (2)
Tony Amaral 692

DO QUE VIVE E DO QUE (NÃO) MORRE: ENTRE-AFETOS EM "TERRITÓRIOS SENSÍVEIS" E "ESTÓRIAS-ATÉ-AQUI"
Jones Dari Goettert 693

Afetos em terra e gentes kaiowá
Ítalo Franco Ribeiro e Cristiano Garcia Rodrigues 722

Caminho das flores
Tiago de Souza Leão 730

Afetos de um adeus
Beatriz Vera 731

AUTORAS E AUTORES 734

APRESENTAÇÃO

Eu sou porque nós somos

Jones Dari Goettert
Juliana Grasiéli Bueno Mota
Flaviana Gasparotti Nunes
Antonio Augusto Rossotto Ioris
Raique Moura

AGLOMERADOS - Raique Moura (2020).

"Eu sou porque nós somos", preconiza a Filosofia – e por que não uma Geografia? – Ubuntu. Mas quem eu sou, quem somos, afinal? Em nossa geografia de sempre, de ontem, de hoje e em devir, qual a geografia que fazemos, qual a geografia que nos faz, e quais as marcas e "pedaços" dela e de nós que raramente são publicadas (nos eventos ou nos textos) em nossas falas e escritos? Olhando-nos assim distantes de nossas *aglomerações*, e vendo-nos ali como rostos que também nos encaram, o que gostaríamos de falar e escrever, mas que não poucas vezes são apenas cochichos de intervalos do fazer e pensar geográficos ou mesmo de nosso próprio existir? Em nossas *interações* geográficas, quais os olhos que nos olharam e que nunca mais se fecharam? Quais as peles que nos *habitaram* e que as sentimos quando pausas nos silenciam mesmo que por breves instantes? Quais corpos, quais sujeitos, quais lugares e quais relações *nos ajudaram a ver* o não visto, e deles e delas carregamos as melhores imagens, sensações e afetos mas indizíveis em nossa geografia de forma e expressão quase sempre tão sisuda? "Des-aglomeradas/os", encontros vividos – e os ainda por vir – foram provocando nossos pensamentos.

Impedidas e impedidos de aglomeração e, ao contrário, sob a obrigação do isolamento social – um dia, uma semana, um mês, vários meses, mais de um ano – pareceu-nos necessário – e até inevitável – outro tipo de encontro. Movidas e movidos em contraponto à afetação do vírus do Covid-19 e, no Brasil, à política genocida e autoritária que o acompanha, queríamos e precisávamos saber: "O que te afeta?" Enquanto o *foco* pandêmico aprofundava a barbárie ultraneoliberal e as práticas necropolíticas, nossa *ansiedade* sugeria a escuta para *geografias do afeto*: "Do nosso pensar, do nosso fazer, o que fica, afinal?" Enquanto fazíamos os primeiros contatos, um conjunto de outras proximidades foi também se gestando mesmo *fora da geografia*, mas em relação profunda com o espaço. Assim, arte, psicologia, sociologia, história e muitos outros lugares próximos e distantes foram *se juntando* em uma *aglomeração afetiva* sem fim.

A proposta para os afetos que "trajetam" este livro foi lançada ainda no início do segundo semestre de 2020. Inusitada para os padrões de uma ciência com "G" maiúsculo, frequentemente séria demais, formal, e pouco *afeita* a outros *devaneios,* a não a ser aqueles das "bases teóricas", e das "metodologias e procedimentos científicos", esta *geografia dos afetos* iniciou-se de encontros à distância entre gente *de perto*, entre Jones, Juliana, Flaviana e Ioris, que escreveram pequenas mensagens em "WhatsApp" ou em e-mails até que pensamentos se conectaram para juntas e juntos se perguntar: "Como juntar-se de novo, agora?" Ruas de distância (em Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil) ou um oceano no meio (entre Dourados e Cardiff, País de Gales), mesmo impedindo encontros já programados antes de 2020, começaram a dar lugar a um *propósito* simples, mas nem por isso menos desafiador, que "resumimos" em nosso texto-proposta para *gentes geográficas* de perto e outras nem tanto. Nossa comunicação foi assim:

GEOGRAFIANDO AFETOS

Proposta em forma de *pensamento*, *afeto* e, quem sabe, *escrita?*

Como pensar e escrever o impensável?

Mario Blaser e Marisol de la Cadena escreveram assim:

> ¿Como empezar a hablar de lo impensable? Tal vez señalando que el primer síntoma con que se nos manifiesta es como conflicto, desconcierto y ruptura con nuestra manera usual de pensar. Un par de instantáneas: En los Andes Peruanos, hay gente que se opone a la destrucción de un cerro para abrir una mina de oro, entre otras razones porque el cerro no lo quiere – la oposición a la mina contradice los deseos del gobierno que quiere atraer capital extranjero. En Canada, la Nación Indígena Mowachat/Muchalaht se enfrenta con el ministerio de pesca Canadiense y con medioambientalistas quienes quieren retornar Luna, una Orca perdida, a su grupo familiar. Los Indígenas aseguran que en Luna reside el espíritu de su recientemente fallecido jefe y que su deseo de estar con su gente debe ser respetado. Lo impensable no es que 'los indígenas crean que los animales o los cerros tengan vida' – por el contrario, así es como pensamos. Lo que no podemos es pensar esas afirmaciones en sus propios términos porque no tenemos las herramientas conceptuales para hacerlo. Lo inconcebible – lo realmente impensable – es que el cerro o la ballena sean algo otro. Son cerro o ballena – punto. Eso 'otro' es creencia – está bien para los indígenas pero no para nosotros, y mucho menos para el Estado (Introducióin. **WAN Journal**. Vol 4. 2008, p. 5. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf).

Como, em nossas *geografias,* dentro e fora da universidade, afetos foram construídos pelo *impensável*, pelo inusitado, aquilo que vivemos e que permaneceu em nós, sem figurar em nossos escritos *teórico-analíticos* mas que nos *perturbam* ainda agora, aqui?

Seu Manoel disse que formigas tocandiras viram árvores sumaúmas.
Dilaila nada entendeu em Literatura e Geografia, e fez um poema na avaliação final.
O aluno Germano, kaiowá, entregou-me o mbaraká no meio da dança.
Kaxinawás lhe batizaram com um novo nome: Grande Irmão.
A aluna Beatriz gostava de dança e abandonou a geografia.
Ricardo foi traído pela noiva, migrou e se apaixonou pelo lugar.

Quais os atos que de tão intensos e reverberantes podemos *definir*, afetadas e afetados por Deleuze e Guattari, como territórios? "O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os 'territorializa'"! Quais os *atos* que invisibilizamos, silenciamos, *escondemos* ou mesmo forçamos ao esquecimento porque "in-cabíveis" em geografias do Estado e do Capital e mesmo em "geografias críticas", atos inúteis que por isso nem para a Geografia (com G maiúsculo) servem?

De outro jeito: quais as *pequenas* emoções vividas em aulas dentro de salas ou fora delas, em escolas, ruas, rios, bares, igrejas, campos, montanhas, em trabalhos de campo, naquele gesto que não coube no gravador durante a entrevista, naquela confidência *militante* que não *presta* para causa pública, e que, mesmo assim, fazem das geografias *nossas* um *acontecer*, um *acontecimento*? Quais?

Aqui, por isso, o convite é mais ou menos assim: escritas de coragem para fazer revelar geografias e(m) afeto, sem início, meio ou fim definidos – até porque *essas coisas* de *introdução-desenvolvimento-conclusão* talvez sejam racionais demais para qualquer *plano de intenção* que busque o voo livre de uma pandorga de linha solta.

Vamos?

Um barquinho de papel anunciando o delírio: até tal dia...

O pensar, a coragem e a escrita: até o dia tal...

Leituras e reescritas, se...: até aquele dia...

Um barquinho de nome Geografias e(m) afeto em retorno: até o dia, mês e ano...

Como ir?

Com barquinhos entre 10 a 20 páginas de papel, para mais, para menos.

Jeito da vela e do remo: letra *Garamond* tamanho 12; espaço entrelinhas 1,5.

Essa *chamada*, lançada então no (distante) início do segundo semestre de 2020, foi sendo enviada para gentes que, algum dia, algum lugar, haviam nos confidenciado experiências que – certamente nem elas mesmo sabiam ou lembravam – haviam grudado em nós e já faziam parte de nosso fazer, movimentando nossos pensamentos. As respostas, geralmente rápidas, eram cheias de entusiasmo e de "sins", "Já comecei a escrever"!... Os prazos – *Ah, os prazos* – foram chegando e os textos foram graciosamente brotando junto a anexos de e-mails. E foram baixados, e foram abertos, e foram lidos... E cada um deles foi se transbordando em si mesmo, fazendo brotar pensamentos de pensamentos, sentimentos de sentimentos, afetos de afetos...

Os textos chegando, lidos e relidos, pensados e sentidos, foram, no entanto, e meio que instantânea e *magicamente*, produzindo conexões com outros *tipos* de textos – imagens, literatura, *mitos*... E agora, como "deixar de fora" o que no interior dos pensamentos e

dos corpos, além de se insinuar, já se insurgia e *exigia* um lugar? Assim foi que outros afetos foram se achegando em desenhos, pinturas, poemas e contos, alguns e algumas de gentes distantes, mas outras e outros também de sensibilidades junto, dentro de casa, deste lugar que habitamos e que nos habita ainda com mais intensidade em um espaço-tempo pandêmico. E, incrível, assim, pontos de um *mundo pontilhado* foram de *alinhando* como que em *fugas* de seus lugares comuns para então se aconchegarem entre outros pontos, entre outras linhas, entre outros textos.

Agora, aqui, dezenas de textos em linguagens múltiplas, que podem ser lidos e sentidos um a um, em página aberta *a esmo*, *sem querer*, e assim seguir, voltar, pular, brincar de *vai-e-vem*, e dançar de novo, outra vez, talvez em uma repetição tal que outras diferenças emerjam, em um devir para sempre novo, e outro. A disposição dos textos segue um *plano de exposição*, digamos, aleatório; sim, um ponto pode ligar a outro, sequencialmente, mas o *plano de intenção* é que o trajeto seja livre para a produção de afetos que mesmo nós, organizadoras e organizadores, autoras e autores, talvez nem tivéssemos sentido. De jeito um pouco semelhante, a rápida "apresentação" dos textos que segue é menos um alinhamento rígido de um *afeto* depois do outro e mais – talvez – pequeninas "provocações" da nossa aqui *geografia dos afetos*. Se um texto afetar você, mais ou menos, em *decepção* ou *euforia*, introspectiva ou extravagantemente, nosso *esforço afetivo* já terá valido a pena, o lápis de cor, o pincel, a caneta ou as teclas de um computador.

****

A impressão que temos é a de que quanto mais a *tal* humanidade segue, mais simplismos nos acometem, enquanto deixamos de levar a sério *coisas* simples, como nós mesmos, que juntas e juntos a todos os outros seres – animais, vegetais, minerais, sólidos, fluidos etc. etc... – fazem a *animação* dos mundos todos. Um simplismo, por exemplo, em achar que a Terra é apenas um redondo por onde *flutuam fixas* pequenas e grandes ilhas, estas últimas batizadas de continentes. Mas talvez seja algo completamente diferente: um rosto meio entristecido segurado por uma mão a pensar, quem sabe, *o que fizemos de ti, ó Terra?* E as *ilhas* de antes serem olhos em *buracos brancos* à espera de não sabemos o que, até porque um mito arrogante e prepotente quer nos impor o "sabe tudo", o "sabichão", uma "pátria amada", como se todos os seres fossem obrigados a um *amor* Único. E o firmamento, aquilo que chamamos de Céu, por que precisa ser um Cosmos ao infinito e não um negro cabelo que faz pouso no mês de dezembro para vagalumes em acasalamento? Por quê? Qualquer resposta – geográfica, filosófica ou política – certamente não será tão intensa quanto uma menina que nos olha a segurar o mundo, os mundos todos, em singela e profunda expressão de **Bimiura**.

Desespero é o espaço em estase, o tempo em suspensão, o corpo despido de si e a *alma* em dor. "*Ele me disse que eu havia sido acometida por um câncer de ovário letal e restava-me pouco tempo de vida*". Em "des-espero" não há mais esperança, e a espera então é o espaço-tempo alijado de qualquer outra dobra, porque nenhum mais devir ou afeto parece possível. Um mal-estar, uma vertigem e uma dor incômoda nos deslocam da *vida*, uma videolaparoscopia nos invade, vasculha e espia e uma imagem revela o que ninguém quer ver revelado. E, então, os pensamentos nos dizem que nos resta *apenas um dia*, até o momento de uma *revelação* maior, que tudo muda. Mas no *meio*-espaço da paralisia toda ao redor, parte do corpo deixa o corpo e, extirpado, agora acompanha a dor – e também a anti-dor – em uma caixinha de coisas pequenas, daquelas que vão se juntando em gavetas de *ver depois*, de *lembrar depois* ou de *ajustar contas* junto a *destroços dos arquivos de uma vida* toda, feita sempre de pedaços de tempo, de espaço, de *alma* e de corpo. De que espaço então falamos? Qual geografia é essa que sentimos assim? É assim, é ali, junto a um de seus "destroços", que **Valéria Cazetta** percorre em anti-desespero pedaços de vida, pedaços de si.

De quantas dores é feita a geografia? Geografia, essa palavra feminina, quantas mulheres traz de seus lugares às vezes mais calados, sozinhos, escondidos e escuros? Mulheres, que não raramente se mostram com sorrisos no rosto, corpos em trabalho, mas angústias a tomar o coração todo? Quantas vezes a geografia, em suas produções de pensar e de fazer, ajudou a enxugar uma lágrima, a tirar um espinho, a aliviar uma ferida, a estancar um sangramento ou a trocar uma agulha fixa de costura por uma linha solta sem direção pré-definida? Ali, talvez, durante anos e mais anos, mães, irmãs, esposas, avós e tias em mais dias e mais noites costuram, remendam, fazendo de retalhos que se avolumam em uma caixa uma vida inteira, depois transformada em tapetes *patchwork*, e ali, e só ali, um colorido *acaso* se faz – mas que não poucas vezes foi pisado, sujado e chutado por botinas ou *alpargatas de aço*. Relendo a artista Beth Moysés, **Elâine da Silva Ladeia** e **Maria Júlia Ladeia Goettert**, junto a uma máquina branca e sob ferros de furar, *imitam* a dor, uma dor que talvez apenas uma *geografia feminista* e/ou *transgênero* seja capaz de sentir... e de curar.

Quantos afetos e quantas emoções compartilhamos com as/os sujeitas/os da pesquisa e que, se desaparecem em nossa *produção científica*, permanecem para sempre juntos e juntas de nós? Nas pesquisadoras e nos pesquisadores que nos tornamos, quantas *Cassiopeias nos habitam*? Talvez **Joseli Maria Silva** não nos dê todas as respostas, mas não há dúvidas que nos ajuda a refletir sobre nossas premissas teóricas e nossos trabalhos de campo, e, na relação com as gentes de uma pesquisa, no que tudo isso dá ou pode dar. Percorrendo ruas, bares, clubes e lugares da Espanha, Joseli encontra a *sua* Cassiopeia. Com ela conversa, com ela vai à feira, com ela arrisca entradas proibidas, com ela foge... e com ela a eternidade a toma, a *embebeda*, no tilintar de um drink naquele primeiro encontro, quando o tempo

de uma conversa se fez espaço, corpos, e *se grudou* para sempre nelas. Mas a Cassiopeia de Joseli morreu... Seu corpo não suportou o mundo do poder, da violência, da xenofobia e do preconceito. Joseli, então, *aqui*, já não é mais ela, uma, só, pois que constitui uma habitação em duo, coletiva, solidária, juntas.

Em **Gisele Girardi,** Zingara vive, *nua*, vestida em roupas descoladas. Qual o tamanho do vazio entre as montanhas de alturas do céu e a imensidão do mar, que fazem da vista um sem fim, mas que sempre – sempre, sempre... – traz um corpo nu a sofrer na solidão de uma dor à espera da verdade? Um corpo assim, uma mulher assim, deixa um bar mais triste e padarias com sonhos à espera de um "não sei o que". Ela, agora, mira em seus jornais matinais o autorretrato, sonhando a companhia de uma bebida (à noite) e de um pão quente que sumiu à mesa... (o pão ficou à espera na padaria, enquanto o padeiro chora diante do forno já frio a sentir a última brisa antes de fechar a janela). Sim: Zingara queria, quer, querida...

Quantas *loucuras* atravessam a geografia? Ou, quantas geografias atravessam a *loucura*? O que há de *louco* no mundo de nossas normalidades, normatividades e governamentalidades? Onde construímos muros em círculos, em quadrados e em linhas – *a la* Jeremy Bentham – e do lado *de lá*, *de dentro*, parecem vidas nulas a perambular diante de nossa imposição panóptica que tudo quer ver, mas que parece nada sentir? **Ana Maria Hoepers Preve** se atreveu, *geograficamente,* a atravessar o muro e a desvelar não a loucura do outro, mas a nossa, na cegueira em não ver ali humanidades a cartografar vidas sem fim. Ana, entre as muralhas, entreviu junto a hospital de custódia e de tratamento psiquiátrico um pulular de ninhadas de coelhos a escavar suas tocas em cartografias intensivas *loucas, demasiadamente loucas* porque *humanas*, *demasiadamente*...

Quantas filas levam ao "inferno" de uma geografia do capital? Quantas pessoas "subterranizadas" se olham e nada veem em trilhos para lugar nenhum? Quantas redes são necessárias para grudar na gente e parecer que delas a ruptura é praticamente um "nada"? Quantas? Imaginemos com **Stephen Feather**, por alguns instantes apenas, as linhas de pensamentos de uma geografia invisível que povoa nossas geografias em filas de ônibus, caixas eletrônicos, supermercados, igrejas neopentecostais exorcistas, missas católicas para o afastamento do pecado, terreiros para os orixás, carteiras em salas de aula e *sites* abertos simultaneamente em um *smartphone* – imaginemos. Submetidas e submetidos a elas em uma *submersão* "afogante" e apavorante, qualquer saída pode parecer um pesadelo. Mas estão lá, estão aqui: geografias de pensamentos, imaginações e imaginários habitam o mundo como o mundo nos habita, em carne e

osso e nem é preciso tanto... A "loucura" não é obviamente a existência delas, mas sim muitas vezes a nossa indiferença "infernal" a elas. Então, que por alguns instantes – insistimos novamente – deixemos Stephen afetar o nosso andar.

Geografias e *saúdes* atravessam corpos e *almas*, abrem feridas, manipulam traumas, escutam, sentem e vivem a outra, o outro. *Geografias* e *saúdes* da mulher, femininas e feministas, ou não, ou tudo, emanam em corpos golpeados pelo patriarcado, machismo, racismo e desigualdade. A privação e a privatização da vida e dos corpos femininos, precisa, e tem contraponto em resistência, ações e políticas de vida, de saúde, em combate permanente contra todo biopoder e tanatopoder, contra toda necropolítica. Uma luta que é feita também de afetos, de muitos afetos, como aqueles emanados da força espetacular da arte, como aquela que nos chega de Rosana Paulino e de seus *combinados de não morrer*, de Beth Moysés, de seus *vestidos de noiva* e de suas *valas* difíceis de sair, e de Berna Reale, do necessário desmoronamento da violência, dessa *gestão* natural da morte e da doença. É nessa luta que uma cartografia se faz, *desenhada* aqui por **Catia Paranhos Martins**, na inseparabilidade da vida e da arte, dimensões tanto *psicológicas* quanto *geográficas* de todo existir.

Eu sei como pisar no coração de uma mulher, já fui mulher eu sei, já fui mulher eu sei, canta Chico César. Como é um *coração de uma mulher*? O que corre ali, o que escorre ali, o que canta ali, o que chora ali, o que sente ali, o que se junta, se deposita ali em anos, dezenas, milhares de anos? Quantos corações pulsam *no coração de uma mulher*, quantos? Quantas lanças o atravessam ao ponto de lhe sangrar a eternidade e ainda assim suportar o peso todo do mundo? O que carrega um *coração de uma mulher*, quais as amarras de uma vida-humanidade inteira a pesar, às vezes, o peso de uma pedra imensa, e, outras vezes, uma pena do pássaro mais terno, aquele que só quer, de flor em flor, *engravidar* o mundo, *uma* beija-flor beijada também reciprocamente por uma flor? **Rosana Paulino**, qual coração se assenta em um corpo arqueado pelas toneladas amarradas a si, pelas cordas que puxam para trás, por *matrimônios* que torturam tanto, tanto quanto *sapatilhas de arame*? A *resposta* nos *canta* Rosana, *nos chora* o coração, como ao embalo do peso de vidas sem fim – e de seus morticínios, feminicídios, de suas mortalhas – a nos arrastar juntas, juntos, de novo, e quem sabe, ao lado do mesmo Chico, que, então, já não param de entoar... *Para pisar no coração de uma mulher basta calçar um coturno com os pés de anjo noturno, para pisar no coração de uma mulher, sapatilhas de arame, o balé belo infame... No coração*... que assim mesmo pulsa, pulsa, pulsa...

Dizem que "Deus escreve certo por linhas tortas"... Aqui dizemos agora: Eguimar escreve torto por linhas certas! **Eguimar Felício Chaveiro** escreve cartas, muitas cartas. Escreve-as, no entanto, meio que já embriagado depois de muitos goles e de muitas danças em um baile, um grande baile. Depois, talvez amanhã, quando a bebida lhe oferecer uma singela dorzinha de cabeça e quando a

cabeça insistir em fazê-lo bailar de novo, a todo instante, com a lembrança e a memória da menina que então o bailou para sempre, então, ali, o baile se embala para não acabar jamais. Suas cartas, por isso, e não *à toa*, se remetem a amigas e amigos, e por entre o ar gélido da universidade, o calor dos cantos, bichos, frutos e linhas cerradeiras se achegam palavra por palavra – "Certa vez...", "Pois é...", "Penso que nossa conversa é longa...", "Começo com uma pergunta...", "Imagino...", "Não quero falar tão mal de mim..." Suas cartas pedem a amizade, enquanto *burla* a escrita reta acadêmica e se declara aberto afetiva, crítica e eticamente. Ali, dali, de cada carta emanam experiências de gente, de escrita, de pai, mãe e irmão, de lugares de afeto que em cartas afetam o amigo, a amiga. Fica-nos apenas a dúvida sobre o que Deus pensará de "essas mal traçadas linhas" – mas, na dúvida, abramos o envelope.

O padrão da Geografia hegemônica vê globo, mas talvez não veja dedo. Vê círculo envolvendo pequenas e grandes *ilhas* equidistantes umas das outras, mas parece não ver tranças. A depender do dedo, indica *para lá*, *para cá*, *para cima*, *para baixo*...; indica aliança de casamento ou indica "pode vir"; indica alguém com nove dedos apenas, e outras de unhas postiças; indica "ok", "tá certo", ou "tô mal"...; indica um *onde* o dedo quer ir quando uma Geografia dominante já não *geografa* o próprio dedo diante de si, apontando para ela mesma. Uma trança junta um emaranhado de fios de cabelo que em harmonia e solidariedade deixa-se cair sobre os ombros, e não pesam mais que as pálpebras de olhos a mirar-nos indignados. Uma menina livre, assim a geografia quer ser, assim também nos sugere, geógrafas e geógrafos, **Ana Rita Pardim**. Assim...

Quantas tristezas fazem a geografia? Quantas dores, quantos sofrimentos, quantas saudades? *Do outro lado do oceano*, quantas alegrias podem subsistir em um espaço marcado pelo tráfico humano, pelas mortes em navios negreiros, pela escravidão, pelo açoite e pelos olhos que ainda hoje – *Só de olhar*... – persistem em provocar *maus encontros*? Então, quantos desafetos precisam atravessar um corpo até que ele já não seja ele mesmo mas submetido a uma "ética" e uma "estética" da objetificação enquanto a subjetividade quase inteira jaz em um *banzo* sem fim? Em contraponto, em resistência e em luta, quantos *bons encontros* foram sendo construídos em *negritudes* desde os quilombos de ontem aos quilombos de hoje, desde as senzalas da "moderna" colonização às comunidades de morros e de baixadas, de terreiros e de mares por onde Yemanjá acolhe a tudo e a todos? É um pouco assim que **Denilson Araújo de Oliveira** nos faz *navegar* entre a *geografia dos afetos* e a *espacialidade das relações raciais no Brasil*. Sim, um texto *em dor*, mas simultaneamente em uma *poesia da vida* e da *alegria* que pretende exorcizar toda tristeza, pois que em algum lugar *foram nos chamar*, e *viemos de lá, pequenininhos*, *pra pisar neste chão devagarinho*.

Uma mulher preta escreve seu diário na comunidade favelada de Canindé, em São Paulo. Migrante mineira, foi se ajeitando na cidade grande entre sua morada de autoconstrução, a rua, a catação de lixo, filhas e filhos e dinheiro quase nenhum. Ao *acaso*, seu diário foi encontrado e lido por gente do jornalismo e, então, migrou para um livro e para as livrarias de São Paulo, do Brasil e até do exterior. Quantas gentes, então, leram e *viveram* um pouco do lugar onde ela viveu? Quantas gentes, então, leram **Carolina Maria de Jesus** e rapidamente passaram a se perguntar: "Nossa, ela é como eu?" Uma outra mulher preta, talvez também ao *acaso*, encontrou em outro lugar, em uma banca de jornais e revistas de Marselha, na França, Carolina. Leu *Quarto de despejo* e inspirada nele escreveu, nos anos seguintes, *Cartas a uma negra*, que nunca foram *enviadas* e por isso nunca lidas pela destinatária. Preta, empregada doméstica, também migrante, da Martinica, **Françoise Ega**, *lá longe*, talvez tenha sentido Carolina como nenhuma outra mulher sentiu. Qual geografia é essa, então, que atravessa oceanos e se faz *pouso*, afetos, leitura e escrita em mulheres do trabalho, *de cor*, andantes e escritoras?

Há várias maneiras de iniciar um texto, há vários jeitos de começar um silêncio... "*Eu conheci um velho índio do Uruguai / Que há muito já foi onde a gente nem sabe se vai. / Conhece a vida traz pra frente e frente pra traz / Andou nos caminhos do vem, nas veredas do vai. / Eu aprendi com o velho índio do Uruguai, / Que a vida é de quem corre menos em busca do mais*", e esse poderia ser um início, nas belas palavras-canto *Nhe'ẽ Porã* de Arnaud Rodrigues. Mas é de outro modo que **Daniel Iberê** discorre *sobre palavras e parentes*, ou, como também destaca, *para além de humanos e não-humanos*. Quantas palavras há em um silêncio? Quantos silêncios há em uma palavra? Quantos peixes habitam um peixe, ou quantos não peixes também nele moram? Quantas palavras ditas, muitas "mal-ditas", o ocidente faz impor aos povos originários como se deles fossem? Iberê, *mbyá* em terras acreanas a *vagar* pela Brasília, capital, recebe uma visita; é xe Ru, o pai, Tata Endy, que lhe precisava falar, e falou, e entre palavras "bem-ditas" silêncios ainda maiores que os mundos todos disseram. Ouvimos, então, também, na palavra e nos seus silêncios, na escuta anti-pressa, anti-capital, no silêncio porã, no silêncio *mbyá*, Tata Endy, um *velho índio* dos *caminhos do vem, nas veredas do vai*...

Apenas uma arrogância antropocêntrica e "antropocênica" é capaz de *ensaiar a cegueira* diante de afetos animais, vegetais, minerais... Em meio à vida e em meio à morte, *seres* em multiplicidade *se cruzam* e *se atravessam* em suas *estórias-até-aqui*. Os perigos de *estar vivo* se aliam amistosa ou perturbadoramente entre *seres* móveis e imóveis, como o musgo que se achega e cresce em pedras embalado pela água da chuva. Outro dia, ou outra estação, um sol abrasador é capaz de fazer secura ao que antes era úmido, quente demais ao que, até então, aconchegava insetos pequenos. E poderíamos perguntar: quantos *seres* habitam um lugar? Quantos minúsculos insetos percorrem escondidos a pele de um cachorro para fazer patos filhotes *brincarem* mansamente junto dele? O que uma terra toda *sente*

encostada junto a um corpo animal que dorme, descansa, a ouvir simultaneamente os sons terrenos, enquanto o outro ouvido fica à espreita de sons do vento? O que move um dos filhotes, move todos os demais? Em outro lugar, uma ramagem *planeja* alcançar o céu percorrendo uma árvore já *sem vida*. A *cumplicidade* é tal que o término de uma e o começo de outra são quase indistinguíveis, enquanto uma *ilusão de ótica* faz ver os galhos mais finos na ponta a tentar furar as nuvens para que deem de beber à trepadeira. Pode ocorrer que isso seja *compreensões* para *seres* e *gentes* igualmente em re-existência, em uma retomada dos acampamentos guarani e kaiowá, com seus cães, patinhos e outros (com **Arnulfo Morinigo Caballero**), e de uma comunidade quilombola (com **Jeanne Vittor**) – em ambas, as terras sempre souberam quem são os seus *seres*, por isso ensejam amizades sem fim.

Um abacateiro solitário é afeto contra os desafetos provocados pelos pastos braquiária e colonião, monoculturas que se misturam, mais perto, mais longe, à da cana de açúcar, à soja e ao milho de sementes cada vez mais distantes do milho saboró, indígena, guarani e kaiowá, que, em vez de fazer ver apenas o mesmo do mesmo faz ver, ouvir e sentir a multiplicidade humana e não humana de todos os seres. **Eliel Benites**, kaiowá, ouvindo gentes, ouvindo terras e ouvindo plantas, acompanha-se de um pé de abacate e faz-nos transitar entre espaços e tempos de agora, de antes e em devir, em companhia também do *Seu* Live, rezador e *andarilho* em um espaço-tempo no qual os caminhos (*tape rendy*, caminhos iluminados) e tudo ao seu redor ainda não tinha dono, nem branco, e ainda eram cuidados e protegidos pelos guardiões da floresta (*ka'aguy jára*) e por *ñanderuvusu*, o criador de tudo. E curioso: *habitante* também do México e de El Salvador, abacate é nomeação indígena de lá, dos Náuatle; abacate vem de *āhuacatl*, que significa "testículo" pois que o caroço foi assemelhado ao órgão humano. Como *sêmen*, talvez, se achegou à terra junto ao caminho guarani e kaiowá fazendo fecundar e germinar memórias afetivas andarilhas, como devir do imenso *tekoha guasu* a ser retomado, para que nele plantas e árvores de antigamente tomem o mundo outra vez.

Quantos ângulos e focos, e quantas formas e posições fazem a Geografia? Quantos olhares, quantas *posicionalidades*, quantos *horizontais* e *verticais* o nosso pensar e fazer geográficos comportam? Miramos *de cima*, *de baixo*, na *mesma altura*, em pé, agachados, sentados ou deitados... o que vemos? Imaginemos então a parafernália de coordenadas ocidentais e "colonizantes" estriando o espaço em latitudes e longitudes, em linhas duras e de segmentação *para cima*, *para baixo* e para todos os lados possíveis e impossíveis, em pontos – *Vejamos só!* – cardeais, colaterais e subcolaterais... mas onde nenhuma "rosa dos ventos" nem perfuma o ar nem embala a terra... *Que loucura!* Enquanto isso, ***Dona*** **Floriza**, ***Seu*** **Jorge** (rezadora e rezador kaiowá), **Ítalo Franco Ribeiro** e **Cristiano Garcia**

Rodrigues resolveram *de se ver* de vários ângulos, e *ao fim e ao cabo* constataram que o chão em gentes e suas coisas era ele mesmo um bonito *amontoado* de bem viver.

Caminhos vão se fazendo – e nos fazendo – no caminhar. Muitas vezes sós, mas como é bom o caminhar em companhia, em ajuntamento, em conhecer-se reciprocamente na amizade entre as gentes andantes e a terra que anda junto. Os passos, as pegadas e os caminhos, então, são tão densos e densas, que já não sabemos de quem é o pé, de quem são as mães e a quem os "espíritos" encantados encantam – certamente a todos, a todas, é o que passa a parecer, é o que passa a ser. **Avelar Araujo Santos Junior**, então, escreve em pegadas de chão, de vida em partilha, compartilhada. Junto do Pagé Raimundo, do povo indígena Xokó, agora olha para o lado, e vê uma pegada apenas e, sem nenhum engano, sabe – e sente – que as marcas no chão são o afeto de vida e terra entre ele e Raimundo. Um geógrafo fez-se embrenhado aos caminhos xokó, enquanto os caminhos xokó solidariamente inundavam todo seu ser: o corpo, a terra, o mundo, a vida. Em Avelar, como em muitas outras e muitos outros, o Pajé Raimundo vive!

"Coisa de índio" virou expressão popular, enquanto *terra de índio* foi expropriada, apropriada, privada. Intentaram os *brancos* transformar todas/os as/os indígenas em *brancos menores*, com pouco de quase nada, com tudo perdido. Relatos e mais relatos dos *antigamente* – alguns não tão antigos assim – dão conta que os *brancos* iam se aproximando devagar, e devagar *coisas de não índio* passavam de mão em mão até habitarem as terras indígenas, como se primeiro as *coisas* precisassem se "ado(r)nar" para então um *dono* de fora *se presentear* de toda terra depois. Mas incrível, as *coisas* mesmo poderosas não foram suficientes para tornar índio, não índio, pois que *coisas de não índio* até podem habitar *aldeias*, mas *aldeias* resistem em habitar completamente o outro. É isso um pouco o que nos mostra **Kelli Carvalho Melo**: uma tigela metálica *coisa de não índio* recebida pelas/os Paiter Suruí, há poucas décadas, mas que, junto a outras coisas, não foi suficiente nem para o abandono das panelas tradicionais e nem da vida e terra indígenas.

Toda geografia configura-se – menos ou mais – como espaços de andança, em suas múltiplas e variadas expressões. Gentes, animais e vegetais, mas também ventos, nuvens, poeiras, águas etc. são *móveis* e fazem dos mundos trânsitos em direções várias, às vezes com mais intensidade para cá, às vezes, para lá. **Paulo Baltazar**, Terena do centro-oeste do Mato Grosso do Sul, narra a perambulação de suas e de seus, há mais de meio século, do leste para o oeste. Em espaço-tempo de expansão agropecuária e agroindustrial, os lugares de vida Terena (como para todos os demais povos indígenas no Brasil) foram sendo invadidos, cercados e, senão, ao extremo, ameaçados. As terras do *bem-querer* e do *bem-viver* – como a *Poké'e* terena – foram sendo expropriadas para então dar lugar às terras de negócio das paisagens

agronomocromáticas, e o que era diverso ser fez Um, se fez *uno*: Universo, Acumulação e Poder. Mas Baltazar convida a *perambular* pela terra dele, de sua gente, para *que a paixão dos povos indígenas pela terra se espalhe por toda humanidade*.

Uma retomada guarani-kaiowá, como todas as outras de gentes indígenas e mesmo de outras gentes ainda, é nunca apenas um *retorno* a um chão nu, a um espaço vazio. O *tekoha*, esse lugar intraduzível e intransferível, esse *lugar do bem viver* e do *bem ser e estar*, *onde se vive como guarani, como kaiowá*, há muito, sempre, se agita nos pensamentos daquelas e daqueles que anseiam o reencontro. Simultaneamente, também a terra, o lugar, mesmo as árvores e plantas que, sumidas da vista pela desterritorialização aterradora e colonialista anti-guarani-kaiowá, ali estavam desejando pela volta de suas gentes e de tudo aquilo que delas se juntou ao *longo tempo*, em outros lugares, mas sabendo que o espaço-tempo das retomadas haveria de chegar. Estrada cruzada, cerca cortada, ou muro destruído: então, o encontro se faz e, mais dias, mais noites, outros seres "re-tomam" a terra e tudo ao redor, para baixo, para cima e para os lados: plantas se avizinham aqui e ali, como bananeiras, ingás e até guaviras que pareciam para sempre desaparecidas; bichos ensaiam latidos e outros cacarejam; crianças brincam de correr e de plantar mudas; e outras gentes, maiores que as pequenas, fazem "re-grudar" na terra uma *ogapysy*, "re-conectando-a" junto, todos e tudo a uma *ogapysy*, uma casa de reza, pois que tudo ali também anseia uma *retomada* para além das materialidades que a vista vê. Vejamos e sintamos, então, em meio às lutas, as vidas de mulheres e homens guarani e kaiowá, com **Fabio Turibo** e com **Lucas de Oliveira Alves.**

Nem astronomicamente uma noite é igual à outra. O que dizer então das noites terrenas, terráqueas, territoriais, vegetais, minerais, animais, humanas, sob a superfície arredondada da Terra atravessada pelas camadas mais profundas (os sete círculos do inferno, por exemplo) e pelas alturas mais altas como as estrelas já mortas mas que ainda iluminam nossos pensamentos? Imaginemos então, dentre todas as noites do mundo, uma noite guarani! É o que nos trazem **Elâine da Silva Ladeia**, **Rosa Sebastiana Colman**, **Valentim Pires** e **Silvia Medina**. Ali não era uma noite qualquer, como aquelas dormidas entre gentes adultas. Ali, uma noite-criança se fez porque embalada pelas estripulias infantis de meninas e meninos indígenas, em trocas de afetos misturando coisas da cidade e *coisas de índio*, línguas portuguesa e guarani, afetos de brincar e sonhos para dormir. E da pergunta *Quantas noites assim cabem na geografia?* Uma outra logo *se inventa* e *se inverte*: *Quantas geografias assim cabem em uma noite?* Quantas?

Às vezes, a impressão que temos é que a Geografia é tão distante do chão, da terra e do céu, que o espaço é sempre um só, "in-diferente", mesmo que *aqui* seja dia e que *ali* seja noite. Por isso uma pergunta pode vir a calhar: são iguais as geografias do dia e às da

noite? Certamente que não, certamente que nunca. Em meio à violência, morte, desterritorialização, expulsão, extermínio, dizimação, genocídio e "genocíndio", ainda assim indígenas são capazes de nos revelar noites em completo descompasso ao horror e terror que as/os submetem a sociedade não indígena envolvente – *branca*, ocidental, moderna-colonialista, violenta, assassina e há séculos a excluir de noites sujeitas e sujeitos que a querem bem. Mas a noite quer ser de companhia mesmo em meio à escuridão, às estrelas *lá em cima*, aos sons de tamanhos vários e aos sonhos que levam a *vagar* sem controle algum. E assim, na noite, nos encontramos com **Yermollay Caripoune** em uma rede que embala um corpo que é igualmente embalado pelas estrelas de dentro e de fora de sua casa, feita ela mesma de coisas da floresta assim como as cores a colorir a própria rede, o próprio corpo e a própria noite. Durmamos, então.

Como percorrer uma geografia da violência e de contraviolência, a primeira, como produção do Estado e do Capital, de suas polícias, seus exércitos e paramilitares, e a segunda, de gentes camponesas seja em *guerrilha* na defesa de seus territórios, seja em luta na defesa do mundo que habitam, do mundo que as habita? **Andrés Felipe Bernal Restrepo**, **Francisco Daza "Popocha"** e **Liliana Valencia Tafur** mostram-nos o caminho e, mais que isso, trilham, com a gente, a Sierra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano. Ali, em meio a rios e montanhas, mas sobretudo em companhia de uma "mujer barranquillera", de um indígena wiwa ex-combatente guerrilheiro e de um *interioriano* "cachaco", somos *mergulhados* no interior de uma serra sem fim. Os caminhos e o caminhar nas trilhas e estradas da serra levam, de um lado, às alturas das montanhas, e, de outro, às planuras do mar, e entre ambos, inscrições de resistência, vidas em mútuo habitar em diferentes *lugares de fala*, *de escuta* e de *luta*.

Quantas linhas atravessam uma fronteira? Quantas *horizontalidades* são necessárias para *se fazer* uma paisagem? **Patrícia Cristina Statella Martins** *cruzou* a fronteira e *fez* uma paisagem: entre Brasil e Bolívia linhas de horizonte a *amolar* a Serra do Amolar, tanto a proteger quanto a *acariciar* terras, águas, bichos, plantas, ar, ventos, cores, calores e *chalanas* pantaneiras. *Estáticos*, os movimentos das águas do rio e das nuvens do céu paracem ser a *continuidade* ante a *descontinuidade* da vegetação – meio que interregno entre o rio e a montanha – e da cadeia serrana como que *ajustada* desde sempre. "Ilusão de ótica", ilusão anti-geográfica! As águas e nuvens migrantes são apenas uma *miragem* onde se escondem a mata e as montanhas, porque há décadas atrás aquela mata não era a mesma mata, e há milhões e milhões de anos aquela serra não era a mesma serra. Mas se as águas de baixo e as nuvens de cima parecem se precipitar para fora das margens da paisagem, também as linhas *horizontais* parecem insistir em *fugas* – para um e para outro lado – para além dos limites da imagem.

De quantas imagens são feitas nossas *geografias da memória*, uma, duas, um rosto, uma pulseira, um filme? Quantas gentes indígenas e outras tantas marcam nossa geografia de tal jeito que às vezes somos *pegos a pensar* que, sem elas, não estaríamos onde estamos? Quantos afetos, então, atravessam a nossa geografia, que também é tua, minha, dela ou dele, feita de *espaços das pequenas coisas* dos quais muito raramente falamos mas, em uma constância inexplicável, nos acompanham? Imagens, indígenas e afetos como as/os que seguem junto de **Roseline Mezacasa**, que, de vários encontros, viu alguém primeiro em um filme, e depois, anos depois, sentou-se com ele em sua aldeia; e que depois também encontra uma mulher, assim, junto, juntas, e com ela fez surgir um filme, como se o espaço e o tempo – e suas gentes – pudessem e precisassem ser para sempre *mobilizadas* e *imobilizadas* em um movimento sem fim. Em terras *de fronteira*, do humano e do não humano, seja no Mato Grosso do Sul ou em Rondônia, Roseline foi se achegando – e sendo achegada – a gentes que, então, ela já *se misturou*, reciprocamente. Uma delas é de nome Juraci, e agora juntas – é *o que se vê* – são as próprias terras que habitam, pois que é indiscernível dizer o que é terra e o que são as mulheres, essas gentes que *engravidam* a terra e que são por ela *engravidadas*.

Uma casa nunca é apenas uma casa. Duvidemos? Pois, olhemos e sintamos bem uma última casa de um último Guató em um parque por entre a fronteira Brasil/Bolívia, a nós chegada por **Karoline Batista Gonçalves**. "Tiremos" a casa dali, sem as árvores da mata, ao fundo e acima, e sem o chão e a terra, à frente, e nem mais será a mesma casa e, muito menos, o mesmo Guató. Porque, a indissociabildiade casa, mata e chão é a própria condição índia, indígena, guató, capaz, então, de fazer andarilha a luz que atravessa as árvores e chega aos olhos nossos, como no *ladrilhar* da pedras, tábuas, paus pequenos e utensílios de uso de uma vida que não para. Os materiais e a materialidade de tudo o que faz a casa e o entorno expressa a condição de que a casa é o todo aqui, e o todo aqui fez-se e faz-se casa. Porque também a casa é parte de uma parte, com suas paredes, telhado, portas e janelas, de uma casa-mundo guató com outras portas, muitas outras, como aquela meio que a esconder-se ao fundo da imagem, à esquerda, aberta, porque é também nas frestas e dobras que a vida nos atravessa.

Uma geografia de afetos, mas também, uma geografia de reciprocidades é trilhada por **Ivani Ferreira de Faria**, junto a dezenas de povos e terras indígenas do Alto Rio Negro. Construídos e construídas através de contatos e relações de três dezenas de anos, os afetos e as reciprocidades foram tais que, em uma de suas andanças, um dos povos, a rebatiza, não como "Ivani", nem como "Ferreira", e nem como "de Faria", mas afetuosamente como *Anaharina*, mulher guerreira. A *metamorfose* de Ivani em *Anaharina* é também expressão e prática de mundos indígenas em completo desacordo cosmológico, cosmográfico e epistêmico com o que o mundo ocidental construiu – e sempre buscou impor – em cada canto do planeta. Caminhando junto de mulheres e homens Tukano Oriental,

Yanomami, Baniwa, Kuripako, Bará, Desana, Yuhup e Nadëb Hupda, dentre muitos outros, a geografia de fora obriga-se à revisão radical e, então, com *Anaharina*, foi sendo questionada enquanto outras e novas "problemáticas" e "questões" surgiam, como as pedras com vida, a importância dos minhocários e as lenhas para diferentes tipos de comida. Com o texto, então, experienciamos outros mundos, e para isso, é preciso que a geografia se faça, também, *guerreira*.

Quantas ilhas nos habitam à espera de que também nós as habitemos? Quantas ilhas se desgrudam de nós e que só nos sonhos ainda chegam para, então, nelas deixar as pegadas do andar, das brincadeiras de roda, do corpo todo a tocar o chão e as estrelas, das danças, dos cantos, de amores e de *nossa gente,* que pode ser uma, um, um povo, um coletivo? Quais as ilhas deconhecidas que ainda almejamos se achegar, descobrir, fazer, construir, a ponto daquele *canto* se tornar um sempre e do encontro se tornar um tudo – mesmo que na efemeridade de beijo ou na eternidade de um ser que nos habita como semente prestes a germinar? Um *jovem Guarani* e uma *mulher da limpeza* são alguns dos *seres* que encontramos em nossas ilhas *desconhecidas*? Ah, ***jovem Guarani***, ah, **Alexandra Radu**, como vocês nos afetam com ilhas tão singelas e simultaneamente tão belas, e nós aqui a ouvir – agora, ainda ao longe – sons de *takuá* e de águas do ventre-mar em uma ilha-*terra sem mal*.

De quantas intensidades se faz uma pesquisa? De quantos atravessamentos se fazem as idas e vindas para/de, juntas, as gentes que vamos definindo interlocutoras em nossos trabalhos de campo, de cidades, de caminhos, de aldeia? De quantos afetos é feita nossa experiência e trajetória de *investigações geográficas* que, de rosto em rosto, extrapolam em linhas errantes nossos textos pretensamente acadêmicos e, ao mesmo tempo, em dívida com a afetividade que teima em não se desgrudar de nós, dessa geografia da sensibilidade? *Uma geógrafa em terras kaiowá*, **Juliana Grasiéli Bueno Mota**, nos dá pistas múltiplas a essas perguntas, em suas *cartografias do afeto*. Em *prosa* e em *verso*, Juliana se encarna – e é encarnada – em *Poty Rory Guasu*, sua condição indígena, lhe atribuída por *suas* gentes do afeto, afetivas, kaiowá. Um saber, um fazer, um sorriso, uma flor, uma alegria, um eu-nós, uma terra sonhada, muitas palavras e um pássaro-menino por nascer: quem achar que isso não faz geografia, engana-se!

Como distinguir flores em corpo de árvore e em corpo de mulher? Como distinguir cores e tudo o mais que emana de "transespaços" em *meio* a uma terra indígena mexicana? Certamente **Victoria Guzman Cabrera** vê um mundo, uma geografia, na sua inteireza, pois que o florido da vida mais une que separa existências, sejam elas humanas ou não humanas, terras, céus e tudo o mais. Em um espaço antimorte, antiviolência e antifronteiras flores precisam e querem habitar campos, quintais, rios, montanhas, sertões,

veredas, terras maias, incas, astecas, zapotecas e vestidos de festa, de encontro, de alegria e de amor. Mas querem habitar ainda mais: orelhas, cabelos, corpos inteiros de gente, para então fazer pólens migrarem com suas abelhas para perto e para longe, e em lugares mais distantes e inusitados fazer *hibridar* outra flor com "resultado" incerto, mas certamente belo porque soprada de uma brisa "entremar".

Em um *tempo líquido*, ou em uma *era da incerteza* ou mesmo de *compressão do espaço-tempo* é necessário e urgente (quase a própria contradição) o vagar lento, o não apressamento, a *parada*, o pouso. (Sim, calma... Pare um minuto, deixe este livro e mire à frente, por sobre esta página, e deixe o olhar vagar sem ponto ou espaço fixo...) Agora, em vagar, sem pressa, sigamos... Parece ser assim que nos chama **Emerson Guerra**, em crítica contundente a uma velocidade e pressa que é tanta, e que os afetos são de tal efemeridade que se *desmancham no ar* antes mesmo que o próprio ar complete seu *ir-e-vir* em *inspiração-respiração*. Como *inspirar* – e afetar – sem que *respiremos* a densidade *planetária* de um instante? Como ler junto à terra, *na pressa*, junto de um indígena krahô? Como colocar os pensamentos em um *poporo arhuaco*? Como escutar o som de cordas de violão pedidas por um velho revolucionário cubano antes de elas serem ajustadas em seu violão igualmente de muitos anos? Como *sentipensar* a geografia sem a calma anticolonialista que em acelerações têmporo-espaciais cada vez mais acintosas nem nos deixam *respirar*? Como?

Quantos abraços são precisos para uma *geografia dos abraços*? Eduardo Galeano, de tanto abraçar gentes e lugares, escreveu *O livro dos abraços*. Nele, dentre tantos abraços, *foi* abraçado, diz, por *pescadores das costas colombianas* que inventaram – e lhe compartilharam – a palavra *sentipensador*, o que sente, o que pensa. Porque um abraço, definitivamente, é nunca apenas um pensar, mas sempre um sentir. Há abraços para todos os braços, para todos os corpos, para todos os *seres*. **João Timane** *recolhe* da densa e profunda *geografia* moçambicana um abraço entre peles da mesma cor, negra, enquanto uma presumível distinção é marcada por coloridas roupas, toucas, brincos e pulseiras, como a querer dizer que todo abraço é arco-íris depois de uma chuva a abraçar a terra. Já **Tony Amaral**, do Timor Leste, faz de um muro, um retrato amável de gentes em alegria, sendo praticamente impossível deixar de pensar e sentir que abraços antes ou depois da pose inundaram, ou inundarão, ela e ele... E então, novamente, podemos refazer a pergunta: quantos abraços são precisos para uma *geografia dos abraços*?

De quantas migrações é feita uma migração? De quantas separações e *casamentos* é feita uma migração? De quantos afetos distantes e próximos é feita uma vida "desfeita" em um mundo de mobilidade quase sem fim? "Quem nunca viveu uma migração que atire a primeira injúria", porque só alguém desprovido de qualquer *laço* de mundo seria capaz de ver apenas o *homo economicus* em um *fato*

geográfico completo que é cada e toda migração. **Alex Dias de Jesus**, migrante também, nos apresenta haitianas e haitianos em Dourados, Mato Grosso do Sul, originárias/os de várias gerações, de várias origens haitianas e de vários destinos passados, presentes e futuros, e a percorrer vidas em mobilidade, seus empregos precários e seus dinheiros poucos, mas de uma ímpar intensidade. Um casamento, uma criança pequena e laços que vão se formando, se firmando mais, se desfazendo outras vezes, como em brevidades de *aventuras* e *desventuras* que dão pistas de que o mundo é grande e intenso demais para fazer parar o movimento que o anima.

"Pensaram ter chegado às Índias", dizem docentes de História quando alunas e alunos perguntam: "Mas por que chamaram de índias as pessoas que viviam aqui, no Brasil, em toda a América?" E é simultaneamente curioso e colonialista o poder de invadir, de nomear. Uma terra imensa em homenagem a Américo, um homem, mercador e navegador, mas também *geógrafo italiano*; uma terra não tão imensa, mas igualmente grande, de Brasil, do pau-do-Brasil, de uma *ilha* afortunada e a conquistar; e ali, *nus* e *nuas*, índias e índios... "Mas agora, com tantos anos passados e tantas terras arrasadas, as Índias, a Índia, ainda existe?" Talvez perguntem, então, alunas e alunos de... Geografia. "Sim", nos responde **Alessandra Nirwan**, porque é de lá que nos chega – *Vejamos só!* – a *sua* terra, a terra Índia, a lavrar, enquanto garças igualmente *indianas* revoam à espera que, da terra, algo de comer *germine*. De um homem indiano em trânsito enquanto nos mira *transitando* de rosto a rosto afeição. E de mulheres indianas coloridas, umas a caminhar adiante, outra no caminho ainda à espera. Uma Índia, ali, a Índia.

Migrantes nunca deixam afetos para trás, que podem até ser esquecidos às vezes, mas em um momento ou outro saltam como presença em um mundo de ausências. Os desejos de mudança são também atravessados por antidesejos, e a migração, como *ato geográfico completo*, é sempre um instável equilíbrio entre afetos e desafetos nos múltiplos lugares de deslocamento, eles mesmos igualmente inconclusos. Mas a pergunta central de **Isis do Mar Marques Martins** é: como isso *afeta* ou não o "universo científico", mais especificamente os escritos geográficos e suas próprias autoras, seus próprios autores? O *percurso* e os *passos* apresentados por ela são marcados por dois grandes sinais: um é a dor, aquela que inevitavelmente nasce e acompanha a/o migrante desde a decisão para a migração até muito além, não raras vezes, de sua própria morte, quando e onde filhas e filhos, netas e netos ainda reverberarão aquele ato *inaugural* (que, não poucas vezes, é também apenas outra *etapa* de um movimento já começado em gerações e gerações passadas); e outro é o cansaço, essa "substância" socioespacial que, como a dor, precisa ser ocultada como se oculta todo processo de *desafeto*, de antiafeto que, com frequência, atravessa o corpo migrante. Como, então, permanecer impassíveis frente à dor e ao cansaço migrante?

Quantos passarinhos, quantas mãos, quantas dores e quantos amores precisamos para uma *geografia avoada*, aquele espaço sensível, mulher, camponesa, que habitamos, que nos habita? **Roberta Carvalho Arruzzo** imagina, se alimenta, observa, desfaz e inventa, enquanto gaivotas planam o imenso mar dos mundos todos. **Larissa Araújo Coutinho de Paula**, *agachada*, nos olha *de através*, de um *através* camponesa, de espinha em curva porque a terra precisa ser junta, cuidada, *feminina*, enquanto a mesma terra toca as mãos fazendo brotar alimentos coloridos – muitos dos quais habitam nossas mesas, esquecidos do chão donde vieram. Já **Anita Loureiro de Oliveira** faz do afeto, o ofício de uma vida inteira, habitando a criança que nela habita para nunca deixar de habitar as sensibilidades todas que a vida dá. Que belos afetos que nos desafiam: contra uma *geografia sisuda* e *séria demais* para ser levada sempre a sério; contra uma *geografia cerebralista-abstrata*, tão desgrudada do chão, da terra, das gentes; e contra uma *geografia adultocêntrica,* que esquece de correr montanhas, pular cercas, brincar de roda e sorrir *amenidades*. *Avoemos*, pois!

Árvores, flores, jabuticabas, céu azul, galhos, chão batido, ar, luz, umidade, pó, pássaros, pernilongos, formigas, sapos, caramujos, calangos, morcegos, maritacas, mesa, portas, vasos, temperos, hortaliças, mais insetos, frutas, quintal, jardim, colibris, néctar, babosa, sabiá, bem-te-vis, uvas, abelhas, frio, calor, mangas... e uma bicicleta entre a casa e a universidade... O que nos atravessa em dias de terças ou quartas-feiras fazendo domingo cada dia, todo dia, toda noite? Pois é o que é para **Wenceslao Machado de Oliveira Junior**, em um *onde* em devir escuta, olhar, cheiro e sentir de todo o não humano junto à *observação* de um sol que em todas as manhãs chega diferente, como o canto de pássaros, a visita de formigas ou as asas imperceptíveis a se aconchegarem junto a uma flor e dali transportar ao mundo todo, em meio a uma pandemia, um perfume de vida.

Uma pele nos habita, habitamos uma pele. Um corpo nos habita, habitamos um corpo. Um mundo nos habita, habitamos um mundo... Mas quando essa pele, esse corpo e esse mundo se juntam à outra pele, a outro corpo e a outro mundo? **Elias Alves de Souza**, ***O Mago***, *geografou* um encontro assim com tal intensidade que ambas/ambos, tão sensivelmente grudadas/os, já não deixam possível a distinção entre uma/um e outra/outro. Enquanto linhas *corpóreas* se fundem em corpos, braços, mãos, rosto e mamilo, um fluido percorre a instantaneidade do *ato* fazendo com que tanto o fora quanto o dentro permaneçam para sempre conectados. E ali tudo se transmuta: as mãos são olhos a percorrer a pele toda arrepiada, enquanto os olhos cerrados são a janela temporariamente fechada porque os mundos inteiros agora brincam em um quarto pequeno.

Alguém acena e gesticula tentando dizer: "Não, não! Por favor, desvie-se do método ocidental, transgrida a epistemologia moderno-colonialista... Descolonize-se..." De longe, de perto, *no meio do caminho*, vemos tudo e aquilo coloca-nos em uma encruzilhada: o que fazer, como fazer, para onde ir? **Valter do Carmo Cruz** nos dá a mão, o braço e um abraço, e conosco constrói – no coletivo que é também *episteme* – uma sugestão: junto das indagações *o que fazer, como fazer e para onde ir,* é importante *juntarmos* ao *com quem queremos fazer, com quem queremos ir*? E ainda mais agudamente: com quem *produzir "bons encontros"* em afetos de *múltiplas experiências da vida*? O *com quem* nos conduz ao *onde* do *com quem* e, então, ali uma *profanação* precisa ter lugar em *desobediência epistêmica* para a *descolonização na pesquisa em geografia*. E parece ser ali, junto das gentes anti e contra-hegemônicas, anti e contracolonialistas – ali, juntas e juntos – *profanar* o *habitus* dominante e, então, comungar o *jeito* solidário de existências nunca negadoras da vida, porque sempre à espera também de bons encontros. Vamos?

Por uma geografia *bêbada e equilibrista*: em espaço-tempo no qual a insensatez, a estupidez, a ignorância e o obscurantismo querem tomar conta de tudo, e de todas e todos, parece, mais que importante, mas necessário, um pensamento e uma ação menos reta e sisuda, e mais ousada e criativa, e que, ao mesmo tempo, faça interromper a *roda vida* de lugares da dor. Fazer girar o corpo e, então, construir um novo pensar e uma nova ação, é contraponto tanto à tristeza quanto à condição enrijecida que o E/estado de exceção em curso procura impor. E então é preciso coragem, é preciso romper a linha dura da morte (do corpo, do pensamento...) e projetar-se em voo livre, sabendo que outros corpos, outras gentes, outros bichos e outras coisas estarão juntas e juntos, conjunta e coletivamente, não apenas fazendo da queda um momento menos traumático, mas fazendo ali outra coisa, um movimento, um "proto-abraço" como insinuam braços abertos, uma alegria como evocação de um sorriso que nunca apaga. E para isso é preciso... coragem! Coragem, então, para seguir as acrobacias *bêbadas e equilibristas* com **Sorrayla Acosta** e **Raique Moura**. Apenas, coragem!

Um mosaico é obra paciente. A geografia é, de certa forma e de certo conteúdo, um mosaico. A questão é como fazer se *encaixar* – ou se *harmonizar* – um espaço-mundo tão fragmentado, *quadrado*, dilacerado. Um trabalho assim querer-se *arte*, *artístico*, também. Mas quanto um mosaico assim é atravessado pela condição materna e – gravíssimo – um estado de pandemia aguda? Como *arte, maternagem e quarentena* se fundem é um pouco do que nos coloca **Laiany Rose Souza Santos**. Disposta à resistência, à luta, Laiany envereda pelos *fragmentos* da vida de mãe e artista e faz de um muro outra coisa, outro mundo, outra vida. Porque, se *transformar é viver*, o movimento de vida que se inicia em larva para se fazer casulo, e de casulo que se abre para fazer abertas as asas de uma borboleta. O muro, então, embranquecido antes, transborda um colorido afetivo e afetuoso – transformando o próprio muro, este concreto

acimentado de fechamento de tudo, em um espaço agora *avoado*, porque já sem a dureza e a arbitrariedade de muros-cercas a impedir o expandir-se da vida.

Um assentamento de reforma agrária produz, primeiro e antes de tudo, assentadas e assentados. Mulheres da terra, homens da terra. Reciprocamente, a terra produz as gentes, as gentes, a terra. Da labuta, do trabalho e do suor, *de um lado*, e do achego que a terra proporciona, *de outro*, enxadas, arados, manuais ou a motor, se misturam a todas às demais *coisas* camponesas para fazer *brotar* a mandioca, o feijão, o milho, a batata-doce, o mamão, o abacate, o mel, as vacas, as galinhas... e tudo o mais que as mãos conseguem e o coração deseja. Das *coisas* para produzir às *coisas* produzidas, umas são para dispor à própria mesa e cada refeição é momento de lembrar dos tempos-espaços de antes da terra, de quando muitas vezes a falta de comida alimentava o sonho da terra de plantar, cuidar, colher. E outras *coisas* são ali feitas para seguirem a *vida* nas vilas, nas cidades, nos mercados e nas feiras. *Coisas* de comer, mas também – *e que bom!* – *coisas* de brincar, como nos traz **Valéria Peron de Souza Pinto**, uma *produção* inusitada, mas não sem o desejo imenso de um *colo*, de um *aconchego*, de um *cuidar*.

Trabalhos de campo, assim como outras práticas nossas, tem a potência de *engravidar* a geografia. Mas, para isso, uma *dica* é seguir menos o roteiro pré-definido e deixar-se *levar* pelas trilhas até então desconhecidas – o que requer *desseguir* um caminho pronto, "desescutar" vozes *oficiais* e insistir no "desacabamento" de um espaço que parece sempre pronto. É também disso que nos falam **Janaína Gaby Trevisan** e **Jorge Montenegro**, visibilizando *afetos que ninguém vê* e *geografando vidas* – juntes, juntas e juntos – *que merecem a pena ser vividas*. Por *rurais*, *agrários* e *indígenas sem fim*, *perambula-se* densa e magicamente por escolas *extraordinárias*, por *espaços não negociáveis* e *anti-homologáveis*, por *aromas* que povoam com tal intensidade os lugares *de pesquisa* que são capazes de fazer *inundação* à vida inclusive da pesquisadora e do pesquisador... Os lugares de campo, por isso, são também outros/nós ou outros-nós, aqueles que nos *atam* a experiências tão densas já incapazes de se desgrudarem da gente, ou aqueles que nos *amarram* a outros-nós formando, então, uma rede onde juntes, juntas e juntos uma *prática da amorosidade* se instaura contra todo *imperialismo, sexismo, racismo* e *classismo*. Aos trabalhos de campo, então...

Os marrons inundam a terra: cocos de babaçu se achegam aos dedos, mãos, braços e corpo daquela que quebra, *quebradeira*, que se faz mais rija com o pequeno pau-martelo necessário para abrir o fruto que, então, se junta em amêndoas umas às outras, ali, em cesto muito frequentemente trançado também com a palmeira do babaçu. Onde habitam os babaçuais? Onde habitam as mulheres? Não

raramente, privatizados os primeiros, comunitárias as segundas, em terras pequenas, mas incrivelmente em luta, em resistência. Babaçuais anseiam, mesmo assim, pelo encontro, por aquele momento, assim como desejam as mulheres, o cuidado mútuo. Porque, afinal, a terra-mulher e a mulher-terra, essas condições *femininas* espraiadas como cuidado de uma e de outra, sentem como ninguém o vento – aquele que corta mundos tocantinenses, piauienses, maranhenses e paraenses – dos tempos e espaços da comunhão e do trabalho, ali em sua relação dialética e afetiva com a vida em sua totalidade. E é por **Nilton Lira** que uma quebradeira nos atravessa, trazendo-nos a uma *geografia quebradeira* de todo latifúndio, de toda monocultura, exploração e acumulação, vicejando, então, olhos de mulheres a refletir amêndoas de coco babaçu.

"Não há geografia sem drama" pode ser falado de outro jeito: não há geografia sem emoção. **Larissa Araújo Coutinho de Paula** bem disso sabe, e bem disso nos fala. Em seus *encontros e emoções no tear geográfico,* Larissa nos olha como um passarinho: em "deboche", pois em pouso sobre um arame farpado, diz *E daí, tuas farpas não me ferem, não me prendem, não me matam*; ou em "convite" a chamar, *vem, voe!* Então o passarinho se junta à Larissa pequenina e à Larissa um pouco maior, e junto da avó (mãe de sua mãe) hasteia uma luta contra dicotomias e hegemonias, em uma resistência humana-mulher emotiva e sensível. E nos caminhos da vida encontrou outras mulheres, e fez ainda mais devir mulher, e ainda mais devir criança-menina. Suas emoções e seus afetos foram/são de tal intensidade que agora uma menina não para de *se assentar* em seus *assentamentos*, e enquanto outras crianças ainda se penderem em galhos curvos, como a dizer que sem balanço – e sem *atrevimento* – a geografia é triste, enfadonha e reta demais.

Há geografias *paralelas* desde sempre. Duvidemos? A geografia da conquista colonial inaugurada nestas terras nativas, a partir de 1500, fez-se *paralela* à resistência de territórios indígenas e quilombolas, dentre outros, mesmo que cada vez mais incrustados em *veredas* que se distanciavam dos *grandes sertões*, em que a tríade caio-pradiana latifúndio, escravidão e monocultura faziam surgir por todos os lados – a violência, a morte, o extermínio e o genocídio são a quarta característica que nunca pode estar separada das três anteriores. Nos *cantos* da colônia primeiro, e do país "independente" depois, nem todas e todos permaneceram *bestializadas* e *bestializados* diante do poder sobre as vidas, do poder sobre as mortes. Em *cantos*, em muitos *cantos*, foram entoados e ecoados *cantos* de vida, de cuidado e de solidariedade sem fim. Mais recentemente, *cantos* do Brasil fervilham experiências de luta e de re-existência, como nos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e de muitos outros. As histórias e as geografias que dali emanam são o contraponto, o *contraespaço*, o contralatifúndio, a contraescravidão, a contramonocultura e a contramorte, pois é de vida que a própria luta se faz. E **Carlos Aparecido Ferrari** e **Noemi da Silva Artiaga** são *imagem e semelhança* dessas vidas que animam a terra, dessa terra que anima a vida.

Sentidos e afetos da terra são revividos por **Alzira Salete Menegat** e **Giana Amaral Yamin**, revelando tanto novos *conteúdos* de assentamentos de Reforma Agrária quanto novas *formas* e *jeitos* de pesquisa. Ali, cada assentamento vai se fazendo desde o chegar à terra, ao lote, até quando, já distantes, as pesquisadoras deitam em suas camas e rememoram falas das memórias de outras e outros, mas agora, então, já partes de "uma só" memória, de "uma só" fala/escuta, de "uma só" vida, a vida na terra, em terra, pela terra. O *conjunto* "casa-quintal-trabalho" é sempre exposição e *coisas* ocultas, como o marido a esconder-se e querendo ouvir os relatos angustiantes – porque marcados pelo machismo e pelo patriarcado – da esposa, que via nas mulheres "de fora" a cumplicidade, a confiança, a beleza, a esperança e as resistências de uma *outra* vida por vir. Nos assentamentos, na multiplicidade de "alis", uma *tessitura de uma colorida colcha* ia sendo *costurada com retalhos de tamanhos, texturas e matizes variados*, que, *esgaçada pelo tempo,* deixa *entrever buracos*, e é deles que também a vida emana, que o devir se realiza, e que o afeto transborda.

Religiões também religam gentes a lugares, territórios, *regiões* e, ali irmanam-se em *aléns,* que podem ser, em um momento, a *casa* da devotada e do devotado, e em outro, da devota e do devoto. Não sem *emorazão,* parece não ser plausível uma *geografia humana* separada de uma *geografia transumana* e *transcendental*, não de uma transcendência desgrudada da vida, mas de uma vida que não para de reinventar *idealizações* de si e também de *além* dela. Por isso uma *re(li)gião* é sempre um decorrer de uma viagem, de *aqui* para um *ali*, ainda mais que a devoção romeira-peregrina é tão intensa que parece nunca querer que acabe. É um pouco de uma *religação* assim que nos escreve **Claudio Ubiratan Gonçalves**, de uma peregrinação que não se esquiva das *transes* que a *fé* enseja, seja do pagamento de uma promessa com os joelhos à carne quase só, seja de uma cantoria profana em meio às *paixões celestiais*.

Qualquer "geografia da religião" sem *devoção,* que faz corpo vergar, levantar, sublimar, transcender, é como uma "religião" que liga nada com nada, enquanto as/os *entes* todas e todos vagueiam perdidas e perdidos desancoradas/os de tudo. Mas quando alguém *se prostra* com tal intensidade a ponto de fazer curvo o reto, proximidade à distância, então nada, nada, parece entreposto entre um devoto e a/o *ente* devotada/o. O que ali *se passa*, entre a chegada e o distanciamento depois, transborda o fato, a oração e até a imagem. É um pouco assim que **Marlene Flauzina Oliveira** nos faz aconchego em festa-folia popular-camponesa religiosa no *sertão de Goiás*. Um altar para Nossa Senhora da Abadia, uma palmeira pequena, toalhas de bordado, flores, enfeites coloridos, um violão e um velho senhor diante de uma *jovem senhora*, ele a reverenciá-la, enquanto o mundo todo ao redor prostrado diante de um silêncio que nem as *almas* mais racionais conseguem explicar.

Quantas viagens fazem a geografia? Ou quantas geografias fazem uma viagem? Pôr-se em viagem é pôr-se em geografia e vice-versamente. Viajar *à moda* de uma geógrafa ou de um geógrafo é dispor-se ao encontro, e encontrar é fazer e ser espaço, é fazer e ser em outro (outro lugar, outras gentes, outras *coisas*), é também afetar e ser afetado, isto é, fazer-ser afeto. Nos parecem ser essas algumas das premissas que *guiam a viagem* de **Pablo Sebastian Moreira Fernandez** em sua *viagem como lugar de afetos, encontros e alteridade*. A viagem a que nos propõe é menos uma programação *apolínea*, e mais uma transversão *dionisíaca*. E ali, no meio da rua, ou no meio do caminho, *Quem nunca bebeu um gole de vinho que atire a primeira pedra!* Aliás, assim, não seria absurdo *viajarmos* em movimento do vinho se transformar em arte como uma artista a dissimular sua *estratégia de alteridade*, pois se alguém, em um mundo qualquer, fez da água, vinho, e todas e todos beberam até não se aguentarem mais, parece não ser um descaminho a geografia ser o bom vinho a emanar alteridades em festa.

Quantos versos cabem na geografia? Um, Universo? Muitos, Pluriversos? Quantas geografias cabem em um verso, em um poema, em uma ontologia poética inteira? Ainda mais, então, quando o verso quer abrir caminho, pedindo passagem? Quantos caminhos a geografia abre para que versos deambulem nela fazendo florir espaços carregados de soja demais e colibri nenhum? Porque sem flores, por que haveriam beija-flores, se nenhum beijo polinizasse bocas famintas de afeto? Afinal, quantos *caminhos de flores* percorremos junto à geografia monocultural que hegemoniza a vista, o cheiro, o gosto e o barulho que, do vento, há tempo, já deu lugar ao ronco das máquinas de moer sementes nativas, crioulas, caboclas, indígenas, da terra? **Tiago de Souza Leão** então "poetisa" a interrogação cabal: *quando foi que nos apartamos da terra?* Quais os venenos, os progressos e as roupas que obrigamo-nos a beber, a viver e a usar e que nos retiram então a terra, as estrelas, as árvores, os rios... a vida, e a tornar tudo e todos um cinza incapaz de um colorido para além da bicromia preto no branco, branco no preto? Diferentemente disso, pergunta derradeiramente: *e para você, como seria?*

Embalada e embalados sobretudo por Manoel de Barros, Almir Sater, Graham Nash, e pelas águas nas quais não se pode passar régua, **Thiago Romeu**, **Heloisa Costa Rigon** e **Estevão Torrez de Souza** atravessam um Pantanal em suas *miudezas*, em seus *nadas*. Uma viagem que tem início bem antes, em imaginários do litoral sobre o interior, do mar sobre o sertão, do leste sobre a fronteira, ou de um Nordeste que desce, faz a curva à direita e se faz encontro entre uma criança-menino da praia e outra, de uma Bolívia que ainda sonha em ter seu mar – nas crianças em brincadeiras, toda diferença adulta se esvai, enquanto as águas pantaneiras dançam mais amorosas à margem daquelas alegrias sem limites. Asfaltos, matas menos, matas mais, jacarés e *jacaroas*, Miranda, mais asfalto, Corumbá, bolivianos em feiras, rio, rios, fronteira, Bodoquena em serra, outro rio, Aquidauana e uma imóvel Mulher Terena a descalçar o menino:

o *sensuar* afetivo de uma humanidade (que se quer) plena e que, por isso, faz querer insistir que uma *comitiva* são sempre seus inusitados encontros, com a outra, com o outro e consigo mesma. Que bom!

Um ano, dois anos... Qual é o tempo que cabe em nossos espaços da "reclusão" em uma pandemia que parece sem fim? Quais os afetos que produzimos no espaço da casa – seus quartos, suas salas, seus banheiros... – em meio à contaminação viral, a máscaras no rosto, à perda do olfato, a dores pelo corpo, à falta de ar, a intubações desesperadas, aos gráficos de mortes que sobem, a despedidas *sem corpo*, a sepulturas em profusão, à lentidão da vacinação e muito, muito mais? Se não parecia-parece possível continuar as mesmas, os mesmos, a casa igualmente poderia ficá-la, seus pisos e assoalhos, suas janelas e portas, suas paredes? **Amaru Mota Ribeiro** (com **Ítalo Franco Ribeiro**) e **Maria Júlia Ladeia Goettert** olharam para algumas paredes de suas casas e viram nelas *coisas* de riscar, desenhar e pintar. Dele, um menino, fez surgir riscados e rabiscados alguns deles só *compreendidos* por gentes não adultocêntricas, pois que povoados de bicharedos e outros seres menos afeitos à racionalidade da representação. Dela, uma adolescente-jovem, rostos que sempre estiveram lá, mas que precisaram de um espaço, assim, *intrínseco* e *introspectivo*, para mostrarem-se à vista e para sempre, agora, de companhia.

Gerson R. Albuquerque parece despertar a todas e todos em um "Gregor Samsa" devir-inseto *virado* devir-humano, mas ambos recusados em seus afetos no seio da família, dentro de casa, revirando o quarto. Mas em Gerson, um grande inseto "rola-mortos" afeta a imbecilidade, a estupidez, a vida vivida como gado que, mais cedo ou mais tarde – guiado pelo capitão – ruma ao abate. Aplausos, urros, mito. Em uma cama, em uma cadeira, no quarto, na sala, na cozinha ou no banheiro, um Gerson ouve a avó de um mundo que não este, enquanto mortos amontoam-se sob as botinas verde-oliva de um capitão-general, de um general-capitão, enquanto o verde de uma Amazônia inteira é virado terra nua, corpo nu, vida nua e crua em um marrom de valas coletivas, onde o gesto solidário se perde em membros enrijecidos e frios, envolvidos em sacos plásticos a impedir qualquer respiração. Como respirar então? Talvez não haja mais ar no fantasmagórico "pulmão do mundo", talvez não haja mais nem pulmão, talvez não haja nem mais mundo... Mas, em meio aos escombros, um menino anda e encontra um diário, de dias de um ano que nunca mais quer-se que se repita, enquanto não deixa de se reproduzir nas madrugadas depois de sonhos conturbados ou de sonhos de avó.

Quantas vidas fazem a nossa vida? Quantas mortes fazem uma vida sentir a geografia inteira que a habita? Quantas? Às vezes, em meio a pandemias ou não, pessoas de uma vida inteira deixam a nossa, assim, fisicamente, mas nunca deixarão por inteiro porque já somos a outra, o outro. Um irmão, uma irmã, uma filha, um filho, uma avó, um avô, uma mãe, um pai... Um *thaththi*, pai, como nos

revela **Kanchana N. Ruwanpura**. A imagem da vida persiste, sempre persistirá: uma toalha bordada, uma travessa e um bolo de aniversário, flores e um copo com meninas de mãos dadas, pratinhos de servir, duas fotografias em um porta-retratos sobre a cômoda, duas luzes guiando a parede ao teto e uma pintura a abraçar um pai, a abraçar uma família inteira. Repetimos: a imagem persistirá, o *thaththi*, a vida resistirá.

Quantas casas habitamos, ou, talvez *melhor*, quantas casas nos habitam? É, podemos dizer, o que nos pergunta e nos atravessa **Valéria Cristina Pereira da Silva**. Quantas, e quais? Uma *casa-arte* sem *casar-me*? Uma *casa da poesia*? Percorrendo obras literárias e dramatúrgicas, as casas *de Valéria* nos *felicitam* com uma *geocenografia íntima*, uma *geopoética*, uma *geografia encantada*, uma *geografia benfazeja*. Sim, casas são também *geografias* que nos habitam, que habitamos e que voam ou viajam junto, sempre, pouco importando onde estamos, para onde vamos ou mesmo para onde um dia, uma noite, ainda não sabemos que iremos. Casas que *contêm* o tempo em cada cômodo, em cada objeto, em cada parede, em cada tramela de porta ou em cada janela que se abre para o mundo, uma imensidão que vai no percurso de uma vida inteira virando *espaço íntimo*, grudando atos, vozes, barulhos, sonhos e pesadelos das casas todas do mundo, mas onde cada uma delas é o mundo em sua mais profunda intimidade e poesia.

Uma casa é nunca apenas uma casa. Já dissemos isso, mas agora é um dizer diferente do de antes. Assim dizemos porque, agora, a companhia é diferente da vez primeira, agora o embalo da casa nos vem com **Mariana Lemes**. Com ela vasculhamos uma casa, a casa que habitamos, a casa que nos habita. Mas quantos *eus* habitam uma casa? E quantas casas habitam o *eu*? Se olhamos bem, agora, *em casa*, ao redor e dentro de si, das voltas que o mundo já deu, das andanças que, já percorridas de casa em casa, nos perguntamos de novo: quantas casas habitamos, quantas casas nos habitam? Quantas lembranças e *presentes* nos tocam e quantos segredos permanecerão para sempre junto aos cômodos mais sombrios de cada casa, de todas as casas já habitadas? Olhemos bem, percorramos a casa, então, e talvez, cada passo na casa de agora seja acompanhado de passos de cada outra casa, até ao ponto mesmo de uma *poética da casa* – com seus amores e com seus medos – fazer o corpo todo estremecer – ou apaixonado, ou apavorado.

Ariel Costa dos Santos nos faz encontrar uma tia, sua horta e o sabor de uma manga recém-colhida de mangueira que parece a eternidade; nos faz ajuntamento a um monte de gente à espera em um ponto de ônibus popular, quando nem ainda o sono foi completamente descoberto porque o sol, em sua *teimosia,* insiste em percorrer outros mundos; e nos faz olhar o céu com *dona* Joana, aprendendo com ela de onde as nuvens devem chegar para junto vir a chuva, pois que as águas do céu lá têm seus mistérios e caprichos

que apenas olhos *geográficos* puros, negros e da terra são capazes de ver e sentir. Entrecruzando esses encontros, também temos a companhia de Ailton Krenak e de Carolina Maria de Jesus: o primeiro, a insistir em *ideias para adiar o fim do mundo*, o mundo também de uma tia, de um ponto de ônibus e de uma seguidora das nuvens; e Carolina, de um *quarto de despejo* a despejar-nos de nossas bacias rasas de tudo e fazer percorrer a vida *onde ela está*, às vezes longe de nossas geografias acadêmicas e perto das gentes que cruzam a nossa vida, e que, não importa o tempo e o lugar, insistem em *geografar* para sempre nossos pensamentos.

A separação Sociedade/Natureza é invenção, mito e imposição moderno-contemporânea, ocidental-capitalista, antropocêntrica e "antropocena". No entanto, se hegemônica, não é absoluta. Houve e há resistência, tanto humana quanto animal, vegetal, mineral, *sólida*, *líquida* e *gasosa*. No tocante a gentes, sujeitos, grupos, comunidades, e até povos inteiros há séculos recusam-se separados e alienados das *coisas* do chão, da terra, das águas, do ar, do céu... Em Corumbá, no Mato Grosso do Sul, gentes quilombolas foram se misturando ao rio e à terra em uma completude sempre querida, mas também sempre como uma tênue linha porque em ponto constante de arrebentar pelo preconceito e violência da sociedade envolvente. Em contraponto, o envolvimento (e não o "des-envolvimento") foi manter-se e reexistir junto às suas, aos seus, às suas *coisas*, aos seus *entes*. Essa persistência foi profundamente geografada por **João Batista Alves de Souza**, e ilustrada por **Maria Aparecida Frizarin Cipriano**, entrelaçando vidas entre *coisas* e gentes a se imiscuírem a ponto de quase total indistinção.

A amizade é afeto construído, e que fica. Em presença física ou em presença *online*, amigas e amigos se cumpliciam em momentos como naqueles de faculdade, quando uma pandemia nem era futuro, como também quando uma *peste* atravessa não apenas amigas e amigos, mas o mundo inteiro. Em um ou em outro momento, espaços de aproximação, mas também de morte, marcam *estórias-até-aqui* de jovens a experienciar suas vidas estudantes, "ficantes" e "em *beck*", dentre muitas outras. É um pouco assim, e disso, que **Matheus Guimarães Lima** apresenta e discorre *afetos diversos*, *amizades* e até um "*bromance*", trazendo para dentro de uma geografia, três jovens – urbanos, universitários e de *identidade* "médio-classista" – e algumas de suas *aventuras* e *desventuras*. Vidas e espaços que percorrem um período de aproximadamente dez anos, no transcurso de adolescências a, inclusive, "pais de família", e *no meio* um conjunto denso de momentos e instantes que se *reterritorializa*, pois toda amizade faz devir passagens para que nelas a vida se preencha de *si mesma*, não mais *a mesma* vida, pois que sempre em devir – afetivamente.

O que passa por dentro de uma aglomeração? *O que passa por dentro* de aglomeradas e aglomerados? Quais os olhos que nos olham em uma aglomeração de olhos abertos a olhar em uma única direção, *para ti*, para nós? Quais os olhos que não nos olham em uma aglomeração porque são olhos ao mesmo tempo cerrados e a olhar um dentro que, mesmo cansado, é menos doloroso que o fora viral, viralizante e virulento? Quais as marcas de corpos à mostra, nus, tão fortes, tão frágeis, a enunciar formas e disformas, multicores, peles que habitam, cabelos que caem, bocas fechadas a gritar, narizes que *consegem respirar* (ainda) e olhos abertos como para refletirem os nossos? Quais as marcas que carregam os corpos amontoados no interior de um *coletivo* ele mesmo anti-coletivo porque as marcas de todos apenas expressam o duo indissociável exploração/acumulação? *O que passa por dentro*, **Raique Moura** e **Ana Sol Lobo**, *o que passa*?

Geografias são feitas também de estigmas, daqueles que são imputados às diferentes e aos diferentes, e às/aos desiguais. Cor, etnia, cabelo, mudez, surdez, "incompletudes", tom de voz, sotaques, dinheiro pouco, casa pequena ou sem-teto... e corpo: são tantas as imposições na produção de estigmas que às vezes a geografia parece pequena demais para suportá-los. E o corpo, nessa geografia, é espaço "número 1" que mostra, que todas e todos veem. Quantos afetos, mas principalmente desafetos, habitam um corpo? Quantos afetos e desafetos podem atravessar corpos-gentes "Bolas de Sebo", quantos? **João Carlos Nunes Ibanhez** busca sentir corpos-vidas partindo de duas Bolas de Sebo, uma chegada de conto do século XIX, outra de filme mais recente. Em uma, uma sociedade inteira se regozija e se lambuza primeiro, e despreza e escanteia depois; e em outra, um menino sozinho *vomita* toda podridão de uma sociedade desdenhosa demais para seguir impune. *Linhas duras* e *linhas de fuga*, a dor e a libertação: sabemos o início do espaço, saberemos seguir?

Se o espaço é *a acumulação desigual de tempos* (conforme escreveu Milton Santos), podemos pensar então a geografia como *a acumulação desigual – e múltipla – de espaços*? Geografia que é simultaneamente produção e reprodução, criação e cópia, originalidade e simulacro... Em qualquer das situações, no entanto, geografia. Um livro, uma monografia, uma dissertação ou uma tese é sempre também releitura de muito que já foi feito, de um *feito* que é ainda inevitavelmente de "buracos" e "brechas" por onde olhamos e por onde outras *coisas* hão de surgir. A geografia – *Ah, a geografia!* – é então um *jeito* de fazer que não para, e, de tanto *torcer*, pode vir-a-ser – e a fazer, a criar – outra *coisa*. Alguém já disse – ou escreveu – que algo é a imagem e semelhança de outro algo, que veio antes, e, ainda mais outros dois, disseram que a burguesia *cria um mundo à sua imagem e semelhança* – a reprodução da geografia do capital. Mas quando jovens estudantes de geografia olham e sentem uma imagem, e em *exercício geográfico* a *reproduzem*, essa reprodução já não é mais apenas uma cópia, talvez uma *releitura*, então já outra *coisa*. É disso que nos mostram **Melissa Ferreira de Oliveira** e **Umberto de Andrade Filho**, *onde* da *releitura* de uma *ceramista* já não é mais o barro que queima e nem mais um vaso o *fruto* da produção.

Um aluno de um curso de Geografia e também bolsista de um PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) segue mais uma vez para a escola onde desenvolve atividades do programa; anda devagar (talvez de cansaço), pensativo (talvez de tédio) mas sobretudo desanimado (talvez pela dúvida pelo que o futuro reserva). Chega na escola e ainda no pátio ouve de um aluno da turma que atua como bolsista: "professor"... Ali, naquele instante, toda uma vida é afetada como se a existência então "juntasse" todo o passado, todo o presente e todo o futuro em um afeto de um mundo inteiro. "Professor"... Ali, ali, na escola... **Flaviana Gasparotti Nunes** "junta" em um texto – no qual discorre *entre estágios, relatórios e afetos na formação de professores de Geografia* – alguns relatos de uma vida inteira (mais precisamente "7.669" dias), *chegados* a ela, muitos deles, por mensagens do "Facebook", mas não menos impactantes através *daquelas partes* dos relatórios de estágio nas quais alunas e alunos discorrem com mais vagar, pensativos e em desânimos e ânimos de seus primeiros e decisivos contatos e intensidades com o espaço escolar, como espaço imprescindível de suas formações para a docência. *Ali*, naqueles escritos, o que alunas e alunos contam, o que "segregam", quais as *dores* e as *alegrias* vividas e que, então lidas, já não se desgrudam de nós?

Um céu de tons amarelos, laranjas e vermelhos espia o mundo, de fora para dentro. O azul quase todo sumiu, pois que o sol é, ainda, apenas reflexo distante, lonjura, como um adeus. Mas eis que outros azuis-esverdeados inundam o mundo, um mundo pequeno, mas ali, o mundo, todo o mundo. A geometria – quase somos tentados a dizer "geografia" – do mundo de dentro são quadrados e retângulos com curvas de canto, misturados a uma ou outra sombra pequena de uma luz artificial. Junto, uma "maquinaria" em aço, engrenagens e parafusos sustentam um colchão macio, um lençol fino e um cobertor para espantar o frio. E, dentro do cobertor, alguém meio que imobilizado pela vida e dor, mas que mesmo assim insiste a olhar o mundo em tons amarelos, laranjas e vermelhos. É deste lugar que **Dalila Tavares Garcia** nos olha, e, inquieta, mostra-nos que a companhia e o cuidado em um leito hospitalar são partes de nós que migram para partes de outra, de outro.

Comer é um ato político, escreve **Roberta Carvalho Arruzzo**. Qual é a política como ato de comer que a geografia produz, almeja, faz, inventa, compartilha, cuida? Com Roberta, a geografia *ara-se* ela mesma, e em outra "sala de aula" faz surgir um canteiro, uma terra revirada, sementes partilhadas, plantas germinantes, mãos cuidadoras, ansiedades que colhem e um almoço compartilhado. Gentes de uma geografia acadêmica se mesclam a gentes de um urbano que pratica a terra como herança, memória de corpo, cheiro de terra, sabor de panela. De uma cidade que não cabe como o "outro" do campo, porque o campo há muito migrou e se "enraizou" em – às vezes – pequenos lotes de terra em periferias da cidade, pois é ali que gentes "rurais" vivem e convivem uma geografia da terra, seja ela

fluminense (uma "baixada"), seja ela mineira ou nordestina (um "sertão") ou seja ela africanidade (um continente). É só ler, é só olhar: gentes e terras e tudo o mais se imiscuem em práticas docentes e discentes que já não se sabe quem ensina e quem aprende. Talvez a terra, a terra, pois a "*cabeça pensa onde os pés pisam*".

Para muitas alunas e muitos alunos, o curso de Geografia é um ponto de inflexão, praticamente redefinindo modos de ser e de pensar do que vinha antes para o que vem depois. Esse trajeto, no entanto, nem sempre – ou poucas vezes – é uma trilha prévia, pensada e articulada como um roteiro programado por uma agência de viagens. Mas quem somos nós, discentes e docentes desse curso que pode tomar conta de tal forma da gente, ao ponto de pensarmos: "nossa, em que espaço que eu vivia antes daqui?" Uma indagação que ultrapassa uma geografia conteudística em si e se instaura como "questão" do ser: "Que espaço é esse chamado eu, que geografia é essa chamada nossa?" Pecorrendo junto os olhares "perplexos" de alunas e alunos, **Nécio Turra Neto** também nos indaga: "*Quantas geografias cabem na geografia?*" Suas "respostas", igualmente, não são em linha reta, mas uma tricotagem em zigue-zague entre sua própria experiência e um conjunto de caminhos de alunas e alunos. Sem nunca chegar ao fim – porque se nega a um fim! –, sua leitura nos leva a pensar que alunas e alunos nos provocam a ver e sentir geografias de corpo e pele racializados, de gêneros múltiplos, de condições sócio-econômicas que "nem se fala", e de uma potência às vezes inimaginável.

Marx transita entre o abstrato e o concreto enquanto **Antonio Augusto Rossotto Ioris** se faz seu companheiro em um encontro com sujeitos e lugares em multiplicidade: gentes colonas, sulistas, em projetos de reforma agrária no Mato Grosso brasileiro, moradoras e moradores de comunidades periféricas na Lima peruana, velhinhas e velhinhos em um *pub* em uma Glasgow escocesa e indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, entre o rio Paraná e o Paraguai, também no Brasil. Todas e todos *famintos*: no Brasil, os assentamentos rurais pedem condições para prosseguirem na terra, donde a comida quer vir, enquanto as/os Guarani e Kaiowá *comem* a terra vermelha porque nela a vida insiste, existe e resiste; em Lima, *cavam* a terra para fazer jorrar a água, a *terra líquida* que solidifica a morada e *despolui* o corpo; e, no bar escocês, gentes de idades mais clamam a saúde atormentada pela contaminação química de siderúrgicas anti-humanas. Em *comum*, uma *geografia política do afeto* e a *transgressão do espaço vivido* da exploração e dominação, para fazê-lo *concreto* de vidas que atravessam o mundo inteiro.

Está sendo escrita – e por muito tempo o será – a Geografia, seus afetos e desafetos, em espaço-tempo pandêmico. A casa se torna o centro, e muitas e muitos (re)descobrem a "imensidão" do que até então parecia trivial e banal. Para outras e outros, a depender

de seus "ondes", "fugas" de casa possibilitam outras (re)descobertas, de coisas simples, como o barulho de água de um riacho que parece já trazer nele o próprio barulho do mar, lá longe, onde, em outro tempo, em outro espaço, se juntará. Em uma dessas casas, **Midiane Scarabeli Alves Coelho da Silva** reencontra um pedal, uma engrenagem e uma máquina inteira, mas se ela aparece ali, "vazia", é porque é impossível a descrição de tudo que a máquina anima em pensamento, desde a mãe, a agulha em linha reta e os retalhos que ficam (além, *é só olhar*, de um ônibus-brinquedo estacionado ao lado, como a lembrar de espaços-tempos de criança de outrora). Enquanto isso, fora de casa, em fuga ligeira, **Luiz Felipe Rodrigues**, depois de meses e meses em confinamento, debanda-se em trilha na mata para *se encontrar* com sua folha amarelada de pintas pretas, que – não tenhamos dúvida – seguia também sua própria fuga rumo ao mar.

Uma enorme formiga tocandira pressente que é tempo de morrer. Ela então se afasta das suas e dos seus e, lenta e silenciosamente, repete um *ritual* que há milênios e milênios já fazem: sobe no mais alto de uma imensa árvore samaúma e ali, morrendo, transforma-se em um fino cipó que desce até o chão, onde se oferecerá a corpos humanos para servir de seiva contra a dor de outras formigas tocandiras... Essa e outras *estórias* vão produzindo *territórios sensíveis* em **Jones Dari Goettert**. *Estórias* e *territórios* que vem à tona naquilo que a Geografia tem de mais instigante, mas simultaneamente amedrontador e maravilhoso: os trabalhos de campo. Evidentemente, o medo e o encanto participam dessa *empiria* desde que os superemos *a priori,* e deixemo-nos abertos para ouvir formigas, sentir pedras, escutar sem "pré-conceitos" prontos a emprestar o próprio sangre a muriçocas sem fim. Só assim, é bem provável, nossos *fins* poderão ser, igualmente, outros *começos*.

Uma pesquisa em Geografia, quando atravessada por gentes e suas relações, põe a vida em *relevo*, mas também a "desvida", essa outra palavra para falar de morrer, de morte. Uma pesquisa em Geografia, dessas atravessadas por gentes e suas relações, pode transformar trabalhos de campo em visitas afetuosas, e depois – e isso nunca queremos – notícias podem chegar dizendo que alguém que entrevistamos já não veremos mais, nunca mais. Assim é com muita gente, durante a pesquisa ou muitos anos depois, mas assim é, assim pode ser. E foi assim com **Beatriz Vera**, que, já nos instantes finais de sua pesquisa, de seu trabalho, em uma manhã de terça-feira recebeu a notícia de que um de seus entrevistados, também próximo e parente, há pouco deixara este *plano*. Era terça-feira, e o dia então passou devagar, pois que Beatriz foi vagando cada instante da última entrevista, do último encontro, da última visita. A chegada, as andanças na roça, no mato, no rio, as plantas e as árvores, a esposa junto, a doçura da conversa, a alegria do encontro. Era terça-feira, e

aquele dia não passou e nem nunca passará, porque aquele dia *condensou* vidas inteiras, e vidas, assim, nunca, nunca mais saem de nós, e não há morte que faça diferente um afeto assim.

*****

Às/Aos noventa participantes diretos deste livro: levem consigo o nosso mais profundo agradecimento. Junto com elas e eles, agradecemos também ao Programa de Pós-graduação em Geografia (FCH-UFGD) e à Cardiff University, pela aceitação da proposta e todo o esforço necessário para que este livro se viabilizasse.

Destacamos, por fim, ainda, duas "pequenas coisas". A primeira, caudatária de toda uma tradição ocidental e que nos chega de Heráclito, e dele sempre tendemos à reprodução de frase que tão bem cabe à centralidade moderno-contemporânea, dedicada ao tempo: "Ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando nele se entra novamente, não se encontra as mesmas águas, e o próprio ser já se modificou…". *O tempo, ah, o tempo*... Mas não deixa de ser curioso que ele também tenha – dentre muitas mais – outra frase, igualmente emblemática: "Tudo flui. Me dê um lugar para ficar"! Aqui, se *tudo flui*, o tempo, não é a ele que o filósofo recorre como afeto, mas ao espaço, *me dê um lugar para ficar*. Que este livro seja, então, um lugar para percorrer, um trajeto, com lugares para ficarmos mesmo que sob o instante entre a página que chega, à próxima a vir.

A outra "pequena coisa" nos chega das andanças e lugares Guarani e Kaiowá, aqui, deste centro sul-americano, deste centro ameríndio: o evento como "preenchimento" do espaço-tempo, como vida vivida e narrada em um agora simultâneo a um aqui. Para os Povos Guarani e Kaiowá só há espaço-tempo (*Ára*) se eventos o façam existir, e esses acontecimentos precisam ser feitos *alimentando* o espaço, alimentando o tempo. Os eventos, então, expressam-se como ação e como palavra, e delas o espaço-tempo surge como ato sempre grudado à vida, dos *lugares que precisam ficar* mesmo que um rio chegue e depois se vá. Que este livro seja, portanto, também uma produção de eventos que, vividos e narrados, deem ainda mais vida ao nosso espaço-tempo.

Com afeto.
Junho de 2021.

Afeto mulher (1)
Bimiura

Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2015.

O REENCONTRO COM ALGUMAS IMAGENS MÉDICAS

Valéria Cazetta

Como se faz um texto?
Como nasce um texto?
Ele pode nascer numa sentença de morte dada por um médico, dizendo "você vai morrer em três meses. E a partir daí você constrói uma história."
(Adaptado de PAZ, 2020)

Começar um texto, cujo convite me chegou para abordar as geografias e seus afetos – ambos no plural –, tratando justamente do gesto escritural e, ao mesmo tempo, de uma sentença de morte, pode parecer, à primeira vista, uma atitude completamente *nonsense*. Entretanto, tenho aprendido que, no dia a dia, lidamos mais com a falta de lógica das coisas, do que o contrário. Nossas tentativas, na maioria das vezes vãs, são tão somente com o propósito de enquadrá-las, organizá-las, classificá-las, para, assim, suportar o real e as realidades, dele tributárias. Tenho aprendido, também, que lidamos apenas com níveis de sensação e de intensidade no encontro intermitente e permanente com as *geografias chãs* (CAZETTA, 2021), isto é, as geografias percorridas por nós diariamente nos deslocamentos que realizamos pelos lugares e locais de nossa atuação, nas várias frentes que vamos assumindo ao longo de uma vida. Em decorrência da pandemia, boa parte das pessoas ficou imobilizada dentro de suas casas, apartamentos etc. Outra parte ficou completamente desassistida. As geografias chãs têm relação direta com os acontecimentos, por mais precários que o sejam do ponto de vista de sua importância planetária, que nos rasgam por dentro, seja por meio do movimento de algo em nós, seja também via imobilização de algo em nós – paradoxo esse insolúvel.

Todo encontro, seja lá de que tipo for, pode produzir em nós afeto ou desafeto. Não existe afeto sem desafeto e vice-versa. Uma coisa está junta da outra. Não vale nem a pena, para tornar mais didática tal problemática, separar afeto de desafeto. As coisas são o que são. Aparecem necessariamente nas superfícies, entendendo, aqui, superfície como a pele do mundo, como a pele do chão, como a nossa própria pele. Assim, há um nó impossível de ser desatado entre espacialidades e corporeidades. Nesse jogo infindável dos

corpos nos espaços e dos espaços nos corpos, somos agenciados, necessariamente por ambos. A força com que certos acontecimentos nos fazem querer viver, escrever, agir na pele do mundo e na nossa própria pele, é que produzirá a tragédia intensiva a que estamos submetidos no momento que decidimos viver. Parto, assim, de uma dada ideia de geografia do afeto, ainda que precária, ainda que simples, ainda que inconclusa, ainda que lacônica, ainda que pobre, ainda que ao rés do chão. As geografias que atravessam nossas corporeidades compõem necessariamente o que nos tornamos, bem como o que viremos a ser. Esse lapso de tempo entre uma coisa e outra, nada mais é do que o saldo de uma escrita, uma grafia, um traço de espaço-tempo-corpo, trajetórias de ritmos e intensidades diversas de uma vida vivida até aqui. Uma geografia de linhas, sulcos, buracos e lacunas vãs; uma geografia enredada tão somente pelo gesto das mãos de um corpo que sobrevive à imaterialidade do tempo – concretizado pelo desbotar das cores da colcha de crochê, à medida que lavamos e a secamos ao sol (ou à sombra dos cativeiros contemporâneos, vulgo apartamentos). Eis, portanto, a geografia do afeto com qual me confrontei nesse texto: fragmentos de um corpo em imagens e sua tão problemática legibilidade.

*****

Entre a falta de lógica dos acontecimentos de um lado, e seu excesso, por outro, alguns de seus restos, nesgas, ocasos, escombros, podem nos catapultar (ou não) para algum tipo de trabalho da memória, daquilo que foi retido em nós, clivado em nossa corporeidade. É sobre isso que esse texto versará: uma tentativa bastante simples de um trabalho de memória, objetivando tão somente montar uma paisagem interna e externa (PESSOA, 2010), por meio de fragmentos visuais e textuais oriundos de uma gaveta aberta dentre tantas outras, que também poderiam ter sido abertas, mas não o foram, durante a pandemia de COVID-19. Tal gesto sempre ocorre junto do encontro com poeira, traças, pedaços de papel de diversos tamanhos com anotações, cadernos, caixinhas e caixas diversas, contendo os mais variados materiais como folhas de plantas secas, cartas de amor não remetidas, cartas de ódio esboçadas, contas pagas, contas a pagar, lápis, lapiseiras, canetas, cartas de tarô, cartas de baralho, receitas médicas, fones de ouvido…

E, nesse gesto de abrir e fechar uma gaveta, tive coragem de revolver *arquivos de uma vida* para usar a expressão cunhada por Ingrid Rodrigues Gonçalves (2020), em sua dissertação-sismografia, intitulada "Arquivo-vida na contemporaneidade: composições de modos de viver nas fronteiras entre audiovisual, arquivos pessoais e educação". Eis minha escolha, portanto! Volver num passado não muito distante, pedaços de mim que agora estão lá fora, habitando e ocupando o espaço de uma pequena caixa amarela, que outrora abrigava um par de óculos. Essa caixa abriga agora lâminas e blocos de parafina com fragmentos de órgãos que antes estavam dentro de mim. Decidi revolver essa caixa simplória guardada e, ao mesmo tempo escondida no meu escritório, nos fundos da última gaveta de

uma escrivaninha. Ali, dormindo, no afago de uma escuridão constante, tais fragmentos estavam em repouso, quietos e sem um único murmúrio, mas abrigando sofrimento, angústia, medo da morte, mas também uma profunda e eminente vontade de viver, ainda que com todas as surpresas e reveses que estivessem por vir. E vieram no formato de uma chance, talvez a única, talvez a derradeira.

Decidi abalar, assim, o silêncio dos meus fragmentos engavetados não somente para descrevê-los e narrá-los, como se tivesse a desfiar as contas de um rosário, mas tão somente para dispô-los novamente sobre a mesa de montagem e misturados a todos os outros arquivos de uma vida, remontando-os para figurar uma geografia afetiva, no presente dos dias que seguem, diferente daquela com a qual fui confrontada no final do primeiro quadrimestre do ano de 2014. Todavia, antes de enveredar por alguns desses pedaços, destroços dos arquivos de uma vida, transformados em imagens, tenho uma advertência a fazer.

Há uma clássica frase de Gilles Deleuze, muito repetida por aí, inclusive, que diz:

> A emoção não diz "eu" [...] se está fora de si. A emoção não é da ordem do eu, mas do acontecimento. É muito difícil apreender um acontecimento, mas não acredito que essa apreensão implique a primeira pessoa. Antes seria preciso recorrer à terceira pessoa, como Maurice Blanchot, que diz haver mais intensidade na proposição "ele sofre" que em "eu sofro". (DELEUZE, 2016, p. 194).

Lancei mão desse excerto para justificar a escolha de um material imagético autobiográfico não no sentido somente de individualizar/personalizar um acontecimento na minha vida, mas no sentido de abrir-me para fora de mim mesma, de traçar relações. Um fora da imagem que diz respeito, necessariamente, a todas e todos nós, às materialidades e subjetividades que nos atravessam. Um fora da imagem que produz efeitos e faz titubear, hesitar e sofrer os corpos e as carnes que dele dependem, na maioria das vezes, para dar continuidade (ou não) à vida – impermanente e lacunar. Um fora da imagem que diz respeito também ao gesto de volver, ao revolver meus arquivos pessoais. Dar chance a eles novamente, ao fuçar, revirar e olhar de novo um conjunto imagético específico, de ganhar a estrada de outro modo que não fosse na escuridão das gavetas. E, tal gesto adquiriu um sentido diferente com o suprarreferido convite, especialmente neste contexto da pandemia de COVID-19, inspirando-me a soterrar, de uma vez por todas, aquela sentença de morte. Soterrar não para nunca mais lembrar, mas, para remontar, via fragmentos dispersos no espaço e no tempo, uma trajetória de histórias; aquilo que sulcou, e ainda sulca o corpo/a carne invadida por equipamentos para dele extrair órgãos, pedaços do seu interior, que cabem em uma caixa de lâminas anatomopatológicas, e, a partir daí, produzir um fora – imagens e textos na composição de sentenças agora de vida ou de sobrevida.

Para realizar esse trabalho de memória, fui obrigada a abrir algumas gavetas, revirá-las, virá-las de cabeça para baixo, literalmente. Não porque tivesse perdido algo ou alguma coisa, mas para produzir sincronicamente um encontro e um afastamento. Um encontro entre os elementos autobiográficos e meus intercessores e um afastamento dos primeiros, com o propósito de conectar o meu movimento de pensamento em torno de uma conversa mais ampla do que pode ser um trabalho com as imagens e as palavras. Afastar e distanciar, movimento em ziguezague exigido de todo trabalho que se pretende fazer quando se lida com imagens.

Agora me volto para o trecho adaptado do longa metragem "Babenco – Alguém tem que ouvir o coração e dizer: parou", lançado em 2020 e dirigido por Bárbara Paz, que abriu esse texto. Originalmente, o filme inicia com Hector Babenco perguntando-se "Como se faz um filme? Como nasce um filme? Ele pode nascer numa sentença de morte dada por um médico, dizendo 'você vai morrer em três meses. E a partir daí você constrói uma história'." Acompanhando essa fala, há imagens em preto e branco de um frasco gotejando, com regularidade, um tipo de líquido que, talvez, seja algum tipo de medicamento. A câmera, fechada no gotejamento desse líquido, fez minhas memórias pulularem como as emissões luminosas dos vagalumes. Entre essa cena e a próxima, muitas reminiscências, aparições, pedaços/palavras de uma sentença.

Quando vi esse filme, uma sensação indescritível tomou conta do meu corpo, reverberando, ao mesmo tempo, a necessidade imperiosa de escrever um texto e, assim, tentar compor um texto-afeto, uma geografia do afeto – conforme o convite que me chegou. Eis-me aqui/agora em uma situação parecida com a de Babenco e, por isso, penso que esse texto começou a ser escrito, gestado, no outono de 2014, quando também recebi minha sentença de morte dada por um médico. Ouvir isso talvez tenha sido uma das coisas mais angustiantes que já escutei, especialmente por ter que lidar com o gesto da finitude de maneira tão abrupta, inesperada e, até mesmo, costumeira, conforme o gesto do rosto do médico ao anunciar tal sentença, afinal, eles estão habituados a fazer isso, a dar sentenças de morte.

Ao ver o filme novamente, já em contexto pandêmico, ele me afetou de modo diferente da primeira vez que o havia visto na 43ª Mostra Internacional de Cinema de São Paulo[1], em 2019. Acerca daquela experiência que tive com a morte há sete anos, e que jamais saiu do meu pensamento, havia chegado o seu momento de sair da minha cabeça de uma vez por todas e ocupar outros espaços. E, por isso, sepulto-a agora nessas páginas, que, certamente, sobreviverão mais do que eu e, talvez, escrevamos tão somente para

[1] Disponível em: http://43.mostra.org/en/conteudo/noticias-e-eventos/846-Filme-sobre-Hector-Babenco-dirigido-por-Barbara-Paz-encerra-sessoes-da-Mostra-no-Theatro-Municipal. Acesso em: 17 jun. 2021.

soterrar/enterrar, a cada texto, um pouco de nós, um pouco da polifonia de vozes que nos habita/habitou nas páginas de um ensaio, muitas vezes lido, muitas vezes esquecido, outras vezes sequer publicado, tornado público.

Parto, nesse texto, portanto, de uma experiência pessoal com as imagens de cunho médico, na tentativa de transpô-la para uma discussão mais ampla acerca da imaginação política e estética na contemporaneidade, que envolve, obrigatoriamente, um trabalho com as imagens e as palavras em suas distâncias temporais e espaciais.[2] Essa transposição reside menos na tentativa de captar o acontecimento em si e mais na busca de matizar os *níveis de sensação*, que "seriam como paradas ou instantâneos de movimento que recomporiam o movimento sinteticamente em sua continuidade, velocidade e violência." (DELEUZE, 2007, p. 47).

Fiz, portanto, três pousos ao longo do texto e uma única parada final, objetivando realizar algumas considerações acerca de um caminho que tenho percorrido na lida com as imagens.

Pouso 1

Em abril de 2014 experimentei uma das notícias mais angustiantes e tensas da minha vida: um diagnóstico de câncer no ovário, que chegou até mim diante de um laudo anatomopatológico. Naquele momento, havia sido submetida a uma videolaparoscopia[3] para retirar alguns focos de endometriose; o cirurgião, naquela ocasião, havia dito que o procedimento foi um sucesso, só que não.

Após seis dias de internação, recebi alta e na semana seguinte fui novamente ao consultório médico para realizar nova consulta pós-operatória, e eis que ele disponibiliza o resultado do exame anatomopatológico das tubas uterinas e ovários. O diagnóstico conclusivo do ovário esquerdo dizia: "fragmentos ovarianos com área focal de tumor de células claras de tipo borderline (T = 0,7 cm) associado a focos múltiplos de endometriose." Após a leitura, o médico disse que seria importante solicitar revisão das lâminas com um profissional especializado em ginecologia oncológica, pois ficou desconfiado daquele resultado. Tentou, sem sucesso, conversar por

[2] Para mais detalhes sobre a discussão acerca da conexão entre palavra e imagem, ver especialmente o item "A montagem Mnemosyne: quadros, foguetes, detalhes, intervalos". (Didi-Huberman, 2013).

[3] "Técnica cirúrgica minimamente invasiva realizada por auxílio de uma endocâmera no abdômen (*laparo*). Para criar o espaço necessário às manobras cirúrgicas e adequada visualização das vísceras abdominais a cavidade peritonial é insuflada com gás carbônico. O instrumental cirúrgico e a endocâmera entram na cavidade através de trocaters, que são como tubos com válvulas para permitir a entrada de CO_2 e dos instrumentos sem a saída de gás, que são introduzidos através de pequenas incisões na pele (i.e. 5 a 14 mm)." (VIDEOLAPAROSCOPIA, 2021).

telefone com o médico que laudou aquele exame. De todo modo, disse que eu precisaria ser submetida a uma nova laparoscopia para que fosse realizada, dessa vez, histerectomia total, mas não sem antes realizar a tal revisão daquelas lâminas.

Naquele dia, saí do consultório médico completamente aturdida e desorientada. Errei o caminho de casa, indo parar em Osasco. No caminho entre a zona sul de São Paulo, onde ainda se localiza aquele consultório médico, até esse município localizado na grande São Paulo, descobri que não tinha dinheiro em espécie para pagar as duas ou três praças de pedágio que encontrei nessa trajetória que realizei completamente desnorteada. Já na primeira praça de pedágio, após explicar a situação para a atendente, ela explicou-me que eu precisaria voltar no prazo de uma semana para pagar os respectivos pedágios – o que fiz no dia seguinte. Quando consegui racionalizar o que tinha acontecido e compreender a problemática com a qual eu haveria de me confrontar, entendi que precisava voltar para casa, pois tinha algo muito mais complexo para encaminhar. Havia anoitecido na cidade que nunca anoitece.

No dia seguinte, fui ao consultório do ginecologista oncológico que também integrara a equipe médica. Ao me recepcionar de modo não muito amistoso, deu a notícia de que eu havia sido acometida por um câncer de ovário letal, restando-me, portanto, pouco tempo de vida. Perguntei a ele quanto tempo eu teria. Não sabendo precisar, completou a resposta dizendo que perderia meus lindos cabelos vermelhos. Ali mesmo comecei a chorar; não conseguia acreditar naquilo que havia acabado de ouvir. O mais inacreditável: ele me cobrou a consulta médica. Saí do consultório desesperada, rumo a alguma estação de metrô; queria chegar em casa logo para organizar o pensamento e, assim, fazer uma espécie de cronograma-daquilo-que-ainda-restava-de-vida. Mas não era tão simples assim. A partir desse momento, tive a sensação de estar vivendo, em uma constante queda livre, o último dia de uma vida...

A percepção de queda livre cessou quando, finalmente, recebi o primeiro resultado de revisão daquelas lâminas, feita por uma médica anatomopatologista, especializada em ginecologia oncológica.

Meu amor
O que você faria se só te restasse um dia?
Se o mundo fosse acabar
Me diz o que você faria
Ia manter sua agenda
De almoço, hora, apatia
Ou esperar os seus amigos
Na sua sala vazia

Meu amor
O que você faria se só te restasse um dia?
Se o mundo fosse acabar
Me diz o que você faria
Corria prum' shopping center
Ou para uma academia
Pra se esquecer que não dá tempo
Pro tempo que já se perdia

Meu amor
O que você faria se só te restasse esse dia
Se o mundo fosse acabar
Me diz, o que você faria
Andava pelado na chuva
Corria no meio da rua
Entrava de roupa no mar
Trepava sem camisinha

Meu amor
O que você faria, hein?
O que você faria?
Abria a porta do hospício
Trancava a da delegacia
Dinamitava o meu carro
Parava o tráfego e ria

Meu amor
O que você faria se só te restasse esse dia?
Se o mundo fosse acabar
Me diz o que você faria

Meu amor
O que você faria se só te restasse esse dia?
Se o mundo fosse acabar
Me diz o que você faria

"ÚLTIMO DIA" (Paulinho Moska, 1995).

Pouso 2

Durante a primeira videolaparoscopia a que fui submetida, houve a realização do exame transoperatório anatomopatológico, ou seja, durante a cirurgia foi extraído um fragmento do cisto presente em meu ovário esquerdo e um tumor na tuba uterina direita para serem analisados, naquele instante, no microscópio óptico, o grau de malignidade daquelas células. Esse exame é comumente chamado de "congelação" e

> tem início com a retirada de um fragmento de tecido ou órgão lesado no qual haja dúvida diagnóstica, ou seja, impossibilidade de reconhecer a olho nu se a doença (usualmente câncer) compromete o órgão ou tecido em questão. O médico patologista é então chamado pelo cirurgião para estudar o fragmento biopsiado. Durante o exame, o patologista congela a amostra da lesão obtida pelo cirurgião, utilizando-se um criostato a menos 20 graus Celsius. O material congelado é então seccionado, em um micrótomo, em delgadas fatias micrométricas que são estendidas em lâmina de vidro para então serem coradas. Em seguida, o patologista examina, no microscópio óptico, a lâmina corada e consegue determinar, na maioria das vezes, a natureza da lesão. (IAPCC, 2021).

A despeito de a equipe médica achar esquisita a aparência do cisto, segundo relato do cirurgião, ao se diferenciar das imagens intracelulares padrão, aquela aparição não os levou a diagnosticar, durante a congelação, aquelas células como atípicas. Após o término da cirurgia, aqueles fragmentos de células foram encaminhados para o mesmo laboratório e, supostamente, para o mesmo médico anatomopatologista que já havia realizado a congelação durante a cirurgia, "para o processamento convencional de fixação e inclusão em parafina, como acontece com todas as biópsias e peças cirúrgicas. De acordo, agora, com o diagnóstico anatomopatológico estabelecido pelo patologista, o cirurgião ajusta, modifica, a conduta intra-operatória [...]" (IAPCC, 2021). Entretanto, quando tive acesso ao resultado da biópsia, 15 dias após a primeira videolaparoscopia, fui sentenciada ao câncer de ovário de tipo *borderline*, ou seja, o mais letal dentre esse tipo de patologia.

Ainda no consultório do cirurgião, ele tentou em vão conversar por telefone com o patologista que assinou aquele fatídico laudo. Diante disso, o cirurgião perguntou se eu conhecia algum patologista especializado em ginecologia oncológica. Assustada diante de tal pergunta, respondi negativamente. A partir daí entendi que eu estava no olho do furacão. Se o médico-cirurgião e o ginecologista oncológico, que compunha a equipe, ambos especializados em endometriose, desconheciam seus pares, imagina eu... Por fim, ele acabou sugerindo um patologista *expert* em ginecologia oncológica.

O resultado da revisão de lâminas concluiu que uma atipia havia acometido um foco de células ovarianas, diagnóstico este completamente diferente daquele realizado durante a congelação, quando foi realizada a primeira videolaparoscopia, o que me livrava daquele diagnóstico assustador e que me assombrava há 30 dias. Não contente, solicitei uma segunda revisão de lâminas, desta vez, com uma médica, também especializada em ginecologia oncológica. E lá fui eu buscar a caixa de lâminas no *Pathos Diagnósticos Médicos*, contendo fragmentos do meu ovário esquerdo e da tuba uterina direita. Fiquei completamente intrigada, ao caminhar pelas ruas de São Paulo, carregando na bolsa fragmentos de mim, pedaços que, até há algumas semanas atrás, estavam lá, dentro de mim. Agora cabiam numa pequena e modesta caixa, a qual deixei com a secretária da médica. Uma semana depois, ficou pronto o resultado da terceira revisão de lâminas, coincidindo com a revisão de lâminas anterior. Foi aí que entendi, de fato, que o médico anatomopatologista,

> Por lidar com informações tão importantes para a tomada de decisão durante o ato cirúrgico, muitos consideram o exame de congelação como os verdadeiros **olhos do cirurgião**. Quando bem indicado, tal exame torna-se instrumento valioso, podendo evitar a retirada completa de um órgão sadio, agilizar e otimizar o tratamento do paciente, ou ainda impedir que células cancerosas permaneçam no paciente e causem problemas, recidivas, mais tarde. (IAPCC, 2021, destaque nosso).

Após mais de sete anos desse acontecimento, ainda me pergunto se o médico patologista que fez a congelação foi o mesmo que me sentenciou à morte. Em tese, deveria ser o mesmo.

Pouso 3

A segunda cirurgia já havia sido agendada, pois o cirurgião ficou inseguro com a discrepância dos resultados entre a congelação e a biópsia, decidindo, sem discutir o caso com outros colegas, pela histerectomia total. Intrigada com aquele gesto, passei uma madrugada inteira pesquisando e buscando outros médicos em São Paulo, especializados em endometrioses e ginecologia oncológica. Eu precisaria buscar uma segunda opinião, afinal, havia muita dúvida e insegurança por parte daquela equipe médica, completamente desconectada; afinal, também compreendi que o médico-cirurgião não tinha uma conexão intensiva com o laboratório de anatomopatologia e, tampouco, com o laboratório de diagnóstico por imagens que havia realizado a ressonância magnética do meu abdome.

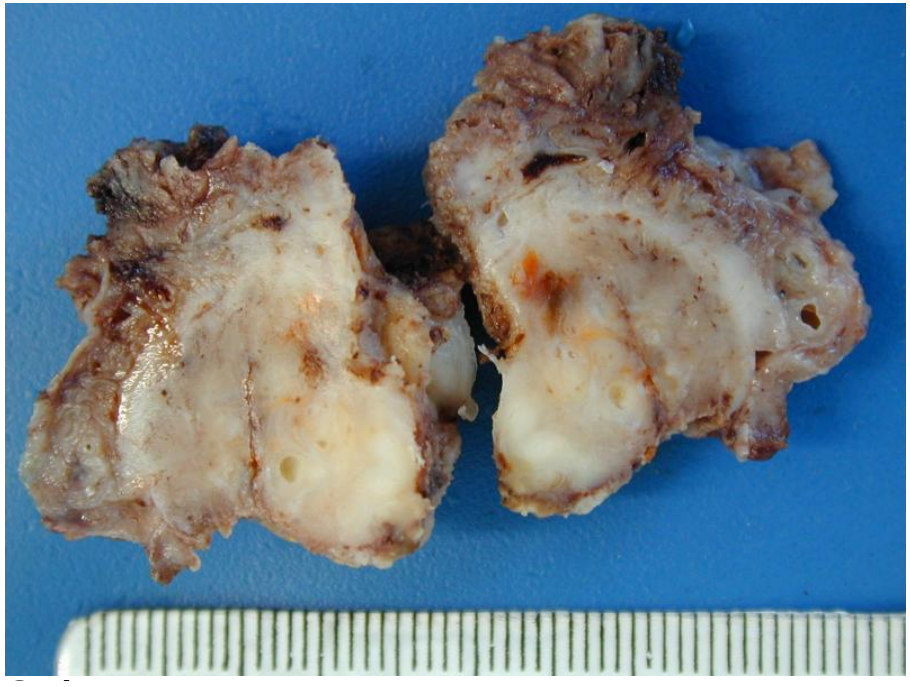
Ao perceber a ausência de conexão entre eles, uma semana antes de ser submetida à segunda videolaparoscopia, consultei-me junto a um colega, médico responsável pelo Setor de Endometriose da Clínica Ginecológica do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Levei uma sacola contendo todos os exames que eu havia feito nos últimos três meses. Permaneci por quase uma hora e meia em seu consultório. Ao apresentar o conjunto de exames, ele separou basicamente os três diagnósticos anatomopatológicos, descartando, em seguida, os dois primeiros. Parabenizou-me por ter procurado a médica da segunda revisão de lâminas, dizendo ela era um de seus braços direitos na composição dos diagnósticos de suas pacientes. Discutiu com ela, ainda durante aquela consulta, o meu caso e asseverou de modo peremptório: "*você não tem câncer; entretanto, será necessário realizar a segunda videolaparoscopia para retirar a tuba uterina esquerda, pois câncer no ovário geralmente origina-se nas tubas. Além disso, caso você faça a cirurgia comigo, eu manterei seu ovário esquerdo.*"

Como eu não conseguiria arcar com os custos dos honorários médicos, em decorrência da alteração de ginecologista naquele momento, comentei, ao final daquela consulta, que faria a cirurgia com o mesmo cirurgião, pois ele não me cobraria a segunda videolaparoscopia. Diante desse cenário, solicitei a ele que discutisse o caso com o cirurgião, visto que o mesmo já havia decidido pela histerectomia total. Prontamente telefonou para ele e, no decorrer da conversa, disse que discordava de sua conduta relativa à

histerectomia total. Isso posto, fez uma última ressalva, antes da minha saída do consultório: "*após a cirurgia, venha realizar o tratamento de endometriose comigo, pois você já tomou uma dose de gonadotrofina e não recomendo que siga com essa profilaxia por retirar cálcio dos ossos*."

Com isso em mente voltei ao consultório do cirurgião antes da realização da segunda videolaparoscopia, que prontamente asseverou-me: "*só respeitarei a opinião do médico que me ligou, porque é o Fulano de tal. Outra coisa: eu vou retirar o seu ovário esquerdo; é muito arriscado seguir com ele em decorrência da atipia*." Diante de todas as circunstâncias, não me opus à retirada daquele ovário (Figura).

Figura - Ovário retirado.



Fonte: arquivo da autora.

Após a realização da segunda videolaparoscopia, o cirurgião explicou-me como seria o tratamento relativo à endometriose e entregou-me duas receitas: uma concernente ao allurene®[4] (Allurene®) e a outra referente à segunda dose de gonadotrofina. Diante disso, decidi, sem pestanejar, mudar de ginecologista, afinal, esse tratamento seria muito violento do ponto de vista hormonal. Ademais, como mencionado anteriormente, tratamentos à base de gonadotrofina retiram cálcio dos ossos – informação esta sonegada por ele. E, desde então, tenho realizado consultas semestrais com o mesmo ginecologista, acompanhadas de exames e diagnósticos por imagens, além dos exames de sangue e urina rotineiros.

Em fevereiro de 2021, realizei a terceira e última videolaparoscopia, pois em janeiro desse mesmo ano a médica radiologista encontrou um cisto suspeito no ovário direito. Após discutir o caso com ela e com a médica anatomopatologista que acompanha meu caso desde a primeira cirurgia, realizada em 2014, meu ginecologista achou melhor optar pela histerectomia total.

Legibilidade das imagens

Em todo trabalho de legibilidade das imagens é imprescindível cruzá-lo com o gesto da palavra. Não se produz legibilidade de uma dada imagem sem palavra. Esta, por sua vez, ao legendar as imagens, encerra sentidos, produz sentenças, frases etc. Daí, portanto, a realização de um trabalho crítico na fronteira tênue que, supostamente, separa a imagem da palavra. Geralmente, uma vem atada à outra, na construção de narrativas que primam por uma dada ideia de educação que passa necessariamente pelos corpos. Entretanto, ao desatarmos as conexões prontas e acabadas entre palavras e imagens, lacunas aparecem. E, justamente nesse trabalho de desmontagem, reside a possibilidade de outras aparições, via remontagem, dessas mesmas imagens com outras palavras que serão requeridas à medida que o trabalho de escavação das camadas de tempo, necessariamente anacrônicas, na imagem, se aprofunda. Daí que a "legibilidade de um acontecimento histórico [...] depende, em boa parte, do olhar sobre as inumeráveis singularidades que atravessam esse acontecimento." (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 19).

Essa noção de legibilidade nos interessa, pois ao ser deslocada para o conjunto das imagens médicas aqui em voga, pode trazer à tona a problemática de leitura das imagens médicas e de sua relação com o poder e o saber. Concernente ao primeiro caso, há algo importante para ser discutido no que diz respeito à imprescindível conexão que precisa ser articulada entre legibilidade e visibilidade, ou

[4] "É um medicamento que contém hormônio (dienogeste) para o tratamento dos sintomas dolorosos das lesões da endometriose (migração e crescimento do tecido da parede interna do útero fora da cavidade uterina)." Informação disponível em: https://consultaremedios.com.br/allurene/bula. Acesso em: 12 mar. 2021.

seja, "é preciso para isso, visto que não se trata somente de *ver*, mas de *saber*, 'retomar na história o princípio da montagem (*das Prinzip der Montage*)'." (BENJAMIN, 1989 *apud* DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 19-20). No caso das imagens médicas aqui em jogo, há uma desconexão absoluta entre aquilo que se vê e aquilo que já se sabe, o que produzirá uma terceira coisa, qual seja, minha sentença de morte a partir da chancela médica anatomopatológica.

Considerações finais

Apresentei o meu caso médico para abordar a tão problemática produção de legibilidade das imagens. Não houve, por parte da equipe médica no decorrer da primeira videolaparoscopia, a atenção e o cuidado devidos quanto à conclusão do diagnóstico, implicando a realização da segunda videolaparoscopia num curto espaço de tempo de dois meses entre a primeira e a segunda cirurgia, o que poderia ter sido evitado, levando em consideração todos os riscos a que se está exposto quando da realização de uma cirurgia. Por menos invasiva que a videolaparoscopia seja, trata-se de um procedimento que manipula muito o interior do nosso corpo, causando, portanto, uma série de desconfortos abdominais que leva em torno de duas a quatro semanas para serem amenizados.

A legibilidade das imagens, especialmente no campo médico, mas não só, diz respeito a um tipo de olhar que define grande parte dos diagnósticos médicos nos dias atuais. Entretanto três aspectos são importantes de serem considerados. O primeiro diz respeito a uma equipe médica multidisciplinar e que trabalhe de modo conectado, prática rara no gesto médico. Ou seja, você pode frequentar o consultório de um bom médico, porém, se ele não atua em conjunto com uma equipe de radiologistas capacitada para realizar diagnósticos específicos e singulares, seu trabalho ficará prejudicado, interferindo justamente nas decisões a serem tomadas junto aos/às seus/suas pacientes. Isso inviabiliza, por exemplo, a conclusão dos diagnósticos com certa margem de segurança relativa a submeter ou não uma pessoa a determinados procedimentos cirúrgicos. Digo "com certa margem de segurança", em decorrência da impermanência daquilo que se passa com o nosso corpo. De um ano para o outro, muita coisa pode se alterar (ou não).

O segundo aspecto, relacionado ao anterior, refere-se à acuidade do olhar do médico anatomopatologista, visto que, a depender do que ele vê ou deixar de ver nas lâminas, por meio do microscópio óptico, interferirá de modo direto e intensivo, no decorrer e após a cirurgia, na continuidade (ou não) da vida das pessoas. Por isso, esse tipo de profissional é considerado os "olhos" do cirurgião. E, nesse sentido, o que o anátomo verá nas lâminas, e o que ele fará com isso que está vendo, depende também de como aquelas imagens o interpelam. Esse "ser interpelado pelas imagens" tem a ver com o modo como a área médica tem produzido, no âmbito do corpo

humano, a construção de um pensamento sobre o próprio corpo que vê e produz imagens, passando, inclusive, pelo suporte que sustentará a produção de uma diversidade de imagens do corpo humano. Assim, o corpo do médico anatomopatologista que se debruça sobre um microscópio óptico participa, necessariamente, via palavra, da forja dos diagnósticos, alterando (ou não), inclusive, o fora/a externalidade do corpo do outro, via fragmentos de sua interioridade. Portanto, "o que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha. Inelutável, porém, é a cisão que separa dentro de nós o que vemos daquilo que nos olha." (DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 29). Os casos singulares na medicina precisam ser lidos e interpretados para além de um padrão de comportamento das células. A produção de legibilidade das minhas imagens médicas, desde a realização das duas videolaparoscopias, ocorreu a reboque das imagens feitas e interpretadas, via palavra, pela médica anatomopatologista, que, por sua vez, teve a acurácia necessária para lidar com as singularidades da interioridade do meu corpo, ou dos fragmentos que chegaram dele, até ela. Há, assim, uma composição entre o que aparece na imagem durante a realização da congelação no decorrer de uma dada cirurgia, o que aparecerá no momento de realização da biópsia desses mesmos fragmentos que foram extraídos de mim, e o conjunto imagético forjado para dar a ver as seções/os cortes desses fragmentos.

Por fim, o terceiro aspecto refere-se à conexão intensiva dos grupos multidisciplinares que compõem uma equipe médica, pois, se a atuação de um dos três grupos não estiver alinhada com um dado *modus operandi* do médico que coordena todas essas ações, certamente a conclusão dos diagnósticos interferirá de modo real na vida das pessoas, seja para o bem, seja para o mal, a curto, médio e longo prazo.

Uma geografia do afeto que partiu de imagens médicas para discutir a relação de verdade tão precária que existe em nossa lida com as imagens, sejam elas médicas ou não, tendo em vista que o manejo de imagens está presente em nossas práticas cotidianas. Ao trazer minha experiência com laudos, consultas e imagens médicas, o intuito foi conectar a geografia, tanto no singular quanto no plural, com tudo aquilo que ela adensa para, assim, extrapolar uma peça individual/narcísica, conectando-a com uma discussão muito mais ampla que diz respeito à legibilidade que se produz acerca das imagens. E isso não é pouco. Entre o chão que se pisa diariamente e nossas imaginações, há um conjunto de forças nos afetando, cujos efeitos mais visíveis encontram-se nos afetos e desafetos geográficos, afinal, uma geografia do afeto para ser compreendida não pode prescindir daquilo que, ao mesmo tempo, nos fixa e nos libera da base material ordinária / mundana. Ao fim e ao cabo, todas as geografias são dos afetos. Inexiste afeto sem ancoragem geográfica e temporal.

Diante de um mundo cada vez mais voraz na proliferação de imagens, torna-se imprescindível a realização de um trabalho imagético que não dispense a palavra, pois, sem esta, estaremos diante de nossa própria ruína. Aqui estou me referindo mais a um trabalho de composição e menos de oposição entre imagem e palavra. Assim, todo trabalho que queira ser lido como geográfico não deveria se furtar a realizar confrontos entre o que já se sabe, o sabido na imagem, e as realidades que nos são inexoráveis. Uma geografia do afeto, na esteira de um movimento crítico, é completamente irredutível às espacialidades, às corporeidades e às temporalidades. Esse tríptico teórico e metodológico talvez possa nos dar a chance de, ao esfregar os olhos para olhar de novo imagens e palavras que as legendam, levantar a cabeça na lida desde uma arqueologia visual.

Referências bibliográficas

CAZETTA, Valéria. Geografias chãs: articulações entre imagens tatuadas, corporeidades e espacialidades. *In:* Alessandro Dozena. (Org.). **Geografia e arte.** Natal: Caule de papito, 2021, v. 1, p. 141-173.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução: Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente:** história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Remontagens do tempo sofrido:** o olho da história 2. Tradução de Márcia Arbex e Vera Casa Nova. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo.** Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon:** a lógica da sensação. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975-1995). Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

GONÇALVES, Ingrid Rodrigues. **Arquivo-vida na contemporaneidade**: composições de modos de viver nas fronteiras entre audiovisual, arquivos pessoais e educação. 2020. 215 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2020.

IAPCC - INSTITUTO DE ANATOMIA PATOLÓGICA E CITOLOGIA DE CUIABÁ. Exame de biópsia de congelação: significado e importância. Disponível em: http://www.iapcc.com.br/noticias/noticia.asp?id=108&noticia=exame_de_biopsia_de_congelacao _significado_e_importancia. Acesso em: 11 mar. 2021.

PAULINHO MOSKA. Último dia. **Pensar é fazer música**. Rio de Janeiro: EMI-Odeon, 1995.

PESSOA, Fernando. **Cancioneiro.** São Paulo: Martin Claret, 2010.

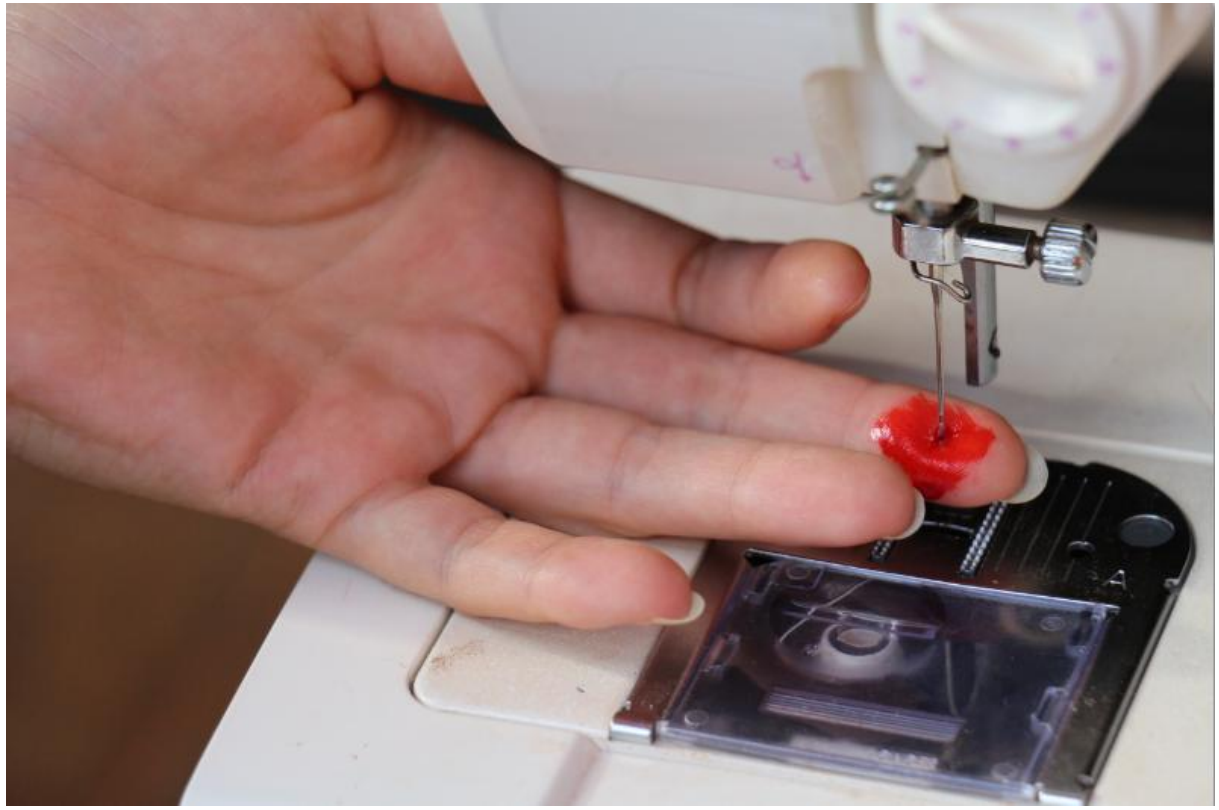
VIDEOLAPAROSCOPIA. *In:* WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Videolaparoscopia&oldid=57129578. Acesso em: 12 jan. 2021.

Filmografia

BABENCO – ALGUÉM TEM QUE OUVIR O CORAÇÃO E DIZER: PAROU. Direção: Bárbara Paz. Produção de Myra Babenco e Bárbara Paz. Brasil, Imovision, 2020.

Afetos em releitura (1)

Elâine da Silva Ladeia / Maria Júlia Ladeia Goettert



Releitura em experimentação de "Take care of yourself", de Beth Moysés (2012).
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2021.

EU, CASSIOPEIA E A PESQUISA VIVIDA: CONSTRUINDO AS GEOGRAFIAS FEMINISTAS

Joseli Maria Silva

Introdução

Tenho como objetivo discutir os diferentes tipos de afeto que marcam o fazer científico, notadamente quando envolvem relações com pessoas vulnerabilizadas, em situações de precariedade social e econômica. Como uma geógrafa feminista, tenho me esforçado em seguir os princípios que sustentam as pesquisas no campo científico que me afiliei, inspirada em Moss (2002). Em Silva, Ornat e Chimin Junior (2017), explicitamos essa ideia sobre os princípios que uma pesquisa feminista segue e seus compromissos com a produção de saberes que minimizem as hierarquias sociais, notadamente as relações de gênero. Os princípios que regem o fazer científico feminista são: 1 – as considerações da força da epistemologia, o que implica questionar os conceitos que estruturam invisibilidades de grupos sociais, entre eles as mulheres; 2 – as fronteiras e limites que são estabelecidos pelo campo científico, o que demanda uma postura insubordinada ao que foi preestabelecido como conceitos e objetos científicos apropriados ao campo geográfico; 3 – a atenção para as relações que produzem o conhecimento, o que exige a postura de que todo o saber é relacional e não fruto de uma 'mente brilhante' descorporificada e não localizável no tempo e no espaço; e 4 – as múltiplas dimensões da localização do pesquisador e suas interações no processo de pesquisa, o que acarreta um enorme peso na reflexibilidade das metodologias que envolvem fazer científico.

Penso que esses princípios são caminhos a serem seguidos, mas que, para a maioria de nós, pessoas formadas em uma academia fortemente masculina e branca, implica o reconhecimento da colonialidade que atua em nossas mentes, bem como um excepcional esforço de desconstrução de nossas formas de sermos pesquisadores(as) e de praticar a ciência. Nenhuma pessoa que realiza uma ciência comprometida em desmantelar poderes está pronta para uma ação perfeita. É o cotidiano do fazer científico reflexivo que nos move nessa direção e, assim, a explicitação do processo de construção do conhecimento é parte fundamental da pesquisa.

Mesmo com muito esforço em seguir os princípios de uma epistemologia feminista, há ainda percursos que não realizei, mas que considero necessários de serem encarados. Falar sobre o afeto no fazer científico foi um desafio feito por Juliana Grasieli Bueno Mota[5] que eu aceitei, pois entendo que há espaços suprimidos do pensamento epistemológico, raramente explicitados, que devem ser abordados. Talvez, essa reserva de não falar dos afetos seja porque eles envolvem uma exposição pessoal que temos dificuldades de realizar no meio acadêmico, tão marcado pela racionalidade. Num primeiro momento, após o convite de Juliana, pensei que seria algo irrealizável em um tempo de minha vida bastante conturbado pela doença de minha mãe, que concentra grande parte das energias positivas de minha existência. Mas percebi o quanto a própria Juliana é uma enorme inspiração para mim, uma pesquisadora que faz da reflexão sensível de sua própria existência, uma geografia inclusiva, plural e esperançosa.

Esse convite acabou sendo uma oportunidade que eu aproveitei para registrar minha relação de afeto construída com Cassiopeia[6] a partir de uma pesquisa na Espanha. Desde a notícia de sua morte em 12 de novembro de 2015, senti um imenso pesar. Um sentimento de pesar que era maior do que o luto que se sente quando uma amiga querida se vai desse plano terreno. Era um lamento sobre a pequena valoração social daquela vida, quando comparada com a minha. Cassiopeia era uma brasileira, profissional do sexo na Espanha, que vivia sem documentos, e sob o temor de ser descoberta pela polícia de imigração. Foi através dela, de sua confiança em mim e sua generosidade, que eu realizei uma das mais importantes pesquisas de minha carreira científica. Trata-se da pesquisa: "Imigração ilegal e representações sociais das mulheres brasileiras profissionais do sexo em Madrid – Espanha", financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) entre 2007 e 2008.

Sem documentos, Cassiopeia foi obrigada a voltar ao Brasil e, desempregada, morando de favor em uma construção precária improvisada nos fundos da casa de um parente em Aparecida de Goiânia, morreu sem assistência para uma doença crônica no fígado, sem auxílio financeiro por parte do Estado. Eu, ao voltar ao Brasil, mantive a posição de professora de ensino superior, cientista, publicando artigos e capítulos de livro que continham saberes que nós produzimos juntas. A consciência da distribuição desigual dos valores dos produtos científicos gerados no processo de produção de saberes foi algo que gerou em mim sentimentos de culpa, vergonha e impotência. Três anos depois de ter concluído a pesquisa, em 2011, participei de um Grupo de Trabalho Interministerial para Elaboração do II Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas em Brasília, promovido pelo Ministério da Justiça, onde

[5] Organizadora desta obra, quem me inspira a ultrapassar as fronteiras das práticas convencionais de pesquisa.
[6] Nome fictício. Todas as pessoas que colaboraram com a referida pesquisa foram identificadas com nomes fictícios para sua proteção.

consegui colocar algumas das demandas das pessoas que eu havia entrevistado. Entretanto, nenhuma ação concreta facilitou a vida de Cassiopeia.

Com base no meu diário de campo construo a narrativa desse encontro de saberes e afetos entre mim e Cassiopeia, evidenciando a concepção de "pesquisas vividas" como método feminista, como pensam Fonow e Cook (1991), trazendo as emoções e afetos como elementos constitutivos de saberes científicos.

Cassiopeia, eu e nossos afetos na construção de saberes

A pesquisa que desenvolvi na Espanha entre 2007 e 2008 sobre os fluxos de mulheres (cis e trans) brasileiras para o mercado sexual europeu foi complexa, notadamente na conquista de pessoas que pudessem colaborar com a pesquisa. No início do trabalho de campo, eu buscava as brasileiras nas áreas tradicionais de prostituição em Madri: as áreas comerciais centrais tais como as ruas Montera, Ballesta, Valverde, Desengaño, Paseo de la Castellana, e locais como a Plaza de la Luna, Plaza de Jacinto Benavente e, também, as áreas industriais chamadas de 'polígonos' como Villaverde, Vicálvaro e a Casa de Campo.[7] Percebi que a atuação das brasileiras, na prostituição de rua, era pequena e a maioria das mulheres que comercializavam serviços sexuais nas ruas eram equatorianas, colombianas, romenas e nigerianas. Comecei a seguir, então, os anúncios de ofertas de serviços sexuais de brasileiras e me dei conta de que elas atuavam majoritariamente em locais fechados como clubes, saunas e apartamentos. Essa característica espacial dificultou muito o acesso às brasileiras para a realização da pesquisa.

Meus instrumentos de campo eram o gravador (sempre pronto para uma possível entrevista), uma carteira de cigarros e o isqueiro que, muitas vezes, eram utilizados para estabelecer o início de uma aproximação, e um pequeno caderno no qual anotava o desenrolar da pesquisa. Com as frustrações iniciais de obtenção de entrevistas, o diário de campo acabou se constituindo em fundamental instrumento de pesquisa. Nele registrava pistas como nomes, endereços, telefones que me eram indicados, mas também a descrição de eventos cotidianos da pesquisa e minhas reflexões para fazer ajustes sempre necessários ao processo investigativo. Esse instrumento expressou também dois aspectos que trago para a discussão neste texto: as emoções e a segurança. Pesquisar fenômenos

[7]As áreas centrais sofreram um esvaziamos da atividade que migraram com mais intensidade para os polígonos e além disso, houve um aumento de oferta de serviços de forma virtual com a popularização da internet.

que envolvem pessoas que vivenciam situações de violência, física, moral, psicológica e vulnerabilidades econômicas e sociais como o uso de substâncias químicas legais e ilegais, envolve vários riscos, não apenas físicos, mas também emocionais.

Meu diário de campo foi pouco explorado na elaboração dos relatórios, artigos e capítulos de livros resultantes dessa pesquisa. A ênfase desses materiais foi dada aos resultados das análises dos dados produzidos por meio das entrevistas obtidas. Contudo, para a elaboração desse texto, meu diário de campo se tornou uma fonte rica para reflexões epistemológicas feministas porque ele registra minha percepção dos fatos, mas também as minhas respostas emocionais a eles, permitindo uma análise da complexidade que envolve a produção científica feminista. Os registros do meu diário de campo que abordaram os encontros com Cassiopeia para o desenvolvimento da pesquisa estão transcritos a seguir. Escolhi três momentos de registro (encontro, vínculo, cumplicidade) que evidenciam alguns afetos importantes para a condução da pesquisa, mas que, naquela época, eu mesma não havia refletido sobre eles a partir desse ponto de vista.

O encontro

Como não havia tido sucesso em encontrar brasileiras nos locais abertos de prostituição, resolvi recorrer aos serviços de assistência social de Madri. Obtive um contato importante de uma pessoa que era acolhida pela Cáritas Diocesana de Madrid que, por sua vez, me indicou Cassiopeia, cedendo seu telefone. Eu utilizava a técnica de *snowball*[8] e, com ela, fui estabelecendo uma rede de contatos em que Cassiopeia acabou exercendo uma forte centralidade nas relações de pessoas que colaboraram com a pesquisa. Entrei em contato com Cassiopeia pelo telefone celular, falei quem havia me indicado o nome dela e do que se tratava minha pesquisa. Ela aceitou me conceder uma entrevista e combinamos nos encontrar na estação de metrô de Bilbao. No horário e local acordados estava eu a esperá-la. Como não nos conhecíamos, eu olhava as pessoas que passavam por mim com curiosidade, tentando reconhecer Cassiopeia. Eu havia dito a ela que eu estaria com uma blusa vermelha, que tinha cabelos escuros e traria um guarda-chuvas na mão, mas ela não

[8] Noy (2008) define a técnica de bola de neve (*snowball*) como um procedimento de amostragem quando o pesquisador acessa os informantes por meio de informações de contato fornecidas por outros informantes. Esse processo é, necessariamente, repetitivo: os informantes encaminham o pesquisador para outros informantes, que são contatados pelo pesquisador e o encaminham para outros informantes, e assim por diante. Daí o efeito 'bola de neve' em evolução, capturado em uma metáfora que toca na qualidade central deste procedimento de amostragem: sua dimensão acumulativa (diacrônica e dinâmica).

havia me dado qualquer pista.[9] Ela se aproximou de mim e disse quem era. Sorrimos uma para a outra e eu agradeci a sua disponibilidade. Ela me convidou para tomar algo em um bar próximo e lá fizemos nossa primeira conversa, das muitas que tivemos durante o tempo em que vivi em Madri.

> Hoje, 01 de maio de 2008, conheci Cassiopeia. Tomamos uma cerveja, ela pediu uma cerveja sem álcool e me disse que tinha problemas sérios de saúde, havia feito um transplante de fígado e estava em recuperação. Expliquei os objetivos da pesquisa, pedi autorização para gravar e ela aceitou. Eu estava muito ansiosa, com muito medo da rejeição, que a entrevista não fosse boa ou que eu dissesse algo errado. Antes de eu ligar o gravador me disse que não tinha vocação para ser 'puta' e que, talvez, sua entrevista não fosse tão boa para minha pesquisa. Eu dei risada e ela começou a me explicar o que seria ter ou não ter 'vocação de puta'. Rimos muito e uma atmosfera de intimidade nos envolveu de tal forma que parecia que já havíamos nos conhecido de outros tempos e espaços. Depois da entrevista ela me convidou para ir a uma feira chamada Rastro. Ela me contou que nesse local há muitas coisas baratas para comprar e que a feira acontecia todos os domingos pela manhã, sendo um de seus programas favoritos. Aceitei o convite, lhe confirmei meu telefone. Espero que ela me ligue e que possa me indicar outras brasileiras. De todos os contatos que tive até o momento, Cassiopeia foi o contato que mais me impressionou. Sua história de vida, sua luta e coragem me despertaram admiração. Foi incrível como a entrevista fluiu bem entre nós, parecia um encontro de velhas amigas tomando uma simples cerveja em um bar de Madri. Gostaria tanto que ela realmente me ligasse para irmos à tal feira. Será que voltaremos a nos ver? (Diário de campo, Madri, 01 de maio de 2008).

Nesse registro do diário de campo é possível perceber a empatia que permeou a entrevista. O encontro emotivo que não considerei anteriormente quando elaborei capítulos de livro e artigos sobre o tema, agora é expressivo da produção da pesquisa realizada. Hoje consigo perceber que eu não fui capaz de observar e usar as emoções como um elemento também epistemológico, porque estava presa à tradição ocidental que tende a apagar ou esconder o papel vital da emoção na construção do conhecimento.

Hoje consigo identificar como o afeto foi um elemento ativo nessa pesquisa. As emoções estão envolvidas na forma como observamos a realidade e acabam por marcar a pesquisa que, do ponto de vista feminista, implica na reflexão das relações que envolvem as pessoas que compõem um fenômeno que se investiga. Collins (1989) traz a ideia da ética do cuidado a ser implementada nas práticas de pesquisa feminista, pois o cuidado implica a noção de interdependência e de responsabilidade coletiva. Certamente a constatação de meu privilégio em relação à posição de Cassiopeia era algo a ser considerado no processo de pesquisa.

[9] Interessante observar os limites tecnológicos da época em que os telefones celulares mais populares não tinham câmera de fotografia.

O vínculo

Pesquisar outras mulheres, a partir dos princípios feministas, é bastante complexo porque temos que transformar aquilo que tradicionalmente foi adotado como "objeto" em "sujeitos", em seu próprio direito, e ter cuidados em não tornar a relação de pesquisa uma exploração. Apesar de reconhecer que essa ideia não é nova, ela é fundamental, porque, na organização atual de produção científica, em que a pressão sobre a produtividade do(a) pesquisador(a) tem aumentado, é possível que possamos desenvolver modos de investigação que se tornem processos de opressão das pessoas que investigamos.

O trecho do meu diário de campo, a seguir, evidencia uma lenta aproximação entre mim e Cassiopeia e o desmantelamento da noção de "objeto de pesquisa", na medida em que fomos estabelecendo afinidades como mulheres. Esta é uma questão crucial na pesquisa feminista porque, como mulheres, estamos acostumadas à objetificação que a sociedade nos impõe, e a nossa pesquisa deve tomar cuidado para não fazer o mesmo com as mulheres que participam desse processo.

> Hoje, 15 de maio de 2008, fui à feira do Rastro com Cassiopeia. Nem acreditei quando ela me ligou. Nos encontramos em frente à estação de metrô *Plaza de Castilla*, ela já me esperava, tomando um café. Agradeci o convite e fomos em direção à feira. Cassiopeia é jovem, de cabelos pretos e uma mulher com uma estrutura pequena. Eu retomava alguns temas da entrevista que ela havia me concedido, mas ela comandou os diálogos. Por fim, ela também me entrevistou. Quando paramos em frente a uma barraca de bonecas, me falou que queria ter tido uma filha, mas que teve apenas dois meninos e novamente perguntou sobre mim. Eu lhe disse que tinha duas filhas e um filho. Então, nosso diálogo se desenvolveu sobre maternidade, amor materno, saudades dos filhos. Em Outros momentos ela me perguntava de minha vida no Brasil e me falava de sua região de origem, Goiás. Enfim, os assuntos que tomaram o tempo em que estivemos juntas foram se afastando daqueles ligados à pesquisa. Nossa conversa girou em torno de nós mesmas, e reconhecemos várias afinidades em nossas trajetórias de vida. Senti uma ligação muito forte com Cassiopeia. Ao mesmo tempo, tenho vontade em voltar a vê-la porque nos identificamos de forma muito intensa; me pergunto se essa é uma conduta correta de pesquisa. (Diário de campo, Madri, 15 de maio de 2008).

Depois desse encontro já havia caído por terra o mito da separação entre "sujeito e objeto", e ali estavam sujeitos em negociação, cuja fronteira entre pesquisadora e pesquisada eram móveis, fluídas e pouco identificadas. Devo confessar que na maior parte do tempo em que estivemos juntas nesse dia, ela explorou mais minha história de vida, minha posição moral em certos assuntos, como a prostituição e a imigração, do que eu a história dela.

Sermos brasileiras e mães foram os elementos identitários de conexão dominante entre nós e atenuou outras diferenças que percebemos entre nós duas. O fato de eu ser uma pesquisadora, professora universitária e ela não ter concluído o ensino médio foram irrelevantes. E hoje posso entender que a relação entre pessoas que partilham um processo de conhecimento se dá de forma interseccional e relativa porque não somos constituídos de identidades monolíticas, mas complexas, em que processos de identificação e diferenças são confrontados e negociados.

Embora o gênero tenha sido uma dimensão-chave para nossa relação, a identificação não foi automática pelo fato de sermos mulheres. Há de se considerar outros aspectos que entram em relação na interação da pesquisa, como classe, educação, raça, religião e outros tantos. Posicionalidade, então, em suas formas complexas, interseccionais e multifacetadas afeta os tipos de relações de pesquisa que nós, pesquisadoras(es), vivenciamos com as pessoas participantes.

Contudo, a construção de um processo de pesquisa feminista que não objetifica as pessoas participantes, considerando-as sujeitos de saber, enfrenta ainda outra fase da pesquisa que é a análise do dado produzido em conjunto. A análise traz, novamente, o(a) pesquisador(a) para o centro de poder quando constrói, por meio de conceitos abstratos, uma compreensão do mundo das pessoas que participaram do processo de investigação.

Assim, mesmo que a produção das informações tenha sido negociada, há um longo processo para que uma pesquisa seja transformada em um produto científico. Além da análise, há o processo de registro escrito em forma de artigo, livro ou capítulo. Novamente aqui temos uma série de dificuldades para enfrentar e minimizar as relações de poder na produção de um conhecimento feminista.

Uma pesquisa, depois de finalizada, se transforma em um "produto científico", seja em forma de relatório, tese, artigo ou capítulo de livro que, por sua vez, se transfigura em algo que possui impacto positivo na vida de um(a) pesquisador(a), seja em forma de pontos no currículo, ascensão de carreira ou ainda em prestígio acadêmico. Além do(a) pesquisador(a), há um crescente mercado editorial que retém os direitos autorais de obras produzidas com resultados de saberes diversos, que passam a ser comercializados. Às vezes, a obra vendida é impossível de ser adquirida pelos geradores do saber que está ali, cristalizado naquela mercadoria. Os(as) pesquisadores(as) e o mercado editorial obtêm suas vantagens e, cada vez mais, tenho me questionado da serventia de nossos trabalhos acadêmicos para grupos vulnerabilizados socialmente.

Não podemos simplesmente fechar os olhos para a impossibilidade real de eliminar toda objetificação existente em todas as pesquisas. Este é um problema a ser enfrentado, realizando as fases da pesquisa da maneira mais reflexiva possível para promover ações que atinjam horizontes de investigações menos opressores. Nossas práticas científicas importam na construção de um mundo mais fraterno e cuidadoso. Por mais que uma análise realizada por um(a) pesquisador(a) seja uma abstração da experiência concreta das pessoas que participam da elaboração da pesquisa, é preciso que nos esforcemos para explicar a vida de outras pessoas sem violar sua realidade. Penso que isso é uma meta que temos que nos comprometer a conquistar, usando da reflexibilidade como importante caminho, como já havia mencionado em Silva (2009).

A cumplicidade

Os livros de metodologia da pesquisa, em geral, falam muito pouco de afetos na construção da pesquisa, ainda menos quando são negativos. Para quem pesquisa grupos sociais vulnerabilizados, é importante estabelecer limites ou zonas de segurança para a realização de pesquisas, e isso nem sempre é algo fácil de se perceber no cotidiano da investigação. Mais difícil, ainda, quando a cumplicidade e a convivência com pessoas do grupo são naturalizadas e a interdependência está estabelecida. Ao retomar meu diário de campo para pensar as emoções que compuseram a vivência da pesquisa, percebo que o medo e a insegurança fizeram parte dele, mas nunca antes foram relatadas nos artigos que publiquei sobre o tema (SILVA e ORNAT, 2012; SILVA e ORNAT, 2016). Abaixo transcrevo o registro do diário de campo em que eu e Cassiopeia vivenciamos esses afetos negativos.

> Hoje estava muito insegura, mas Cassiopeia me acalmou dizendo que conseguiríamos entrar no Clube 'X' porque as amigas com quem conviveu nesse local haviam tratado com ela que me concederiam entrevistas. Mas nenhuma delas queria solicitar ao 'gerente' a permissão para entrarmos. Cassiopeia então falou que entraríamos pelos fundos através das 'mamis'[10], que também impediram que nós entrássemos porque o 'gerente' estava mal-humorado aquele dia e elas alegaram que não queriam se arriscar. Mas Cassiopeia disse que iríamos entrar de toda forma. Ela foi em direção à recepção e eu a acompanhei. Chegou ao balcão e galou com o tal 'gerente' que queria entrar porque viu no jornal El País a notícia de um incêndio no Clube e queria saber como sua amiga estava. O 'gerente' pareceu gostar muito de Cassiopeia, sorria para ela, lhe deu um grande abraço e me apresentou como sendo 'uma amiga brasileira'. Ele amavelmente perguntou a ela sobre a sua saúde, falou que ela fazia falta no Clube e acabou nos deixando entrar. Penso que ele julgou que eu era apenas mais uma brasileira, envolvida nas atividades de comércio sexual. Entramos e

[10] Uma forma com que as mulheres brasileiras chamavam as senhoras que cozinhavam, limpavam e cuidavam da rotina do Clube.

começamos a conversa com Morea[11], prestando solidariedade pelo que havia ocorrido e depois de alguns minutos o gerente não se importou mais com nossa presença. Morea então nos convidou para ir ao seu quarto e ali me concedeu entrevista. Morea contatou outras amigas pelo celular, olhou pelo corredor[12] para conferir se não havia pessoas que pudessem nos impedir de circular e fomos ao quarto de outras duas brasileiras, amigas antigas de Cassiopeia, que também me concederam entrevistas. Cassiopeia era sempre bem recebida pelas pessoas do Clube. Percebi que a entrevista não era concedida exatamente para mim, mas para Cassiopeia. A confiança das mulheres era depositada em Cassiopeia e não em mim. Apesar do incêndio que foi controlado e havia atingido apenas o quarto de Morea, o clima geral das mulheres era de muita alegria ao ver Cassiopeia viva e com saúde. Contaram histórias de como rezaram para que o transplante de fígado corresse bem. Contaram uma cena um tanto inusitada, que no salão do clube, todas pararam o trabalho e fizeram orações, inclusive os clientes acompanharam um 'pai nosso'. Saímos escondidas para que o gerente não se desse conta que passamos a tarde no clube com as amigas de Cassiopeia. As 'mamis' nos ajudaram a sair sem sermos notadas. Ao sairmos de lá, olhei para Cassiopeia e não tinha palavras para agradecer o que ela havia feito para construção da pesquisa e pensei em como poderia recompensá-la. Acho que ali percebi que a pesquisa também era dela. (Diário de campo, Madri, 18 de junho de 2008).

Hoje é 01 de julho de 2008, um domingo. Cassiopeia me telefonou logo cedo dizendo que havia conseguido que um amigo, ex cliente e frequentador assíduo do Clube 'X' nos levaria e conseguiria com que nós entrássemos no Clube para entrevistar outras brasileiras. Entramos com seu amigo pela porta da garagem, sequer passamos pela recepção, tamanha a intimidade de seu amigo com o Clube. Os seguranças acenaram para ele e não questionam nossa presença. Ele nos disse que eles acharam que éramos suas acompanhantes e que iríamos nos juntar com outras mulheres para algum programa. Chegamos ao quarto de Nereida[13] e ela nos contou que o Clube estava com problemas, o clima estava pesado devido às batidas policias. Segundo ela, havia ocorrido uma batida policial durante aquela semana e relatou que nunca havia visto os policiais procederem daquela forma tão agressiva. Em geral, a polícia avisava o gerente que haveria uma batida e quando os policiais atuavam, nunca se dirigiam aos clientes. Contudo, a última batida policial foi de surpresa e houve pânico geral porque os policiais barbarizaram, filmaram as pessoas, inclusive clientes. Levaram presas ao todo 21 garotas sem documentação adequada, todas algemadas em camburão e haviam encontrado cocaína, documentos falsos e carimbos de permanência falsos. Segundo ela, isso sempre existiu no clube, mas foi a primeira vez que os policiais fizeram uma batida trazendo à tona. Sentimos que haveria dificuldades de conseguir entrevistas porque o clima de temor estava forte. Nereida contou que durante a batida policial, algumas das garotas se trancaram no armário com aquelas

[11] Nome fictício.
[12] Interessante perceber que se eu fosse executar a mesma pesquisa com a tecnologia atual de câmeras de segurança, jamais teríamos tido chances de não sermos percebidas.
[13] Nome fictício.

> fechaduras que abrem só por fora e que uma das meninas estava muito mal porque tinha hipoglicemia e ficou trancada por muito tempo. Mesmo assim, Nereida tentou algumas amigas para que eu pudesse entrevistar, e uma delas aceitou. O amigo de Cassiopeia ficou no quarto com Nereida. Nós seguimos para o quarto da Driada[14] que ao abrir a porta abraçou Cassiopeia. Driada disse que estava sem dormir há mais de um dia por conta da cocaína e que estava bebendo para 'cortar o efeito' e nos ofereceu a bebida. Eu me esforcei muito para agir com naturalidade àquilo tudo e respondi que já havia bebido o bastante. Cassiopeia recusou também dizendo que estava em tratamento médico. Preocupada com a ética e a validade de uma entrevista obtida naquela situação, disse que teríamos outras oportunidades para conversarmos. Mas Driada me disse que estava feliz por poder falar e que precisava falar sobre a sua vida. Fizemos a entrevista que foi muito rica, com informações detalhadas dos fluxos de brasileiras, das relações de agenciamentos, dos dribles das instituições de justiça, das alianças com policiais e autoridades locais. Mas será que ela falaria a mesma coisa se não estivesse sob efeito de cocaína e bebida? Será ético eu usar esta entrevista? Não li isso em nenhum manual de metodologia. Ela confiou em mim ou em Cassiopeia? Após a entrevista Driada continuou a conversa e volta e meia falava algo importante e pedia para eu ligar o gravador novamente, enriquecendo ainda mais o depoimento. Estou confusa sobre como considerar a entrevista de Driada. Cassiopeia recebeu uma chamada de telefone de Nereida e me disse que teríamos que sair correndo porque os seguranças do Clube estavam batendo nas portas dos quartos procurando uma 'jornalista'. Alguém nos denunciou, achando que as entrevistas que eu fazia eram para algum jornal. Saímos em disparada para a garagem, o amigo de Cassiopeia nos esperava lá e fomos embora com ele novamente. Cassiopeia tremia muito de nervoso porque ela mesma não tem documentos e teve medo de que eles chamassem a polícia. Acho que meu medo foi maior por ela, embora tenha ficado muito nervosa também. Mas o impacto de sofrer uma batida da polícia na minha vida seria pequeno. Eu tinha documentos, comprovações de que estava realizando pesquisa e ela não tinha nenhuma proteção legal. Percebi que poderia ter prejudicado Cassiopeia e que ela se arriscou muito para conseguir as entrevistas. Isso é moralmente correto de minha parte? Onde estão os manuais de metodologia que podem me responder isso? Minha pesquisa vale a pena? (Diário de campo, Madri, 01 de julho de 2008).

Esses episódios vividos com Cassiopeia, transcritos do meu diário de campo, me trazem uma série de reflexões sobre as fronteiras da pesquisa que supostamente deveriam ter sido estabelecidas entre nós. Cassiopeia não foi apenas uma informante privilegiada, uma facilitadora de contatos; ela realizou comigo o processo de investigação. O medo e os riscos foram partilhados e esses afetos que envolvem a segurança física e emocional do processo de pesquisa, são pouco explorados na literatura sobre metodologia da pesquisa, como argumentam Adams e Moore (2007).

[14] Nome fictício.

Quando os aspectos de segurança e ética são abordados nos livros de metodologia referem-se, em geral, aos participantes da pesquisa. Os(as) pesquisadores(as) são esquecidos(as), como se tivessem uma aptidão natural para estabelecer fronteiras emocionais e de envolvimento em relação aos fenômenos e pessoas que fazem parte da realidade investigada. Esta é uma posição resultante de um pensamento moderno em que "o pesquisador"[15] toma o lugar da razão, de autoridade abstrata, sem se deixar "contaminar" com elementos relativos às emoções e ao corpo.

Eu havia realizado uma pequena avaliação de risco para esse trabalho de campo, mas imaginei que, pelo fato de Cassiopeia conhecer o local e cultivar várias amizades, nós estaríamos seguras. O que não contávamos era com a mudança de comportamento da polícia em relação aos estabelecimentos de prostituição, que começou a ser cada vez mais rigoroso com o crescimento da crise econômica na Espanha e a xenofobia. Adams e Moore (2007) argumentam que, quando trabalhamos com grupos sociais vulnerabilizados, tendemos a ficar cegos quanto a situações de risco e também em relação aos relacionamentos pessoais que derivam da pesquisa. O simples fato de explorarmos as experiências vividas em entrevistas com pessoas que podem ser usuárias de algum tipo de substância ou sofrerem de algum problema de saúde mental, pode instigar o surgimento de memórias que desencadeiam respostas e reações imprevisíveis.

A gestão de sentimentos como angústia, ansiedade, medo, raiva e outros são comuns para quem vivencia processos de pesquisa em que envolve a relação próxima com participantes e colaboradores, e esses aspectos também não são comumente tratados na literatura da metodologia de pesquisa. Lee-Treweek e Linkogle (2000) argumentam que nem sempre é fácil administrar as emoções derivadas de processos de pesquisa como, por exemplo, ouvir depoimentos sobre sofrimentos que o(a) pesquisador(a) também já experimentou. Há, ainda, situações em que os depoentes partilham suas experiências de dor, miséria extrema, suplícios e torturas, e essa experiência nos atinge de forma incontrolável. Outras vezes, segredos, confissões de crimes ou infrações são relatadas e geram uma enorme carga emocional a ser administrada pelo(a) pesquisador(a).

Ao finalizar a pesquisa, minha relação com Cassiopeia já havia se convertido de uma relação de pesquisa para uma amizade, e não havia mais a menor possibilidade de não me envolver, responsabilizar e partilhar de sua vida. Em vários momentos, Cassiopeia

[15] A figura de quem pesquisa é idealizada como masculina, por isso a referência no masculino sem a alternativa feminina foi proposital, já que mulheres são associadas às emoções e consideradas menos aptas para pesquisa, segundo a tradição epistemológica moderna. (HELD, 2006).

rememorou o valor terapêutico da pesquisa para ela, notadamente pelo fato dela ressignificar sua posição social no exercício do comércio sexual, a partir de nossas discussões sobre relações de poder de gênero, e da construção social da sexualidade.

Enfim, as interações complexas entre mim e Cassiopeia não podem ser ignoradas ou reduzidas em uma seção de "materiais e métodos" em um artigo científico. A dimensão emocional do trabalho de pesquisa, sejam elas agradáveis ou desagradáveis, merecem atenção explícita em uma pesquisa feminista. Considerar os componentes afetivos de uma investigação feminista restaura a dimensão emocional às concepções atuais de racionalidade. Jaggar (1989) argumenta sobre a necessidade de contemplar as "emoções proibidas" na construção de saberes, porque são oportunidades ímpares de criar epistemologias alternativas.

Para dar adeus à Cassiopeia: meus agradecimentos e esperanças

O fazer científico associado à aplicação de métodos universais colocam as subjetividades para fora do campo da produção do saber, primando pela separação entre "aquele(a) que conhece" e "aquilo que se quer conhecer". A pesquisa vivida com Cassiopeia comprovou a impossibilidade de tal separação. Mas o mundo científico ainda alimenta firmemente esta ilusão quando considera o(a) conhecedor(a) como um ser abstrato e o(a) conhecido(a) como "outro", incapaz de afetar o(a) conhecedor(a). Cassiopeia me afetou de muitas maneiras e me inspirou a manter os princípios feministas em ação como pesquisadora. Ao refletir sobre essa pesquisa, retomando meu diário de campo, consigo afirmar que os afetos construídos não ficaram registrados no pequeno caderno, na gaveta do meu escritório. Eles são constitutivos de um processo complexo de produção de saberes relacionais. Não se aprende sozinha, mas em relação. Na pesquisadora que me tornei, Cassiopeia habita.

Contudo, "ser pesquisadora" é também uma posição social construída em um mundo que me coloca automaticamente em posição de poder. Creio que a epistemologia feminista, cujos princípios tento seguir, seja uma das maiores contribuições para transformação das hierarquias dos processos metodológicos. Nessa pesquisa aprendi que ter a "intenção" de construir uma ciência "emancipatória" não significa a conquista do resultado pretendido. Todavia, ao menos, posso afirmar que não permiti que esta pesquisa fosse utilizada contra as mulheres que entrevistamos.

Refletindo sobre os princípios de uma pesquisa feminista, que deve levar em conta a produção de um conhecimento emancipatório ou que auxilie as mulheres que participaram do processo a fortalecer as suas lutas, penso que não obtive êxito. O futuro,

talvez, poderá dizer se o que foi produzido trouxe benefícios para mulheres que realizam fluxos migratórios internacionais para o mercado sexual europeu.

Nesse capítulo eu refleti sobre um dos encontros marcantes de minha trajetória intelectual, refletindo sobre vários dilemas metodológicos que marcaram minha relação com Cassiopeia na construção de um conhecimento científico. Mesmo com muito esforço, ainda permaneceu a impossibilidade de criar um processo de pesquisa livre das contradições das relações entre pessoas que produzem o saber, considerando suas tradicionais posições de pesquisador(a) e pesquisado(a), bem como a inviabilidade de conhecer o mundo sem afetos e emoções. Produzir saberes emancipatórios para as mulheres ainda é objetivo a perseguir. Ao explicitar aqui os fracassos, as hesitações, os vacilos, talvez a história do encontro entre Cassiopeia e eu possa contribuir para uma produção científica mais humanizada e afetiva.

Referências bibliográficas

ADAMS, Mags; MOORE, Gemma. Participatory Action Research Approaches and Methods. KINDON, Sara, PAIN, Rachel Pain e KESBY, Mike (org.). **Participatory Action Research Approaches and Methods**: Connecting people, participation and place. Routledge: London, 2007, p. 41-49.

COLLINS, Patricia Hill. The social construction of black feminist thought. **Signs,** v. 14, n. 4, 1989. p. 745–773.

FONOW, Mary Margaret; COOK, Judith. **Beyond methodology**: feminist scholarshp as lived research. Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, 1991.

HELD, Virginia. **The ethics of care**: Personal, political and global. Oxford e New York: Oxford University Press, 2006.

JAGGAR, Alison. Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology. *In:* JAGGAR, Alison Jaggar; BORDO, Susan R. (orgs.). **Gender. Body. Knowledge**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

LEE-TREWEEK, Gerandine; LINKOGLE, Stephanie. Putting danger in the frame. *In:* LEE-TREWEEK, Gerandine; LINKOGLE, Stephanie. **Danger in the field**: Risk and ethics in social research. London: Routledge, 2000, p. 8-25.

MOSS, Pamela. **Feminist geography in practice**: research and methods. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

NOY, Chaim. Sampling Knowledge: The Hermeneutics of Snowball Sampling in Qualitative Research. **International Journal of Social Research Methodology,** v. 11, n. 4, p. 327-344, 2008.

SILVA, Joseli Maria. Geografias feministas, sexualidades e corporalidades: desafios às práticas investigativas da ciência geográfica. *In:* SILVA, Joseli Maria. **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009, p. 93-114.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. Interseccionalidade e mobilidade transnacional entre Brasil e Espanha nas redes de prostituição. **Revista da ANPEGE,** v. 8, n. 10, p. 51-66, 2012.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. Corporeidade, sexualidades no mercado sexual transnacional sob o olhar eurocêntrico. **Geousp: espaço e tempo,** v. 20, n. 1, p. 69 - 82, 2016.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIM JUNIOR, Alides Baptista. Não me chame de senhora, eu sou feminista! Posicionalidade e reflexibilidade na produção geográfica de Doreen Massey. **Geographia,** v. 19, n. 40, p. 1-20, 2017.

Entre o mar e a montanha... um intenso vazio

Gisele Girardi

Afogamento.
Beira do Mar.
Corpo nu.
Dor.

Estava sempre disposta a ajudar.
Fatalidade.
Gostava de ir ao bar à noite.
Hoje isso...

Ia todas as manhãs à padaria.
Jantava em bons restaurantes.
Lia todos os jornais.
Morou em Malta.

Não gostava de discutir política.
Ontem fez um mês.
Protestos.
Queria a verdade...

Recebeu prêmio.
Sabia de muita coisa.
Trabalhava em causas nobres
Usava roupas descoladas.
Viajava muito.

Xucros!

Zingara querida...

Vitória, Espírito Santo, Brasil.
2020.

ENTRE AS MURALHAS ENTREVI...

Ana Maria Hoepers Preve

> Enfim, você é quem sabe o que te permite *habitar o ilocalizável*, aguçando tua sensibilidade à latitude ambiente. [...] é imprescindível que você encontre o teu fator de a(fe)tivação.
> Suely Rolnik (1989, p. 36).

Na pele do mundo, na sua superfície, nossas ideias podem encontrar outras ideias, fazer composições, dar existência a um *corpus* maior de ideias. A intenção, aqui, é mostrar como se faz uma geografia para além da sua imagem oficial, através de pensamentos sem imagem, que irrompem antes de qualquer representação na linguagem. São forças que imprimem no pesquisador uma forma de pensar relacionada com o que não é um dado imediato da geografia e, por sua vez, igualmente não compõem, *a priori*, com o trabalho de formação que até então se fazia.

Lanço mão, neste texto, de algumas situações vivenciadas em ocasiões distantes no tempo para falar, mais uma vez, do que se movimenta como um corpo vivo nas pesquisas que promovo, as quais denomino cartografias intensivas em educação.[16] Essas situações compreendem um exercício de juntar experiências que abrangeram mais de vinte anos de pesquisas. Mencionadas assim juntas, pode-se ter a falsa impressão de terem sido vivenciadas no decurso de poucos dias ou meses. Equivoca-se quem pensa assim. Um gesto espontâneo para aparecer ou ser percebido pode consumir muito tempo.

[16] Para movimentar a ideia do presente texto foi necessário extrair partes do artigo "Habito, mas não vivo aqui: multiplicidades, linguagens e saber geográfico" (PREVE, 2020) publicado recentemente na Revista Brasileira de Educação Geográfica; excertos da tese de doutorado (PREVE, 2010) e da dissertação de mestrado (PREVE, 1997).

Forças

O ano era 1996. No Presídio Feminino de Florianópolis trabalhava com as detentas realizando oficinas de sexualidade. Apesar das diversas tentativas de propor a oficina prevista nos meus roteiros, até então eficientes, o grupo das presas se mostrava resistente àquela sequência de atividades preconcebidas. As atividades, no entanto, eram atravessadas por um sentimento de vazio em relação às propostas, o que me trazia uma inquietação, mesmo com toda a experiência acumulada com as oficinas de sexualidade.[17] À primeira vista, ou aos nossos olhos acostumados a formatar a realidade, as internas pareciam demonstrar grande dificuldade de concentração e problemas com a expressão de suas ideias. Podia-se também dizer que elas não estavam interessadas no tema, em que pese sua importância, sobretudo para uma pessoa encarcerada. Ao invés disso, por exemplo, na atividade em que foi oferecida argila para que elas expressassem a questão "o que é sexualidade?" preferiam confeccionar cinzeiros, porta-escovas de dentes, bonecos representando os seus filhos, loucinhas e demais elementos das cozinhas, maricas, porta-incenso, enquanto conversavam despreocupadamente e alheias à questão proposta.

Demorou muito para que eu percebesse a oficina como oportunidade de aprender um novo saber sobre sexualidade e sobre a educação. Estava há algum tempo confortável na situação de oficineira, recebendo respostas muito parecidas sobre a necessidade da sexualidade no dia a dia de qualquer vivente. Eis que alguma coisa nesse fazer se desfez e um novo saber chegou, inesperado, sem encontrar correspondência na trajetória feita até então. Aos poucos, compreendi que fazer outra coisa com a argila, distante do tema da oficina, era uma forma de demonstrar uma disposição contrária à solicitação da professora. Expressavam – desarticulando as atividades da oficina – desejos, vontade de conversar, necessidade de falar sobre o mundo fora dali e sobre seus corpos. E foi nesse descompasso de línguas, de perspectivas de vida, de nível de escolarização, de condições de vida, uma existência limitada pelas grades, que conheci, naquele desvio das propostas apresentadas na oficina, um saber diferente daqueles produzidos com os grupos vinculados à universidade. Dentro disso, restava o exercício difícil de ver, naquele fluxo de conversa, o modo como elas, sem intenção deliberada de explicar,

[17] O trabalho com as oficinas de sexualidade vincula-se ao período de mestrado realizado na Universidade Federal de Santa Catarina sob orientação da profª. Maria Oly Pey; vincula-se também à minha graduação em Biologia. Na época, pesquisávamos o trabalho em educação com oficinas no Núcleo de Alfabetização Técnica (NAT/CED/UFSC) e tínhamos, como referência, Paulo Freire, Maurice Bazin, Michel Foucault e alguns teóricos anarquistas. Criávamos e realizávamos as oficinas com grupos de pessoas diversas que iam da universidade (alunos das licenciaturas), professores e alunos das redes públicas, até agentes de pastoral da saúde, movimentos populares organizados e espaços prisionais. O trabalho de mestrado de Guilherme Carlos Corrêa (1998) "Oficinas: novos territórios em educação" apresenta as diferentes atuações deste trabalho.

recolocavam a questão que eu propunha e perceber, mais ainda, qual era a questão refeita por esses fluxos intermitentes de conversa. Enquanto com os outros grupos conseguia apenas ativar clichês com a pergunta "o que é a sexualidade?", as detentas me apresentavam implicitamente a pergunta: "sexualidade, quem precisa disso?" (PREVE, 1997). Essa pergunta não surgiu pronta de plano; na verdade, nunca surgiu delas acabada, mas intuí a partir do campo que se abriu, para que pudesse acontecer. E vi, a partir daí, perder-se a proposta original da oficina para outras demandas mais urgentes daquele grupo. A oficina tinha uma programação, até mesmo as respostas eram previsíveis. Mas em um presídio é mais fácil encontrar pessoas que não fazem de conta que estão aprendendo, pois já vivenciam violência em demasia no seu cotidiano. Embora inicialmente com certa resistência, acolhi aquela força tão nova para o trabalho.[18]

Das experiências com as oficinas de sexualidade no presídio feminino, passo às experiências da pesquisa desenvolvidas por ocasião de minha tese de doutorado no Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico (HCTP) em Florianópolis/SC. Realizei oficinas com os pacientes internos entre 2005 e 2009 cuja intenção inicial era desenvolver um trabalho educacional a partir da noção de cartografia na geografia. Logo nos primeiros encontros, os participantes demostraram seu forte interesse pelos mapas. Sendo assim, passei a trabalhar com eles algumas noções da geografia e da educação ambiental, e experimentá-las nessas contingências adversas em que os movimentos dos corpos são reduzidos e a baixa escolaridade é comum. O foco inicial das oficinas era investigar o pensamento geográfico e as articulações espaciais dos detentos com suas vidas restritas ao espaço prisional.

Minha experiência como orientadora de estágios de cursos de licenciatura em Geografia sempre fez uso da cartografia e sua importante característica de permitir relacionar os espaços e sua representação, bem como das suas potências para atualizar, acionar um pensamento geográfico, seus conceitos e incentivar aprendizagens com qualidades e empolgação, curiosidade e engajamento social. Assim, apresentar o espaço da sala de aula em escala reduzida, em uma folha de papel, e depois a escola e seus limites reais; identificar com cada criança o trajeto de casa até a escola no mapa da cidade, para depois conhecer a posição da cidade no mapa do estado, e assim por diante, até conhecer o mapa-múndi, sempre foi oportunidade para orientar futuros professores a desenvolver o conhecimento a partir dos conceitos e métodos próprios da Geografia.

[18] Ver: *Sexualidade, quem precisa disso? A trajetória de uma oficina.* (Dissertação). Mestrado em Educação, CED, UFSC. 1997.

Diante da oportunidade de realizar um trabalho educacional junto aos internos do HCTP, imaginei que este seria um bom começo. Considerando que alguns deles estivessem vivendo um prolongado tempo de confinamento, talvez a cartografia pudesse restaurar ou avivar a consciência de que viviam em um lugar e que este lugar tinha sua posição e referência no mundo. Como percebiam o lugar onde viviam? Tinham consciência, lembravam do mundo que existia para além dos muros do hospital-prisão? Que imagem tinham do mundo? Essas perguntas e o interesse deles animaram minha iniciativa em desenvolver junto a eles noções da cartografia. Mal sabia eu que a essas perguntas, outras sucederiam com uma qualidade distinta daquelas que poderiam ser respondidas e cujas respostas poderiam ser avaliadas e, até mesmo, quantificadas. Perguntas sem resposta, sim, todavia perguntas impulsionadoras de modos inéditos de pensar e agir. Perguntas-problemas, dispostas a mover o pensamento em direções surpreendentes, rumo ao não sabido e ao jogo com os acontecimentos.

Retomo aqui um dos exercícios realizados. Como viviam num espaço concreto e, portanto, cartografável, solicitei que desenhassem um mapa do lugar onde viviam. Assim, objetivamente, sem nenhuma outra intenção em mente, apenas a representação espacial: "façam um desenho, como se fosse um mapa, do lugar em que vocês vivem". Prontamente, todos tomaram papel e lápis e passaram a executar, animados, a proposta. No entanto, um deles demonstrou uma inquietação que foi se intensificando até o ponto em que refiz a proposição em forma de pergunta: "como podemos mostrar este lugar (nosso lugar no momento) a quem não o conhece?"

Aproximei-me daquele que mantinha a folha em branco diante de si e mostrava-se claramente inquieto: "Você não quer fazer o mapa?" E sua resposta surge contida: "Isso não é meu lugar." E daí o que se seguiu após suas palavras mostrou-me, de um modo inequívoco, a diferença entre o que eu pedia e o que ele vivia. A maneira mais lógica era convencê-lo de que, independentemente do que ele pensava, ele efetivamente vivia ali. De dentro da minha confusão, desestabilizada com o que ele disse e por aquilo ser tão claro, disse novamente, "então desenhe onde você está", melhor, disse a ele, "faça o mapa de onde você está agora." Mais uma vez, me disse: " – Isso não é meu lugar", falou alto e estava sério. Passou um tempo observando os outros participantes da oficina que, por sua vez, observavam o espaço da sala, do pátio, para executarem seus desenhos-mapas. Ao final da manhã, quase ao final daquele encontro, ele se aproxima lentamente, meio cabisbaixo e entrega um desenho: "– aqui está, é o máximo que eu consigo."

Achei interessante a resposta e, no seu movimento, pude pensar que o hábito me levava a dizer frases como "desenhe o seu lugar", sem pensar no que precisamos para chamar um lugar de nosso. O desenho apresentava o contorno da América do Sul com uma seta saindo da região sul (Florianópolis) apontando para um contorno do HCTP. A parte de dentro do contorno era oca. Com poucos

detalhes mostrava, por meio da disposição de linhas retas horizontais e verticais, os corredores. Indicava, escrevendo na folha, a enfermaria, o pátio interno e a entrada. A entrada lacrada era um traço contínuo, uma parede sem interrupção. Os outros corredores, cujas saídas dão para dentro da instituição, estavam abertos nas bordas. O desenho exibia uma impotência de dizer qualquer coisa sobre o seu lugar num lugar que não é seu, impessoal. Esse desenho, aparentemente pobre, com poucos detalhes, algumas linhas e letreiros, manifestaram uma lucidez singular, adquirindo a tridimensionalidade de uma redoma; era mais que um desenho, era um clamor dos muros que foram sendo construídos ao redor de alguém, como no poema *Muralhas* de Konstantinos Kaváfis (2006):

> Sem consideração, sem piedade, sem pudor,
> Grandes e altas muralhas em torno de mim construíram.
>
> E agora estou aqui e me desespero.
> Outra coisa não penso: este destino devora meu espírito;
>
> Porque muitas coisas lá fora eu tinha que fazer.
> Ah! Quando construíram as muralhas, como não dei atenção?
>
> Entretanto, jamais ouvi batidas ou rumores de pedreiros.
> Imperceptivelmente, encerraram-me fora do mundo.

Esse fragmento de vida irrisório poderia ter sido apenas um detalhe incômodo e escamoteado da pesquisa, uma vez que interessava à intenção inicial desenvolver, junto com os participantes, habilidades cartográficas tão importantes para a compreensão da Geografia. A opção, na época, de considerar e dar valor ao referido evento, foi a mais difícil e, hoje, percebo como a mais frutífera, com impacto radical nos objetivos, no problema, na metodologia, no referencial teórico e na concepção de saberes geográficos. Retorno a este episódio para explorar suas potências sobre os limites que o educador encontra quando se depara com algo novo, sem resposta na linguagem usual da cartografia escolar. O que esteve em evidência foi a dificuldade em encontrar signos na linguagem para a expressão da questão: "habito este lugar, mas não vivo aqui" A experiência em lidar com uma questão sem resposta na linguagem oficial me fez entrar em contato com a liberação de aspectos da linguagem cartográfica para que se pudesse experimentar o que não comunica dentro de uma linguagem comum da Geografia, e, no entanto, expressa as intensidades que compõem os meios.

Em face ao desconhecido se pode, portanto, recuar ou desbravar o novo e tomá-lo como voz, positividade, concretude do processo de investigação. Estaríamos, neste caso, em relação com potências desconhecidas e, por vezes, desconcertantes, incômodas, fortes, a ponto de desacomodar tudo o que havíamos traçado como percurso de estudo e de atuação. As linguagens usuais da Geografia não dão conta de muitas experiências novas e, por isso, eu quase perdi a chance de expandir a minha percepção cartográfica e a dos participantes da oficina. Quando as linguagens geográficas não conseguem resolver as situações, abre-se um campo para a invenção.

Extrai-se dessas linhas do desenho – uma tentativa de representar o real – o vigor que traz à superfície as forças internas e externas que atravessam um vivente. Não estamos levantando um juízo de valor se o detento deveria ou não estar encarcerado, se foi ele próprio ou o Estado e a sociedade que construíram essas muralhas, ou ainda todos juntos. Ele se manifestava assim, proclamando a verdade que viver e habitar são para ele coisas distintas. O que suas linhas expressam é que, fisicamente, sim, ele está ali; mas em sensações e pensamentos vive em outro lugar. Seu mapa (mapa intensivo) foi um dos primeiros a me sinalizar que os signos universais da cartografia não eram infalíveis, não funcionavam em qualquer situação. Algo nesta experiência deu passagem a um "real que excede a realidade" (OLIVEIRA JR., 2016, p. 165), algo que amplia a realidade dos mapas e que comecei, ainda hesitante e provisoriamente, a chamar de cartografias intensivas.[19]

Gosto de marcar que esse *insight* foi chegando e criando corpo, forma, ideia, aos poucos, vindo de um lugar inesperado, de um encontro inesperado e seguiu ganhando volume e força a um pensamento novo despontando como uma questão: como cartografar o intensivo?

Insistências

Outra situação insólita semelhante e presente desde o primeiro encontro no HCTP foram os desenhos de coelhos. O desenhista de coelhos fazia vários deles ao mesmo tempo. O desenho do coelho era o que ele tinha a oferecer para qualquer questão colocada na oficina. Desenhava a figura e escrevia a palavra coelho. Do mesmo modo, era a sequência numérica feita por outro paciente interno. Ele não falava, mas não era mudo. Entrava na sala, fazia questão de participar dos encontros das oficinas, ouvia minhas palavras iniciais e escrevia na parte vertical esquerda da folha em branco algarismos de um a nove, um embaixo do outro, e depois preenchia as partes

[19] O trabalho de pesquisa de Wenceslao Machado de Oliveira Junior, bem como suas orientações em boa parte do meu contato com a geografia foram assegurados pela sua presença. Minha inserção na Rede Internacional Imagens, Geografias e Educação também é uma conexão com este pesquisador.

horizontais da folha com zeros. Era sempre assim. Mudava a cor do lápis, e o traço acompanhava as tremedeiras de sua mão nessa mesma ordem. Outra situação semelhante eram as aves que uma detenta fazia em forma de eme (m), no Presídio Feminino. Coelhos, números, aves repetidas a cada vez que uma oficina começava estiveram presentes nos inúmeros encontros, apareciam em silêncio, permaneciam em silêncio e alguns deles assim estão até hoje. Repetições insistentes. E o desenhista dos coelhos colocava o desenho ao lado dos outros, ou escritos solicitados nas oficinas, que não podiam ser ignorados. Tentei. Por um tempo, tentei deixá-lo no silêncio, escondendo-o debaixo dos outros desenhos e escritos. Depois não foi mais possível ignorar algumas destas repetições. Por mais que tentasse, achava os coelhos interessantes, mas não via relação deles com as questões apresentadas ao grupo.

Essas respostas me desconcertavam e, em decorrência, deslocavam as possibilidades, traziam elementos novos para a conversa. Esperava por respostas diferentes, mas havia um limite em mim para a aceitação do peculiar nessas respostas. De tanto que se repetiram, essas reiterações ou insistências forçaram sua passagem para a existência comum; fizeram-se presentes no mundo do pesquisador pela força incessante de se exibir. Talvez possamos afirmar que o lado oculto de tudo tem uma tendência incontrolável de se mostrar.

Comecei a perceber alguns limites em mim mesma para acolher as diferenças. Há detalhes, respostas, questões que extrapolam esses limites e, por isso, num primeiro momento, essas variações foram descartadas como erro, como resposta sem valor e, portanto, ignoradas.

As linhas desses desenhos dão visibilidade ao que não se mostra facilmente ou nem mesmo se tem oportunidade de mostrar. O contato com essas respostas intrigantes me fez encarar esses desenhos como mapas intensivos, uma superfície com abundantes significados, pulsares e afetos, abertos à comunicação, ainda que precária, aguardando um contato que acidentalmente a oficina proporcionou.

À proposta da oficina respondiam furtivamente e deslocavam a questão da sua fixidez. Ora um coelho saía da toca, ora os números que se multiplicavam. Numa ocasião, pedi que desenhassem o seu lugar e surgiu uma labareda, um mundo em chamas. Novamente abriu-se oportunidade para comunicar o que estava mudo. O jogo nas oficinas era uma abertura a esses elementos-surpresa produtores de novas paisagens pedindo passagem.

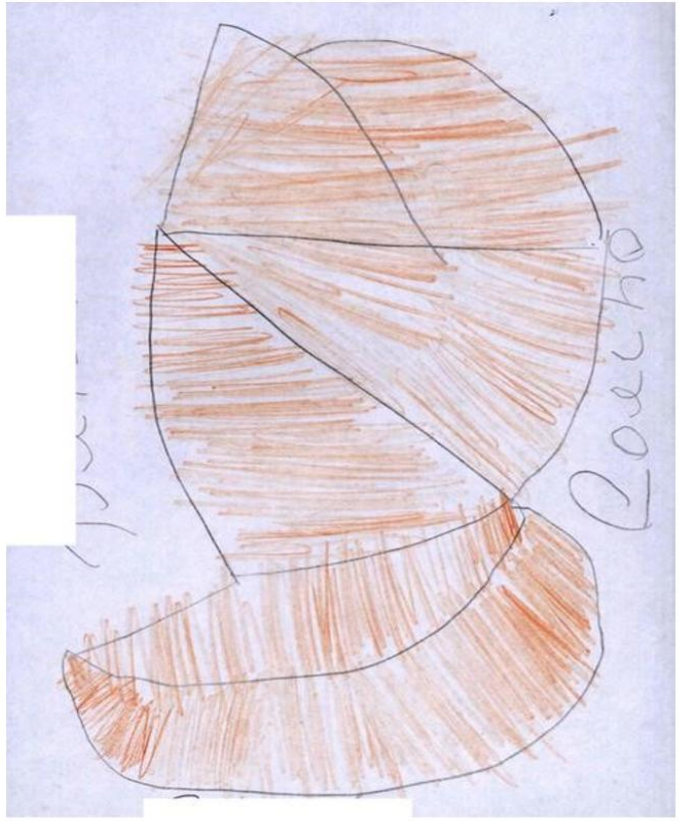
Num outro momento, um paciente olhava para os coelhos sobre a mesa de trabalho no HCTP. Ouvia-se deste, e dos demais observadores, que o coelho se parecia com um mapa: — "é, se bem que olhando bem parece mesmo um mapa!"

"Um mapa?", perguntei. "– *Com mapa sim?"[...]* "– *É, por causa do acabamento do desenho: tem uma cor, outra cor, várias cores*

como uma divisão de lugares. Cada parte tem um enquadramento, não é?" Um outro, atento a essa conversa, disse que o coelho estava triste: "– *olha a cara dele!*"

Os coelhos apareciam insistentemente, desde o primeiro encontro, e eram motivos de conversa ao longo desses anos de pesquisa no Hospital e seguiram até seu cartógrafo (o desenhista de coelhos) sair do HCTP, após ter cumprido sua medida de segurança. O paciente vinha para a oficina, escutava os enunciados da proposta, participava do momento inicial de aquecimento corporal e depois pegava uma folha A4, escolhia as cores dos lápis e, com esses materiais, dirigia-se a um lugar na sala das oficinas. Desenhava. Saía da sala quando terminava, entregava os desenhos sorrindo, como se entrega um presente.

Uma única vez deixou de ir ao refeitório, para a oficina. Estava com a perna quebrada e não podia sair da enfermaria. Mesmo assim, pediu lápis e papel, perguntou pelo exercício daquele dia e, de longe, dentro da sua enfermaria, participou. Na impossibilidade do deslocamento físico deslocou-se com seus coelhos. Ao final, quando passei por sua enfermaria para ir embora, entregou-me os coelhos com o sorriso largo de quem continua oferecendo o que é possível de ser oferecido. Esses coelhos foram afetados pelo seu frágil quadro de saúde. Olhei para os dois coelhos distorcidos ou perspectivados e via seu desenhista; olhei para o desenhista e via os coelhos. Estava, mais uma vez, diante de forças insistentes que vinham do ambiente, ou do detento, e que modificavam o que se podia esperar de uma simples atividade lúdica de singularização.



É possível afirmar, como o fez Deleuze, que "é essa distribuição de afetos que constitui um mapa de intensidade"

(DELEUZE, 1997, p. 76); esses mapas são *sempre* uma constelação afetiva.

É assim que "a surpresa é justamente aquele momento em que alguma coisa foge da ladainha, alguma coisa que está dentro da ladainha, algo que até poderia ser previsível, mas que não era. De repente, uma nota trai a harmonia, desfaz o perfil principal da frase musical, uma sonoridade leva para um outro espaço de ressonâncias." (FERRAZ, 2005, p. 37). Os insistentes coelhos eram produtores de novas paisagens, fugas da ladainha.

O cartógrafo, nesse sentido, tem a oportunidade de intervir nas situações e interagir com o insperado que o assalta. Por isso, a cartografia intensiva se comporta diferente; antes de ser metodologia ela se atualiza como discussão metodológica (KIRTZ, 2003) a cada vez que uma pesquisa acontece; antes de ser uma metodologia com protocolo a ser executado, propõe uma revisão dos padrões fixos acadêmicos de fazer pesquisa, cuja característica é uma dissociação entre o pesquisador e o objeto pesquisado. Porta-se à maneira de uma ética que conduz os passos do pesquisador e mistura um com o outro. Na cartografia se desenrola desta forma, com elementos-surpresa que chamamos de atravessamentos. Em toda pesquisa pode ocorrer esse fenômeno, mas na cartografia os atravessamentos são visibilizados.

Pode-se passar uma vida pesquisando sem abalos. A ausência de sobressaltos pode também reduzir uma vida acadêmica à esterilidade, sem invenção, sem motivo, uma vida intelectual – se é que merece essa denominação – rebaixada. A atenção cartográfica quer permitir que as intensidades venham à superfície.

Temos as muralhas que possuem duplo sentido histórico: proteger e prender. Elas impedem a comunicação, sejam elas internas, metafóricas, ou reais e externas. O próprio professor, aprisionado no seu ideal de pesquisa, não percebe os sinais emitidos pelo seu corpo e pelos corpos dos que o cercam, os sinais dos nossos meios de pesquisa.

Um trabalho dessa natureza não tem fim. Não é porque nos demos conta desses operadores de intensidade que desregram as certezas provisórias do pesquisador, que está garantida a aplicabilidade de uma pesquisa ou de todas as novas pesquisas; o corpo vibrátil[20] de quem está propondo a oficina precisa também estar ativado, sempre. E isso se faz a cada vez que uma pesquisa acontece. Assim, podemos perceber, mesmo que os sinais sejam acanhados, as repetições, as insistências com que se mostram.

A cartografia intensiva lida com o acompanhamento das variações de uma questão e não com representação dos resultados. Por sua vez, o oficineiro pergunta-se pelas linhas empreendidas nesse modo de fazer que vai desenhando geografias próprias constituidoras de mundos. Trouxe aqui alguns mapas como forças que explicitam o movimento de variação que os trabalhos das oficinas apresentam e que não cessam de problematizar o mundo e interrogar o oficineiro. Deleuze e Guattari (1995, p. 21) dizem que a cartografia tem sua força performática, seu pragmatismo, ligado a um princípio "inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real". "O que acabamos de assistir nos faz pensar que as intensidades em si mesmas não tem forma nem substância, a não ser através de sua efetuação em certas matérias..." (ROLNIK, 1989, p. 31).

Referências bibliográficas

CORRÊA, Guilherme C. **Oficinas: apontando territórios possíveis em educação.** Dissertação (Mestrado em Educação), Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Dezembro. 1998.

CORRÊA, Guilherme. Oficina – novos territórios em educação. *In:* PEY, Maria Oly. **Pedagogia Libertária: experiências hoje**. Rio de Janeiro: Imaginário, 2000.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34 Letras, 1995.

FERRAZ, Silvio. **Livro das sonoridades [notas dispersas sobre composição]** - um livro de música para não músicos ou de não-música para músicos. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2005.

[20] "O que aconteceu foi que, no silêncio do invisível, nossa personagem pode dispor-se a acolher os movimentos de desterritorialização e territorialização de seus afetos. Movimentos que só o corpo vibrátil, nosso e dela [se refrindo as noivinhas], pode captar." (ROLNIK, 1989 p. 30-31).

KIRST, P. G. *et al.* Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. *In:* FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Orgs.). **Cartografias e Devires:** a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

PREVE, Ana Maria H. **Sexualidade, quem precisa disso?** A trajetória de uma oficina. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 1997.

OLIVEIRA JR., W. Agências da imagem. Uma entrevista com o professor Wenceslao Machado de Oliveira Junior. [Entrevista concedida a] Marcelo Róbson Téo. **Revista Percursos**, Florianópolis, v. 17, n. 33, p. 162 – 175, jan./abr., 2016. Disponível em: http://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1984724617332016162. Acesso em: 20 fevereiro 2021.

PREVE, A. M. H. **Mapas, prisão e fugas:** cartografias intensivas em educação. 2010. 347 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle /REPOSIP/ 251335?mode=full. Acesso em: 29 maio 2020.

PREVE, A. M. H. "Habito, mas não vivo aqui: multiplicidades, linguagens e saber geográfico" **Revista Brasileira de Educação em Geografia,** v. 10, p. 05-22, 2020.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental:** transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade. 1989.

Afetos subterrâneos
Stephen Feather

Commute from hell – "Viajante do inferno".
Londres.
2018.

Underground People – "Pessoas subterrâneas".
Londres.
2020.

Nothing But Net – "Apenas uma rede".
Londres.
2020.

A VIDA E A ARTE COMO DIMENSÕES INSEPARÁVEIS: UMA CARTOGRAFIA

Catia Paranhos Martins

Inspirada pela proposta deleuziana de "escrever é lutar, resistir; escrever é vir a ser; escrever é cartografar" (DELEUZE, 2005, p. 53), busco[21] tanto (re)conhecer as violências e violações do direito de ser/estar, quanto procuro pelo que escapa. Nas brechas estão os indícios dos movimentos coletivos de pensamento, ação e criação de mundos outros e, quiçá, sejam um antídoto contra as fomes e os adoecimentos gerados pelo deserto da monocultura que marca o presente.

Em meu cotidiano, encontro indicativos para supor que a monocultura, aqui tão marcante pelas extensas plantações de cana-de-açúcar e soja, cria homogeneizações de várias ordens. Não empobrece somente o solo, mas há a tentativa de produção de um deserto para as invenções e as expressões dos diferentes modos de ser/estar no mundo. O Mato Grosso do Sul (MS) é um dos maiores produtores do agronegócio brasileiro e, de forma concomitante, lidera as violências e violações de direitos contra as mulheres, pessoas LGBTTQI+ e os povos indígenas, em especial as e os Kaiowá e Guarani. É no engodo da promessa desenvolvimentista do agronegócio e ciente de habitar a Terra Vermelha, terras sagradas e sangrentas, que as ideias aqui são gestadas e estão em estágio de ruminação.

A saúde, como produção de cuidado e dimensão da cidadania de qualquer uma/um, é uma preocupação de meus estudos atuais e anteriores (MARTINS; LUZIO, 2017). Compreendo a saúde como, necessariamente plural, são as saúdes que se relacionam com o que é ou deveria ser público seja no SUS, seja na sociedade brasileira. Como ampliar o compromisso com a defesa da vida de qualquer uma/um? Minhas preocupações são os aspectos da saúde que são coletivos (e quais não seriam?) e pelos coletivos de/na saúde (roda de conversa, controle social, cogestão e clínica ampliada). A saúde, tal como venho apostando, é um valor, produção compartilhada e que traz indicativos do que nos é comum e não deveria ser. Interesso-me, ainda, por transitar desde o Estado e suas normativas à saúde

[21] Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no V Congreso de Estudios Poscoloniales y VII Jornadas de Feminismo Poscolonial: "Una nueva poética (érotica) de la relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales" na Mesa 12 "Des/hacer archivo. Prácticas artísticas y estéticas descoloniales", coordenada pelas pesquisadoras Andrea Beltramo, María Eugenia Cordero e Eleonora Ghioldi, em dez./2020. Agradeço as gentis contribuições que as organizadoras deram ao texto e às críticas das demais participantes da Mesa.

como política e os incontáveis modos de tocar a vida. São as políticas de vida e morte vigentes que me preocupam e que serão problematizadas.

As minhas vivências acumuladas no e sobre o SUS indicam a necessidade de sentir de outro modo para enfrentar o cenário de barbárie e violação de direitos, em especial quando tomo como problemática a saúde de mulheres e existências feminizadas, racializadas, loucas, indígenas, periféricas, dissidentes e outras. Das questões que coloco para exercitar o pensamento: como reinventar a saúde? Como tomar a sensibilidade como dimensão da política e com potência para produzir outros mundos? Como sentir de outro modo a ponto de agir? A gramática eurocêntrica ainda serve para colocar o sul em análise?

Tateio, embora ainda de maneira bastante embrionária, o que entendo ser um campo problemático a ser explorado por mim. A proposta, em ruminação, é a tentativa de recortar novos problemas, tal como a obra "Caminhando", da artista Ligia Clark, buscando nomear as "palavras que afloram de um nó na garganta." (ROLNIK, 2018, p. 23). Parece-me que inventar outras saúdes implica em levar a sério as incontáveis epistemologias, as perspectivas feministas e decoloniais/descolonial (BIDASECA, 2014). É necessário, como estou construindo, continuar na tarefa de "desaprender oito horas por dia", *a la* Manoel de Barros, e colocar em análise, seja desde a arte, seja do cotidiano da vida e na Rede SUS, as políticas de vida e morte vigentes. É a tentativa de enfrentar o deserto da monocultura, oxigenar o pensamento e sonhar com outros modos de fazer de saúde, bem como tomar a arte e a vida, ou as estéticas da existência, como dimensões inseparáveis. Novamente, inspirada pelo pensamento de Deleuze e Guattari (1992), se o pensamento procura, é como um cão que cheira desordenadamente.

Nessa cartografia, as artistas e as obras discutidas são utilizadas como dispositivos, como estratégias para pensar o que nos acontece, enxergar os intoleráveis no presente e recusar o que somos (DELEUZE; GUATTARI, 2015; FOUCAULT, 1984), bem como procurar os germens de vida que possam descolonizar o pensamento e o desejo (ROLNIK, 2018) na produção de outras saúdes (MARTINS, 2018, 2020).

A produção das artistas brasileiras Rosana Paulino, Beth Moysés, Berna Reale e Naine Terena serve aqui para arejar o pensamento e problematizar o cenário (embora, lamentavelmente, não restrito ao brasileiro) composto pelas violências e violações cotidianas e históricas do projeto colonial e patriarcal. As desigualdades sociais e iniquidades em saúde estão ancoradas nas desigualdades de renda, gênero, sexualidade, raça/cor/etnia e localidade/geografia, bem como nas estratégias biopolíticas e necropolíticas de assujeitamento e morte que demarcam a vida de mulheres, corpos feminizados, racializados e experiências outras.

A seguir, um rápido passeio por algumas obras de quatro mulheres artistas[22] e considerações sobre o presente. As produções artísticas trazem pistas da potência de estéticas feministas e/ou decoloniais/descoloniais, uma brecha para invenção de mundos outros e novos modos de viver, pensar, ser/estar e sentir.

Rosana Paulino: "combinamos de não morrer"

Rosana Paulino[23], é uma mulher cisgênero, negra, brasileira, formada em Artes, pesquisadora e artista visual reconhecida nacional e internacionalmente. As suas combinações vão desde memórias pessoais, fotos de família e de desconhecidos, ao trabalho com o barro, matéria-prima que descobriu no quintal de sua casa nas brincadeiras da infância. Acrescenta ao seu fazer criativo, inclusive, os elementos das religiões de matrizes africanas e os objetos ordinários da vida doméstica.

Dos trabalhos de Paulino, destaco a sequência "Bastidores", de 1997, onde a artista apresenta fotos de mulheres negras estampadas no tecido e emolduradas por bastidores. As mulheres têm olhos, garganta e bocas costurados.

O que não se pode ver e dizer? Quem ainda não é vista e ouvida? Quais vidas estão nos bastidores, invisíveis e que precisam lutar para compor o ato? O que dizem estas pessoas, em especial mulheres negras, através de silenciamentos e cegueiras? Meu interesse é por aceitar a provocação das obras mais do que construir possíveis respostas.

Mais de uma década depois de "Bastidores", pessoas ainda estão silenciadas e aprisionadas de inúmeras formas. Em outra produção, intitulada "Assentamentos", de 2011, o passado/presente marcado pelo racismo é trazido à cena. A história do Brasil, como o último país das Américas a abolir a escravidão, é recontada com as imagens de pessoas negras que foram fotografadas, no final do século XIX, por um pesquisador suíço, cujo objetivo era produzir material na tentativa de comprovar a superioridade da raça branca sobre as demais (PAULINO, 2013, 2019).

[22] Importante destacar que as quatro artistas deste trabalho são mulheres cis. Acompanho, atentamente, a produção de algumas artistas trans, lésbicas e não binárias que colocam tanto novas questões sobre os inúmeros modos de ser/estar, quanto como se entrecruzam com os aspectos em discussão aqui.

[23] Os trabalhos artísticos de Rosana Paulino podem ser acessados em sua página pessoal no seguinte endereço: http:// https://www.rosanapaulino.com.br/. Em duas oportunidades, discuti aspectos da obra de Paulino e que são retomados neste item (MARTINS, 2020, 2019).

Paulino, ao compor "Assentamentos" com fotos recortadas e costuradas e um amontoado de braços e pernas pintados de preto, escancara que as negras e os negros eram vistos como "lenha para se queimar", sendo que "a mecânica da escravidão era tão perversa que a expectativa de vida de um escravo nascido no Brasil girava em torno de 19 anos." (PAULINO, 2013). Além das fotos de corpos nus de pessoas negras, os membros (braços e pernas) são amontoados em cima de *palets*, materiais descartáveis que servem para o transporte de mercadorias. Para Paulino, os *palets*, assim como as pessoas, remetem à história brasileira de colonização e escravidão, ressaltando o passado ainda presente de um país agrário e que alimenta até hoje o mercado internacional com matéria-prima, a despeito do custo humano e ambiental.

As estratégias de resistência de Paulino são inúmeras, sendo a costura uma delas. O artesanato e as artes têxteis, por exemplo, já foram sinônimos da arte feita por mulheres, logo, sem valor no sistema colonial, capitalista e patriarcal. Mas as mesmas linhas que aprisionam corpos racializados e generificados levam-me a pensar que têm potência para modificar os sentidos e produzir novas suavidades e alinhavos. A artista, em sua poética, mostra que os povos africanos trouxeram seus saberes e suas práticas, e "assentaram aqui sua força, seu axé", contribuindo, de forma decisiva, para a formação econômica e cultural do Brasil e das Américas (PAULINO, 2013).

Contra as necropolíticas do século XXI, Paulino traz a memória no/do corpo e suas performances estão vivas, reafirmam os laços de reciprocidade ao denunciar o horror da escravidão e do genocídio e lutar por reconhecimento e reparação. Junto aos seus e suas, "combinamos de não morrer" (EVARISTO, 2016), Paulino faz mais do que a luta pela própria sobrevivência, deixa-me com os "olhos d'água" enquanto questiono: como produzir outra história? O que não se pode esquecer para não repetir? Da escravidão de ontem e ao trabalho análogo à escravidão de hoje, a obra de Paulino é um convite, ou melhor, uma provocação ética para pensar o cotidiano racista e machista e as inúmeras práticas de controle.

A poética de Paulino é mais ampla e complexa do que foi apresentado até aqui. Embora ciente de que há inúmeros aspectos não abordados, continuarei o passeio almejando alinhavar com as contribuições trazidas pela próxima artista.

Beth Moysés: do vestido de noiva à vala

Beth Moysés[24,25] é mulher cisgênero, branca, brasileira e formada em Artes Plásticas. Suas obras são reconhecidas aqui e no exterior ao problematizarem o feminino no patriarcado há quase três décadas. Utiliza-se de instalações, fotografias, objetos, desenhos, costuras, bordados, performances e demais suportes, que são adaptados, a partir das características locais.

A artista relata que é de seu cotidiano doméstico que observa as relações amorosas e familiares marcadas pela desigualdade entre homens e mulheres (MOYSÉS, 2004). No início da carreira, a artista adicionava objetos do universo dito feminino à tela, como luvas, meias de seda e pedaços de tule, e abusava da tinta branca. Ao retirar os objetos da tela, observava os vazios. O que falta? O que sobra? Depois, abandonou a tela para experimentar o branco e colecionar vestidos de noiva. Desde 1990, o vestido de noiva torna-se, de forma concomitante, tema e matéria-prima, já que é um artefato que a artista considera como "abrigos da memória", carregados de "memória afetiva". É com e a partir dos vestidos de noiva que a artista passa a se debruçar e o seu fazer está marcado por colocar-se "fragmentando o traje, corto as mangas, tiro as pérolas, aproveito o plissado. Desmistifico o sonho." (MOYSÉS, 2004, p. 93).

Em 1995, expõe os pedaços dos vestidos delicadamente emoldurados e as obras recebem os nomes das mulheres que doaram as peças. Quantas histórias cabem em cada moldura? O que o casamento molda? Em 1996, pendura-os no teto de uma capela. Os vestidos estão longe, no alto, como as nuvens, e a obra é intitulada de "Forro de Sonhos Pálidos". Na sequência, a artista cobre o chão de uma importante galeria com as peças, convida o público a tirar os sapatos e pisar nos vestidos. Em 1998, na obra intitulada "Luta", utiliza-se de um par de luvas de boxe e acrescenta pedaços de vestido, como as rendas e as pedrarias ao objeto esportivo, que é marcado pela participação masculina e pela troca de golpes.

A artista resolve rechear os vestidos de vida, convida mulheres, muitas vítimas de violência doméstica, a usá-los e caminhar pela cidade no exato dia 25 de novembro de 2000, data internacional da não violência contra as mulheres. A performance intitulada como "Memória e Afeto" foi realizada em São Paulo pela primeira vez e depois repetida em vários outros países, sempre acrescida com as

[24] Os trabalhos artísticos de Beth Moysés podem ser acessados em sua página pessoal no seguinte endereço: http://bethmoyses.com.br.

[25] Aspectos apresentados neste item estão num trabalho anterior em que busquei problematizar o presente a partir das obras de Rosana Paulino e Beth Moysés. (MARTINS, 2020).

características locais. A artista, também vestida de noiva, reuniu mais de 150 mulheres vestidas de noiva num cortejo pela principal avenida da cidade de São Paulo e arredores. As noivas caminharam juntas pelas ruas do centro da cidade, chegaram até uma cova, já preparada, e lá depositaram o que sobrou dos buquês de rosas que eram despetalados ao longo do percurso (MOYSÉS, 2004).

Ao acompanhar o movimento da artista com suas noivas que caminham em silêncio para os próprios enterros, questiono: qual a história de cada vestido e de cada mulher que o costurou e/ou usou? O que as mulheres contam sobre o casamento e o que não se permitem dizer? Por que colocar os vestidos no teto da igreja, perto do céu, local do sagrado no cristianismo? E na sequência, o convite para pisá-los, sentir com os pés ou como pano de chão? Que caminho é esse da festa à cova? Como romper com o violento ciclo que vai das finas luvas de noiva às de boxe? O que sobra após o combate, cujos oponentes estão em desigualdade desde antes do seu nascimento?

Assim como na produção de Paulino, há aspectos do universo feminino como o ato de costurar e bordar. Quem são as pessoas que costuram os vestidos? Em quais condições de trabalho? Quem pode vesti-los? Como se tece o casamento (na igreja) como valor? Quais ainda são as obrigações de uma mulher casada? Quais pessoas e seus amores têm permissão (do Estado, divina, social) para celebrar?

Continuo sem a pretensão de responder às questões elencadas e por pensar a partir das obras. São as relações amorosas e privadas no patriarcado que ganham destaque na produção de Moysés. A luta da artista, em alinhamento com a obra de 1998, é pela dignidade das mulheres e pelo fim das violências. A pergunta mais óbvia e necessária é: até quando amor e violência caminharão juntos?

As performances e demais produções de Moysés levam-me a questionar a ascensão da condição de senhorita à senhora com o casamento heterossexual, do sonho branco com as bênçãos divinas, do véu com a grinalda à morte – não só a biológica – em decorrência das violências de gênero, domésticas e sexuais, além de demais violações do direito de ser/estar no mundo, que ainda demarcam as vidas de mulheres, corpos feminizados e experiências outras. Dentre inúmeras provocações, destaco o projeto patriarcal reiterado pela colagem vagina/mulher/mãe/normal, cujo casamento e filhos são destinos e sinônimos de sucesso a despeito de sofrimentos e renúncias.

Parece-me que a artista também almeja tanto desmistificar sonho quanto descosturar bocas, como propõe Paulino com suas obras. Será que Penélope continua eternamente à espera de Ulisses ou as mutações no desejo já indicam novas suavidades? Do que ainda não se pode dizer? Quais outras tantas invisibilidades e violências compõem o presente? É sobre uma certa intimidade com a violência que continuo o passeio.

Berna Reale: a violência como natural

Berna Reale[26] é mulher cisgênero, amazonense, perita criminal e artista visual. É um dos nomes mais inovadores do cenário artístico nacional e com reconhecimento internacional. Formada em Artes Visuais, começou a produzir na década de 1990 e o seu trabalho ganhou visibilidade mais de duas décadas depois. A artista utiliza-se de seu próprio corpo na composição com o cenário, comumente a capital Belém, no Pará. O seu corpo é somado a outros corpos submetidos à violência diária. Cadáveres, chacinas, homicídios, cenas de crimes, animais vivos e mortos compõem tanto o cotidiano como perita criminal, quanto as suas intervenções artísticas, performance, vídeos, fotos e demais suportes.

A produção de Berna Reale dialoga com a história brasileira de colonização e escravidão, problematiza o presente ainda marcado pela invisibilidade em que vivem milhões de pessoas, em especial na periferia e/ou vidas periféricas, num cotidiano de violência já naturalizado. A violência urbana, experimentada como perita criminal, produz um olhar atento aos corpos predestinados e que me faz indagar: o que deveria ser comum? O que é comum e não deveria ser? Quais corpos estão marcados? Quais marcas (renda, gênero, raça/cor/etnia, localidade/geografia, escolaridade, sexualidade, geração, religião etc.) produzem destinos conhecidos previamente?

Esta é uma artista da região Norte do Brasil e que indica, dentre outros aspectos, que a dimensão localidade/geografia merece atenção no enfrentamento das violações do direito de ser/estar. Ao produzir da periferia sobre a periferia, Berna Reale convida-me a questionar a ideia de centro e a hierarquia eurocêntrica que separa, segrega e exclui. O olhar da artista problematiza as violências do cotidiano como perita, e este trabalho coloca-a próximo aos limites do que é humano. O que pode o humano? As obras de Berna Reale são experimentações de si, tanto pessoais quanto políticas, que inauguram outras perspectivas, ali onde as fronteiras entre a arte e a vida já não existem mais.

[26] Os trabalhos artísticos de Berna Reale podem ser acessados na Galeria Nara Roesler em: https://nararoesler.art/artists/69-berna-reale/.

Destaco de suas produções, "Rosa Púrpura", de 2004. Nesta, a artista junta-se a cinquenta meninas/mulheres, todas com uniformes de ginásio, que usam saia de prega rosa-choque e camisa branca. Marcham, em silêncio, pela cidade ao som de uma banda militar. As estudantes não podem falar; têm, nas bocas, um receptáculo, tal como as bonecas infláveis utilizadas para práticas sexuais. A saia rosa, em oposição à costumeira azul-marinho, enfatiza os aspectos do binarismo de gênero e das violências que compõem a vida de meninas e mulheres. O fetiche na novinha/virgem/recatada/ideal, o mercado sexual que não poupa nem as crianças, bem como as objetificações das mulheres, são aspectos que compõem a performance.

Enquanto "Rosa Púrpura" ocupou as ruas da cidade, as mulheres que participaram da performance relataram suas histórias de violência de gênero no *site* da artista. Embora ainda objetificadas, mulheres, incluindo a artista, colocam a temática da violência para o debate público. O que as mulheres dizem quando conseguem sair do papel "boneca inflável"? O que o som da banda militar, que acompanha a marcha, nos impede de escutar? Qual educação é necessária para transformar o cenário? Quais as disciplinas (militares) ainda incidem sob os corpos e as experiências das mulheres na busca por torná-los dóceis? Quanto de violência há para uniformizar e silenciar as mulheres, corpos feminizados, racializados e experiências outras?

Já na intervenção de 2009, intitulada "Quando todos calam", a artista está nua, deitada em toalhas de renda branca, que foram cuidadosamente estendidas em cima de uma estrutura feita de madeira, que parece ser feita de *palets*, material usado nos transportes de mercadorias. O cenário é o "Ver o Peso", o importante mercado municipal da capital Belém, no Pará, e composto por barcos de pesca, prédios coloridos à beira do porto e caixotes de feira. No horizonte, o Rio Amazonas e o céu que parece anunciar a próxima chuva, enquanto os enormes urubus voam em círculos interessados nas tripas que foram colocadas em cima do ventre nu e imóvel da artista.

Ao acompanhar os registros da performance, questiono: o que aquele corpo faz ali? Aquela mulher ainda está viva? O que fizeram com ela? As tripas e vísceras são humanas? Quem e sobre o quê calar ao contemplar um corpo nu à disposição? Quais corpos estão expostos e à venda? No mercado, todas as vidas importam e merecem ser choradas? Quais corpos, vidas e mortes ainda não são nomeáveis?

Sobre tantas vidas perdidas pela violência, pelas desigualdades sociais e iniquidades em saúde, pergunto-me: quais famílias precisam lutar por uma declaração de óbito? Quais pessoas são violentadas até sem vida e impedidas de usar o nome social? Quem são e que histórias viveram as pessoas enterradas como indigentes?

Parece-me que a artista, em "Quando todos calam", expõe o seu corpo como estratégia para cutucar as feridas do projeto moderno, que faz vítimas há mais de 521 anos no Brasil. Os urubus são as companhias que restam aos corpos já sem vida e que foram ou serão esquecidos ao longo da história. O corpo da artista coloca em evidência que o cenário da cidade está repleto de vidas que não importam, vidas cujas experiências são ignoradas, de forma estratégica, pelo Estado (um pouco mais mínimo a cada dia, quando trata-se das políticas sociais e da dignidade coletiva).

A dimensão de habitar a periferia ganha destaque também no portifólio da artista:

> Denunciando a violência cotidiana que cerca todo cidadão brasileiro, africano ou latino-americano, Reale cria uma videoperformance impactante. Deitada nua sobre uma mesa com carne fresca sobre o ventre, é a metáfora do indivíduo que corre perigo, enquanto os abutres atacam. (ROESLER, 2009, p. 66).

São três aspectos constantes nas obras de Berna Reale: violência, rua/fora e corpo. As produções provocam o público a enxergar e nomear as violências, em especial as vidas à margem, periféricas, precárias e abandonadas à própria sorte. O espaço da cidade é parte importante da obra e a rua é lugar de experimentação e do debate, sendo o cenário parte das performances. É no espaço público que a proposta de desnaturalizar as violências ganha força e pode ecoar. E, ainda, a artista comumente coloca o seu corpo em risco para denunciar o quanto é perigoso viver no presente.

Para Rocha (2014), o choque é o instrumento de comunicação nas performances de Reale, e o silêncio é resposta da cidade e de seus habitantes, ou seja, "o silêncio da 'vítima/performer' é só comparável ao dos espectadores, que aceitam o seu papel inerte no espetáculo do ataque. Só os necrófagos se agitam". A artista ousa questionar "os limites da apatia humana." (ROCHA, 2014, p. 27).

Por que a sociedade brasileira não reage frente aos absurdos que marcam o presente? Dentre tantos exemplos, impossível não citar as mais de 250 mil mortes por Covid-19 no (des)governo de Jair Bolsonaro (cifra alcançada ainda no mês de fevereiro de 2021). O Brasil foi denunciado por crimes contra a humanidade e genocídio no Tribunal Penal Internacional, em Haia.[27]

Entendo como necessária a provocação de Rocha sobre a apatia, em especial a brasileira. Mas é a própria artista que ressalta o respeito com que a cidade a recebe em suas intervenções, ao observar atentamente e respeitar o seu corpo nu. A artista enfatiza que é a violência silenciosa que também necessita ser colocada em análise. É preciso tirá-la do conforto do privado e trazê-la para o debate

[27] Sobre as políticas de morte contra indígenas e demais pessoas em vulnerabilidade, denunciadas como crimes contra a humanidade: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-26/profissionais-de-saude-denunciam-bolsonaro-por-genocidio-e-crime-contra-a-humanidade-em-haia.html.

público. As performances fazem-me repensar a conivência, a omissão e o esquecimento tão característicos da sociedade brasileira. Talvez anterior à apatia, é urgente nomear as violências coloniais que fundam, formam e conformam esse país. É a naturalização da violência, a intimidade com as violências do passado e as colonialidades do presente, bem como o autoritarismo e as limitações da democracia brasileira, que ganham a cena.

A Mostra individual "Vazio de Nós", realizada no Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR) em 2013, apresentou vídeos de performances realizados em diferentes períodos. Daniela Labra (2013), curadora da Mostra, destaca a postura da artista em criticar "as injustiças e desassistências sociais que produzem um enorme contingente de indivíduos sem sonhos, habitantes de zonas marginalizadas constituintes de uma geografia global da exclusão." Como sonhar em preencher o mundo (de nós) quando habito o Brasil da pandemia e do pandemônio?

Na performance "Frio", de 2017, o cenário é um galpão, possivelmente uma fábrica de gelo. O corpo da artista está nu, coberto por uma capa de chuva transparente, e ela usa luvas de borracha e um protetor de ouvidos na cor rosa. Enquanto trabalhadores continuam as suas tarefas rotineiras, a artista enxuga gelo. Ao acompanhar a performance, há um corpo que passa frio e que se coloca numa tarefa, tanto absurda quanto hercúlea. A cor rosa enfatiza que se trata de questionar os lugares ocupados e tarefas invisíveis e desempenhadas pelas mulheres e corpos feminizados, bem como as violências ainda sem nome. Ouso supor que a performance "Frio" é uma metáfora do presente, que denuncia as violências que compõem a sociedade brasileira e coloca-me a pensar se o que faço é "enxugar gelo", enquanto acompanho, sem nenhuma apatia, a violência da Conquista ainda em curso, bem como o avanço do capital e os limites da democracia brasileira, tal como aprendo com os povos indígenas da região de Dourados - MS e com a última artista do passeio.

Naine Terena: "câmara como instrumento de guerra"

Naine Terena é uma jovem mulher da etnia Terena, nascida em Cuiabá, Mato Grosso. Fez graduação em Comunicação Social, mestrado em Artes, doutora em Comunicação Social, é docente e pesquisadora. A artista/ativista conta que *Naine* é um oráculo,

segundo o seu pai, que dava orientação às pessoas e nunca respostas. Como os nomes têm poder em seu coletivo étnico, ela entende-se nessa mesma tarefa em seus projetos, com destaque para o "Oráculo comunicação, educação e cultura".[28]

Segundo a artista, este é um quarto momento na história dos povos indígenas brasileiros, que sobreviveram à invasão e ao projeto integracionista, que lutaram pela Constituição de 1988, e agora, finalmente, é o "tempo de autorrepresentação, temos a constante emergência de indígenas artistas-comunicadores em produções quase sempre carregadas de uma linguagem ativista e que apostam no documental." (TERENA, 2019a). É somente o tempo, segundo Naine, que dirá se são comunicadores-artistas ou artistas-comunicadores.

De sua produção, destaco a intervenção "Quem roubou essas memórias? Quem roubou essas almas?", que compôs a Bienal de São Paulo, em 2016. A artista apresenta chinelos de dedo a um grupo de participantes, convida-os a calçá-los e falar sobre os seus sentimentos. Os chinelos estão gastos, foram recolhidos pela artista ao longo de anos, e eram de pessoas indígenas que lutam ou lutavam pela sobrevivência cotidiana (TERENA, 2016).

Ao acompanhar os registros e a narrativa da artista sobre a sua tarefa, questiono-me: de quem eram os chinelos? Quais suas histórias? Suas almas roubadas estão presas em algum lugar ou vagam por aí? Estão vivas ou mortas? Quais histórias ainda não podem contar os e as indígenas trazidos à força, dentre outros lugares, para a Reserva de Dourados? Será que essas pessoas tinham outro calçado ou caminham longas distâncias de chinelo de dedo, tal como fazem os e as Kaiowá e Guarani de Dourados e região, sob o sol escaldante?

Ao narrar a intervenção da artista, Els Lagrou (2020) conta que a emoção não pôde ser contida, e os e as participantes choraram juntos o genocídio dos povos indígenas ainda em curso. Tal como o título, "Quem roubou essas memórias?", os e as participantes estavam sendo convocados a trabalhar pela reparação histórica. A partir da narrativa de Lagrou, parece-me que as lágrimas são parte do processo de desconstrução do olhar colonizador e da apropriação indevida dos artefatos indígenas pelo mercado/cenário da arte.

A intervenção de Naine aciona a minha memória. Em 2000, visitei a exposição "Brasil + 500 anos: Mostra do Redescobrimento", realizada pela Bienal de São Paulo. Destaco que os lindos adornos corporais, as flechas e outros instrumentos de caça, as cerâmicas e demais artefatos dos povos indígenas brasileiros eram emprestados dos mais importantes acervos do mundo. Não

[28] Projeto disponível no endereço: https://oraculocomunica.wordpress.com/2017/08/30/ andancas/.

sei dizer se na exposição recebiam o estatuto de arte ou de peças de valor etnográfico; talvez ambos. O que diriam os coletivos indígenas, se fossem consultados sobre os acervos da Europa? Será que o Império debate a devolução das peças roubadas? Será que um *xiru* (cruz) e *mbaraka* (chocalho), objetos sagrados para os e as Kaiowá e Guarani, por exemplo, podem ser deixados num museu sem repercussões para o cosmo? E as cerâmicas Terena são mais que objetos utilitários? E, ainda, arte continua a ser o que o ocidente consagrou como tal?

Em "Câmera de Segurança"[29], de 2017, Naine Terena e Teo Miranda apresentam cenas das lutas dos povos indígenas e as respostas violentas do Estado nacional no período de 2013 a 2017. O cenário é a capital Brasília, lá onde o Congresso Nacional recusa-se a respeitar a Constituição de 1988, misturado com imagens das comunidades tradicionais. O título e a produção audiovisual marcam que há diferença entre mundos. Enquanto as classes média e alta têm câmera de segurança para se proteger da violência urbana, indígenas precisam registrar o que fazem por sobrevivência. É perigoso viver quando se declara indígena, principalmente no Mato Grosso do Sul, e a câmera, para Naine, é um "instrumento de guerra" (2019b), que a faz ir registrar o que acontece no cenário nacional.

Acompanhar a produção de Naine Terena e demais artistas indígenas, que conquistam cada vez mais espaço nas artes, e habitar a cidade de Dourados – MS, com 18 mil pessoas que se declaram indígenas, faz-me interrogar sobre quem somos nós. Os e as Kaiowá, Guarani e Terena fazem parte do cotidiano, sendo impossível não enxergar as frequentes violências, violações de direitos e o genocídio, em especial nas últimas décadas. As disputas pela terra, o poder do agronegócio, o posicionamento do judiciário, o aumento das taxas de homicídios, das crianças com baixo peso, de indígenas cumprindo pena no sistema carcerário, de suicídio, de assassinatos de lideranças indígenas, dentre outros aspectos, são constantes nas publicações e na mídia. São facetas do racismo de um país que se considera branco, não indígena, e que almeja as "características monstruosas da civilização ocidental." (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

Caminho tateando como algumas comunidades de Dourados e região produzem saúde, em especial Kaiowá e Guarani. São comunidades que lutam contra o etnocentrismo, contra a escravidão de ontem e de hoje, pelo direito à terra e por uma vida digna; dignidade que só pode ser produzida a partir de suas coletividades e cosmologias.

[29] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XJVD3OoZOgQ&t=31s.

Aprendo sobre dimensões até então incompreensíveis aos olhos e demais sentidos formatados pela perspectiva eurocêntrica, e entendo-me na tarefa de "desaprender oito horas por dia", como Manoel de Barros novamente aponta. Sempre que acompanho uma reza/canto e ouço som do *mbaraka*, torço para que cumpram a missão de pacificar as pessoas não indígenas, as e os *karai*.

Novos campos de possibilidades se abrem a partir de outro modo de experimentar o tempo, o tempo Kaiowá e Guarani, e na busca por compreender como as parentelas (família extensa) se organizam em torno dos seus rezadores e rezadoras e do fogo doméstico. Fogo, parentes e reza são dimensões entrelaçadas na política, contrariando a fragmentação moderna, e estão em constante negociação com humanos e não humanos.

Somado a isso, saúde, terra e sagrado também estão indissociáveis. O corpo e o território se alimentam e compõem a luta pela vida em comunidade e no território sagrado. Tenho o privilégio de aprender sobre a importância da luta pelo *tekoha* (o modo de ser, o lugar de onde se é) para se ter saúde. Kaiowá e Guarani desobedecem a cartilha colonial e, em muitos momentos, escapam às compreensões *karai*, já que a colonialidade também atravessa os modos de sentir (FARIA; MARTINS, 2020).

É com Viveiros de Castro (2015, p. 15) que pergunto: como pensar o Brasil quando se está dentro do "liquidificador modernizante do Ocidente"? O que não consigo enxergar como karai, tal como a matriz eurocêntrica faz acreditar? Como desaprender a sentir com os cantos, rezas, danças, pinturas corporais, festas, artefatos, narrativas das relações entre humanos e não humanos e demais performances na fabricação da pessoa e do cosmo das etnias daqui?

Dentre outras atividades, Naine Terena realizou um mapeamento de 17 coletivos indígenas que produzem material audiovisual. Ela entende-se como um ponto numa rede de solidariedade tecida por artistas indígenas e/ou coletivos indígenas, que estão produzindo artes e recusando-se a naturalizar a espoliação. É de forma contundente que a artista explicita a que veio: "Arte não é para covardes", sendo que "a maior arte dos povos indígenas é se manter vivo, é resistência." (CYPRIANO, 2019).

Destaco, por fim, que Naine Terena conseguiu furar a bolha branca e masculina da curadoria, sendo responsável pela exposição "Véxoa: Nós sabemos", a 1ª exposição de Arte Indígena contemporânea na Pinacoteca de São Paulo, e na qual somente artistas e coletivos indígenas, de várias regiões do país, compõem a cena. O título da exposição é bastante sugestivo, quando o cenário nacional é tão marcado por incertezas, e propõe uma intervenção. O que indígenas sabem e *karai* não? Enquanto a racionalidade moderna tem medo do não saber, da incerteza, do caos e dos mistérios, a arte produzida por artistas indígenas convoca a ampliação dos mundos e

modos de habitá-los. Quiçá os saberes ancestrais que Naine, demais artistas indígenas, xamãs e suas comunidades acumulam há milênios possam curar as feridas do presente, cuidando dos adoecimentos do ocidente.

Um pouco de arte, senão me sufoco...

Sentir e acompanhar a produção de Rosana Paulino, Beth Moysés, Berna Reale e Naine Terena são dispositivos para os necessários deslocamentos na sensibilidade coletiva e provocam-me a (re)pensar o presente. São sobre as políticas de vida e morte vigentes, incluindo as mortes em vida, que as artistas contribuem para estranhar o que é comum e não deveria ser.

O corpo e a memória, nas obras comentadas, são territórios em disputa, evidenciam tanto as violências sofridas quanto as lutas e as resistências em curso. Dores e silêncios compõem as obras. É marcante a violência em ser/estar mulher ou corpos generificados e racializados no projeto da modernidade. Entretanto, também há alegrias e estratégias de resistência, tal como a potência em produzir experiências de delicadeza e se afirmar mulheres, brasileiras e artistas quando o cenário da arte é elitista, masculino, branco e eurocentrado.[30]

Sentir e ser/estar são tomados aqui como estratégias de resistência frente às formas de assujeitamento e homogeneização da vida. As artistas escolhidas usam a arte na construção de estéticas feministas. Aposto que essa ousadia, que se alinha ao debate sobre o pessoal ser sempre político, tem potência para produzir transformações na sensibilidade coletiva. Aqui a sensibilidade, tal como compreendo, é uma dimensão política e não mera interioridade do sujeito. Sendo assim, a invenção e o fomento de outras racionalidades e novas sensibilidades é tarefa urgente na gestação de incontáveis modos de ser/estar e até de mundos. Quiçá tomar a vida e a arte como dimensões inseparáveis possa produzir outros olhares, outras saúdes e estratégias de cuidados das feridas do passado e do presente para as necessárias mutações na sensibilidade coletiva.

Por fim, é fevereiro de 2021, o Carnaval foi cancelado e parece-me que a alegria também. Acompanho a exaustão de colegas nas atividades *on-line*, bem como a minha própria refletida na tela do computador. Respirar na pandemia e no pandemônio tem sido uma árdua tarefa. O país já tem mais de 250 mil mortos por Covid-19. Nos EUA, 40% das mortes eram evitáveis, segundo relatório

[30] No projeto coordenado por Bruno Moreschi, "A história da arte", nos 11 livros mais utilizados nos cursos de graduação em Artes Visuais no País, de um total de 2.443 artistas, apenas 215 (8,8%) são mulheres, 22 (0,9%) são negras/negros e 645 (26,3%) são não europeus. A exposição foi realizada em 2017, no Itaú Cultural (SP), e 15 mil folders com a síntese do excludente cenário das artes foram deixados em diversas exposições nacionais e internacionais. Vide: http://www.historiada-rte.org/.

publicado na *The Lancet*.[31] E no Brasil, quantos não tiveram a chance de continuar tocando a vida? E quantos ainda irão morrer? No desgoverno de Jair Bolsonaro, eleito com a permissão do deus mercado para desmontar o Estado (e até os acúmulos civilizatórios), o país é o 2º com mais mortes pela pandemia no mundo; há filas para leitos de UTI em inúmeras cidades e a vacinação ainda é exígua. Há diferentes mundos habitados por quem pode se proteger em isolamento social e as e os entregues à própria sorte. Já aqui, na universidade, os golpistas foram golpeados, há um novo interventor e colegas de trabalho coniventes com os desrespeitos às regras do jogo democrático. Como podem fazer o que fazem lá e aqui? E até quando posicionamentos, comumente religiosos, de "cidadãos de bem" servirão para justificar o intolerável? Embora a perversidade e o cinismo marquem o atual cenário de barbárie, a arma mais poderosa continua a ser a produção de uma "vacina política" (MUSSI, 2020) em oposição às políticas de ódio do presente e do passado. E para tal, o pensamento está inundado pelos afetos alegres que aumentam a potência coletiva de agir. Em jogo está a vida, sempre, e as forças para imaginar, fabular, delirar, inventar, desejar sonhos de mundos outros.

Referências bibliográficas

BIDASECA, K. Cartografias Descoloniales de los Feminismos del Sur. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 304, maio-ago. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n2/a11v22n2.pdf. Acesso em: 22 nov. 2019.

CYPRIANO, F. Em Verbier, líder indígena defende que arte não é para covardes. 2019. Disponível em: https://artebrasileiros.com.br/arte/ seminario/em-verbier-lider-indigena-defende-que-arte-nao-e-para-covardes. Acesso em: 12 fev. 2021.

DELEUZE, G. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE; GUATTARI, F. Maio de 68 não ocorreu. **Rev. Trágica**: estudos de filosofia da imanência, [*S. l.*], v. 8, n. 1, p. 119-121, 2015.

DELEUZE; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

EVARISTO, C. **Olhos d'água.** Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

[31] Vide: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/02/governo-trump-fez-aumentar-mortes-por-covid-19-nos-eua-diz-relatorio-da-revista-lancet.shtml.

FARIA, L. L; MARTINS, C. P. Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena. **Psicol. Am. Lat.,** México, n. 33, p. 33-42, jul. 2020.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2** – o uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 1984.

LABRA, D. **Berna Reale:** vazio de nós. Museu de Arte do Rio, Catálogo da exposição, Rio de Janeiro: mar. 2013.

LAGROU, E. **Artes Indígenas:** por uma estética relacional ameríndia. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2000.

MARTINS, C. P. Alinhavos para pensar o presente: arte de Rosana Paulino e Beth Moysés. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 47-62, mar. 2020.

MARTINS, C. P. Breves costuras a partir de Rosana Paulino e as vozes do Sul. **Revista Ñanduty,** [*S. l.*], v. 7, n. 11, p. 135-144, dez. 2019.

MARTINS, C. P. Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar o mundo. **Revista Ñanduty,** [*S. l.*], v. 6, n. 8, p. 46-59, set. 2018.

MARTINS, C. P.; LUZIO, C. A. Política HumanizaSUS: ancorar um navio no espaço. **Interface** (Botucatu. Online), v. 21, p. 13-22, 2017.

MOYSÉS, E. M. C. **Abrigo da memória**. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.

MUSSI, D. **Curso Entender o mundo hoje:** Pandemia e Periferias. Universidade Emancipa, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=y7WMYytIWDg. Acesso em: 10 jan. 2021.

PAULINO, R. **A costura da memória.** São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.

PAULINO, R. **Assentamento.** São Paulo: Museu de Arte Contemporânea de Americana, 2013.

ROESLER, N. **Berna Reale** – portifólio. São Paulo: Galeria Nara Roesler, 2009.

ROCHA, S. N. V. T. Berna Reale: a importância do choque e do silêncio na performance. **Estúdio,** Lisboa, v. 5, n. 9, p. 22-30, jun. 2014.

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

TERENA, N. **Catálogo**: Dias de Estudo da 32ª Bienal de São Paulo – Incerteza viva. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

TERENA, N. **Lentes ativistas e a arte indígena**. Instituto Moreira Sales, 2019a. Disponível em: https://revistazum.com.br/radar/arte-indigena/. Acesso em: 10 dez. 2020.

TERENA, N. **Mekukradjá** – Círculo de saberes. Itaú Cultural, 2019b. Disponível em: https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/ naine-terena-mekukradja. Acesso em: 10 nov. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Prefácio: O recado da mata. *In*: KOPENAWA, D. E BRUCE A. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Afeto mulher (2)
Rosana Paulino

São Paulo, Brasil.
2015.

O GRANDE BAILE: EXPERIÊNCIAS GEOGRÁFICAS COM "ESSAS MAL TRAÇADAS LINHAS"

Eguimar Felício Chaveiro

Introdução

Escrevo cartas desde os 15 anos. Escrevo-as para expressar, para gritar, para dissimular a timidez, mas especialmente para costurar bons afetos. Ao remetê-las a amigos e a amigas, ato próprio da arte epistolar, me organizo – e me distribuo. Mediante as cartas, me dou ao outro, digo a ele o meu nome, algo assim: "estou vivo querendo a vida, a minha vida depende de você". As cartas, as minhas e a de quase todos, são rogos, documentos, inclusão livre no mundo humano por meio da linguagem.

Como se sabe, desde Foucault (1992), as cartas são um gênero livre; é uma escrita de si. Por meio delas, foi possível declarar amor à princesa impossível; e também fazer e desfazer guerras; disseminar teorias que fizeram o imaginário de época entrar em desatino; contrapor-se ao regime de opressão absolutista e conclamar a doce tensão da democracia; envergar a coragem para assumir a sexualidade; e, inclusive, incendiar o debate sobre o destino da poética nacional tal como fizeram Carlos Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto.

As cartas são um gênero livre – disse-o. Contudo, é um gênero dentro do qual há várias espécies. É um gênero de muitos gêneros. São cartas de suicidas; de moças que, no mundo rural, fugiam com os amados; de rebeldes contra o mundo opressor; de exposição de descobertas científicas; de defesa de ideias; de apaziguamento de irmãos; de migrantes desolados em lugares alhures; de ameaças frontais a quem se pôs a digladiar contra a vida policialesca...

Pode-se dizer que, nas cartas, informações, notícias, conhecimentos, dramas, ironias, declarações de amor, raivas, imaginários, ideais, ideologias, estilos, críticas filosóficas, crônicas de costumes, mensagens alvissareiras, desdém, picardias, deboches e tantas outras faculdades humanas, se evidenciam como conteúdo que mescla vida pessoal e vida pública; mescla também conteúdo estético e linguagem corriqueira. De tal maneira que o estilo, o gênero, a mensagem e o conteúdo ganham tônus de uma espetacular liberdade. Poder-se-ia dizer: a carta tem um modo peculiar de afetar.

Mas é mais que isso: muitos escritores, além da dor existencial, da vontade de expressar, da timidez e do sentimento de injustiça, começaram as suas trajetórias escrevendo cartas. E muitos que escreveram – e escrevem cartas –, não querem ser escritor, mas o fazem para apropriar-se da escrita como uma forma de se relacionar. E, assim, abre-se ao outro, geram aproximações, desenvolvem afetos. A dizer: põem a vida no circuito; fazem da escrita a teia da vibratilidade.

Pois bem!

Estamos, nós seres humanos, sob referência de Humboldt (*apud* Wulf, 2016) numa espécie de grande baile: o cosmos. A nossa vida só foi possível, e é possível, porque respiramos; e, então, nos ligamos à atmosfera. Cada corpo humano, matéria feita de mineral, água e ar, é um produto da longa história da Terra. Comunicamos sem parar com a luz – e mediante ela, somos capazes de ver, diagnosticar, representar, nos alçar no objeto visto. Lançados em possibilidades infinitas, contudo com duração finita, profundamente irmanados ao cosmos e exuberantemente diferenciados de tudo que existe, povoamos esse grande baile num jogo de tensões implacáveis. É a luta de vida contra a morte; a luta contra a solidão; a luta pela sabedoria. O grande esforço para compreender – e se fazer compreendido; de agir com lucidez e de experimentar o mundo experimentando a si mesmo.

Baudelaire (1988) enunciou com propriedade: "o ser para ser comunica." Escreve-se crônicas, poemas, roteiros de teatro e de cinema, bula de remédios, artigos científicos, ofícios protocolares, tratados e compêndios. Escreve-se cartas...

Como professor universitário há mais de 30 (trinta) anos, participo do grande baile com vontade de comunicar o que, às vezes, a opressão burocrática da universidade não permite. Ocorre de, em várias situações, envergando uma postura marginal, dizer na sala de aula o que à ritualística fechada é indizível. Na última década, como foi o caso da tese para galgar o posto de professor titular da carreira, escrevi cartas. O tema da tese – "POR UMA ABORDAGEM GEOGRÁFICA DO CERRADO – a afirmação de um território, a negação de um bioma – cartas de luta" – foi um momento de saldar uma dívida comigo: ao escrever cartas, o meu jeito simples e afetivo, estaria entremeando o chão duro da Casa do Senhor Descartes, a Universidade. Passei também a escrever cartas pedagógicas a amigos e a orientados. E municiá-las como fonte metodológica.

Ao escrevê-las, além de tentar organizar a consciência para participar do grande baile, estaria juntando afeto e ação educativa. Esse texto decorre dessa experiência. Exporei algumas cartas desenhadas com esse fito. E refleti-las-ei ao sabor dessa compreensão simples: a palavra escrita possui uma grande força humanitária.

Experiências pedagógico-afetivas por intermédio de cartas

John Carlos, um ex-orientado de graduação, me escreveu um bilhetinho solicitando a sua participação no grupo de estudo que coordeno: o "Dona Alzira – Espaço, Sujeito e Existência". No bilhete, John dizia que, na adolescência, tinha o sonho de ser escritor. Eu o respondi em carta. Na resposta lhe apresentei pontos da questão da escrita; estabeleci também uma interlocução com os escritores Cristovão Tezza (2012) e Frei Betto (2017); apresentei-lhe princípios pedagógicos, enfatizando que "o professor precisa amar gentes e palavras"; insinuei-lhe pitadas filosóficas, como interrogar tudo que é sutil, despercebido, fora das esteiras normatizadas; e produzi algumas imagens com tino literário, propondo-lhe que escrevesse como se transasse com Brigitte Bardot. A carta enviada ao amigo se pronuncia assim:

John,

Mesmo sob o embaraço de aulas, dissertações e teses para corrigir, lives e os sussurros urbanos em torno do pleito eleitoral findado no dia 29.11, li com atenção o seu bilhete. De chofre lhe digo: - examine bem as suas vontades infantis e adolescentes. Não as despreze. Se você sonhou em ser escritor você já o é. Talvez seja sem ser e está sendo para ser. Cutuque a onça com vara curta, John. A onça é a sua potência, cai pra dentro, amigo, como se transasse com Bardot em AMAR É MINHA PROFISSÃO...

Certa vez, não faz tanto tempo, eu li uma coleção de livros (são 3, mas eu li apenas 2) intitulada PORQUE ESCREVO. Vários escritores do mundo inteiro, de maneira concisa, relatam a sua razão de escrever. Li também um livro excepcional – O ESPÍRITO DA PROSA –, feito por Cristovão Tezza, que versa sobre o drama dessa arte. E quem lê Clarice Lispector, logo vê que o jogo da vida inclui a loucura humana como expressão da loucura da linguagem. O escritor, John, é aquele que planta petúnias no jardim de sua própria loucura. Alguma coisa assim. Um chute de amor no meio da tempestade: a vida.

John, estaremos sempre perdidos no mato dos signos e das coisas. Muitos escrevem porque têm consciência disso: estão perdidos num mato de signos e de coisas. Outros escrevem porque compreenderam que viver é pouco, é preciso transcender. E saibamos: transcender não é deslocar-se do mundo concreto, mas fundir-se ao seu íntimo. Por falar nisso, Frei Betto, no livro "Ofício de Escrever", disse algo assim: "nascer é sair do útero da mãe ao útero da palavra, do útero da palavra nunca mais se sai." Nunca.

Vários escritores escreveram apenas um livro. Entre esses estão Lampedusa, de "O leopardo"; Mary Shelley, com o seu famoso "Frankenstein" e Haper Lee, com o "O sol é para todos". E há escritores que começaram a escrever depois dos 60 anos, entre esses se apresenta o magnífico Saramago.

Há também histórias (como no enredo de Anita) em que o sujeito se vê escritor, vive espiritualmente como escritor, possui a sensibilidade de escritor, se prepara para a arte, mas o livro não sai. Nunca sai, então se enlouquece. Alguns desses que nunca escreveram um livro são mais escritores que os escritores, entende?

Pois é!

Em Tezza, a equação é simples: escrever é ato como qualquer outro. Sendo uma ação de um sujeito num tempo e numa cultura há, no pleito, uma responsabilidade ética. Por isso, diz Tezza, numa única palavra e numa única frase o autor se coloca inteiro. Não há como curvar-se dessa responsabilidade.

Se é assim – escrever é um ato como outro – a comparação pode ser elevada. Escrever é como tirar leite de vaca, colocar tijolos na leira, colher abóbora, abrir garrafas de cachaça no bar do Quihozim. Seu Quinhozim é risonho.

Entretanto, pode ser que escrever não seja um ato como qualquer outro, pois existe ***o específico literário****. E esse específico transa com o mundo da linguagem, da cultura, da voz humana, dos conflitos existenciais, sociais e históricos. Por conseguinte, é um específico dialogado, em tensão, em mutualidade. Ou seja, é um específico universal – esse é o drama da peleja!*

Tenho comigo, John, o que Paulo Freire indica como sendo a tarefa do professor: amar gentes e palavras. O escritor, para começo de conversa, também precisa AMAR GENTES E PALAVRAS. Aliás, a arte, em todos as suas curvas, dimensões, propósitos e gêneros, é a afirmação da frase bem cunhada por Vinicius de Moraes: o ser humano é irresistível.

Penso que essa conversa é longa. Mas para resumir a operação, lhe adianto que confio em suas potências artísticas. Contudo, lhe apresentarei algumas pré-condições para a sua arte de rabisco.

O escritor precisa ter praticado delitos (disse bem o meu amigo cronista, Rodrigo Emídio), como ter roubado goiaba no quintal do vizinho, flores na madrugada apaixonada sobrepondo o muro com rebeldia; deve também ter cortado o dedão do pé na enxurrada com cacos de vidro. A transcendência clandestina e marginal são a forma de superar o bom gosto comum. A memória da infância é a fonte das primeiras imagens, das únicas imagens, pois as outras posteriores vêm comparadas àquelas.

Caso uma pessoa tenha considerado muito interessante e magnânima a cena de uma criancinha babando e, à noite, consegue rir da miséria humana, está se mostrando apta para escrever. O que é mais banal e sutil são o rudimento para interrogar qualquer tipo de status. Inclusive esse, ser escritor.

Um escritor não pode frequentar o palácio antes de se machucar de paixões; e não pode olhar para o lado que todos olham. O seu pescoço deve ser torto como as pernas de garrincha e como o olhar ziguezagueante de Carlitos. Ser sério demais é tão miserável como ser irresponsável politicamente. Querer ter razão em tudo que diz é o fim da carreira. Ao invés de decorar a Bíblia, creio eu, deve-se andar descalço.

Convém também ter um susto pela vida (Clarice Lispector teve) e, pelo menos um dia, um diazinho só, ter desacreditado em Deus, e ter feito a pergunta POR QUE EU SOU EU?. Eu acredito que o sentimento de perplexidade é a seiva do incômodo; e o incômodo é a antinomia à indiferença. Nada lhe pode ser indiferente: a epistemologia das pausas e as notas do piano; a covardia de quem mata vendendo alimentos; a mediocridade do presidente homofóbico; a descoberta de um novo planeta; o surto de coceira no palácio... A fome, a violência, a guerra urbana... As flores sutis que nascem sem propósitos.

Lógico, amigo, que quem pretende escrever deve lutar para compreender a estrutura da língua; e, como Chico Buarque, ter uma paixão obsessiva por dicionários. E amar, como Bernardo Élis, as cenas plebeias. Coisas àtoas à toa da esquina.

Talvez ter cacoetes e manias. Drummond puxava o fiozinho de cabelo ao lado da orelha. Arrancava-o como se mordesse o próprio cérebro.

E algo é essencial: ver a imaginação ser pintada de azul quando escuta uma lorota.

Como ocorre em torno de uma década, eu, juntamente com a professora Angelita Pereira de Lima (Faculdade de Informação e Comunicação, da Universidade Federal de Goiás – UFG), e a jornalista Luana Borges, ambas professoras e pesquisadoras de narrativas e jornalismo literário, temos oferecido curso de produção de textos na grade da UFG. Na versão do curso proposto de 2020, resolvemos utilizar a metodologia da carta. Todos os cursantes, incluindo nós professores, tínhamos como tarefa enviar cartas uns aos outros. Essas cartas seriam lidas no círculo coletivo.

Para cumprir o exercício, escrevi a vários membros do curso. Enviei a carta seguinte à cursante Fernanda Martins, mestranda em Direitos Humanos (UFG).

Goiânia-Go., Maio de 2020.

Fernanda.

Começo com uma pergunta: o que queremos quando, aos sábados, deixamos a trouxa de roupa para lavar, a casa para arrumar, o parque para andar, e vamos nos encontrar no curso de produção de texto?

Quando o grupo Dona Alzira propõe, como eixo de suas atividades, a prática de leitura e escrita, de fato – e verdadeiramente – está querendo formar pessoas. Embora sabendo que a palavra "formar" é indevida para esse assunto e para todos os que diretamente dizem respeito a essa matéria espessa e funda, denominada pessoa, a ação formativa é uma essência humana. Viver, desde a infância, supõe aprender.

Não sei se você lembra do que eu disse na primeira reunião, à qual (na qual), coletivamente, resolvemos montar as oficinas de texto. Falei rasgado: "mexer com texto é mexer com o pensar." Um gracejo nunca é apenas um gracejo, na aula de argumentação o gracejo pode ser uma estratégia, por isso, repito: "mexer com texto é mexer com o pensar". Algo assim: "raciotexualizar". Botar a vida no papel em branco é não passar em branco o que a experiência da ouvida vida? nos dá. Escrever é atuar com a consciência para o seu próprio aprimoramento.

Imagino, portanto, que estamos nas oficinas de produção de texto, numa luta para acertarmos o ponteiro da visão; para ajeitarmos a perspectiva; para melhorarmos o ângulo... Para crescermos como pessoas.

Fernanda, veja só: caso, depois das oficinas, consigamos ter maior disposição e desembaraço para ler e escrever, estaremos dando um passo à frente no sentido de conquistarmos maior lucidez para olhar o mundo, os objetos, os eventos e a nós mesmos. Aprender a ler e a escrever é, assim, contínuo, infinito, decisivo. É como a nossa vida.

Você sabe bem: sou afobado, ansioso, inquieto. E tenho o pecado da gula: correntemente faço anotações em excesso, às vezes leio mais que a capacidade de assimilar, escuto(?), ligo a lâmpada da visão como um pirilampo apaixonado, um doido varrido. O fato de eu ultrapassar a mim mesmo, face ao pecado cultural da gula, me compromete a veia. Eu lhe explico: quase sempre eu sou pior que eu mesmo. Ou seja, sou defasado de mim mesmo. Não sei colher de mim o que dentro de mim há.

Estou querendo lhe dizer que não aproveito tão bem as experiências intelectuais de leituras, de viagens, das missões científicas e de eventos que, junto com você e outros, numa espécie de parque mágico de trabalho coletivo, construímos. Entretanto, veja se você me entende, isso pode ser também a minha salvação.

Vou lhe explicar direitinho. Quando me concentro para escrever artigos, ministrar aulas, palestras, fazer as prosódias do trabalho, eu tenho que encontrar o que já tenho, então é momento de procurar as anotações, os livros lidos, as resenhas de palestras; é momento de vasculhar o chão movediço da memória. Contudo, perdidas e informes, essas coisas me escapam. Por escaparem, sou obrigado a suar a pestana e quase fazer tudo de novo. Isso exige de mim esforço, criatividade, movimento, eis a salvação, pois não tenho o direito de me acomodar.

Quando lhe apresento essas justificativas à minha defasagem, temo, também, estar querendo lhe convencer que o meu tipo torto e a minha engrenagem pessoal, tecidas em forma de um jeepe jeep ou jipe? barulhento, são prumos devidos ao trabalho intelectual. Temo, Fernanda! Eu posso estar lhe enganando, enganando a mim próprio.

Fernanda, são vários caderninhos vermelhos amassadas pelas décadas; as fotografias são milhares e elas saem correndo dos meus arquivos; são muitos livros lidos, alguns aqui, outros ali, nem todos moram comigo; são memórias infinitas de situações experimentadas em lugares do Brasil e fora do Brasil. São mais de 30 anos de intenso mergulho... e risos de flor estampados nas paralelas. "Mas cadê os trem?"

Não quero falar tão mal de mim, você pode não gostar. Mas olha só: eu tenho uma enorme vontade de seguir os itinerários do meu pai, ; ele que viajou cedo da vida para, na volta ao cosmo, ajudar a recompô-lo. O meu pai era criativo, transgressor, enviesado. Ele faltou à aula de calibre de vida. Mas tenho enorme vontade de seguir também os itinerários de minha mãe e de meu irmão, pessoas diligentes, pontuais, disciplinadas.

Fernanda, eu quero a transgressão do meu pai e a organização da minha mãe; quero ser criativo com responsabilidade... E o que quero não tem na loja... Nem em mim – por enquanto.

Pois bem! Vou lhe fazer uma síntese da minha condição dramática e bela. Viro os dezoito para não cair facilmente no jogo corriqueiro – e medíocre – da simulação, por isso, procuro ser criativo. E interrogativo. Corro das simulações pobres, dos lugares comuns, das ideias prontas, como se corre de uma covid-19.

Entretanto, mesmo lutando para ser criativo, em adesão ao paradigma vital de meu amigo Fadel, o ENGAJAMENTO CRIATIVO NO MUNDO, sou alguém que acredita no método, na organização das ideias, na disciplina e na força dos argumentos.... É para isso que venho aqui: hum,...hum. Venho aqui para lhe falar de argumentos.

Antes, porém, não perderei a oportunidade de lhe revelar algo que talvez você ainda não sabe. Somos, eu e você, amigos de infância. Antes de qualquer susto ou suspeição, já lhe apresento as premissas dessa FELÍCIA constatação. Somos amigos de infância não por coincidência de idade, local de nascimento, escolarização, parceria no time de basquete do colégio.

Nada disso. A nossa amizade de infância é mais densa: é espiritual. Vou lhe dizer o que isso significa. Uma amizade de infância, enlaçada pelo espírito, como é a nossa, como qualquer fonte de amizade, tem a mesma procedência: a afinidade. Você sabe o que é afinidade espiritual?

Também não sei o que é, mas posso lhe garantir: a afinidade espiritual possui os condimentos secretos e misteriosos guardados nas membranas invisíveis do rosto, da voz, dos gestos, do jeito. O que quero lhe dizer é o seguinte: se o seu jeito me agrada, o meu deve lhe agradar, assim – secreta e misteriosamente – construímos a afinidade espiritual. Resta saber o que é jeito?

Desconfio que o nosso jeito – o meu e o seu – é a forma sem jeito de sermos. Isso é algo fino, pois é propenso a um tipo de estilo que nos fazem unidos. Sim senhora, podemos chamar esse estilo bagaceira podemos chamar de estilo bagaceira? Eu sei agora que você está me perguntando: o que é o estilo bagaceira, em se tratando da nossa amizade de infância?

> *Não tenho muitos argumentos para lhe apresentar. Aliás, vou dispensar o argumento como expediente mental de lhe convencer. Se fosse possível, eu apenas lhe convenceria a sair por aí falando, como faz a minha amiga de infância, Natália Muller, que temos essa amizade primordial, a amizade de infância. Isso me bastaria.*
>
> *Para esse propósito não há necessidade de argumento algum, nem de borbulhas de cores, bataria bastaria? você ir à padaria, à feira, ao cinema e cantar alto: EU SOU AMIGA DE INFÂNCIA DO Mergulho.*
>
> *Apenas lhe digo, num termo sintético, o motivo que me fez descobrir essa afável alegria de ser seu amigo de infância: nós dois, bagaceiras, queremos sempre respeitar o Outro outro, é isso a afinidade espiritual.*

Embora a carta enviada à Fernanda tenha cumprido um exercício pedagógico, isto é, gerar desenvoltura no exercício de escrever; facultar uma aproximação afetiva; e, assim, enfrentar o medo de escrever. O texto enuncia princípios pedagógicos, como o que, em Paulo Freire (1988), está estabelecido: "a ação formativa é essencial na vida humana." Junto aos princípios pedagógicos, estão expostos rudimentos da linguística textual, como foi reprisado na carta: "mexer com texto é mexer com o pensar".

A estratégia de aproximação e de abertura intentando romper com a distância da relação professor-aluno é resguardada quando enuncio as minhas características, como "uma pessoa afobada, ansiosa e inquieta". A autocrítica se pronuncia mais à frente quando declaro as minhas dificuldades de organizar a leitura, as anotações, a pauta do trabalho. Nesse momento, recorro à memória e lembro do jipe barulhento do meu avô.

Conforme o expediente da escrita livre, narro também a perda do meu pai. Mas tento fazê-lo sem autocomiseração. Posteriormente, exponho uma das minhas balizas de vida: o engajamento criativo no mundo. Sem argumentar racionalmente, em tom de humor, apesar de quase 30 anos de diferença de idade com a destinatária da carta, chamo-a amiga de infância.

A junção de afeto, princípios teóricos e exercício de escrevência solda a carta com um timbre: colocar em movimento a coragem de se pôr no texto. Por isso, a referência de ser criativo com responsabilidade, transgredir com crítica, amar com lucidez.

A ideia encharcada de uma imagem quântica – todos estamos num grande baile de tensões, possibilidades, acasos e determinações – juntamente com o projeto afetivo de fazer e enviar cartas, me enchem de alegria. E também de reforço psicológico. Quando escrevo as cartas e arremesso-as aos amigos e amigas, além de me organizar por dentro, desenvolvo o tino literário, lógico, fazendo uso da memória. Sem me colocar uma obrigação ou sem datar um calendário, desenvolvo o que chamo "projeto carta de férias". Ocorre de fazer apenas uma carta com cunho estilístico genérico e enviar a várias pessoas. Muitas vezes, ao escrevê-las tomo decisões. Elas organizam as minhas frentes de batalhas. Outras vezes, elas tratam apenas de uma possessão do tempo, um sinal de despertamento.

Em Janeiro de 2020, de férias no Rio de Janeiro, escrevi:

> *Estou no Rio de Janeiro. Essa afirmação, no meu caso, tem a potência perfeita para proceder um engano. Estou no Rio, mas não fui à praia, nem ao teatro, ao estádio ou a uma atividade política, dessas que xingamos o juiz, o patriarca, o policial, o cobrador... Depois vamos ao bar beber uma geladíssima com um amigo de luta. E desce dessa bebida as maravilhas do mundo na garganta.*
>
> *Eu poderia estar em São Paulo, Hong-Kong, Nairóbi, Trindade ou Santo Antonio (Antônio) do Passa Quatro, tudo seria a mesma coisa. Me tranquei aqui para escrever um texto sob pena de, se não o fizesse, ter de acertar contas com a culpa, e depois com a desculpa da culpa, fora as justificativas externas: "[...] É, não fiz o texto, deixei o tempo correr, quando vi a coisa tava apertada, abri o computador, juntei algumas coisinhas, mas resolvi descansar, de perna para cima, de olho para os lados, de mãos abanando..."*
>
> *Depois, à noite, com o travesseiro, naquela contabilidade do dia, diria: "esse texto não feito pode criar um efeito maior do que os feitos, vá para a puta que o destextualizou..."*
>
> *Ao invés disso, resolvi partir para o ataque. Estou na Tijuca. Bermuda colorida. Camiseta branca. Pés em liberdade. A temperatura possui pouca oscilação, há uma graça nas moças da padaria, semblantes abertos, faiscamentos de boa recepção. Contudo, o preço faz o cartão sofrer.*
>
> *Não fiz o projeto do ano. Não me senti descansado para rabiscar uma ideia de ano. Talvez, diligente, não queira propor o que não poderei cumprir. Se fizesse esse projeto e não cumprisse teria de acertar contas com a culpa, com a desculpa da culpa, com as justificativas externas...*
>
> *Há alguns anos descobri, observando a minha mãe, que sou amoroso. Amo por herança hereditária e traços genéticos. Mas o amor de minha mãe – de onde emerge o meu amor – vem da cultura, dos terços de roça, panela de querosene com leite e canela, uma gamela cheia de pão de queijo, a cantoria coletiva, a fonética do canto sob tropeções, a inscrição férrea do semblante no Salve Rainha, uma alegria imensa, um amor imenso... Biscoito no estômago. Risos soltos. Alegria descomedida.*
>
> *Tenho a malandragem da obsessão. Quando pego uma frase, um axioma, uma ideia, uma coisa boa, não largo nunca, até largar porque outra veio. Não tenho a frase do ano. Deixei de lado a obsessão como método e desfiz o estilo. Agora ando vagar devagar? A vagar?, mastigo muitas vezes, exerço demoradamente o silêncio, olho com piedade uma garrafa vazia, passo o dedo no rosto, no nariz, nos cabelos, estico os braços, ando de sandálias havaianas. Tudo, em nome da respiração. Isso é um dizer charmoso: TUDO, EM NOME DA RESPIRAÇÃO.*
>
> *Respiro o ar úmido do verão, bafejo quente, cheiro bom e paisagens esverdeadas onde há árvores. Estou na reserva de mim mesmo. Só sobra, na jogada, o amor. Garanto para você que não tenho a frase do ano, não fiz o projeto, não quis enfrentar a culpa, só sobrou o amor.*

Dizer onde se está, observar as nuanças de um lugar, e, posteriormente, ou ao mesmo tempo, descrever e narrar, são expedientes literários e fundamentos geográficos. Como tem insistido o geógrafo Paulo C. Gomes (2017), há as condições de visibilidade mediante as quais é detonada a mira do olhar. Se não existe ação sem espaço e toda prática espacial é historicamente constituída pela experiência humana, narra-se o lugar a partir de significações, imaginários, ideologias. E, ao narrar, produz-se imagens. Essas imagens compõem o arcabouço do conhecimento geográfico.

No caso específico da carta de férias, a gravidade reside na luta contra a eterna culpa face à dívida de um texto. Entretanto, ao tomar consciência da possível culpa – e da necessidade de não deixar empobrecer a subjetividade –, lembrar os amigos com afeto, estando no Rio de Janeiro de férias, parece ser um condimento dessa luta. A potência afetiva, ingrediente tão estraçalhado na sociabilidade policialesca da universidade burocrática, se estende num ato duplo: fortalecer o sujeito e incrementar o adubo para o enfrentamento das tarefas coletivas. A consciência da amizade como artefato da consistência num mundo vulnerável e inclinável, parece ser uma tônica das cartas de férias. Vejamos:

> *Queridos amigos,*
>
> *Gostaria de ter o requinte da imaginação. Não reclamo de, ainda – e possivelmente nunca – dar conta dessa missão imaginária, desse meu sonho cinematográfico.*
>
> *Pois bem! Do outro lado, a realidade nos demanda atenção à vida corrente: é o preço do pão que subiu; aumentam-se as ameaças de novos ataques terroristas; a esquerda se embaralhou; há novas musas na MPB (música popular brasileira) e um novo ritmo com refrão zombeteiro ganha as ruas. O desemprego sobe, apesar das estatísticas dizerem não. O movimento social urbano vê uma chance de se fermentar. O novo presidente dos EUA (Estados Unidos da América) quer guerra, os outros anteriores também queriam.*
>
> *Certo. Ter uma atenção com a realidade corrente inclui certamente a nossa caminhada. O nosso grande filme existencial é feito pela memória, câmera da história de vida. Porém, nem sempre refletimos a partir da memória, às vezes tememos fazê-lo. Falta tempo – pode-se dizer. Faltam peças para o jogo de xadrez – pode-se dizer.*
>
> *Das reflexões podem surgir pautas, e das pautas, dentro delas e no seu exercício, convém ter princípios. É o lance de Erich Fromm, lance simples: qualquer uma de nossas ações práticas e mentais são guiadas de valores. E os valores reinantes são combalidos pela propaganda do consumo; pela competição no micropoder departamental; pela pressa, ansiedade. Pelo triste espetáculo da performance.*
>
> *Deriva disso: só os fortes são capazes de ser humildes; só os mais fortes conseguem aproximações entre o que falam e o que fazem. O mais fácil é ganhar o mundo e a perder a si. E, ao perderem, perdem-se. Perdidos vestem máscaras de carnaval nos dias correntes. Um dia a máscara cai – diz o ditado!*
>
> *Amigos e amigas, as amizades são territórios de diálogos e de aprendizagens. Por elas, os valores desejados podem ser fortalecidos. E pode(m), os amigos, fortalecem-se para defendê-los, clareá-los, exercê-los. O conflito com as coisas do mundo chama um conflito consigo: quer mudar o mundo, quer mudar-se. Isso: quer mudar-se, age para mudar o mundo.*
>
> *Estou na pescaria...*
>
> *... A pescaria faz bem ao silêncio; a caminhada no parque atesta a importância do horizonte; acordar na madrugada pode limpar os ouvidos para escutar pássaros matinais; olhar crianças gera vontade de desenhar. As nuvens são moças pictóricas, a chuva, musa cheirosa, todas as paisagens são damas cromáticas... Uma constelação fenomênica sublinhada pelo grafite da percepção com o mundo vivido.*
>
> *Temos chance de grandezas, de ver e sentir grandezas. As amizades são territórios de confiança, carta para as leituras da vida. Podem ser filmes reais, nem precisam tanto do requinte da imaginação.*

Sem comprometer-me com a coesão temática, mas ao sabor de uma proposição – construir o requinte da imaginação –, a carta de férias sonda alguns princípios contextualizados como desafios históricos. A preocupação com os valores, marca de outras cartas, se apresenta referenciada pelo psicanalista, filósofo e sociólogo marxista Erich Fromm (1983). Outra dimensão recorrente é a memória, agora como substância da história pessoal enfronhada na história coletiva.

As cartas, lançadas livremente, esmeradas, inclusive, na posição espiritual do momento, ajudam a edificar a minha identidade política e humana. É como se me carregasse ao outro e dele solicitasse uma atenção preciosa consigo mesmo. Posto assim, o ato de escrever ultrapassa a tarefa funcional exigida pela universidade. Contudo, não distende a responsabilidade de pensar com alegria, com risco, com afeto e, inclusive, com balizas teóricas. Ao modo de Deleuze (1998), afetando e sendo afetado, as cartas se tornam linhas de combate da subjetividade presa e pobre, que geralmente teima em povoar o ambiente universitário.

A escrita livre, sem prestar conta aos regulamentos textuais da escritura científica, porém emanando princípios teóricos por meio de uma interlocução solta, se nos apresenta como possibilidade de aglutinar teoria e imaginação, prosa e poesia. Descobre-se que o processo comunicativo, tão importante na lida diária do trabalhador intelectual, não se fecha ao protocolo acadêmico da época. A consciência que a infinitude humana só é possível pela vigência da ação simbólica abre as pálpebras da palavra, ou as suas veias. Romper os cativeiros linguísticos do *habitus* acadêmico necessita da prosa livre. As cartas cumprem esse papel pedagógico.

Outras considerações

O professor universitário, certamente também o professor dos ensinos fundamental e médio, por lidarem diária – e diretamente – com a linguagem em suas várias formas, estilos e gêneros, quase sempre não interrogam o seu dizer como um dizer que representa, a partir do que fala, ouve e lê, instituições de poder. Interrogam menos o fato de, numa instituição burocrática, possuir uma espécie de "idioma particular". Ou seja, um *habitus* discursivo. A interrogação poderia ser simples: "que idioma é esse?"

Performar os discursos; sacralizar a fala; castrar a expressão imaginativa; protocolar formas de escrita; reduzir as menções em formas automáticas e repetitivas. Criar uma bolha linguística, longe de serem apenas características de um modo de produção enunciativo, é um modelo de opressão. Às vezes, uma forma de rendição às máquinas controladoras do desejo e do pensamento.

Por conseguinte, quando se estipula que as mudanças sociais impõem mudanças de linguagem – e as mudanças de linguagem referem-se às mudanças sociais –, o que está sendo considerado é o princípio apregoado por Carlos Nelson Coutinho (2000), para o

qual toda forma de dizer, todas as maneiras de pensar, assim como a arte, são, ao mesmo tempo, expressões e modos de constituição social. Sendo assim, não há externalidade entre o dizer e as relações sociais. As relações sociais efetivadas no trabalho, na convivência do lar, nos percursos da rua, nos ritos religiosos – e outros – têm, na linguagem, uma forma ativa de se constituir.

Por isso, é que sair da crítica castrada e do discurso redutor para o longo alcance da imaginação, significa dispor de outros modos de afetar. As cartas cumprem esse papel: além da liberdade expressiva, geralmente fazem o escrevente recorrer à memória, dispor-se à autocrítica. Uma militância estilística, a qual estamos propondo desde bastante tempo, incentivado pelo frondoso grupo GEOLITEART – Geografia, literatura e arte - e suas redes de diálogos, deseja suavizar o dizer sem perder os princípios teóricos e éticos.

Sempre que possível, ligar a ciência ao estilo pela mediação literária, se traduz numa forma de enriquecer a subjetividade e, então, de respirar nas frestas dessa instituição burocrática que, quase sempre, se rende aos refrões e aos *slogans*: a universidade. Além disso, a coordenada quase fixa de que mexer com o texto é mexer com o pensamento, no caso da escrita de cartas como ingredientes pedagógico-didáticos, como metodologia de pesquisa, como fizeram Fernando Uhlmann (2020), Fernanda Martins (2020), Donizette Soares (2020) e tantos outros, ou como a escrita de livre ou a escrita de si, conduz o escrevente a lidar com as peças da linguagem, seja a dimensão lexical, a sintaxe, a semântica, a formação de parágrafos, as frases, as imagens, as informações, o estilo.

O desafio de observar as coisas do mundo, os eventos e as situações, e transformar a observação em lances para a interpretação, e dessa para a narrativa, de fato, é um jogo complexo, tão complexo como aberto. É esse sentido de abertura – ou de liberdade – que interessa aos pleitos de uma escritura que afeta. E de um afeto que tenha integridade ética.

Entretanto, isso não erradica as tensões, as possibilidades, os cruzamentos, os mais diversos de tudo que é humano. Eis o grande baile. Ou melhor: criar a vida sem ter determinação sobre os órgãos do corpo. Estar aqui e agora sem ter pedido. Não ter escolhido o útero de onde veio – e nem ter determinação sobre os caminhos que vai andar. Não dominar nem mesmo a memória e saber que o passado não passou e o presente não é agora. Mas poder agir, mesmo nunca sabendo o resultado da própria ação, jogar a vida na ação sem esgrimir as expectativas, fazem do baile um território de luta que supõe a vida simbólica.

De repente, girar o corpo, a consciência, a perspectiva e, por alguns instantes, saber-se feliz, alegre, apenas porque visitou o dicionário e arrancou dele uma palavra nova, ou porque amou ver um filme que revolve os sentidos, movimenta a percepção, o modo de pensar. Nesse instante, de júbilo súbito, pode se autodeclarar: não me rendo nem a mim mesmo. Me ponho em questão. Escrever para se pôr em questão: eis.

Referências bibliográficas

BAUDELAIRE, Charles. **Pequenos poemas em prosa.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1988.

BETTO, Frei. **O ofício de escrever**. Rio de Janeiro: Editora Anfiteatro, 2017.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e Sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas**. Rio de Janeiro: PD&A, 2000.

DELEUZE, Giles & PARNET CLAIRE. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michael. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FROMM, Erich. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. 10. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1983.

GOMES, Paulo C. **Quadros geográficos, uma forma de ver, uma forma de pensar**. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2017.

MARTINS F. & SOARES, Donizette & CHAVEIRO, F. Eguimar. Narrativas de jovens urbanos da periferia de Goiânia (GO): desafios contemporâneos da escola pública. **Revista Sapiência,** v. 9, n. 1 – p. 28-44, UEG-IPORÁ: 2020.

ORLANDI, E, P. **Análise do Discurso. Princípios e Procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

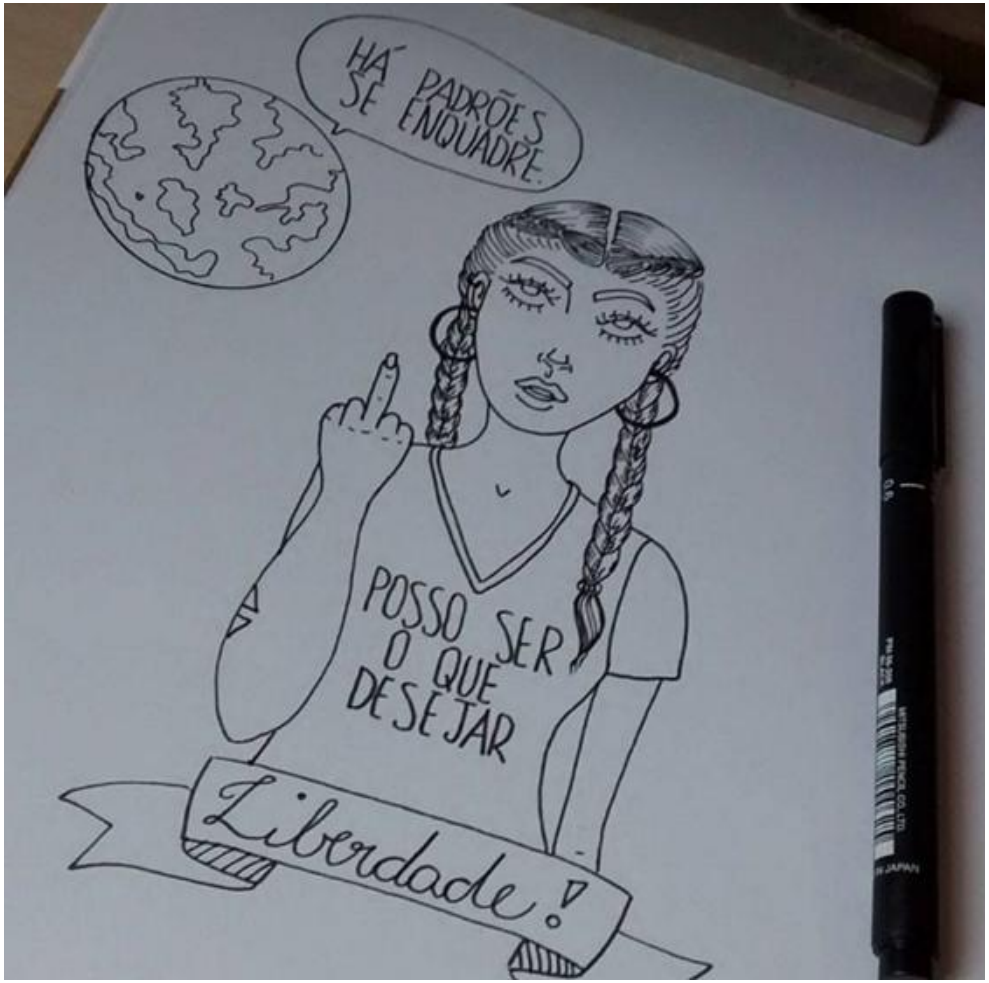
ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição – notas para uma vida cafetinada**. São Paulo: N-1, 2018.

WULF, Andrea, **A invenção da Natureza. A vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt**. Planeta: São Paulo, 2016.

TEZZA, Cristovão. **O espírito da prosa – uma autobiografia literária**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

UHLMANN, Fernando. **Mãos que escrevem o território, escrevem a vida: o trabalhador migrante nordestino em Rio Verde – Go**. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-graduação em Geografia – UFG, Jataí, 2020.

Afeto menina
Ana Rita Pardim



Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

ENTRE A GEOGRAFIA DOS AFETOS E A ESPACIALIDADE DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Denilson Araújo de Oliveira

Introdução

Uma Geografia dos Afetos? A questão central proposta pelo livro será aqui concebida como uma chave interpretativa na compreensão das espacialidades das relações raciais no Brasil. Em vários trabalhos (OLIVEIRA, 2015, 2019, 2020a, 2020b, 2020c, 2020d) defendemos que tanto o racismo quanto a luta antirracista mobilizam diferentes afetos, tanto tristes quanto alegres – diria Spinoza (2009) – na sua produção e reprodução.

Buscamos compreender a potência dos afetos a partir dos conflitos e tensões na espacialização de nossas relações raciais. Frantz Fanon (2020), apesar de não fazer um diálogo explícito com Spinoza, aponta para caminhos relacionados à dinâmica dos afetos. Parafraseando Fanon, em diálogo com Dostoiévski, em nome do humanismo, crimes da história promovidos pelo colonialismo continuam sem castigo. O humanismo nunca incorporou as vidas, nem mesmo as mortes, negras no horizonte político emancipatório e de preservação da memória. Portanto, descolonizar e construir outro humanismo envolve compreender a sua política geográfica dos afetos, pois eles são vividos e percebidos de forma distinta no tempo e no espaço.

Uma Geografia dos Afetos envolve questionar o tom racionalista de base majoritariamente cartesiano que forjou nossa forma de agir e compreender o mundo. Faremos um caminho de fricção do conhecimento filosófico e científico que pouco se traduziu no pensamento geográfico brasileiro. Iremos estabelecer um diálogo com algumas ideias, pistas e apontamentos de Baruch Spinoza, especialmente com sua teoria dos afetos, articulando as ideias de quatro outros autores principais: Étienne de La Boétie, Frantz Fanon, Michel Foucault e Achille Mbembe. Chamaremos de afetos disciplinares-bio-necropolíticos. Esses afetos colocam, no centro, a disciplina (para adestrar e produzir obediência de grupos racializados), a vida (quem racialmente tem que viver) e a morte (que racialmente pode e deve morrer).[32]

[32] Mbembe (2006; 2014) propõe uma combinação entre poder disciplinar, biopoder e necropoder. Estamos aqui sugerindo articular com as ideias de Spinoza (2009).

Nosso objetivo é compreender como esses afetos agem na produção do racismo (de exploração e extermínio) e da luta antirracista brasileira.

Nossa hipótese é que os inúmeros obstáculos às políticas afirmativas, a ausência de políticas de reparação e o silenciamento das heranças coloniais e das lutas negras em diáspora alimentam a reprodução de afetos tristes sobre os negros e as negras e modos de subjetivação disciplinares-bio-necropolíticos nascidas no projeto colonial e imanentes às políticas neoliberais.

A construção moderno-colonial dos afetos

Spinoza (2009) foi um filósofo do século XVII que propôs a construção de uma ciência dos afetos. Ou seja, a potência do corpo de afetar e ser afetado aumentando ou diminuindo a nossa capacidade de pensar e existir. Como podemos compreender os afetos pela ciência geográfica? Como analisar os afetos imanentes ao projeto moderno-colonial? A descolonização do saber, do poder e do ser envolve uma ciência espacial dos afetos? Essas são algumas perguntas que tentaremos responder neste artigo.

Para Spinoza (2009, p. 97): "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções." Os momentos dos encontros são marcados pela interseção de trajetórias (MASSEY, 2015), de corpos e subjetividades. Os encontros são eventos, isto é, um instante no tempo dando-se no espaço (SANTOS, 2002). A forma e a energia empregada na produção destes eventos geram bons e maus encontros (SPINOZA, 2009). Eles podem "se eternizar na produção de subjetividades, na construção cognitiva, nas representações e percepções do mundo interferindo diretamente nas trajetórias espaciais desses indivíduos." (OLIVEIRA, 2011, p. 87). Desta forma, os afetos estão envolvidos na construção de sujeitos sociais, pois alteram a nossa potência de agir, pensar e existir.

Os afetos tristes são entendidos aqui como disciplinares-bio-necropolíticos, pois: 1 – podem ser utilizados para adestrar, domesticar, disciplinar e gerar indivíduos e corpos dóceis; 2 – definem a política de quem vive e morre; 3 – mudam com o tempo e, nos espaços, a forma de gerir a vida e produzir a morte; e 4 – envolvem canais de expressão e arenas de disputas. Os afetos tristes diminuem a nossa potência de agir e envolvem o ódio, a indiferença, o terror, o medo, a agonia, a angústia, a raiva, a desconsideração e todos os seus parentes e correlatos. A história da modernidade envolve a mobilização desses afetos tristes (SPINOZA, 2009) para construir uma

política racial de morte (a necropolítica[33]). São a expressão de maus encontros. A modernidade nasce de um mau encontro, o projeto colonial europeu desumanizador impôs o domínio territorial sobre povos não europeus em diferentes escalas, esferas e contextos. Inerente a esse processo criou-se uma classificação da população mundial em raças como forma de hierarquizar a diversidade humana, legitimar o colonialismo e justificar a escravidão racial. Quijano (2000) chamou esse processo de colonialidade do poder. Para Quijano (Idem) o colonialismo, isto a imposição de uma soberania territorial sobre um povo é imanente a colonialidade.

Os bons encontros geram consideração, dignidade, caridade, segurança, empatia, troca, comoção, compaixão, esperança e amor. A luta anticolonial e antirracista tem mobilizado tanto os afetos tristes, como a *raiva*, como instrumento de restituição da humanidade destituída pelo projeto colonial (FANON, 2008), quanto afetos alegres como a empatia, compaixão, comoção e esperança no enfrentamento ao ecocídio, epistemicídio, etnocídio e genocídio. Mas numa sociedade de mais de 300 anos de escravidão, como a brasileira, os afetos também foram alvos do projeto colonial.

Tantos os afetos tristes (frutos de maus encontros que diminuem nossa potência de agir) quanto os afetos alegres (frutos de bons encontros que aumentam nossa potência de agir) (SPINOZA, 2009) tem uma relação direta com a espacialidade de nossa história moderno-colonial.

Os afetos mobilizados para disciplinar corpos e grupos sociais racializados visam produzir obediência e servos voluntários (LA BOTIÉLE, 1999 [1549]). Eles foram sendo construídos nos navios negreiros. Corpos e grupos sociais insubmissos às políticas de esquecimento foram alvos de um *regime de calculada brutalidade e terrorismo.* (JAMES, 2010).

[33] O conceito de necropolítica cunhada por Achille Mbembe, no Brasil, deixou de ser apenas uma categoria intelectual de análise para se tornar uma categoria da práxis política de movimentos que lutam contra o racismo de extermínio institucional, que tem promovido: 1 – políticas genocidas de Estado, com o assassinato de negros em operações policiais e militares; 2 – precarização territorial das infraestrutura sanitárias, políticas de saúde, especialmente no contexto da pandemia da covid-19; 3 – destruição de espaços e patrimônios afro-diaspóricos por grupos fundamentalistas religiosos que tem a omissão do Estado no combate a essas formas de violência; e 4 – uma política racial de silenciamento e extermínio dos patrimônios da diáspora africana. Entendemos que tanto a vida quanto a morte estão no centro da (re)produção do racismo de Estado, isto é, tanto uma biopolítica quanto uma necropolítica. Uma regulação da vida definindo comportamentos raciais de uso do espaço e a afirmação de política de morte em operações militares em favelas e periferias majoritamente de pessoas negras, omissão na garantia de política de saúde etc. Por isso, a política dos afetos age buscando disciplinar, definir quem pode viver e quem deve morrer. Nós chamaremos de afetos disciplinares bionecropolítica.

> Mas o navio negreiro também é o espaço de concentração da raiva e essa raiva, lembra Fanon (1968), é a minha busca por restituir a minha humanidade. Audre Lorde (2019) lembra que a raiva é a resposta às atitudes racistas e às ações e presunções que surgem dessas atitudes. Nossa hipótese é que, no navio negreiro, nasceu a ideia do medo branco da concentração espacial de negros, ou seja, negros aglomerados geram medo e todos os negros são iguais. Como fala Renato Noguera[34], os afetos vão sendo produzidos por uma lógica racial, então, é no navio negreiro que se gestou uma sensação racial de segurança ou de insegurança. A raiva, portanto, é a não aceitação da condição imposta pelos colonizadores. A raiva, lembra Audre Lorde (2019), ameaça um modo de vida. O modo de vida da branquitude. A raiva é sempre luta de um coletivo enfrentando o ódio. (OLIVEIRA, 2020c, p. 112).

As constantes rebeliões e levantes de escravizados nos navios negreiros, além de inúmeros naufrágios, ressaltavam a luta, a insubmissão, as contestações e a insubordinação como formas de luta contra o ódio e o medo racializados.

Os afetos na modernidade produziram mulheres, especialmente as racializadas, como símbolo da emoção e do instinto animalesco. As masculinidades negras, especialmente aglomeradas espacialmente, geram medo, pavor e receio às vidas brancas. A colonialidade produziu a ideia de que a fúria e ódio branco seriam respostas legítimas a esse medo e pavor dos negros que não saberiam seu lugar.

> É o ódio que nos espreita nessas ruas, que deseja destruir a todos que trabalhamos verdadeiramente em prol de mudanças, em vez de apenas cedermos à retórica acadêmica.
> Esse ódio e a nossa raiva são muito diferentes. O ódio é a fúria daqueles que não compartilham os nossos objetivos, e sua finalidade é a morte a destruição. A raiva é um sofrimento causado pelas distorções entre semelhantes, e a sua finalidade é a mudança. (LORDE, 2019, p. 161).

Por ser um combustível poderoso de enfrentamento ao ódio, a raiva (LORDE, 2019) é constantemente deslegitimada e desestimulada por afetos que dissimulam a violência histórica como a cordialidade do brasileiro e uma pretensa harmonia racial. Ou seja, afetos alegres passivos de conciliação, apaziguadores e tolerantes, "que ainda consideram a casa-grande como sua única fonte de apoio" (Idem, p. 137). Mais adiante, a autora afirma que "as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande", logo tais afetos passivos (obstáculos da mudança) vivem da conservação e do reacionarismo, e adverte que:

[34] Aula inaugural do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kUCzEwytl2E. Acesso em: 04 ago. 2020.

> A raiva é útil para ajudar a entender nossas diferenças, mas, a longo prazo, a energia gerada apenas pela raiva é uma força cega, que não pode criar o futuro. Pode apenas demolir o passado. Tal força não se concentra no que está adiante, mas sim no que está atrás, no que a criou – o ódio. E o ódio é um desejo de morte ao odiado, não um desejo de vida a qualquer outra coisa.
> Crescer metabolizando o ódio como pão de cada dia significa que, com o tempo, toda interação humana se contamina pela paixão e pela intensidade negativas de seus derivados – a raiva e a crueldade. (LORDE, 2019, p. 192).

Fanon (2008) aponta que a luta não está apenas nas interações sociais; ela está também no plano da construção da razão, do conhecimento [e do reconhecimento].

Os afetos alegres criam e preservam vidas e espaços. Preservar vidas e espaços numa sociedade colonial torna-se uma tarefa de constante ginga e drible. Já os afetos tristes são justamente o contrário: visam afastar e destruir vidas e espaços considerados indignos de serem vividos e preservados. Entendemos que os afetos são produções coletivas imanentes ao projeto moderno-colonial. São, logicamente, anteriores à modernidade, mas tiveram nela uma base no processo de eurocentramento do mundo (DUSSEL, 1993). Uma política dos afetos foi mobilizada com o colonialismo-colonialidade (QUIJANO, 2000) e transformou-se tanto em práticas de submissão, exploração e extermínio quanto em práticas de luta, emancipação e construção de outros horizontes de sentido (QUIJANO, 2000). Os levantes nos navios negreiros, os quilombos, as revoltas e revoluções, a exemplo da Revolução Haitiana, passam por políticas deliberadas de esquecimento, pois ensinam a transgredir (HOOKS, 2013). Mbembe (2014) afirma que a modernidade capitalista se constituiu baseada em dois delírios. O primeiro delírio da modernidade é "[...] o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, que nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender." Um ser invisibilizado e expressão da ausência de agência e de obra. Já o segundo delírio é que "[...] ninguém – nem aqueles que inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal" (MBEMBE, 2014, p. 11). Estes delírios encapsularam essa invenção moderno-colonial, os negros e as negras, em afetos tristes, como um dos projetos raciais em curso.

Apesar de Spinoza não tratar em sua obra sobre o colonialismo, ele, direta e/ou indiretamente, viveu esse momento. O colonialismo/colonialidade moderna foram políticas de afetos disciplinares-bio-necropolíticos de controle/disciplina de corpos, mentes e espaços (transformados em territórios – uma área onde o exercício da força e da violência estariam legitimadas). Produziu-se humanidades de mais valor, humanidades de menos valor e seres desumanizados por critérios socialmente construídos da raça.

Morrison (2019, p. 27) [inspirado em Mandela] lembra que: "Como uma pessoa se torna racista, ou sexista? Já que ninguém nasce racista, e tampouco existe qualquer predisposição fetal ao sexismo, aprende-se a Outremização não por meio do discurso ou da instrução, mas pelo exemplo". Morrison (2019) aponta que uma das maneiras de tornar palatável a dominação racial pela via da escravidão [ou pela via da segregação] era ou uso da brutalidade ou da romantização.

Os afetos disciplinares-bio-necropolíticos buscam produzir a obediência tanto pela brutalidade quanto pela romantização. Foram intencionalmente produzidos nos navios negreiros na brutalidade dos capitães dos tumbeiros e na *plantation,* foram os capitães-do-mato como os garantidores da segurança dos brancos. Como aponta La Boétie (1999 [1549]), um animal só é domesticado no exercício da violência. As ideias de homem negro e mulher negra foram inventadas nos navios negreiros e consolidadas nas *plantations*. Nesta lógica, os negros e as negras são disciplinados a sempre servir. Tornam-se servos voluntários (Idem). Um ser sem vontade e altamente dependente do afeto de quem o violenta. A escolha pela servidão e não pela liberdade não é, verdadeiramente, uma escolha. É um ato de obediência. É um ser que amputou o seu ser, isto é, um não ser que aceita tudo (FANON, 2020; LA BOÉTIE, 1999 [1549]) para então ser falsamente reconhecido pelo dominador: "ela é quase da família", uma frase muito dita por patrões referindo-se, geralmente as empregadas domésticas negras e racializadas, para criar novas formas de escravidão e obrigar, muitas vezes, o 'empregado' a dormir no emprego em condições subumanas.

A dinâmica da dominação pelos afetos mostrou-se na história moderno-colonial de forma objetiva. Isto é, a produção do desejo de servir (LA BOÉTIE, 1999 [1549]) foi sofisticadamente arquitetada. Analisemos o exemplo inscrito na carta de William Lynch. Lynch era um escravocrata do Caribe (Caraíbas) no início do século XVIII. Passou a ser muito admirado e respeitado por fazendeiros escravocratas e supremacistas brancos dos EUA por garantir a obediência, disciplina e manter seus escravizados subordinados, divididos e submissos aos brancos. Lynch (do qual, para alguns estudiosos, derivariam os termos linchar e linchamento), após ter viajado para o estado da Virgínia (EUA) e constatar revoltas e insurreições das populações escravizadas, resolve escrever uma carta para auxiliar os donos, como ele, de pessoas escravizadas. Um programa político de produção de afetos disciplinares. Em sua carta[35] Lynch disse:

[35] A Carta de Willie Lynch. Publicada em 10/11/2012. Disponível em: https://www.geledes.org.br/carta-de-willie-lynch/ Acesso em: 28 de abril de 2020.

Senhores:

Eu saúdo vocês, aqui presentes nas beiras do Rio James, no ano de 1712 do nosso Senhor.

Carlos Nunes Primeiro, devo agradecer a vocês, senhores da colônia da Virgínia, por me trazerem aqui.

Estou aqui para ajudá-los a resolver alguns dos seus problemas com escravos. O convite de vocês chegou até a mim, lá na minha modesta plantação nas Índias do Oeste onde experimentei alguns mais novos, e outros ainda velhos, métodos de controle de escravos.

A Antiga Roma nos invejaria se o meu programa fosse implementado. Assim que o nosso navio passou ao sul do Rio James, nome do nosso ilustre Rei, eu vi o suficiente para saber que os problemas de vocês não são únicos.

Enquanto Roma usava cordas e madeira para crucificar grande número de corpos humanos pelas velhas estradas, vocês aqui usam as árvores e cordas. Eu vi um corpo de um escravo morto balançando em um galho de árvore a algumas milhas daqui.

Vocês não estão só perdendo estoques valiosos nesses enforcamentos, estão tendo também levantes, escravos fugindo, suas colheitas são deixadas no campo tempo demais para um lucro máximo, vocês sofrem incêndios ocasionais, seus animais são mortos.

Senhores! Vocês conhecem seus problemas; eu não estou aqui para enumerá-los, mas para ajudar a resolvê-los!

Tenho comigo um método de controle de escravos negros. Eu garanto que se você implementar da maneira certa, controlará os escravos no mínimo durante 300 anos. Meu método é simples e todos os membros da família e empregados brancos podem usá-lo. Eu seleciono um número de diferenças existentes entre os escravos; eu pego essas diferenças e as faço ficarem maiores, exagero-as. Então eu uso o medo, a desconfiança, a inveja, para controlá-los. Eu usei esse método na minha fazenda e funcionou; não somente lá mas em todo o Sul.

Pegue uma pequena e simples lista de diferenças e pense sobre elas. Na primeira linha da minha lista está 'Idade', mas isso só porque começa com a letra 'A' [*Age*, em inglês]. A segunda linha, coloquei 'Cor' ou 'Nuances'. Há ainda, 'inteligência', 'tamanho', 'sexo', 'tamanho da plantação', 'status da plantação', 'atitude do dono', 'se mora no vale ou no morro', 'Leste ou Oeste', 'Norte ou Sul', se tem 'cabelo liso ou crespo', se é 'alto ou baixo'.

Agora que você tem uma lista de diferenças, eu darei umas instruções, mas antes, eu devo assegurar que a desconfiança é mais forte do que a confiança e que a inveja é mais forte do que a adulação, o respeito e a admiração.

O escravo negro, após receber esse endoutrinamento ou lavagem cerebral, perpetuará ele mesmo, e desenvolverá esses sentimentos, que influenciarão seu comportamento durante centenas, até milhares de anos, sem que precisemos voltar a intervir. A sua submissão a nós e à nossa civilização será não somente total, mas também profunda e durável.

Não se esqueçam que vocês devem colocar o velho negro contra o jovem negro. E o jovem negro contra o velho negro. Vocês devem jogar o negro de pele escura contra o de pele clara. E o de pele clara contra o de pele escura. O homem negro contra a mulher negra.

É necessário que os escravos confiem e dependam de Nós. Eles devem amar, respeitar e confiar somente em nós.

> Senhores, essas dicas são as chaves para controlá-los, usem-nas. Façam com que as suas esposas, filhos e empregados brancos também as utilizem. Nunca percam uma oportunidade.
>
> Meu plano é garantido e a boa coisa nisso é que se utilizado intensamente durante um ano, os escravos por eles mesmos acentuarão ainda mais essas oposições e nunca mais terão confiança em si mesmos, o que garantirá uma dominação quase eterna sobre eles.
>
> Obrigado, senhores.

O exercício do poder disciplinar criado a partir de técnicas de enquadramento racial busca dividir para poder governar a população negra no contexto da escravidão. São marcas do exercício do poder racial da colonialidade. Entendemos que suas ideias reverberam por toda a colônia, inclusive no Brasil e ainda reverberam no *actual*[36] contexto neoliberal.

Apesar de se dirigir aos fazendeiros dos EUA, o *método* Lynch foi mobilizado em toda a diáspora, especialmente no país que recebeu os maiores números de pessoas escravizadas, o Brasil. Lynch codificou técnicas de arregimentamento que produziu um matrimônio indissolúvel com a *servidão voluntária* de La Botiéle (1999 [1549]). Logo, Lynch renasce tanto em grupos que mobilizam "cultura afro" para difundir o ódio racial contra negros.[37] Lynch, revivido no contexto neoliberal, revela o que Mills (2013) chama de contrato da dominação (que nunca foi abolido). Esse contrato produziu signatários e beneficiários. Isto é, tanto aqueles que realmente são os defensores quanto aqueles que, mesmo críticos, se beneficiam dele.

---

[36] "Actual es decir, algo de otro tiempo que actúa aquí y ahora, a partir de nuevas circunstancias." (GONÇALVES, 2001, p. 125).

[37] Para Neusa Santos Souza (1983), a posse desta nova consciência altera a identidade social, na medida em que o indivíduo se reapropria da sua corporeidade e questiona as determinações impostas historicamente a indivíduos pela sua aparência e práticas. Essa tomada de consciência, para a referida autora, reassegura o respeito às diferenças e a construção de uma forma digna de viver a qualquer nível de exploração. Nasce assim, um sujeito. Portanto, as identidades são construídas na prática social (CARLOS, 2001). Para Neusa Santos Souza, inspirado em Simone de Beauvoir, o negro não nasce negro. Ele torna-se negro com a tomada de consciência de sua história de resistência e lutas. Assim, nesta perspectiva, a tomada de consciência expressaria um aprendizado político e uma percepção social da sua condição, tornando-se protagonista (sujeito) de sua existência. O indivíduo, agora sujeito, teria se apropriado de um dado da experiência ou de seu próprio conteúdo, estando a partir deste momento, em condições de tirar delas as consequências e assumi-las. Este discurso, que tem raiz no conceito de ideologia, tem inúmeros problemas analíticos, pois acaba apontando para um véu ideológico que cobriria a real verdade. Isto acaba deslocando a verdade como uma construção social historicamente datada e situada num contexto geográfico para algo já dado, bastando aos negros apenas tomar a ciência deste fato. Preferimos, ao invés de 'tomada de consciência', o reconhecimento das estruturas de dominação que alijam aos indivíduos classificados como negros e negras afirmarem a sua corporeidade, para si e para a sociedade. A proposta de Souza (1983) rompe com a noção biologizante da ideia de negro. Para esta autora a ideia de negro é uma construção social que propõe uma dupla ruptura: uma *ruptura estética*, isto é, outros valores de percepção e significação da ideia de negro. Uma segunda contribuição que percebemos na proposta da referida autora é uma *ruptura política* ao reconhecer uma estrutura de poder que aprisiona determinados indivíduos por suas características corpóreas, um verdadeiro biopoder.

Entendemos que os descendentes políticos de William Lynch estão em metástase com o crescimento da extrema-direita na atual fase do neoliberalismo no Brasil.

Os afetos que trazem a brutalidade como único foco, buscam retirar, de todas as formas, qualquer perspectiva de agência negra. Achille Mbembe (2014) lembra que, quando o poder age de forma brutal, as resistências são viscerais. Políticas raciais de morte buscam tornar aceitável o inaceitável (AGAMBEN, 2004). Contudo, esse fato tem dimensões geocronopolíticas, isso é, em determinados lugares e em determinados momentos a aceitabilidade da matança será maior ou menor (menos ou mais comoção, compaixão e consideração dependendo do grupo racial alvo). Os afetos disciplinares-bio-necropolíticos produzem falsos complexos de superioridade, inferioridade e dependência (FANON, 2008). Criam condicionantes raciais na produção, apropriação e uso dos espaços. "A negra se sente inferior, e por isso, aspira a ser recebida no mundo do Branco. Ela lançará mão, nesta tentativa, de um fenômeno que chamaremos **eretismo afetivo**." (FANON, 2008, p. 51 - Grifos do próprio Autor). Isto é, o negro fica em estado de excitação e dependência de ser reconhecido por um branco como um ser capaz.

Há caminhos árduos na construção de geografias que coloquem os afetos no centro das análises. Entendemos que a construção do sistema-mundo moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES; HAESBAERT, 2006) mobilizou os afetos como instrumentos de exploração/opressão/dominação/resistências/r-existência no processo do eurocentramento do mundo (DUSSEL, 1993).

Afetos moderno-coloniais

O ano de 1492 inaugurou um período de descobertas imperiais (SANTOS, 2004), de mundos que europeus desconheciam, e também foi o momento da invenção moderno-colonial da razão e do corpo. A raça, a classe, a religião, o gênero e a sexualidade foram mobilizados e interseccionados para definir a razão como expressão máxima da evolução que tem nos colonizadores europeus, homens, brancos e cristãos, o ponto auge. O corpo foi inventado como expressão máxima da subalternidade, incivilidade e dominação da natureza, que teria os povos racializados pelos europeus, como o seu alvo.

Descartes (1979) ao afirmar *penso, logo existo*, define a existência pelo ato de pensar (instrumento da razão) e o corpo como polo oposto da razão. Contudo, Spinoza (2009, p. 8) afirma – e com o qual concordamos –: "Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo." O corpo moderno, colonialmente foi sendo produzido como colônia da razão. Logo, os ideais da brancura nunca se veem como corpo.

> Sei, é verdade, que o muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. (SPINOZA, 2009, p. 49).

Descartes e seus discípulos, ao estabelecerem a primazia da razão sobre os afetos, "em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens [mulheres e não binários]." (SPINOZA, 2009, p. 49). Em verdade, os afetos serão usados para classificar os grupos tidos como passivos e subalternizados. Ao mesmo tempo, na sua famosa sentença *penso, logo existo*, há inúmeros silêncios. Sujeitos ocultos que nos parecem que sofreram um processo de enquadramento e apagamento religioso, racial, generificado, sexualizado, burguês e geográfico. Ou seja, cristão, branco, homem, heterossexual cis, das classes hegemônicas e europeu (hoje ocidental) *pensam, logo existem*. Tudo fora deste enquadramento é a irracionalidade, a ignorância que nunca será reconhecida, isto é, o resto (MBEMBE, 2014).

> Aliás, ainda há bem pouco tempo, a ordem do mundo fundava-se num dualismo inaugural que encontrava parte das suas justificações no velho mito da superioridade racial. Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um "direito das gentes". Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao gênero humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. (MBEMBE, 2014, p. 27 e 28).

Portanto, histórias *geo-grafias* são tidas como sem importância, espacialidades inúteis, vidas descartáveis e sem valor (MBEMBE; 2014; GONÇALVES, 2001). O resto é a expressão de existências objetais desprovidas de universalidade (MBEMBE, 2014). São racializados pelo branco que, apesar de também ser parte da classificação racial da colonialidade, não se vê como raça. Logo, o racismo não atinge indivíduos em particular, mas busca eliminar formas de existências (FANON, 1969) considerados restos.

> O Resto – figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objectal. A África, de modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos de existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo[38]. Hegel dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto. (MBEMBE, 2024, p. 28).

Lendo esses sujeitos ocultos na sentença cartesiana, o pensamento é descorporificado em um monopólio de grupos especializados. Gordon (2008), comentando Fanon, aponta que a luta antirracista não está apenas nas interações sociais, mas também na razão, no conhecimento [e no reconhecimento]. Gilroy (2020), no prefácio do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, lembra que Fanon aponta o "corpo como instrumento de pensamento crítico radical." Assim Fanon (2008, p. 191) nos diz "ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!"

O pensamento de Spinoza não abandona o racionalismo; ele propõe outro tipo de *razão,* não estabelecendo uma relação binária entre corpo-mente, razão-emoção. Em enfretamento direto à proposta de René Descartes, Spinoza diz:

> Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência, como provarei no momento oportuno. Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. (SPINOZA, 2009, p. 49).

Entendemos que Spinoza coloca os afetos como elementos de definição da nossa existência. Para Spinoza, o princípio do divino não está no mundo transcendental [como o modelo judaico-cristão define]. O divino é imanente à natureza. Entendemos que essa proposta nos ajuda a compreender a formação moderno-colonial do mundo (QUIJANO, 2000) a partir de três direções: 1 – o processo de desumanização dos povos que estabeleciam afetos com a natureza (para eles o divino); 2 – um processo de desencantamento da natureza para racionalizá-la como mercadoria; e 3 – uma hierarquia das espiritualidades e cosmogonias dos povos colonizadores, colonizados e escravizados. Esses princípios significaram um processo ontológico de destruição de modos de ser-estar

[38] Ver Pierre Larousse *Nègre, Nègrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du xix siècle,* prefácio de Françoise Vergès, Bleu autor, Paris, 2009, p. 47.

no/com/através do mundo como os dos povos originários e dos povos escravizados na África, que têm os seus princípios religiosos e cosmogônicos do divino escritos na natureza.

A criação do sistema-mundo moderno-colonial (HAESBAERT; PORTO-GONÇALVES, 2006) será marcada por uma *geografia dos rejeitos e proveitos* (PORTO-GONÇALVES, 2006) racializada, que produziu afetos tristes e que definiu os negros como ralé, gentalha, escória, gentinha, indignos, repugnantes e todos seus correlatos. Já o mundo judaico-cristão estabeleceu uma *geografia do além* (LE GOFF, 1995) ao criar um imaginário racial espiritual do céu, do purgatório e do inferno, sendo estes dois últimos os locais dos negros, esses seres amaldiçoados por descenderem de Cam, o filho de Noé, que, segundo os princípios bíblicos, teria zombado do pai embriagado e nu. A violência colonial cristã e de seus parceiros (os Estados europeus) não é vista como genocídio, epistemicídio e ecocídio. Pelo contrário. Ela é vista como o caminho para chegar ao céu, contra os povos pagãos e a raça ruim, que iriam habitar o purgatório e o inferno por professar e acreditar no divino imanente à natureza. As cosmogonias e as religiosidades afros serão vistas como símbolos do demônio, isto é, o princípio ativo do mal.

A colonialidade definiu, ao mesmo tempo, a passividade e a pró-atividade na dinâmica dos afetos. Os povos racializados e escravizados só poderiam, dentro da hierarquia da colonialidade, expressarem afetos passivos e/ou afetos tristes. Os afetos tristes mobilizados pela dominação *em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005) e de uma pretensa universalidade ameaçada. Os afetos ativos e alegres seriam a expressão do polo hegemônico.

Para Spinoza (2009), "padecemos quando em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial." A luta contra a escravidão moderno-colonial era uma luta que envolvia afetos tristes que produziam o *banzo*, uma tristeza absoluta que levava os escravizados, como forma de não se submeter a escravidão, ao suicídio.

O sequestro, a escravização, e o transporte para o trabalho forçado, que significou a diáspora africana, mobilizaram *afetos tristes* na invenção da ideia de negro. Contudo, esses afetos foram entendidos de formas distintas por colonizadores e colonizados, escravizadores e escravizados. O medo, o ódio, a não comoção em situação de tragédias e violências marcaram a leitura da colonialidade sobre o negro e seus espaços. A branquitude busca produzir nos negros o sonambulismo, isto é, seres que vivem num mundo de sonhos e fantasias de querer ser branco (FANON, 2008) acreditando que esse mundo é que é o real. Destrói-se um modo de subjetivação para impor as sementes para germinar a negação-de-si.

A teoria dos afetos de Spinoza nos permite compreender, de forma mais aprofundada, como o projeto moderno-colonial hierarquizou/hierarquiza a diversidade humana, de saberes, princípios cosmogônicos, religiões e lugares de memórias da diáspora.

O exercício do poder racial da branquitude age pela difusão do ódio e seus correlatos. Contudo, as resistências e r-existências (construção de novas existências) também mobilizam afetos (os usos da raiva, lembra Audre Lorde). O ódio racial que assegurou o colonialismo e a colonialidade foi dando origem à raiva. Nunca se estabeleceu uma culpa coletiva dos crimes cometidos ao longo da história moderno-colonial pela branquitude. Assim, o fim do colonialismo não quebrou o contrato da dominação (MILLS, 2013) que usou do ódio para produzir o negro como um ser indigno (BEAVOUR, 1967) e um problema espacial (OLIVEIRA, 2019). O espírito do navio negreiro continua povoando e assombrando o mundo capitalista durante o século XX e XXI. Isto é, confinamento, encarceramento, tortura e ódio racial aos negros que escapam e rompem com o destino pré-programado para eles.

> Raiva – emoção de desprazer que pode ser excessiva ou inapropriada, mas não necessariamente prejudicial. Ódio – hábito emocional ou disposição mental em que a aversão se une à agressividade. A raiva, quando usada, não destrói. O ódio sim. (LORDE, 2019, p. 191).

O projeto colonial inaugurado em 1492 é a expressão de um mau-encontro que buscou diminuir e destituir as potências de agir, pensar e existir (SPINOZA, 2009) dos povos racializados, colonizados e escravizados. Todos os projetos coloniais são a expressão de maus-encontros. Nesse sentido, 1492 inaugurou uma política dos afetos tristes em escala planetária, algo novo na história da humanidade (QUIJANO, 2000).

Entendemos que a dinâmica dos afetos, especialmente o ódio, a fúria, a impetuosidade, a repulsa e seus parentes próximos, foram marcados pela ideia de raça na modernidade. No contexto colonial entre os séculos XV e XIX, se constituíram como instrumento de controle contra a ruptura da ordem instituída. Percebemos que heranças desses afetos permanecem no neoliberalismo nas políticas de segurança em espaços de favelas e periferias. Modos de subjetivações opressivas não eliminados/abolidos na gestão dos territórios e das populações racializadas permaneceram e, hoje, regem os patrimônios afro-diaspóricos e os espaços aonde a população negra é maioria. Ou seja, tem-se a permanência da colonialidade que busca reafirmar, especialmente nas cidades, no contexto neoliberal, um *regime de calculada brutalidade e terrorismo* (JAMES, 2010), como C R. James caracterizava a escravidão.

O racismo age instituindo molduras aos grupos racializados, isto é, enquadramentos espaço-temporais dos mundos, de trajetórias e itinerários dos grupos racializados. Ele configura formas de ver, perceber e experienciar os lugares pelo enquadramento da

raça definida pelo racializador – alguém que classifica raças mas não se vê como uma delas, pois se vê como universal. Butler (2019) afirma que existe uma dimensão pedagógica da dominação, pois ela precisa ser internalizada. São operações de poder que definem que a condição de aparição dos grupos racializados só é permitida na condição subalterna e de invisibilidade social. Em outras palavras, a condição de aparição dos grupos racializados é delimitada (BUTLER, 2019) por limites e fronteiras.

A fuga destes enquadramentos é considerada um abuso e transgressão. Afetos disciplinadores, num primeiro momento, são mobilizados para reconstituir novamente a obediência. Se a transgressão persiste, afetos bio-necropolíticos passam a serem usados em concomitância aos afetos disciplinares. Ações violentas que geram dor e produzem mortes contra os grupos racializados são assim postas como justificadas e naturais. Por isso que negros, mesmo quando morrem aos milhões (antes), e agora no contexto da pandemia, tanto no passado quanto no presente, não geram comoção. Cria-se uma seletividade de corpos e espaços no exercício do poder racial e na aplicação da violência. Mas a culpa sempre é dos grupos racializados que fogem da moldura. Nunca os grupos hegemônicos e supremacistas raciais se vêm como assassinos. Para estes, numa atitude alucinatória e narcísica, seus espaços estão sendo invadidos pela raça ruim e grupos anormais (FOUCAULT, 2005). Logo, suas atitudes são de defesa e de 'restituição' da ordem racial do mundo que estariam sendo ameaçados por ações afirmativas, pelos movimentos negro, LGBTQI+, das mulheres, grupos considerados progressistas, de esquerda, defensores dos direitos humanos e feministas. Esta atitude paranoica é uma das heranças da escravidão racial.

A escravidão racial entre os séculos XVI ao XIX compreendeu que

> Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras. (BUTLER, 2019, p. 13).

Mesmo Butler não falando especificamente de escravidão racial e da colonialidade, entendemos que suas propostas nos auxiliam a compreensão dessas operações de poder que, em nosso entender, foram mais bem formuladas nos *navios negreiros*. Nesse lócus espacial foi se gestando que essas vidas não eram dignas de serem vividas.

O projeto moderno-colonial, em todas as suas fases, foi reproduzindo a ideia de que o negro e todos os grupos racializados são seres que precisam ser confinados, contidos, interditados, controlados e impedidos do protagonismo na produção e apropriação de espaços de poder e prestígio social. O negro e os grupos racializados pela branquitude foram também inventados como problemas espaciais (OLIVEIRA, 2019).

Os grupos tidos como problemas espaciais são regidos pelos afetos tristes por diferentes instituições. A Igreja Católica tinha a teoria camita para justificar tais ações na primeira fase da modernidade (dos séculos XV-XVI ao início do século XVIII).[39] A filosofia e a ciência passaram a complementar as justificativas raciais teológicas com teorias raciais acadêmicas (segunda metade do século XVIII até o final do século XIX) na segunda fase da modernidade. Uma terceira fase da modernidade começa no início do século XX e vai até aos anos 1990. Esta fase é marcada pelo mal-estar diante da questão racial. O nazifascismo, supremacistas brancos e as políticas de segregação racial difundidas por diferentes países no mundo são expressão deste mal-estar. Nesta fase, a branquitude se vê diante de um espelho. Entendemos que, agora, estaríamos numa quarta fase que emerge com o neoliberalismo reafirmando o negro e os grupos racializados como problemas espaciais. Fronteiras e sistemas de segurança nas grandes cidades pelo mundo tornam-se instrumentos raciais de controle e definição de quem obedece, quem vive e quem morre. Com a pandemia (final de 2019 em diante), este problema espacial inventado pela branquitude e sua política de morte torna-se ainda mais evidente. Cada fase não se encerra, mas busca gerar sementes da dominação para a fase seguinte. Da primeira à quarta fase, o elemento presente em todas elas é o Estado produzindo uma gestão disciplinar-bio-necropolítica do espaço. Ainda embrião na primeira fase, e remodelada no neoliberalismo, a função do Estado no *contrato de dominação* (MILLS, 2013) é garantir a *sensação racial de segurança* e a proteção dos santuários brancos (OLIVEIRA, 2020d; FANON, 2020). Periodizar geograficamente a modernidade não é só reconhecer a imanência e as metamorfoses da colonialidade, mas também compreender o matrimônio do exercício do poder/resistência (QUIJANO, 2000; PORTO-GONÇALVES, 2006; FOUCAULT, 1979) disciplinar, biopolítico e necropolítico com a geocronopolítica. Dizendo com outras palavras: onde, quando e por que instituiu esse problema espacial? Onde, quando e por que a política racial de matabilidade define que a docilidade é uma forma de garantir a vida (resistência possível) e onde ela se torna obediência? Onde, quando e por que a presença racial de corpos dissonantes à ordem racial estabelecida no espaço mobiliza ira e ódio? Onde, quando e por que se define uma política administrada de morte regida pela raça, gênero e classe, especialmente?

[39] Segundo os textos bíblicos, Cam, um dos filhos de Noé, teria zombado do seu pai embriagado e nu. Quando Noé soube do ato do seu filho teria lançado uma maldição contra todos os seus descendentes. Essa maldição dizia que todos os descendentes de Cam que habitaram parte do território da Arábia, o Egito, a Etiópia e posteriormente toda a África se tornariam pessoas escravizadas. Esse imaginário teológico passou a dominar os olhares europeus sobre a África a partir do período medieval e a era moderna. Esse imaginário ficou conhecido como teoria camita (OLIVA, 2003). Vários relatos publicados nas mídias têm apresentado missões religiosas de Igrejas brasileiras neopentecostais em direção a África nas últimas décadas mobilizando a teoria camita para justificar novos processos de evangelização de africanos e ataque às religiões locais (OLIVEIRA, 2013).

Esse modo de pensar as vidas negras não foi eliminado com a abolição e com o fim do colonialismo. Ele legitima: 1 – operações militares violentas em espaços de favela e periferia de maioria de população negra e racializada; e 2 – tortura e assassinato de grupos racializados.

Em contraponto, afirmar os afetos alegres se constitui como sutura da vida que foi separada da sua própria existência. Esse é um dos pilares do racismo, isto é, separar as vidas negras de suas existências individuais e coletivas. O racismo produziu a ideia de que a razão de existência dos negros e das negras é servir e cuidar dos brancos e brancas para que tenham uma existência plena, garantindo segurança, alimento, cuidado da prole. Esse é o receituário programado para negros(as) e grupos racializados, pois são vidas que não devem ser vividas em função de si. O racismo ontologicamente define vidas negras e racializadas a serem vividas em função dos brancos. Isto é posto como plano da normalidade. Negros(as) e grupos racializados não têm o direito de errar. Comoção não é um afeto aplicável aos negros(as). Os afetos aplicáveis aos negros(as) seriam afetos tristes, especialmente se desejarem o santuário branco (SPINOZA, 2009; FANON, 2020). Mbembe (2004) lembra que o negro foi inventado como um jazigo, isto é, um símbolo de morte. Entendemos que os negros e as negras foram engendrados como *cadáveres ao longo dos temos e espaços*. Desta forma, ninguém se importa, pois são a expressão do não-ser (FANON, 2008; OLIVEIRA, 2020b).

O racismo age no campo dos afetos tristes (ódio, tristeza, melancolia, desprezo) produzindo normatizações que interditam, saturam, constrangem, hierarquizam, exploram e oprimem grupos racializados. Desta forma, as vidas precarizadas pelo racismo, e as mortes por ele provocadas, não são passíveis de luto (BUTLER, 2019).

Por uma Geografia dos Afetos

Alvorada lá no morro, que beleza
Ninguém chora, não há tristeza
Ninguém sente dissabor
O sol colorindo é tão lindo, é tão lindo
E a natureza sorrindo, tingindo, tingindo
(Alvorada – Cartola)

O racismo e a luta antirracista brasileira sempre mobilizaram os afetos (OLIVEIRA, 2020a) na definição do acesso e uso dos santuários territoriais da branquitude. Em espaços de poder e prestígio social gestou-se *afinidades racialmente eletivas* para quem pode produzir, usar e se apropriar material e simbolicamente esses espaços. O racismo em nossa sociedade produziu a ideia de que as vidas negras devem ser vividas em função dos afetos tristes, da dor e do sofrimento. Os(As) negros(as) estariam capturados (capturadas) no círculo vicioso dos falsos complexos de autoridade do branco e de inferioridade e dependência do negro (FANON, 2020). Logo, a potência dos afetos de contemplar a paisagem, como ressalta a epígrafe, e produzir sua própria história não lhe seriam dignas, pois seriam ideias inadequadas (SPINOZA, 2020) para aqueles que foram inventados e voltados exclusivamente para o trabalho duro e forçado.[40] A preguiça, um dos sete pecados capitais, associada à indolência, emerge na sociedade brasileira como escárnio, medo e condenação "para os brasileiros brancos as figuras do índio preguiçoso e do negro indolente, construídas no final do século XIX, quando o capitalismo exigiu a abolição da escravidão [...]" (CHAUÍ, 2014, p. 168). A epígrafe deste subcapítulo, da música *Alvorada*, de Cartola, ressalta tanto a desobediência, pois o imaginário moderno-colonial liga o negro, na tradição judaico-cristã colonial,

[40] O capitalismo racial brasileiro produziu no contexto colonial que o trabalho braçal e trabalho intelectual tinham uma divisão racial. Um branco ser visto no trabalho braçal era algo tido como humilhante. Os conhecimentos intelectuais negros(as) eram desprezados (desprezadas). O ócio negro sempre foi condenado. Desta forma, para se reproduzir na atual fase do capitalismo neoliberal, retira-se a carga negativada sobre o descanso e a preguiça e insere uma lógica da meritocracia. Passa-se a se chamar de ócio produtivo, isto é, o painel da burguesia racial de definir quem mais se esforça ganha mais. Já para os negros(as) (ricos ou pobres, ou como diriam os marxistas, donos ou não dos meios de produção) é diferente. O direito ao trabalho precarizado a qualquer custo com a difusão dos aplicativos digitais torna-se questão de sobrevivência. O exemplo baiano no Brasil é bastante emblemático. Negros(as) que contemplam a vida e não se submetem ao trabalho capitalista são tidos como preguiçosos. "Segundo a tese *O mito da preguiça baiana*, defendida na Universidade de São Paulo (USP) em 1998 pela antropóloga Elisete Zanlorenzi, a origem desse estereótipo nada tem de benigno. Foi engendrado pela elite da Bahia com o objetivo de depreciar os negros, a maioria esmagadora da população local. Isso remonta aos tempos da escravidão e ganhou fôlego em reação à Lei Áurea. [...] A obra sustenta que a vida tranquila e a famosa aversão ao trabalho atribuídas aos baianos não têm base na realidade. [...] De acordo com a antropóloga, a ladeira da Preguiça, no centro de Salvador, é símbolo do preconceito. Nos tempos da escravidão, e também depois dela, quem reclamava da íngreme travessia, carregando nas costas as mercadorias desembarcadas no porto, eram os negros – "preguiçosos" na visão desdenhosa dos brancos que, das janelas de seus sobrados, gritavam: "Sobe, preguiça!". A intensa imigração nordestina nos últimos 50 anos fez o racismo vicejar no sul e no sudeste. Fora da Bahia, o termo "baiano", segundo o *Dicionário Houaiss*, significa tolo, negro, mulato, ignorante e fanfarrão. E se refere a trabalhadores desqualificados oriundos de todos os estados do Nordeste. [...] "Depreciar os imigrantes nordestinos como preguiçosos era uma forma de excluí-los", diz Elisete. Ela aponta dois grandes motores do preconceito: o descaso do governo com a capacitação dessa força de trabalho e a intolerância dos imigrantes europeus, que não queriam ser equiparados aos brasileiros pobres com quem disputavam o mercado de trabalho e o espaço urbano. [...]". O mito racista do baiano preguiçoso. Fabrício Marques. Publicado 06/09/2013 13:28 em https://vermelho.org.br/2013/09/06/o-mito-racista-do-baiano-preguicoso/. A dosagem afetiva de ressignificação feita pelos próprios baianos da ideia de preguiça se constitui num drible (NOGUEIRA, 2013) das formas racistas de menosprezo do tempo negro. Conduz-se há pensar um tempo que obedece ao ritmo da cultura, do corpo, dos afetos alegres e não da necessidade da produção e do tempo do capital. O encontro não obedeceria à formalidade do tempo cronológico e nem da aceleração da velocidade, típica da globalização neoliberal, mas da pausa e do ritmo lento das interações e vivencias dos corpos. Mas o capitalismo nas últimas décadas se reapropriou da ideia de preguiça dos baianos para a venda no mercado mundial de cidades a ser visitadas para lazer e descanso.

exclusivamente ao mundo do trabalho braçal para servir ao branco[41], enquanto o negro, num ato contemplativo, é posto como vagabundo.[42] Mas também a epígrafe ressalta o prazer dos negros no ato contemplativo da paisagem[43], que aumenta a potência de agir e pensar o inesperado através de um bom encontro. Chauí (2014) lembra que, em grego, ócio é *skholé*, de onde viria a palavra escola.[44]

Os afetos também ganham dimensão espacial. Sua modulação espacial foi múltipla, da definição de territórios e fronteiras biopolíticas às relações com os lugares.

Na definição de territórios e fronteiras estabeleceu-se o controle [bio-necropolítico] do acesso (SACK, 1986) de quem entra e sai, especialmente nos espaços de poder e prestígio social. Definiu-se uma vida plena para os *insiders* e uma vida restrita, despotencializada e matável, não tendo comoção, para os *outsiders*. Mas essas fronteiras raciais, por agirem no plano dos afetos, são porosas devido às negociações, aos aproveitamentos das brechas e fissuras. Essas negociações, brechas e fissuras carregam dimensões perversas, pois são, muitas vezes, ações no plano geracional, ou seja, "endossar impunidade à procura de respeito", e mais oportunidade para a sua prole. Assim, envolvem perversidades, pois é a negação de si em função de um projeto futuro (não garantido) para uma prole.

Os afetos também ganham dimensão nos lugares. A topofilia (afeto com os lugares) (TUAN, 1980) se constitui como dispositivo bio-político de subjetivação, construção de memórias, espaços de referência identitária e conformador de subjetividades (HAESBAERT, 2002). A epígrafe novamente traz a possibilidade de resistência/r-existência através das relações de afeto com os lugares

[41] No Rio de Janeiro, uma forma de não ser agredido numa operação policial e militar nas áreas de favela e periferias é dizer que é trabalhador. Para os negros isso se constitui como instrumento que lhe pode garantir a vida. Até os anos 1990, antes das políticas neoliberais no Brasil, andar com a carteira de trabalho se constituiu como uma forma de não ser confundido com um criminoso (o que dariam aos soberanos, nestes eventos de operações policiais e militares, o poder de agredir, assediar, roubar, matar e não serem considerados violentos, ladrões e assassinos).

[42] O capitalismo racial brasileiro é um sistema complexo, pois cria para os negros(as), especialmente moradores de favelas e periferias, a ética protestante vigorando como os discursos ideológicos: "mãos desocupadas, oficina do diabo"; "o trabalho enobrece o homem". Com o neoliberalismo, essa extrema valorização ao trabalho (como instrumento salvador de jovens negros e pobres do crime) e o individualismo são ressaltados com os discursos meritocráticos do empreendedorismo social.

[43] O mesmo estranhamento é feito quando o negro e a negra rompem o *santuário do branco* na academia inserindo-se como acadêmicos e teóricos. Lembremos que a origem etimológica da palavra teoria envolve um ato contemplativo. "Se você abre uma enciclopédia ou um dicionário de filosofia e procurar o verbete *teoria*, certamente vai perceber um dado até certa forma curioso com relação ao seu significado original em grego: os dicionaristas em sua maioria identificam este termo com contemplação, ato contemplativo, ou mesmo de beatidude. É assim, que por exemplo, o filósofo Aristóteles identifica esta palavra em sua obra *Ética a Nicômano*." (PEREIRA, 1982: 07).

[44] As escolas de samba são uma das maiores criações negras de espaços de encontro (bons encontros, no sentido spinozano) para celebrar os afetos alegres que surgem nas favelas e periferias do Rio de Janeiro como afirmação da liberdade de existir. Lembremos que a lei da vadiagem, um dispositivo racial no pós-escravidão de produção de ordem e obediência, visava acabar com os espaços de bons encontros negros (nas rodas de samba e de capoeira nas ruas, bares, botequins e fundos de quintais).

de vida. Quem foi desumanizado, subalternizado e posto hierarquicamente inferior ao homem, branco, europeu, cristão e heterossexual, teve silenciado e subalternizado seus aspectos de topofilia. Muitos escravizados morriam de *banzo,* isto é, uma tristeza profunda, uma forte depressão, uma nostalgia de sua terra natal e de seus familiares que os levavam à morte e/ou à prática de suicídio. Ou seja, morriam devido à ruptura com a *topofilia,* ou seja, um violento processo desterritorializador promovido pelo sequestro/escravização da sua terra natal. O *banzo,* durante muito tempo, foi definido como doença dos negros escravizados e uma resistência limite à escravidão (um ato extremo de desobedecer).

A branquitude produziu também uma *afroteotopofobia* (medo dos lugares de negro e/ou ligado a expressões religiosas negras) (OLIVEIRA, 2014) das populações racializadas, especialmente se estes lugares forem territorializados por expressões religiosas afrodiaspóricas e afro-indígenas. Lugares e territórios negros são a expressão de paisagens do medo (TUAN, 1980). Imperativos categóricos da colonialidade definem usos discriminados do espaço (OLIVEIRA, 2020b) para negros, mulheres, não cristãos e não heterossexuais, pois são seres e populações sem substância. Para a lógica da dominação, os afetos disciplinares-bio-necropolíticos precisam ser difundidos no espaço banal, isto é, no espaço de todos. (SANTOS, 2002). Mulheres, negros, populações racializadas, populações sexualizadas e classes subalternizadas não foram constituídos como sujeitos(as) de direitos e não estão incluídos no conceito de humanidade.

Porém, a moralidade moderno-colonial cristã colonizou também os afetos. Gestou afetos alegres para os colonizadores, pois são a expressão da bondade, da beleza e da confiança. Para mulheres, povos racializados e escravizados, não cristãos, e não heterossexuais, gestaram-se afetos tristes, ou seja, são seres tidos como: raivosos, mal-agradecidos, emotivos em demasia, causam medo, asco e são seres animalescos. Lembrando Lélia Gonzalez (2020 [1979], p. 61), "Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchistas por outras." O fardo do homem branco, europeu, cristão e heterossexual é levar a civilização, a razão, a fé e a sua normalidade para esses seres símbolos da rudeza, da anormalidade, da selvageria, da estupidez, da ignorância, da grosseria, do atraso, da irracionalidade, dominados pela natureza, seres desprezíveis e incivilizados como símbolo do atraso (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Vemos que um *circuito dos afetos* (SAFATLE, 2015) age sob seres e seus lugares definindo perímetros para não serem cruzados. Isso tem resultado estratégias de segregação e distinção racial do espaço (OLIVEIRA, 2011).

> O medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito negro pode ser articulado com a noção de repressão de Sigmund Freud, uma vez que a "essência da repressão", segundo o mesmo: "Encontra-se simplesmente em afastar- -se de algo e mantê-lo à distância do consciente". (FREUD, 1923, p. 17 *apud:* KILOMBA, 2019, p. 41, grifos da autora).

A espacialização dos *afetos* define relações raciais no uso do espaço de proximidades e de afastamentos, resultando em atitudes de reserva (SIMMEL, 1967). Uma das marcas do racismo moderno-colonial é a drenagem de energias dos grupos racializados, isto é, ele visa conter, isolar, confinar e interditar as potências de agir não-brancas (OLIVEIRA, 2020d). Logo, os afetos do ódio, da ira, da compaixão[45], foram sendo definidos como parte da definição do negro como um problema espacial:

> [...] precisamos compreender de que modo a branquitude inventou o negro como um problema espacial (OLIVEIRA, 2019). E o que queremos dizer do negro como um problema espacial? Ele é um ser que precisa ser interditado, confinado, constrangido no uso e na apropriação do espaço. Se mobilizarmos o contexto do sequestro em África, James (2010) já ressaltava o quanto os negros já estavam nascendo como um problema espacial. James (2010) nos lembra que os povos eram sequestrados, amarrados uns aos outros em colunas e obrigados a carregar pedras extremamente pesadas, de 20 a 25 quilos, para evitar que fugissem. Eles eram amarrados, levados em marcha, em longa jornada do interior, onde eram sequestrados, até o porto. O trauma emerge como um elemento de controle de mobilidade do negro. Os homens e mulheres negros e negras eram seres que precisavam ser interditados espacialmente e contidos territorialmente. Então, as marcas desse processo de desreterritorialização produz aí um elemento extremamente central para que possamos pensar o mundo de hoje. (OLIVEIRA, 2020c, p. 107).

O projeto moderno-colonial, ao sustentar a escravidão racial como um dos seus focos, era um modo de subjetivação que tanto inventou o negro quanto diminuiu a potência de agir resultando em traumas.

> Nesse sentido, o trauma do racismo vai gestando sofrimento, fragmentação, doenças psicossociais. Então os negros nasceram na moderno-colonialidade como seres matáveis, descartáveis, que aguentam mais dor, porque crueldade não se aplica aos negros, o único de todos os seres humanos que, na modernidade, foi transformado em mercadoria (MBEMBE, 2014). Mesmo após a morte, não tem a dignidade respeitada. São a expressão do mal, são seres que aglomerados nos causam medo; são seres instintivos, animalescos e destituídos de humanidade; a estética da feiura[46]. O negro é a ausência de obra. O negro, portanto, são seres homogêneos. Todos os seres são iguais, sem importância. Então, é um repertório limitado de destinos e possibilidades. (OLIVEIRA, 2020c, p. 120).

[45] A 'compaixão' dos senhores com os escravizados era que as suas mercadorias (o escravizado) não fosse avariada e mutilada no castigo. Isso afetaria o preço da mercadoria para uma possível venda e também sua capacidade de trabalho.

[46] Sartre (2007) lembra que o feio produz uma brutalidade com o seu corpo. Por que ele produz a brutalidade com o corpo? Porque ele quer se aproximar daquilo que é belo, e o racismo produziu que aquilo que é belo, é aquilo que é branco. Então, a estética da feiura significa a busca de se embranquecer.

Desta forma, o negro nunca é um ser de ação (FANON, 2008). A modernidade produziu o negro como um ser patológico retirando qualquer marca criminal e violenta da branquitude (FANON, 2008). Assim, como nos lembra Lewis R. Gordon, no prefácio do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008):

> A reação a *Peau noire, masques blancs* [Pele negra, máscaras brancas] evidencia um problema com que se defronta a maioria dos estudiosos que examinam as questões relacionadas aos negros. Como W.E.B. Du Bois observou, em vez de estudar os problemas enfrentados pelas pessoas negras, as próprias pessoas passam a ser o problema. O resultado é, como Fanon subsequentemente argumentou, uma exigência neurótica de que os estudos sobre o negro pudessem existir se houvesse acordo de que o negro não existe. O mesmo se aplica ao pensamento negro. (GORDON, 2008, p. 14).

O problema do negro é uma invenção paranoica da branquitude para evitar bons encontros.

A construção de bons encontros na luta antirracista

Foram me chamar,
Eu estou aqui, o que é que há?
Foram me chamar,
Eu estou aqui, o que é que há?
Eu vim de lá, eu vim de lá, pequenininho
Mas eu vim de lá, pequenininho
Alguém me avisou
Pra pisar neste chão devagarinho
Alguém me avisou
Pra pisar neste chão devagarinho,
(Alguém me avisou – Dona Ivone Lara)

O trecho da música da epígrafe acima (*Alguém me avisou*), escrita e cantada por Dona Ivone Lara, nos convoca pensar vários elementos da luta antirracista. Entendemos que a análise desta epígrafe precisa ser dividida, pelo menos, em três partes, pois estas têm vários significados: primeira parte: "Foram me chamar"; segunda parte: "Alguém me avisou"; e terceira parte: "pra pisar neste chão devagarinho".

A primeira parte é um chamado. Entendemos como um chamado aos ancestrais que nunca serão esquecidos, pois *nossos mortos tem voz* e *nossos passos vem de longe*, como com frequência ecoam esses dois brados entoados por mães e familiares das vítimas dos assassinatos do Estado na luta política contra o genocídio negro no Brasil. Esse chamado ecoa nas marcas das heranças africanas espalhadas por todo Brasil, nos admiráveis modos de celebrar a vida das culturas afrodiaspóricas, nas formas de luta e organização nos quilombos, nas vidas que foram despedaçadas e jogadas no Atlântico e nos cemitérios de escravizados (cerca de 20% de escravizados que morreram e/ou se suicidaram no trajeto)[47] (JAMES, 2010). Um chamado daqueles que afirmaram sua existência (mesmo após suas mortes brutais), negada desde 'pequenininho', pois muitos escravizados eram crianças (alguns estudos falam cerca de 20%). (Idem). A escravidão racial privou milhares de crianças serem crianças; de jovens serem jovens (pois a maior parte dos escravizados eram pessoas jovens do sexo masculino); e dos mais velhos, envelhecer (já que a brutalidade do regime escravocrata produzia uma média de tempo de trabalho escravizado muito baixa) (Ibidem). Os que chegavam à idade mais velha eram por que não estavam mais aptos para o trabalho forçado, devido aos inúmeros castigos das inúmeras revoltas que provocavam e/ou os escravizados que ficavam com problemas mentais). "Alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho" alerta para saber aonde pisar, quando pisar e como pisar, já que essas terras não foram construídas para os negros como sujeitos de direitos.

"Alguém me avisou", como também nos convoca a pensar Dona Ivone Lara, envolve a prudência e o cuidado num mundo estruturado espacialmente pelo racismo. Mas, "Alguém me avisou" também significa a ressonância em Dona Ivone Lara dos seus mais velhos, velhas e de seus ancestrais religiosos do candomblé. Assim, a compreensão da luta dos escravizados no período colonial, e dos negros no contexto neoliberal, precisa ser compreendida com uma enorme sofisticação, fugindo do binarismo conformismo x resistência (matriz política), sagrado x profano (matriz religiosa), razão x emoção (matriz científica) e homem x natureza (matriz civilizatória) tão caras às leituras eurocentradas de mundo.

Já em "Pisar neste chão devagarinho" entendemos primeiro como um alerta sobre o cuidado de pisar em determinados lugares. Tanto lugares sagrados que devemos cultivar o respeito, quanto lugares de afeto, que precisamos ter cuidado pois não sabemos o que nos espera.

[47] Na música Sonho Meu Dona Ivone Lara ao dizer "Sonho meu, vai buscar quem mora longe, Sonho meu." De certa forma responde o chamado. O chamado precisa buscar (mesmo longe) as diásporas africanas reconstruída nos diferentes mundos africanos espalhados pela América, como dizia Lélia Gonzalez (1988).

A dimensão ética apontada por Dona Ivone Lara (*uma joia rara*, como era conhecida no meio do samba) aponta também prudência contra os enfeitiçamentos da branquitude e as amputações do ser (FANON, 2020). O sorriso negro, lembra Fanon (Idem), é uma exigência dos brancos para os negros se mostrarem bestiais, amigáveis e sem ressentimento.[48] Lembremos que existia, na legislação escravocrata que concedia carta de alforria, o poder do 'ex-dono' do escravizado revogar a alforria por ingratidão do ex-escravizado.[49]

> A questão é saber se é possível o negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo que tanto o aproxima do comportamento fóbico. No negro existe uma exacerbação afetiva, uma raiva por se sentir pequeno e uma incapacidade para qualquer comunhão que o confina em uma insularidade intolerável. (FANON, 2020, p. 65).

Essa exacerbação da afetividade negra, na lógica cartesiana, precisa do controle racional branco. Por isso, a produção e reprodução constante de dispositivos raciais de inferioridade, justificando o medo branco da onda negra como mecanismo de defesa das respostas negras de tomada dos *santuários brancos* (FANON, 2000). De forma ainda mais sofisticada, a dominação racial gera a necessidade de dividir qualquer comunhão negra, impedindo que eles se comuniquem entre si e com outros lugares.

Mas o sorriso negro também afirma a não subordinação à dominação racial. O sorriso negro é uma política com o corpo (FOUCAULT, 2000) de não ser quebrado pela violência racial. Steve Biko (1990) fazia um alerta semelhante nas suas formas de luta e resistência ao Apartheid na África do Sul. Assim, lembremos outra música de Dona Ivone "Um sorriso negro, um abraço negro, traz felicidade, negro sem emprego, fica sem sossego / negro é a raiz da liberdade". Contudo, essa dimensão celebratória na música de Dona Ivone Lara do *sorriso negro e do abraço negro* é também marcada por críticas por comportar *afetos alegres passivos*. Vemos ambivalências tanto em Steve Biko quanto em Dona Ivone Lara.

---

[48] O *blackface* é o imperativo desta lógica do círculo vicioso infernal, ao afirmar o negro e a negra, ao mesmo tempo, como seres com pouca inteligência, atrevidos(as), maliciosos(as), desonestos(as) e preguiçosos(as). Logo, ele potencializa o negro e a negra como problemas espaciais.

[49] Disposto no § 7º, Título 63, do Livro IV, das Ordenações Filipinas: "Se alguém forrar seu escravo, livrando-o de toda a servidão, e depois que o for forro, cometer contra quem o forrou, alguma ingratidão pessoal em sua presença, ou em sua ausência, quer seja verbal, quer de feito e real, poderá este patrono revogar a liberdade, que deu este liberto, e reduzi-lo à servidão, em que antes estava. E bem si por cada uma das outras causas de ingratidão, porque o doador pôde revogar a doação feita ao donatário, como dissemos acima". A colonialidade permanecia após a alforria produzindo indivíduos disciplinados, adestrados e vigilantes para a branquitude de qualquer insurreição negra. Isto é, a busca jurídico-política de produção da servidão voluntária. (LA BOÉTIE, 1999 [1549]). Esse dispositivo de reversão do *status* de liberto só foi revogado no plano jurídico pela lei do Ventre Livre (Lei 2.040 de 28 de setembro de 1871). Mas, no plano político, ficou vigente mesmo após a abolição. (CAMPELLO, 2018).

Assim como os eventos, os afetos têm uma duração e uma extensão ou escala de resultado da ação inicial que parte do corpo. O foco dos afetos mobilizados pelo racismo é evitar que grupos racializados ajam. Suas ideias são mutiladas e padecem. Ou seja, a produção e reprodução do racismo buscam diminuir ou refrear a potência de agir dos grupos racializados e internalizar ideias inadequadas como raça superior e inferior que durem indefinidamente para criar *servos voluntários* (entre os grupos racializados) e complexos de chefe (nos racializadores) (SPINOZA, 2009; LA BOÉTIE, 1999 [1549]; FANON, 2008).

> Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial. (SPINOZA, 2009, p. 97).

A cada momento do evento, o valor das coisas vai mudando, pois "[...] a cada novo acontecer as coisas preexistentes mudam o seu conteúdo e também mudam sua significação." (SANTOS, 2002, p. 95). Entendemos que uma teoria dos afetos e seus bons encontros são também como uma teoria dos eventos (Idem) antirracista. Eles envolvem pensar: 1 – o contexto histórico em que foram produzidos; 2 – o contexto espacial aonde foi gerado; 3 – quais os agentes envolvidos nos encontros; 4 – se estão envolvidos em estruturas de poder; 5 – como é vivida/percebida essa experiência do encontro; 6 – qual é a frequência desses (bons e maus) encontros; e 7 – se existia alguma intencionalidade.

Os *bons encontros* geram um *acontecer solidário* e os *maus encontros* geram um *acontecer hierárquico.* (SPINOZA, 2009; SANTOS, 2002). Os *bons encontros* estão no domínio da liberdade, isto é, aquilo "que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir." (SPINOZA, 2009, p. 8). Já os *maus encontros* estão sob o domínio da dominação, ou seja, aqueles que são determinados por outros a existir "e a operar de maneira definida e determinada." (Idem. p. 8).

Os eventos criam um mundo de possibilidades para o novo (SANTOS, 2002). Isso gera disputas acerca da interpretação e representação do espaço (causas adequadas no sentido spinozista). "Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só." (SPINOZA, 2009, p. 97). Na medida em que temos ideias adequadas, agimos.

O exercício de desobediência epistêmica com as teorias dominantes envolve diferenciar o pensamento europeu crítico do projeto de dominação do pensamento europeu (o eurocentrismo). Para nós, a força dos afetos envolve compreender uma dimensão da luta política antirracista na produção de outras subjetividades e subjetivações. Entendemos que a luta antirracista tem se constituído em

múltiplas dimensões e escalas políticas. Logo, elas não se reduzem à denúncia, mas buscam construir outros horizontes de sentido (QUIJANO, 2000). Os afetos são uma dessas dimensões que tem intensas implicações espaciais. Vemos a construção de uma política dos afetos criando espaços de acolhimento como espaços terapêuticos (SILVA, 2019).

Vivemos numa sociedade que: 1- silencia o seu violento passado colonial com projetos moderno-coloniais de branqueamento do território (SANTOS, 2018) e da paisagem (OLIVEIRA, 2014); 2- que não se comove e nem se escandaliza com o ataque a terreiros e pessoas ligadas às religiões de matriz afro; 3- que apoia operações militares em áreas de favelas naturalizando o genocídio e a banalidade do mal (ARENDT, 1999); 4- que não fica indignada com a violência policial (mesmo quando filmada e comprovada); 5- condena quem se revolta, classificando como baderneiro. Desta forma, uma sociedade que flertar com a barbárie e promove o genocídio negro.

> A luta [contra o genocídio negro] parte e passa pelo corpo e é contra a morte continuada do morto, isto é, as mães e parentes das vítimas lutam por: 1- direito ao luto"[50]; 2- direito a dor[51]; 3- questionamento por que não foi cumprido o Estado de Direito na abordagem policial de seu filho; 4- a construção de biografias morais respeitáveis para as vítimas (VIANNA, 2015) que são culpabilizadas e criminalizadas (como se cometer um crime pudesse justificar e legitimar os assassinatos); 5- estratégias de sensibilização e humanização das vítimas (Idem); 6- fazer com que o 'caso' exista juridicamente e que a 'justiça ande' (Ibidem); 7- direito à memória do familiar assassinado. A luta é contra o esquecimento. (OLIVEIRA, 2020a, p. 69).

Construir espaços de acolhimento como espaços terapêuticos revelam *espaços fora do lugar* (SILVA, 1996) da branquitude.

Exemplos são múltiplos no Brasil de políticas criadas pelo movimento negro que através dos afetos luta pela ressignificação de espaços. Uma das gramáticas políticas apontadas nestas últimas décadas no Brasil é a criação de espaços de acolhimento, especialmente contra a ascensão/desrecalque dos grupos de direita e fundamentalistas religiosos, que, com sua política do ódio, do terror e do pavor, tornaram-se a nova cara do neoliberalismo. Eis os desafios a serem enfrentados.

[50] Encontramos vários relatos e notícias em jornais em que narcotraficantes, policiais corruptos e milicianos torturam, matam e queimam os corpos impedindo o direito ao luto e de enterrar as vítimas de assassinatos. Vários relatos de familiares também mostram a luta pelo direito de pegar o corpo para ser enterrado de forma digna que foi sumido e/ou jogado nas áreas afastadas controladas pelo narcotráfico e/ou milícias.

[51] Mães, especialmente de jovens que cometeram atos infracionais, são hostilizadas em delegacias e órgãos públicos, sendo impedidas de expressar a dor pela morte do filho.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: homo sacer**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Silvio L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ARENDT Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras; 1999.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo.** São Paulo: Difel, 1967.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero.** São Paulo: Ática, 1990.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPELLO, André B**. Manual Jurídico da Escravidão: Império do Brasil.** Jundiaí: Paco, 2018.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **Espaço-tempo na metrópole: a fragmentação da vida cotidiana.** São Paulo: Contexto, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Contra a servidão voluntária.** Belo Horizonte Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DUSSEL, Enrique. 1492 – **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FANON, Frantz. **Los Condenados de la Tierra.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1963.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução Africana.** Lisboa. Livraria Sá da Costa. 1969.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Torres, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Geo-grafias. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialdides y sustentabilidade.** Mexico: Siglo Veintiuno, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. *In:* **Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, n. 92-93, jan-jun, 1988, p.69-82.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.** Org. Flávia Rios; Marcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos.** Niterói: EdUFF, São Paulo: Contexto, 2002.

HOOK, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática libertária.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros.** São Paulo: Boitempo, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da servidão voluntária.** São Paulo: Brasiliense, 1999 [1549].

LAURO, Rafael & TRINDADE, Rafael. **Afetos (Bio)políticos: Quais os afetos que circulam no corpo social?** https://razaoinadequada.com/fundamentos/micropolitica/afetos-biopoliticos/

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório.** Lisboa: Estampa, 1995.

LORDE, Audre. **Irmã outsider.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MARQUES, Fabrício. **O mito racista do baiano preguiçoso.** Publicado 06/09/2013 13:28 em https://vermelho.org.br/2013/09/06/o-mito-racista-do-baiano-preguicoso/.

MILLS, Charles. **O contrato de dominação.** Meritum – Belo Horizonte – v. 8 – n. 2 – p. 15-70 – jul./dez. 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Sevilla: Fundación BIACS. 2006.

MBEMBE, Achille. Por **un entierro simbólico del colonialismo: imaginario y espacio público en África.** Publicado en Le Messager (Duala, Camerún) - Traducción: oozebap.org, 2008.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **Genocídio negro brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural,** 2015. (UFRJ), v. VIII, p. 34, 2013.

OLIVA, Anderson R. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, n. 3, 2003, p. 421-461.

OLIVEIRA, Mariana. História e Bíblia mostram 'maldição' contra África, diz Feliciano em defesa. Retirado de http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/04/ao-stf-feliciano-diz-que-historia-e-biblia-mostram-maldicao-africanos.html 05/04/2013 10h49 - Atualizado em 08/04/2013 17h35min.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. **Por uma Geografa das relações raciais: o racismo na cidade do Rio de Janeiro**. 2011. 274 p. Tese (Doutorado em Geografa), Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. O marketing urbano e a questão racial na era dos megaempreendimentos e eventos no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. v. 16, n. 1, p .85106, maio, 2014.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Gestão Racista e Necropolítica do Espaço Urbano: apontamento teórico e político sobre o genocídio da juventude negra na cidade do Rio de Janeiro. Nova Iguaçu. **Anais** [...] Copene Sudeste, 2015.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. O negro: um problema espacial. Vitória, Espirito Santo. **Anais** [...] Copene Sudeste, 2019.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Formas de enfrentamento contra o genocídio da juventude negra: alguns apontamentos. *In:* BARBOSA, J. L. & DAMASCENO, I. (org.) **Juventudes das Cidades.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020a.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Questões acerca do Genocídio Negro no Brasil. Revista da ABPN. v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: "**Geografias Negras**". Abril de 2020b, p. 312-335.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Leituras Geográficas e Fanonianas do Racismo, do Trauma e da Violência Psíquica: alguns apontamentos teóricos. MAGNO, P. C. & PASSOS, R. G. (orgs). **Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon** / Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020c.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. A questão racial brasileira: apontamentos teóricos para compreensão do Genocídio Negro. **Revista da ABPN** v. 12, n. 34 Set - Nov 2020d, p.73-98.

PEREIRA, Otaviano. **O que é teoria.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; HAESBAERT, Rogério. **A nova des-ordem mundial.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In* LANDER, Edgar do (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000.

SACK, Robert David – **Human Territoriality: Its Theory and History**. Cambridge: Cambridge Press., 1986.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. O Fim das Descobertas Imperiais**. Jornal da AGB**, 2004.

SANTOS, Milton. **A natureza do Espaço - tempo e técnica razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SANTOS, Renato Emerson *et. al.* Disputas de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? *In:* RENA, Natacha *et. al.* (Org.) **Seminário Internacional Urbanismo Biopolítico**. Belo Horizonte: Fluxos, 2018.

SARTRE, Jean Paul. **O Ser e o Nada.** 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCOTT James**. Los dominados y el arte de la resistencia.** México: Era, 2000.

SILVA, Armando Corrêa da. **O espaço fora do lugar.** São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVA, Kelly Regina Santos. **Existir na Cidade: encontros com um movimento cultural antirracista na zona norte.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IPPUR-UFRJ, 2019.

SIMMEL, Georg. A Metrópole e a Vida Mental. *In:* VELHO, O. G. (org) **O Fenômeno Urbano.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1967.

SOUZA, Neusa S. **Tornar-se Negro: as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em ascenção social.** 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPINOZA, Baruch. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

TUAN, Yi Fu. **Topofilia - um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: DIFEL, 1980.

Afetos em diário e cartas

Carolina Maria de Jesus / Françoise Ega

Carolina Maria de Jesus, catadora e escritora, favela do Canindé, São Paulo, Brasil.

[1958]

3 de setembro

Ontem comemos mal. E hoje pior.

8 de setembro

Hoje eu estou alegre. Estou rindo sem motivo. Estou cantando. Quando eu canto, eu componho uns versos. Eu canto até aborrecer da canção. Hoje eu fiz esta canção:

Te mandaram uma macumba
e eu já sei quem mandou
Foi a Mariazinha
Aquela que você amou
Ela disse que te amava
Você não acreditou.

9 de setembro

Não houve aula porque o presidente da Itália vai chegar em São Paulo. Não saí porque está chovendo. (...) Passei o dia escrevendo. E à tarde fiz uma sopa de feijão com arroz.

Françoise Ega, empregada doméstica e escritora, Marselha, França

[1962]

10 de agosto

Faz um mês que parei de escrever, de falar com você, Carolina, porque meu primogênito riu; ele me disse, com sua lógica infantil, que era ridículo escrever para uma pessoa que jamais vai me ler. Sei disso, repetia para mim mesma, bem baixinho, mas naquele momento ele me disse em alto e bom som, tanto que seus irmãos repetiram em coro: "Pois é! Por que você conta coisas para a Carolina? Ela não fala francês". Nós não falamos o mesmo idioma, é verdade, mas o do nosso coração é o mesmo, e faz bem se encontrar em algum lugar, naquele lugar onde nossas almas se cruzam.

De Carolina Maria de Jesus [1914, Sacramento, Minas Gerais – 1977, São Paulo].*Quarto de despejo: diário de uma favelada.* 10. ed. São Paulo: Ática, 2014, p. 120-121 (livro publicado pela primeira vez em 1960).

De Françoise Ega [1920, Le Morne-Rouge, Martinica – 1976, Marselha, França). *Cartas a uma negra: narrativa antilhana.* São Paulo: Todavia, 2021, p. 21 (livro publicado pela vez em 1978, em francês; no Brasil, em 2021).

SOBRE PALAVRAS E PARENTES. OU PARA ALÉM DE HUMANOS E NÃO-HUMANOS

Daniel Iberê

Conhecendo o valor das palavras, cultivamos o silêncio...
Nossos ancestrais nos ensinaram que
a terra está sempre nos falando,
e que devemos ficar em silêncio para escutá-la.
Existem muitas vozes além das nossas.
Muitas vozes.
Só vamos escutá-las em silêncio.
(Miguel Jorge - Tata Endy)

As palavras[52] que percorrem este texto surgiram de muitas dúvidas e poucas certezas, são palavras andarilhas que percorreram mundos repletos de latifúndios, para encontrar palavras outras, pessoas outras, pensamentos outros, irmanados e diferentes, palavras que se desdobram e, perguntando, caminham. São palavras de um Guarani Mbyá, nos dizeres dos antigos (os Ñanderamói e Ñandejary): palavras de um Tapejara (um caminhante) que se ergue e firma o pé para falar, um Jeguakawa que convida para caminhar nos caminhos deste texto. Nele, iremos a caminhos por onde a gente nem sabe se vai. Em tempos de memoricídios, convida a fazer voltar ao coração, recordar... voltar a algo que não sabemos bem o que é, mas que temos vontade de falar e de continuar falando, algo sobre o que temos vontade de pensar e de continuar pensando. Então, nossas palavras não serão apenas sobre o que passa, o que toca, ou o que fere, mas sobre o que nos passa, nos toca, nos fere. Se o espaço segue sendo *a acumulação desigual de tempos*, se os tempos seguem sendo espaços em que as desigualdades se acumulam, então é mesmo que temos que fazer voltar ao coração os saberes de nossos avós. Nossas palavras não têm cor, nem som, nem sabor, se desagradam nossos ancestrais.

[52] Artigo apresentado ao professor Dr. José Jorge de Carvalho em decorrência de sua disciplina intitulada: "Tópicos Especiais em Teoria Antropológica (Encontro dos Saberes e Teorias da Decolonização)" no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Nacional de Brasília – UNB, no 2º semestre de 2018. Já logo, também, esclareço que meu pai nasceu em terras Guarani que hoje correspondem ao Rio Grande do Sul mas mora no Acre, e que nas minhas andanças pela capital Brasília tenho a companhia da companheira Linda.

Antes de tudo, é necessário que se diga que os rumos que as palavras tomaram nesta "pele de papel", como nos diz Davi Kopenawa, em seu livro *A Queda do Céu*, estão profundamente marcados pelos diálogos que assumi com meus parentes Francisco Apurinã, Ewyryky Apurinã e Francisco Tucano, e com xe Ru (meu pai) Tata Endy, sobre os textos que discutimos na Universidade, principalmente aqueles referentes ao que a Antropologia tinha a dizer sobre nós e, em muitos momentos, a despeito de nós, Povos Originários. Conversas que se deram não apenas nos ambientes acadêmicos mas, principalmente, naqueles momentos em que as palavras têm mais tempo para tomar assento, para se mostrar, aqueles tempos em que podemos sentar, sorver um mate na cuia, passar rapé ou simplesmente ouvir e abraçar os silêncios. Sem transferir qualquer responsabilidade pelas palavras aqui expressas, deixo registrada minha dívida e minha gratidão.

Outra Palavra é Possível, afirma Bartomeu Meliá. Ao discorrer sobre o saber Guarani, escreve: "O Guarani busca a perfeição de seu ser na perfeição do seu dizer. Nós somos a história de nossas palavras. Tu és tuas palavras, eu sou nossas palavras. Che ko ñandeva. Potencialmente, cada Guarani é um profeta – e um poeta –, segundo o grau que alcance sua experiência religiosa." (MELIÁ, 2006, p. 79). E foi Anita Ekman quem disse que "espírito" e "palavra" são sinônimos na língua Guarani Mbyá (POPYGUÁ, 2017). Nhe'ẽ significa ao mesmo tempo "falar", "vozes", "alma". Nhe'ẽ Porã, as "belas palavras" ou o "bom espírito". Traduzir o espírito em palavras é um desafio comum ao poeta. Porém, para um Guarani, a tradução de suas "palavras-almas" para a língua portuguesa é um desafio que transcende o literário; é em si um ato político.

As palavras que seguem são uma tentativa de evidenciar que, para os Guarani, termos como natureza, cultura, humanos e não-humanos, não são necessariamente distintos e separados. Além disso, a apropriação destes conceitos é, antes de tudo, uma tentativa de tornar compreensivo um mundo que, salvo todos os esforços, não pode e não deve ser reduzido ou incorporado a uma estrutura de pensamento ocidental, que se nutre da fantástica atração pelo Um, pelo Poder.

.....

Conhecendo o valor das palavras, cultivamos o silêncio... Assim me segredou Tata Endy, enquanto me passava rapé ao pé de uma samaúma entre as brasas de uma fogueira. Suas palavras reverberaram em minha mente durante muitos anos, mas só agora, depois de sentir e ouvir o barulho da capital – de um país que nos quer estrangeirizar – que pude retornar para ouvir mais sobre como nascem

as palavras. As palavras que se seguem são, portanto, ensinamentos de xe Ru (meu pai). Hoje as ponho no kuatiá (papel) por dois motivos: o primeiro é apenas com o intuito de compartilhar com meu professor, Dr. José Jorge, um assunto que foi premente em nossos encontros na disciplina "Tópicos Especiais em Teoria Antropológica (Encontro dos Saberes e Teorias da Decolonização): o Silêncio" – ao ser desafiado a fazer uma comparação do Tao com o pensamento Guarani. Antes de tudo, me senti agradecido, pois é algo que muito me instiga. Mas, depois de muito refletir, tomei ciência do tamanho do desafio, e percebi que este era assunto para uma jornada de muitas vidas, de modo que, depois de refletir muito, vi que, antes de comparar, deveria me banhar nos rios mais profundos do nosso sagrado modo de ser Guarani (Ñandereko) para, só depois, poder discutir com serenidade o que permanece quando tudo se esqueceu. O segundo motivo é que xe Ru está trilhando o caminho da antropologia e como só os antigos é que sabem quando e para onde caminhar, resolveu aparecer para me visitar; apareceu em Brasília onde estávamos eu e Linda com uma missão para mim: colocar no papel o que ele queria falar. "Mas qual assunto?", interroguei. Ao que me respondeu: TERA'O – O Caminho do Nome, a linguagem do silêncio entre os Mbyá Guarani. "É, meu professor, só os antigos é que sabem..."

Seguem as palavras que estão tomando assento...

Como linguagem, o universo Guarani guarda no silêncio a extensão da palavra. Antes disso, o silêncio conserva o profundo respeito pelas Nhe'ẽ Porã, as palavras-alma. O silêncio é a consagração das palavras necessárias, a sublimação de tudo o que se pode dizer sem a voz humana. Uma permanência do que existe e resiste oculto no Ñandereko, o belo modo de ser Guarani.

Tera'o, o caminho do nome, a linguagem do silêncio atravessa o corpo das palavras e as superfícies dos sentidos. Tera'o transcende a palavra falada, e oferece o profundo que nasce na raiz do coração, uma entrega de amor que brota de um coração e caminha para outro: ali onde tudo foi dito e já nenhuma palavra é mais necessária.

Esse silêncio, por diversas vezes, foi equivocadamente entendido por gentes outras que aqui chegaram, assenhoreando-se destas terras, como indolência, apatia, vazio, carência. Dito isso, meu caminhar pede licença para adentrar os universos das palavras e dos silêncios, desde onde se formam, para falar a vossos corações sobre os caminhos percorridos. Sobre os caminhos que percorremos. Não é tarefa fácil, pois, para isso, é necessário voltar às memórias antigas, é necessário voltar ao mais profundo de mim, ao mais profundo de nós, Povo Tapejara, e revolver pedras, pedir licença aos espinhos e ouvir as vozes ancestrais. Ouvir sobre como nascem as Nhe'ẽ Porã, as palavras-alma, de onde fluem, como se desdobram, e no corpo tomam assento.

Contam os antigos, os antigos contam, que quando a noite era jovem e as coisas não tinham nome ainda, Ñanderu, nosso pai primeiro, último – último primeiro –, se desdobrou. Ñanderu – aquele que foi alimentado por Maino, o "colibri", da seiva de Jasuká, "mãe de Ñamandu", mãe de tudo que flui. Quando o nada era toda a extensão e as coisas de tão novas ainda não haviam, Ñanderu nosso pai, pai primeiro, último primeiro, de grande coração, Ñanderu cujo coração é o sol, tataravô deste sol que vemos, se desdobrou, enraizando seu conhecimento das coisas que ainda não, seu saber que desdobra as coisas, nas Nhe'ẽ Porã.

Ñanderu pouco a pouco foi se desdobrando: seus pés, pés de Ñanderu, pés enraizados buscando profundidades; suas mãos, mãos de Ñanderu: ramas floridas; seu sopro, sopro originário formando Nhe'ẽ Porã, suas palavras, se pondo de pé, ergueram-se na vazia noite inicial.

Foi Maino, o colibri desdobrado em flor e beijo, quem alimentou Ñanderu tenondé guá, quando cansado. Maino, o pequenino, alimentou Ñanderu, aquele que se desdobrou agigantando-se no infinito para se tornar eterno. Jasuká desdobrada em seiva dava a Maino o alimento de Ñanderu. Jasuká tupã sy retã, Jasuká tenondé guá. Ñaderu sendo o último, sendo o primeiro, veio depois de Jasuká, a fonte de tudo que se desdobra.

Ñanderu ergueu-se. E, havendo-se erguido, com seu saber divino das coisas, saber que desdobra as coisas, ele desdobrou o fundamento das palavras. Desdobrou, desdobrando-se, e fez disso sua própria divindade. O fundamento das palavras é, portanto, Ñanderu. E Ñanderu fez brotar desse fundamento, do fundamento das palavras, a única fonte do Canto Sagrado. E esse fundamento constitui o modo de ser do Povo Tapejara. Por isso, o respeito com o que se diz. Por isso, a importância do que se cala.

Ñanderu, então, desdobrado o fundamento das palavras que deu origem ao Canto Sagrado, procurou quem redissesse esse canto. E, com a força de seu olhar, com seu saber que desdobra as coisas, desdobrou-se em Karaí, a quem encarregou da missão de redizer as Nhe'ẽ Porã.

Ñanderu não queria ficar só. Ñanderu, quando da luz que de si se desdobrava, viu que o Um era pouco, e que muitos (Muitos) era melhor, e do sopro originário tornou-se outros (Outros) Nhe'ẽ que, desdobrados, passaram a habitar o mundo que ainda não.

Ñanderu não querendo ficar só, havendo refletido profundamente, desdobrou-se... nos Kuaa-ra-ra vy ma, os "seres trovões de grande coração". Em continuação da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, antes de existir a terra, em meio à noite originária, desdobraram-se... Foi então que desdobrados, surgiram os outros pais e mães primeiros dos

Nhe'ẽ, as palavras-alma que tomam assento em seus numerosos filhos. Foi então que, desdobrados, surgiram: Jakairá Ru Ete, Jakairá Cy Ete, Karaí Ru Ete, Karaí Cy Ete, Tupã Ru Ete, Tupã Cy Ete, Ñamandu Ru Ete, Ñamandu Cy Ete. Ñanderu sendo um era vários e, perguntando, eles e elas faziam o mundo que ainda não, o mundo de mundos vários, infinitos mundos dentro de infinitas partes menores infinitamente diversas. Nhe'ẽ brotando se desdobrando, infinitos se desdobrando.

Depois de ter se tornado nomes, depois de ter inspirado tudo que se desdobra, depois de se ter tornado sons, ritmos, essências, letras, palavras do murmúrio dos universos, depois de ter inspirado os fundamentos da sabedoria criadora, do saber que desdobra as coisas – fez morada nos quatro Ambá: "lugares de onde fluem os Nhe'ẽ, as "palavras-alma" que habitam os corpos que aqui vemos: Karai – Leste; Tupã – Oeste; Ñamandu – Sul; Jakairá – Norte.

Sabendo que a terra criada ywy mbyte, terra das coisas não mortais, se tornara ywy mba'e megua, terra enferma, Ñanderu interrogou os senhores das quatro moradas, sobre quem enviaria seus Nhe'ẽ para habitá-la.

Consultou então Karai Ru Ete, em seu Ambá, em sua morada, domínio das inúmeras chamas inacessíveis, para saber se ele enviaria seus filhos, os Karaí valorosos, os senhores das chamas, à terra enferma. Desse modo, eles cuidariam de todos os que futuramente produzissem o ruído do crepitar das chamas, e a cada primavera floresceriam em fileiras de chamas, como desdobramento de Karai Ru Ete.

Consultou Tupã em seu Ambá, em sua morada, o extenso mar e seus ramos e rumos em sua totalidade, para saber se ele enviaria seus filhos, aqueles que inspiram e expiram águas e trovões do frescor divino, à terra enferma. Assim, em morada terrena, os futuros Tupã de grande coração, fluiriam o frescor da fonte originária.

Consultou Jakairá em seu Ambá, em sua morada, para saber se ele enviaria seus filhos à terra enferma. Desse modo, a terra seria habitada por aqueles que se manifestam como neblina, substância, brisa, que engendram inspiração por dentro das palavras, os Jakairá de grande coração, senhores da neblina, do vento, das palavras inspiradas em Jakairá Ru Ete.

Os primeiros responderam que seus filhos não deveriam habitar essa ywy mba'e megua, esta terra enferma, porque lhes traria tristeza no coração enviar seus filhos para o mundo das coisas que definham. Foi então que Jakairá, conversando, falou: "Meus filhos são Nhe'ẽ verdadeiros, inspirados em estado de Aguyjé, sopros indestrutíveis, e passarão pela terra das coisas que definham com pés

descalços e corações transparentes." Depois de longas conversas todos concordaram em enviar seus filhos, seus Nhe'ẽ de suas respectivas moradas, para habitar os corpos deste mundo que definha. Vindo cada um de sua morada, de cada Ambá diferente.

Quando uma criança nasce, costumamos dizer que um Nhe'ẽ tomou assento, uma palavra indestrutível habita o corpo. Cabe ao "pajé", o Nhe'ẽ jara, "o senhor das palavras", descobrir de que morada, de que Ambá, veio aquele ser que no corpo tomou assento.

Não apenas os humanos são habitados por Nhe'ẽ, mas tudo que existe, tudo que se desdobra, tudo que vibra, tudo que flui...

Vindo os Nhe'ẽ da mesma fonte originária, costumamos dizer que somos parentes.

Somos parentes de tudo que vive e pulsa...

Somos parentes de tudo que flui. De tudo que se desdobra, somos parentes. O gavião é parente da serpente que se enrodilha, como se de si se desembainhasse. O sopro de vento, névoa pelos ares formando, são as palavras formosas de nossos avós. Somos parentes dos que na água vivem juntos de Jasuká Sy Ete, mãe primeira, tataravó das avós que vemos. Somos parentes dos mortos e das montanhas, parentes de Ñamandu, cujo coração é o sol, tataravô deste sol que vemos.

Sobre as folhas caídas, o Jaguar ete (a onça pintada) ensina silêncios nos passos que dá. Somos parentes da noite e da neblina, lírios de vento-névoa, saber que se desdobra, saber que desdobra as coisas. Aprendemos a paciência das pedras com a profundidade das raízes. Parentes da serpente última-primeira.

A flecha é parente do arco, assim como a caça é parente do caçador, a canoa é parente do rio e o rio é parente dos peixes e dos seres que nele vivem, dos seres que com ele habitam, dos mundos que nele há. Um parente cuida do outro, um parente se preocupa com o outro.

O Jaguar caça os seres e os humanos, mas ele não é nosso inimigo. A serpente caça o sapo, dele se alimenta. O sapo agora nela vive, a serpente agora é cobra e sapo.

Sabe a cura quem vai ao mundo da doença. A doença é um caçador que pegou uma caça, ele tem fome. Quem quiser demovê-lo de seu alimento, terá que mostrar seu coração transparente, terá que ir a seu encontro, em seu mundo, falar seu idioma, pedir licença, cobrir-se com a pele do puro animal que nele habita, a pele que ganhou de presente do caçador. Terá que conversar com palavras indestrutíveis, mostrar que suas palavras são leves e não se bifurcam... Tornar-se Karaí, "pajé", Nhe'ẽ Jara (senhor das palavras). Só então poderá trazer de volta o doente, só então poderá voltar ao mundo das coisas visíveis e o trazer consigo. Para reestabelecer o

Nhe'ẽ ao corpo que definha, é preciso conversar... explicar os motivos ao caçador – que está com fome e tem uma presa por entre seus dentes.

Jakairá Ru Ete deu aos seus filhos o petenguá para cruzar a terra enferma, com seus passos resplandecentes. Aquele que tiver o coração transparente percorrerá este mundo que definha.

O tempo que agora vemos cabe no vazio do espaço, o espaço que agora vemos cabe no vazio do tempo; antes é depois e o que virá sempre foi. Infinitos desdobrados cabem nos que agora são humanos. Nhe'ẽ agora de pé fazendo vibrar os humanos, Nhe'ẽ em ywy mba'e megua, na terra enferma, mba'e megua querendo retorno ao Tetã de nosso pai último, nosso pai o primeiro, irradiado seu saber das coisas, saber que desdobra as coisas, saber que se enraíza...

Palavra-alma, palavra primeira, som palavra que se põe de pé, que se ergue, vaga, e se distende na neblina originária, neblina que segue na fumaça do petenguá dos Ñanderamói, nossos avós, nossos maiores, nossos primeiros, aqueles que vieram antes para mostrar o depois; fumaça no caminho dos Nhe'ẽ por onde voam, vento fumaça, Nhe'ẽ se desdobrando, tornando as outras coisas que só existiam no antes, quando o tempo era pequeno e ainda não sabia de si. Karai se desdobrando, Karai humano, se despindo, transparecendo, sublimando, aguyjé porã, Karai se elevando, aspirando ser divino, na divindade que nele há. Karai sabia ao certo os caminhos que ainda não, Karai os abriu, Karai Xapá foi à terra sem males ywy marae'y, Karai Xapá, tornou ao Ambã de nosso pai último primeiro, Karai foi só. Só depois os outros Karai foram...

Karai Xapá chegou ao mar para ir ao ywy marae'y, a "terra sem males", terra das coisas não mortais. Karai encontrou M'bói, a serpente originária, a cobra que o levou, levou seu Nhe'ẽ com seu corpo humano; a cobra o levou completo, cobra originária, tataravó das cobras que vemos, as cobras que vemos são reflexos de M'bói última primeira, que habita a morada de Ñanderu, Ambá de nosso pai.

Karai foi se despindo até ficar transparente, e foi então que pode passar pelo mundo das coisas imperfeitas. Desde então, o caminho do Karai é não ser, ser despido, ser nada, para que tudo possa soar e ser por si mesmo, ser irradiado.

O Nhe'ẽ fez morada, o humano que agora vemos, agora é humano, mas Nhe'ẽ é do mundo das coisas não mortais, uma palavra tomou assento no ser que é.

O peixe habita o peixe, mas o peixe que vemos é só um reflexo do peixe que nele habita, o peixe que no peixe habita é a palavra-indestrutível, palavra primeira, som que faz tremer, Nhe'ẽ.

O jaguar habita o jaguar, o jaguar que no jaguar habita vem da morada do jaguar eterno, ambas de Jaguar Ovy, mas o jaguar que vemos é somente o reflexo do jaguar primeiro. O jaguar que habita o jaguar que vemos é Nhe'ẽ.

O humano habita o humano, mas o humano que vemos é um rascunho do humano que nele há. A palavra que tomou assento e se ergueu é Nhe'ẽ.

Karai habita o humano, Karai habita o jaguar, Karai habita a serpente, Karai habita a pedra, mas Karai é Nhe'ẽ, o sopro de Ñanderu, Karai é Tapejara, senhor dos caminhos, Karai é Nhe'ẽ jara, senhor das palavras, os caminhos que levam ao Amba dos Jaguar Ovy, jaguares originários. Karai é sabedor dos caminhos dos seres das águas, sabe ir e sabe voltar, quanto mais caminha, mais mundos conhece, seu poder vem do caminhar e caminhando os mundos se desdobram nos saberes que desdobram as coisas.

Karai transparente, Karai Nhe'ẽ ouve os ayvu últimos primeiros, Ñamandu fala ao Karai sempre que o Maraká se põe a mover. O mundo se põe em movimento, mundos se desdobrando com as palavras-alma, palavras indestrutíveis, belas palavras, palavras verdadeiras, que não se bifurcam.

O som do Maraká anuncia a primeira palavra e instaura o ritmo primordial em todos os seres. Em seu âmbito e a seu comando, infinitos universos põem-se em movimento. Sua forma reúne mundos e abriga um sem fim de vidas nas quais diferentes, iguais, múltiplos e complexos seres, de divina "natureza" e "alma", habitam, em desafio de coabitar, de coexistir, de conviver, de bem viver.

O som por ele produzido é a voz dos últimos-primeiros, as palavras-alma, palavras indestrutíveis, os Nhe'ẽ. O Karai ouve no som do maraká as palavras-alma. O Karai se faz jaguar sem deixar de ser humano, se faz serpente sem deixar de ser humano, voa alto e vê no escuro sem deixar de ser humano. Veste peles mas é Nhe'ẽ. Palavra que se pôs de pé. Palavra que, em um corpo, procura assento.

O silêncio pode ser ruidoso.

Como um corpo escuro, iluminado por alguma fonte, absorve todas as cores e reflete a luz de sua própria cor, também o silêncio pode absorver nossos sons. Então, em nosso caminhar sobre a terra das coisas que definham, praticamos esse silêncio profundo. Dentro de nossas mentes, de nossas percepções, de nossos pensamentos e também da calma do nosso corpo. Então há

solidez, estabilidade, pulsar, pulsar e fluir... assim, outros sons podem surgir, ser e soar por si, desdobrando mundos, mundos outros, mundos vários.

Quando em cada passo que se dá, em unidade com a mãe natureza, e não há divisão entre "um" e "outro", a natureza e aquilo que existe, então, há um som profundo. Não há limites, pode surgir uma música daí, um poema, um sorriso. Um sorriso pode ser um som lindo.

E é por isso que, em longas caminhadas, cantam nossos parentes[53]:

Hekorya ryapuko póvae
Hekorya ryapuko póvae...

(O som que escutamos é do modo de ser dos Seres divinos
Eles vêm e trazem seu próprio ser na forma do que há...)

.....

As primeiras impressões, nestes dias que correm, são marcadas pela alegria em descobrir mundos outros, em cada leitura um ato de sentar e ouvir, deixar-se dizer algo pelo texto, e seguir o que não disseram as palavras quando se iluminava uma ideia, pontos de equivocação, pontos cegos, torções, nos conceitos que a academia, ou parte dela, insiste em cristalizar. Ao mesmo tempo, este texto é marcado por uma certa angústia em sentir que, enquanto indígenas, quando falamos sobre nós, nosso povo, frequentemente somos tentados, ou condicionados, a pensar em nós mesmos como os "outros" e, não raro, nos pegamos pensando sobre o que gostariam de ouvir, sobre o que interessa aos (im)prováveis leitores. E isso requer se aventurar por caminhos que não trilhamos ainda, envolve a necessidade de interpretar, traduzir nossos mundos utilizando esquemas de interpretação que nos são estranhos, envolve traduzir

[53] Solidariedade e gratidão aos parentes Guarani e Kaiowa. Este Canto-rezo está disponível no CD: ÑEMONGO'I. Canto 19 Hekorya ryapuko póvae. Tempo no CD – 30'.19''-32'10''. Comunidades representadas no CD: Mbororo, Jaguapiru, Itay, Guyra Kambiy. Responsáveis pelas oficinas: Carla Ávila, Graciela Chamorro, Grupo Mandi'o. Gravação e Edição: Ednaldo Rocha. Responsável pela Produção do CD: Graciela Chamorro. Realização: Ministério da Cultura, PROEX/UFGD. Apoio: Conferência dos Religiosos do Brasil - CRB Nacional. Transcrição e tradução dos cantos e rezas: Graciela Chamorro UFGD/PROEX/PROJETO ARTECULTURA/CANTOS E DANÇAS. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3ahxXZspfM8.

palavras e pensamentos tão próprios de nossas culturas que, a qualquer tentativa de tradução, perde parte do seu sentido, e seu conteúdo se transforma, modificando seu sentido original.

Angustia perceber que a assimetria entre o discurso do pesquisador e o discurso do "objeto", esconde uma petição de autoridade, relações de poder, daquele que detém o monopólio da palavra sobre o seu informante, o que torna ainda mais urgente uma contracolonização epistemológica. "Urgência da politização ativa da natureza contra a naturalização passiva da política", como propõe Viveiros de Castro (2011, p. 152).

De fato, a separação entre Natureza e Cultura, suas diferenças, não são preocupações nossas e o pensamento que as engendrou, também não é único; muitas vozes se distendem, se encontram, se negam mutuamente. Tânia Stolze (1996, p. 26) adverte:

> se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda chance de aproximação do sistema que quero compreender.

Ainda estamos buscando interpretar nosso mundo segundo conceitos de antropólogos que nos estudaram, e acabamos gastando muito tempo com jogos de palavras que em muitos momentos nada nos dizem, por nada nos terem a dizer. Por exemplo, enquanto discuto a diferença sobre natureza e cultura, devo lidar com os conceitos que me são alheios, devo aprender seus usos, suas formas, suas diferenças, as diferenças (ainda isso!) entre as escolas que as utilizam, para, só a partir daí, expressar sobre como pensa "meu povo" sobre natureza e cultura, ou sobre "deus", ou sobre "alma". Mas a Antropologia que pensa o particular – como pensam e refletem os diferentes indígenas dentro, no interior de suas próprias culturas – a Antropologia fractal, a Antropologia das partes, que vai ao fundo... esta vaga nos interstícios oculta, marginal, ou dissimulada.

Existem tantos mundos quanto seres há. Existe tanto a ser experimentado e sentido. Existimos mais de nós em nós; muitos eus nos habitam, muitos outros eus habitam os eus que o Um silencia. A própria ideia de "eu" é uma construção social, uma *invenção*, para usarmos os termos de Roy Wagner, "assim como o tempo, as situações e o clima, o eu é criado mediante a articulação consciente dos controles convencionais da Cultura, mediante a tentativa de prevê-lo, controlá-lo e coagi-lo" (WAGNER, 2011, p. 200). O simples fato de as palavras serem ditas, exclui um certo número de outros interditos, não ditos, às vezes negados e, portanto, esquecidos de si na exata origem do que não foram. "O melhor dos mundos possíveis deve necessariamente ser um mundo onde um *outro* mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo *dentro* deste, *imanente* a este, como uma de suas possibilidades ainda não

realizadas." (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 153). Não apenas um mundo é possível, mas muitos, muitos mundos coabitam em tempos e espaços tempos não lineares, tempos "bilineares múltiplos" (STOLZE, 1996).

Talvez um dia poderemos pensar a nós mesmos, por nós e para nós, sem que isso implique na busca de um mundo de verdades e de afirmações, em que as contradições se anulem, mas na constatação da existência de miríades de visões sobre aquilo que nos passa, o que nos toca, o que nos fere. A constatação de múltiplas visões de mundo, não apenas de um mundo, mas de múltiplas visões sobre os mundos que habitamos e que nos habitam.

Nosso mundo não necessitaria ser traduzido para os outros, segundo as preocupações levantadas pelos outros sobre nós. Daí poderíamos nos demorar no tempo, no que nos passa, enfim, no que acomete nossa experiência.

Larrosa (2016, p. 25) nos convida à experiência. A possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço.

Para Jorge Larrosa, há algo no corpo das palavras, como no corpo dos amantes, que escapa a qualquer captação apropriadora:

> Mas quando a vida humilha a vida, a vida resiste e se rebela. [...] O corpo das palavras como o corpo do amante, se nos oferece plenamente e sem reservas e, ao mesmo tempo, retira-se de nós, escapando de qualquer apropriação, de qualquer captação apropriadora. (LARROSA, 2004, p. 173-183).

As linguagens: submetidas ou incitadas; os corpos negados ou fabricados, escapam ao seu controle pedagógico, a todo tipo de controle. Eduardo Viveiros de Castro nos convida a pensar a tradução como traição, uma tradução que trai a língua de destino e não a língua do original:

> E se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39).

Algumas perguntas se fazem necessárias: o que acontece quando a tradução impõe-se como único discurso legítimo, o discurso de poder? O que ocorre quando a produção deste discurso traído nega o discurso primeiro? Quando seus princípios e categorias capturam pensamentos originários, (quando não os elimina) e os devolve agora renovados, agora outros, agora distintos? Interessa interrogar também a parte que significa imposição e dominação, colonização epistemológica, a língua como imposição de uma forma condicionada de pensamento.

Não necessitamos estar completamente de acordo com Sapir e Whorf[54] para percebermos o poder que a língua opera em formas de ver e representar o mundo.

As palavras, ao percorrerem espaços próximos e distantes, transformando, são transformadas.

As palavras, quando percorrem espaços próximos e distantes, ganham novos sentidos, novos significados, e alguns significados desaparecem no próprio ato de serem ditas, algumas palavras negam as palavras proferidas pelo primeiro que as enunciou. Por isso, as palavras também carregam consigo resquícios de dominação, negação, apagamento... e, em alguns momentos, elas ressurgem como poderoso contrabando que ameaça a instância do Um, do "nada mudar", do "estático", do discurso que define o mundo como "as coisas assim são".

Assim, tentamos tomar muito cuidado com os usos e sentidos que as palavras podem assumir. Principalmente as palavras que utilizamos que não fazem parte do nosso povo, os Guarani. Cuidamos muito da palavra e, quando se traduz a palavra, existe sempre um perigo que nosso pensamento seja diminuído. Por exemplo, quando pronunciamos Aguyjé! Muito frequentemente se é traduzido como Olá! Gracias! Como vai! Entretanto, muito mais há nesta palavra. Além disso, para muitos povos, diversas palavras são segredo, fazem parte do segredo do povo. Os Guarani, possuem mais de um idioma, e alguns idiomas não poderão ser traduzidos, por fazerem parte de nosso *Ñandereko (segredo?);* algumas palavras só os Karaí ou os Opy guá conhecem. E não as vamos traduzir; um dia, quem sabe, se compartilhem pães e palavras, e as relações entre "culturas" possam se situar em um plano de igualdade no olhar, um olhar que não esteja nem mais alto nem mais baixo, um olhar que se reconheça e se contemple, um olhar irmanado, brotado talvez do *Olho do Umbigo*

[54] Ver SAPIR (2013).

do Mapinguari[55], que viu, e foi visto, por outras gentes, outros lugares, jeitos e sujeitos, corpo aberto, mãos dadas, andarilhando esperanças, desimaginando mundos nos espaços que se (des)dobram. Sim, meu professor: o saber do poder cria o centro e as margens. Nossos saberes se abrem como uma flor, se desdobram como ramagens.

Algumas palavras servem para negar nossas culturas, para assinalar o imperativo de uma estrutura de pensamento que é, antes de tudo, colonial. Os textos escritos estão cheios de exemplos, de transplantes mecânicos de conceitos e teorias utilizados em outros tempos, outros continentes para caracterizar, para dizer como pensam e sentem os povos originários desta parte do continente. Por exemplo, o livro do parente Davi Kopenawa, traduzido antes primeiramente para o francês, e só então para o português. Não cheguei a saber se existe uma versão em Yanomami. Já na primeira página, está escrito: "palavras de um xamã Yanomami". Por que não um xapiri, como os próprios Yanomami se referem aos seus "pajés"? Talvez porque o termo xamã seja um nome mais compreensível para quem não conhece o xapiri, ou talvez porque os anos de contato entre os Yanomami e os não-indígenas fizeram pouca coisa para além de apagar a possibilidade de compreensão de um mundo que, estando próximo geograficamente "dos grandes centros deste país", não está mais perto que os Tungue do centro norte da Ásia, que utilizam o termo xamã para designar aqueles que veem no escuro.

Como nossas culturas são bastante orais, ao escrevermos temos continuamente que adaptar e imaginar como o "outro" irá perceber aquilo que estamos dizendo; não é assim? Assim provavelmente será. Quando, falando do "pensamento indígena" (singular?), por exemplo, é corrente a utilização do termo "pensamento ameríndio" – como propõe Viveiros de Castro em seu longo estudo sobre as populações originárias –, sabemos da força insurgente que o termo assume enquanto questionamento aberto às estruturas rigidificadas e rigidificantes que os pressupostos teóricos produzidos do lado de lá do outro continente produziram sobre nós, povos originários, da vontade insurgente de evidenciar que, enquanto uma certa noção de ocidente foi produzida negando as diversidades e mundos no interior do próprio ocidente, como uma aversão ao múltiplo, os povos do "lado de cá", povos originários, que se constituíram na afirmação das muitas formas de pensar, na afirmação das diferenças como critério de socialização. A nossa diferença começa por aí: enquanto existe uma forma de pensamento que tenta homogeneizar todos os sentidos, nós vigiamos, cuidamos, damos atenção para as múltiplas formas de dizer, nenhum parente deixará de dizer. Ao não concordar com um parente posso me levantar,

[55] Palavras-alma, palavras andarilhas de um parente – xe Retarã, cujo coração encontrou assento e morada junto das mãos maltratadas de pessoas simples, de gentes comuns, que caminhando sentem, aprendem, ensinam e mostram o quanto é diverso esse mundo, de mundos vários, que habitamos e que nos habita (ver GOETTERT, 2005).

seguir meu caminho e talvez em algum momento oportuno a gente se sente e converse novamente. Sobre o "pensamento ameríndio", é necessário dizer que utilizamos duas palavras que não são nossas e que, em muitos momentos, nos agridem, nos ofendem, nos diminuem.

As palavras carregam memórias. A América de Américo Vespúcio, continente nomeado para enaltecer o "conquistador" que o teria descoberto. E à América se agrega outro termo: Índio, Ameríndio... Unir estes dois termos é acrescentar um insulto a uma ofensa. O termo índio é uma outra construção que nenhum de nós, mais de 1.500 povos diferentes, com línguas diferentes, antes dos primeiros contatos utilizava. O índio está na tabela periódica como elemento da família do boro e não dos Bororo. Outra possibilidade é a aceitação daquele que detém o poder de nomear os seres e os objetos, e os seres tratados como objetos, a aceitação de uma história oficial da América criada por senhores e generais, a aceitação passiva da história que ouvimos nas escolas que, mesmo variando as fontes, não variam as afirmações: estavam os conquistadores buscando caminhos para as Índias e, perdidos, aqui chegaram e logo trataram de nomear os primeiros habitantes de índios. Cinco séculos depois continuamos sendo tratados pelo mesmo termo: índio. Que importa que o primeiro "índio" tivesse dito: índio não! Sou Jeguakawa (xe có Jequakawa), ou que os filhos dos filhos de seus netos tenham firmado o pé para falar que eram Nandejara, que importa que hoje se autoafirmem Mbyá, Tapejara, Kaiowá, Tupi, ou Tapuia, Huni Kuin, Apurinã, Yepa Mahsã... que importa, se o "outro" não ouve? Séculos depois, o pouco que nos resta é nos autoafirmarmos com os resquícios de memórias que restaram e que, em grande medida, foram produzidas, como por exemplo, os Mbyá: se hoje chamamo-nos Mbyá, sabemos que nosso nome antigo não é esse, mas é uma forma de fazer com que os juruá saibam o que estamos dizendo quando utilizamos este termo. Em muitos momentos, esta memória será cortada, será cerceada, será tolhida, e certamente os que virão depois de nós, se não mantivermos forte nossas memórias, não saberão.

Se, por um lado, o pensamento ameríndio surge de um esforço em não se falar mais América, e em marcar que existe uma América indígena, por outro lado, cabe perguntar o que há de colonizador no termo que nos permite questionar a colonização? Assim, o "pensamento ameríndio", ao passo que nega a imposição de um pensamento colonizador, o reproduz, negando também as múltiplas formas de dizer, assim como quando utilizamos a palavra xamã, e assim como quando utilizamos a palavra ayahuasca para tentar traduzir os usos e costumes da maioria dos povos que dela fazem uso.

Os Guarani temos o nosso nome, então posso dizer que um Guarani não toma Ayahuasca, toma Ayahuasca determinado povo, com seu ritual, com sua forma de ser, com sua forma de fazer, com sua forma de lidar com os "elementais", talvez esta palavra nem seja

adequada, são sempre adaptações, e estas adaptações podem diminuir, e muito, nossos mundos.Do mesmo modo, quando se utilizam palavras próprias de uma cultura para descrever outra, sabemos se tratar de uma adaptação, de um mundo que tenta fazer com que o outro mundo te reconheça, que te respeite e que te considere, mas não é o nosso mundo. A palavra xamã, assim como a palavra pajé, não faz parte de todos os mundos e não pode representar os muitos modos de ser. Se cada povo tem termos próprios para tratar seus "xamãs" e "pajés", então talvez seja interessante começarmos a partir daí, assumindo que cada povo tem formas muito próprias de lidar com suas culturas. Além disso, utilizar uma única palavra para englobar todos não é costume nosso: quando tomo Ayahuasca com um parente Huni Kuin, não estou tomando Ayahuasca, estou tomando Nixi Pãe; com um Ashaninka, não estou tomando Ayahuasca, estou tomando Kamarâmbi; com um Manchineri estou tomando Kamalambi; com outro parente tomo Kaapi, Yajé, Shury... porque sei que são diferentes, nos rituais, nas formas de preparo, nos cantos... e será válido respeitarmos todas estas formas, sem preguiça de nomear ou de perguntar o nome quando é possível ouvir, pois existe um pensamento na Europa e que pelo mundo se dissipa, que nos nega e rotula, e tenta nos encaixar em determinados quadros.

Um dos efeitos deste processo é a constante impossibilidade de dizermos, até que um dia tenhamos a possibilidade de dizer, se não soubermos o que dizer, se as memórias de quem somos forem obstacularizadas, não diremos muito, diremos quem somos a partir do olhar do "outro". Por exemplo, quando León Cadogan escreve sobre Aywu Rapyta, sobre as palavras inspiradas de nossos avós, iremos interpretar a partir da língua de seu tradutor aquilo que diziam nossos antepassados. E isso, em muitos momentos, pode significar uma *redução*, uma homogeneização e, por que não dizer, a ocidentalização de um pensamento originário. Apenas como exemplo, o próprio Pierre Clastres (1990, p. 17-18), observa que León Cadogan, traduziu para o espanhol a palavra guarani oguera-jera, que se refere ao aparecimento de Ñamandu, como "en el curso de su evolución": jera exprime, com efeito, observa Clastres, a ideia de desdobramento, e o auxiliar oguera indica a forma pronominal. Descreveremos, dessa maneira, o movimento de uma asa de pássaro se abrindo, o movimento de uma flor que desabrocha. "E é tal o modo de emergência do deus" (ainda de acordo com Clastres):

> semelhante à flor já completa em todas as suas partes, surge das trevas primordiais, sob o efeito da luz da qual ele mesmo é o portador. Não há, nesse movimento, precisamente uma evolução, mas a subtração progressiva à noite das partes acabadas que compõem o corpo divino. [...] Convinha, apesar disso, fazer notar essa 'injeção' no pensamento Guarani de uma categoria que dele está ausente: a da evolução, ideia tipicamente ocidental. (CLASTRES, 1990, p.18).

O pensamento ocidental, embora não seja homogêneo, é homogeneizante. Imaginemos se os Tupinambá tivessem que saber sobre si próprios e, para isso, contassem apenas com os relatos dos primeiros viajantes.

Talvez seja interessante pensarmos que nossos modos de ver não podem ser encaixados assim, e questionar cada palavra continuamente é, antes de tudo, uma forma de resistência e de repensar quem somos, de dizer: ainda não! De dizer basta! Pois, se adotarmos continuamente os outros termos sem uma reflexão profunda sobre o que significam diante do memoricídio contínuo e sistemático que atravessamos, seremos o "índio" inventado pelo juruá, seremos aquele que pode se expressar apenas pelo "mim ser" "mim vai", porque é assim que nos compreendem.

Quando são verdadeiras, quando nascem da vontade de dizer, as ideias, como as palavras, não podem ser emudecidas. Somos muito mais que vestígios e fragmentos de um ser caricatural, que cresceu nas neblinas de uma noite esquecida. Falamos com as palavras, com os passos, com os poros e com os silêncios.

Hekorya ryapuko póvae
Hekorya ryapuko póvae...
Aguyjé veté!

Referências bibliográficas

CADOGAN, León. **Aywu Rapyta: texos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.** São Paulo, 1959.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. São Paulo: Papirus, 1990.

GOETTERT, Jones Dari. **Do olho do umbigo do Mapinguari**. Rio Branco: EdUFAC, 2005.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LARROSA, Jorge. **Linguagem e Educação Depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LARROSA, Jorge. **Tremores:** escritos sobre experiência. Tradução Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo:** reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana. Estudos de Antropologia Social, 1996.

MELIÁ, Bartomeu. **Outra Palavra é Possível.** Assunção, Paraguai: Agenda Latino-americana, 2006.

POPYGUÁ, Timóteo da Silva Verá Tupã. **Yvyrupá – A Terra Uma Só**. *In:* EKMAN, Anita (org.) São Paulo, SP: Hedra, 2017.

SAPIR, Edward. **A linguagem – Introdução ao estudo da fala.** São Paulo: Perspectiva, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **"Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia"**. *Sopro*, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2010 [1975].

Afetos animais
Arnulfo Morinigo Caballero

Retomada-acampamento indígena Guarani-Kaiowá *Guyra Roká*
Caarapó, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2020.

UM ABACATEIRO: VESTÍGIO DE ANDANÇA, MEMÓRIA DO DEVIR

Eliel Benites

Fonte: Eliel Benites (2021).

Este é um pé de abacate, já bastante velho, expressado pelas folhas ralas (de vez em quando folhas densas) e as cascas grossas, que já não chama muita atenção para admiração, se comparado a outras árvores ali presentes, mas resistente às intempéries climáticas como grandes tempestades, chuvas, secas e, principalmente, grandes incêndios propagados pelos moradores das redondezas.

Por estar só e ser percebido como uma aparência de árvore velha[56], parece estar melancólico, principalmente nas épocas de estiagem, sobretudo próximas e após o inverno, sinal que o fogo vai chegar devorando tudo, com suas esfomeadas labaredas junto a seus pés, deixando um mar de cinzas e uma atmosfera nebulosa e escura do mês de agosto.

As queimadas não ocorrem apenas ao redor deste pé de abacate, mas em quase todas as microrregiões dentro da Reserva Te'yikue (Guarani e Kaiowá, no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul), provocando grandes desastres como a queima de barracas e problemas respiratórios em crianças e nos mais velhos. O fogo, na visão tradicional, é considerado como elemento sagrado e, por isso, temos até o feriado em sua homenagem[57], mas também tornou-se problema quando os brancos derrubaram as grandes florestas e inseriram novos tipos de capins (braquiária e colonião) para alimentar o gado. Estes tipos de capins estranhos e agressivos, que hoje são bastante comuns, não têm serventia para a comunidade, se constituindo em um perfeito material para combustão e propagação de fogo, conduzindo à acidez do solo e, em decorrência, dificultando a nutrição das plantas, com o empobrecimento de microrganismos na terra.

Esse abacateiro nunca havia me chamado a atenção, nem o sentido do lugar onde ele permanece firme, até que em 2018, quando comecei a fazer entrevistas e gravações de depoimentos dos mais velhos, para conhecer as histórias da Te'yikue, ouvi muita referência a ele, insistindo até, quando passasse na frente (na estrada indo para a cidade de Caarapó) que olhasse "do lado direito da estrada, depois da curva", para ver o abacateiro. Realmente estava lá: uma árvore de altura mediana, um pouco verde e um pouco seca, umas partes com folhas escuras e, em outras partes, o brotamento de novas, justamente em galhos secos – mas não mortos – em função dos últimos incêndios. Ao redor do seu pé, as folhas finas e compridas das braquiárias estavam com folhas novas, verde-escuras, porque também brotavam com muita força, devido às chuvas intensas de verão, que estavam iniciando naqueles meses de outubro e novembro.

As pessoas mais velhas foram quase unânimes em afirmar que um dos lugares mais significativos da Te'yikue é a casa do Live, um dos senhores mais importantes que, num passado recente, realizava muitas festas de chicha, batismo de milho e batismo de crianças. Live foi um grande rezador Kaiowá que viajava por todos os lugares, fazendo contatos e alianças políticas com o seu entorno. Sempre trazia os frutos dessas viagens para compartilhar com as pessoas mais íntimas do local e, para isso, realizava muitas festas e rituais

[56] As reflexões neste artigo se deram no início da estiagem típica da região, após o inverno, no segundo semestre de 2019. A imagem apresentada foi captada no início do primeiro semestre de 2021, após a temporada de chuvas. Por isso, as folhas são mais frondosas, contrastando com as discussões no texto.
[57] Celebramos o dia do fogo em 10 de agosto.

sagrados. Em uma dessas viagens, conta seu Cláudio – um dos depoentes –, Live deve ter ganho ou encontrado a muda de abacateiro e plantado ali para guardar a memória do tempo daquela viagem, na qual houve o encontro específico entre o viajante e a planta-árvore.

Cláudio lembra que uma vez foi visitar a casa de Live, e encontrou somente sua esposa, que contou que Live estava viajando ao Paraguai, na região de *yvy pyte/cerro guasu*, em busca de sementes para o próximo plantio: milho branco, batatas e canas. Perguntei como ele havia viajado ao Paraguai, pois, naquela época, não havia rodovias, veículos e outros meios de transporte, e porque o Paraguai era longe. Ela respondeu que ninguém sabe, mas afirmou que os antigos viajavam assim mesmo, sem ninguém saber e ver. Viajavam por caminhos invisíveis conhecidos com *tape rendy* (caminhos iluminados). Esta é uma das formas tradicionais de viajar que, além da conexão com os seres invisíveis como os *ka'aguy jára* (os guardiões da floresta) e com outras aldeias, são anunciadas a realização de festas das colheitas ou de batismos de crianças.

Estes *oguata* (viagens), que podem ser chamados de *jovías*, em termos mais tradicionais, são uma peregrinação ritualística de uma pessoa para produzir e manter atualizadas as redes de conexão como um modo de buscar a perfeição plena do seu corpo, conhecido como o *teko araguyje*[58] – o modo de ser das divindades. Essas articulações no nível social e dos guardiões se reflete no lugar, deixando marcas através das coisas (objetos)[59] que ficam como testemunhas ou vestígios vivos, atravessando o tempo como esse pé de abacate, metamorfoseando-se em mensageiros dos eventos (primários do lugar) que estruturam a produção de outros lugares pelas gerações em curso. Assim o lugar/tekoha germina como a semente, e ela mesma se faz espaço gerador, incluindo os atores, os guardiões e todos os objetos envolvidos.

Nesse modo de produção do lugar/tekoha, quando os limites da reserva ainda eram menos sedimentados, ou quando não eram delimitados com clareza antes do processo de sedentarismo que a criação da Reserva viria a impor, podia-se ainda fazer essas viagens como Live as fazia. Mas as viagens já não eram totalmente livres como nos tempos-espaços mais antepassados ou mais remotos, porque já encontravam espaços alheios, os espaços dos *karai* (brancos), por isso certamente se deu o encontro com a muda do abacateiro, umas das plantas exóticas hoje comuns na Te'yikue. O interesse por esta planta, na época, demonstrou como os antigos obtinham estratégias

[58] A criação do Cosmo pelo *ñanderuvusu* inaugurou este *teko* (modo de ser), que dá sustentação para a vida dos Guarani e kaiowá em sua existência. O *teko araguyje* literalmente significa modo de ser maduro e perfeito através do tempo.

[59] Em vez de usar objetos, utilizo "coisas", porque absorvem elementos que, além de serem objetos podem ser coisas animadas, num sentido vivo, que representam os ventos que se transformam em tempos compondo o próprio espaço.

de negociação, adequando, para isso, o seu sistema de articulação para que o mundo dos brancos fosse incluído nele, para isso, no caso das plantas, as mesmas primeiramente deviam ser conhecidas, porque as plantas, na nossa visão indígena, são a continuidade do corpo dos seus donos.

Quando o abacateiro chegou no lugar da residência do Live, um kaiowá da Te'yikue, esta planta se "guaranizou", transformando-se em um dos elementos do contexto da memória do lugar e, devido a isso, está presente até os dias de hoje como a ponte entre o nosso tempo e o tempo do Live. Como este, havia outros lugares que foram marcados por muitos eventos, rituais religiosos e, também, festas de bebidas como a chicha, como contou seu Salvador. Salvador nasceu fora da reserva, como a maioria dos mais velhos de hoje, na região leste de Caarapó, em um lugar chamado *Yuhei*. Percorreu vários outros lugares já ocupados pelos brancos e trabalhou na abertura de fazendas; nesses trajetos, fez muitas amizades, principalmente com os paraguaios que moravam – e muitos ainda moram – na cidade de Caarapó.

Nesses percursos, aos pouco ele foi se estabelecendo na Te'yikue, formando a imensa família de sobrenome Ortiz. Em uma das passagens de sua narrativa, conta como eram as festas nesse período, lembrando da casa do Live:

> Quando cheguei pela primeira vez aqui na Te'yikue, o Minguelito me convidou para ir na festa; ele já morreu, era o nosso parente, o apelido dele era Jacaré, um velho alto, andava descalço, e falou para mim: "Vamos parentes festejar na casa do Aquino (João Aquino), ele não vai ligar", me tranquilizou, Aquino me conhecia, o apelido dele era Tujuju (tuiuiú), ali a bebida seria de batata. Ele, o João, era capitão, mas eu não sabia, quando cheguei me fez conversar com ele. "Vamos jantar", falou, trouxe carne assada, entrei na casa dele, trouxe carne de porco assado para nós saborear. Tinha uma mulher, não sei se era a filha ou se era empregada, uma moça bonita e grande, tirou farinha, mandioca cozida, batata assada, o que tinha, comemos ali, e falou, "daqui a pouco já vamos dançar". Tomamos muita bebida de batata doce, fiquei embriagado. Esta bebida, não precisa tomar bastante, rapidamente amolecia as juntas do joelho, dormi um pouco aí [risos]. Tomei bastante porque a moça me convidou, e a bebida era azedinha [é o ponto certo na fermentação], o efeito dessa bebida não é igual à bebida alcoólica que conhecemos, passa rápido, depois que acordei dançamos até o amanhecer. A festa continuou depois na casa do Live, na sequência descemos no Cheteve, eu era novo naquela época, por isso festejei muito. Faziam muita festa de chicha na região do *Kuchui ygua*, a gente andava por aí, o meu companheiro de farra era o Chichíry [Emiliano], não sei onde ele está agora, ele era o meu parceiro, rimos bastante juntos; o irmão mais velho dele era o Arcênio. (Depoimento do Sr. Salvador para o autor).

Essas festas marcaram, na época, muitas gerações que hoje são consideradas como os mais velhos, guardando na memória muitos eventos significativos da Te'yikue, e ainda orientando a sua reprodução nos tempos de hoje. Viajando através da memória dos mais velhos,

percebemos que a memória é sustentada pelos eventos específicos que obtêm a força do significado, e as coisas que faziam parte desse processo são os seus representantes nos tempos de hoje. Mesmo o abacateiro, por exemplo, que parece ser apenas parte de uma "paisagem" neutra para os transeuntes desavisados, se torna como que um representante vivo, um mensageiro do evento primário do lugar e, através dele, a memória se torna viva.

Assim, os lugares se tornam tekoha (aldeia) como marca dos eventos que modelaram o espaço que, para os Guarani e Kaiowá, são um horizonte na sua caminhada ritualística existencial, referenciando a produção de novos tekoha de maneira sucessiva e conectada ao *tekoha guasu* (o grande tekoha). Esta postura atual, na verdade, é parcela de uma grande viagem existencial iniciada desde os tempos primários do mundo criado pelo *ñanderuvusu*, o *ára ypy* (a origem do tempo), quando criou o Cosmo na sua totalidade. Segundo os *ñanderu* e *ñandesy* (rezadores e rezadoras) viver desse modo, independente das alianças e articulações políticas efetivadas com diferentes seres, no mundo atual, sempre tem como objetivo a manutenção do tempo primário do *ñanderuvusu*.

Criar lugares/tekoha através do modo original de ser Guarani e Kaiowá estende o tempo do *ñanderuvusu*, no qual todas as práticas ritualísticas e valores tradicionais se constituem como um dos modos de reavivar constantemente, por diferentes gerações, a emergência do Cosmo como as flores das primaveras. Assim, existir é se tornar mensageiro do tempo do *ñanderuvusu* e, viajando, deixa-se as marcas no lugar, gerando tekoha em conexão, para que os encantos de cada lugar possam incrementar a multiplicidade do olhar, enxergando o além, porque cada "coisa" do lugar obtém as perspectivas e, diluindo-se nelas, podemos ampliar a percepção como a própria existência do *ñanderuvusu*.

Quando os brancos chegaram, depredaram, esfacelaram, desestruturaram este mundo criado desde os tempos pelo *ñanderuvusu*, porque o tempo estava ainda com os Guarani e Kaiowá. A transformação das grandes florestas (*ka'aguy guasu*) e campos naturais (*ñũ*) em áreas produtivas do agronegócio, além de homogeneizar as diversidades dos seres (animais e plantas), espantaram os guardiões que repousavam nas florestas e nos campos. Quando a terra se transformou em uma espécie de aterro sanitário, como diz Lídio Sanches, um rezador especialista em almas de crianças, os guardiões das florestas não conseguiram mais fazer germinar as árvores mais sagradas e as plantas medicinais mais potentes, porque a terra foi enfraquecida, contaminada e transformada para os domínios dos seres decompositores que, então, produziram o mundo das doenças e dos seres maléficos, os destruidores do Cosmo.

Para os Guarani e Kaiowá, o efeito foi a ruptura com essas correntes do tempo do *ñanderuvusu*, emergindo uma geração que obtém uma espécie de "Alzheimer coletivo" sobre o seu verdadeiro caminho, desmembrando-se dos mais velhos e absorvendo o modo de ser dos

brancos sem o conhecer direito. O encanto pelo mundo moderno (mundo dos brancos) é semelhante ao encanto do céu amarelado – *araguaju* – realizado pelos donos das doenças: encanta, adoece e mata. Talvez, por isso, nas aldeias de hoje haja tanta violência, desentendimento e uma espécie de mal-estar coletivo, *vy'a reỹ guasu* (grandes tristezas), desestabilizando o *teko joja* (modo de ser coeso e harmônico), condição essencial para a viagem e a criação do *tekoha*.

Diante de tudo isso, os mais velhos ficam como esse abacateiro: uma parte triste pela sua aparência de inutilidade, mas ao mesmo tempo esperançoso pela possibilidade de retomar a viagem com o retorno ao seu *tekoha* tradicional. A possiblidade de dar continuidade à sua grande viagem, interrompida com a chegada dos brancos, agora se depara com uma dificuldade a mais: a recuperação das forças dos *tekoha* antigos, nos quais está o caminho original. Estes *tekoha* estão desconfigurados, esfacelados pela presença predatória do sistema do agronegócio, e não sabemos até quando vão durar as últimas forças que ainda restam nesta terra.

Por isso, utilizam muito o termo "retomada", uma forma de reutilizar os caminhos que ficaram estacionados com a chegada dos brancos e, assim, reanimar todos os componentes e as engrenagens para que a retomada da caminhada se efetive. Serão precisos: uma reconexão entre as gerações, a recuperação das forças da terra, o reflorestamento, ou seja, a reposição das forças totais da terra pelos atuais Guarani e Kaiowá, a força das memórias dos mais velhos (re)fluindo os guardiões para propagar e recompor a sanidade, despoluindo as marcas da modernidade. Nesse processo, os saberes tradicionais são guias, direções, com os conteúdos atualizados através dos novos diálogos com os saberes, inclusive não indígenas, para sustentar a estrutura da visão indígena reatualizada na terra, no Cosmos, nas coisas.... Como em um abacateiro.

Galeria de imagens - Um abacateiro

Fonte: Eliel Benites (2021).

Afetos vegetais
Jeanne Vittor

Em estrada cortante à Comunidade Quilombola
"Picadinha" Desidério de Oliveira.
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2021.

SE O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO QUE SEJA COM AS MELHORES COMPANHIAS: UMA HOMENAGEM AO PAJÉ RAIMUNDO DO POVO INDÍGENA XOKÓ

Avelar Araujo Santos Junior

Fotos de Pajé Raimundo (autor: Avelar Jr., 2001).

Marcadores do espaço-tempo, os caminhos configuram trajetórias formadas por pisadas que variam entre suaves e intensas, vagarosas e ligeiras. Essa sensação de movimento sempre demarcou as minhas passagens pela Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó, localizada no semiárido sergipano, às margens do Rio São Francisco. Vale dizer, lugar com espacialidades e temporalidades pulsantes que nos instiga a pensar sobre as variações dos ritmos de cada período da história do Brasil e do mundo, e, especialmente, nos cruzamentos dessas incontáveis pisadas que nos fazem entender a vida como um ir e vir de andanças diversas, compassadas ou não, mas que de alguma maneira sempre convergem para o "bem" ou para o "mal".

A despeito dos passos que destoam em razão das diferentes escolhas de cada indivíduo, venho falar sobre o enigma das pisadas que se encontram tendo como princípio de harmonia o amor, termo oriundo do verbo latino *amare que, por sua vez, gerou outro, o amicitia,* isto é, *a amizade. Assim, buscando semânticas para além das hegemônicas, tendo a Geografia como desígnio e guiado pela amizade em seus sentidos mais profundos, sigo pelas diferentes sendas do território xokó, motivado por esta força fraterna* de afeição e estima tão humana. O acolhimento que recebo desde o início da minha presença/passagem por esse ambiente sertanejo me fez ressignificar o sentido de amizade que tinha até então, pautando-se por princípios tão caros e que são conquistados aos poucos, particularmente, o respeito e a confiança. Hoje, após 20 anos do início desta caminhada compartilhada com tantos amigos e amigas, xokós e não-xokós, em diferentes espaços dentro e fora do território indígena, mas sempre com ele em mente, uma amizade em especial me faz enveredar por sentimentos de difícil mensuração: a que tive/tenho com o Pajé Raimundo, que, em 2016, deixou esse plano rumo aos mundos dos Encantados[60].

Seria insuficiente qualquer narrativa sobre a importância do Seu Raimundo para o povo Xokó, sobretudo, no contexto do processo de retomada territorial e posterior organização do espaço de vida de sua comunidade. Só para termos uma breve noção desta representatividade enquanto liderança comunitária, pai-pajé do seu povo, como é lembrado, menciono um evento histórico que redirecionou a trajetória de luta deste povo de modo a fazer renascer a esperança entre um pouco mais das vinte famílias que viviam na Caiçara, subalternizados num longo regime de exploração e apagamento histórico. Trata-se da ação trabalhista movida, em agosto de 1971, por Raimundo Bezerra Lima, ainda sem a alcunha de Pajé, contra a principal "proprietária" da Fazenda Caiçara, Elizabeth Guimarães Britto, para quem trabalhava há décadas em regime de "meia", isto é, sem direito à terra e liberdade, entregando 2/3 da produção agrícola e de outros proventos familiares e, talvez, o mais nefasto, sem poder manifestar suas ancestralidades.

[60] Entidades que fazem parte da religiosidade de vários povos indígenas do Nordeste, considerados seres sobrenaturais que protegem a natureza e essas comunidades tradicionais.

Ao ser expulso da Fazenda Caiçara, mais precisamente do arruado onde viviam os Xokó antes de serem reconhecidos como tais, por ter vendido a outro fazendeiro uma diária de serviço (numa espantosa marca escravocrata!), Raimundo Bezerra Lima, sem contar com a defesa de um advogado particular, estudou o Estatuto do Trabalhador Rural[61] para solicitar o recebimento de indenização por rescisão injusta do contrato de trabalho, ainda que informal. No entanto, a corte trabalhista de Porto da Folha sob a influência do domínio regional da família Britto, indeferiu o caso por avaliar que o solicitante não era "trabalhador rural", pois o mesmo não era "casado no civil" com sua esposa, Maria dos Santos, mesmo sem o referido Estatuto fazer qualquer menção a tal prerrogativa exigida.

Após perder o caso judicial, Seu Raimundo se filiou ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto da Folha, ficando impedido pelos Britto de trabalhar em qualquer atividade laboral na Caiçara, permanecendo nesta com sua esposa e seis filhos graças à ajuda dos parentes. O caiçareiro passou anos sem conseguir trabalho nas terras do entorno devido à difamação do seu nome propalada pelos Britto, o que lhe obrigou a trabalhar como estivador e barqueiro em diferentes cidades do baixo São Francisco, tendo de ficar longos períodos longe da família e de sua terra. No entanto, sem abrir mão de permanecer no seu território de pertencimento, sua "casa" e seus caminhos, Seu Raimundo foi ajudado por seu compadre Manuel da Pedra Vermelha, pequeno proprietário de terra da localidade do Centro (atual Ranchinho, localizada no hoje território quilombola do Mocambo, vizinho à terra indígena), que lhe conseguiu serviços esporádicos na abertura de tanques bebedouros para o gado.

A situação de carestia da família de Seu Raimundo e dos demais caiçareiros se agravou com a forte seca do início da década de 1970. Se por um lado este fenômeno aprofundou vínculos de dependência dos Xokó junto aos Brittos no fornecimento de trabalho e recursos básicos para alimentação (inclusive de farinha azeda e de restos dos milhos reservados para o gado), por outro, exacerbou as tendências do acirramento do conflito pela/na terra.

Foram nessas circunstâncias de ampliação da representatividade do Sindicato dos Trabalhadores Rurais no sertão de Sergipe que, em 1972, o então bispo da diocese de Propriá, Dom José Brandão de Castro[62], tomou conhecimento do processo indenizatório solicitado por Seu Raimundo. Chamou sua atenção o fato deste ser morador do arruado da Caiçara, fazenda que fazia parte da légua em

[61] De acordo com a Lei nº 4.214/63 (revogada pela Lei nº 5889/73) que, entre seus artigos, garante aos trabalhadores rurais direitos individuais e coletivos indenizações, afiliação sindical, avisos prévios e férias, em concordância com a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) criada, vinte anos antes, para os trabalhadores urbanos.

[62] Pertenceu ao grupo "Igreja dos Pobres", junto à Dom José Vicente Távora e Dom Helder Câmara.

quadra da antiga Missão da Ilha de São Pedro, como posteriormente foi constatado em documentos históricos por seminaristas da referida diocese. Na encruzilhada histórica desses caminhos de vidas, Dom José Brandão de Castro decidiu ampliar a atuação da "Igreja dos Pobres" no baixo São Francisco, abalizada pela doutrina humanista da Teologia da Libertação. Vale destacar que, nas suas pregações, Dom José Brandão de Castro criticava publicamente o regime autoritário dos grandes proprietários de terra, ao mesmo tempo em que defendia a Reforma Agrária como única possibilidade para acabar com os conflitos locais. Para atuar como representante direto da diocese nas questões que envolviam camponeses e latifundiários da margem sergipana do baixo São Francisco, o bispo indicou o jovem pernambucano, Frei Enoque Salvador de Melo, para fazer as primeiras incursões junto aos caiçareiros com o intuito de iniciar o levantamento dos principais conflitos fundiários da região.

É neste contexto que decorre uma maior frequência das visitas na Caiçara dos freis Enoque, Juvenal Vieira Bonfim e Roberto Eufrásio de Oliveira, principalmente a partir de 1974, tendo como grande motivação a notoriedade pública do caso de enfretamento que o Seu Raimundo protagonizou diante de uma das famílias mais poderosas do estado de Sergipe. Os religiosos voltaram a se reunir regularmente e às escondidas com os caiçareiros para, em meio às pregações, refletir coletivamente sobre os conteúdos dos primeiros documentos históricos levantados na Diocese de Propriá, a respeito da antiga Missão de São Pedro de Porto da Folha. Aqui, vale trazer o recorte de uma fala do Pajé Raimundo sobre aquele contexto histórico de grande relevância para a retomada étnica dos Xokó:

> *Frei Enoque e os outros frades foram esclarecendo que essa terra era nossa, que aqui tinham vivido nossos antepassados. Aí um e outro foi recordando o que os avós diziam, mesmo escondidos dos fazendeiros que não deixavam a gente fazer nossas festas e religião: "rapaz, é mesmo, isso aqui é nosso, minha avó dizia". Aí foi que o grupo foi se juntando, esperando só o empurrão; foi quando, mais adiante, a gente cercou a Ilha de São Pedro; anos depois ocupamos a Caiçara, e da causa trabalhista partimos para a questão da terra.* (Depoimento de Seu Raimundo para o autor, em 2015).

Se por um lado tais levantamentos e encontros periódicos lançavam luzes sobre a origem missionária daquela localidade, por outro, reafirmavam a (re)existência histórica de territorialidades contrárias à apropriação e dominação do território pela família Britto legitimada pelo Estado. Nos cruzamentos desses caminhos entre os religiosos e a comunidade da Caiçara a essas primeiras motivações historiográficas, foram sendo incorporadas motivações políticas concernentes à luta pela/na terra. Ideia a partir da qual entendemos como as problemáticas vividas pelos caiçareiros foram sendo percebidas na abrangência da questão agrária, pelos sujeitos sociais envolvidos no litígio que teve a coragem de Seu Raimundo como grande catalizadora, inspirando a marcha de abertura de uma nova

trajetória de vida comunitária e identitária. Ao longo da década de 1970, através de mediações e estratégias extralocais, jurídicas e midiáticas, foram criadas as possibilidades para a construção de um arranjo particular de alteridades e pertencimentos, num caminho de reencontro entre os "caboclos" contemporâneos e os índios históricos. Tal como numa roda de tore, essa junção de passos suaves e intensos, vagarosos e ligeiros, mas também com dores e alegrias, perdas e conquistas, entre 1978 e 2001, após inúmeras idas e vindas da sede municipal de Porto da Folha, Aracaju e Brasília, sempre com o território em mente, o povo Xokó liderado pelo Pajé Raimundo retoma e regulariza seu espaço tradicional, no qual se vê tão fortemente essas marcas do espaço-tempo serem atualizadas e ressignificadas pelas novas gerações que seguem essa pisada.

Como ressaltamos, esse texto não se propõe a fazer uma biografia de Seu Raimundo, ou mesmo uma historiografia da luta de reconquista e retomada da terra de ocupação tradicional dos Xokó. Nossa proposta, a mais singela possível, é a de demonstrar a sutileza dos encontros entre caminhos de diferentes sujeitos, tendo o chão batido por esses caminhantes como sustentação e sentido de vida. Foram esses caminhos históricos, marcados por tantas caminhadas convergentes ou divergentes, de comunhão ou de negação, ao longo de quatro séculos, mas sempre se cruzando, que me levaram a conhecer a terra Caiçara/Ilha de São Pedro.

Levando a Geografia na bagagem, cheguei por esses caminhos e fui recebido, primeiramente, pela liderança mais representativa da luta contemporânea desse povo, o Seu Raimundo. Extraordinariamente, foram criados laços que, inclusive, seus filhos consideram como familiares, e que eu aceito como um dos maiores presentes da minha caminhada por esta vida. Não sou Xokó, tenho plena clareza disso, muito embora eu sinta as minhas origens indígenas, como nordestino e sertanejo que sou, mas já são mais de 20 anos de incontáveis idas e vindas da terra Xokó, estudando e trabalhando a seu favor, como também desfrutando das riquezas que só ela e seu povo tem. Se somos aquilo que compartilhamos com nossos coetâneos, sou Xokó também. Sigo meus caminhos levando esse chão por onde eu passo, sempre guiado pelos conselhos e ensinamentos de Seu Raimundo que, por muitas vezes, me indicou sabiamente os temas de estudos, pesquisas e atividades extensionistas mais relevantes para os Xokó, mas, especialmente, me levou para conhecer cantos desse lugar que me tornaram mais sensível aos encantos da caatinga, do Rio São Francisco, da Caiçara e da Ilha, do cemitério dos Caboclos, ou mesmo de uma roça cuidada com todo amor e esmero do mundo. Fazendo-me lembrar de sempre me benzer e agradecer por cada cerca que passo e desafio superado. É esse sentimento de compartilhamento do mundo e seus caminhos que dão sentido a muita coisa e, embora eu não tenha mais a presença física desse amigo, para rirmos e pensarmos as possibilidades de um mundo mais bonito e justo, sigo pelo caminho que ele me assinalou nos seus últimos dias de vida, tendo diariamente a simplicidade e os "Encantados" como guias, incluindo esse amigo, agora, em espírito. Gratidão, gratidão e muita gratidão, pai-Pajé Raimundo.

Por fim, alguns depoimentos de Seu Raimundo para ecoar no tempo e fluir por novos caminhos...

Essa terra aqui é o que a gente chama de a Mãe Terra, somente a terra dos Xokó. Nós chama de Mãe Terra porque essa terra aqui tá dando a sobrevivência de todos os índios que moram aqui. Acabou aquela história de chamar de patrão; aqui a terra é de todos, não é para negócio, é pra trabalhar. Essa terra é um bem histórico, é a terra dos Xokó. É um bem de raiz. (Depoimento de Seu Raimundo para o autor, em 2003).

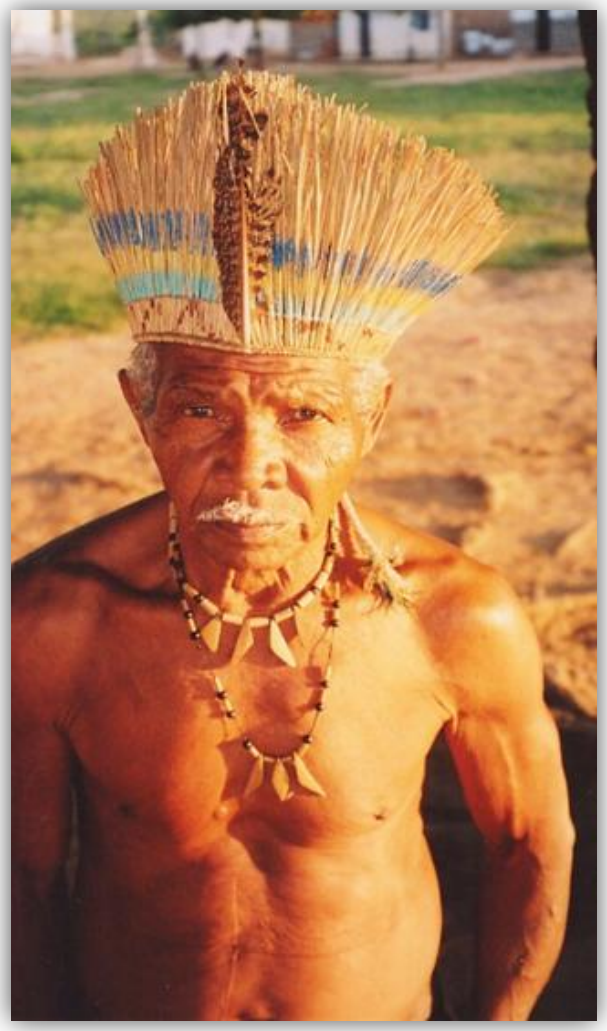
Quando eu nasci, me criei, já fui vendo a grande riqueza da margem do São Francisco, que meus pais já vinham vendo, meus avós, meus bisavós. O rio enchendo no tempo, vazando no tempo. Na época também existia inverno certo, hoje já não existe mais por que as coisas mudaram muito de um tempo pra cá, e nunca houve um contratempo desses que fizesse uma grande perda para a natureza que é a margem do São Francisco. (Depoimento de Seu Raimundo para o autor, em 2005).

A família vai aumentar, não vai diminuir não. Ainda hoje tem gente por aí que diz assim: "pra que vocês querem tanta terra?" Gente, o que é isso?! No tempo que tava no comando dos branco, ninguém nunca chegou no pé do branco pra dizer: "branco, pra que você quer tanta terra?" Agora a gente vê que a família tá crescendo. Os coroa vão se acabar e fica os jovens, e a gente várias vezes repete a história que foi pra retomar a terra, a luta como foi. É pra ter cuidado porque aqui é a Mãe Terra. (Depoimento de Seu Raimundo para o autor, em 2015).

Caiçara é um nome indígena. Sabe quem foi que colocou esse nome? Foi os nossos parentes. Antigamente não existia cerca de arame não. Caiçara significa uma cerca que é enfiado uns pau e trançadas com ramos, para cercar o próprio arrozinho, o que você plantar. Que antigamente os índios não tinham condições de comprar arame. Nem se falava em arame, cercava de madeira. Aí botaram, fizeram o nome "cerca de Caiçara". Então a terra ocupou esse nome: Caiçara, pronto. O dia-dia aqui (Caiçara) era um movimento tão grande. Na época do inverno tinha o negócio da plantação do arroz, e o "pá-pá" das mulher era fazer panela, cerâmica, panela de barro. Todas quantas moravam aqui, todas elas sabiam fazer panela, pote, fogareiro, e exportavam pra fora. Cada dona de casa cuidava de casa, cuidava da plantação de arroz e cuidava ainda da cerâmica, do serviço de panela. Os melhores canoeiros da margem eram daqui da Caiçara, por que eles aprenderam a arte de andar no rio. Trabalhavam um pouquinho na roça, mas a roça não dava muito futuro porque o branco queria que fizesse uma roça grande pra ele ter a produção, pra ir tirar um dia na semana ou dois, pra ir trabalhar na roça deles, pra produção puxar toda pra casa-grande. (Depoimento de Seu Raimundo para o autor, em 2015).

Fotos de Pajé Raimundo entre 2001 e 2016.

09DESETEMBRO
LIBERTACAO
DO POVO XOKÓ



Fonte das imagens: autor.

Afetos "coisas de índio" e "coisas de não-índio"

Kelli Carvalho Melo

Primeira imagem: "Panelas tradicionais dos *Paiter Suruí*", 2016.
Segunda imagem: "Coisa de não índio oferecida no contato – aldeia Lapetanha", 2016.
Terra Paiter Suruí, Rondônia, Brasil.
Kelli Carvalho Melo.
"Gente de verd@de": entre coisas de índio e coisas de não índio: novas geografias Paiter Suruí (Tese de Doutorado). PPGG-FCH-UFGD, 2018 (p. 45).

MBOKÉ'EXA: TERRA DE AFETO TERENA

Paulo Baltazar

Recebi com muito carinho o desafio proposto pelos meus professores da Pós-graduação em Geografia, da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados/MS.

Fazer parte como discente da pós-graduação dessa conceituada FCH me traz muitas reflexões das memórias de meus ancestrais desde o momento que chegamos à face dessa terra, fazendo um longo percurso de afeto de diversas coisas, lugares, família, amigos e principalmente o "Poké'e", que traduzida para a língua portuguesa, significa terra.

Neste percurso da vida recebemos vários ensinamentos tradicionais; eu, educado por duas mulheres no que coube a mulher indígena ensinar: minha vó, Paulina Baltazar, e a minha tia, Gregoria Baltazar.

O objetivo desse trabalho é fazer breve histórico geográfico da desterritorialização da aldeia Bananal através de meus familiares que nasceram, cresceram e tiveram que se territorializar na aldeia União, pensando na família e no futuro das crianças que os acompanharam nessa diáspora da Bananal à União.

Eu fui uma das crianças que nasceu na aldeia União, com lembranças de afeto e aconchego do lugar, dos momentos que vivi com primos e amigos, dos anciãos e da minha querida avó que, desde quando morava na aldeia Bananal, já tinha convívio com missionários norte-americanos.

Os ensinamentos se deram de maneira bem tradicional, uma vez que o território foi adquirido pela força de união de várias famílias que resolveram sair da aldeia Bananal depois de vários enfrentamentos com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e também na questão religiosa por assumir serem evangélicos, entre outras forças internas de outros grupos indígenas na aldeia Bananal.

O território que foi comprado não foi suficiente para assegurar os elementos culturais indígenas, mas muitos permaneceram e foram repassados ao longo da vida, como, por exemplo, a língua Terena, pois todas as pessoas eram falantes da língua materna.

Apenas a dança tradicional Terena nunca foi praticada desde quando eles chegaram no território. Talvez seja porque alguns homens e os próprios líderes da aldeia União já tinha sido batizado na primeira igreja indígena do Brasil, na aldeia Bananal, a exemplo da dona Georgina Lili, que foi a primeira mulher a se batizar e fazer parte como membro da atual Igreja Evangélica da Missão Indígena – UNIEDAS - União das Igrejas Evangélicas da América do Sul.

Conceitos de "Poké'e" para os Terena

Os Terena estão intimamente ligados à "terra", ao chão, ao solo, que são reconhecidos como "Poké'e", que não é uma palavra estranha, ou uma neologia incluída na língua Terena, mas que vem originariamente da própria língua materna, indicando que a terra tem significado diferente para nós, em comparação com os não indígenas.

Isto significa dizer que, quando não existe tradução de uma determinada palavra da língua portuguesa para a língua terena, ou seja, uma palavra que vem de fora para dentro da cultura, esta, muitas vezes, não encontra adequação perfeita à língua terena, o que exige uma "terenização".

O exemplo da palavra "terra" na língua portuguesa, e "Poké'e", na língua terena, encontra perfeição de originalidade nas duas culturas distintas; essa palavra tem abrigo nas duas línguas com compreensão de significados semelhantes, mas com uso e valor simbólico e cultural bem diferentes.

São ideias bem distintas, pois são duas compreensões diferentes a partir do uso da terra, da sua natureza, vocação, produção da terra, do seu valor simbólico e mítico, entre outros.

Vários autores discorreram sobre a origem dos Terena, como o antropólogo Hebert Baldus (1935), Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Bitencourt & Ladeira (2000) registraram a história da criação do povo Terena, narrada pelos professores indígenas em 1995, na aldeia Cachoeirinha, no município de Miranda/MS. Os professores contaram que "Oreka Yuvakae viu um feixe de capim e, embaixo, era um buraco e nele havia uma multidão: eram os povos terenas." Baldus (1935), quando encontrou com os Terena em 1947 no estado de São Paulo, foi além, dizendo que Orekoyuvakai aumentou o mundo para caber todo pessoal e deu carocinhos de feijão, milho e mandioca, os ensinando a plantar. Deu semente de algodão e ensinou a tecer e fazer arco e flecha, ranchinho, roçar e plantar.

A estrutura mítica nos leva a crer que parece iniciar a tarefa social de trabalho fora da ótica e conceito capitalista, mas centrado nos valores culturais, onde o homem recebeu diversos tipos de sementes, inclusive a rama de mandioca, indicando que a responsabilidade de trabalho na roça, caça e pesca, são atividades relacionadas ao homem indígena.

Como responsabilidade da mulher, ficaram as atividades domésticas, fazer a tecelagem de redes de dormir, coletar os produtos hortifrutigranjeiros da roça de subsistência, cuidar dos filhos, além da atuação na política interna, por meio de orientação a seus maridos na tomada de decisão.

É interessante notar que as atividades masculinas e femininas estão ligadas diretamente com o uso da terra, o "Poké'e". A mulher tem lugar específico na terra e no território como, por exemplo, o lugar onde retira a argila para confecção de cerâmica, o lugar de lavar roupa, como era antigamente (nos dias atuais possuem água encanada que vem de poços artesianos e distribuída para todas as casas), coletar as plantas da roça, entre outros.

Para os Terena, "Poké'e" é o útero materno, de onde eles nasceram, e estão conectados umbilicalmente, e, quando as crianças nascem, devolvem "ûro" (ou umbigo) para a terra – "ekóxoti ûro[63]" – enterrando-o no quintal da casa, simbolicamente fazendo um pacto novamente de afeto com a terra, demarcando e territorializando o lugar, e, quando morrer, deverá ser sepultado no território de nascimento.

Isso evidencia que "Poké'e" é a mãe do povo Terena, que um dia saiu da terra e que voltará ao território quando morrer. Temos vários exemplos de anciãos e anciãs que moravam fora das aldeias, até em outras cidades, que transladaram o corpo para serem sepultados na aldeia Bananal ou na aldeia Ipegue, no município de Aquidauana/MS.

Outros povos indígenas brasileiros, como é o caso do povo Krenak, também possuem o mesmo entendimento e significado da terra, como descreve Ailton Krenak na obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019): "Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura."

> Neste sentido o nome krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, kre, que significa cabeça, a outra, nak, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem que nos identifica como "cabeça da terra", como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem a profunda comunhão com a terra. (KRENAK, 2019, p. 32).

[63] Ekóxoti Ûro - ato de enterrar o umbigo no quintal de casa.

Com relação aos povos Guarani, estes também tem o mesmo entendimento de que a "terra é como um corpo murmurante, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada. É viva!" (CHAMORRO, 2008, p. 161).

No conceito de terra, para Alcilda Rita Ramos, antropóloga, encontramos que:

> Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural. (RAMOS, 1994, p. 12).

No caso do povo Yanomami, a "terra" tem um significado muito importante: é uma das estruturas de sustentáculos para evitar a queda do céu, onde Davi Yanomami Kopenawa (2010) apresenta "a terra como um ser que tem coração e respira, não como um depósito de recursos escassos ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico."

A preocupação do autor em relação à "queda do céu" é convencer o branco para ser aliado na defesa da floresta, da terra, e dos espíritos para manter a preservação ambiental; com isso estaria seguro quanto à "queda do céu".

Mas Davi Yanomami Kopenawa afirma que o branco tem um pensamento diferente sobre a terra: são povos de mercadoria. Um exemplo disso ocorreu durante a audiência com general Ministro Chefe da Casa Militar, durante o governo José Sarney:

> O general fala em "terra", quando deveria estar falando é em "território". Fala em ensinar a cultivar a terra, quando o que lhe compete, como militar a soldo de um Estado nacional, topográfico e agronomocrático, é demarcar o território. Bayma Denys não sabe do que sabem os Yanomami; e, aliás, o que sabe ele de *terra*? Mas Kopenawa sabe bem o que sabem os brancos; sabe que a única linguagem que eles entendem não é a da terra, mas a do *território*, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 36).

Por isso se faz necessário explicar, nas diversas concepções de povos diferentes, sobre "Poké'e", onde os grupos étnicos têm os mesmos conceitos, convergindo no mesmo tratamento, respeito, afeto e amor à terra. E não é pouco dizer que os povos indígenas afirmem que a terra não lhes pertence, mas são eles que pertencem à terra.

Aldeia União "Poké'exa Ûti" – Vémeuxa, Nosso Território

Cresci ouvindo os termos "Poké'exa ûti" ou ainda "Vémeuxa", duas palavras que, na língua Terena, eram muito utilizadas pelos nossos ancestrais indígenas que moravam na então recém-criada aldeia União, no município de Miranda/MS.

Quando os nossos ancestrais falavam de "Poké'exa ûti", onde "Poké'e" significa terra, e "ûti" é um pronome na terceira pessoa do plural da língua Terena, que significa "nós", nosso ou nossa. Então, "Poké'exa ûti" significa "nossa terra" ou "nosso território", sinônimo de apropriação e de identidade cultural e territorial.

O conceito de "terra"-"território", para os Terena, remete à noção de um determinado espaço geográfico com diversas características físicas, naturais e espirituais, que se encontram. A terra, "Poké'e", o lugar de onde vieram os Terena, o lugar de plantio, o local de moradia, de sociabilidade Terena, o local mítico de demarcação do lugar de nascimento e de morte, o local de iniciação xamânica, de sustentabilidade indígena, de escola de transmissão de conhecimentos tradicionais, entre outros.

Nesse sentido, o documento de declaração da compra de terreno, demonstra que este foi comprado do senhor Edmundo Guerreiro, com entrada de cinco mil cruzeiros, em quinze prestações iguais, sendo a dívida liquidada no dia 20 de dezembro de 1947.

Nesse contexto, iniciamos a nossa afetividade de amor pela terra e na face da terra, ou ainda, desde quando os meus ancestrais saíram da aldeia Bananal, no dia 20 de novembro de 1946, e foram comprar um lote de terra de 73 hectares no município de Miranda/MS, formando a aldeia União.

Mas antes da aquisição da compra da terra, os homens Terena do grupo que queriam mudar para outro lugar, foram procurar terras devolutas na região da aldeia Limão Verde, no município de Aquidauana, mas não encontraram, e ainda acharam muito longe da cidade – são relatos dos nossos ancestrais que já estão no céu, que ouvi quando criança.

No ano seguinte, em 1947, com a diáspora Terena foi formada a aldeia União com doze famílias, daí o nome de "União", porque fizeram contribuição de dinheiro para comprar a terra e tiveram que vender o pouco que possuíam, como vacas e carreta de bois. Outros venderam cavalos para cumprir o valor combinado da entrada da compra de terra.

No entanto, o restante das prestações foi pago com muito sacrifício, precisaram cortar, transportar e vender lenha para a estatal "Estrada de Ferro Noroeste do Brasil", para aquecer a caldeira que proporcionava o impulso do trem de passageiros conhecido, na época, como "Maria Fumaça", que passava pela estação de Miranda/MS, fazendo trajeto de Corumbá/MS a Bauru/SP.

A primeira imagem da figura abaixo, da esquerda para a direita, mostra a saída das famílias da aldeia Bananal no dia 26 de novembro de 1946, e a segunda imagem mostra a Igreja Evangélica Indígena de União, com o indígena Patrício Lili pastor da igreja, junto com as duas norte-americanas Elizabeth Ekdal e Evelyn Gertrudes Moulton, que chegaram depois que as famílias já tinham se instalado na aldeia.

Imagem 1: Mulheres Terena mudando da aldeia Bananal para aldeia União(esquerda). **Imagem 2:** Linguistas Elizabeth Ekdal –Evelyn Gertrudes Moulton e Patrício Lili na aldeia União (direita).

Fonte: Arquivo da família do autor. 24 de março de 1950.

Quando chegaram à aldeia União, no dia 27 de novembro de 1946, foi registrado em ata, como data oficial de chegada de toda família, numa quarta-feira, às 15 horas. Se abrigaram embaixo de um pé de tarumã árvore frondosa que parece centenária, considerada a "uva do cerrado" (*vitex polígama*); na época, eles se alimentaram desses frutos e de outros produtos da produção do cultivo da roça familiar.

Imagem 3: Pé de tarumã.

Fonte: Foto do autor julho de 2019.

Segundo registros da ata do dia 27 de novembro de 1946, chegaram várias famílias, inclusive o meu avô Malhoço; por isso ficou oficializada essa data de "morada", como eles diziam. Prosseguem os registros de ata dizendo que, às vinte horas

> deu um revolto no tempo foi uma chuva tempestuoso até mais ou menos três horas da madrugada e quando foi no dia seguinte dia 28 de novembro de 1946 foi um tempo lindo e agradável e limpo que deu para enxergar todas os tarecos e quando foi no dia 30 do corrente mês fizemos um rancho e foi terminado em três dias.

Iniciamos a palmilhar a face do "Poké'e" na aldeia União, em 1961, quando nasci embaixo de uma casa rústica, auxiliado pela minha avó, parteira da minha mãe, numa situação difícil, contando somente com os conhecimentos tradicionais indígenas na recuperação da parturiente e fortalecimento da saúde do recém-nascido.

A moradia era feita de cobertura de capim, com paredes de adobe[64], chão batido, e cozinha fora do corpo da casa, ou anexa à casa, onde, depois do jantar, meu tio contava as histórias tradicionais sobre o canto da ave do agouro, imitando o pássaro e amedrontando as crianças que estavam ouvindo atentamente, acompanhado de muito silêncio.

O mestre tradicional imitava o pássaro quando o significado era aviso da mensagem boa, e imitava também quando a mensagem era ruim; ensinava a ouvir as diferenças da mensagem boa e da ruim.

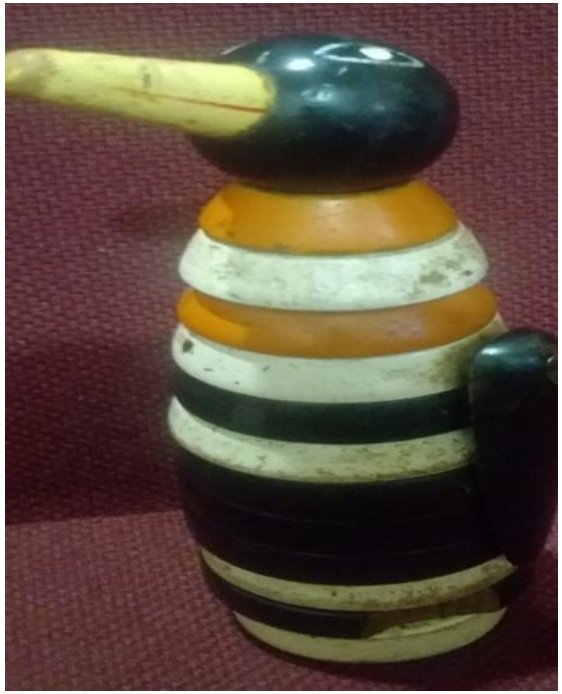
Tenho muitas boas recordações da vó Paulina Baltazar, que, antes de ir para aldeia União, trabalhava de lavadeira para os missionários norte-americanos na aldeia Bananal.

Imagem 4: Eu no colo da vovó Paulina Baltazar e meu irmão Sergio Baltazar.

Fonte: Arquivo da família, dezembro de 1961.

[64] Adobe – Nós os Terena escrevemos e entendemos assim, ou na língua Terena significa "âtupu", mas os pesquisadores não indígenas grafaram de outra forma; "assim sendo os Terena tiveram que readaptar a construção de suas casas de acordo com os recursos disponíveis; o que resultou nas sucessivas substituições, ou seja, o sapé foi substituído por telhas fabricadas, o esteio de pau-a-pique foi substituído pelo saibro, e o tijolo de adobe foi substituído por tijolo fabricado." (MUSSI, 2006, p. 126).

Imagem 5: Pinguim, meu brinquedo.



Fonte: Foto do autor (2021).

Na Imagem 4, eu no colo da minha avó Paulina Baltazar, junto com Sergio Baltazar, meu irmão, que está de pé ao lado. Na outra imagem, um "pinguim" que era brinquedo preferido quando criança; agora enfeita o meu local de trabalho como um troféu de vitória por tantas coisas boas que aconteceram na minha vida.

A minha avó ganhou o pinguim dos missionários que chegaram na aldeia Bananal em 1912 para iniciar o projeto de evangelização entre o povo Terena. Ela se tornou sua lavadeira por pouco tempo, mas foi o suficiente para criar laços afetivos de amizades com essa família.

Desta forma, o pinguim fez parte da diáspora juntamente com a minha família e, quando criança, minha avó me deu esse brinquedo americano para brincar; por isso todas as vezes que o vejo, me lembro de meus ancestrais.

A aldeia União (Imagem 2) era o local onde foram iniciados os primeiros estudos linguísticos da língua Terena, com as duas missionárias protestantes norte-americanas. Ali realizavam-se estudos gramaticais da língua materna por meio de ajuda dos anciãos moradores da aldeia União. A casa das duas missionárias dispunha de muitos brinquedos para que as crianças da aldeia pudessem brincar, desde rede de dormir, corda para pular, dominó, jogo de damas, vários tipos de quebra-cabeças, revistas geográficas de todo o mundo, práticas de lateralidade, entre outros tipos de pedagogia infantil.

Muitas foram as lembranças boas, mas não tem como esquecer as necessidades, desde a alimentação, pois era preciso lavrar a terra para plantar, colher e consumir mandioca, feijão, arroz socado no pilão, banana. O excedente era vendido por minha avó e minha tia, que percorriam seis quilômetros a pé na estrada de chão, até a cidade de Miranda.

Como vender o produto da terra, sendo que as duas eram analfabetas, e emitir o troco, entendendo que a moeda corrente era mais alta do que o valor do produto vendido? Então recorrendo à natureza, olhando para "Poké'e", esta correspondeu por meio de um graveto que era quebrado em várias partes: se o valor entregue era de dez cruzeiros então quebrava-se dez pedaços de gravetos para, depois, subtrair o preço do produto vendido.

Outra metodologia que as duas mulheres utilizavam, quando pareciam estar no momento de dificuldade de encontrar recursos naturais, era a de propor a troca daquilo que tinham por produtos alimentícios, como açúcar, óleo, café, sal, pacote de macarrão de número quatro, fósforo ou sabão em barra.

Dessa forma, conseguiam adquirir os produtos de gêneros alimentícios do mesmo jeito, e ainda conseguiam resolver a matemática, que é do mundo dos brancos, até porque os Terena contam até três, ou seja, poehá (um), pi'á (dois) e mopo'á (três), e, *pior*, não existe multiplicação e, tampouco divisão, que são coisas do outro mundo. A divisão terena é de forma equitativa e não é, digamos, "igualista"; é na prática e, não, na balança; não é na calculadora, mas no reconhecimento de mérito do outro, e assim todos saem satisfeitos e recompensados.

Como se pode verificar, as variadas formas de dificuldades vividas pelas duas mulheres na busca da sustentabilidade de um lado e, de outro, precisar vencer a barreira de acordar às cinco horas da manhã, da distância a percorrer, do peso do produto de vendas que carregavam na cabeça, das condições climáticas, sede, fome cansaço etc.

Para o antropólogo francês Georges Balandier (1997), a tradição requer mestres que a conheçam, que a mantenham viva e a comuniquem aos que se iniciam. Tais pessoas são detentoras dos vastos conhecimentos que estão armazenados na memória dos mais velhos.

Sendo assim, desde o meu nascimento fui criado no modelo de educação indígena tradicional pela avó materna e por minha tia, que estão no céu. Elas foram as detentoras de conhecimentos tradicionais indígenas que foram partilhados e repassados em diversos momentos e, principalmente, pela idade de quem os recebe, que as consideravam e respeitavam muito.

Minha tia e minha avó me ensinaram a respeitar a natureza e saber interpretar sua mensagem. Infelizmente, um aprendizado, que tive com elas, recebi através de uma mensagem de aviso às 19h20min do dia 13 de maio de 2020. Com profunda dor no coração eu tive que escrever outra mensagem nas minhas redes sociais ("Facebook") lembrando do ensinamento:

> A natureza com as suas técnicas e tecnologias possuem as suas próprias linguagens para comunicar-se com outros seres, basta somente ouvir e saber interpretar a voz da natureza. Na quarta-feira passada dia 13 de maio, recebi a mensagem de aviso do pássaro "Patîke", no escurecer, ouvi atentamente, com muita preocupação e tristeza. O aviso da mensagem aconteceu hoje, as 15:30h do dia 18 de maio quando recebi a ligação no meu celular que a pessoa que me ensinou a ouvir e interpretar a voz da natureza partiu para o descanso nos braços do nosso Itukó'oviti. Gregoria Baltazar minha tia/mãe/conselheira/orientadora, nascida na Aldeia Bananal no dia 19 de abril de 1933 com 87 anos, foi um dos integrantes da diáspora dos Terena que aconteceu no dia 27 de novembro de 1947, deixou Aldeia Bananal para fundar Aldeia União em meio de tantas intrigas e oposição com o SPI. Mulher valente/guerreira, de sorriso fácil, enfrentou todos os tipos de preconceito, me criou, educou com a ciência e educação indígena. Descanse em paz, obrigado por tudo, pra mim exemplo de amor ao próximo. Saudades. (Paulo Baltazar. 18 maio de 2020. Facebook).

Os ensinamentos sobre a natureza se dão a todo tempo, seja de dia ou de noite. Porém, aconteciam especialmente após o jantar, onde fomos instruídos a olhar para as constelações de estrelas e descobrir a posição da "ema", ave endêmica do pantanal, considerada mito para os Terena, que executa uma dança, o "bate pau", como chamam os "purútuye"[65], mas que, para os tradicionais indígenas é reconhecida como "kohíxoti kipâe".

Na aldeia União, os nossos ancestrais nunca praticaram a dança do "bate pau", tanto que eu fui conhecer a dança depois de 18 anos de idade, e não a sei dançar, porque esta parte da cultura não me foi repassada.

[65] Purútuye na língua terena são todos os não índios.

Os moradores da extinta aldeia União que saíram da aldeia Bananal eram evangélicos, até porque o protestantismo chegou à aldeia por meio de missionários escoceses, suecos e norte-americanos, em 1911, como primeira viagem de reconhecimento da aldeia. Depois, em 1912, chegaram para se instalar, iniciando o processo de evangelização dos Terena.

É importante ressaltar que na Imagem 1 anteriormente apresentada, a senhora que está em cima do cavalo iniciando o deslocamento para a aldeia União com outras mulheres na carreta de boi, era Georgina Lili, esposa de Marcolino Lili, capitão na Aldeia Bananal por mais de 30 anos de mandato.

Georgina Lili foi uma das primeiras pessoas a se batizarem na aldeia Bananal. Depois outros membros das famílias se batizaram, inclusive o próprio Marcolino Lili, quando era capitão, foi batizado. Todos os outros indígenas que se batizaram ficaram conhecidos como "Êngle[66]" e, por isso, aumentou a crise *política*, *religiosa* e *do SPI*, que ficou registrada como "triunvirato" pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976).

Passei toda a minha infância na aldeia União pescando e nadando no açude que foi construído pelos homens indígenas, em regime de mutirão, no dia 9 de dezembro de1947. No período da seca, o açude atendia ao gado dos fazendeiros vizinhos sem nenhum custo, mas nunca houve um agrado para a comunidade indígena; ao contrário, deixavam muita sujeira de urina e fezes de animais na água.

Além de pescar, tivemos que caçar tatus para complementar o nosso reforço alimentar. Muitas vezes alimentávamos de carne de pomba-trocal que é um *columbiforme* da família *columbidae (patagioenas speciosa)* ou de *nambu (inhambu-chororó)* que é um *tinamídeo* que possui capacidade limitada de voar, devido à pequena envergadura das asas. É uma ave muito arisca e, por isso, é preciso duas arapucas de bambu como armadilhas para capturar esses pássaros.

A nossa caça de tatu era feita de noite com dois cachorros bons de caça. Meu irmão e meus primos saíamos à noite sem lanterna, apenas com uma lamparina de querosene feita de lata de "leite ninho" que era furado na lateral para introduzir o pavio da lamparina dentro da lata com alça, permitindo iluminar só para frente... Era o que tínhamos; e a coragem de enfrentar o mato.

[66] Êngle – É a terenização da palavra inglês, ou neologismo, fazendo alusão aos missionários norte-americanos porque falam inglês. Então ficou conhecido ou apelidado de Êngle, os índios que foram batizados.

Durante a caçada, torcíamos para não encontrarmos com jabutis, tamanduás e coelhos que, para os Terena, são animais de agouro. A mensagem é a de que, quando encontramos esses animais durante o trajeto da caça, não será encontrado nenhum tipo de caça, apenas perda de tempo. Quando isso acontece, é melhor voltar.

A noite de lua cheia era ideal para caçar tatu, pois permitia visão mais abrangente, uma noite mais clara. Mas, meu irmão, o mais velho da turma, não facilitava a entrada no mato. Logo no início da entrada na mata, cortava três galhos para sinalizar a entrada e, com um pedaço de graveto, indicava a direção que ia ser percorrida, e, ao longo do trajeto, fazia, por exemplo, pequenas marcas nas cascas de árvores.

Nesse contexto de contato com a natureza, fomos educados pela minha mãe e tia de não andar ao meio-dia, ou logo ao escurecer, de não gritar à noite, não falar alto à noite, porque são momentos de perambulação dos espíritos noturnos e de outros espíritos que fazem o mal para as pessoas.

Considerações finais

Durante a semana dos povos indígenas do Brasil no ano de 2021, lembrei de uma frase escrita nas redes sociais de diversos indígenas, que diz: "Undi kopenoti têrenoe". Esta frase significa: "Ûndi", "eu" na língua portuguesa, classificada como primeira pessoa do singular; "Kopénoti", traduzindo "Pêno" significa casa; ou seja, traduzindo ao pé da letra, quer dizer "que tem casa".

Isso implica, na compreensão da palavra "Kopénoti", de ter casa e, tendo casa, se tem terra e, tendo terra, se tem território. A amplitude do significado na língua terena é muito mais abrangente; é como um todo, não havendo diversos tipos de conceitos ou categorias de análise, como na geografia moderna.

Por exemplo, a categoria de espaço e região não tem tradução para a língua terena. Não existe na língua materna por não precisar usar essas categorias, pois já há uma compreensão na sua totalidade. No caso de natureza, paisagem e meio ambiente, existe, na língua terena, um significado comum: "Mêum", ou seja, tudo que você consegue enxergar à sua frente em um cerrado ou pantanal, incluindo os seres vivos e não vivos, naturais, sobrenaturais e os espíritos.

Na aldeia União tínhamos a nossa casa, a terra, o território e a territorialização ao longo de muitos anos, como foi na aldeia Bananal. Era lugar de nossa casa, território e de territorialização.

Não é fácil descrever "Poké'e", "Poké'exa ûti", "Vóvokuikene", a terra... Nosso território e nosso lugar do antigo aldeamento União estão muito presentes. A saudade do lugar dos ancestrais, dos amigos que partiram, tornam muito difícil escrever porque falar da memória da nossa ancestralidade causa uma comoção muito grande.

A sobrevivência da vida na aldeia União foi muito difícil. Tive que trabalhar na roça desde os 12 anos de idade para ajudar o meu tio na agricultura de subsistência. Estudava no período da manhã e, à tarde, trabalhava na roça.

Quando atingi a idade de 16 anos fui trabalhar de diarista, carpindo, roçando e destocando para fazer roças de vizinhos e de outros para poder sustentar o meu estudo; continuei estudando à noite até completar 18 anos de idade.

Me alistei em 1979 para servir o Exército Brasileiro em Aquidauana/MS. No dia 3 de fevereiro de 1980 iniciava uma nova vida, de recruta, de militar, um novo mundo desconhecido. Saber viver nos dois mundos era difícil. Um, coberto de exigências, hierarquias e, o outro, de família, de alegria, de afetividade com o lugar, parentes e amigos.

Com isso, a afetividade com a terra, com a aldeia União não termina. A família, os animais, os vegetais, os brinquedos, a bicicleta, a pescaria, a igreja, a escola com alfabetização na língua materna, lugar de tradução de estudo da língua Terena, lugar de afeto e de amor à terra... tudo isso continua vivo na minha memória e me fez um Terena que conhece bem a tradicionalidade de seu povo.

Por isso, digo que não é uma conclusão do artigo. Temos muitas coisas dos conhecimentos e saberes tradicionais indígenas para desterritorializar. Mas, cabe um "até breve", até a próxima oportunidade que nós, indígenas e não indígenas, possamos trocar as experiências, aprendermos juntos, crescermos juntos, construindo as geografias das diferenças.

Melhor ainda, quando os professores de Geografia da FCH saem na frente, abrindo espaço para os indígenas que antes eram considerados objetos de pesquisa do pesquisador não indígena e, agora, estão como sujeito da pesquisa, como pesquisador indígena, protagonista da sua própria história, num empoderamento de conhecimentos de dentro e de fora da aldeia.

Não há saber mais ou saber menos: há saberes diferentes. (Paulo Freire).

Que a paixão que os povos indígenas têm pela terra se espalhe por toda humanidade.

Referências bibliográficas

BALANDIER, Georges. **A Desordem** – Elogio do Movimento. Rio de Janeiro: Bertand Brasil. 1997.

BALDUS, Hebert. **A Sucessão Hereditária dos Índios Terenos**. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. Publicação do Departamento de Cultura e de Recreação. Órgão da Sociedade de Sociologia. São Paulo. 1935.

BITTENCOURT. Circe Maria. LADEIRA. Maria Elisa. **A História do Povo Terrena**. Brasília: MEC, SEF, USP, 2000.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: EdUFGD, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias par adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre**. O processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PAES, Vanderleia Leite Mussi. **As Estratégias de Inserção dos Índios Terena**: Da Aldeia ao Espaço Urbano (1990 2005). Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. UNESP. Universidade Estadual Paulista. Assis/SP, 2006.

RAMOS, Rita Ramos. **Sociedades Indígenas**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata [Prefácio]. *In:* KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.

Afetos Anas, Damianas, Marianas, Kaiowás

Fabio Turibo

Guerreira dona Ana, kaiowá, conhece as guerreiras Damianas,
Conhecem donas Marianas.
Mulheres que usam *jeguaka*, *takua* e *mbaraka*,
Nos barracos de lona na beira de estradas, Elas moram lá,
Moram porque não tem ainda o seu *tekoha*,
Mesmo assim elas têm filhos para cuidar,
E *tekoha* pra lutar, pra sua comunidade guarani kaiowá,
Nas caminhadas elas sempre estão firmes para representar,
Elas que vão sempre falar o que se passa no seu humilde *tekoha*,
E ainda estão na beira da estrada, os únicos lugares que
têm para morar com a família e a comunidade,
pois elas que sempre estão à frente quando tem posse de reintegração.
Só para lembrar, vi aquelas imagens, uma fila de tropa de choque.
Ela lá, na frente de toda tropa, e mesmo assim só usa para impedir o batalhão
na cena segura o seu filho no colo.
Isso representa cada mulher de cada *tekoha*,
Guerreiras dona Ana,
Guerreiras que representam os seus *tekohas*,
Nas cenas nem a polícia fez ela parar,
E assim vão pro movimento pra falar, a arma que tem é a voz,
o microfone para denunciar essa opressão com o povo guarani e kaiowá.

Fabio Turibo, indígena kaiowá, aldeia Te'yikue. Caarapó, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2021.
Foto de Emerson Guerra. Retomada-acampamento kaiowá Apyka'i, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Afetos em retomada
Fabio Turibo / Lucas de Oliveira Alves

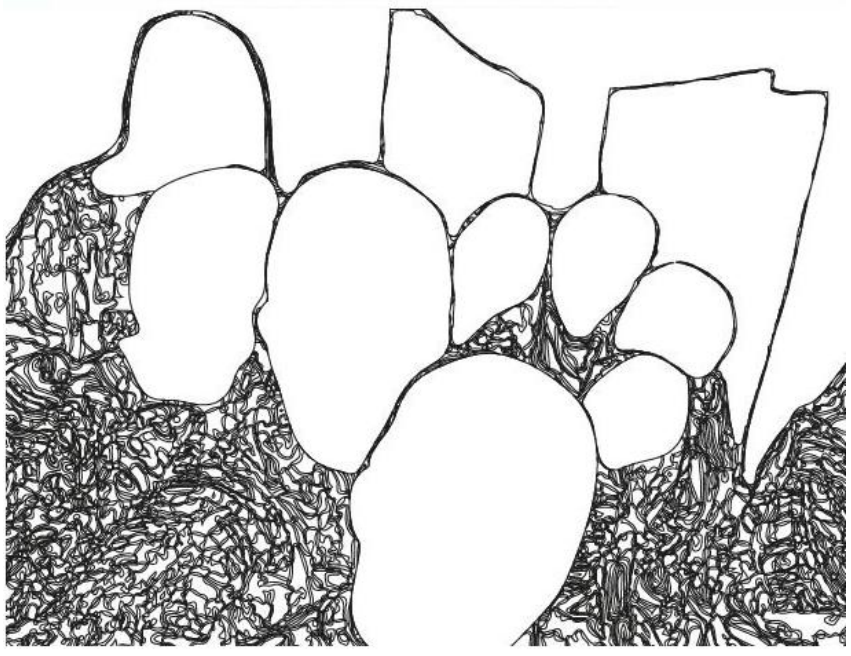
Retomada.
Fotografia: Lucas.

Casulo – Espaço de Cultura e Arte.
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

AFETOS DE UMA NOITE GUARANI

Elâine da Silva Ladeia
Rosa Sebastiana Colman
Valentim Pires
Silvia Medina

Figura 1 - Esboço de um encontro à noite.



Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

Todo afeto nos parece ser antiestranhamento, assim como todo estranho só permanece estranho enquanto for "des-afeto", distante, esguio, desconfiado e, não raras vezes, com medo. Parece ter sido isso um pouco do que nos ocorreu entre uma tarde, uma noite e a manhã seguinte em *meio* a crianças *meio* pequenas, em *meio* indígena, em *meio* Guarani. Mas que lugar era aquele mesmo? No *meio* da América do Sul, nas franjas entre o Brasil e o Paraguai, no sul do Mato Grosso do Sul, no município de Paranhos, na Reserva Indígena Pirajuí, no lugar-moradia da família de Valentim (pai, marido e avô) e Silvia (mãe, esposa e avó), naquele *pedaço* de território Guarani Ñandéva... Sim, talvez.

Podemos, em outra *escala* cartográfica-geográfica-humana-afetiva, fazer verter outra relação – como nos foi aquele lugar, aquele tempo, aquelas crianças –, entre não apenas estranhas e estranhos ali, mas entre cosmologias-cosmografias distintas, que foram se imiscuindo em um cômodo da casa, em um quarto de criança, que naquela noite acolheu-nos, mulheres *karai* ("brancas"). Ali, nós, menos que embalar as crianças para que o sono pudesse vir bem, fomos embaladas por elas, ao ponto – assim então percebemos – de nos afetarmos com tanta intensidade que parecia já não haver diferenças – muito menos estranhamentos – entre quem ali era criança e quem ali era mulher.

Quando o "tempo comunidade" vira lugar de criança

Nós, primeira e segunda autoras, somos docentes do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* (Faculdade Intercultural Indígena – Universidade Federal da Grande Dourados), e nele temos a possibilidade de transitar entre a sala de aula e os lugares de morada e de vida de alunas e alunos. Essa condição, construída coletivamente e presente desde o início do curso, e definida por "metodologia da Alternância", é também o que aqui podemos chamar de "geografia da alternância", pois esse *transitar* se faz como encontro, troca e fazer multiterritorial, em que, sobretudo, os *territórios* falados em sala de aula ganham a *textura* profunda, densa, dramática e solidária dos encontros em cada lugar. O nome do curso *Teko Arandu* significa, na língua Guarani, *viver com sabedoria*, e, assim, os "tempos" do *fazer* o curso ganham espaço, espacialidade, envolvendo reciprocamente o *Espaço Universidade* e o *Espaço Comunidade*, em "praxiologia" sócio-educacional-espacial intensa.

Pois, vejamos:

> O Curso é presencial e é oferecido através da metodologia da Alternância. Alternância é aqui entendida como o parcelamento do curso em tempos e espaços diferentes e complementares: parte do curso é desenvolvida presencialmente, na Universidade (Tempo Universidade – TU) e parte nas comunidades indígenas (Tempo Comunidade – TC). A interatividade entre ambos os tempos se dá por meio da noção de intervenção sócio-educacional, isto é, os saberes/realidades indígenas interferem no planejamento e desenvolvimento das aulas na Universidade e os acadêmicos de maneira praxiológica, a partir das atividades desenvolvidas na Universidade e com o acompanhamento dos docentes do curso, em forma de pesquisa-ação, intervém na realidade social e educacional em seu local de morada. (TEKO ARANDU, 2019, p. 13).

Assim, portanto, o tempo é *espacializado* e se concretiza tanto na universidade (espaço-tempo universidade) quanto na comunidade (espaço-tempo comunidade). Mas se a "intervenção sócio-educacional" impacta as/os indígenas, o mesmo se dá também com as/os docentes, que vemo-nos densamente atravessadas/os (primeira e segunda autoras) pela "realidade sócio-educacional" do "local de morada" de cada aluna/o. Pensemos, mesmo que por um breve instante, se toda/o professora/or pudesse *imaginariamente* transitar, durante suas aulas em universidades ou escolas, pelos lugares-moradas de cada aluna/o, e então compreender ainda melhor cada palavra, cada gesto, cada olhar, cada "Professora, lá onde moro é assim..." E também, certamente aqui, no nosso curso, a expressão sempre é ainda mais de proximidade e de afeto quando escutamos: "Professora, quando a senhora esteve lá onde moro, a senhora viu que..." *A senhora viu que* é a *chave* conectora não de fechamento, mas de abertura para a relação dialógica *entrelugar* tanto de aprendizagem quanto de cumplicidade e solidariedade.

Os encontros construídos entre espaços-tempos universidade e espaços-tempo comunidade – ou entre sala de aula e local de morada – criam, então, uma condição irreversível: já não é possível *fechar os olhos*, *os ouvidos* e *o coração* para os lugares onde as/os discentes moram, trabalham, brincam (às vezes brigam, mas quem não o faz?), cuidam de filhas e filhos, de irmãs e irmãos, de mães e pais, de avós e avôs... Onde preparam a comida, onde lavam a roupa, onde capinam, onde bebem tereré, onde caminham para visitar alguém, onde jogam futebol, onde oram, onde dançam, onde cantam, onde fazem *guaxiré*... Todos esses *ondes*, misturados a muitos outros, se juntam na sala da aula e passam então a *completar* o lugar, fazendo com que as paredes de alvenaria, homogêneas, retas e lisas das salas de aulas sejam atravessadas pelas paredes algumas sim também de alvenaria, mas a maioria de tábuas pequenas e irregulares, de lonas e panos, de portas e janelas em tramelas, de banheiros desacoplados das casas e dos pátios sombreados para receber as visitas, inclusive "as professoras do nosso curso".

Às vezes (confessamos corajosamente, novamente a primeira e segunda autoras), encontramos os afazeres universitários, que deveriam já ter sido desenvolvidos e feitos no espaço-tempo comunidade, ainda meio por fazer, ainda meio inconclusos, ainda em meio à casa e ao pátio por onde a criançada não para. Mesmo assim, não há rosto ou lugar que não expresse a alegria pela visita, pelo encontro, pela possibilidade em colocar pelo menos parte da conversa em dia, de ouvir reciprocamente preocupações, problemas e dificuldades, mas também muita troca de *receitas* de comer e de viver, de frutas e de ervas, de fofocas e de dores, de tristezas e de alegrias... Às vezes, infelizmente, as visitas, os encontros, precisam ser rápidos, e, às vezes, até nem acontecem porque uma colega avisa que "ela não está em casa porque teve que ir ajudar a mãe" (ou qualquer oura situação), e assim por diante, até porque a vida indígena guarani e kaiowá é também a vida inteira, e a universidade é apenas uma parte dela.

Assim, no espaço-tempo comunidade o "local de morada" se constitui como um lugar em movimento de completude, onde filetes ou nuances perceptíveis na sala de aula – às vezes centenas de quilômetros longe entre um *mundo cosmológico-cosmográfico* de separação entre universidade e comunidade – vão se preenchendo de gentes, relações e coisas que inevitavelmente repercutirão na próxima sala de aula, pois que nunca mais será a mesma. Umas dessas gentes ou algumas dessas relações são as crianças: algumas alunas mulheres e mães (sempre elas, e quase sempre apenas elas) levam filha ou filho, ou filhas e filhos, juntas/os para o espaço-tempo universidade, e, ali, a aula é também marcada por crianças – algumas ainda de colo, outras já caminhantes e *saltitantes* – que então precisam fazer – e fazem – espaços da *seriedade* e da *razão* virarem espaços de *brincadeira* e de *emoção*. Mas, no "local de morada" das alunas e dos alunos, geralmente – para não dizer sempre – moram também crianças e o que se tem é a inseparabilidade entre *seriedade* e *brincadeira*, entre *razão* e *emoção*... E mais: em *meio* das gentes, relações e coisas de morada, quando é possível – às vezes necessário pela lonjura e/ou dificuldades de retorno – ficar mais tempo junto dos lugares de alunas e alunos, também as crianças tomam o centro da *sala*, iniciam seus *dialetos* próprios e conduzem o *viver*. Foi o que nos aconteceu (primeira e segunda autoras) quando, na *Aldeia Pirajuí*, chegando já a noite, permanecemos no 'local de morada" de Valentim e Silvia (terceiro e quarta autor/autora), de suas filhas e filhos, netas e netos. Ali, o espaço *comprimiu* o tempo entre o entardecer, a noite e o amanhecer, com línguas infantis *guaranis*, com sorrisos densos e com imagens capazes de transbordar seus limites, espaciais e temporais.

Acheguem-se, pois...

A morada, um quarto, uma noite

A *alternância* pressupõe que se estabeleça um diálogo permanentemente entre o que se aprende no espaço-tempo universidade e a *vida* no espaço-tempo comunidade. Nos espaços-tempos do Curso *Teko Arandu*, nós, docentes, no viver recíproco com alunas e alunos, somos mais aprendizes do que professoras/es, pois, ao longo dos dias que transcorrem as aulas presencias, vivenciamos junto a elas e eles, também pais e mães, mestres tradicionais, rezadoras e rezadores, uma avalanche de trocas afetuosas, como as que se dão com as crianças, sejam elas filhas e filhos de sangue ou filhas e filhos da mesma etnia, pertencentes a essa grande *família* guarani e kaiowá. Essa troca afetuosa nos ensina que, nessa caminhada, temos o espaço e o tempo – para além da universidade – para realizar tudo e todas as coisas que precisamos no curso da vida, e essa avalanche de trocas na universidade nos prepara para o que será nossa chegada no espaço-tempo comunidade, seja chegando nas escolas ou nas casas de nossas alunas e alunos; ali também nossas *professoras* e nossos *professores*.

Em uma de nossas idas ao espaço-tempo comunidade, mais uma vez pegamos a estrada com destino à Reserva Indígena Pirajuí (ou *Aldeia Pirajuí*, no município sul-mato-grossense de Paranhos, encostado na fronteira com o Paraguai). Por indisponibilidade de veículo e motorista por parte da universidade, decidimos seguir em veículo particular, enfrentando os 240 km de estrada asfaltada até o município de Paranhos, e, de lá, mais 17 km de estrada de terra de chão até a reserva.

Depois de horas na estrada, num dia relativamente fresco, pois ainda estávamos no inverno (era o mês de julho), passamos pelas escolas da reserva onde encontramos algumas alunas e alguns alunos, como também muitas egressas e muitos egressos com quem sempre temos boas conversas, e com todas e todos falamos de nossas vivências, da comunidade escolar e da reserva como um todo. O dia, então, já estava findando e o retorno para a cidade ficando um pouco inseguro, pois a reserva se localiza em uma região de fronteira, e não são raros os conselhos de não ficar andando pelas estradas meio solitárias e, por vezes, sorrateiras da região. Por isso, durante nossa passagem por uma das escolas da reserva, já quase noite, combinamos com o egresso Valentim Pires (terceiro autor), que há muito tempo já lecionava nessa escola, uma hospedagem em sua casa, que ficava a uns dois quilômetros dali. E, junto com o Sol, que já avermelhava o infinito céu, lá fomos nós.

A noite se achegava e o vento gelado já se aproximava junto com a lua cheia, que vinha formosamente. Agasalhadas com nossos casacos, seguimos pelas estradas sinuosas e de intensa poeira vermelha da reserva até a morada de Valentim, nosso anfitrião. No caminho, uma breve parada onde a estrada tornava-se extremamente íngreme, necessitando o uso contínuo do freio, mas, além disso, a passagem só permitia um carro por vez; então, depois que outro morador atravessou a pequena ponte ao final da descida, lá fomos adiante. Apesar do entardecer e do escurecer do dia, ainda pudemos rapidamente apreciar parte da beleza que se mostrava pela mata densa que, embora já assolada por ações antrópicas, ainda preservava – mesmo que muito pouco – algumas áreas nativas da reserva. Passando pelas moradias no caminho, também observamos a presença de muitas plantas, flores e remédios caseiros que as famílias, em geral as mulheres, plantam no entorno de suas casas. Mas não éramos nós apenas que olhávamos ao redor: no caminho, a movimentação das pessoas, das crianças correndo e brincando não disfarçavam olhares curiosos. Junto dos olhares, cachorros aqui e ali nos "cumprimentavam" latindo, até que chegamos na casa de Valentim e Silvia.

Logo na chegada, nosso veículo chamou a atenção das crianças, e, ao descermos, elas já vieram ao nosso encontro com uma alegria irradiante e interminável que só as crianças parecem ainda ter. Fomos recebidas com muitos sorrisos, alguns abraços tímidos e muitos olhares curiosos: "quem são elas?" Valentim ainda não se fazia presente, e sua esposa Silvia nos recebeu com toda tranquilidade. Ela, mãe, avó, esposa, que faz do cuidar, a sua vida, imediatamente pôs em prática sua habilidade de, em poucas palavras, conseguir muito rapidamente fazer com que as crianças se aquietassem e ficassem levemente afastadas, para que acabássemos de nos achegar. A família leva a vida "dividida" em pequenos espaços, compartilhados ali por Valentim e Silvia, duas filhas – Tatiane (*Taty*) e Aynara – e um filho – Aran –, três netas –Nicolene, Naomi e Silvany – e um neto – Nico. Valentim e Silvia ainda tem outros filhos mais velhos que moram fora da *Aldeia Pirajuí*.

As crianças, também no ato de nossa chegada, brincavam livremente pelo pátio da casa, onde pudemos observar o cuidado de Valentim e Silvia com um pequeno jardim construído com pedaços de troncos de madeira, muitos brinquedos esparramados em meio a galinhas e patos circulando por ali, onde também ficavam bicicletas, madeira para lenha, restos de materiais de construção, algumas árvores frutíferas e várias árvores nativas, dando frescura e sombra para a família e para seus pequenos animais.

Figura 1 - Um pátio com suas "coisas" – quando um final de tarde rasura o olhar. Morada de Valentim e Silvia.

Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

Figura 2 - Um arranjo e meio ao *okara* (pátio). Morada de Valentim e Silvia.

Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

Figura 3 - Um dos espaços da moradia: quarto de dormir de Valentim e Silvia.

Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

Figura 4 - "Museu do Valentim".

Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

A morada/o terreno de Valentim e Silvia está dividido em vários pequenos espaços, como: as casas de alvenaria, uma de Taty e outra para as crianças dormirem; o "Museu de Valentim", que é um pequeno galpão de 4 por 6 metros, coberto de sapé; o quarto de dormir de Valentim e Sílvia, que fica aos fundos do galpão onde está o museu; e a cozinha no centro do pátio.

Na cozinha, que entendemos ser o lugar central da morada, é onde Sílvia mantém utensílios e mantimentos necessários para a alimentação de todos da família. É uma pequena peça construída de tábuas de madeira, com uma pequena porta; dentro tem duas pequenas prateleiras de madeira onde armazena os alimentos secos, panelas, pratos, copos e talheres; próximos, dois fogões a gás e um freezer horizontal, pois os alimentos molhados precisam ser acondicionados sob baixa temperatura. A cozinha fica no meio do terreno de Valentim e Silvia.

E ali estávamos...

A noite caiu e os feixes de luz da cozinha viraram pequenos raios vistos de fora, um pequeno espetáculo em meio à escuridão, que também ia se misturando à luz do luar de Jacy – a lua – que, nesse dia, encontrava-se especialmente cheia.

Em meio aos afazeres de Sílvia, que naquele início de noite *se resumiam* em dar comida aos galináceos, preparar a janta e cuidar das crianças – chamando-as para tomar banho, mas que naquele momento só pensavam em continuar brincando pelo chão do pátio em suas correrias de esconde-esconde e pega-pega. Valentim chegou e, então, nos cumprimentou espantado, pois não acreditou que iríamos realmente. Logo nos assentamos junto ao pátio, próximo à cozinha e à casa de dormir das crianças.

O que chamamos de casa de dormir é uma casa onde existiam quatro pequenos cômodos, transformados em quartos. Uma casa de meia-água construída em alvenaria com tijolos de oito furos e coberta por telha longa de amianto, muito conhecida pelas marcas "Brasilit" e "Eternit", comumente vendidas em lojas de materiais de construção. Os quartos eram muito simples: cada um possuía apenas as camas para dormir e, num deles, havia um pequeno armário para guardar as roupas em geral. Esses quartos acomodavam as filhas e os filhos de Silvia e Valentim, e também as netas, os netos e uma sobrinha. A neta mais velha, Silvany, dormia no mesmo quarto que a sobrinha, sendo a responsável pelos menores; contudo, ela também ainda era muito criança, com nove anos, filha de *Taty* (uma das filhas de Silvia e Valentim e que mora em uma pequena casa de alvenaria de duas peças, no mesmo terreno do pai e da mãe). *Taty* não estava presente, pois precisara resolver uns assuntos em Dourados; sua casa, pintada externamente de cor rosa, era enfeitada com pequenas latas e vasos com algumas plantas, deixando evidente o toque delicado dela em cada pequeno detalhe.

Silvia, em sua serenidade, dava atenção a cada uma, a cada um, dividindo-se entre as tarefas domésticas, os cuidados com filhas, filhos, netas e netos, e, algumas vezes, vendendo lanches, geladinhos e bebidas em pequenos campeonatos de futebol que ocorriam próximos de sua casa, complementando, assim, a renda e também para poder ter seu próprio dinheirinho. Sílvia é uma dessas mulheres aguerridas, muito aguerridas. Ela e Valentim tiveram 12 filhas e filhos; o último tinha, então, três anos e ainda mamava quando o neto de Valentim chegou para morar com eles. Silvia contou que ele ficou enciumado e até parou de andar, pois o sobrinho – ou neto – tomou seu peito e precisava mais da atenção de Silvia que o próprio filho...

Valentim nos convidou, então, para tomar um tereré, enquanto Silvia organizava as crianças e a janta, pedindo para que a neta levasse os outros menores para tomar banho e trocar de roupa. Depois, a neta e duas filhas pequenas ajudaram Silvia na cozinha, enquanto traziam a água para o mate. As crianças, na casa de Valentim e Silvia, são muito diferentes daquelas com as quais costumamos conviver na cidade; elas não se negam a ajudar a mãe/avó em nenhum momento e também não gritam, não correm no meio das visitas, ficando de longe nos olhando curiosas e dando pequenos sorrisos.

A noite avançava e a escuridão tomava conta do pátio, apenas sendo atravessada pela luz da lua e do fogo. Em meio às prosas com Valentim e Silvia, que nos remetiam aos seus "mundos mágicos" da cosmologia guarani e kaiowá, a lua ia se levantando ainda mais e começava a iluminar o céu, deixando, contudo, piscar as estrelas que "nos observavam" a milhares de anos luz. As conversas foram trocando de assunto, ora falávamos de política, dos contextos da população indígena, da situação da educação escolar nas reservas, de como o curso *Teko Arandu* foi e é importante, ora das igrejas nas aldeias, da sociedade não indígena.... E por aí foi, e por aí fomos...

Sílvia seguia trabalhando desde as primeiras horas da manhã, pois por ali acorda-se muito cedo; ela, então, nos convidou a jantar sob um pequeno barracão coberto de sapé, onde fica o "Museu do Valentim", pois ali tinha iluminação e também uma cobertura para nos abrigar do sereno que caia. Fomos até a cozinha e compartilhamos com a família uma refeição afetuosamente preparada por Sílvia e crianças, pois ela fora avisada que viríamos e nos preparou um frango delicioso; e ali, junto delas e deles, e em meio às conversas, saboreamos com muito gosto a comida, a generosidade e a cumplicidade de todas e todos.

Enquanto jantávamos seguimos conversando, e, então, Valentim começou a nos explicar sobre o seu "museu": um local onde com diversas peças de elaboração própria, como colares, cocares, mandalas, cestos, peneiras, arcos e flechas, maracas, penas coloridas de algumas aves locais, partes de animais mortos como chifres, dentes, ossos, vários objetos de uso da família e algumas tábuas para alfabetização, criadas por Valentim, contendo as letras iniciais e, inclusive, partes de animais com as quais vai ensinando a criançada.

Disse-nos que sua primeira ideia era a de que ali fosse um local que funcionasse como um espaço de ensino, onde pudesse alfabetizar as crianças na língua guarani para que a mesma se mantivesse viva na comunidade, no presente e no futuro, transmitindo conjuntamente os conhecimentos do seu povo para as presentes e futuras gerações. Podemos dizer que Valentim construíra ali uma "escola autônoma", como possibilidade de se fazer complementar e até contraponto à escola *karaí*, branca.

Após a janta, Sílvia, junto com as meninas mais velhas, pôs-se a limpar os pratos, talheres, panelas e copos usados, e nós ajudamos a levar tudo para a pequena cozinha. Ainda não eram oito da noite e já parecia que estávamos na madrugada... O vento batia forte nas árvores aumentando um pouco o frio de julho. O cansaço se aproximava, contudo as crianças continuavam eufóricas. Enquanto Valentim tomava banho e Sílvia preparava os dois pequenos para dormir, amamentando-os um pouquinho, as/os demais pequenas e pequenos nos levaram para o nosso local de dormir, sem que a euforia, misturada à curiosidade e alegria, delas e nossa, diminuísse.

As meninas nos mostraram nossas camas e as delas, mas sono mesmo, ninguém tinha, e as pequenas risadas demonstravam isso claramente. Para amenizar um pouco a energia das crianças, resolvemos pegar alguns brinquedos que tínhamos no carro; para nossa surpresa, um pequeno burrito de borracha que havíamos levado foi o que mais chamou a atenção: todos queriam pular com ele, e, sem nenhuma birra, manha, briga ou disputa, um a um foram se revezando na brincadeira.

Nós, as de fora, Elâine e Rosa, começamos, mesmo em meio à alegria, a nos preparar para dormir. Antes, mesmo em tempo friozinho, um banho gelado numa casa de banho improvisada foi tomado, com um balde e uma caneca para nos lavarmos – foi o banho mais rápido que já tomamos na vida.

Voltando ao local de dormir, assim que uma de nós duas pegou a sua mochila, as crianças passaram à nova observação, deixando o burrito de lado. Percebendo a curiosidade, começamos a mostrar nossas coisas: uma escova de dente rosa, uma pequena bolsinha com medicamentos que sempre carregamos para uma possível necessidade, um casaquinho de frio de lã, um batom de cacau e um pequeno espelho de bolso, com o qual iniciamos, sem poder resistir, uma brincadeira. Nesse momento, todas e todos já nos rodeavam na cama, e com o espelho perguntávamos se queriam ver uma surpresa, e, então, pedíamos para que olhassem no espelho: a surpresa era o próprio rosto de cada uma delas e cada um deles, que ficaram tão animadas/os que repetimos várias vezes... Depois tiramos algumas fotos com o celular, mostrando também fotografias feitas em outras partes da reserva, mas também de nossas filhas e filhos...

A *linguagem* com as crianças, nesse dia-noite, foi da risada e da brincadeira, e tão logo tudo parecer "pegando fogo", fomos "advertidas/os" pela neta mais velha, dizendo que já era tempo de dormir, já que no outro dia algumas das crianças teriam de ir para a escola e o transporte escolar passaria bem cedinho. Nesse momento, as crianças trouxeram água pra escovarmos os dentes e também nos indicaram a matinha, caso quiséssemos fazer xixi antes de dormir.

Ao nos deitarmos, pensava que as crianças não conseguiriam dormir ou ficar quietas com nossa presença. Nos enganamos: elas adormeceram brevemente, com pequenas e tímidas risadas que ainda puderam ser ouvidas, mas em poucos minutos ouvia-se apenas o vento soprando nas janelas da casa e nas folhas das árvores do quintal, fazendo-nos sentir em meio a uma densa mata e a uma aldeia de pequenas e pequenos indígenas a nos embalar. Lá fora, ainda, alguns latidos de cachorro, enquanto aos poucos o silêncio da noite aplacou-se. Nós, mesmo que por uns instantes, em meio a pensamentos insones, enroladas nas cobertas das meninas, adormecemos também.

A noite passou rapidamente, como passam ligeiros os momentos de alegria... E, já no final da madrugada, fomos despertadas por um dos pequenos que levantara meio sonâmbulo pela casa. Aos primeiros raios do dia, por volta das quatro e meia da manhã, Valentim já estava de pé arrumando o mate quente. Nos levantamos, nos arrumamos e nos juntamos a ele. As demais crianças também começaram a acordar, as mais velhas se organizaram para ir à escola e os pequenos já brincavam na barra da saia de Sílvia, que iniciava outro dia em sua jornada... Mas não teve jeito: um novo *ser* agora também já chamava a atenção das crianças: o burrito que havíamos levado como presente...

Após o mate, Valentim seguiu para seu trabalho na escola e nós seguimos nossa viagem para visitar outras alunas, outros alunos. Seguimos, então, para uma pequena escola, no acampamento indígena Ypoí, dirigida por Holanda e Henrique, também acadêmicos no *Teko Arandu*. Seguimos, mas sem esquecer daquela noite inesquecível, aprendendo muito com as conversas junto a Valentim e Silvia, em uma noite *pueril* daquelas que nenhuma adulta, ou nenhum adulto, é capaz de resistir.

Encontro de outros encontros
(por Rosa, segunda autora)

Há muito tempo convivo com essa família e já me sinto parte dela desde 1999, quando comecei a trabalhar no *Ara Vera*, curso de formação de professores em nível médio da Secretaria Estadual de Educação (Mato Grosso do Sul). Em 7 de dezembro de 2000,

desde o episódio triste que vivenciamos juntos (assassinato do Adrianinho, como conhecíamos o professor/aluno Adriano Pires), nos aproximamos muito. Naquela madrugada, Maria de Lurdes, outra amiga, aluna, e professora em Amambai, me acordou, me chamou no meu portão e me trouxe aquela notícia triste. Choramos a perda do amigo e decidimos ir a *Pirajuy*.

Lembro sempre de Tatiane (filha de Valentim e Silvia) que orientei no *Teko Arandu*, em 2016, no trabalho de conclusão de curso, com a temática "Saúde da Mulher e Tratamentos, Massagens e Remédios com Plantas Medicinais", quando uma aproximação ainda mais afetiva foi sendo construída.

Algo que sempre me chama atenção na casa de Valentim e Silvia, tão acolhedora e hospitaleira, é a falta de acesso à internet. Geralmente ficamos sem nenhuma comunicação externa, e esta situação também nos leva, então – e que bom! – a uma profunda comunicação interna, com olhos e ouvidos atentos às longas conversas que, como num *jepota* (encanto, desejo...) nos encantam tanto. Eu, com meu privilégio em compreender e falar Guarani, me comunico de forma mais íntima e familiar, e, sempre que há interlocutores não falantes do Guarani, todos se esforçam em fazer-se entender pelo outro de alguma forma.

Os assuntos que conversamos variam desde os temas do cotidiano, como o cuidado com as crianças, trocas de receitas, de alimentos, simpatias e remédios, a temas mais gerais, como questões relacionados aos vivenciados na aldeia, alegrias e desafios no trabalho da escola e, até, análises de conjuntura política.

Sentir-se parte da família, além de muito gratificante, é parte de uma relação recíproca, pela possibilidade de acolher também em minha casa os meus "parentes" da aldeia, o que acontece de forma espontânea, quando um deles precisa vir para a cidade por motivos de saúde, estudos, passeio etc.

Rostos, cores e linhas em fuga (duas imagens)

Este texto não é e não pode ser apenas nosso (Elâine e Rosa). É também de Valentim e de Silvia. E é também das crianças que nos embalaram naquele final de tarde, naquela noite, naquele início de manhã...

Lembramos então que, durante a noite, nas brincadeiras antes de dormir, fizemos uma foto (o "perfil" da imagem abre este texto). Então, para fecharmos essa "noite", enviamos aquele primeiro perfil para as crianças, e algumas delas preencheram os rostos, escreveram seus nomes.

Figura 5 - Brincadeiras de crianças pintando e colorindo a noite.

Fonte: crianças de uma "noite guarani", moradia de Valentim e Silvia (2019).

Os tons iniciais de branco e preto ganharam outras cores. Ganharam "lápis de cor" em linhas horizontais, a maioria verticais, e outras para quaisquer lados da folha. Letras, nomes e "acentos" ganharam o "céu", enquanto o mundo todo ao redor – feito de papel – aparecia com pequenos "amassos", como as curvas que o vento faz. Nenhum rosto "visível", nenhuma cara a dizer "sou eu", pois que talvez o espaço-tempo da alternância seja pequeno demais para a completude se mostrar inteira.

Aquela noite passou...

Será?

Figura 6 - Afetos de uma noite guarani.

Fonte: Elâine da Silva Ladeia (2019).

Referência

TEKO ARANDU/PP. **Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Projeto Pedagógico – PP**. Faculdade Intercultural Indígena – FAIND/UFGD, 2012.

Agradecimentos

Para Valentim e Silvia, que nos receberam e que aceitaram caminhar conosco (Elâine e Rosa) neste texto.
Às crianças, que nos ajudaram a viver e a sonhar uma noite inesquecível.

Afetos de dormir
Yermollay Caripoune

Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

HISTORIAS DE LA SIERRA EN LOS "ESTADOS DE GUERRA"

Andrés Felipe Bernal Restrepo
Francisco Daza "Popocha"
Liliana Valencia Tafur

Introducción

Las historias contadas en este escrito son resultado de tres experiencias muy disimiles con poblaciones de algunos pueblos campesinos e indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), en el Caribe colombiano. Aunque estas vienen de unos "*lugares de fala*" muy distantes, hay puntos en común que ayudan a comprender la producción y resultado de espacios, y sujetos étnico-rurales envueltos en espirales de la violencia que continuamente se actualizan.

Una de las experiencias tiene que ver con una mujer barranquillera, orgullosamente "costeña"[67], acogida al proceso de reincorporación que resultó del proceso de paz entre la histórica guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el gobierno liberal de turno firmado en 2016. La otra, la trayectoria de un indígena de la comunidad wiwa excombatiente de esa guerrilla. Y la última, una experiencia de un "cachaco"[68] oriundo de la fría Bogotá que ha trabajado en los escenarios contradictorios de las entidades estatales que ejecutan políticas de reparación y restitución de derechos territoriales de población víctima del conflicto armado en subregiones del Caribe Colombiano.

Los lectores encontrarán en las siguientes páginas varias historias contadas, por una parte, desde la lente de una estudiante de filosofía que encontró en la guerrilla un espacio para hacer incidencia cultural y política lo que terminó relacionándola con indígenas wiwas de la parte nororiental de la Sierra. Por otra parte, desde la voz de un indígena wiwa en proceso de reincorporación a la vida en su comunidad Dujka. Y por último, desde las gafas de un antropólogo funcionario de Estado inmerso en los vericuetos de las prácticas y

[67] Manera como se llama a las personas nacidas en la Costa Caribe.
[68] Manera como se conoce a las personas nacidas en el interior del país.

discursos burocráticos de las instituciones, frustrado por la impotencia en la incidencia en transformación social y la reparación territorial de campesinos de la Sierra en territorios étnico-rurales.

Queremos con este escrito mostrar algunas historias de la SNSM y las comunidades étnico-rurales que resultaron de años de violencia acumulada en el espacio y en sus vidas. Contar historias que marcaron nuestras vidas y que pocas veces son relatadas en los manuales, folletos o estudios académicos sobre la SNSM. Por una parte, evidenciar las tramas, puestas en escena, entramados de los encuentros con campesinos reclamantes de tierras de la SNSM que trasciende una simple diligencia judicial de levantamiento de información para el proceso de restitución. Por otra, contar las paradojas de la guerra en la vida de indígenas wiwas que pertenecieron a las FARC – EP y que ahora se encuentran en una fase de reincorporación.

Creemos con firmeza que nuestros aportes a la comprensión de esas realidades además de poner en debate en escala regional temas vigentes en la configuración socio- territorial de la Sierra que invita a pensarse las realidades latinoamericanas paralelas, es también un espacio para contar cómo esas realidades, afectos, emociones nos atravesaron (nos atraviesan) desde cada uno de nuestros *"lugares de fala"* que nos invitan a poner el foco en esos *silencios* que tanto ruido nos generaron en los encuentros con esas poblaciones étnico-rurales de la SNSM.

En un primer momento, se contemplaran aquellos aspectos de la formación socio espacial de la Sierra en sus ciclos de violencia; fundamentos históricos esenciales para comprender el telón de fondo en el que se inscriben las historias aquí contadas. A continuación, escarbaremos en las notas de campo de un funcionario de restitución de tierras durante las contradictorias visitas y entrevistas a campesinos e campesinas de las áreas occidentales y norte del macizo montañoso. Por último, entraremos en los desafíos de la reincorporación de excombatientes de las FARC-EP pertenecientes a las comunidades indígenas wiwa de la zona nororiental de la Sierra, contados desde la tradición oral y narrativa de uno de sus protagonistas, y de una de sus compañeras de grupo.

Guerras recicladas y "estados de guerra" en la SNSM

¿Cómo en la Sierra y el Caribe colombiano se configuraron los "estados de guerra" que inacabadamente se actualizan? ¿Qué espacios y sujetos resultaron de la violencia acumulada de los años de la violencia contrainsurgente?

****

La violencia y las guerras son algunas de las características que más sobresalen en la historia de la formación de las territorialidades serranas y de la región Caribe colombiano. Y no es que diste mucho de la historia nacional que – como dice Antonio Caballero en su libro "Historia de Colombia y sus oligarquías" – desde las campañas de la época de la colonización española y el genocidio que despobló hasta los huesos un continente habitados por decenas de millones de aborígenes, se dio "comienzo a una larga y tragicómica historia de malentendidos resueltos con sangre." (CABALLERO, 2016).

Desde las muchas guerras contradictorias y simultáneas entre centralistas y federalistas que en números de Patiño son cerca de 25 guerras nacionales y alrededor de 60 regionales que se dieron en los pasados 200 años, en confrontaciones que estuvieron relacionadas con la concentración de la tierra (ILSA, 2014); la violencia se ha constituido como mecanismo de poder y de disputa entre actores civiles, armados legales e ilegales por el control territorial de los territorios y sus poblaciones en donde la SNSM no ha sido la excepción.

En este escrito nos vamos a concentrar en la violencia más reciente. Quiere decir: aquella que comenzó durante el proceso de colonización campesina a la SNSM y la reorganización de los grupos aborígenes en la mitad del siglo XX, con el arribo de los cultivos de marihuana para acaparar gran parte de las actividades económicas de la región en los años setenta. Desde entonces, la importancia geoestratégica de la SNSM con su salida al mar Caribe, las conexiones con zonas de frontera con Venezuela, y su excepcional geografía de montaña que sirve de refugio y escondedero, hicieron de la violencia una presencia cotidiana entre indígenas y campesinos, cuyo ciclos de exacerbación se daría en los años de la política de seguridad nacional basada en una lógica contrainsurgente con efectos devastadores en los proyectos de vida de esas comunidades. Veamos.

En un marco de una estructura agraria fundada en la concentración de la tierra más productiva de la parte plana para la producción agraria y la inserción de estas en el mercado internacional (VILORIA, 2014), resultado de siglos de un modelo extractivista colonial; se formaron los territorios campesinos de la Sierra a través de un proceso de colonización de familias campesinas y su compadres del interior del país (MOLANO, 1988). Y claro, como no sino ella, la Violencia Política entre "chulavitas"[69] y "cachiporros"[70], la falta de acceso a tierras y el jornaleo en las haciendas cafeteras de un cultivo que ya conocían de los lugares de donde

[69] El término chulavita era como se conocía a una facción armada irregular del gobierno conservado que ostentaba el poder a finales de los años cuarenta del siglo XX.
[70] Cachiporro era como se conocía a los miembros del Partido Liberal Colombiano.

habían migrado, movilizó la ocupación desorganizada y espontánea de tierras baldías de montaña en las tres vertientes en áreas donde se habían refugiado los cuatros pueblos indígenas – wiwas, kankuamos, koguis y arhuacos – que resistieron a los horrores del colonialismo criminal español y de otras potencias europeas que estuvo lleno de excesos, saqueos y enfermedades contagiosas.

El énfasis de los gobiernos de las elites criollas que incentivaron las políticas de entregas de tierras a terratenientes locales y extranjeros – como fue el caso de la entrega de tierras a la bananera estadounidense *United Fruit Company* –, junto con unas políticas económicas que representan los intereses del comercio internacional y las elites locales (VILORIA, 2014); relegó las demandas agrarias de acceso y formalización de tierras de las poblaciones campesinas en la Sierra y en general de la región Caribe, en un momento donde los procesos organizativos indígenas – particularmente de los pueblos arhuacos y Kogui – se fortalecen en lo referente a la lucha por los territorios.

Entre *combos marimberos* y guerrillas: cotidianidades étnico rurales de la SNSM

La quebrada economía de los colonos campesinos resultado de una insípida reforma agraria, que dejó sin titulación de tierras a miles de campesinos, sin créditos agrarios que incentivarán la producción de alimentos, y las abultadas deudas en los comercios de los pueblos donde compraban las herramientas para abrir monte y trabajar la tierra; abrió el camino para la vigorización de la bonanza de la marihuana en la que los campesinos colonos encontraron como solventar la precariedad socio-económica a la que estaban destinados. Con la bonanza vino atada la violencia.

Mientras unos se organizaron para controlar y disputar el negocio con armas entre los conocidos *combos marimberos* aprovechando las antiguas redes heredadas del contrabando en Santa Marta y la Guaira (MOLANO, 1988; GONZÁLEZ, 2008)[71]; la mayoría de colonos entraron a esas actividades cultivando, arrendando sus posesiones de tierra y también poniendo la mano de obra y el transporte en mulas, entre muchas otras facetas (SILVA, 2012; TRIBUNAL SUPERIOR DE BOGOTÁ, 2015).

[71] Para una historia del contrabando en el Caribe colombiano centrado en el departamento da Guajira que involucra la subregión da Serra Nevada de Santa Marta, ver el libro de Santiago González (2008) "*Pasado y presente del contrabando em Loa Guajira aproximaciones al fenómeno de ilegalidade em la región"*. Em ele estuda os diferentes períodos dessa dinâmica ilegal articulada à formação sócio territorial da região Caribe. Para ele, a história antiga do contrabando começa em 1500 e vai até 1886. O segundo período denominado "*Desde la república hasta el presente",* o autor estuda o contrabando em La Guajira entre 1886 a 1940, e 1940 a 1980.

Las guerrillas harían su presentación en la Sierra y en la región Caribe a lo largo de la década de los ochentas y el primer quinquenio de los noventa. Desde la séptima conferencia realizada en la región del Guayabero en el sur del país, la estrategia de las FARC fue expandir sus frentes por toda Colombia ¿El objetivo? Incidir política y militarmente en tres aspectos: el primero, las tomas de tierras de los campesinos de extensos latifundios de las planicies de los departamentos de Córdoba, Sucre, Bolívar, Magdalena, Cesar y La Guajira. El segundo, el conflicto obrero patronal de la zona bananera y la incidencia en acciones armadas contra la infraestructura de empresarios y terratenientes en los alrededores de la Sierra. Y tercero, en la disputa armada con los grupos armados al servicio del tráfico en la Sierra por el control territorial y de las poblaciones campesinas e indígenas de esas regiones montañosas.

Así nació el Frente 19 José Prudencio Padilla de las FARC y también el Frente Seis de Diciembre, del Ejercito Nacional de Liberación (ELN), posicionándose éste en mayor medida al sur de la Sierra en sectores del departamento del Cesar.

En la práctica, las guerrillas llegaron a una región que los favorecía para ganar la simpatía de los colonos campesinos e indígenas. Estafados y violentados por los compradores de marihuana, en un precario contexto agrario, la insurgencia armada – particularmente El Frente 19 - llegó a la Sierra a interceder en los abusos violentos de los *combos marimberos* con las poblaciones étnico-rurales. En esos años varios jóvenes campesinos e indígenas se sumaron a las fuerzas insurgentes obligados o atraídos por el poder que esta representaba. Lo mismo sucedía en zonas donde establecieron los combos marimberos. Se configuró así el conflicto geopolítico por el control de la Sierra y sus poblaciones.

Mientras la guerrilla llegó y se instaló en algunas zonas de la Sierra – cuenta un campesino – para "erradicar a los combos marimberos [...] nos decían que debíamos retornar a los cultivos de pan coger porque la gente estaba cultivando mucha marihuana" (ENTREVISTA CAMPESINO); en otras áreas, las fuerzas de mercenarios al servicio del tráfico vieron en la guerrilla y sus bases políticas un riesgo en los intereses de tráfico ilegal en los territorios ideales para ese fin, pues afectaba el capital social y económico acumulado por esos grupos. Pero también, los intereses de acumulación de la propiedad, de la riqueza y del dominio político de las elites regionales y del capital internacional, en una simbiosis difusa entre lo ilegal y lo legal que tomaría unos rumbos desagradables a mediados de los años noventa.

Interiorización del miedo y el terror: orden y dominación constrainsurgente en "estados de guerra"

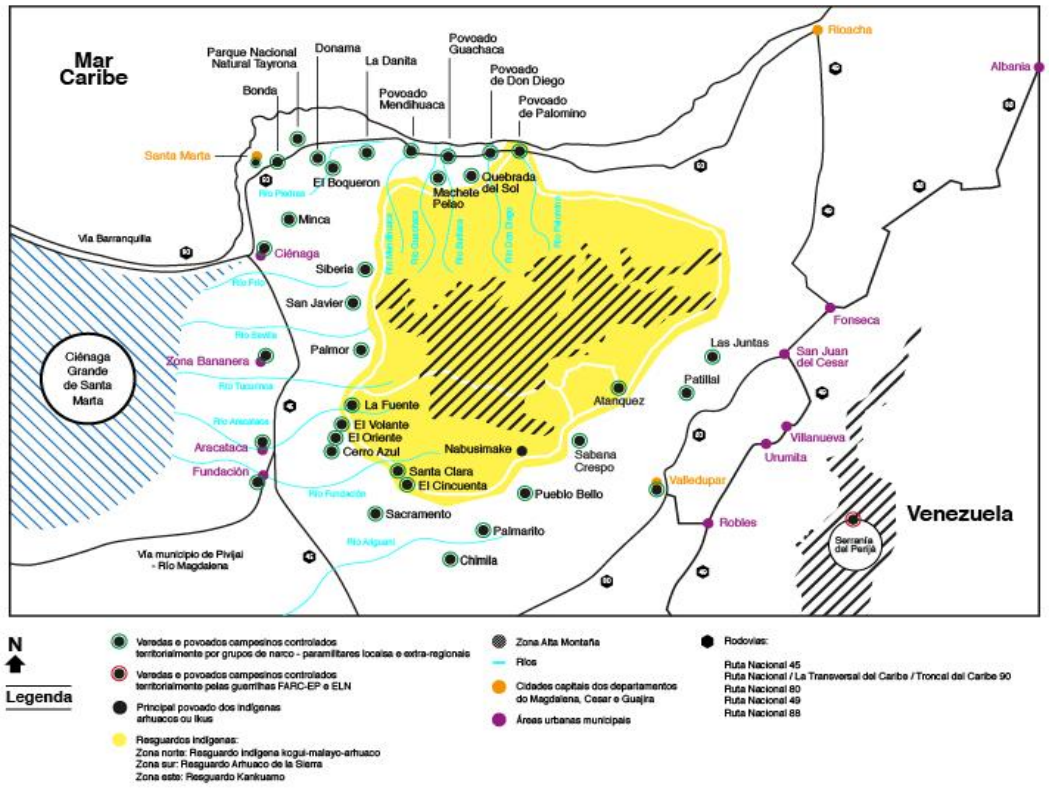
La relativa estabilidad y baja intensidad del conflicto armado entre los años setenta y ochenta, pronto cambió con el apogeo y el repunte de las políticas constrainsurgentes. Promovidas por el Estado Colombiano de mediados de los años noventa y hasta finales de los dos miles, y financiadas e ideadas por la doctrina constrainsurgente de los Estados Unidos; éstas suscitaron el avance y la consolidación paramilitar para defender, por una parte, los intereses de terratenientes de la custodia de la propiedad, la concentración de la tierra y la acumulación de la riqueza en diferentes regiones del país (FRANCO, 2009; GUTIERREZ, 2014), y por otra, controlar las rentas ilegales de extorsiones, tráfico de marihuana y cocaína.

Y claro, no era apenas perseguir el enemigo efectivo -la insurgencia armada-, sino sobre todo, aquello que amenazara el orden hegemónico, y la preservación de ciertos intereses; es decir, campesinos organizados y/o campesinos en áreas de interés estratégico como la Sierra. Estos pasaron a ser una especie de enemigo objetivo o imaginado, cuya sospecha de rebelión no es clara pero que se presupone como un obstáculo de los intereses dominantes (FRANCO, 2009). Es claro que para el Estado y los que se beneficiaban de esta guerra el enemigo es antes que todo político y no simplemente enemigo militar. Sobre ese principio, se estableció un juzgamiento sobre los campesinos serranos como auxiliadores o simpatizantes de la guerrilla.

El control sobre las vidas de las poblaciones serranas se incrementó al tiempo en que la guerra escalaba y se hacía más cruenta. La violencia se enquistó en las relaciones socio espaciales del dia a dia, en las formar de actuar (y no actuar), en el control sobre esos cuerpos, las maneras de relacionarse entre vecinos y en las maneras de estratégicas de sobre(vivir) en condiciones abusadamente adversas. Territorialidades rurales que serían instrumentalizadas por las lógicas cotidianas de una producción (y destrucción) de espacio en una lógica "amigo-enemigo", donde se agudizó la asociación de los campesinos serranos con la insurgencia, por parte de paramilitares mercenarios, miembros del Ejército Nacional, la Policía Nacional y las autoridades judiciales.

Fueron los años de la "guerra como acción": masacres, asesinatos selectivos, desplazamientos forzados, amenazas, desapariciones forzadas. La producción del terror en las cotidianidades de esas territorialidades rurales en la SNSM se hizo sobre la base de la represión y la exacerbación de las prácticas violentas con el fin de derrotar el enemigo efectivo y enemigo objetivo que sirvió de comunicación y propaganda para los sobrevivientes sobre las consecuencias de proceder con los rebeldes o contra los intereses dominantes (FRANCO, 2009).

Difusão e consolidação territorial dos grupos paramilitares na SNSM (1996 – 2006)



Fuente: Elaboración de Andrés Bernal con entrevistas a campesinos de la SNSM y datos de la DIRECCIÓN DE ACUERDOS DE LA VERDAD-DAV, Regional Magdalena. Centro Nacional de Memoria Histórica-CNMH. "BLOQUE RESITENCIA TAYRONA (BRT)". Sin año[72].

[72] Las informaciones del mapa se basan principalmente en los datos cualitativos de las localidades de los departamentos del Magdalena y el departamento del Cesar. Respecto a las localidades serranas del departamento de la Guajira, son pocos los datos encontrados en las fuentes documentales utilizadas en mi investigación de maestría.

La violencia exacerbada cesó con la desmovilización paramilitar (2006) pero esto no significó el fin del control y el dominio sobre estas poblaciones. La acumulación de los años de la violencia exacerbada en el espacio serrano destruyó el sujeto, la subjetividad y las nociones de colectividad. Para los actores armados que defendían los intereses hegemónicos, la violencia encolerizada ya no era necesaria: el daño ya estaba hecho. Se creó así un "estado de guerra" continuo que se actualiza en un espiral que actualmente atraviesa esos cuerpos. Los mecanismos de reproducción y las formas adoptadas de la violencia en el tiempo de la "guerra como acción", determinaron un "estado de guerra" donde "existe una línea de continuidad que nos indica que el pasado de terror se actualiza en el presente de la sujeción y sumisión" (FRANCO, 2009; 535).

Así, en el "estado de guerra", la memoria de terror de la violencia constrainsurgente se recicla y se renueva en el presente. Es la presencia de un orden del miedo establecido en las vidas de las comunidades étnico-rurales de la Sierra a pesar de que los hechos hayan pasado varios años atrás. Sea en los escenarios de la ejecución de las políticas de reparación territoriales del gobierno Colombiano donde se encuentran víctimas y funcionarios del Estado, o en los procesos de reincorporación de las comunidades que fueron parte de los grupos armados, estos ciclos de terror aparecen en el presente como mecanismos que buscan destruir los elementos que amenazan el orden hegemónico de los intereses dominantes. ¿Cómo estos "estados de guerra" determinan las relaciones entre funcionarios de Estado y víctimas del conflicto armado? ¿Qué sujetos resultaron de los años de la "guerra como acción"? ¿A qué realidades se enfrentan los actores rurales de la SNSM que pertenecieron a un grupo armado?

Escarbando en las notas de campo: jornadas comunitarias con campesinos y campesinas de la Sierra víctimas del conflicto armado durante de la implementación de la política de restitución de tierras.

Encuentros con campesinos de las partes altas de Cíenaga, Magdalena

Eran casi las 10 de la mañana cuando llegamos a una de las veredas de la Sierra en el municipio de Ciénaga en la que íbamos a encontrar a campesinos y campesinas que solicitaron en restitución sus tierras de las que se desplazaron en los años de la cruenta violencia al programa insignia del gobierno de turno para reparar a las víctimas del conflicto armado. El viaje desde Santa Marta – la capital del departamento del Magdalena – duró 4 horas. La mayoría del tiempo se fue en la subida de rutas destapadas y difíciles de transitar por la alta inclinación del terreno que dificultan diariamente la comercialización de alimentos que allí se siembran en la insípida economía campesina debilitada y fracturada por el paso de la guerra. Es verano y el paisaje es seco. La camioneta en la que vamos tres

funcionarios cachacos[73] del área social y una abogada costeña deja una polvareda en la ruta mientras pasamos por algunas tierras de cultivos de frutas, algunas posiblemente solicitadas en restitución y que en los años de la *bonanza marimbera* de finales de los setentas y ochentas sirvieron para el cultivo de marihuana.

La ansiedad de llegar se refleja en la curiosidad de conocer los lugares de los que tanto habíamos leído en los expedientes que reposan en el archivo de la oficina pero que rara vez iríamos a visitar. La jornada fue preparada semanas atrás en la oficina como parte de un ejercicio social de recolección de información para documentar las demandas de restitución ante los jueces de tierras quienes deciden si se restituye o no una tierra.

Bajamos del carro y nos reciben algunos campesinos. También nos espera un grupo de soldados del Ejército Nacional que patrullan el área con sus rifles y ametralladoras, y que generalmente acompañan las visitas a campo junto con personal de la Policía. No deja de ser incómodo y llamativo que varios relatos señalan a estos actores como verdugos de varios de las acciones más cruentas. Las primeras preguntas aparecen en la hora: ¿cómo hacer un ejercicio de confianza para hablar con los campesinos sobres sus historias de victimización con uno de los actores armados presentes en la jornada? Ya en otra visita de campo de meses atrás en las veredas campesinas más al sur de las que estamos, nos quedamos en la misma escuela con miembros de la Policía Nacional encomendados a cuidar a nosotros los burócratas de la restitución de tierras. Y es que en los años de escalamiento de la violencia era común que el campesinado fuera asociado con la guerrilla de las FARC, particularmente con el Frente 19, que llegó en esas áreas desde mitad de los años ochenta para ganar afectos con los campesinos e indígenas, combatir los grupos de marimberos que controlaban el tráfico de marihuana e incidir en el conflicto obrero patronal de la zona bananera de la parte plana.

El punto a donde llegamos es un pequeño caserío donde confluyen varios de los caminos veredales. La única tienda del lugar atendida por un campesino de unos sesenta años que nos saluda fraternalmente, sirve de parada para los carros veredales que vienen de abajo desde el mercado del municipio de Ciénaga o la carretera al mar. Un grupo de campesinos que viven en las fincas aledañas a ese punto nos brindan algo de comer, mientras comienzan a llegar a pie los otros que vienen desde sus tierras ubicadas en las áreas más alejadas de la montaña. La única escuela de la vereda es indicada por ellas y ellos para hacer el encuentro. Es una pequeña estructura abandonada, con huecos en el techo y algunas sillas que hierven por el calor del día que cada vez se hace más fuerte con el llegar del medio día lo que imposibilita reunirnos.

[73] Gentilicio de como se conoce a las personas que nacimos en el interior del país.

Decidimos junto a los campesinos hacer la jornada en una pequeña casa abandonada que sirve de espacio de reunión de los habitantes de la vereda. Pese a que han pasado casi 20 años del escalamiento de la violencia con las incursiones paramilitares en acciones conjuntas con el Ejército Nacional para sacar a la guerrilla de la Sierra, en una de las paredes exteriores de la casa en un grande grafiti se lee "Javier Apolonio Claudio no engañe más a Parrandaseca", firmado con una calavera y el alias de "5.5"; uno de los capos paramilitares más conocidos en esas subregión que comandó la violenta incursión con asesinatos, masacres, torturas, violaciones, y amenazas a comienzos de los años dos mil.

Imagen 1 – Escrituras de la "guerra".

Fuente: Andrés Felipe Bernal Restrepo, foto tomada durante la visita a la vereda durante 2016.

La línea de tiempo comunitaria comienza sin contratiempos. Las risas al recordar como colonizaron estas tierras ásperas y de difícil acceso para establecer haciendas de café desde los años cuarenta del siglo XX, ocupan los primeros momentos agradables de la jornada comunitaria. En su mayoría – cuentan – eran colonos de santanderes en el interior del país y otros de la costa Caribe que se establecieron en pequeñas y medianas fincas de café, que a su vez nacieron y se organizaron a partir de dos grandes haciendas cafeteras pertenecientes a Joaquín (padre) y José (hijo) de apellido Fernández de Castro, y el "turco Hasbún": dos de las familias de terratenientes barranquilleras y samarias con muchas tierras en la zona bananera.

Algunos campesinos nos contaron que sus padres llegaron a la región a trabajar en esas prominentes y prósperas haciendas cafeteras para después quedarse con tierra desgajada de ellas, colonizar nuevas tierras, o comprar tierras colonizadas por otros colonos. Contaron también que esas reconocidas haciendas cafeteras de prominentes familias con frondosos apellidos de las formadas elites regionales después fueron vendidas en unos negocios muy comunes entre "viejos ricos" y la naciente clase de narco-latitudinarios guajiros con renombre en el *boom* de los comienzos del negocio de la marihuana: Los Baldeblanquez.

Cuando surgen los relatos de cuando olvidaron el café y empezaron a trabajar alquilando las tierras para cultivar marihuana, o cobrando los viajes en mulas para los puntos de embarques en un escenario de una economía campesina quebrada y sin acceso a políticas agrarias, el ambiente de la reunión comienza a cambiar y a ser más confuso, con evidencias manifiestas de una realidad que escapa al trámite burocrático e institucional de una jornada de la unidad de Restitución Magdalena como representante del Estado, con campesinos víctimas de la violencia.

Hablábamos de las fincas incluida la de los Fernández de Castro con siembras de marihuana, además de ganado y pan coger como frutas, tubérculos; y de la venta a los Valdeblanquez en los ochentas a "unos reconocidos mafiosos guajiros quienes les habían comprado a los Fernández de Castro". Eran épocas de compras de marihuana por comisionistas en una región donde los cultivos de café daban hasta 10 veces menos que el de la hierba.

Los silencios a las preguntas que hacíamos eran más frecuentes entre los asistentes a la jornada. El lenguaje corporal de los campesinos y campesinas transitaba entre las risas nerviosas frente a si participó o no del negocio de la marihuana, o las respuestas cortas, y en voz baja, acompañadas de una memoria estancada en el pasado; o el silencio absoluto de no querer recordar con la voz lo que el pensamiento no olvida. Eran los cuerpos de campesinas y campesinos, y sus espacios agrarios resultantes de la "guerra como acción" (asesinatos, masacres, desapariciones forzadas, amenazas, estigmatizaciones, desplazamientos y despojos forzados); que constituyeron la "guerra como estado" en la Sierra que continuamente se actualiza inclusive y en mayor medida, en esos escenarios institucionales como la jornada de esos días.

La historias del escalamiento y la exacerbación de la violencia más reciente entre guerrillas y el Estado (Ejército, Policía Nacional), que actuó en connivencia con los grupos paramilitares, financiados por empresarios, políticos locales y nacionales durante e la política de seguridad nacional de orden contrainsurgente, comienza en la tarde. El sabroso sancocho de gallina que providenciaron amablemente durante el almuerzo dos mujeres campesinas que dieron un aire de calma, hermandad y risas entre los asistentes a la jornada quedan para el olvido. Las

tensiones, expresiones, maneras de llevar el cuerpo, silencios prolongados cuando se recuerdan las muertes de varios de los vecinos que ya no están durante el asentamiento de las bases paramilitares, carga el ambiente de la jornada y el agotamiento comienza a ser evidente.

Todos los que participan de la reunión regresaron a sus fincas. Pese a que en algún momento se desplazaron forzadamente de sus tierras por amenazas directas o por la creciente violencia de la vereda, y que en sus relatos se habla de la consolidación del control territorial de los paramilitares, los que están presentes consiguieron retornar a sus tierras sin el acompañamiento de alguna institución. De los 20 solicitantes en la jornada, tan sólo dos – una de ellas la mujer campesina de rostro resignado y de expresión triste que hablaba en voz baja- asesinaron directamente a un familiar. Los otros muertos – cuentan- son de otras familias que se desplazaron acusadas de ser de la guerrilla y que nunca más regresaron. Las preguntas comienzan aparecer: ¿cómo hicieron los solicitantes que están en la jornada para retornar a sus fincas pese al violento régimen paramilitar y estatal durante los años de la política contrainsurgentes? ¿Dónde están las familias de los otros campesinos que contaron que fueron asesinados? ¿Por qué las familias de esos muertos por los paramilitares acusados y estigmatizados de pertenecer a la guerrilla, no solicitaron la restitución de sus tierras ante la URT?

La sensación de que lo que estaba ocurriendo en nuestra frente era un libreto comenzaba a aparecer. Los sigilos y el lenguaje corporal cuando se hacían ciertas preguntas, y cómo se hablaban entre ellos sin usar palabras nos hacían pensar de que el ejercicio de la línea de tiempo colectiva tenía momentos en que se asemejaba más a una puesta en escena en la manera de responder al Estado de aquellos sujetos reconocidos como víctimas reclamantes de restitución, -una escena forzada por la presencia de nosotros funcionarios de tierras- y no una manera genuina y espontánea de responder. Era como si hubiese algo acordado sobre qué responder en algunas preguntas sobre la guerra y quienes debían hacerlo: generalmente hombres que asumieron el papel de responder y conducir gran parte del ejercicio comunitario.

En conversaciones posteriores a la jornada con los dos colegas del área social, concordamos en la idea de que era bastante probable que esa comunidad se hubiera reunido antes de que fuéramos para acordar qué nos decían y qué no se nos decía. Era como si supieran hasta a donde iban a ir con el discurso, eso se notaba. Y eso era totalmente entendible. Fue la manera en que aprendieron a sobrevivir a la guerra de los paracos[74]. Eran sobrevivientes y partícipes de la guerra directa o indirectamente, y claro, tenían que construir su discurso desde la lente de los vencedores.

[74] Termino como es conocido en Colombia coloquialmente a los grupos de mercenarios paramilitares.

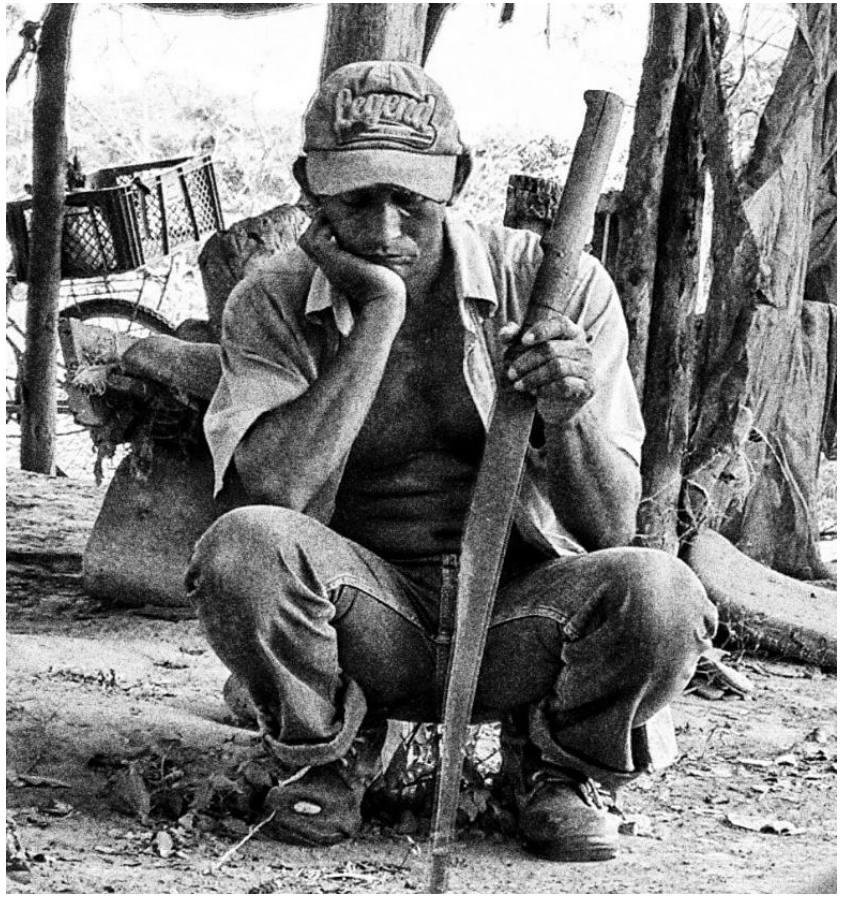
El tema de ser "cachacos" venidos de otra región del país y el hecho de subir a recoger en dos días -como parte del Estado – una información de un pasado infernal para volver a ausentarse sin saber cuándo regresar de nuevo, daba poca confianza de la gente. Y era entendible. Siendo uno en ese momento un desconocido que representa una institución que va, saca una información, se va y no regresa, o vuelve a hablar mucho tiempo después. No es un ejercicio de confianza que genere procesos prolongados sino que eran más visitas excepcionales del Estado que en muchos casos abría las heridas sociales no resueltas. ¿Cómo tratar estos temas con un Estado que llega, toma unas pruebas y vuelve a ausentarse? ¿Cómo remover las cicatrices mal sanadas de la guerra y después no regresar con años y años sin responder? ¿Qué efectos puede tener esas prácticas del Estado en las maneras de los campesinos relacionarse con los funcionarios?

Me quebré cuando después de terminado el ejercicio de línea de tiempo y cartografía social, uno de los presentes esperó a que se dispersaran los otros campesinos y me llamó a un costado a contarme "el otro" lado de la historia que no podía ser contada en grupo. Era manifiesto que estaba evitando al resto de campesinos. En su relato me contó informaciones de cómo los paramilitares se adueñaron de una finca que estaba pedida en restitución con el beneplácito de los solicitantes, versión contraria a la que habían relatado en otro ejercicio de levantamiento de información. También me dijo que regresó a su tierra porque había conversado con los comandantes paramilitares para dejarlos quedar ahí. Al fin y al cabo ellos eran los que decidían quien permanecía o no en esas áreas.

Al otro día, uno de los campesinos trabajadores que habita una de las tierras solicitadas en restitución, cuando acaba el ejercicio me dice: 'yo les voy a decir la verdad pero es que no quería que eso quedara grabado' Yo estoy en esa tierra porque los paramilitares me pusieron ahí porque yo les trabajé un tiempo como conductor y haciendo mandados. Es qué más iba a hacer uno si ellos eran los que mandaban.

Esa fue la prueba donde me di la pela por el silencio. Ese silencio llegó a tal punto que no sabíamos si se trataba de no hablar de lo que me duele o no hablar de los que se acordó con el grupo o no hablar la verdad... Pues que finalmente nos chocó mucho hasta el punto en que no había cómo no poner en el informe que la gente se estaba quedando en silencio.

Imagen 2 – Hombre de la "guerra".



Fuente: Jesús David Huertas, foto tomada durante la visita a la vereda durante 2016.

Doña Matilde

La señora Matilde es una mujer campesina negra de unos 45 años que pasó por muchas cosas en su vida. Ella es de cuerpo grande y con su voz vigorosa nos contó orgullosa de sus dos hijos y del pueblo del Caribe donde nació. Desde temprano, hablamos en la sala del segundo piso ella, el abogado y yo sobre su solicitud de restitución de una tierra en una vereda localizada en áreas de control histórico de uno de los grandes capos narco paramilitares del Magdalena: Hernán Giraldo Serna alias el "Patrón" o "El Taladro" – llamado así por sus aberrantes prácticas para violar niñas y jóvenes – que a comienzos de este año (2021) regresó extraditado a Colombia después de pagar una condena en Estados Unidos. La solicitud de la señora Matilde fue interpuesta años atrás en la oficina de restitución de Tierras del Magdalena. Ese sería un día más de trabajo con una víctima más de desplazamiento forzado y despojo de no ser por el aviso que Matilde me hizo mientras entrábamos en la sala en la que advirtió, con una sonrisa en su cara y en tono medio en serio medio en chiste, que sufría de epilepsia e que teníamos que estar atentos porque hoy podía ser uno de esos días donde podría sufrir un ataque.

En los primeros momentos de la charla ella respondió de una manera tranquila las preguntas: ¿de dónde era?, ¿cómo y cuándo había llegado en su tierra ubicada en la Sierra?, ¿con quién vivía en esa tierra? La conversación era tranquila, como en los "típicos" días de atención a una víctima como funcionarios u operarios del Estado. Pero comenzó a cambiar cuando pisamos los callos de la memoria de los años de la guerra contrainsurgente que evidentemente seguían presentes en la existencia de doña Matilde.

Desde el comienzo me incomodaba de sobremanera la manera tosca y deshumanizada de preguntar del abogado – nada nuevo en este tipo de trabajos – donde se dejaba bien claro con sus gestos, su ropa sofisticada y moderna, y actitudes, su lugar de burócrata de Estado que se asemejaba a la de un gobernador. 'Pero cuénteme señora Matilde ¿cuál fue el hecho concreto que motivó el desplazamiento? ¿Cuál fue el hecho específico? ¿En qué año? Que no me queda claro – preguntaba insistentemente el abogado sin percatarse de la incomodidad evidente que comenzaba a tener nuestra interlocutora.

La desconfianza de doña Matilde con el Estado venía de tiempos atrás. Después de varias denuncias de hechos de violencia experimentados por ella y su familias en la Fiscalía General de la Nación, la Personería Municipal y Acción Social – pese a que eso de denunciar significaba un riesgo para su seguridad y la de su familia – ese día esperaba una vez más una respuesta del Estado, ahora representado en la Unidad de Restitución de tierras más concretamente en los dos funcionarios que participamos de la entrevista.

Intenté tranquilizar la agitación que cada vez se hacía más evidente en ese grande y robusto cuerpo de mujer campesina… total, era la violencia actualizada que aún la afectaban al referirse a su violación y el posterior golpe o "cachazo" que recibió en su cabeza por un paramilitar que cuidaba la tierra de fue desplazada, junto con sus amigas en la primera mitad de los años dos mil y que le dejó una secuela física: una epilepsia.

Durante las dos horas y poco que duró nuestra entrevista, lo que más me dejaba desconcertado era la expresión de miedo y terror de ella al saber que es contexto de zozobra y dominio por las fuerzas irregulares de paramilitares de los años dos mil aún se mantenían en la vereda donde se encuentra su tierra, que fue usurpada y que ahora (2016) estaba reclamando para ser restituida en el programa de gobierno de turno. Eran grupos de hombres armados que se habían reorganizado en los años posteriores a la desmovilización de las estructuras paramilitares y que aún en la actualidad controlan esos territorios de la Sierra Nevada de Santa Marta. Las siguientes tres horas fueron de acompañamiento al estado catártico y de adrenalina de la señora Matilde. La llevamos al hospital cargada entre varios.

El caso de la señora Matilde fue uno de los que más me cuestionaron y me indignaron desde mi lugar de burócrata de Estado que continuamente buscaba relatos sobre el contexto de guerra. Era la evidencia de la actualización y continuidad del terror y el miedo del ciclo de la guerra contrainsurgente que no sólo se evidenciaba en el cuerpo y las reacciones de doña Matilde, sino que era un patrón común en varias de las entrevistas que hice a campesinas y campesinos de la Sierra quienes revelaban en sus cuerpos y expresiones el miedo de contar sus historias de violencias por temor a recibir represalias por los señores de la guerra que hacen presencia en sus territorios despojados. Varios pidieron no colocar en las entrevistas muchas de las cosas que nos contaban.

Camino Wiwa: la reincorporación de indígenas farianos[75] a sus comunidades tradicionales

Rosiris, o Rochi como le decimos de cariño, nació en el corazón de la Sierra Nevada, en un resguardo Wiwa[76] de nombre Linda, cerca de Badillo. Huérfana de padre, estando su mamá embarazada los paramilitares lo asesinaron. Cuando tenía 7 meses de nacida su mamá desapareció, ella cree que la mataron, otros de su familia creen que murió en el agreste camino de la sierra.

[75] El termino fariano es como se conoce a la personas pertenecientes a las FARC EP.

[76] "Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio" (Artículo 21, decreto

A Rochi se la llevó una señora de quien dice no recordar su nombre y la crio en una zona conocida como Potrerito. Su hermana la vinculó a las FARC; "qué iba a hacer para allá al resguardo si allá no había nada, ingresé y me quedé aquí", cuenta.

En el año 2017 la guerrilla más antigua de Latinoamérica y el Estado Colombiano intentaron poner fin, tras varios años de negociaciones, a un conflicto de más de cinco décadas contra un ejército rebelde alzado en armas desde el año 1964 hasta el año 2016, al realizarse la dejación de armas pactada en los Acuerdos de Paz[77].

Casi el 40% de los exguerrilleros reincorporados de la unidad de la que hacíamos parte Rosiris y yo tiene ascendencia indígena, en su mayoría arhuacos, wiwas, koguis, kankuamos y wayuús. En las FARC, Rochi y todos los demás teníamos la oportunidad de educarnos, trabajar y ser soldados de la revolución, y así fue hasta el año 2016 cuando se inicia el proceso de pre agrupamiento, previo a la firma del acuerdo de paz.

Para esos días todos imaginábamos cómo sería si en verdad se diera la oportunidad de dejar la guerra y volver a ver a las familias después de años sin verles. Rochi no era la excepción. Aunque contaba con algunos primos en la guerrilla, no había vuelto a tener razón de su hermana y el resto de familiares. Cuando la paz se firmó, las armas fueron entregadas y cada exguerrillero fue registrado con cédula de ciudadanía, Rochi emprendió la búsqueda de su familia.

Rápidamente y sin dificultades pudo hallarla por la relativa cercanía de donde se encontraban. Subió expectante a la Sierra en su cara nororiental, en un camino al que se llega con dificultad en moto o carro especial y que continúa con aproximadamente 8 horas a pie por camino de herradura, de lado del departamento de La Guajira.

Luego de reencontrarse con sus familiares Rochi regresó al Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR)[78] en donde yo pasaba los primeros días después de la reincorporación. Su cara traía cierta inquietud que reveló al compartirme unos vídeos

2164 de 1995). En la Sierra Nevada de Santa Marta tienen jurisdicción tres departamentos (La Guajira, Magdalena y Cesar) y 17 municipios, cinco resguardos indígenas (Kogui- Malayo- Arhuaco, Arhuaco, Arhuaco de Bushinchama, Kogui y Kankuamo).

[77] Los Acuerdos de Paz son el resultado de las negociaciones entre el Gobierno de Colombia, en cabeza de Juan Manuel Santos, y la guerrilla de las FARC- EP para poner fin al conflicto armado interno más antiguo de Latinoamérica (desde 1960). La firma del Acuerdo para la terminación definitiva del conflicto fue firmado en Bogotá el 24 de noviembre de 2016.

[78] Sigla que corresponde a Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación, centros poblacionales resultado de los acuerdos de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP. En los ETCR se realizan actividades de capacitación y reincorporación temprana con las cuales se pretende facilitar la adaptación de los integrantes de las FARC a la vida civil.

que ella hizo con su celular en el que el Mamo de la comunidad en la que vive su familia exponía con preocupación y urgencia la tragedia que viven los wiwas. El Mamo es la máxima expresión de sabiduría de las culturas indígenas de la Sierra Nevada, él nace y aprende los secretos de la naturaleza por el contacto vivo que desde niño él relaciona con todo el conocimiento de origen que han dejado los dioses[79].

Estaban atravesando una peste de gripe y leishmaniosis que estaba acabando con la vida de indígenas wiwas y koguis indiscriminadamente. No contaban con comida ni medicinas, y lo peor, los separaba un escarpado camino entre montaña con el agravante de tener que cruzar varias veces el aparentemente apacible pero traicionero río Badillo[80].

De hecho, el acuerdo de paz firmado entre las FARC y el Estado colombiano, cuenta con un interesante pasaje llamado Capítulo étnico, dice de esta manera: "se concertará con las organizaciones representativas de los pueblos étnicos un programa especial de armonización para la reincorporación de los desvinculados pertenecientes a dichos pueblos, que opten por regresar a sus comunidades, para garantizar el restablecimiento de la armonía territorial. Se concertará una estrategia pedagógica y comunicativa de difusión de los principios de no discriminación racial y étnica de las mujeres, jóvenes y niñas desvinculadas del conflicto"[81].

Verdad abierta en su artículo del 25 de agosto de 2016 titulado *Acuerdo con las FARC tiene capítulo étnico* menciona:

> Doce horas antes de que se anunciara el acuerdo final que alcanzaron el gobierno nacional y las FARC, una delegación de afros e indígenas partió hacia Cuba para trabajar contrarreloj en la implementación del capítulo étnico para el proceso de paz. Antes de la medianoche y después de los anuncios oficiales, lograron incluir un capítulo étnico [...] Comunidades afro e indígenas insistieron por más de tres años en ser escuchados en la mesa de negociaciones hasta que finalmente lograron que se incluyera un capítulo étnico. [...] A finales de junio de 2016, diez representantes de las comunidades negras, otros diez de las comunidades indígenas y dos de las comunidades room, pudieron arribar a La Habana para expresar sus inquietudes y realizar aportes para el sexto de la agenda de negociación: implementación del acuerdo. En menos de doce horas afros e indígenas plantearon su propuesta para la implementación de los acuerdos de paz, la cual busca "contribuir en la construcción de los principios, salvaguardas, garantías, políticas y mecanismos culturalmente pertinentes para su interpretación e implementación en las comunidades y territorios étnicos, respetando sus derechos fundamentales, en especial de la consulta, el consentimiento previo, libre e informado, la libre determinación, la autonomía, la unidad, el gobierno propio y los derechos territoriales para la protección de su integridad física y cultural. (VERDAD ABIERTA, 2016).

[79] www.lamochilaarhuaca.com ¿Quiénes son los Mamos?. 15 nov 2020.

[80] En la nevada nace el Río Badillo, baja pasando inicialmente por entre comunidades koguis y wiwas hasta llegar a la zona urbana: Simiki, Ashintuka, Garobo, Mango Fajao, Dujka, Linda, Río Badillo, Patillal.

[81] "Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera". Punto 6.2. Capítulo Étnico. página 208. 2016.

A pesar de que el 40% de nuestra unidad, conformada por alrededor de 80 personas en ese momento, era indígena, hasta ese momento aún no existía algún organismo étnico con el que contar para buscar formas de atender la situación, sólo hasta hace un par de años se empezó a consolidar la mesa étnica en nuestro ETCR. Así que, decidí dirigirme al camarada Bertulfo Álvarez quien comandaba el bloque; le conté la situación y el testimonio registrado y traído por Rochi. Mi interés era documentar la situación, llevar algunos víveres y medicinas, y abonar el camino para un trabajo social y organizativo más amplio con la comunidad. La nobleza y humanidad del camarada nos abrió la posibilidad de contar con un vehículo, reservas, un camarógrafo y un compañero del comité de organización social para acompañar la visita.

Me voy con Rochi y los dos excombatientes más a la Sierra a registrar lo que está pasando. El camino es duro pero agradable, acompañado del río Badillo que se cruza cada tanto zigzagueando y recordando tantas veces que, crecido, se llevó gente y animales por igual. Recuerdo que la primera vez que subimos a Dujka, en la Sierra Nevada del lado de La Guajira, aún era muy difícil transitar por algunos tramos pedregosos, era el año 2018.

Imagen 3 – Territorios de la "guerra".

Esa primera visita fue trascendental, hicimos registro audiovisual de lo que estaba ocurriendo en ese rincón olvidado de la Sierra. "Wiwas, un pueblo olvidado"[82] fue el documental producto de las conversaciones que tuvimos con esa comunidad, y también con los koguis, que al enterarse de nuestra presencia decidieron caminar durante dos días para bajar a nuestro encuentro y hablar.

Me llamó mucho la atención, la desgracia de los wiwas y los koguis evidencia la profunda problemática que viven las comunidades permanentemente olvidadas en mundos lejanos, en el que la comida, la educación, la salud; la vida al fin de cuentas, están condicionados por la distancia, por un camino largo y peligroso, aquello que Molano llamó la Colombia profunda.

Regresamos al Espacio Territorial donde hacíamos nuestra reincorporación a la vida civil, allí me tomaría un tiempo en el trabajo de editar el material audiovisual y construir un texto que pudiera presentarse con éste en busca de encontrar alguna respuesta a las preocupaciones expuestas por los wiwas y los Koguis, entre éstas un puente para cruzar el tramo que más víctimas había cobrado y reconstruir la escuela que había sido derrumbada tras el paso de un vendaval.

La noticia de nuestra presencia corrió rápidamente por ese lado de la Sierra. Se hacía eco de mi pseudónimo de guerra, "Virginia". Se me mencionaba como líder de una campaña que mejoraría las condiciones de los indígenas. De alguna forma alguien se las arregló para anunciar en una de las emisoras locales que "Virginia" subiría a la Sierra en determinada fecha y que estaba citando a las comunidades, lo cual era falso. Fui alertada por familiares de Rochi. El día que sí tenía planeado subir tuvimos que detener el viaje pues se me notificó que el camino estaba siendo custodiado por unidades armadas y que tenían conocimiento de que nosotros subiríamos.

Ante esto, el camarada y comandante Bertulfo Álvarez me ser prudente y posponer la visita ya que no contábamos con ninguna forma de defensa en caso de alguna ofensiva, esto sumado a que el mes anterior se había conocido por las noticias que una joven que documentaba el tema de la corrupción que afecta a las comunidades indígenas fue hallada descuartizada, según por paramilitares que controlan el área.

[82] Documental "Wiwas, un pueblo olvidado". Véase: https://youtu.be/xYvp1K-QXZU.

Fueron dos años en los que no pude subir a la Sierra, sin embargo, telefónicamente me comunicaba con mis amigas y amigos wiwas, cuando éstos subían al filo en donde era posible alcanzar señal telefónica. Me contaban sus pormenores, los avances que lograban en la organización de su comunidad, como iban los niños, si estaban estudiando. Lo que más me angustiaba era cuando iniciaban las lluvias; era seguro que llegaría la noticia de que a alguien se lo había llevado el río, o quizá que se había llevado algún animal con su carga. ¡El puente, el necesario puente!

Para esas fechas uno de los primos de Rochi, que igualmente hizo parte de las filas de las FARC en el bloque Caribe, también regresó a su comunidad. Popocha, le llamamos a éste indígena wiwa macizo y fuerte, hábil y veloz, un hombre callado pero con cierto liderazgo que le otorgó su ejercicio de años en la revolución.

A su regreso Popocha se convierte en un líder y orientador para su comunidad. La experiencia adquirida en las FARC, dieron las facilidades para apoyar en la organización de cuadrillas de trabajo de indígenas que pacientemente y a pico y pala trabajaron en la restauración del camino hacia su comunidad; en construir más cuncurubas o casas para atender enfermos; recibir visitas; realizar talleres y principalmente, continuar las gestiones para conseguir el puente o realizar un camino alterno por el que no fuese necesario cruzar tantas veces el río Badillo.

Mientras esto ocurría, mi amiga Rochi decide irse del Espacio Territorial en el que hacíamos nuestra reincorporación a la vida civil, se junta con un hombre wiwa de su comunidad que tiene tres hijos con una compañera anterior, queda en embarazo y se va a vivir a la Sierra Nevada convirtiéndose en una indígena más maltratada por su pareja y en situación de vulnerabilidad. La última vez que tuve comunicación con ella me dijo con su suave voz que estaba a la espera de su segundo bebé, la cosa con el esposo aún no mejora mucho.

Imagen 4 – Viviendo…

Oralidades y narrativas de resistencia wiwas: Popocha, su abuelo y los desafíos del pueblo Dujka

Anteriormente ahí donde está Dujka, nuestra comunidad, se reunieron 7 mamos que habían en esa zona, entre esos mi abuelo que era el cacique de todos los mamos en la cuenca del río Badillo, mi abuelo Francisco, para consultar con la naturaleza y dieron con el punto en el que estamos ahora, porque ahí hay fuerza, fuerzas de la naturaleza. Anteriormente ahí habitaron los indígenas y en ese punto vivían indígenas, usted va allá y encuentra todavía las piedras, lugares donde sembraban comida y los mamos miran eso como un punto sagrado, si usted entra sin permiso ni nada usted se puede enfermar. Por eso, por ser un lugar con tanta fuerza, se creó un colegio ahí. Anteriormente con los niños de ahí iban los niños del lado del Cesar a estudiar, otros niños que vivían en otros lados estudiaban ahí también, era un punto central, pero los otros indígenas o personas también quieren ese poder pero los wiwas tienen mucha fuerza espiritual, y no han podido contra nosotros porque es una fuerza muy grande.

Cuando uno es ignorante hace cosas, por ejemplo, cualquiera de nosotros pone algo ahí porque ese es el objetivo de ese punto y llega otro, lo quita y lo pone en otro lado. Eso puede crear problemas, porque si yo pongo una botella para que se llene de agua y alguien la quita esa agua se derrama y eso afecta a todo el mundo pero en este caso sería espiritual. A veces la gente lo hace no más por maldad para que les vaya mal en ese punto y resulta que no, porque la naturaleza va avisando con un rayo o con una enfermedad.

Allá mi abuelo tenía un punto, una piedra redonda y pancha, cada esquina tiene una rueda, parece que lo hubieran hecho como tallado y él decía: si la piedra la ruedo para acá es para que pase tal cosa y si la ruedo para acá otra, y las mismas piedras emitían un sonido si era malo o bueno, alguna gente para hacer maldad la quitaron de ahí.

Cada quien a donde lo siembren, porque uno de indígena cuando nace y bota el ombligo lo ponen en tal parte, si uno va a tener fuerza eso le da a uno más energía, por eso dicen que los indígenas tienen habilidad para dominar la naturaleza. Por ejemplo mi abuelo, aunque no lloviera él decía: "hoy va a llover en este pedazo no más". Y preciso, en la noche se mandaba un aguacero y listo, no llovía más si no en ese pedazo. O mi abuelo decía: "mañana va a llegar alguien de tal parte". Y ese alguien llegaba, entonces los indígenas tienen el orgullo de conocer la naturaleza.

Yo subí de nuevo a la Sierra a ver a mi abuelo, a mi abuela, a ver si estaban, pero cuando llego allá la noticia es que habían muerto. Mi abuelo, cuando yo llegué tenía 2 años de muerto y como yo era la mano derecha de mi abuelo, yo andaba con mi abuelo, yo sé más o menos cada punto para qué sirve. Entonces llego por allá y miro eso totalmente abandonado y yo dije: primero, nací por allá; dos, me alcancé a criar un poco por allá; y tres, mi familia es de allá.

Yo regreso y cuando veo la necesidad soy yo quien se mete de cabeza a trabajar ahí y ahí comienza a meterse la gente. Yo fui como guía para orientar a la gente. No que sea líder de allá, más bien dar ideas, por eso ahorita de cualquier cosa que se va a hacer allá primero me dicen a mí. Yo trato de buscar un trabajo más descansado, no meterse uno a lo duro y difícil sino que la gente distribuya la fuerza de trabajo entre todos para que sea más suave y eso a la gente le gusta.

Yo siempre le digo a la gente que no tengo necesidad de ir a buscar nada por allá pero ellos dan confianza a mi palabra, la gente me aprecia como guía desde que llegué. Cuando hay cómo, trato de subir una vez al mes, porque me gusta estar revisando, mirando que salga el trabajo mejor, me gusta colaborar en eso.

Otro primo y yo somos considerados líderes porque aconsejamos y hacemos. A ellos les gusta ver nuestro ejemplo y por eso siempre que algo se va a hacer nos piden consejo. Cuando comenzamos a trabajar con los indígenas había niños a los que tú les pasabas la mano y te quedaba la piel pegada por leishmaniosis o plagas así, y comenzamos a gestionar para sacarlos al médico, alcanzamos a sacar unos sesenta y pico, cuando yo convoco reunión en San Juan con el jefe de la EPS. Él dice que era mentira, menos mal yo fui preparado con un mapa de dónde está ubicado cada caserío y fotos de todo lo que había pasado, con fechas y registros de muertes porque no los atendían en los hospitales. El hombre se quedó callado porque entraba plata a la EPS indígena pero no se prestaba la atención. El otro día supe por las noticias que le tocó salir huyendo porque el Estado empezó a investigar que él se había robado un poco de plata con lo de la salud.

Rochi y los desafíos de la mujer indígena desde la perspectiva de Popocha

El caso de Rochi es difícil. Para ser líder no es todo el mundo, para hablar con la gente no es todo el mundo, ella llega allá y como era mujer casi no le prestaron atención porque era mujer y ella no se mostraba. Ella tenía su idea pero no la ponía en práctica, incluso, casi en la misma familia no cayó muy bien, pero mi familia si la acogió, porque la familia que ella tiene son prácticamente enemigos y por eso nosotros la acogimos como parte de nuestra familia.

Los indígenas son difíciles de ayudar. No es todo el mundo el que dialoga con los indígenas porque a veces ellos no entienden, pero yo no me amarro por eso porque yo tampoco se hablar lengua pero hablaba con mis primos o primas para que me acompañaran a contar en lengua lo que yo estaba diciendo, mientras Rochi no hizo eso. Como no la querían no se quedó ahí, se juntó con un muchacho y vivían abajo pero ya anda por ahí colaborando de nuevo.

De la familia la mujer que sobresale es María, por eso le digo que para ser líder se debe saber hacerlo, saber hablar, sacarse de la cabeza que no se puede hablar con la gente. María llega a todo el mundo, si llegamos nosotros a la casa ahora mismo y están comiendo ella pregunta si ya comimos y ella vuela a buscar lo que haya y se gana la confianza de las personas, ella no necesita decir que es líder, la misma gente le da voz, es un referente en la Sierra y bajan desde varios días de camino a buscar su consejo.

Cuando yo llegué, para la gente fue novedad que yo fuera a la cocina a ayudar a pelar una yuca o una ahuyama o a ayudar a cocinar porque eso supuestamente son cosas de mujeres. Por eso yo les digo que todavía piensan de la forma capitalista porque me quito esta ropa y la tiro, para eso están las mujeres; o llego aquí y me baño y la mujer tiene que hacer todo; y yo dije así no. Ellos decían que las mujeres para eso son, entonces tuvimos como tres discusiones acerca de eso, yo les dije: ustedes ¿cuántas veces han cargado un niño en la barriga? Ni una vez, entonces ¿quién es más fuerte? La mujer. ¿Cuántas veces ha cocinado? Nunca, ni sé cocinar. Entonces ¿quién es importante aquí? La mujer.

Ellos mismos me iban dando la razón. Después unos niños se reían y me decían que parecía mujer porque estaba en la cocina, yo les dije por eso no aguanto hambre. Hay hombres que si la mujer dura dos días lejos no comen o van donde la vecina pero no hacen porque no saben cocinar y para la gente eso fue romper algo, primera vez pero lo aceptaron, con el ejemplo es más fácil mostrar la idea.

Paradojas del Estado multicultural: identificación sin identidad

Los indígenas no tienen que ver con cédula porque son gentes que no son dominados por nadie. ¿Por qué están por allá en un cerro? Porque ellos salieron huyendo a los españoles, entonces ellos no quieren saber de nada del Estado, porque uno cuando recibe la cédula colombiana ya uno hace parte del Estado, pasaría uno a pagar impuestos de una vez, pero ellos no, si a ellos les da la gana hoy de venir a comprar arroz vienen, si no, no vienen y ¿quién les va a decir algo? Ellos pasan por donde está el ejército ¿para dónde van?, les dices, voy para tal parte y punto.

En cambio uno aquí no puede hacer eso, tal como pasa con los wayuús y Venezuela, ellos pasan de aquí a allá y no tiene que ver si tienen cédula, para ellos es normal.

Ahorita los cabildos indígenas[83], que son los líderes, exigen que todos tengan cédula para que aparezcan en sistema. ¿Pero para qué la cédula? No lo entendemos. Yo digo que cuando usted no aparece en sistema todo el mundo te ve y no te conocen, cuando no has aparecido, cuando apareces en sistema, ¡ah este es fulano!, de tal parte, te conocen todo, tu familia, cómo te llamas, dónde trabajas, entonces los indígenas se han cuidado de eso, por eso cuidan su cultura porque por ahí como en 2000 o 2001 el expresidente Uribe, Uribe recogió una parte de los koguis y arhuacos, los llevó a un plan les dio unas casas, proyectos, les dieron pesquería, les dieron platica y de ahí para allá si no se pararon se jodieron porque los koguis no saben hablar español y lo mismo los wiwas, hay unos, la mayoría, que no entienden.

Ahora, la cédula es muy importante porque las personas que están enfermas se pueden llevar al hospital de San Juan, ahí está la EPS de los indígenas, aunque al fin si llega alguien sin cédula no lo atienden, para ellos son unos animales.

La otra vez llegué a reunir 80 de familias de los koguis porque ellos tienen EPS pero en Santa Marta y eso es lejos y caro, cuando los convocan a las jornadas de salud a ellos no les da tiempo para llegar a las jornadas en Santa Marta porque les toca caminar entre 2 o tres días para llegar y no alcanzan, si se convocara con más tiempo, teniendo en cuenta el camino, más gente se podría beneficiar porque cuando la gente quiere llegar ya se han ido, ya se ha acabado todo.

Consideraciones finales

Los sujetos resultantes de escenarios de conflictos armados llevan sus heridas de lo vivido consigo por el resto de sus vidas, sin embargo, evidencian un enorme poder de resiliencia. La memoria - como mecanismo de restauración - habla en las historias relatadas en nuestro capítulo, realidades de afectos y emociones elocuentes en un contexto complejo como lo es Colombia con sus décadas de conflicto, haciendo eco en el continente.

La Sierra Nevada de Santa Marta, como escenario de las personas que trasegaron por las líneas de este compartir de experiencias desde diferentes *lugares de fala* para la reflexión, nos habla de historias que nos invitan a discutir sobre las realidades actuales que atraviesan los planes de vida de campesinos e indígenas por igual, en el que Estado interviene no para solucionar las heridas

[83] Entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes.

históricamente causadas por este y los intereses que él representa, sino para aumentar las fragmentaciones y distancias entre las comunidades.

Es en esos escenarios del silencio que el Estado propicia publicitados como políticas de "reparación", en los que se legitiman las violencias acumuladas en esos "estados de guerra", que más que ser unos tiempos excepcionales, se convirtieron en espacios habituales en la cotidianidad de esas comunidades. Esos "estados de guerra" caracterizados por la interiorización del miedo y el terror, fuerzan una "puesta en escena" en la que la presencia de los funcionarios de Estado determinan los comportamientos de las víctimas, las maneras de llevar sus cuerpos, los silencios y las respuestas que se dan durante los encuentros en el marco de la reparación y restitución de tierras. Pero también en escenas deplorables que no se pueden olvidar. Es el control sobre las vidas de las poblaciones serranas del pasado que se hace evidente en el presente. Lo anterior, como resultado de la persecución en los años de la guerra contrainsurgente no tanto del enemigo efectivo –la insurgencia armada- sino sobre todo, del enemigo objetivo: campesinos organizados y no organizados con demandas contenciosas que amenazaran el orden hegemónico y la preservación de ciertos intereses.

Concierne entonces, detenernos un momento en el pensamiento en torno a casos particulares que nos hablan de los detalles de heridas más profundas y colectivas que han calado en la identidad de pueblos e individuos por igual, para soñar territorios pensados y construidos desde los acuerdos en común.

Los contextos de la Sierra envolvieron a muchos miembros de las comunidades campesinas e indígenas en la guerra. Con la firma del Acuerdo de Paz, entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP, nacieron nuevas expectativas para muchos y muchas que no tuvieron más oportunidades que enfilarse en un grupo armado para sobrevivir: "qué iba a hacer para allá al resguardo si allá no había nada, ingresé y me quedé aquí [en las FARC]", cuenta Rochi, una mujer indígena de la comunidad wiwa. Pero el regreso a las comunidades de las que salieron, no presentaban un panorama esperanzador: sin alimentos, ni medicinas, y con condiciones de salud deplorables, ni educación y presencia de actores armados controlado el territorio. ¿Cómo pensarse los planes de vida de las comunidades frente a estos contextos tan vulnerables?

Pese a las marcadas dificultades, los desafíos del pueblo Dujka son asumidos por varios de sus protagonistas que se embarcaron en el camino de la paz. Pero son tiempos paradójicos: mientras unos regresaron a sus comunidades y se alzaron como líderes de sus comunidades para apoyar la organización de cuadrillas de trabajo para construir caminos casas para a atender enfermos, recibir visitas,

realizar talleres, hacer gestiones para conseguir un puente y reclamar un puestos de salud y una escuela; otras sufrieron nuevas violencias impuestas por su condición de mujer.

Sigue siendo una decisión estatal frenar el curso de los hechos violentos en el país pero en manos nuestras está el contar estas experiencias para no olvidar, para dignificar y ayudar a reparar un poco aunque sea dando voz un poco más amplia y de más eco a esas vivencias.

Referencias bibliográficas

"Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera". Gobierno Nacional de Colombia y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Noviembre de 2016.

BERNAL, A.F. Entrevista 001. Magdalena, Colombia, febrero de 2019.

CABALLERO, Antonio. **Historia de Colombia y sus oligarquías (1498 – 2017)**. Ministerio de Cultura - Biblioteca Nacional de Colombia, Primera edición, 2016. https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/index.html.

FRANCO, V. **Orden constrainsurgente y dominación**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Popular de Capacitación, 2009.

GONZÁLEZ, Santiago. **Pasado y presente del contrabando en La Guajira: aproximaciones al fenómeno de ilegalidad en la región.** Centro de Estudios y Observatorio de Drogas y Delito (CEODD). Facultad de Economía. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008.

ORDOÑEZ, Freddy y DIAZ, Ismael. **ZONAS DE RESERVA CAMPESINA. INFORME DE DERECHOS HUMANOS Y DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO 2013**. Instituto Latinoamericano para una sociedad y un Derecho Alternativos, ILSA. Mayo de 2014.

MOLANO, A**. Contribución a una historia oral de la colonización de la SNSM**. Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fundación Pro Sierra Nevada. 1988.

SILVA VALLEJO, FABIO. **Memorias de violencia: bonanza marimbera en la ciudad de Santa Marta durante la década del setenta al ochenta**. Santa Marta: Universidad del Magdalena. Grupo de investigación sobre oralidades, narrativa audiovisual y cultura popular en el caribe colombiano, 2012.

TRIBUNAL SUPERIOR DE BOGOTÁ, Sala de Justicia y Paz, Sentencia contra Mangones Lugo José Gregorio Rad. 11-001-60-00253-2007 82791 Rad. Interno 1215 y Omar Enrique Martínez Ossias, Rad. 11-001-60-00253-2007 82716 Rad. Interno 1233 31 de julio de 2015, M. P. Eduardo Castellanos Roso.

VERDAD ABIERTA, "Acuerdo con las FARC tiene capítulo étnico". 25 de agosto de 2016.

VILORIA, de la Hoz. Historia empresarial del Guineo: Empresas y empresarios bananeros en el departamento del Magdalena, 1870 – 1930. **Cuadernos de Historia Económica y Empresarial**, N. 23, Cartagena: Banco de la República, 2014.

Afetos em linhas

Patrícia Cristina Statella Martins

Serra do Amolar.
Entre Brasil e Bolívia.
Corumbá, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2016.
Patrícia Cristina Statella Martins.
As paisagens da faixa de fronteira Brasil/Bolívia: complexidades do pantanal sul-mato-grossense e suas potencialidades para o turismo de natureza. (Tese de Doutorado). PPGG-FCH-UFGD, 2019 (p. 180).

SOBRE IMAGENS, PROTAGONISMOS INDÍGENAS E GEOGRAFIAS DO AFETO

Roseline Mezacasa

Entre tantos caminhos para expressar afetos, seguirei através das imagens do audiovisual, pois elas sempre me ensinaram muito e, sem dúvida, foram *nós* de experiências que me compõem enquanto humana, mãe, professora, historiadora e parceira dos povos indígenas. Para tanto, gostaria de *compartilhar* experiências da potência do audiovisual para *contar* sobre *histórias indígenas e protagonismos indígenas*, engendrando-se em *geografias do afeto*, que remontam aos idos de 2009.

Em 2009, o projeto Vídeo Índio Brasil, experiência que propiciou exibições públicas de filmes e documentários feitos por cineastas indígenas e não indígenas, foi salutar. A oportunidade de acompanhar aqueles "*territórios do saber*", que proporcionavam um mergulho em histórias, línguas, *olhares outros* sobre o existir, bem como as múltiplas territorialidades que constituem os povos indígenas, talvez tenha sido, para mim, um grande marco. Sobretudo por uma questão central: a potência do audiovisual em causar *emoções* e *afetos*.

Naquela experiência com o Vídeo Índio Brasil, dois documentários mudaram minha vida. Um deles foi o longa *500 Almas* (2007), do cineasta Joel Pizzini, que aborda a história do povo indígena Guató, que vive na ilha Ínsua, no rio Paraguai. As imagens que compõem o documentário vão tecendo uma narrativa junto da existência de um povo que, equivocadamente, foi tido pelo Estado brasileiro enquanto *extinto*. O *contar* das histórias indígenas é apresentado através das imagens e dos sons de seus protagonistas: os Guató, que nos ajudam a entender justamente as fragilidades de um Estado que afirma *quem existe* e quem *deixou de existir*. Vigorosamente, lá estavam os Guató experienciando suas existências, dizendo ao mundo que nunca foram extintos, revelando, através das imagens do audiovisual, que foi sobretudo o olhar colonialista que impôs inúmeras violências e silenciamentos contra aquelas existências *Outras*.

Outro documentário que me impactou profundamente e propiciou encontros quando nem imaginava que um dia moraria em Rondônia foi *Corumbiara* (2009). Através daquelas imagens, conheci uma mulher guerreira, de nome Tiramantu. O documentário retrata as *experiências* do cineasta Vincent Carelli, que acompanha, por longos anos e muitas vezes à distância, a saga dos povos Akuntsu e Canoe.

As histórias indígenas retratadas no documentário tratam da luta destes dois povos para sobreviver e narram histórias pessoais, dentre elas, às de Konibu, Purá, Tiramuntu, que fogem e resistem ao processo de *ocupação* de suas terras tradicionais, invadidas pela lógica das fazendas, que, ao *ocupar,* buscavam devastar tudo, inclusive seus moradores ancestrais. Aquela trajetória histórica, denunciada através de registros audiovisuais, *conta* ao mundo as violências que continuam sendo feitas contra os povos indígenas na nossa história recente.

Fato *emocionante* é que, depois de muitos anos, em 2018, tive a oportunidade de conhecer Purá*,* um dos sobreviventes, irmão de Tiramantu, que eu havia conhecido anos antes através deste documentário. Confesso que, naquela tarde, segurei as lágrimas pois estava diante de um grande guerreiro que lutou junto ao seu povo para *existir*. Então ele me recebia com um olhar marcando, um sorriso de acolhimento. Segurou minha mão, tinha a curiosidade delicada e atenta em uma pulseira de miçangas que eu havia ganhado do povo Inga quando visitei a Amazônia colombiana. *Geografias do afeto!* Sobretudo porque, para mim, essa experiência, emoção, sentimento começaram a ser tecidos ao me sentar em uma tarde para *encontrar* histórias através das imagens de um documentário chamado *Corumbiara*.

Devo ainda mencionar o filme *Terra Vermelha* (2008), dirigido por Marco Bechis. O filme é uma narrativa ficcional que no entanto parte do real e *conta* a luta do povo Guarani/Kaiowá para a reconquista dos seus territórios tradicionais, de onde foram expulsos a partir de processos opressores e violentos de expropriação. Entre tantas, uma passagem específica do filme perpassa os anos e segue em minha memória. Um fazendeiro e seu grupo aproximam-se de um acampamento indígena. O fazendeiro logo começa a falar em um tom eloquente que aquelas terras eram de seu pai que havia chegado lá há mais de sessenta anos. O cacique que a tudo ouvia então se abaixa, pega um punhado de terra com a mão, levanta e *come a terra*.

Figura 1 - Passagem do filme.

Fonte: *Terra Vermelha* (2008).

Assim, sem nenhuma palavra, mas com o corpo em movimento de luta, tal como o movimento que o impulsiona ao *combate* pelo território de seu povo, ele *conta* que não *ocupa* aquela terra, mas sim *ele é a terra*.

Feitas essas incursões que envolvem experiências através do audiovisual, que *malham* minhas *geografias do afeto*, chegamos ao ano de 2013, quando vim morar em terras rondonienses e, logo nos primeiros meses, tive a honra de conhecer uma mulher que mudou minha vida: a anciã Juraci Menkaika Makurap, moradora da aldeia Barranco Alto, na Terra Indígena Rio Branco. Nesse encontro, recebi um convite para conhecer sua aldeia e seu povo. Passados alguns meses, estava eu sentada em sua varanda, encantada com a historiadora Makurap que havia recém-conhecido. A pedido dela e dos professores indígenas Makurap, começamos juntos um projeto que envolveu inúmeras experiências no campo da cultura, das histórias e nas práticas do *saber-fazer* Makurap. Em nossos trabalhos coletivos, ela sempre demonstrou o *desejo* de fazermos um *filme* – como ela chamava – sobre seu povo, com as histórias ancestrais em movimento, as pinturas do corpo, as práticas da alimentação Makurap. Três anos depois, em 2016, o governo do Estado de Rondônia

lançou o edital Prêmio Lídio Sohn de Audiovisual. Submetemos então uma proposta para tornar realidade o *desejo* da anciã e, felizmente, fomos contemplados.

O *desejo da anciã* deve ser compreendido enquanto o *protagonismo da anciã,* pois ela justamente marca suas *experiências* e a do seu povo em um *filme*. Ela, Juraci Menkaika Makurap, que passou por todos os desafios para existir, e assim seguiu re-existindo desde os *tempos do escravo* – como tantas vezes me contou –, quando os territórios tradicionais de seu povo foram invadidos pela lógica do seringal, que explorou economicamente os povos na região do Rio Branco ao longo do final do século XIX e início do século XX, passando pela devastadora epidemia de sarampo de 1954 que ceifou a vida de mais da metade de seu povo e praticamente de toda a sua família nuclear. É ela, essa *mulher indígena* que passou por tudo isso, que *protagonizou* e *protagoniza*, junto com seu povo, o documentário *Kiteyã Toalet Makurap: nosso conhecimento Makurap*.[84] Estava ela, mais uma vez, como tantas outras ao longo de sua trajetória de vida, protagonizando experiências de luta junto ao seu povo. Menkaika logo percebeu que o *filme* poderia também ser mais um dos instrumentos de comunicação com os *ere* (não indígenas), como também um *território* de registro e valorização da sua cultura e das histórias de seu povo junto aos mais jovens.

Todo o processo da construção do documentário envolveu várias *experiências* coletivas e colaborativas do pensar para as tomadas de decisões. Costumo dizer que o resultado não é um documentário *sobre* os Makurap, mas, sim, um documentário *com* os Makurap, tendo em vista que foram eles os *protagonistas* em todo o processo de construção. Além do mais, a experiência do documentário, bem como de todos os projetos junto aos Makurap, também teceu e fortaleceu uma significativa *malha* de relações entre a universidade e os povos indígenas, a partir da nossa luta para efetivar no cotidiano da instituição de ensino superior as demandas sociais e históricas das *geografias do pé*[85] que possa contribuir com os anseios do Bem Viver (ACOSTA, 2016).

A partir da experiência destas andanças para a exibição do documentário em diferentes lugares, para diferentes públicos – escolas, universidade, eventos internacionais, festivais de cinema etc. –, aprendizados múltiplos estão sendo construídos em cada uma dessas exibições, em cada roda de conversa sobre o filme. Dessas experiências tenho, a cada dia, fortalecido a percepção da potência das

[84] Documentário disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UiQY2pGj0fU&t=1s.. Acesso em 30 abr. 2021.

[85] Expressão permeada de sentido utilizada pelo geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1994) ao experiênciar vivências com um camponês, em uma região conhecida por Bico do Papagaio, no norte do estado do Tocantins (Cf. MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela descolonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015, p. 50.

imagens, sons e narrativas que o cinema pode suscitar, principalmente para a construção de *novas* relações interculturais em que *todos e todas* possam existir.

Para finalizar essas palavras *sobre imagens, protagonismos indígenas e minhas geografias do afeto*, aproximo delas a fala do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, no livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito em parceria com o antropólogo Bruce Albert, e que, a partir da sua lógica de *existir no mundo*, um *mundo de humanos* e *não humanos*, de relações profundas entre *pessoas, animais* e *plantas*, nos ensina muito sobre as *geografias do afeto*, afeto com o mundo, com a floresta, com tudo que precisa *existir* para que não ocorra a *queda do céu*:

> Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa.
> Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes.
> Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco?
> Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância.
> Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:** diferenças geográficas e as lutas pela descolonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015, p. 50.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Afetos de uma última casa guató

Karoline Batista Gonçalves

Última casa de indígena da etnia guató – Sr. Vicente.
Parque Nacional do Pantanal Mato-grossense.
Corumbá, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2018.
Karoline Batista Gonçalves.
Pantanal Transfronteiriço (Bolívia-Brasil-Paraguai) e as áreas protegidas: da produção de territórios às iniciativas de conservação (Tese de Doutorado).
PPGG-FCH-UFGD, p. 227, 2019.

CAMINHANDO PELA URIHI E OHPEKO DI´TA: OUTROS MAHSISE[86], CIÊNCIAS E EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS

Ivani Ferreira de Faria

Iniciando a conversa

Quando comecei a trabalhar com os povos indígenas e comunidades tradicionais no Amazonas, confirmei minhas expectativas e o viés epistemológico e político que deveria seguir.

Trabalhar com esses grupos sociais requer desconstruir paradigmas postos pela ciência moderna e pela sociedade capitalista, urbana e industrial, e entender que possuem suas cosmologias, suas formas de organização social, política, cultural, tradições, de uso e ocupação do território e epistemologias próprias. Portanto, não podem ser enquadrados ou levados a adaptar-se às formas de pensar, de organizar o conhecimento, de organização política, social, cultural e econômica da sociedade ocidental ou de outras, sob pena de continuar a fortalecer o processo colonial civilizatório e promover não apenas o etnocídio, mas o epistemicídio.

Trata-se de grupos sociais com outros conhecimentos e com outras epistemologias que possuem formas próprias de organização, com diversas visões de mundo, não se enquadrando dentro da concepção hegemônica de ciência e monocultural desta sociedade capitalista, ocidental moderna. As sociedades e culturas têm maneiras diferentes de organizar o conhecimento, subalternizadas pela sociedade ocidental moderna.

Ao longo desses quase 30 anos, conheci muitos povos, trilhei vários caminhos, percorri vários rios, aldeias e comunidades. Foram várias atividades e projetos elaborados e desenvolvidos junto com eles a partir de suas demandas. Na sua maioria, voltados a garantir os direitos à educação diferenciada, à terra, à consulta prévia, livre, informada e autonomia.

[86] Urihi (terra-floresta em Yanomami); Ohpeko Di´ta (mãe terra em Tukano); e mahsise (conhecimento em Tukano).

À medida que eu ia convivendo com os povos indígenas, conhecendo suas práticas culturais, modo de pensar, de aprender, organizar, fui desenvolvendo alguns procedimentos metodológicos apropriados respeitando seus contextos culturais, políticos e territoriais, fundamentados nos princípios da autonomia, cooperação, reciprocidade, participação sob perspectivas democráticas, descoloniais e contra-hegemônicas a partir do sul.

No entanto, algumas experiências marcaram muito, nas quais foi possível ver e pôr em prática aqueles princípios na tentativa de descolonizar a universidade onde predomina uma visão hegemônica de ciência e evidenciar outras epistemologias, ciências e metodologias de aprendizagem, garantindo suas autonomias e direitos constitucionais. Aprendi que o conhecimento indígena não é organizado na mesma matriz do conhecimento científico hegemônico da sociedade ocidental e, portanto, não é fragmentado em áreas do conhecimento. É integrado sem separação entre o natural e o cultural; não há subjetividades. Tudo é muito concreto e se materializa na terra e no território, sobretudo, e não dá para conceber a ciência geográfica da mesma forma que aprendemos na universidade forjada pela ciência moderna, porque não existe geografia para os povos indígenas, mas conhecimentos espaciais sobre a terra e o território com formas de ocupação e organização específicas conforme suas cosmologias.

Para elucidar tais experiências relatarei alguns momentos vivenciados no Curso da Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, Projetos Saberes Indígenas na Escola, Tiëmotima e Oficinas de Gestão do Conhecimento com os povos indígenas do Alto Rio Negro e Yanomami, com os quais aprendi a importância e significado da terra, outras concepções de mundo e de ciência, consolidando uma relação de respeito, confiança e amizade.

Os primeiros contatos: avistamento da trilha

Ao terminar o curso de Geografia, licenciatura e bacharelado, na Universidade Federal do Espírito Santos (UFES), trabalhei por 4 anos como professora da educação básica, principalmente no ensino médio, na minha cidade natal, Governador Valadares (MG) e em Porto Velho (RO). Mas foi em Porto Velho que introduzi a pesquisa como instrumento de aprendizagem, o que despertou o interesse dos estudantes pela Geografia, pois era considerada chata, com apenas decoreba. Até aquele momento, eu pensava que sempre seria professora da educação básica, pois estava muito feliz com o trabalho e com o desempenho dos estudantes, e trabalhar com povos indígenas ainda estava um pouco distante. Mas fui instigada a fazer o concurso para a educação superior na UNIR, que é hoje a Universidade Federal de Rondônia. Fui aprovada; no entanto, assumi a vaga na Universidade Federal do Amazonas, onde tudo começou, em 1991.

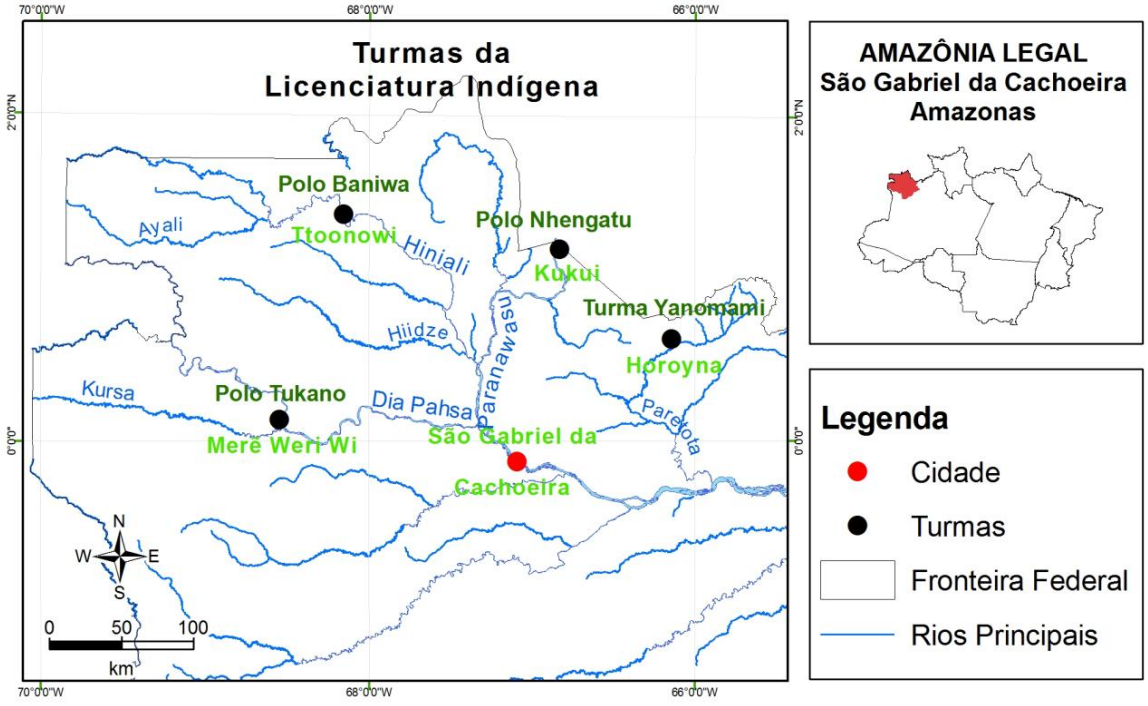
Ao chegar em Manaus, agora como docente do departamento de Geografia, logo me envolvi com o movimento popular e conheci lideranças indígenas da diretoria da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), algumas do Alto Rio Negro, e, ali, foi o primeiro contato.

Logo soube que 22 povos indígenas queriam a demarcação de uma única terra. Isso despertou minha curiosidade, porque esses 22 povos não queriam a demarcação independente de suas terras como os demais povos; porque o governo não queria esse tipo de demarcação; porque o Projeto Calha Norte estava fragmentando esse território em unidades de conservação, colônias indígenas, onde indígenas e não indígenas poderiam usar a mesma terra. Eu precisava saber mais e, para isso, eu teria que conhecer esses povos e ir para o Alto Rio Negro, especificamente para São Gabriel da Cachoeira, que era sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Com a recomendação das lideranças da COIAB, cheguei em São Gabriel da Cachoeira, conheci os representantes da FOIRN e outras que estavam na luta pela demarcação da terra.

O Alto Rio Negro, localizado no noroeste amazônico, é conhecido como "cabeça do cachorro" (Figura 1) devido ao seu formato nos mapas. Abrange 23 grupos etno-linguísticos pertencentes a quatro famílias linguísticas distintas: Tukano Oriental, Arawak, Hupdë e Yanomami. A família Arawak é representada pelos povos Baré, Baniwa, Kuripako, Tariano e Werekena; entre os que pertencem à família Tukano Oriental estão os povos Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kotiria/Wanano, Kubeo, Miriti-Tapuya, Siriano, Taiwano, Tukano, Utapinopona/Tuyuka, Wa'ikhana/Piratapuya e Yuruti; os da família Hupdë são representados pelos povos Yuhup, Dâw e Nadëb Hupda ou Huphdá e Yanomami.

Figura 1 - Alto Rio Negro (cabeça do cachorro).



Fonte: Schwade, Laboratório Dabukuri – Planejamento e Gestão do Território na Amazônia, 2015.

A partir do momento que fui pela primeira vez a São Gabriel da Cachoeira, em 1993, estabeleceu-se uma relação de empatia entre nós e me identifiquei com eles e seus problemas. Como não se encantar pelos povos, suas culturas, línguas, culinária, pela beleza cênica do rio Negro e demais rios de água preta com praias de areias brancas, corredeiras, cachoeiras etc.? (Figura 2) Isso me permitiu conhecê-los e contribuir com suas demandas desde então.

Ao longo do tempo foram trilhas e rios percorridos de voadeira[87], como pelos rios Içana, Tiquié, Uaupés, Curicuriari, Negro, Xié, Iá, Cauaburis, Maturacá e Ineuxi, viagens que duravam em média de 7 a 24 horas a partir de São Gabriel, às vezes sem cobertura e sob sol e chuva.

Figura 2 - Praia em São Gabriel da Cachoeira (Rio Negro).

Fonte: foto da autora, São Gabriel da Cachoeira, 2006.

[87] Denominação regional para embarcação fluvial – lanchas, de 6 a 8 m com motor de popa.

Diante dessas experiências e do contato com os povos do Rio Negro, continuei percorrendo outros rios, e conhecendo outros povos, como os Satere-Mawé, Mura, Munduruku, Kulina, Kanamri, Kambeba, Kokama, Miranha, Arara, Matsés, Tikuna e Madja Kulina, pelos rios Juruá, Solimões, Coari, Tefé, Purus, Madeira, Amazonas, Branco e Jauaperi, no estado do Amazonas.

Quando nos identificamos e passamos a fazer parte da Ohpeko Di´ta. Outras ciências e conhecimentos

As experiências que passo a relatar demonstram como os povos indígenas organizam seus conhecimentos, suas concepções de vida e a importância do conhecimento sobre a terra e território.

Uma das histórias que marcou minha vida, literalmente, foi a discussão e implementação do curso de "Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável" com os povos indígenas do Alto Rio Negro, porque, além de partir de uma demanda deles, é inédita no Brasil por ser o primeiro curso a realizar o processo seletivo nas línguas indígenas (em 2009, em Tukano, Baniwa e Yẽgatu; e, em 2014, Yanomami e Satere-Mawé), realizando também a defesa oral e escrita dos trabalhos de conclusão de curso (TCC) nas línguas indígenas (2007); e por ser o único curso indígena superior não disciplinar, intercultural (aprendizagem pela pesquisa e currículo pós-feito) e totalmente realizado em Terras Indígenas. (FARIA, 2020).[88]

O curso nasceu da reivindicação e críticas dos povos do Rio Negro aos cursos ofertados pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), durante a Semana Acadêmica realizada em 2004, em São Gabriel[89] - em parceria com a FOIRN - por serem

[88] Para melhor entender e conhecer a proposta do curso veja FARIA, Ivani F. de. Metodologias participantes e conhecimento indígena na Amazônia: Propostas interculturais para a autonomia. *In:* SOUSA SANTOS *et al. Epistemologias del Sur* - Epistemologias do Sul. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018; e FARIA, I. F. Aprendizagem pela pesquisa e currículo pós-feito: uma proposta intercultural para descolonização do saber e autonomia dos povos indígenas. *In:* Faria, Ivani. (Org.). Descolonizando a academia: cruzando os rios da interculturalidade, percorrendo as trilhas para autonomia. 1. ed. Curitiba: CRV Editores, 2020.

[89] A Semana Acadêmica em São Gabriel teve como um dos objetivos discutir a atuação da UFAM e dos cursos ofertados, entre outros. Reuniu estudantes dos cursos de Matemática, Letras, Pedagogia, egressos dos cursos de Geografia e Ciências Sociais oferecidos pela UFAM, com participação de professores indígenas, estudantes do ensino médio, lideranças indígenas, instituições locais, colegas e do pró-reitor de Ensino de Graduação. Só lembrando que, em São Gabriel da Cachoeira, 90% da população é indígena.

"cursos de branco para índio" com uma visão totalmente colonial que desrespeitava a cultura, as línguas e a legislação da educação indígena.[90]

Diante disso, o curso foi discutido de forma participante ao longo de 2005, e aprovado no final do mesmo ano em assembleia geral na maloca da FOIRN; porém, o projeto político pedagógico só foi aprovado por unanimidade, pelo CONSUNI-UFAM, em janeiro de 2007, tendo suas atividades iniciadas em novembro de 2009 com as turmas Baniwa, Tukano e Yẽgatu, conforme a territorialidade linguística, e em comunidades e rios diferentes, e, em 2015, com as turmas Yanomami e Sateré-Mawé.

Como o currículo é pós-feito e a metodologia da "aprendizagem pela pesquisa", os estudantes definem as pesquisas que vão estudar ao longo dos quatro anos. Entre algumas pesquisas realizadas, a turma Tukano de 2014 trabalhou com a "como devemos cuidar dos lugares sagrados para serem respeitados?" Esta teve como resultado a elaboração do Mapa-livro para as escolas e comunidades do triângulo tukano, escrito pelos estudantes na língua tukano. Algumas perguntas que compunham o mapa conceitual eram: o que são lugares sagrados? Quem sabe sobre os lugares sagrados? Onde se localizam esses lugares? Qual o significado de cada lugar sagrado dentro das narrativas? Qual a sua importância para cada povo? Por que registrar os lugares sagrados? Quem ou qual instituição pode registrar? É importante registrar os lugares sagrados? Etc. Como coordenadora, abri o mapa conceitual, no entanto, a pesquisa foi orientada pela Prof.ª Dra. Helena Lima, de 2016 a 2017, e, entre as atividades desenvolvidas, estava o mapeamento participante por meio de cartogramas e, posteriormente, a localização dos lugares sagrados nas imagens de satélite, resultando no catálogo descritivo de cada lugar e de narrativas sobre a história de origem de cada povo, tendo como referência os lugares sagrados.

Fiquei responsável por orientar uma oficina de mapeamento participante identificando e discutindo o que é lugar sagrado, patrimônio etc. Os lugares sagrados, para eles, são aqueles onde a cultura se materializa por meio das histórias de origem e histórias contadas por entes e seres que se constituem em princípios, valores, regras sociais, de convivência, de cuidados com a terra que cada cultura deve seguir, numa visão de mundo integrada, onde não há distinção ou hierarquia entre material e espiritual, cultural e natural e, ainda, entre humanos e animais. Por isso, para cada lugar existem regras, e quem não as seguir pode ser punido.

[90]As críticas foram muito fortes pois não estavam de acordo com os direitos a uma educação diferenciada. Não respeitavam as línguas maternas por serem exclusivamente em português. Os cursos eram realizados apenas na sede do município não dando oportunidade aqueles que moravam nas comunidades, que não teriam como se sustentarem e permanecerem na sede por um longo tempo. Os conteúdos eram predominantemente da sociedade ocidental relegando suas culturas e histórias com metodologias instrucionistas pautadas na teoria sem atividades práticas, diferente das formas próprias de aprendizagens que já estavam sendo praticadas nas escolas pilotos Yupuri (Tukano), Utapinopona (Tuyuka) e Pamaa´li (Baniwa-Kuripako).

Então, discutiram o que é patrimônio, pois o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estava por lá fazendo registro de patrimônio cultural material-imaterial e natural. Foi aí que, após uma longa discussão, disseram que essa classificação, feita pela nossa sociedade, não tem sentido para eles, e não existe a palavra patrimônio nas línguas tukano oriental. Para eles, patrimônio seria tudo que tem valor para seus povos, desde o rio, mata, serras, pedras, o céu, a língua e os conhecimentos necessários ao bem viver, sem divisão. E, por fim, entenderam porque o IPHAN faz os registros do patrimônio desta forma.

À medida que iam fazendo os cartogramas participantes – que não são mapas mentais – iam narrando as histórias de origem e localizando as casas de transformação e as outras histórias dos lugares sagrados. A história de origem remete à viagem feita pela cobra canoa vinda do Rio do Leite, subindo o Rio Uaupés até chegar à Cachoeira de Ipanoré, lugar onde o primeiro ser transformado em gente, desce. Significa a criação da humanidade. Cada gente de origem diferente representa um povo da família Tukano Oriental (Ye´pa Mahsa, Waikana, Kotiria, Utapinopona, Umuko Mahsa, Pamiwa, Yeba Mahsa, entre outros)[91].

As casas de transformação, lugares de parada da cobra canoa, são identificadas no cartograma (Rio Uaupés) significando as fases de transformação e evolução da humanidade.

Outros lugares sagrados foram identificados e localizados, como a Ilha de Diawi (Figura 3). Diawi não é apenas uma ilha, é o lugar de origem das línguas. Portanto, uma serra não é apenas uma serra, tampouco, uma ilha não é apenas uma ilha, ou uma cachoeira, não é apenas uma cachoeira. São a materialização da cosmologia de cada povo, integrada de mundo, sem o antropocentrismo da sociedade ocidental. Já, aos nossos olhos, uma serra pode ser formada na era pré-cambriana, por rochas magmáticas, com cobertura florestal do tipo arbórea etc.

[91] Também conhecidos pela designação ocidental como Tukano, Pira-tapuia, Wanano, Tuyuka, Desana, Kubeo, Makuna entre outros.

Figura 3 - Ilha de Diawi (Rio Uauapés - TI Alto Rio Negro).

Fonte: Boletim Informativo Diawi, 2012.

Um exemplo é a serra denominada Bela Adormecida (ao fundo, na Figura 2), constituída por uma ilusão de ótica, pois são três serras. Para o povo Tukano é a casa da fartura, de Base'bo e Warariro, entes que definem a fartura e a variedade dos alimentos.

Quais são, então, as formas de vida? Pedra tem vida? A sabedoria de Poani

Essas questões foram evidenciadas pela turma Baniwa de 2016, na problemática: "Qual é a biodiversidade existente no território Baniwa e Koripako? O que é biodiversidade para os Baniwa e Koripako e para os não indígenas? O que é sustentabilidade?" entre outras perguntas do mapa conceitual, e surgiu também durante a oficina de produção textual bilíngue e materiais educacionais no projeto Saberes Indígenas na Escola.

Quando do levantamento das problemáticas/pesquisas com a turma Baniwa, houve o interesse dos estudantes em discutir e entender melhor sobre biodiversidade, uma vez que um dos princípios do curso é o registro e a valorização das epistemologias próprias. Foi a quarta pesquisa realizada entre 2017 e 2018 na comunidade de Tunui-Cachoeira, no Rio Içana (TI Alto Rio Negro), com abertura da problemática e definição de como seria realizada (como trabalho de campo, conversa com os velhos, as associações e outras atividades), tendo como o resultado a produção de um vídeo documentário, catálogo com fotos da biodiversidade e, posteriormente,

uma exposição do catálogo e vídeo para comunidades. Essa pesquisa foi orientada pelo Prof. Msc. Diego Ken Osoegawa, a qual pude acompanhar em alguns momentos e cuja discussão foi incrível.

O conceito de vida que os Baniwa e Kuripako tem, ultrapassa o conceito científico ocidental de vida e de seres vivos. Para eles, os seres primordiais, lugares sagrados, encantados, são vivos. O sistema de classificação desses seres não é dualista e, dependendo da situação, um elemento pode ser classificado de duas formas. Pode ser gente e ser animal ao mesmo tempo, estando relacionado com os multinaturalismos e a capacidade de transmutação. Por exemplo, a ariranha, "animal", é classificada no macro grupo em que entram os peixes, mas também "são gente", na cosmologia deles.

Outra questão diz respeito à importância da língua para entender certos conceitos. Para eles, não existe um conceito para agrupar as duas classificações. Consequentemente, quando se pensa numa proposta de classificação, a partir do termo "planta" na língua portuguesa, há um conflito epistemológico, pois os Baniwa também detêm, em seu conhecimento, a epistemologia trazida pelo português e a classificação biológica aprendida na escola. Assim, metade da turma havia proposto uma classificação que envolvesse todas as plantas, enquanto a outra parte entendia que não poderiam ficar juntas, com a mesma classificação, as plantas do mato e as plantas cultivadas. Essa última, não entendem como as plantas cultivadas poderiam estar juntas porque são diferentes pelo fato de terem sido plantadas.

Na oficina de produção textual bilíngue e de materiais educacionais, estávamos trabalhando com três grupos divididos pelas línguas cooficiais Tukano, Baniwa e Yẽgatu. Os participantes eram professores indígenas do ensino fundamental e médio, e convidamos algumas lideranças e sábios para ajudar nos trabalhos, entre eles nosso saudoso mestre e sábio Prof. Higino Tenório Tuyuka (*Poani*). É importante destacar que sempre usamos a metodologia da gestão do conhecimento e da problematização e não trabalhamos com conteúdos definidos previamente pelos orientadores da oficina. Os conteúdos, sempre partem das questões, dúvidas dos participantes e do que os esperam aprender. Após essa rodada, os orientadores fazem o planejamento. Inicialmente, discutiu-se como eram as formas de comunicação usadas pelos antepassados, quais são usadas hoje, a importância da oralidade e da escrita etc. Em um desses momentos, quando o Prof. Higino conversava sobre a oralidade, dizendo como os Tuyuka entendem a vida e a origem da humanidade, e que tudo tem vida, inclusive as pedras, uma professora fez a pergunta: se pedras têm vida, você conversou com elas? A reação de alguns e a minha, num primeiro momento, foi de indignação. Mas o Higino, com toda sua sabedoria e tranquilidade, respondeu que nunca conversou com elas, e que nem toda pedra tem vida, mas apenas aquelas que curam, e que elas possuem outras formas de responderem

que não são por meio de palavras. Na sequência, houve uma discussão do porque algumas pessoas ainda desvalorizam os conhecimentos e a cultura de seus povos, mesmo com toda formação e informação que têm.

A professora é indígena. Porém, sua formação, desde a educação fundamental à superior, foi totalmente alicerçada nas concepções e epistemologias ocidentais, que influenciara e – por que não dizer? – formataram sua cabeça com um pensamento colonial. Não é novidade para ninguém que a escola continue sendo um instrumento de promoção do etnocídio e epistemicídio para os povos indígenas, um modelo proposto desde o início da colonização e que se atualizou sem perder o propósito de "integrá-los" à sociedade nacional.

Mahsise, Di´ta, nisetise[92]: onde as minhocas importam

Outra atividade desenvolvida com a Associação da Escola Tukano Ye´pa Mahsa, no baixo Uaupés (Terra Indígena Alto Rio Negro) foi a oficina de gestão do conhecimento, que teve como objetivo a elaboração de um projeto, junto com eles de sustentabilidade e de acordo com as demandas e identidade territorial e cultural. As problematizações giraram em torno de: "Como vivemos? O que temos na nossa terra que seja importante para viver? Quais as atividades e conhecimentos praticados que os identificam como povo? O que os mais velhos produziam e como? O que deixou de ser praticado ou produzido e por que? O que produzem para viverem? O que é comercializado e como? O que gostaríamos de produzir e por quê? Quais os problemas e dificuldades enfrentados? Por que ocorrem? O que fazer para resolver os problemas e melhorar a comunidade? Com quem podemos contar como parceiros?"

Participavam das oficinas estudantes, pais, lideranças, professores, jovens, adultos, mestres sabedores, homens e mulheres, com todas as discussões feitas na língua tukano.

Para nossa surpresa e admiração, quando os grupos foram apresentar os cartogramas com localização e identificação do que eles consideravam importante na terra, apareceram os lugares de ocorrência dos minhocais e de tipos de lenha específica para fazer determinadas comidas (Figura 4). Como a territorialidade deles é ribeirinha, vivem da pesca, e como a base alimentar é fundamentada nos pescados, é importante saber a localização dos minhocais, bem como os tipos de madeira que servem para fazer lenha que tenha fogo mais forte para assar ou cozinhar caça, principalmente anta, cuja carne é mais dura, outro tipo para peixe e outro para vegetais. São

[92] Conhecimento, Terra e cultura na língua tukano.

tipos de lenha que funcionam como reguladores das chamas de um fogão a gás (alta, média e baixa). Onde e quando, em nossa sociedade, consideraríamos os minhocais ou os tipos de lenha como elementos ou recursos importantes a serem identificados no território? Com certeza, a madeira tem importância para os madeireiros para serem usadas no setor moveleiro e outros, porém, não com essa função e uso.

Figura 4 - Cartograma Participante - Oficina Gestão do Conhecimento, Cunuri (Rio Uauapés).

Fonte: Zumak, Cunuri - TI Alto Rio Negro, 2009.

Concepções de mundo diferentes, valores diferentes. Por isso que não devemos, em qualquer trabalho, projeto e atividade, induzir ou dizer a eles o que identificar no território como recurso de valor, principalmente se tratando de planos de gestão territorial, porque o que tem valor para eles, pode não ter para nós e vice-versa, o que pode ser problema para nós, pode não ser para eles. E, sobretudo, eles é quem devem definir como suas terras serão usadas, para quê, por quê, de que forma, quais tecnologias e metodologias serão utilizadas e com quais finalidades, se vão introduzir novos conhecimentos e por que, como será a gestão, o que precisa ser protegido, como e por qual razão etc. Tudo tem que ser discutido com eles e não trazer nada pronto, respeitando suas autonomias. E não cabe, no século XXI, continuar tratando os povos indígenas com tutela, como se não soubessem o que querem ou o que fazem.

Trilhando pela urihi sob o céu de Peripowë[93] aos pés de Yaripo

Meu contato com os Yanomami foi posterior aos demais do Rio Negro. A convite da diretoria da FOIRN, participei, em 2004, da primeira assembleia com os Yanomami em Maturacá (Horoyna), Terra Indígena (TI) Yanomami. Eram aproximadamente 300 participantes, representando as aldeias de Maturacá, Ariabu, Inambu, Nazaré, Maiá e Tamaquaré. Foi surpreendente ver quase todos pintados, tanto jovens quanto velhos, homens e mulheres, as discussões na língua materna, e para entendermos havia um tradutor para cada 2 napë (brancos).

No final dessa assembleia, diante da solicitação da Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e lideranças, construímos coletivamente um projeto que foi submetido ao Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI), financiado por meio do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), intitulado "Tiëmotima Valorização Cultural e Sustentabilidade para o povo Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (2006-2008)".

O projeto foi aprovado e fui convidada a desenvolvê-lo juntamente com os membros da AYRCA. O projeto teve como objetivo preservar e valorizar as práticas culturais dos Yanomami por meio do resgate das formas tradicionais de confecção dos artesanatos, estimulando a produção de forma participante e comunitária, conferindo-lhes materialidade e permanência histórica ao tempo, e formar lideranças para o desenvolvimento e implementação do mesmo, fator essencial para o pleno êxito deste e de futuros projetos.

[93] Espírito Lua.

O projeto nasceu da necessidade de registrar e socializar as técnicas tradicionais de confecção dos artefatos – trançado, grafismo – aos jovens e crianças porque não estavam mais se interessando em aprender as práticas culturais com as *pata pata* (mulheres mais velhas, Figura 5) e também porque não tinham tempo, pois as atividades demandadas pela igreja, missão salesiana, eram intensas. Quando não estavam na escola, estavam na igreja. Isso começou a preocupar as lideranças, pois estava havendo interferência na formação das jovens Yanomami (*moco moco*). Nessas aldeias, os artefatos eram confeccionados apenas pelas mulheres.

Figura 5 - As *Pata pata*: conhecimento e identidade.

Fonte: foto da autora, oficina do projeto Tiëmotima. Maturacá – TI Yanomami, 2008.

Foram organizadas oficinas para elaboração dos artefatos e definidas as *pata pata* que seriam as professoras. Em determinado momento, o padre que estava na missão naquele ano, e que também era diretor da escola, estava impedindo as meninas de participar das

oficinas afirmando que as atividades da igreja eram mais importantes do que as práticas culturais. Ele ainda tinha aquela visão colonial de civilizar os povos indígenas. Soube disso ao chegar em Maturacá para organizar e registrar as oficinas, quando as *pata pata* e algumas *moco moco* vieram falar que a maioria não iria participar porque tinha muitas atividades na igreja exatamente naquela semana. Perguntei se os tuxauas[94] estavam sabendo disso, o que deveria ser feito, e por que estavam fazendo esse projeto. Na sequência elas foram se reunir com os tuxauas para tratarem da situação. Em resposta, os tuxauas foram até a escola e disseram ao padre para que não interferisse e que, nos dias de oficina, não haveria atividades para quem estivesse participando, e que, se não acatasse, iriam mandá-lo embora como fizeram com o outro padre chamado Pedro Durante, muitos anos atrás.

Nas oficinas, observei que a forma de aprendizagem dos Yanomami se dá por meio da observação e prática. As *moco moco* observavam *as pata pata* confeccionando os artefatos denominados na língua yanomami *wii, mora e xoto*[95]*,* e faziam igual. Quando as *pata pata* viam que elas estavam errando, pegavam a trama das mãos da *moco moco* e faziam da forma correta, sem falar uma palavra. Esses artefatos são feitos de cipó titica e o processo de aprendizagem não se restringia às oficinas, mas do início do processo de como tirar o cipó, tratá-lo para que ficasse fino, claro e resistente, além de produzir as tintas naturais para fazerem as pinturas e os grafismos.

O Projeto foi finalizado e a avaliação foi positiva, pois as *moco moco* aprenderam as práticas de tecelagem (Figura 6) que estavam sendo esquecidas, ao mesmo tempo que se valorizava o conhecimento ancestral das *pata pata*. Depois desse projeto, os Yanomami fizeram outros, sem precisar de apoio na elaboração.

A firmeza e determinação dos Yanomami em defender sua cultura e seu território é admirável. Deveria ser exemplo para toda sociedade. Não foi a primeira vez que presenciei esse tipo de situação. Nesse meio tempo, o município de São Gabriel da Cachoeira discutia seu plano diretor e uma das propostas era dividi-lo em áreas administrativas por distritos, nos quais haveria a figura do prefeito mirim a ser escolhido pelo prefeito.

Um desses distritos seria Maturacá, na TI Yanomami. Quando o Cacique e os tuxauas souberam, responderam que quem manda na terra dos Yanomami, são os Yanomami, e que não queriam distrito e nem prefeito mirim. Apenas os Yanomami recusaram essa divisão em distritos. Vale destacar que 90% da área do município é composta por terras indígenas, portanto da União, não cabendo ao município legislar sobre elas.

[94] Lideranças políticas do povo.
[95] Cestarias produzidas com cipó titica. Não tem tradução em português.

Figura 6 - *Moco moco* com artefatos produzidos nas oficinas do projeto Tiëmotima.

Fonte: foto da autora, Maturacá - TI Yanomami, 2008.

Participei de outras assembleias e fui escolhida por eles para coordenar a turma do magistério yanomami (*Pey Yo Yay* – caminho do futuro) iniciada em 2006 e ofertada pela Secretaria Municipal de Educação, e, em 2015, a turma do curso de licenciatura indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, ofertado pela UFAM, ambas realizadas em Maturacá.

Alguns me chamam de *yape*, aquela que consegue reunir muita gente em torno dela, e, mais tarde, me batizaram como *Anaharina* (mulher guerreira).

Muitos me perguntavam como eu ia para lá, com quem, quem me levava. Eu respondia, com os Yanomami, e muitas vezes, sozinha. A expressão de surpresa era geral e me perguntavam se eu não tinha medo deles. Respeito e confiança é uma via de mão dupla.

Os Yanomami, assim como outros povos, respeitam e confiam em pessoas que têm coragem; os respeitam e os tratam com igualdade e dignidade, e medo não é um sentimento bem visto por eles.

É impressionante o conhecimento que os Yanomami têm sobre o território, a habilidade de aprendizagem e memória. Mesmo depois de anos do magistério, já no curso da licenciatura, eles se lembravam de detalhes das discussões das problemáticas a respeito do interesse dos *napë* sobre o território e a terra Yanomami, os direitos constitucionais, as brincadeiras e textos escritos na língua materna sobre a origem do povo contada pelos tuxauas de cada aldeia-comunidade.

Na problemática "Qual o interesse dos *napë* nas terras dos Yanomami?", eles discutiram por que havia invasões de garimpeiros, caçadores, piabeiros[96], pescadores, a entrada de turistas, muitas vezes, sem autorização deles para conhecerem o Pico da Neblina, denominado Yaripo (Serra dos Ventos). Sabiam exatamente quais os recursos naturais de interesse dos *napë*, onde estavam e ainda diziam que queriam até o ar puro e a água limpa, porque já tinham poluído tudo nas cidades. Mapearam, por meio dos cartogramas participantes, tudo que consideravam riqueza para eles, desde as praias de desova de quelônios, formigueiros, lugares de maior ocorrência de cipó titica e de caça, cabeceiras dos rios, olho d'água, açaizeiros, pupunheiras, varadouros, trilhas, serras, antigas aldeias e obviamente os minerais. Sabem que todos são importantes e integrados para existirem como povo e manter o equilíbrio da vida. A terra é tudo, e sem ela não há vida.

A metodologia da aprendizagem pela pesquisa e currículo pós-feito, articulada com a problematização usada no início do curso do magistério e, posteriormente, no curso de Licenciatura Indígena, foi apropriada para desenvolver ainda mais as habilidades do saber pensar e aprender a aprender, despertando o senso crítico sem divisão do conhecimento em áreas ou disciplinas. Desse modo, metodologia e currículo foram demandados e discutidos paralelamente, na perspectiva de que o magistério fosse o início dessa formação que seria continuada na Licenciatura Indígena.

Descendo as corredeiras do Rio Negro. A vida por um fio

Um fato que marcou a minha vida durante a discussão do curso da Licenciatura Indígena foi o naufrágio no Rio Negro, pouco acima da sede de São Gabriel, da equipe que coordenava a discussão no retorno da comunidade de Cué-cué, em um final da tarde, quando a voadeira virou ao bater em uma pedra. Foram momentos indescritíveis de tensão e medo. Por ter anoitecido não víamos nada

[96] Pescadores de piaba (espécie de peixe ornamental).

por perto e pela correnteza que nos levava para as cachoeiras de Buburi e Kukuri, muito perigosas que ficam no entorno da Ilha de Adana, na orla da cidade. Na voadeira, havia 10 pessoas, entre elas apenas eu e o representante do IBAMA, não indígena.

A voadeira ficou virada com o toldo para baixo e nós nos segurávamos nas bordas para que a correnteza não nos levasse, mas havia a possibilidade de batermos em alguma pedra e chegarmos às cachoeiras. Não sabemos ao certo quanto tempo ficamos no rio, gritando por socorro, até não termos forças para continuar. Cansados, continuávamos quietos por um algum tempo, apenas ouvindo o banzeiro[97] e pensando que era melhor ficarmos tranquilos, porque se chegássemos à cachoeira, teríamos que ter forças para enfrentar a correnteza quando, ao meu lado, apareceu um bongo[98] e uma pessoa puxou o meu braço para dentro e pegou uma menina que também viajava conosco. Perguntei sobre os outros, quando os holofotes de duas voadeiras apareceram para nos resgatar. Não era a prefeitura e nem o exército, mas a diretoria da FOIRN. Alguém que deveria estar nas margens do rio nos ouviu e avisou a diretoria que havia um naufrágio. Como estávamos em Terra Indígena demarcada, a única instituição que se preocupou em averiguar a situação, foi a FOIRN. O bongo foi o primeiro a chegar no porto e, logo após, chegaram as outras voadeiras. Já havia uma ambulância nos esperando, mas felizmente, das nove, apenas uma pessoa teve consequências mais graves, pois quase se afogou, mas foi salva pelo nosso piloto. Os demais passageiros ficaram um pouco traumatizados com o acidente. Alguns ficaram quase um ano sem viajar em voadeiras.

Em meio ao acontecimento, uma lenda urbana foi criada pelos indígenas, contada agora com humor, principalmente pelo amigo Ismael Tariano. Reza a lenda que eu fui a primeira a chegar nadando ao porto de São Gabriel, e com meu caderno de anotações na mão, intacto, para não perder os resultados das discussões. Perdemos tudo, filmadora, gravador de voz e pertences pessoais, mas o meu caderno de anotações, sem explicação, foi achado preso em um dos bancos da voadeira na manhã seguinte. Molhou, porém, consegui secar e a tinta não borrou. Até hoje tenho o caderno guardado como recordação daquele momento. Apesar do susto, tínhamos que cumprir o cronograma. Passado um dia, fui de voadeira para Iauaretê, Rio Uaupés, em uma viagem de 12 horas, levando alimentos para a reunião, enquanto os outros membros, substituídos pelas instituições, com exceção do representante do IBAMA, iriam em seguida de barco, pois, depois de Iauaretê faríamos reuniões em Taracuá e Pari-Cachoeira descendo o Rio Uauapés entrando no Tiquié.

[97] Denominação local do movimento produzido pelas águas do rio durante temporal ou pela correnteza.
[98] Denominação local para canoa de madeira com cobertura de palha muito utilizada como meio de transporte pelos indígenas.

É importante destacar que, institucionalmente, foi o "Grupo de Pesquisa e Laboratório Dabukuri – Planejamento e Gestão do Território na Amazônia," do departamento de Geografia, que fez a discussão participante com a FOIRN e implementou o "Curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável" no âmbito da UFAM e desenvolveu os projetos supracitados. Além de ter participado diretamente de todas as atividades e projetos, sou líder e coordenadora do laboratório, que também contou com a participação dos demais membros, entre pesquisadores e estudantes, atualmente muitos já mestres e doutores.

Não posso deixar de registrar, como uma geografia do afeto, a relação construída pelos membros do grupo de pesquisa e laboratório Dabukuri que proporcionou a criação de sua identidade iniciando pelo nome. Dabukuri é uma festa ou ritual realizado pelos povos indígenas do Rio Negro, na qual se festejam acontecimentos, se compartilham conhecimentos, o que produzem, coletam, ocorrem acordos, e se iniciam relacionamentos matrimoniais entre outros. Então, o laboratório Dabukuri, mesmo ligado ao Departamento de Geografia, não é constituído apenas por geógrafos. Tanto pesquisadores quanto estudantes pertencem a outras áreas do conhecimento como direito, ecologia, linguística, economia, design, artes, ciências da computação, agronomia, biologia e também pertencem a outras instituições.

Essa relação é baseada em princípios que dão identidade ao laboratório: participação, cooperação, solidariedade, respeito às diferenças, autonomia, pluralidade, protagonismo dos sujeitos sociais, troca e compartilhamento de conhecimentos com uma visão contra-hegemônica, descolonial e intercultural da ciência e da sociedade. E, por fim, pelo compromisso e amizade que nos une em defesa de uma sociedade plural e mais justa.

Os caminhos a serem percorridos

Durante esses anos, percorrendo rios e terras, pondo o pé na lama, tomando sol e chuva sob o céu amazônico, conhecendo culturas, aprendi muito com os povos indígenas.

Entendi que, como pesquisadores e educadores devemos nos despir dos preconceitos, nos distanciar dos postulados da ciência ocidental para romper com a nossa miopia cultural e científica, poder e abrir os olhos para enxergar outras formas de organização do conhecimento, de epistemologias, de pluralidade cultural e cosmológica para trilhar outros caminhos nesse mundo intercultural.

Sobretudo, aprendi que a Geografia, tal qual é concebida pela ciência e sociedade ocidental, não faz sentido nos mundos indígenas. Existem conhecimentos espaciais, sobre o território, que são integrados com outras concepções de vida, de mundo, formas próprias de aprender, não sendo possível fazer interpretações à luz de uma geografia colonial.

Só conseguimos compreender isso a partir do convívio e quando incorporamos esses conhecimentos e visão de mundo em nossas vidas, numa perspectiva intercultural, sem subalternizá-los, possibilitando enxergar outras respostas à complexidade dos problemas da sociedade contemporânea.

Uma geografia decolonial e do afeto ocorre pelo convívio, pela confiança, pelas relações de solidariedade e cooperação que se estabelecem a partir da autonomia e respeito as diferenças epistemológicas das diversas culturas e sociedades, e, entre elas, a dos povos indígenas.

Ainda há um bom caminho a ser percorrido pela Geografia e demais ciências para alcançarem a trilha anticolonial e contra-hegemônica que possam compartilhar conhecimentos e um mundo intercultural.

Referências bibliográficas

Boletim Informativo. **Diawi. Ñemeka Duhkawakawi.** v. 1, 1. ed. Manaus: LICEN-UFAM, julho de 2012.

FARIA, I. F. Aprendizagem pela pesquisa e currículo pós-feito: uma proposta intercultural para descolonização do saber e autonomia dos povos indígenas. *In:* FARIA, Ivani. (Org.). **Descolonizando a academia: cruzando os rios da interculturalidade, percorrendo as trilhas para autonomia**. 1. ed. Curitiba: CRV Editores, 2020.

Trabalhos de campo realizados com os Povos Ye´pa Mahsa, Waikana, Kotiria, Utapinopona, Umuko Mahsa, Pamiwa, Yeba Mahsa, Taliaseri, Baniwa, Kuripako. Terra Indígena Alto Rio Negro, 1993, 2004, 2005, 2006, 2008, 2016, 2017 e 2018.

Trabalhos de campo realizados com os Povo Yanomami. Terra Indígena Yanomami (Maturacá). 2004, 2006, 2008 e 2015 e 2016.

Afeto "Terra sem mal"
Um jovem guarani

Certa vez, um jovem Guarani viajou para o Rio, onde foi muito bem recebido, pediu que o aceitassem como o marinheiro. Acederam ao seu desejo e, mais tarde, lhe foi confiado o comando de um grande navio.

Quando iniciou a primeira viagem com o navio, havia, neste, uma porção de italianos. Saiu para o mar, passando da água azul para vermelha, e da vermelha para a preta. Aí o mar devorou o navio, o Guarani e toda a italianada. Mas, "no outro lado", todos saíram sãos e salvos. Aí avistaram uma ilha e navegaram em direção dela, mais a ilha ia recuando diante do navio e não podia ser alcançada. Por fim o Guarani se lembrou da canção mágica de sua tribo e, depois de cantar por algum tempo, a ilha de fato ficou parada, e o navio se pôde aproximar. O Guarani desembarcou, mas logo que alguns dos outros lhe quisesse seguir a ilha tornava a recuar. Aí mandou os homens esperarem até que ele voltasse, e dirigiu-se para o interior da ilha, onde havia uma floresta de árvores frutíferas, umas com flores e outras com frutos de todas as espécies. Ouvia-se o chilreio dos passarinhos e do recesso da mata vinham as canções do Guarani, simultaneamente com as pateadas dos dançadores e os sons dos *takuá* [instrumento rítmico de bambu ou taquara]. Aí o Guarani entrou na floresta e não voltou nunca mais.

Por muito tempo, os homens do navio ficaram esperando em vão pela volta dele. Como ele, no entanto, não aparecesse e a ilha recuasse a cada tentativa de desembarque, resolveram ir-se embora.

O Guarani, porém, leva agora uma vida boa. Está outra vez no meio de sua gente, e não lhe falta nada, nem precisará morrer.

Curt Nimuendaju.
Apontamentos sobre os Guarani (*Notes about of Guarani* [1908; 1954]).
Revista **Tellus**. Ano 13, n. 2, p. 311-360. Jan./jun. 2013. Campo Grande – MS. (p. 345).

UMA GEÓGRAFA EM TERRAS KAIOWÁ

Juliana Grasiéli Bueno Mota

Alguns persistem em uma geografia sem afetos,
apostam na existência da neutralidade,
acreditam na distância entre
objeto-sujeito-pesquisador...
Eu, uma geógrafa karaí em terras kaiowá e guarani,
Não sei fazer geografia sem amor.

Poty Rory Guasu (eu, *em* Kaiowá)

Querida leitora e querido leitor, antes que comecem a ler este texto esclareço que meu objetivo não é a construção de um artigo acadêmico que estou habituada a escrever e, também, a ler. Por esse motivo as reflexões que trago aqui são ainda mais desafiadoras para mim. Este texto, a sua proposta e os caminhos trilhados, adentram o universo acadêmico no qual dificilmente temos coragem (ou não somos encorajados) de compartilhar: a experiência da pesquisadora que é também "objeto" de sua própria construção.

Elaboro uma escrita centrada na minha condição de pesquisadora-pessoa-afetada pelos/pelas indígenas com os quais fui me vinculando durante a minha trajetória de vida – não somente acadêmica dentro dos pré-requisitos que uma pesquisa deve ter para ser efetivamente científica –, sobretudo com os/as kaiowá. Pessoas que me receberam em suas casas e toparam conversar comigo, compartilharam suas histórias, suas teias e redes de afetos... Emaranharam-se às minhas trajetórias (e eu às deles).

Compartilho minhas experiências de um pouco mais de uma década, os agenciamentos[99] que fui construindo e os processos de afetar-se pelos indígenas. Até o início da graduação em Geografia nunca havia "botado o pé na aldeia"[100]. Quando retomo essa minha memória afetiva, reflito como teria sido para os/as indígenas receberem, em suas casas, uma pessoa desconhecida que lhes tomava o tempo, a liberdade. Ainda uma pergunta sempre me vem como desafio e possibilidade: como fazer valer o encontro, como momento inaugural da pesquisa, mesmo sabendo que nossa presença mudava a dinâmica da aldeia, da família, das pessoas que abordávamos e tecíamos (ou não) fios de afetos?

Nos encontros de trajetórias com os/as kaiowá fui me fazendo geógrafa, professora universitária, indigenista, mamãe do Amaru... Com os/as kaiowá tenho aprendido a potência que é escutar com a alma e a falar com o coração. Também compreendi que nem tudo que é dito vale uma pesquisa, vale um relato/trecho em artigo, tese e/ou dissertação. Nem tudo é produção. A confiança, o carinho, a amizade, a parceria, a solidariedade, as lágrimas.... as coisas mais importantes que se pode encontrar no caminho da pesquisa jamais caberão no currículo Lattes.

Estar junto mudou as formas como penso e vivo a minha existência, compartilhada pelos mais diversos seres, gentes, espíritos do mundo indígena. Cada encontro e travessia foi trilhado entre fios e nós de afetos, de agenciamentos múltiplos, conectando uma multiplicidade de experiências nas reservas, nas cidades e onde estivemos juntos, nos territórios étnicos ancestrais que estão sendo retomados, sonhados e imaginados.

A escrita deste texto me permitiu retomar e viajar em fotos, desenhos, relatos de histórias registradas em meu diário pessoal de campo, rascunhos de anotações feitos em livros, cadernos... Um texto, uma viagem à minha trajetória pessoal, que me permitiu sentirpensar[101] momentos inusitados dos meus encontros com os/as kaiowá. Essas gentes/terras[102] que me transformaram para sempre.

[99] GUATARRI; ROLNIK, 2000.
[100] Na minha tese de doutorado "Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha- Dourados/MS" retomo essa história destacando a importância do amigo Mieceslau Kudlavicz.
[101] Orlando Fals Borba ([1984] 2002).
[102] Jones Dari Goettert e Juliana Grasiéli Bueno Mota (2021).

Destaco que meus encontros com os povos indígenas se constituíram a partir da minha experiência com a Geografia. Com as índias e com os índios fui despertada a pensar a possibilidade de outras geografias possíveis, **geografias indígenas,** que permita às geógrafas e aos geógrafos outros conceitos e categorias, também nativas, dos povos indígenas. Sobretudo, que tais *conceitos* e *categorias* sejam igualmente importantes e engravidem a Geografia.

Um baita desafio!

Mais do que fazer pesquisa sobre os povos indígenas ou sobre a temática indígena, é importante estarmos abertos para a construção de uma geografia que não seja sobre os povos indígenas, mas com os povos indígenas.

Como fazer? Como fazer pesquisa/geografia com eles e não sobre/para eles?[103] Davi Kopenawa (2015) narra densamente a chegada do antropólogo marroquino-francês Bruce Albert em sua vida, à sua aldeia, ao mundo Yanomami. Segue um pequeno trecho:

> Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar a minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos xapiri, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. (KOPENAWA, 2015, p. 63).

A narrativa-relato possui potência para geografarmos.

A sentirpensar com as indígenas e os indígenas.

Leitora e/ou leitor: aqui, neste texto, constam minhas cartografias afetivas. Óbvio! Parte delas, retalhos, como uma rede tecida das fibras do *caraguatá*...

[103] Catia Paranhos Martins (2010).

Cartas de amizade, de amor.
Fotografias,
Narrativas,
Grafias,
Geografias.
Cartografias,
Que me compõem,
Fazem travessias,
De fios,
De nós....
Entrelaçadas pelas trajetórias índias, de índios
e uma não índia.
Medos, Nostalgia, Alegria.
Os Encontros...
Registrados em meu diário de campo,
Das minhas geografias afetivas.
Com
Junto
Às/aos
Kaiowá.
Com
Junto
Outras gentes, entes...
A me transformar.

Cartografia 1 - Saber-fazer

Figura 1 - Tecer o *caraguatá*, trançar nós.

Fotografia de Ader Gotardo (MAE/USP)

Figura 24: Índia Guarani confeccionando um tecido São Paulo: Serviço de Proteção aos Índios. [1928] 16,5 x 11,5 cm - IR5 – São Paulo. Serviço de Proteção aos Índios / Documento Audiovisual/ Inspetoria Regional 5 Posto Indígena Araribá. Acervo do Museu do Índio, RJ.

REDE DE DORMIR
[RG: 4.102]
GRUPO KAIOWÁ GUARANI (?)
ENTRADA EM 1909
COLETOR E DOADOR: OTTO DREHER
BAURU, ESTADO DE SÃO PAULO
MATÉRIA-PRIMA: fio de caraguatá torcido em dois, com dois elementos.
Tear provavelmente de duas estacas.
Técnica: entretorcido sobre dois fios da urdidura.
Urdume de 316 fios (ou 158 voltas), 11 entremações ou 4 elementos, terminando com 2 ou 3 nós simples na outra borda. O espaçamento entre as entramações varia de 11 a 14 cm.
Comprimento: 2,10 m; largura: 0,90 m; peso: 1.250 kg.

Fonte: Maria da Glória Porto Kok, 2018, p. 160.

Figura 2 - Mulheres tecem cinto de algodão e uma rede de fibras de *caraguatá*.

Fonte: SCHADEN (1974, p. 109).

Figura 3 - Fios/fibras de *caraguatá*.

Fonte: Acervo da autora, 2009.

Figura 4 - Mulher kaiowá fiando algodão.

Fonte: SCHADEN (1974, p. 108).

Figura 5 - Dona Antônia, uma artesã da vida. Tecendo fios.

Fonte: Acervo da autora, 2010.

Figura 6 - Uma rede de fios de algodão, de flor brilhante, na ausência do *caraguatá*.

Fonte: Acervo da autora, 2009.

Figura 7 - Uma rede de fios de algodão e um olhar curioso em Panambi, RS.

Fonte: Acervo da autora, 2010.

Uma rede de caraguatá,
retalhos de memórias,
de um tempo,
De uma terra livre que não existe mais.
Ausência.
Sonhada e imaginada.
Contra as lógicas de extermínio,
um saber-fazer que reexiste,
Se transforma,
Outras formas, jeitos,
Fios.

Cartografia 2 - O sorriso de Fátima

A primeira mulher Kaiowá que aprendi a amar foi Fátima.
Solidária,
Artesã.
Mulher kaiowá cheia de histórias,
Histórias que em meados de 2017 se entrelaçaram às minhas.
Foi ela, essa mulher artesã, que me deu o meu primeiro maracá.
Fátima,
Sorri com a alma,
Trabalha com o coração.

Figura 8 - Foto tirada durante o curso de formação da Comissão Pastoral da Terra, Dourados/2007.

Fonte: Acervo da autora, 2007.

Cartografia 3 - Flor brilhante, flor-iza

Dona Flor é o jeito carinhoso que gosto de chamar a mulher kaiowá *ñandesy* que me fez filha. Impossível falar de Floriza sem encher os olhos de lágrimas e o coração de alegria.

De todas as palavras sábias que compartilhou comigo – inumeráveis ensinamentos e partilhas de trajetórias –, a narrativa a seguir é, sem dúvida, a mais significativa nesse processo de estar com os outros índios e índias kaiowá: "*É bom essa história, essa história é comprido... que a gente fala isso daí, não tem fim. É bastante! Meu história é comprida*". (Dona Flor).

Ainda sigo sentindo cada palavra desse ensinamento.

Cartografia 4 - Alegria de viver

Hegemonia,
as Re-existências indígenas em Mato Grosso do Sul são marcadas pela tragédia.
As linhas de fuga,
o sábio rezador Jorge afirma: "O índio vive de alegria".

Figura 9 - Um sorriso kaiowá, de Jorge (Aniversário do Jorge).

Fonte: Acervo da autora, 2015.

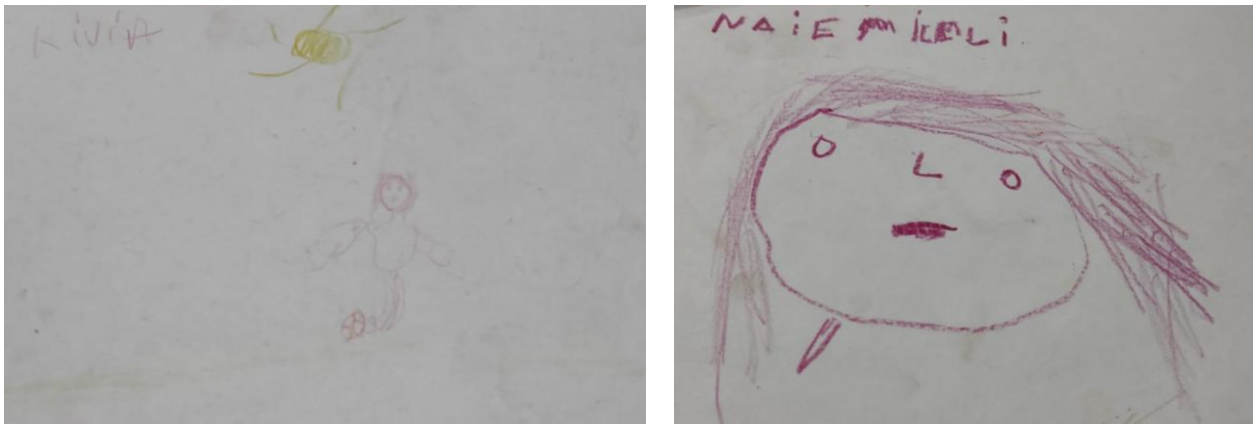
Cartografia 5 – Eu

Desenhos um pouco desbotados pelo tempo guardados com carinho no meu diário de afetos. Ainda sinto a nostalgia que foi me ver estampada em uma folha sulfite de papel A4. As imagens de criação de duas crianças meninas kaiowá, Naimeli e Kivia, netas de dona Floriza e seu Jorge, me ensinaram que adentrar a vida das pessoas, nos processos de criação-construção da pesquisa, é atravessado por uma dupla escolha.

As imagens-desenhos de crianças, a seguir, são parte de entrelaçamentos de existências entre eu e as pessoas que fui, e que me foram afetando durante as minhas idas e vindas das aldeias, também com meninas e meninos que, muitas vezes, são negligenciados pelos olhares de pesquisadoras e pesquisadores, na arrogância de que são seres incompletos e que pouco acrescentam às pesquisas. Crianças com histórias, desejos, medos, sonhos...

Adoram abraços, amam brincar e conversar. Querem saber da gente, das nossas histórias e trajetórias. Um mundo próprio, kaiowá, elaborado por elas e compartilhado comigo. Nesse diálogo, um afeto em forma de desenho.

Figura 10 - Eu, na imaginação de Kivia e Naiemili.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Cartografia 6 - *Pindoroká*

Eduardo Galeano (2012, p. 7) escreveu em formato de poesia:

monocultura
é uma prisão.
A diversidade,
ao contrário,
liberta.

Jorge de Souza, o xamã-*ñanderu* kaiowá marido de Floriza, mesmo sem ter lido Galeano aprendeu com a vida o significado de prisão e liberdade:

Antigamente os índios viviam livres...
Era a coisa mais linda.
[...]
O meu lugar de origem é o Pindoroká...
Tô plantado lá...
Umbigo do índio, né, tem o lugar dele.
Pindoroká tem esse nome porque tem muito pindó...
O pindó é a coisa mais linda...
Tinha tanta coisa lá....
Diversidade, né,
Macaco,
Tatu,

Era tudo mato... até o branco chegar.
O fazendeiro foi chegando, chegando...
Chegando lá. Chegou!
[...]
Fazendeiro foi chegando e tirou o pindó de lá.
Agora virou fazenda,
Modificou tudo, né...
Modificou...
Modificou tudo...
A soja, a cana.... não é de origem de lá (pindoroká)
Não é nativo, né.

Figura 11 - Cartografias de Jorge sobre seu *Pindoroká*.

Fonte: Acervo da autora, 2013.

Cartografia 7 - Palavras que abrem caminhos

"É necessário falar o que sente." Ñandesy kaiowá Antônia.

"Todo mundo que anda, conhece. Quem não anda, não conhece." Ñanderu Kaiowá Admiro.

Cartografia 8 - É um *kunumi*

Junho de 2016, um domingo à tarde, na casa de Dona Flor e seu Jorge brincávamos de atirar flecha. Na brincadeira, um anúncio que transformou a minha vida todinha...

Estava com a Alana nos braços. Menina kaiowá, neta de Floriza que, bebezinha, carreguei no colo. Conheci Alana no hospital, seu corpinho de recém-nascida, junto à sua mãe, a Rose. Uma das cenas mais lindas que já vi sobre maternidade, sobre o amor.

Dona Flor se aproximou e me disse algo mais ou menos assim:

- Ju, minha filha, sonhei com um pássaro. Sentou no meu ombro e me avisou a chegada de um *kunumi* (um menino)[104]. É, minha filha... você terá um *kunumi*.

***

Após alguns meses, engravidei do meu filho Amaru.

Eu, que às vezes reluto em não confiar nos sonhos como fazem os/as kaiowá e guarani, estava ansiosa em saber se era menino ou menina.

Floriza, bastante indignada com minha dúvida, me puxou a orelha: "já te falei que é um *kunumi*, Ju".

Cartografias que não param de brotar no meu coração

As palavras nunca param de nascer,
para fazer nascer é preciso sabedoria.

[104] Os/as guarani e kaiowá narram constantemente que a chegada de uma nova criança no *tekoha* é revelada através de sonho. Os não humanos anunciam a chegada de uma criança antes mesmo da mãe engravidar, isso significa que a sua presença em um coletivo étnico familiar já é percebida e sentida antes mesmo da concepção. A avó ou o avô, a mãe ou o pai, sonham com um pássaro, "que senta em seu ombro" e anuncia a "chegada de um guri (menino) ou guria (menina)", como certa vez relatou Floriza quando explicava que a chegada de uma criança é vista com muita felicidade, porque são "a continuidade de um jeito de viver que é do índio. É nosso futuro. Sem criança não tem futuro".

Escrevi a frase acima em meados de 2010. Registrei no meu diário de campo a importância das palavras para os/as kaiowá e os guarani, de tudo que me foi dito por *ñanderu* Jorge e *ñandesy* Floriza em um domingo de manhã junto com a minha amiga Roseline Mezacasa (professora em Rondônia).

"A palavra é a alma da pessoa", afirmou Jorge.

A minha caminhada junto aos/às kaiowá e guarani não me permite terminar este texto sem falar de Roseline, de tantas palavras kaiowá que compartilhamos juntas. Roseline, Rosalinda, tem sido inspiração sobre como aprender habitar lugares indígenas. Aprender a ser parte dele a partir dos agenciamentos de afetividades que se construíram ao longo da nossa caminhada na Reserva Indígena de Dourados, e além dela. Muitos encontros de trajetórias com os/as kaiowá e outros coletivos étnicos foram compartilhados, sobretudo nos momentos iniciais de habitar um lugar diferente, quando chegava na terra vermelha kaiowá, que implicou em estar em um mundo tão distinto das minhas cartografias afetivas (e dela também). Roseline foi escuta, desabafo e inspiração. Segue sendo, sempre será. A sua humanidade talvez não caiba nesse mundo.

Ainda lembro de nossas idas e vindas da aldeia de bicicleta, de fusca amarelo, de carona... fomos nos constituindo como gentes diferentes, possivelmente um pouco kaiowás e guaranis... Juntas, aprendemos com Francieli, uma menina kaiowá, o que significava habitar a aldeia. Registrei o diálogo em um cartão de atividades do Projovem.[105]

Francieli ensinou que o pique também fazia parte do seu lugar, habitava a terra e as gentes da reserva. Nessa pergunta me dei conta, possivelmente também Roseline, que mesmo na condição de *karaí* (não indígena), a aldeia já não saía da gente. Pique é bicho-de-pé que habita os pés kaiowá e guarani e das gentes que com eles compartilham a vida. Ter pique implica um processo de fazer parte de um coletivo afetivo.

[105] Em 2011, tive a oportunidade de lecionar na Escola Municipal Indígena Agustinho (Aaldeia Bororó/Reserva Indígena de Dourados) através do Programa Nacional de Inclusão de Jovens – Projovem Campo Saberes da Terra.

Figura 12 - Francieli e eu.

Fonte: Acervo da autora, 2011.

Francieli: Professora Juliana, a senhora já teve pique?
Eu: Ah? Pique?
Francieli: Sim, pique. Todo mundo na aldeia tem pique.

Foram numerosas as vezes que Roseline e eu chegávamos em casa e nos dávamos conta que alguns seres da aldeia seguiam com a gente. Eram piques, mas também a terra vermelha que habitava nossa casa, nosso corpo. Terra vermelha e piques foram nos habitando pelos encontros de trajetórias com os/as kaiowá, pelas relações de amizade, e constituir-se como família, como parente, como ensinam os/as kaiowá e guarani. que foram nos constituindo e transformando nossa existência como *karaí*.

As histórias e trajetórias kaiowá, emaranhadas à minha, me fazem afirmar que a geografia que quero fazer é feita, também, de amor, envolvimento, abraço, comprometimento, escuta e diálogo solidário.

Estar na aldeia implicou em um processo (por vezes difícil e doloroso) de desaprender oito e mais horas por dia... [106]

Figura 13 - Dia que me tornei *Poty Rory Guasu* e *Rosalinda tornou-se Karai Jeguaka Roy*.

Fonte: Foto de Franz Mendes (2012) cedida para a autora.

[106] Emprestei a palavra-conceito do poeta sul-matogrossense Manoel de Barros (2016, p. 15) em referência à poesia a seguir:

Para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber:
a) Que o esplendor da manhã não se abre com faca
b) O modo como as violetas preparam o dia para morrer
c) Por que é que as borboletas de tarjas vermelhas têm devoção por túmulos
d) Se o homem que toca de tarde sua existência num fagote, tem salvação
e) Que um rio que flui entre dois jacintos carrega mais ternura que um rio que flui entre dois lagartos
f) Como pegar na voz de um peixe
g) Qual o lado da noite que umedece primeiro. etc etc etc
Desaprender oito horas por dia ensina os princípios.

Figura 14 - Imagens 1 e 2: Floriza, Jorge e Claudeir na minha defesa de doutorado na UNESP-Presidente Prudente/SP. *Jeovasã.* Imagem 3: Floriza ensinando a banca como se faz um *maracá.* Imagem 4: Minha família.

Fonte: Acervo da autora, 2015.

Os encontros são avassaladores e nos transformam para sempre.

***

Dedico este texto *in memorian* de Geraldo Alkmin, querido Geraldino. O primeiro livro sobre os kaiowá e guarani me foi dado/apresentado por ele.

Aos/às kaiowá por ensinarem a enxergar outras formas de saber-fazer o mundo. Em especial à Floriza e ao Jorge, por me acolherem como filha na terra vermelha kaiowá.

Referências bibliográficas

BARROS, Manuel de. **O livro das ignorãças**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

BORDA, Orlando Fals. **Historia doble de la Costa** (3): resistencia en el San Jorge. 2 ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Banco de la República; El Áncora Editores, 2002.

GALEANO, Eduardo. **Veias Abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, [1971], 2012.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. **Cartografias do desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

GOETTERT, Jones Dari; MOTA, Juliana Grasiéli Bueno Mota. Gentes|terras: o ouvir mútuo das Geografias Indígenas. Dossiê Geografias Indígenas, n.54. **Revista Nera**, 2021.

KOPENAWA, Albert; BRUCE, Albert. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

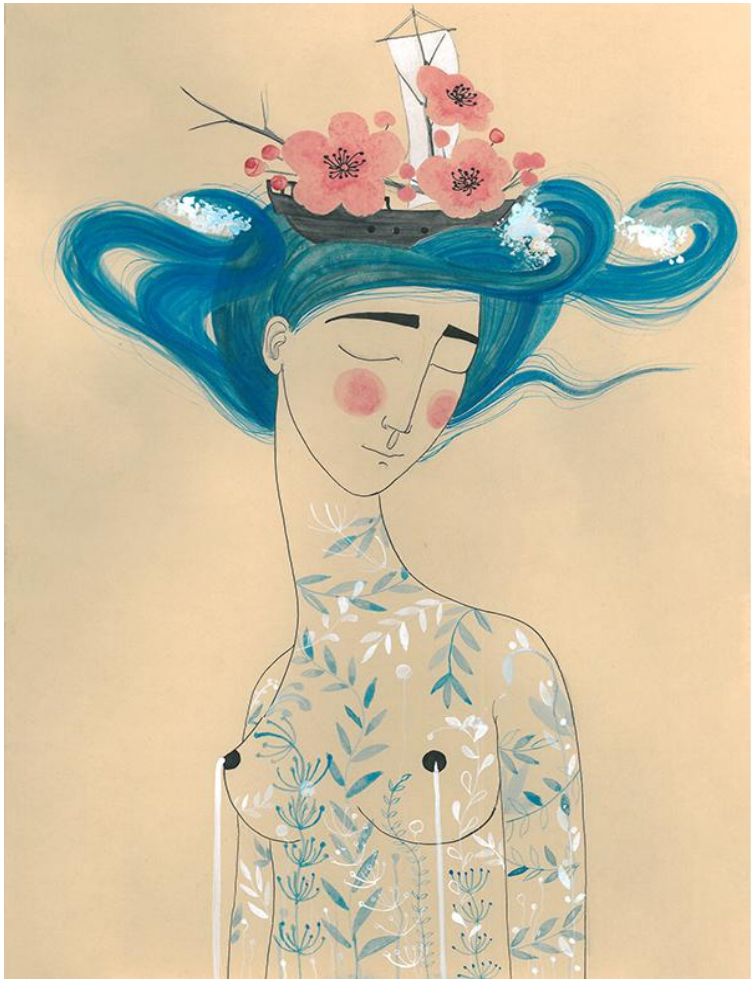
SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: Editora USP, 1974.

MARTINS, Catia Paranhos. **A política nacional de humanização na produção de inflexões no modelo hegemônico de cuidar e gerir no SUS**: habitar um paradoxo. Assis, 2015. (Doutorado em Psicologia). Unesp/Assis, 2015.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. (Tese de doutorado em Geografia). Presidente Prudente: FCT-UNESP, 2015.

Afetos de uma "mulher da limpeza"
The tale of the unknown island / O conto da ilha desconhecida
Alexandra Radu



Alexandra Radu.
Romênia, s.d.

AFETO É TEMPO, DESAFETO É PRESSA![107] E A GEOGRAFIA? COMO TE AFETA?

Emerson Guerra

O senhor… mire, veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra montão.

Guimarães Rosa*, Grande Sertão: Veredas*

Que oportunidade incrível essa de pensar sobre geografias e afetos. Sorte! O quanto afetei e fui afetado pelos caminhos e fazeres geográficos? Acredito que isso seja imensurável… mas é impossível não me lembrar de alguns afetos que me ajudaram a formar o pensamento. Afinal, a estrada deixa marcas e a jornada é longa.

Me lembrei da cena de um filme: *As Montanhas da Lua*. Baseado em fatos, o enredo nos conta sobre as expedições do geógrafo inglês Richard Burton, acompanhado por John Hanning Speke, em busca das nascentes do Rio Nilo. Em um dos episódios dessa estória, Richard Burton se encontra pela primeira vez com outro renomado geógrafo na Royal Geographical Society em Londres. As apresentações, permeadas por um respeito mútuo, foram um tanto inusitadas e se desenrolaram com um tipo de duelo de cicatrizes provocadas por acidentes diversos: tiros, flechadas, picada de escorpião e mordida de leão, todas resultantes de suas expedições. As marcas visíveis nos corpos foram compartilhadas como numa troca de cartões de visita. Embora essa cena me divirta não quero falar aqui das marcas visíveis, embora cada qual tenha as suas. Nesse momento me interessa mais o que marca a alma, o que não é visível e, por vezes, até indizível, mas cuja importância é inegável na constituição de quem somos. É sobre afetos!

[107] Título de uma música cantada por Negra Mari e pela economista, escritora, fotógrafa e compositora Marcela Bonfim. Um dos trabalhos de Marcela Bonfim é um trabalho fotográfico (Re)conhecendo a Amazônia Negra: povos, costumes e influências negras na floresta. Disponível em: https://www.amazonianegra.com.br/.

Não quero tomar o precioso tempo de vocês, mas peço licença para contar aqui uns "causos". Principio pelo dia em que cursar geografia se tornou um horizonte possível. Trata-se de um momento da vida marcado mais por dúvidas do que por certezas e que, geralmente, coincide com a necessidade de escolha de um caminho profissional. Tardei a escolher, mas foi especial. Fiz uma viagem de vinte dias ao estado do Pará com um casal de amigos. Foi o pagamento da promessa de uma amiga querida que havia se comprometido a me apresentar uma parte da Amazônia, onde seu pai trabalhava em uma grande usina hidrelétrica, e onde ela passou a infância. Foi incrível percorrer por terra e água, do sul do estado ao litoral, e conhecer, além da capital, vários de seus interiores. Fui impactado com a grandiosidade de tudo, a imensidão, o que há de bom e o que não há. Da exuberância das matas e rios à indigesta vulnerabilidade social de algumas comunidades, da mega sociobiodiversidade aos mega empreendimentos, tudo me afetou.

Já no caminho de volta pra casa me era impossível não pensar nesse afeto estranho que tomou conta de mim. Não sabia se era bom ou ruim, o fato é que me instigava e me fazia querer mais, saber mais e entender melhor tudo o que tinha mirado e visto. Foram muitos quilômetros para sentir e pensar. Até que, em determinado ponto da Rodovia BR-010, de codinome Belém-Brasília, a ficha caiu. É a geografia! O que me afetou foi a geografia da Amazônia. Meu coração acelerou, minha cabeça acelerou. Voltei para casa eufórico e acelerado, afinal o que eu queria estudar já estava diante de mim. Viva a geografia!

Ingressei no curso de geografia da Universidade Federal de Uberlândia feliz da vida e convicto. Nem foi escolha, talvez a falta dela, pois como poderia não estudar geografia depois de ter sido afetado como fui na Amazônia? Como cheguei acelerado, devorei o curso, e ainda me lembro dos primeiros estágios. Um no Museu do Índio e outro na Comissão Pastoral da Terra – CPT, concomitantes, já no primeiro período. O trabalho para a CPT era o de realizar um levantamento de infraestrutura em um assentamento rural no pontal do triângulo mineiro. Foi meu primeiro trabalho de campo, enquanto estudante, fora das disciplinas do curso. Das várias situações que me marcaram, uma foi corriqueira, mas significativa. Éramos recebidos e hospedados por famílias de assentados e, em uma manhã, durante os preparativos para o dia de trabalho, um jovem daquela casa me observava escovar os dentes. Algo lhe chamava a atenção e não titubeou em me perguntar: Ei, porque você escova os dentes tão rápido? Senti e pensei… Era verdade. Então desacelerei! Afinal afeto é tempo, desafeto é pressa.

Decidi dedicar mais tempo e atenção para os afetos dos caminhos. Mesmo assim, o coração ainda insistia em disparar. Bichinho teimoso, né? Enfim, não demorou a disparar e acelerar novamente. Meses depois tive meu primeiro encontro com o povo Krahô, no estado do Tocantins. Lá perto de onde a ficha tinha caído e feito o coração disparar naquele retorno à Amazônia. Ou seja, a geografia

me levou de volta para onde eu me despertei para ela. Caminhos de ida e volta e, para lá, nunca deixei de retornar. O encontro com os Krahô mudou minha vida, virou casa, quase segundo lar. Calor de fogueira, céu estrelado, cheiro de urucum, caminho da roça, brincadeira de criança, banho de rio, cantoria e som do maracá no pátio da aldeia. Me encontrei, achei o que nem sabia que buscava. Ao conversar sobre isso com um indigenista que se tornou um grande amigo e parceiro de trabalho, Fernando Schiavini, ele me disse: "uma coisa que aprendi na vida é que quando o coração acelera, acredita e vai, pois esse é o caminho." Verdade, os pensamentos por vezes nos confundem, mas o coração não. Esse bichinho é teimoso, mas sabe o que quer.

Os Krahô se fizeram família e me deram nome: Roptyc (onça preta). Fui presenteado com uma rede extensa de parentesco e com muitas amizades. Pai e mãe, tios e tias, irmãos e irmãs, compadres e comadres. Muita gente para eu visitar e com o desejo que me visitem também. Bastante gente para dizer que demorei a voltar, mas não sem antes sorrir por eu estar de volta. Ou seja, família! Que sorte! Até trabalhos e pesquisas eu fiz convidado por eles. Mas disso não quero falar. Não agora. Já contei bastante em outros lugares. Quero falar é dos afetos, o que não coube nos textos acadêmicos.

Eu poderia contar inúmeras histórias que vivi com os Krahô, mas não quero abusar da paciência de vocês, por isso vou relembrar apenas um par delas. Uma se passou em uma roça durante um trabalho coletivo. Eu conversava com um ancião, o Aleixo Pohi, que já não está mais entre nós e partiu há algum tempo para a aldeia dos mortos. Como por vezes eu carregava uma caderneta de campo para fazer minhas anotações, ele ficou curioso e queria saber o que eu escrevia ali. Eu mostrei e expliquei, e, depois de alguns segundos, ele me disse: "Roptyc, eu não sei ler no papel igual vocês cupen (não índio) fazem… minha leitura é na terra, meu caderno é a terra. Por isso eu sei o que a terra diz e o que a terra quer." Senti e pensei: essa não é a geografia em sua essência?

O mesmo velho Pohi, em outra ocasião, me disse: "Roptyc, o povo de vocês sempre fala que nós indígenas não gostamos de trabalhar, mas isso não é verdade. Nós somos diferentes de vocês. O povo de vocês vive só para trabalhar, mas nós trabalhamos para viver!" Pausa para o silêncio… afinal, não tive resposta, só concordância. Me apequenei diante de sua grandiosidade! E… Mehin (autodenominação do povo Krahô) é danado! Pois se afeto é tempo e desafeto é pressa, viver com pressa (*time is money*) não seria uma condição de desafeto existencial crônico? Por isso sempre digo que uma das melhores coisas numa aldeia é poder fazer tudo o que quiser e ainda sobrar tempo. Pois esse passa devagar, afinal tempo não é dinheiro, tempo é afeto!

Outra coisa que sempre me chamou muita atenção entre os povos indígenas que conheci foram humanidades que não concebem o abandono. Nunca vi uma criança indígena ou um velho abandonado, nem qualquer outra pessoa. E fico imaginando o

quanto o abandono de pessoas em nossa sociedade deve ser repugnante aos olhos indígenas. Certa vez, um casal de amigos teve um filho e recebeu a visita de uma guerreira Krahô, a Gersila, que foi conhecer o bebê. Logo que ela chegou, eles a levaram ao quarto do bebê e o apresentaram. Ela se alegrou em conhecê-lo, mas não demorou a perguntar: ele dorme aqui sozinho? E vocês dormem lá naquele outro quarto? Diante da confirmação ela tirou sua conclusão: "Ah… então é por isso. Por isso que os filhos de vocês cupen vão embora quando crescem e depois não querem mais saber dos pais. Afinal quando eles nascem e ainda são pequenininhos vocês já deixam eles longe de vocês." Silêncio!

Costumo dizer que o encontro e o mergulho nos pluriversos indígenas é um caminho transformador e sem volta. Que bom! O encontro com outros povos e suas geografias foi acontecendo e me afetando profundamente. Lembrei-me agora dos Guarani: que povo potente. Gigantes! Certa vez aconteceu uma reunião de vários dias de lideranças indígenas de diversos povos em uma aldeia Krahô. Quando o evento terminou, acompanhei o grupo de visitantes em seu retorno até a cidade mais próxima. Fomos na carroceria de uma caminhonete pelas estradas de terra entre o Tocantins e o Maranhão, nas bordas da Chapada das Mesas. Fomos agraciados com um pôr do sol inesquecível. E o principal motivo foi que um representante do povo Guarani M'bya, Tupã Guarani, se ajoelhou para mirar o sol. Ele olhou para mim e disse: " fazem quinhentos anos que seu povo quer colocar meu povo de joelhos, mas não conseguiram. Mas para o sol eu me ajoelho, pois esse é o meu deus!" Também ajoelhei-me e mirei. Senti e pensei: muito se fala em descolonização, mas teria sido esse povo colonizado, efetivamente? Alguns M'bya afirmam que não! O processo colonial é fato, mas não é uma verdade única para todos.

E por falar nos Guarani, como não me lembrar do povo Kaiowá? Guerreiros! Em um trabalho de campo por territórios Guarani e Kaiowá, por meio de um projeto, não mais como estudante, agora como professor de Geografia junto ao grupo de pesquisa que coordeno, o GeoPovos, fui tocado por algumas situações. Esse povo foi submetido a um processo de desterritorialização severo com a entrega de seus territórios por parte do Estado para a colonização agrícola. Essa injustiça histórica os deixou em uma situação precária e de confinamento em reservas diminutas. com seus territórios dominados pela agricultura empresarial e pelo agronegócio. Mas suas lutas pela retomada de seus territórios (tekoha) não só se intensificaram, mas também agravaram a situação de conflito e violência contra os indígenas nessa região. Despejos, ameaças, pistoleiros, ataques, tiros e mortes se tornaram frequentes.

Em diversos diálogos com indígenas Kaiowá duas coisas eram recorrentes: todos, ao relatar a condição que viviam, ao falar sobre as injustiças e violências, sempre concluíam de forma parecida. Uma das frases que mais escutei foi: "eu não vou abaixar minha

cabeça!" Quase como um mantra que se repetia a cada conversa. "Eu não vou abaixar a minha cabeça!" Povo resistente! Mais do que isso, exemplos de resistência e de insubmissão. Há quem prefira ver esse povo, e outros indígenas, por um olhar vitimizante onde se sobressai a carência que gera uma necessidade de assistencialismo. Acredito que o que um povo que não abaixa a cabeça: está em busca de justiça!

E sobre essa injustiça, da expropriação dos territórios, também surgiam falas recorrentes. Quando se referiam aos fazendeiros, diziam o quanto estes ocupavam áreas extensas e que muitos deles tinham até cinco fazendas e nem moravam nelas. Todos já tinham muita terra e muito dinheiro, mas sempre querem mais e mais. Não permitem que os Kaiowá ocupem nem áreas diminutas dos seus territórios, nem as beiradas. Nada! O segundo mantra foi: "para que precisam de tanta terra e tanto dinheiro?" Para que precisam de tanta terra e tanto dinheiro?… Numa dessas repetidas falas, um dos motoristas da universidade que nos acompanhava nesse trabalho de campo, me chamou de canto e comentou: "professor, esses índios não entendem o que é a ganância!" Senti e pensei: não compreender a ganância não é inocência ou ignorância e, sim, virtude! Você já imaginou uma sociedade onde não há lugar para a ganância? Imagine!

Vocês já se cansaram desses causos? Se sim, eu entendo, mas se tiverem um pouco mais de paciência eu agradeceria a atenção, pois gostaria de compartilhar mais alguns, principalmente, por caminhos que percorri pela América Latina, para além do Brasil, em nossa Abya Ayala.

Um território na Colômbia me afetou profundamente. O Palenque San Basílio, próximo de Cartagena de las Índias, no Caribe colombiano. Palenque é sinônimo de Quilombo, como conhecemos no Brasil. Esse, em específico, tem uma história singular por ter sido o primeiro povo a conquistar sua liberdade nas Américas no período colonial. San Basílio de Palenque, como chamam, foi liderada por Benkos Biohó, que foi um africano escravizado e depois liberto. Lá me contaram que ele promovia a fuga de outros africanos e os levavam para o Palenque. A localização desse território era estratégica por ficar entre uma serra e terrenos alagadiços, em um bioma particular. A posição geográfica e a força guerreira dos palenqueros de San Basílio impediram que os espanhóis os dominassem por muitos anos, mesmo com diversas tentativas e expedições de conquista mal sucedidas. A Coroa espanhola ordenou que se consultasse os negros San Basílio de Palenque para saber o que desejavam com sua imbatível resistência. A resposta foi única e direta: a liberdade! Como não houve nenhum intento insurgente que ameaçasse os domínios da Coroa espanhola, esta declarou que se fizesse livre, oficialmente, o povo de San Basílio de Palenque. Incrível, né?

Tive uma longa conversa, em uma tarde de sábado, com um líder comunitário em uma praça do Palenque, o Vitor. Tivemos tempo! Ele me contou essa e várias outras histórias de lá, quando, em determinado momento me mirou e perguntou de onde eu era. Quando respondi que vinha do Brasil, Vitor arregalou os olhos e imediatamente me perguntou: Como foi Palmares? Me conta sobre Zumbi? Conversamos muito e fomos mutuamente afetados. Está tudo conectado! Mas, com certa tristeza, ele me contou que, apesar do passado glorioso do Palenque, seu povo está bastante dependente do consumo na relação com a cidade. E, por não conseguirem ser registrados documentalmente, como palenqueros quando nascem, Vitor considera que a identidade deles estava sendo parcialmente minada pelos trâmites burocráticos do Estado. Ele finalizou dizendo que seu povo foi o primeiro a conquistar a liberdade, mas que não eram mais livres. Senti muito… e nem consegui pensar; chorei.

Fui muito afetado nos caminhos da Colômbia. Outro lugar mágico, e único, é a Sierra Nevada de Santa Marta. É um conjunto de montanhas isoladas dos Andes e próxima ao mar do Caribe. É a cadeia montanhosa litorânea mais alta do mundo e desde as praias é possível avistar seus picos nevados, como tive a sorte de ver. Na Sierra Nevada vivem, desde tempos ancestrais, quatro povos indígenas: os Arhuacos, os Kogis, os Kankuamos e os Wiwa. Esses povos têm uma missão descomunal que é a de cuidar e proteger o coração do planeta. Para eles, o coração da Terra está no interior da Sierra Nevada e se algo de mal acontecer a ele, todo o equilíbrio e harmonia do planeta estarão comprometidos. Essa missão não tem sido nem um pouco fácil nos últimos anos, pois os territórios desses indígenas foram ocupados pelo exército, por paramilitares, e é cobiçado e assediado por empresas de mineração; alguns dos picos de montanhas sagradas estão cheios de antenas de telecomunicações. A luta desses povos para proteger a Sierra Nevada é dura e permanente. Os líderes espirituais têm papel fundamental no cuidado e proteção do coração da Terra.

Lá tive a oportunidade de conhecer a comunidade de Nabusimake, do povo Arhuaco. Lugar incrível! Fui recebido pela família de uma professora, a senhora Maria Izquierdo. Ela me apresentou o pueblito, algumas lideranças e Mamos (líderes espirituais), bem como a escola. Foram dias de convivência e trocas incríveis. Com ela aprendi muito sobre os Arhuacos, sobre a educação na comunidade e sobre as dinâmicas daquele território. Algo me chamou muito a atenção na escola, especificamente. Foi uma escola construída por missionários europeus que permaneceram lá por décadas. Em um determinado momento, os Arhuacos decidiram não mais aceitar a presença e atuação dos missionários e eles foram convidados a se retirarem de Nabusimake. Assumiram, então, a condução da escola. Com outro professor Arhuaco caminhei pelos corredores do prédio que fora construído com arquitetura europeia, bem no meio da paisagem do pueblo e contrastado com as casas tradicionais daquele povo, feitas de barro e cobertura de palha. Lindas, aliás! O referido prédio da escola tinha um pátio interno central onde os Arhuaco construíram uma pequena casa, ao seu estilo.

Perguntei ao professor o que acontecia naquela casa e ele me respondeu: "os missionários europeus colocaram uma escola, conforme o pensamento deles, no meio da nossa comunidade. Quando eles se foram nós colocamos a nossa escola no meio. Agora lá é o centro!" Pensei… Muito!

E por falar em pensamentos, os Arhuacos têm o hábito cotidiano de guardar os seus. Mulheres e homens o fazem cada qual ao seu modo. As mulheres tecem lindas bolsas com lã de suas ovelhas e produzem grafismos que trazem significados densos da sua cosmologia. Tecem o tempo todo colocando nas tramas dos fios os seus pensamentos, a vida toda, inclusive caminhando e com seus bebês junto ao corpo. Quando perguntei sobre isso, me disseram que elas colocam ali seu pensamento para que não se perca e não vá para qualquer lugar. Os homens colocam seus pensamentos no Poporo. Esse é um objeto composto por uma pequena cabaça, contendo uma mistura em pó de conchas marinhas e folhas de coca trituradas, e um pequeno bastão. Esse pó é mascado todo o tempo e depois de misturado à saliva é depositado numa das extremidades desse bastão aonde vai se formando uma bola. Nesse ato os homens vão guardando seus pensamentos que vão se acumulando, por toda vida. O acúmulo de pensamentos no Poporo se torna visível pelo aumento do tamanho da bola na ponta do bastão. Os garotos só podem ter o seu primeiro Poporo quando ingressam na vida adulta e o ganham de presente. Essas formas de se guardar os pensamentos são como um estado meditativo permanente.

Um dia, minha amiga Maria Izquierdo me fez um pedido. Sua neta Angie, de nove anos, precisava fazer sua tarefa escolar do livro de Geografia, mas eles não tinham materiais, nem internet para fazer uma pesquisa. Afinal, como eu era um professor de Geografia, poderia ajudar. Me prontifiquei com alegria e perguntei o tema da atividade. Era escrever um texto sobre o que era imperialismo, globalização e subdesenvolvimento. Silêncio! Me vi diante da situação de ajudar uma criança indígena da Sierra Nevada a compreender temas complexos em um idioma que não é a primeira língua para ambos, o espanhol, e desde a perspectiva do povo Arhuaco e seu território. Afinal eles decidiram colocar seu protagonismo no centro. A aula aconteceu acompanhada da supervisão atenciosa de seu pai. Tive tempo, bastante tempo… senti e pensei, mas não sabia nem onde guardar meus pensamentos.

Bom, vamos mais adiante no caminho. Mesmo com os pensamentos soltos fui visitado por um bem especial agora. Cuba! Outro lugar incrível! Muito afeto em uma pequena e guerreira ilha do Caribe. É difícil até de falar. Colonização, dominação, revolução, vitória, glória, contrastes e contradições. Creio que boa parte dos estrangeiros que aportam na ilha quer conhecer a história e as estórias da Revolução cubana, comigo não foi diferente. As marcas da revolução e do que se seguiu estão por toda parte e em todos os lugares.

Isso produziu uma humanidade singular, resiliente e criativa. Conheci várias pessoas e fiz amizades. Mas eu tinha a expectativa de conhecer alguém com idade mais avançada e que tivesse vivido o tempo da revolução. Tive minha oportunidade!

Fiz uma viagem de ônibus desde Santa Clara rumo à Havana, justamente o caminho em que as colunas revolucionárias se encontraram vindas de combates de diferentes direções do território e marcharam juntas, já vitoriosas, rumo à capital Havana. Sentou-se ao meu lado no ônibus um senhor octogenário, Dom Júlio. Não demorou para firmarmos um bom papo. Perguntei sobre a revolução e o que ele se lembrava disso. Ele me mirou e respondeu com outra pergunta: "por que você quer saber essas coisas, meu filho?" Expliquei que era professor de Geografia e que o tema me interessava bastante. Bom, minha resposta foi suficiente. Afinal tínhamos tempo!

Para minha surpresa seu relato principiou assim: "ingressei na coluna revolucionária de Camilo Cienfuegos aos quatorze anos de idade…" Me contou que era de uma família de agricultores de Santa Clara e que, naquela época, recebiam informes sobre os objetivos e avanço das frentes revolucionárias por frequências de rádios pirata. Quando uma coluna chegava a determinado lugar, boa parte das pessoas já estava pronta e ansiosa para integrar as tropas revolucionárias. Com Dom Júlio não foi diferente. Contou-me muitas estórias e detalhes desde a visão de um garoto combatente em uma revolução. Não resisti e perguntei sobre o Che Guevara. O conheceu? Embora fizesse parte da coluna de Cienfuegos, foi em Santa Clara que as colunas se encontraram e, nessa ocasião, ele conviveu com Che e outros líderes. Dom Júlio fez questão de contar que, para além da imagem do combatente, ele era um humanitário. Contou-me que, quando não estavam em combates, Che estava sempre dando aulas e alfabetizando camponeses e soldados nos acampamentos. No restante do tempo, ele cuidava dos enfermos e não fazia distinção se eram aliados ou inimigos. Mesmo que os inimigos tivessem um julgamento posterior. Pensei: educar realmente é um ato revolucionário. E o compromisso e o cuidado com a vida são mais importantes do que o lado em que se está em uma trincheira de guerra.

Nossa viagem chegou ao fim com a certeza de que algumas horas foram suficientes para nos tornarmos amigos. Dom Júlio me perguntou se eu poderia enviar cordas de violão para ele desde o Brasil, pois poucas chegavam a Cuba e, conforme as regras do Estado, a prioridade para comprá-las era de músicos que dependiam delas para trabalhar. Portanto, ele estava impossibilitado de tocar seu instrumento e suas canções preferidas. Acho que encontrei o que buscava na ilha. Fui profundamente afetado pela disposição de um povo de morrer se for preciso para ser livre, assim como o povo de San Basílio de Palenque. Pois como dizem os próprios cubanos: aqui ninguém se rende!

E, por falar em morte, como não pensar no México? Como me encanta o México! Tive tempo e a sorte de passar um festejo de Dia de Muertos em Oaxaca, que é considerada, por muitos, como o verdadeiro México, um território que abriga as raízes indígenas e ancestrais desse povo. Os mexicanos têm uma relação peculiar com a morte, pois acreditam que todo o ano, no início de novembro os mortos retornam para visitar os vivos. Mas, para isso, os familiares e amigos dos mortos preparam um altar muito enfeitado com fotos deles, além de comidas e coisas que gostavam em vida. Todas as casas e espaços públicos são tomados por altares, particulares e coletivos, e estes começam a ser preparados por semanas antes. Na data da festa (isso mesmo, comemoram o dia dos mortos com festa) são uns três dias de celebração. Todas as famílias enfeitam as lápides dos seus parentes e os cemitérios ficam lotados pela noite, com apresentações de orquestras e concursos de túmulos mais enfeitados. Um verdadeiro evento social que mobiliza de crianças a idosos. Nunca pensei que pudesse ser tão divertido, colorido e alegre passar uma noite num cemitério.

As ruas também são tomadas por comparsas musicais e pessoas fantasiadas e maquiadas como caveiras em alusão à personagem La Catrina. Muita produção e um clima bem parecido com o carnaval para o grande encontro anual com os mortos. Para além disso, eu imaginava que o dia dos mortos poderia ter ainda outros sentidos e perguntei sobre isso para algumas pessoas. Uma explicação em específico me chamou a atenção. Em uma das madrugadas de festa fui a uma lanchonete comer uma comida típica de Oaxaca, as tlayudas. Me encantei com as tlayudas com chapolines – mexicanos me entenderão. Conversando com um jovem, perguntei o que o Dia de Muertos significava para ele. Contou-me que era uma oportunidade de se encontrar com a morte e perguntar para ela se sua hora já havia chegado. Se a resposta for não, é um sinal verde para se gozar a vida e fazer tudo que se gosta! Aproveitei a ocasião para fazer o mesmo e fiz minha própria consulta; não era minha vez. Então, "bora" viver?

Um sociólogo e escritor colombiano, Orlando Fals Borda, inspirado por povos e comunidades no seu país, fala sobre o sentipensar. Sentimento e pensamento como algo único e indissociável. Há alguns anos conheci uma jovem indígena e estudante de Geografia, da região amazônica da Colômbia, conhecida como Putumayo. Ela se chama Yanitza Chindoy e nos tornamos amigos. Conversamos bastante e tivemos tempo. Ela me falou sobre vários aspectos da cosmologia e da visão de mundo do seu povo, mas uma coisa me chamou bastante atenção. Para seu povo, o coração tem uma inteligência e, em nossas relações, conosco e com o mundo que nos cerca, sempre precisamos escutar a inteligência do coração. Foi inevitável pensar em todas as vezes que o meu disparou e me mostrou o caminho a ser seguido. Inclusive alguns desses que compartilhei com vocês. E não é que esse bichinho além de teimoso também é inteligente?

Quando sentipenso como a geografia me afetou, sinto que o cheiro do pó dessas estradas que percorri permanece. Sentipenso que é possível ler a terra e escutar seus sinais. É possível tomar seu trabalho para si, trabalhar para viver e, ainda, ter tempo para o que se gosta. É possível viver em uma sociedade onde as pessoas não abandonam as outras e não haja crianças e idosos desassistidos. Sentipenso que é preciso não aceitar ser colocado de joelhos, e é necessário resistir. Que é preciso não abaixar a cabeça, nunca, e que podemos viver em um mundo onde não há lugar para a ganância. Mesmo que relações de poder tentem nos tirar a liberdade, precisamos lutar para defendê-la, assim como nossos territórios e identidades, e que é sim, possível, retomar nossa liberdade, mesmo que não seja para sempre. É possível guardar os pensamentos e com eles cuidar do coração da terra. Sentipenso que a educação é revolucionária e me alegro por ter feito dessa, a minha revolução. Que se formos colocados à margem, podemos retomar nosso lugar ao centro. E que a vida e a morte podem caminhar juntas de forma positiva. Se não for nosso momento, é sinal de que a vida nos dá mais tempo. Se temos tempo, para que serve então o afeto? Acredito que somos afetados pela inteligência do coração, seja no coração da terra ou não, e podemos ter esperança para fortalecer os diversos mundos que aí estão e criar outros, ainda melhores. É isso… é sobre esperança, sobre possibilidades. Precisamos muito delas!

Nas voltas que o mundo deu e nas voltas que o mundo dá, aproveito para contar que enviei alguns jogos de cordas de violão para Dom Júlio. Desejo que suas melodias tenham voltado a ecoar na varanda de sua casa em Cuba. E, recentemente, recebi uma mensagem por internet da garota Angie, dos Arhuacos de Nabusimake. Ela queria saber notícias; mandou dizer que sua família sempre se lembra de mim e que aguardam meu retorno. Aproveitou para agradecer, novamente, a ajuda que dei para suas tarefas. Disse que a aula foi de grande valia, pois ela já tinha quinze anos de idade e segue seus estudos. Que sorte!

Enfim, espero não ter tomado muito o tempo de vocês com essas histórias, que foram o primeiro punhado que juntei com as mãos na memória afetiva dos meus caminhos. Seriam muitas mais, porém as deixo para outra ocasião. Agora, te convido para uma pausa para um café. Gostaria de saber também como as geografias te afetaram. Pois, como bem disse Guimarães Rosa, que abriu nossa conversa, "o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia!"

E aí, você tem tempo ou está com pressa?

Afetos em abraço (1)
João Timane

Maputo, Moçambique.
2020.

TRÊS CONTOS PEREGRINOS: AFETOS COM GENTES DE FORA DAQUI

Alex Dias de Jesus

> *Poesia e ciência são entidades que não se podem confundir, mas podem e devem deitar-se na mesma cama. E quando o fizerem espero bem que dispam as velhas camisas de dormir.*
>
> (Mia Couto, 2011).

Introdução

Quando recebi o criativo e desafiador convite para integrar este livro, fiquei preocupado. Embora me fosse dada a liberdade para escrever sobre o que considerasse pertinente, me perdi em possibilidades. Eu havia concluído o doutorado recentemente, uma etapa que foi a mais prazerosa da minha vida, até então. Após a defesa, mudei de cidade e de estado, abandonei uma maravilhosa rede de amigos e recomecei a ministrar aulas no contexto pandêmico, mais que adverso. A situação excepcional consumiu grande parte das minhas energias, e o que sobrava era destinado ao autocuidado. Escrever era muito difícil. E, assim, todo o material em potencial, todo argumento e toda tentativa de começo me escapavam das mãos.

Eu, que sempre fui um bom cumpridor dos prazos, passei a me confortar com as prorrogações que me eram concedidas. Depois de algumas semanas de muito pensar e algum pesar, e atento aos sábios conselhos de meu ex-orientador, percebi que a escrita havia se transformado em uma obrigação pesada e não na alegria que deveria ser. Desisti. Aquele caminho não daria a nenhum lugar. Alguns anos atrás fui obrigado a reconhecer que desistir, às vezes, é a melhor opção. Recolher-se, esperar o tempo apropriado e, quem sabe, brotar em outro lugar.

Havia aceitado, embora não sem dor, que estaria de fora deste projeto e esperaria, ansioso, o bonito resultado do trabalho dos meus amigos e colegas. Mas duas semanas depois, desperto mais cedo do que o habitual por uma insônia persistente e muito incômoda, me vi em frente ao arquivo e notei que estava em um vagaroso processo de idas e vindas. Subitamente, me lembrei do livro *Doze contos peregrinos*, do conhecido escritor colombiano Gabriel García Márquez, de 1992. Percebi, então, que o longo percurso e a interessante história da escrita daquele livro estavam me ensinando mais do que os próprios contos nele contidos. Retirei o livro da estante e passei a

imaginar – vejam que audácia! – aproximações entre aqueles contos peregrinos e as minhas memórias e de gentes igualmente peregrinas que conheci durante a pesquisa de doutorado.

Depois de estar morando em Barcelona há cinco anos, no início da década de 1970, García Márquez sonhou que assistia ao seu próprio enterro, junto a amigos que não via há tempos. Tomou o sonho como um bom ponto de partida para escrever sobre coisas estranhas que acontecem aos latino-americanos na Europa. Durante dois anos anotou temas sem saber o que faria com eles e, em 1974, já vivendo no México, decidiu que aquelas anotações seriam transformadas em contos curtos. Porém, na escrita do terceiro texto, percebeu que estava se cansando mais do que o necessário e os jogou no esquecimento. Chegou a perder as anotações originais trazidas da Espanha, reescrevendo-as com o que tinha na memória. Entre idas e vindas dos textos, parte foi parar no cesto de lixo e parte se transformou em material jornalístico ou adaptado para o cinema e para a televisão, na década de 1980.

Quando os doze contos pareciam ter terminado a peregrinação, e estavam prontos para a publicação, Gabo (como também é conhecido) percebeu que as memórias transcritas remetiam a uma Europa de duas décadas passadas, e empreendeu uma viagem de reconhecimento às cidades que serviam de cenário para as personagens do livro. Quase tudo havia mudado: as recordações falsas pareciam reais, enquanto a realidade parecia fantasia. Ao regressar, reescreveu todos os contos, mesclando realidade e fantasia. Essa mescla, bem sabemos, é a grande marca do mestre do realismo fantástico.

Tomei essa história de peregrinação como ponto de partida e de convergência para a escrita deste texto. Os curtos contos que seguem também não nasceram contos; foram e voltaram várias vezes. As anotações originais são derivadas de encontros com migrantes na cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, entre os anos de 2017 e 2020. Tomei a liberdade de "transcriar" ou, utilizando as palavras de Didi-Huberman (2017), "fazer de outro modo", assumindo a função de narrador-personagem. Como os textos de García Márquez, os daqui também peregrinaram, assim como as personagens das nossas histórias. As dele, latino-americanos na Europa. As minhas, haitianos no Brasil.

O casamento ensolarado

Terça-feira, noite de verão, sala cheia. Estou animado para mais uma aula de português para haitianos em uma escola estadual de Dourados. Apenas eu de brasileiro. Não sei falar créole nem francês e preciso "me virar". Como sempre, busco ajuda daqueles mais

familiarizados com o português. Adicionalmente, utilizo palavras soltas de espanhol e de inglês como "língua de suporte". Parece confuso, mas a gente se entende. A gente tenta se entender.

Vieram de Jacmel, Gonaives, Fonds-des-Nègres, Miragoâne, Porto Príncipe... Rostos conhecidos, rastros desconhecidos. Por onde andaram? – Pergunto para mim em pensamento. Têm idades e níveis de escolaridade muito variados, como sempre são as turmas de migrantes que querem aprender a língua local. São trabalhadores e têm expectativas tão altas que o Brasil, lamentavelmente, parece não satisfazer. A aula segue e termina. Eu "me virei" e eles se despedem agradecendo, treinando o português aprendido. Antes de sair, sou abordado por Lurrete[108], uma das novatas na turma:

– *Suzane vai casar e quer que você vá!*

– *Mas é claro que eu vou. Quando será*? – comentei mais entusiasmado do que o esperado.

Nas semanas seguintes, Suzane, Jacques e Lurrete, respectivamente a noiva, o noivo e a amiga da noiva não esqueceram de me lembrar do conúbio. Dias antes, fui informado que eu não era um simples convidado. Haviam me atribuído a função de levar os noivos até o local da cerimônia, que eu pensei ser uma igreja.

No dia e na hora marcada, uma tarde de sábado luminosa, cheguei à casa onde os noivos já viviam juntos e observei a movimentação dos convidados. Alguns eu não via há tempos, outros me eram desconhecidos. O clima festivo do casamento era ainda maior pelo encontro, aqui, de tanta gente de fora daqui. Era uma festa haitiana! Ao entrar, percebi que o local estava preparado para a cerimônia, com cadeiras enfileiradas na garagem, uma mesa com bebidas e bolo, na sala, e pratos com *fritay* – a mais típica comida haitiana – já montados em cima da cama de um dos quartos.

Confuso, me dirigi ao noivo e perguntei:

– *Jacques, se o casamento será aqui, para onde vou levar vocês?*

– *Aqui mesmo* – me respondeu. *Você vai nos levar para aqui.*

– *Você quis dizer trazer para aqui?* – interpelei, achando que fosse uma dificuldade com o português.

[108] Este e todos os demais nomes citados no texto são fictícios a fim de preservar a identidades dos sujeitos.

– *Não! Nós vamos sair daqui, dar uma volta no seu carro, e vamos voltar para aqui* – finalizou com o ar de que já estava tudo decidido e muito bem preparado.

De volta à rua, fui surpreendido com meu carro sendo enfeitado com balões e papéis coloridos. "Pronto, virou um carro alegórico", pensei, achando aquilo tudo muito engraçado. Abri o veículo, coloquei música haitiana para tocar e os "aderecistas" se empolgaram mais. Os noivos entraram no carro comigo e esperamos, inquietos, um longo período até o pastor brasileiro chegar. Quando isso finalmente aconteceu, fui avisado de que a festa podia começar. Saímos, a 10 km por hora, a dar voltas no bairro com o nosso carro temporariamente alegórico. Tímida, Suzane apenas sorria enquanto Jacques, mais empolgado, me pedia para aumentar o volume do som e buzinar ininterruptamente. Fiz isso com moderação, mas o suficiente para chamar a atenção da vizinhança. Afinal, era esse o objetivo.

De volta à casa, a cerimônia transcorreu em clima solene, típico de um casamento brasileiro em igrejas evangélicas. Mas eles não eram brasileiros, nem evangélicos. O pastor efetivou o sacramento, concedeu a bênção e me ofereceu a palavra. Eu parecia ser um convidado importante. Surpreso e envergonhado, recusei. Rapidamente, as cadeiras foram arrastadas e empilhadas, a música alta começou a tocar, passos de *kompa* ocuparam o espaço, enquanto cervejas e copos de licor secavam com rapidez. Estava montada a festa. A festa haitiana, é claro!

Sem tempo de absorver a repentina transformação do ambiente, o pastor me explicou que o casamento havia sido realizado em casa, e não na igreja, pelo fato de os noivos já viverem juntos sob o mesmo teto. Enquanto ele observava a bebedeira e aquela dança sensual caribenha, seu olhar parecia oscilar entre o constrangimento e o arrependimento. Partiu sem demora e a festa seguiu mais animada do que antes. Nunca mais o vi.

Antes de me despedir, tomei uma dose de licor, arrisquei uns passos de *Kompa* e pude escutar de alguém bem-humorado:

– *Você é haitiano branco, professor?*

E rimos.

Entre ficar e partir

Não nos conhecíamos. Apenas havíamos trocado algumas mensagens pelo celular, logo após eu receber o seu contato através de um colega. Com bastante desconfiança e um pouco de curiosidade, Francine me recebeu para uma conversa, à tarde, em uma

varanda enorme ao lado de um jardim bem cuidado de uma casa grande, de dois andares, localizada em um bairro nobre da cidade de Dourados. Carregava no colo seu pequeno filho, um bebê de menos de um ano de idade.

Natural de Porto Príncipe, Francine, 21 anos, tem a migração na sua história familiar. Entre a infância e a adolescência conviveu com a ausência do pai que, por oito anos viveu em Cuba, cursando medicina. Talvez inspirada por isso, iniciou o curso de enfermagem em 2016, ainda no Haiti, mas alimentava o desejo de migrar para estudar fora. Seu pai, já residindo e trabalhando em Porto Príncipe, começou a planejar a viagem da filha para cursar enfermagem no Canadá. Nesse período, soube que uma amiga estava vindo para o Brasil e decidiu mudar de destino.

Como muitos de seus conterrâneos, ela tinha pouca informação acerca do sistema educacional brasileiro e acreditava ser mais fácil dar continuidade aos seus estudos. Em fins de 2016, portando o visto humanitário, partiu de Porto Príncipe para Curitiba, onde sua amiga já tinha outros conhecidos. Em poucos meses seus planos mudariam completamente.

Assim que chegou em Curitiba, antes mesmo de começar a trabalhar ou estudar, descobriu que havia saído grávida do Haiti. Pouco tempo depois, um irmão de sua amiga também se juntou a elas, dividindo a mesma casa. Desconfortável com a situação, decidiu ir ao encontro de uma "irmã do coração", como ela afirmou, em Dourados, no início de 2017. Um mês depois, sua anfitriã partiria para o Chile e Francine ficaria só em uma cidade desconhecida, sem nenhum amigo haitiano.

Passou a dividir casa com uma brasileira e recebia ajuda financeira do seu pai que vivia no Haiti, até que este faleceu em meados de 2017. Depois do nascimento de seu filho, começou a trabalhar como cuidadora de uma senhora idosa, que também faleceu meses depois. Com um filho recém-nascido, desempregada e sem ajuda daquele que a havia estimulado até então, bem como do pai de seu filho que ficou desempregado em Porto Príncipe, passou a alimentar o desejo de voltar ao Haiti e viver com a sua mãe. A demora na aquisição do passaporte do seu filho foi o tempo suficiente para repensar sua decisão de retornar.

– *O que você vai fazer agora?* - Perguntei com certa indelicadeza.

– *Não sei.* – Me respondeu evasiva e um pouco desacreditada.

– *Você mantém contato com o pai de seu filho?* – Avancei, ainda mais indelicado.

– *Tenho*. E como se quisesse dar uma explicação para minha pergunta, adiantou: – *Mas lá no Haiti as coisas estão muito difíceis, não tem como me mandar dinheiro. Eu é que deveria fazer isso.*

– *E como faleceu o seu pai?* – perguntei. Oh, céus! Minha descortesia parecia ter atingido um nível indesculpável, já que era o nosso primeiro encontro e eu havia notado que a confiança não estava estabelecida.

– *Ah!... As pessoas lá. Você vai ao Haiti e vai entender...* – disse, com tristeza no olhar.

Não precisei ir para entender. Sabia que se tratava da crença de que a morte havia sido causada por algum trabalho do vodu, tendo a inveja como motivação. Como soube? Já fazia dois anos que eu estava em contato com os haitianos, lendo o máximo que podia e perguntando mais do que deveria. No Haiti, é comum que mortes repentinas, doenças inexplicadas e muitas outras dificuldades pessoais sejam assim interpretadas. Percebi, naquele momento, que o silêncio de Francine me falou muito mais. A visita não fora em vão.

Na ocasião, ela e seu filho de seis meses viviam com um casal de brasileiros, na casa onde trabalhava como cuidadora, mas pensava em mudar para se sentir mais à vontade. Para isso, buscava emprego em Dourados. "*Meu objetivo era estudar. Se eu não ficasse grávida, estaria estudando e trabalhando em Curitiba, como minha amiga... Hoje eu não estou decidida a ficar no Brasil, mas também não decidi voltar ao Haiti... Não sei.*"

– *Eu posso ir para outro lugar também, talvez outro país, mas não tenho dinheiro*. – Acrescentou com voz fraca e ar de desesperança.

Não sei a densidade das relações construídas por Francine antes da sua migração, mas não foram suficientemente fortes para que seus planos encontrassem suporte necessário no destino. Apesar de ter recorrido à sua rede pessoal de amizade – que se configurou depois em rede migratória. Francine, até aquele momento, apresentava um acúmulo de sonhos frustrados. Recorreu à companhia de uma amiga para viajar para o Brasil, buscou a ajuda de outra amiga para mudar para Dourados e, não tendo mais apoio da sua rede próxima – parentes, amigos ou conterrâneos –, procurou apoio em outras pessoas até pouco tempo desconhecidas para ela. A sua rede, aparentemente formada por laços fracos, se fragmentou e impôs mudanças não desejadas. Tempos depois, soube que havia se mudado de casa, encontrado um emprego e matriculado seu filho na creche. Alguns bons ventos, finalmente, pareciam ter soprado em sua direção.

Laços de conterrâneos

Roupas coloridas penduradas nos varais, cadeiras de diferentes modelos adquiridas em momentos também diferentes, sapatos nos cantos, um carrinho de bebê e outros objetos trazidos sei lá de onde, sei lá de quando. Marcas do improviso e da provisoriedade. É

assim a casa de migrantes. É assim a área dos fundos da casa onde agora me encontro com Philipe e Henry, haitianos de sorrisos largos e olhares vibrantes, apesar da dureza da vida.

Philipe transita muito bem entre os haitianos que residem em Dourados. Nas aulas de português, nos eventos familiares e nos jogos de futebol aos domingos ele é presença quase certa. O limitado domínio do idioma local, adquirido durante os oito meses em que vive no Brasil, não é impedimento para se aproximar também dos brasileiros. Com 22 anos, mudar para o Brasil foi a sua primeira experiência fora de Fonds-des-Nègres, uma pequena cidade no departamento de Nippes.

Morava com os pais e duas irmãs mais novas em um ambiente já marcado pela migração das irmãs mais velhas: uma para França e outra para Saint Martin, um dos departamentos ultramarinos franceses no Caribe. Em novembro de 2016 começou a planejar a viagem, incentivado e financiado pela irmã que vive na França. O destino já estava definido: Dourados, no Mato Grosso do Sul. O motivo? Um primo e vários amigos já moravam na cidade.

– Eu lembro que peguei o passaporte em novembro de 2016, mas o visto só saiu em junho de 2017 e eu viajei em outubro. É isso... Saí de Porto Príncipe para a Cidade do Panamá, depois para Brasília, e depois para São Paulo. De São Paulo, vim de ônibus para Dourados. Cheguei em outubro de 2017 para morar aqui. Tanto as passagens quanto o visto foram pagos pela minha irmã.

– ... Eles já moravam aqui nesta casa; o meu primo, a esposa dele e mais dois amigos. Com o bebê, filho do meu primo, somos seis, todos de Fonds-des-Nègres. Aliás, o bebê nasceu aqui. Nos conhecemos ainda lá no Haiti, mas meu amigo veio primeiro, depois meu primo, depois a esposa dele, e eu cheguei por último, há oito meses.

Philipe viajou sozinho com a documentação exigida pelo Brasil, o visto de acolhida humanitária que custou duzentos dólares na embaixada brasileira em Porto Príncipe. Uma semana após a chegada, já frequentava as aulas de português oferecidas por voluntários em uma improvisada sala no estádio municipal. Seis meses depois, começou a trabalhar em um frigorífico, ao passo que alimentava o desejo de concluir o ensino médio no Brasil.

Seus companheiros de casa apresentavam situação semelhante. Quase todos trabalhavam no frigorífico, possuíam ensino médio incompleto e enviavam pequenas remessas de dinheiro para a família no Haiti em periodicidade irregular. Inclusive seu primo Henry, 32 anos, que nos acompanhava na conversa.

Percebi, com o entusiasmo de pesquisador sedento de informações, que Henry também queria contar algo. Com o olhar, assenti e abri caminho para ele.

– Não consigo mandar dinheiro todo mês porque o dólar está muito alto. Aqui é diferente do Haiti. Lá, quando se está trabalhando, nós temos obrigação de ajudar a nossa família. Mesmo depois de casado temos essa obrigação... meus pais precisam de muitas coisas. Quando se recebe o salário e passamos nas casas de nossas mães levamos um presente, aqui é diferente, porque você não tem essa obrigação; ajuda se quiser. Sei a regra do meu país, então eu ajudo! Quero terminar para procurar alguma coisa na cidade, não quero ficar no frigorífico por muito tempo porque é um trabalho muito pesado, tenho dores. Cheguei a me afastar do serviço por um mês, fui ao hospital e o médico me afastou por um mês por causa de uma inflamação. Por conta disso, quero terminar meus estudos para poder trabalhar em outro lugar. Tenho um filho, então preciso de dinheiro e lá ganho pouco; preciso ajudar.

Os primos de Fonds-des-Nègres, mesmo antes de viajarem, viram a migração no interior de suas famílias. As irmãs de Philipe, na França, e em Saint Martin, os tios, nos Estados Unidos; os irmãos de Henry, na França, e os primos, no Chile, colocando em contato vários polos da mobilidade haitiana. Encaravam as experiências de mobilidade de uma maneira muito próxima, como sugere Henry:

– Haitiano gosta de viajar. Acho que nenhum brasileiro vai gastar 500 reais em uma passagem para viajar para outro país; brasileiro gosta de segurar dinheiro. Haitiano gosta de guardar dinheiro também, mas vim para Dourados e, se não tem emprego, vou para outro lugar como Paraná, Campo Grande, Santa Catarina; não pode ficar em apenas um lugar.

Naquela área, já no início da noite, em tom descontraído, mas com alguma preocupação frente ao futuro, os primos me contavam sobre seus parentes espalhados pelo mundo e como cada um peregrinou até chegar onde se encontravam. Aonde ir e onde permanecer estava intensamente vinculado à densidade dos laços sociais. No caso deles, laços de conterraneidade. "*Um puxa o outro. É assim que funciona*", me contaram, e eu agora lhes conto.

Referências bibliográficas

COUTO, Mia. Rios, cobras e camisas de dormir. *In:* **E se Obama fosse africano?** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Levantes.** São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Doze contos peregrinos**. 24 ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

Afetos Índia
Alessandra Nirwan

Uma terra.
Bhandara (Maharashtra).
2018.

Um olhar.
Rickshaw – New Delhi .
2012.

Um caminhar.
Maharashtra.
2017.

Uma espera.
Mumbai.
2012.

OS AFETOS DAS MIGRAÇÕES: DESLOCAMENTOS DE MIGRANTES NO UNIVERSO ACADÊMICO

Isis do Mar Marques Martins

Quando a migração torna o traço incondicional do sujeito, marcas atravessam todo o corpo nesse processo. Abdelmalek Sayad (1998, 1999) aponta essas e outras cicatrizes inscritas no corpo migrante, e do quanto o migrante se torna um sujeito único no sentido de que já não é a mesma pessoa no lugar deixado, o lugar de origem, bem como não é a pessoa comum no lugar de chegada, o lugar migrado. O paradoxo do migrante está, para ele, aí, bem como sua dupla ausência, porque embora seja de interesse sua permanência como migrante, ele é o tempo todo mascarado, escamoteado.

Por que eu começo assim? Porque esse texto traz uma reflexão importante às geografias do afeto. Nós discutimos migração e migrantes na Geografia com certa frequência e afinco, mas será que olhamos com calma e vagar essa migração e aos migrantes?

Trabalhando com relatos migrantes, e, sobretudo a partir de minha experiência migrante, busco mostrar que o universo científico-acadêmico ainda não superou o polêmico "migrante-problema", ainda que sua busca seja a de transpassar os preconceitos e as falsas ideias acerca de temas que hoje são descolados de uma questão, de uma problemática. E até que ponto o preconceito contra origem geográfica de lugar ainda é presente em ambientes que se apontam "esclarecidos"?

Divido o texto no que chamo de três deslocamentos, porque os migrantes são deslocados das histórias legitimadas. Isto é, é aquele momento que fica marcado na gente por um acontecimento e, todos os outros acontecimentos ao redor são ignorados.

Os relatos que farei são esses "ignorados", formados por impressões que, muitas vezes, não importam a ninguém, mas que são cruciais na vida de muitos migrantes e de quem com eles se relaciona.

1 – "Graças a ela, eu não caí..."

Entrei muito nova na universidade, o que me parece algo comum às pessoas da minha geração. Aos 18 anos iniciei minha primeira pesquisa de iniciação científica, e meus primeiros trabalhos de campo. Trabalhei, no primeiro ano, com domésticas que faziam a mobilidade diária, antes conhecida como pendular, entre uma "cidade gêmea" na fronteira acreana com a capital do Departamento de

Pando (Cobija), na Bolívia. A principal atividade dessa cidade boliviana era o livre comércio na fronteira, e, em meados dos anos 2000, estávamos ainda na ascensão dos governos chamados progressistas, com agendas cujas políticas sociais eram bastante presentes. Alguns anos depois, o governo de Evo Morales potencializaria o poder dos bolivianos não só de compra, como de apropriação de espaços tomados por outros agentes, como por exemplo os proprietários de terra vindos do Brasil que, em busca de áreas mais baratas e menos burocráticas, atravessavam a fronteira.

Os proprietários de terra brasileiros na Bolívia contratavam as mulheres de Brasileia (cidade brasileira, no Acre) para cuidar de suas casas e de seus filhos, enquanto seus maridos trabalhavam na coleta de castanhas. Os bolivianos, em grande medida, eram subjugados e ignorados desse circuito.

Figura 1 - Brasileiras na catraia em direção à Bolívia para a venda de verduras.

Fonte: Trabalho de campo, 20/12/2004.

Figura 2 - Bairro Leonardo Barbosa, em Brasiléia (Acre).

Fonte: Trabalho de campo, 20/12/2004.

Em um trabalho de campo, passamos o dia e a noite inteira aplicando questionários e conversando junto a casas de algumas dessas trabalhadoras, e me recordo de Francisca. Era diarista em uma casa de brasileiros que estavam no país vizinho. Morava no bairro Leonardo Barbosa (Brasileia) e ia de catraia (canoa) para o lado boliviano. Morava numa casa humilde, de madeira, com poucos móveis, com a filha adolescente e o marido. Quem mais falou e se autorizou a falar por Francisca foi o marido, um senhor com bastantes cicatrizes pelo corpo. A entrevista começa quando eu pergunto para que contasse um pouco da sua história e da sua vida...

Silêncio.

Pergunto então de onde os pais dela eram, e ela responde:

- *"Meu pai é cearense e minha mãe do Maranhão... Por que vocês tão gravando?"*

Márcio, estudante que também fazia parte da equipe, responde que estamos gravando para depois lembrarmos o que ela havia falado. Ela então se tranquiliza e diz:

- *"Ah, aí vocês querem saber com quantos anos eu saí do seringal... Eu saí mesmo, eu já tinha meus filhos, tudinho, essa daqui tinha 5, agora tem 14."*

O marido também começa a falar e, em algum momento, os dois relatam os problemas de saúde dele, fruto do extenuado trabalho. Ao falar da relação dos dois, ele respira fundo, embarga a voz e diz:

- *"Mulher, graças a ela, eu não caí..."*

As cicatrizes de Francisca e de seu marido vão além do fato de morarem em um lugar difícil, ou da história difícil de migração dos pais dela e deles mesmos. O cotidiano se fazia no afeto e na tentativa de amenizar as dores de ambos. E é nessa sensação da dor e do afeto, em comum presença, que muitas vezes o migrante constrói sua trajetória.

A presença e ausência de Francisca e de seu marido frente à desconfiança desse universo acadêmico, de pessoas ali na casa perguntando, mostra também um pouco da falta de tato que muitas vezes o pesquisador, num universo distinto a esse, dolorido e afetuoso, não entende. Eu mesma, naquele momento, não sabia o que fazer com esse relato e essas impressões. Mais tarde ficaria mais claro que era um deslocamento do objetivo traçado por um pesquisador, que, no caso, não revela *a priori* as marcas no corpo do marido de Francisca, nem a desconfiança dela diante daquelas pessoas invadindo seus anseios numa noite qualquer.

Nessa mesma pesquisa foi-me orientado pensar a questão das trabalhadoras sob a óptica do desenraizamento da filósofa francesa Simone Weil (2004). Esse descolamento da realidade ficou tão nítido enquanto pesquisadora principiante, que eu não conseguia relacionar as entrevistas dessas trabalhadoras Brasil/Bolívia ao que estava escancarado na perspectiva de Weil. Para a autora, o desenraizamento é o processo de ruptura da vida do trabalhador para as formas de produção que se impõem, sobretudo, no sistema capitalista. Essa ruptura é construída a partir da falta de escuta frente às demandas da causa operária, mas também do camponês e de outras categorias de trabalhadores.

Considerada humanista, Simone Weil aponta como era o entendimento das operárias francesas diante de suas "pesquisas" e seus "campos" que, na realidade, confundia com sua própria vida. E para as ciências humanas, quiçá para a Geografia, Weil ainda

continua muito à frente das causas humanistas no envolvimento em pesquisas de campo. Isso também fica claro quando há ainda uma dificuldade em elaborar reflexões maiores dos nossos alunos para outros caminhos da emoção, como a literatura e a música.

Esse primeiro deslocamento – um breve relato das primeiras impressões do universo científico – já remontam a necessidade de mais diálogo o afeto migrante. Fico pensando como estariam hoje Francisca, seu marido e sua filha...

2 – "Esses políticos safados..."

No final da graduação migrei de Rio Branco (Acre) para a cidade do Rio de Janeiro, e senti profundamente essa ruptura do universo científico com a realidade, práticas e discursos distanciados na minha frente. Professores diziam: *"Como você aprendeu tudo isso lá?" Ou: "você ganhou a melhor bolsa, e você nem é daqui...;,* ou ainda, *"ela veio do Acre, deve ter passado fome para chegar..."*

O preconceito de origem geográfica de lugar, conforme Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2012), participa também desses deslocamentos a que me refiro neste texto, nas entrelinhas entre o dito e o não dito, daquilo que sentimos e que nos marca como cicatriz de uma ferida recente. Embora no ambiente universitário tenhamos consciência e tentemos desconstruir o preconceito, as brincadeiras sem compromisso e aquilo que não é dito no tom da rispidez persistem, e distancia, não só os migrantes entre um espaço e outro, uma região e outra, mas também aqueles que veem esse universo como coadjuvante da realidade.

Como posicionamento, também, continuei a tratar sobre as subjetividades migrantes, pensando no quanto seus corpos possuem multiplicidades de relações e possibilidades, que vão além do sofrimento inerente. E, entre as entrevistas para a minha monografia, veio o desabafo sincero de Neide.

Neide morava em uma casa metade madeira, metade papelão, na localidade de Pantanal, no bairro Rio das Pedras (Rio de Janeiro, RJ). Era a localidade mais crítica da área, próxima a uma região de mangue entre os bairros de Jacarepaguá e Barra da Tijuca. Ela andava dentro de casa de galochas, devido às repentinas inundações do terreno.

O que me impressionou em Neide foi o olhar de bastante esperança e, ao mesmo tempo, de resignação pela condição em que vivia. Esse, na verdade, era o olhar comum de quem habitava Rio das Pedras, que se tornara bairro há pouquíssimo tempo antes do início da minha pesquisa, sendo anteriormente considerado uma favela. Era ali um reduto de migrantes oriundos da região Nordeste do país – principalmente paraibanos e, à época, piauienses –, cujas condições precárias de moradia contrastava com esse olhar geral, que muitas vezes desdenhava toda adversidade.

Figura 3 - Limite de Rio das Pedras em contraste aos prédios da Barra da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.

Fonte: trabalho de campo, 18/05/2010.

Figura 4 - Ruela em Rio das Pedras, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.

Fonte: trabalho de campo, 18/05/2010.

Ela também foi uma das que mais se abriu para minhas perguntas. Explicou como chegou ao Rio de Janeiro, ainda nova, vindo do interior do Maranhão: *"[...] Eu nasci na roça; lá a gente é muito pobrezinho. Naquela época tinha esses político safado que jogava bucha de palha nas casa pra queimar."*

Me recordo da naturalidade que ela falou isso, como se a violência fizesse parte de sua trajetória ainda criança. Muito da migração e do ato da mobilidade se faz pela prática constante da violência. Como os relatos pessoais no início desse deslocamento, ela não cessa no lugar chegado, pelo contrário, se intensifica na construção do migrante como um "invasor", um "apropriador" de espaços próprios, seja do lugar de origem, ao lugar de chegada. Para Neide, e para a maioria dos migrantes, o tom da própria formação enquanto indivíduo é esse, da extrema adversidade frente a própria existência.

Outro, entre alguns dos relatos coletados desse trabalho em Rio das Pedras, é o de Antônio. Cheguei em sua casa e me apresentei. Ele estava conversando com outra mulher, que me encarou com o olhar vazio e com voz macia. Depois que saiu, Antônio relatou que ela estava "com um santo", e veio para benzê-lo.

Antônio era ambulante pelas praias da Barra da Tijuca, nascera em Guaraciaba do Norte, na Paraíba, de onde vinha boa parte dos migrantes que habitavam o bairro. Estava há 21 anos na cidade do Rio de Janeiro, e, quando pedi a opinião dele sobre o crescimento de Rio das Pedras, ele apontou:

- *"Geralmente o nordestino vem pra cá por problema emocional, da classe social...."*

Quando trabalhamos com análise do discurso, sempre ouvimos e lemos, nas ciências sociais em geral, a necessidade de filtrarmos as falas por estabelecerem relações de poder. Quando Antônio fala de classe social e problema emocional, existem múltiplas perspectivas e interpretações. A primeira delas é a de tentar utilizar palavras que ele sabia que eu poderia, de alguma maneira, destacar. Aquela entrevista parecia que era um dos poucos momentos em que Antônio era o protagonista, e, por isso, para mim, uma pessoa que não fazia parte de seu círculo, era extremamente importante o respeito necessário com seu tempo, seu espaço e suas palavras.

A segunda perspectiva é a utilização desses termos em confronto com a realidade, fiel a esse relato de Antônio. A migração oriunda da região Nordeste para o Sudeste se dá por diversos aspectos, cujo principal é o econômico, resultado da desigualdade social ligada a políticas oligárquicas e rentistas. Os problemas emocionais construídos pela desigualdade imposta transformam sujeitos em migrantes, mesmo que ainda estejam no lugar de origem. A violência é o mote e o impulso, tal como no relato de Neide.

Seria muito simples e conciso se pegássemos essas falas com um poder de reflexão importante e resumíssemos somente as perspectivas teóricas de análise de seus discursos. É importante, assim, pensarmos o quanto o preconceito e o distanciamento dos migrantes afetam o nosso corpo ao ponto de descolarmos totalmente as narrativas da nossa realidade, para nos portarmos como analistas "neutros" dessas histórias. As falas de Neide e Antônio, assim como muitos outros relatos, me fizeram repensar o quanto isso é falso, e o quão pouco é ainda elaborado no universo científico. A relação dos olhares, das vozes embargadas, ou que veem a adversidade com um tom natural, tem de ser apontados e construídos no ato da análise.

3 – "Aqui no Caxias do Sul eu trabalho numa empresa... Mais ou menos... Porque, sabe... Não tá bom..."

Já no doutorado, era muito evidente para mim que, primeiro, minha condição de migrante era fundamental para a minha formação pessoal e profissional, inscrita por parte dessa dor, desse afeto, e dessa violência já apontados. Segundo, que era necessário ir além das narrativas *simples* e *absolutas* dos migrantes, buscando aquilo que Deleuze e Guattari (1995) elaboram como agenciamentos.

Esses agenciamentos me fizeram recordar os caminhos percorridos por mim, via leituras da escola francesa, seja marxista ou estruturalista. A própria Simone Weil, quando aponta a sua perspectiva de desenraizamento e enraizamento, trata de agenciamentos mesmo que não nesse termo, nem na mesma concepção. Sartre (2012), que foi uma referência para os dois autores, Deleuze e Guattari, nos ajuda também quando fala das emoções ou mesmo da existência em forma de luta.

Mas os agenciamentos nos termos de Deleuze e Guattari vão além, quando apontam à multiplicidade e à pulsão de sentimentos sob a perspectiva da produção, e não da cristalização ou representação. Isto quer dizer que nossas sensações, sobretudo nossos desejos, não são fixos e nem criados de maneira congelada. Eles são fluidos e se transformam a todo momento, principalmente a todo e qualquer espaço.

Ora, mas essas são exatamente as sensações que os migrantes sempre me passam, da dona Francisca lá em Brasiléia, na catraia indo para a Bolívia, da Neide e do Antônio, e na minha própria narrativa. O desejo é produzido e producente na mobilidade, forjado por sentimentos adversos e que se transformam. E mesmo quando esses sentimentos são construídos sob a égide do consumo capitalista, o desejo pode se transformar em algo que legitima a migração frente à dor e à violência.

Nessa dor e nessa violência é que os migrantes também se submetem aos agenciamentos dos outros sujeitos, e, infelizmente, a dimensão da universidade, ou o que chamo de universo científico, muitas vezes estimula tal dor e violência.

Na ocasião de um trabalho de campo em São Paulo, com imigrantes haitianos, tive essa percepção ao visitar uma das entidades que os acolhia. No momento em que estes ansiavam pela busca de informações e condições para permanecer no Brasil, dentre outros, uma série de pessoas com cadernos e questionários em mãos procuravam, de forma extasiada, homens e mulheres que ansiavam por respostas. Digo isso porque, à época, me senti um pouco constrangida com essa paisagem. Aquele momento, tão crítico para aquelas pessoas, já não parecia mais um momento de protagonismo via coleta de informações, mas uma angustiante e voraz apropriação.

Nós aprendemos que se faz necessário o trabalho de campo, que é importante a coleta do maior número de dados e informações possíveis para ser "o mais fiel" à realidade. Isso se dá a troco não só da objetificação de sujeitos, mas também de sermos permissivos com ações que tendem a nos distanciar cada vez mais da realidade dos sentimentos humanos.

Esse distanciamento ficou claro quando conversei com Pascal. Haitiano, morador em Caxias do Sul, cidade média no estado do Rio Grande do Sul, RS, polo industrial de veículos de carga e frigoríficos, e, principalmente, de fábricas marcadas pelos subempregos para uma população mais desfavorecida. Com a ascensão econômica das décadas de 2000 e início de 2010, a busca de brasileiros para trabalharem nesses setores diminuiu, conforme o aumento do poder de consumo. Grandes e médias empresas do setor viram na crescente migração de caribenhos e africanos uma possibilidade de preencher, a baixo custo, um mercado de trabalho impulsionado pela extrema exploração.

Ao mesmo tempo, universidades da região, na tentativa legítima de inserir esses migrantes no "mundo do trabalho", frente à extrema burocratização que eles passavam para equivaler suas formações no Brasil, reservaram vagas especiais. Contudo, essas iniciativas não consideraram a realidade vivida pela maioria da população que não acessava o universo científico: a dor e a adversidade do cansaço.

O cansaço é algo profundo e não só uma expressão sem significado. O cansaço vem do esforço cotidiano, do trabalho extenuante – como já apontado pelo marido e pela própria Francisca, por Neide, por Antônio, e ali, na Serra Gaúcha, por Pascal:.

> *Cada pessoa vai viajar, vai no outro país, vai buscar a vida melhor. Eu também vim aqui pra isso. Pra eu ficar bem no futuro, pra eu trabalhar... Pra se depois eu quiser voltar, no meu país, pra eu ficar bem... É pra isso... Eu tentei até outra alternativa [que não trabalhar] pra estudar aqui no Brasil. Mas aqui no Brasil o pessoal não consegue estudar. Só que aqui o pessoal não vai estudar, que aqui especialmente no Rio Grande do Sul, no Caxias do Sul. Ninguém não vai conseguir estudar, como? O pessoal trabalha de seis de manhã até cinco e meia de tarde. Não tem mais condição, fui lá no Universidade pra aprendê nada!* (Entrevista de Pascal para a autora).

A dimensão do cansaço pode até ser tema de pesquisas em vários campos das ciências humanas, em diversas matizes e correntes. Mas será que interpretamos essa sensação ao ponto de contribuirmos politicamente para amenizar a dor do cansaço de migrantes?

Naquele dia Pascal estava de folga, e, mesmo assim, teve que resolver problemas do trabalho (o encontrei num laboratório de exames admissionais). O trabalho e o cansaço andam juntos, e promovem agenciamentos nos corpos das pessoas ao ponto do desejo delas se transformar, dos sentimentos deles serem mascarados frente aos sentimentos de outras máquinas, de outros corpos.

Algo marcante na conversa com Pascal, e que não tive lugar para expor na pesquisa, foi a necessidade dele se posicionar como protagonista daquele espaço e momento. Ele fez questão que fôssemos à casa dele e que eu o seguisse em todo seu percurso cotidiano, sendo então possível ver suas cicatrizes, e feridas nas cicatrizes ainda frescas. E tudo, então, se revelava através dos olhares das pessoas que miravam e "atiravam" em Pascal, no percurso do centro da cidade até sua casa, mas que ali, na humilde, pequena e aconchegante moradia – que contrastava com o frio de 10 graus daquele dia – a dor e o cansaço pareciam se aliviar.

Figura 5 - Imigrante vendendo guarda-chuva em Caxias do Sul, RS. Frio de 14 graus.

Fonte: Trabalho de campo, 12/07/2015.

Nos poucos móveis existentes na casa, tinha um teclado utilizado por ele no final da entrevista para tocar uma música. E não foi um rap haitiano ou uma das expressões musicais próprias daquele país. Foi uma música evangélica. A religião neopentecostal, hoje muito presente no Haiti e na República Dominicana, penetram nos espaços que sobram da dor, do cansaço e da própria natureza da migração, ou como Deleuze e Guattari (2010) ressaltam, nas linhas de fuga.

As linhas de fuga são os espaços em que o cansaço e a dor se transformam em potencialidades. Veja bem, o que é potente aqui não é a capacidade de transformar cientificamente o mundo, mas a transformação da vida em algo que produz desejos e sentimentos. No caso dos migrantes haitianos, o *baz*[109] é esse espaço da potencialidade e do descanso à dor e às adversidades. É o encontro consigo e com o outro, permitindo ser a si mesmo e outra pessoa, ainda que em um lugar estranho.

Figura 6 - Bairro Navegantes, em Encantado, RS. Entrada do principal ponto de moradia de imigrantes haitianos. Frio de 9 graus.

Fonte: Trabalho de campo, 12/07/2015.

[109] "Um dos suportes de apoio e *savoir-faire* (saber-fazer) dos imigrantes haitianos é o sentido dado ao encontro e promoção de diálogo via o que se denomina por *baz* pelos mesmos. No *baz*, os encontros estabelecem primeiramente uma territorialidade, já que os pontos de determinado grupo serão sempre em um local fixo, escolhido pelos imigrantes. Após, eles aportam novos contatos e novas redes de imigrantes já no Brasil ou a chegar." (MARTINS, 2019, p. 149).

Todos nós temos nosso *baz,* ou seja, um refúgio instituído que nos permite desejar e realizar nossos sonhos, ainda que em pensamento. De certa forma, o migrante é um sonhador por natureza, às vezes utópico, às vezes distópico, que, ao transformar os espaços em que habita, procura colocar uma semente desse desejo em cada lugar que chega. Obviamente isso não o coloca como um herói, um mártir, perfeito e absoluto, até porque, como fica claro, há muito mais dor e sofrimento na sua travessia que em um discurso científico conseguiríamos descrever.

4 – Resistência ou resiliência?

Os três deslocamentos aqui abordados, embora tratem de diferentes pessoas em diferentes lugares, momentos e nacionalidades, têm algo em comum: o distanciamento entre a realidade construída por eles, e o que interpretamos e filtramos da realidade deles enquanto objeto de pesquisa. Isso não é uma simples assertiva do que já sabemos, e sempre é alertado nas ciências humanas em geral, que, como demonstra, trata do humano. É nas entrelinhas, na tênue relação do dito e do não dito, que talvez precisemos apoiar mais os relatos e a participação de sujeitos no universo científico.

O que talvez fique nítido nos relatos e no meu *desabafo* é que, muitas vezes, confundimos resistência, que é inerente ao processo migrante, com resiliência, a capacidade de se adaptar. E quando apontamos as estratégias de resistência de migrantes, construímos não só uma possibilidade de ver além da fala e de seus gestos, mas apoiamos as práticas políticas inseridas no ato da mobilidade desses migrantes. É, talvez, por uma contribuição nos seus espaços de resistência, que precisamos apontar em nossos trabalhos os meandros da ação, ainda que pela teoria.

Portanto, e respondendo ao desafio do texto: como construir uma geografia dos afetos?

Em resumo, a resposta que dou aqui é que precisamos aproximar mais o universo científico do *humano demasiado humano*, com suas incoerências e discrepâncias, com todos os sentimentos e agenciamentos. É um desafio e tanto, considerando que aprendemos fórmulas e métodos de coleta de entrevistas, informações e tabulação de dados etc. etc., mas que é muito pouco para os *contatos* e *afetos* que atravessam as relações entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado. Eu diria que é praticamente um desafio intransponível, dependendo dos espaços construídos e, inclusive, territorializados no universo científico. Que as perguntas e lacunas aqui nos provoquem e façam refletir um pouco a partir do migrante, aquele que *mancha* a uniformidade dos espaços pretensamente encaixados, ou aquele que não se submete apenas à resiliência.

Resiste.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica de lugar.** Rio de Janeiro: Cortez Editora, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro. Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix **.Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia,** v. 1. Rio de Janeiro. Editora 34, 1995.

MARTINS, Isis do Mar Marques. **Por uma geografia das migrações**: estratégias de mobilidade e permanência em migrantes haitianos. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções.** Porto Alegre. L&PM, 2012.

SAYAD, Abdelmalek. **O migrante e os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. **La double absence**: des illusion de l'émmigré aux soffrances de l'immigré. Paris. Éditions du Seuil, 1999.

WEIL, Simone. **O enraizamento.** Goiânia: Editora da Universidade de Católica de Goiás, 2004.

Do afeto feito ofício, o sensível que habito

Anita Loureiro de Oliveira

Do afeto feito ofício
Vem a vida e seus conflitos
Grafar no corpo as dores
Do amor
Trabalho invisível.

Da busca por um caminho
Trilho um com muitas pedras
Mas se eu tenho uma certeza
Dessas ondas da rotina
De quem trabalha, luta, caminha
De quem sonha ou tem esperança
É que o encontro com minha criança
Segue sendo a melhor trilha
Dessa andança percorrida
Pois a essa altura já me parece bonito,
ainda que também seja um grito,
O sensível que eu habito

Rio de Janeiro, Brasil.
2021.

TODOS OS DOMINGOS

Wenceslao Machado de Oliveira Junior

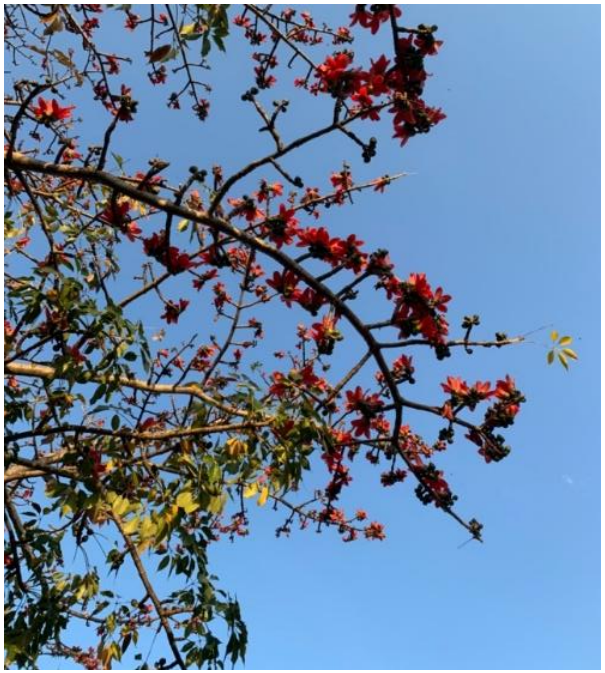
Todos os dias saio para pedalar por Barão Geraldo, onde resido. Em tempos de trabalho docente remoto aguardo os riscos de contágio diminuírem para descer das duas rodas e entrar nas salas de aula da universidade. Barão Geraldo é o distrito de Campinas onde fica o campus da Unicamp. Tem muitas ciclovias, poucas elevações e muitas árvores por ruas e avenidas. A maioria dos carros para quando há circulação nos cruzamentos com ciclovias e faixas de pedestre. Pedalar aqui é bastante tranquilo.

O campus é uma extensão do bairro Cidade Universitária, adjacente a ele, por onde ônibus, carros, bicicletas e pedestres circulam até o centro do distrito.

Há cerca de um ano resido no final do Cidade Universitária II, nas bordas da Fazenda Santa Eudóxia. Nas noites é possível ouvir mugidos de vacas e bois que pastam do outro lado da cerca.

Por aqui, as muitas e variadas árvores nos fazem mirar para o alto e ver flores de várias cores e frutas de muitos sabores: era agosto quando fotografei as jabuticabas e as flores vermelhas contra o céu azul.

Quando saio para pedalar encontro poucas pessoas caminhando pelo bairro. Umas vinte, no máximo, dispersas por todo o percurso de pouco mais de três quilômetros que faço até a Unicamp. Passo por elas sempre com mais de dois metros de distância. Assim, seguro na bicicleta, e seguro da quase impossibilidade de contato com o coronavírus que habita os corpos humanos neste momento, adentro à universidade no início das manhãs ou nos finais de tarde.

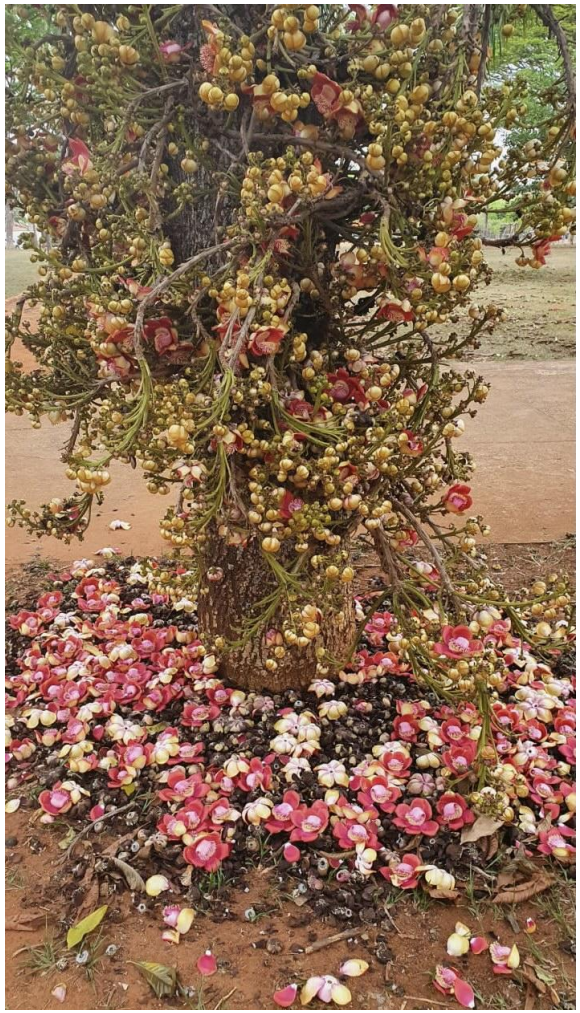


Lá, todos os dias são domingos. As ruas e avenidas estão vazias do habitual movimento incessante do campus. Sobram centenas de vagas nos estacionamentos e ampliam-se os sons dos pássaros e do vento nas árvores.

Fitas traçam impedimentos em todos os locais onde o convívio era constante, onde corpos humanos se aglomeravam para comer, conversar, assistir, debater...

Lentamente assisto as mais variadas espécies de árvores estenderem seus galhos, folhas e flores por sobre as ruas de asfalto, as calçadas de concreto, os caminhos e trilhas de chão batido das praças.

Em algumas destas árvores é possível ouvir com os olhos o esticar delas, alongamentos ínfimos e persistentes. Espraiamentos pelo ar e pelo chão.



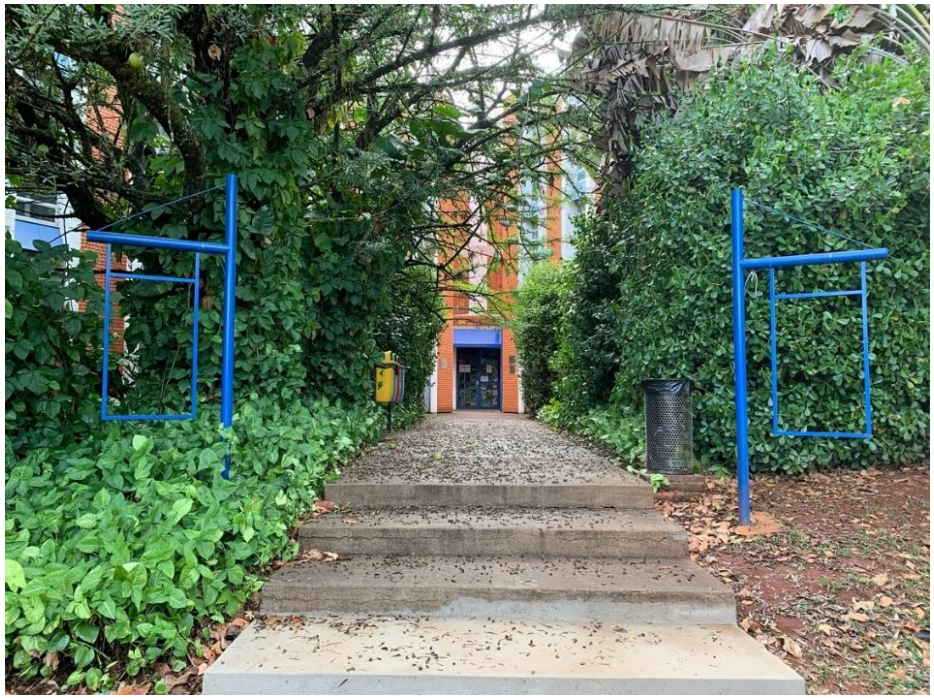
Durante o tempo que fico em casa, trabalho mais de oito horas diante desta tela na qual vejo aparecerem as letras que digito.

Ao acordar, frequentemente não me recordo qual o dia da semana... até olhar a agenda de reuniões e aulas. Mas ao longo do dia, a tela vai se tornando miragem e esfumaçando a diferença no calendário. Todos os dias se parecem. Todos eles podem ser domingos. O cenário, mesmo quando fecho o computador e caminho pela casa, é sempre o mesmo... com pequenas variações diárias que aprendi a notar: o crescimento das plantas, a posição e intensidade da luz do sol no gramado, a umidade ou a secura do ar, o pó que se acumula sobre a mesa preta, os diferentes pássaros em seus cantos, voos e acasalamentos, os pequenos animais que aparecem e desaparecem; alguns permanecem e proliferam, como pernilongos, formigas, sapos, caramujos e calangos; outros somem após algumas semanas ou meses, como morcegos e maritacas.

Se esfumaram-se as grandes exigências e diferenças do tempo cronológico e linear, regulado pela sociedade humana organizada à maneira ocidental-moderna, as ínfimas diferenças do tempo cíclico da natureza tornaram-se mais sensíveis, assim como o tempo nada cronológico do corpo, dos sonhos e dos desejos. O intempestivo parece estar à solta. De repente, a fome, o tédio, a urgência... do outro, da outra, do mundo.

Mas o que mais salta aos olhos é a rotineira acumulação de pó sobre a mesa. Alguns buscam limpar esta camada de tempo-pó e garantir que aquele lugar – a mesa, a casa, a rua – permaneça o mesmo... quando já não o é. O encontro entre a mesa e o ar deixa o pó como seu rastro, sua marca. O não humano se sobrepõe sobre o feito humano em finas camadas... Só com muito trabalho esse encontro constante, inerente à vida, entre humanos e não humanos pode ser apagado. Varrer as folhas das árvores da rua para que a rua e a cidade possam parecer a mesma de antes, para que o lugar possa parecer estável, representável. Sempre o mesmo, sempre domingo.

Não havendo alguém humano para varrer o chão, o encontro inevitável com os não humanos presentes em cada lugar se faz visível com facilidade. Cada vida não humana deixa marcas distintas...



Muitos outros tipos de domingos pairam no ar que respiramos, compondo um ar quase irrespirável para aqueles corpos que preferem o descanso e a festa dos sábados ou as tarefas e rotinas do trabalho das quartas-feiras.

Em nosso entorno sentimos a expansão de grupos cristãos que desejam dobrar os domingos, como dia de celebrar um deus (no) singular e os ritos dele desdobrados. Um dia que já começa com um horário marcado na agenda, atravessando a liberdade do fluxo do tempo com um momento obrigatório para o encontro com a divindade que está fora de nosso mundo. Este encontro marcado com a divindade, num horário e local específicos, faz do ato religioso não um religar com o mundo, mas sim um escape do que está à nossa volta.

Nestes domingos, há uma hora marcada para aliviar as outras vinte e três horas em que não se repara no outro, neste que está ao nosso lado, mas não é visto, nem reconhecido como parte do mundo criado pela divindade.

Arrastar estes domingos para todos os demais dias da semana tem sido uma prática de várias religiões cristãs ao longo das últimas décadas, no Brasil.

Esta também tem sido uma maneira de distanciar os humanos dos não humanos que povoam suas vidas; uma maneira de evitar que nossos corpos humanos sejam atravessados pelas outras vidas que nos compõem: vidas que emergem e se agitam naquilo a que chamamos de natureza; natureza que encontramos em cada passo, em cada mirada, em cada respiro: ar que é vida a nos acolher e afligir.

Nestes dias de recolhimento em casa, um outro corpo emergiu em mim. Um corpo mais atento e sensível ao entorno próximo, às sutis variações dos seguidos encontros que os não humanos nos proporcionam cotidianamente. O piso frio antes do sol nascer, aquece-se aos poucos ao longo da manhã, tornando-se muito quente ao meio-dia... é preciso caminhar rápido até o gramado, onde as temperaturas nunca são tão frias ou tão quentes.

As portas de madeira passaram a fechar com tranquilidade assim que o ar foi ficando mais e mais seco, voltando agora, seis meses depois, a fechar com mais esforço e ruído – marcas da umidade aumentando em suas entranhas. Os pequenos vasos de temperos e hortaliças foram trocados de lugar duas vezes no período, para que o sol chegasse a eles, indicando que o sol não nasce todos os dias no mesmo ponto do céu, e nem percorre o céu da mesma maneira.

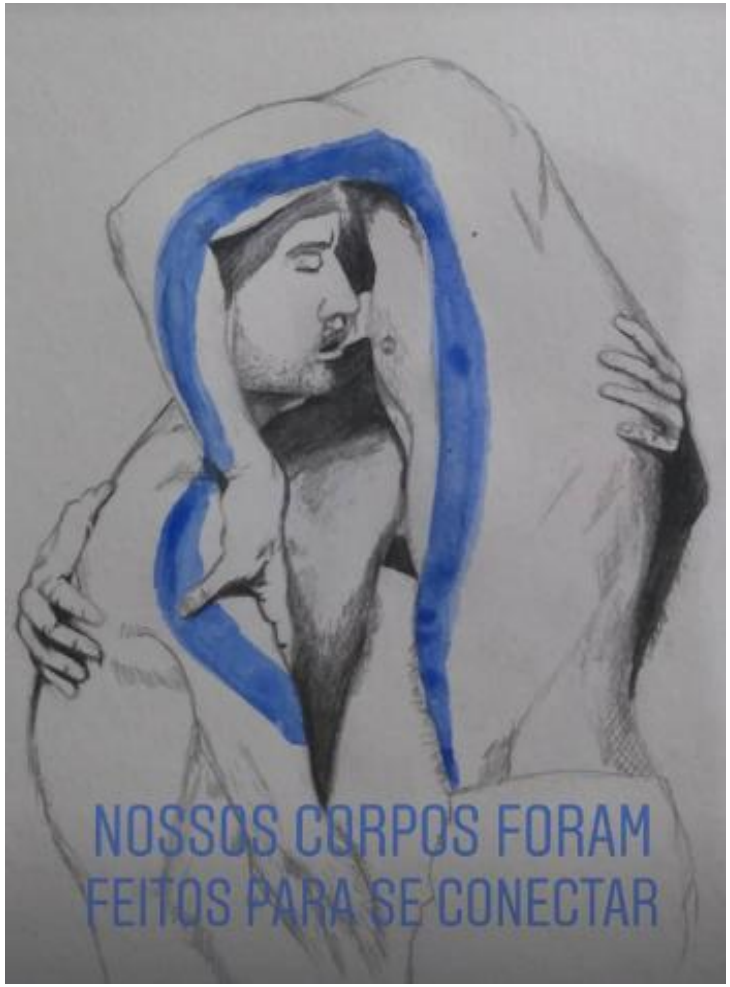
Os pássaros e insetos que nos visitam variaram de cores e tamanhos conforme as frutas e flores apareciam no quintal e no jardim, indo desde os pequenos colibris que vieram sugar o néctar das flores da babosa até os grandes sabiás e bem-te-vis que estiveram mais presentes quando do amadurecimento das uvas. Nos dias em que finalizo este texto frequentemente vejo pequenas abelhas negras dentro de casa, desviadas de seu percurso das flores de íris até a colmeia, a qual não faço ideia de onde esteja, pois certamente não está ao alcance de minhas miradas.

Este ano, com o pouco frio que fez e a seca mais marcante, o período de floração e frutificação está ocorrendo cerca de um mês antes que o habitual, fazendo com que já tenhamos mangas maduras pelas calçadas desde o final de outubro. Já tenho que desviar das muitas que se espalham pelas ruas sob as grandes mangueiras que frutificam em vários pontos do percurso de casa até a universidade.

O sol começou a baixar no horizonte. É hora de subir na bicicleta e ir ao encontro de mais um fim de tarde de domingo na Unicamp, ainda que hoje seja uma terça-feira.

Todo dia começa um novo domingo.

Afetos corporais
Elias Alves de Souza



Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

PROFANAÇÃO COMO GESTO DE DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E DESCOLONIZAÇÃO NA PESQUISA EM GEOGRAFIA[110]

Valter do Carmo Cruz

I

Para o filósofo Espinosa (2008), não existe o bem e o mal, mas sim "bons" e "maus" encontros. Nos "maus encontros", nossa potência é diminuída, o que gera certa forma de tristeza, ou seja, a impotência. A tristeza é toda paixão, toda forma de afeto, não importa qual, que envolva uma diminuição de nossa potência de agir e pensar. A alegria, por sua vez, será toda paixão ou afeto que envolve um aumento de nossa potência de agir e de pensar, fruto dos "bons encontros". Os "maus encontros" nos fazem adoecer, secar, sofrer e nos diminuem como gente. Já os "bons encontros", produzem a criatividade, a beleza e a felicidade, possibilitando a realização de toda potência humana do corpo e do espírito, do pensar e do agir. Neste sentido, em nossa experiência, *pesquisar significa, em grande parte, procurar "bons encontros", procurar e fabricar nossos intercessores*[111].

O nosso itinerário de pesquisa tem sido marcado pela procura de ideias, autores e conceitos que nos auxiliem a enfrentar os problemas que nós encontramos em nossas investigações. Neste percurso, o que procuramos são "bons encontros" e intercessores. Deleuze (2007, p. 156) já indicava que o essencial são os intercessores e que sem eles não há obra. O filósofo francês afirmava: "Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê". Os intercessores funcionam como espécies de alavancas que potencializam e injetam vitalidade ao nosso pensamento,

[110] As ideias esboçadas nesse pequeno ensaio foram incialmente esboçadas como um *intermezzo* da minha tese de doutorado. (CRUZ, 2011). Naquela versão, o texto funcionava como uma justificativa da maneira como dialogamos como com os autores e trabalhamos com as heranças intelectuais naquela pesquisa. Para versão atual, acrescentamos alguns elementos novos que fomos elaborando posteriormente em nossa trajetória de pesquisa.

[111] Essa ideia de intercessores é formulada por Gilles Deleuze; os intercessores são quaisquer encontros que fazem com que o pensamento saia de sua imobilidade natural, de seu estupor. Sem os intercessores, não há criação. Sem eles, não há pensamento: "O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores." (Deleuze, 2007 p. 156).

nos tirando da imobilidade, da inércia diante do mundo, nos incitando a pensar e a criar e, desse modo, nos ajudando a enfrentar os problemas teóricos e práticos impostos pela nossa pesquisa.

Sendo assim, o mais importante para nós não é qual a disciplina (Geografia, Filosofia, Antropologia, Literatura etc.), a marca ideológica de um autor ou a filiação epistemológica de um conceito isoladamente, mas como esses instrumentos podem nos servir para que sejamos capazes de pensar os problemas e as questões que a pesquisa exige. Essa postura não significa um simples ecletismo teórico-metodológico e nem um desejo totalitário de produção de uma síntese pasteurizadora das diferenças, porém uma atitude crítica e radical diante das tradições, classificações e filiações que, em nome de uma certa pureza ou coerência com as heranças, acabam por nos privar de diálogos com intercessores fundamentais para potencializar nossa capacidade de pensar. Desta forma, essa privação muitas vezes produz a imobilidade e a esterilidade do pensamento diante do mundo.

Quando nos referimos aos "bons encontros" e aos intercessores, não é somente à diversidade de leituras e às tradições intelectuais que estamos nos referindo, pois nossa formação é "mestiça". O nosso processo de formação, nossas aprendizagens e a produção do pensamento se realiza de maneira muito complexa através de múltiplos tempos, espaços e, a partir de situações, afetos, potências e encontros diversos.

A nossa visão de mundo, a nossa sensibilidade e a nossa lucidez, assim como nossas paixões e a embriaguez, constituem as nossas formas de sentir-pensar o mundo e resultam de muitos atravessamentos a que somos submetidos como sujeitos. Somos atravessados e afetados por livros, autores, ideias, filosofias etc. Mas também por práticas, gestos de nossos professores e orientadores que exercem influência sobre nós, pela atmosfera, pelas trocas e pelos afetos de colegas de grupos de estudos que participamos etc. Mas, para além desses espaços e das sociabilidades mais formais e institucionais, são fundamentais outras experiências e outros afetos germinados nos espaços de vida, nas trajetórias familiares, nas experiências de militância política, nas redes de amizades, nos afetos e nas cumplicidades pelas quais vamos cotidianamente tecendo a vida e o pensamento. Somos atravessados por todos esses espaços-tempos e experiências, o que pensamos é resultado de conceitos e teorias, mas também encontros com práticas, gestos e experiências familiares, ou, ainda, de uma ação política aprendida na militância, de um exercício de sentir-pensar tecido no diálogo, na amizade e no amor. *Fazer pesquisa é produzir "bons encontros" e intercessores, é afetar e ser afetado pelas múltiplas experiências da vida!*

II

Conscientes da diversidade e da complexidade de nossa formação e da construção do pensamento, no que se refere às tradições e heranças do campo intelectual, nossa busca tem sido por tudo aquilo que nos tire da imobilidade e do estupor diante do campo problemático que envolve nossas pesquisas. Assim, em nossa trajetória, escolhemos dialogar e nos apropriar de qualquer instrumento ou ferramenta que nos mobilizasse, incitasse e potencializasse o pensar e o criar. Nessa trajetória rejeitamos qualquer forma de interdição ou de proibição disciplinar, ideológica ou epistêmica a priori (a interdição, a priori, é um comportamento típico no meio acadêmico, fruto do efeito da produção de escolas de pensamento e da lógica mestre-discípulo no seu pior sentido[112]). Isso não significa um vale tudo, mas uma forma mais livre e "selvagem" de lidar com as teorias. Essa leitura aponta para um entendimento do papel dos conceitos, das teorias, como "caixas de ferramentas".

> Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. É curioso que seja um autor que é considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate. (DELEUZE, 1979, p. 71).

A citação acima é uma contundente afirmação de Deleuze, retirada de um famoso diálogo entre ele e Foucault, sobre o papel do intelectual e da teoria no final dos 1960. Em sua intervenção, Deleuze aponta para uma forma muito particular de compreensão do papel da teoria para o pensamento/ação. Segundo o filósofo francês, devemos tratar a teoria de maneira pragmática e instrumental. Nessa perspectiva, *a teoria e os conceitos devem ser concebidos como instrumentos, ferramentas, dispositivos,* que só ganham sentido em seu uso, em seu funcionamento e não como algo que contenha um valor em si que se autojustifique.

É a partir dessa perspectiva pragmática que propomos trabalhar com as teorias e os conceitos em nossas pesquisas, pois compreendemos o ato de fazer pesquisa como uma espécie de "artesanato intelectual" (MILLS, 2004), que exige criação, esforço, repetição e paciência para que possa ser construído, não havendo receitas prontas, formas e moldes acabados. Pesquisar é sempre uma

[112] A ideia de coletivos de pesquisa e de "escolas" é natural e pode ser uma lógica organizacional e institucional produtiva e saudável, visto que a produção do conhecimento é coletiva. Mas essa lógica se degrada quando não há possibilidade de renovação e criatividade da pesquisa e do pensamento, e o efeito das "escolas" são a repetição e a ortodoxia, práticas que asfixiam a vitalidade do pensamento.

atividade singular. O pesquisador, um artesão intelectual, como qualquer trabalhador, precisa de instrumentos, de ferramentas (teorias e conceitos), para realizar sua ação. Essas ferramentas podem ser adquiridas, emprestadas, aperfeiçoadas, "deformadas" e até "roubadas"[113] de outros autores, assim como podem ser criadas, inventadas, de acordo com os problemas e as questões enfrentadas por cada um em sua labuta de pesquisar.

Essa postura remete a uma reflexão sobre como lidamos com nossas heranças intelectuais e tensiona a educação metodológica através da qual formamos e somos formados na prática da pesquisa na universidade. Nossa educação metodológica está assentada em certos dispositivos pedagógicos, metodológicos e políticos que estão materializados em expressões e "conselhos" que ouvimos cotidianamente, tais como: "leia os clássicos", "é preciso ter rigor", "é preciso ter coerência metodológica", etc. São princípios que estruturam as práticas de legitimação e a validação da produção do conhecimento e que são raramente questionados, pois constituem a *doxa* do *habitus* acadêmico (BOURDIEU, 1989). São "consensos" que são transmitidos como "tradição e herança" de geração em geração. São, sem dúvida, bons princípios que ajudam na "seriedade e consistência" do trabalho científico, mas cabe perguntar: essa educação metodológica também não fabrica os dispositivos de produção e reprodução de ortodoxia e de colonialidade do saber? Pois, ao reproduzirem uma visão sacralizada das heranças, tradições e filiações na ciência e na produção do conhecimento, não sustentam uma *geopolítica e a corpopolítica do conhecimento* (GROSFOGUEL, 2010; MIGNOLO, 2003), marcadas pelo eurocentrismo e por uma visão racista e patriarcal da ciência?

O discurso epistemológico hegemônico da ciência e da filosofia modernas aponta para a ideia de que o conhecimento científico é deslocalizado, descontextualizado e desincorporado e, portanto, trata-se de um conhecimento abstrato e universal, um conhecimento transcendental que independe de tempo e espaço; um conhecimento que paira sobre as contingências históricas, como se estivesse flutuando e não tivesse nenhuma ligação com os sujeitos-autores que o produzem. Apesar disso, autores como Lander (2005), Sousa Santos (2006), Grosfoguel (2010) e Mignolo (2003), nos mostram que a produção do conhecimento não é abstrata, mas sim contextualizada, localizada e incorporada, uma vez que está situada em histórias locais e arraigada em culturas e cosmovisões particulares

[113] Roubar aqui nada tem a ver com o plágio, a cópia, desonestidade intelectual, segundo Gallo (2008, p. 75-76). Para Deleuze, o ato de criar em filosofia é uma espécie de roubo, na medida em que cada filósofo entra em contato com o pensamento dos outros, mergulha em seus campos problemáticos e apropria-se de seus conceitos. Mas, tal apropriação, que é o próprio aprendizado, significa uma recriação, uma vez que os conceitos são deslocados de seu campo problemático para outro campo, o daquele que faz a experiência do pensamento próprio. Neste sentido, o roubo é o contrário do plágio; plagiar é repetir, é fazer como, é imitar, é copiar. Roubar é repetir fazendo a diferença, é fazer como inventando um novo jeito de se fazer, é inventar de novo.

e traz as marcas dos sujeitos-autores que a produzem, sujeitos constituídos a partir de suas experiências e de subjetividades configuradas socialmente. Desse modo, falamos sempre a partir de um determinado lugar, de algum lugar de enunciação, ou seja, existe uma profunda relação entre o que se fala, quem fala e de onde se fala. Mignolo (2003) argumenta que as localizações epistemológicas têm uma estreita relação com o lócus geopolítico e biopolítico de enunciação, a partir do qual o pesquisador constrói o seu olhar e o seu discurso.

Ao fazer uma leitura pouco crítica e sacralizada da tradição, que política cognitiva vamos estar afirmando? É preciso lembrar que o fim do colonialismo na América Latina, como relação econômica e política de dominação na segunda metade do século XIX, não significou o fim da colonialidade como relação social, cultural e intelectual (QUIJANO, 2005). Longe de ser algo irrelevante, a colonialidade é um resíduo irredutível de nossa formação social e está arraigada em nossa sociedade, manifestando-se das mais variadas maneiras em nossas instituições políticas e acadêmicas, nas relações de dominação/opressão, em nossas práticas de sociabilidades autoritárias, em nossa memória, em nossa linguagem, em nosso imaginário social, em nossas subjetividades e, consequentemente, na forma como produzimos conhecimento (CRUZ, 2017).

Desse processo, permaneceu uma profunda colonização epistêmica, inclusive no pensamento crítico, que resultou em uma cosmovisão claramente arraigada no eurocentrismo, expresso nas formulações teóricas, na forma como construímos nossos conceitos, na maneira como estabelecemos nossas interpretações, comparações de fenômenos históricos e sociais e, enfim, *na maneira de produzirmos conhecimentos, modos de significação e de produção de sentido ao mundo.* (CRUZ, 2017). Tomar as teorias e os conceitos como caixa de ferramentas é uma estratégia de problematização das heranças e tradições intelectuais.

III

Precisamos problematizar as noções de "tradição", "filiação", "rigor" e "coerência metodológica", pois esses dispositivos não são somente princípios de uma "boa" educação metodológica, que garante "seriedade" nas práticas da pesquisa; são também formas de regulação, normatização e colonização da produção do conhecimento. Mas o que fazer? Abandonar "o rigor", a "consistência" e a "seriedade"? Vamos parar de ler os "clássicos" e negar nossas tradições e heranças intelectuais? Não! Isso seria um gesto de evasão ou mesmo de irresponsabilidade intelectual. Diante da condição de herdeiros das tradições intelectuais, precisamos de outra postura, de outro gesto: *profanar nossas heranças como forma de desobediência epistêmica e de descolonização.*

A nosso ver, há pelo menos três possibilidades de como ler/usar autores e teorias que recebemos como heranças, ou seja, três diferentes maneiras de nos apropriarmos dos legados teórico-conceituais de que somos, de algum modo, herdeiros: 1) uma leitura sagrada/sacralizada; 2) uma leitura secular; e 3) uma leitura profana[114]. Diante dessas diferentes maneiras de lidar com a herança, gostaríamos de sinalizar o modo como trabalhamos com as heranças intelectuais com que dialogamos.

Para explicitar as diferentes formas de usar nossas heranças intelectuais (autores, teorias e conceitos), iremos partir da lúcida distinção entre o sagrado e o profano, e entre o secular e o profano, realizada por Giorgio Agamben (2007). Para o autor:

> [...] os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa "profanar". Sagradas ou religiosas eram aquelas coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas e nem dadas como fiança, nem servidas de usufruto e nem gravadas de servidão. Sacrilégio era todo ato que violasse ou transgredisse essa sua especial indisponibilidade que as reserva exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente "sagradas") ou infernais (nesse caso eram chamadas "religiosas"). E se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas do direito humano, profanar, por sua vez significava restituí-las ao livre uso dos homens. (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Em outra passagem, o autor ainda faz uma sutil, mas importante, distinção entre a secularização e a profanação como contraponto à esfera do sagrado, que será muito útil para nossa distinção. É preciso, neste sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém as forças intactas, que se restringe ao deslocamento de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teleológicos (a transcendência de Deus como paradigma de poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste à monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder.

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e acaba sendo restituído ao uso. Ambas as operações são políticas; a primeira tem a ver com o exercício do

[114] Essas diferentes maneiras de uso de autores e ideias são inspiradas nas formulações do filósofo italiano Giorgio Agamben (2005). Nessa obra, o autor discutiu sobre as possibilidades e impossibilidades do uso das coisas diante do consumo nesse momento atual do capitalismo que, segundo o autor, tornou-se uma espécie de religião em que o consumo, a propriedade e a mercadoria sacralizam as coisas, retirando do mundo dos homens, colocando a impossibilidade do uso de fato. O autor formula o conceito de profanações em uma perspectiva metafísica e política de ação, que busca restituir o uso das coisas, questionando esse caráter sagrado que retira a possibilidade subversiva do uso. Nós, inspirados nessa perspectiva, mas centrados em uma perspectiva mais epistemológica, queremos discutir as possibilidades do uso profano dos legados teóricos conceituais dos quais somos herdeiros.

poder, que é assegurado, remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (AGAMBEN 2007, p. 68).

Inspirados nas definições de Agamben (2007), contudo deslocando a reflexão do âmbito metafísico e político para o campo epistemológico, podemos dizer que uma primeira forma de uso da herança intelectual é aquela que busca fazer uma leitura sacralizada, ou seja, elevar certos autores e suas ideias para um campo transcendental, retirando-os de sua condição mundana e terrena, e colocando-os na condição de algo sagrado que está para além do movimento da história e da política. Isso leva a posturas religiosas e dogmáticas de lidar com as ideias, as teorias e os conceitos e, desse modo, cria-se uma fidelidade cega e estéril em relação a certos legados e heranças.

Esse tipo de leitura de "autores consagrados" dos "clássicos" reforça a ortodoxia e impede outras leituras e aberturas do pensamento. Mas não é apenas a criatividade do pensamento que fica bloqueada com esse modo de leitura das heranças intelectuais, ele também produz uma *política cognitiva* que reforça uma geopolítica e uma corpopolítica do conhecimento hegemônica. Pois, ao ativar constantemente uma lógica de conservação e reprodução das heranças e tradições, reafirma o seu caráter colonial e patriarcal, dado que o cânone de nossas tradições intelectuais foi produzido por um sujeito epistêmico com uma configuração muito específica: são homens brancos, heterossexuais, de classes privilegiadas, de origem europeia, falantes das línguas inglesa, alemã, francesa e italiana. Esse perfil está longe de ser universal.

Uma segunda forma de trabalhar com as heranças é aquela que podemos denominar de leitura secularizada, nessa perspectiva os autores e as ideias são transladados do mundo sagrado para o plano secular, para mundo dos homens, mas se trata de uma leitura disciplinada e "bem-comportada", que aceita a força e o cânone da autoridade do autor. Neste sentido, busca-se uma fidelidade que não é religiosa, mas que advém de um certo desejo de coerência fundado em posturas relativamente rígidas, transvertidas de rigor metodológico e epistemológico.

Por fim, há uma terceira forma de lidar, ler e "usar" autores e ideias, uma forma de lidar com a herança e com a tradição de maneira mais livre e problematizadora. Trata-se de um de modo de apropriação que podemos denominar de leitura profana. Profanar, como afirma Agamben (2007), significa devolver à esfera humana o que tinha sido sacralizado, o que fora separado dos homens. Profanar é restituir ao uso humano. Neste sentido, profanar nossas heranças intelectuais significa colocar autores e suas formulações no mundo terreno, colocar suas ideias em circulação no comércio dos homens e das mulheres, tirando-as do olimpo transcendental e

devolvendo-as ao campo imanente da vida e da história. Trata-se de colocar a herança no devir, reativar o seu legado à luz de novos problemas e inquietações do presente e do futuro; contudo, isso não é uma negação da herança.

> Não há aqui, então, uma negação da herança, um dizer não à herança, uma destruição da herança, um deixar de lado a herança. Trata-se, sobretudo, da diferença entre uma herança quieta, imóvel, e uma herança que há de se movimentar e que nos empurra para um outro lugar, para um lugar que nós não sabemos, para um lugar não conhecido, para o lugar do não conhecimento. (...) A herança, o herdado, é aquilo que nos atribui um certo tipo de tarefas contraditórias, ambíguas: receber, atender, acolher aquilo que nos chega, aquilo que recebemos e, ao mesmo tempo, ter que refazê-lo, ter que reinterpretá-lo. (SKLIAR, 2008, p. 19).

Assim, segundo Skliar (2008), uma herança não deve ser simplesmente aceita, afirmada, mas deve, sobretudo, ser reativada em outra forma, em outra condição, a partir de escolhas totalmente diferentes, isso implica aquilo que Derrida (2004) denomina de uma "fidelidade infiel", que envolve a condição do herdeiro.

> [...] o herdeiro sempre deve responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação contraditória: é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem "antes de nós", e que, portanto, recebemos antes de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora é preciso (e este é *preciso* está diretamente inscrito na herança recebida) é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável [...] mas não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. (DERRIDA, 2004, p. 12).

A postura crítica de Jacques Derrida diante da condição do herdeiro, segundo Skliar (2008), inaugura um mecanismo de crítica que é, e que deve ser, ao mesmo tempo, fielmente infiel em relação à herança em questão.

> Desconstruir é, de certo modo, um gesto, um ser chamado por alguma coisa, por uma obra, por um autor, por um livro, uma passagem, uma palavra, um conceito, uma escrita. É um gesto afirmativo, é um dizer sim. E é fazê-lo a partir da posição de quem se sente herdeiro, de quem pensa e sente que tem herdado aquilo que pretende, agora, desconstruir; e não de alguém que por sua vez desconfia do outro, nega, diz não a obra, e torna-se crítico desde o lugar do deserdado. (SKLIAR, 2008, p. 18).

Assim, fazer uma leitura profana, uma leitura "fielmente infiel" da herança, não significa dizer não, negar, ignorar, mas implica fazer uma leitura ativa dos clássicos, dos autores importantes, das tradições e das heranças intelectuais. Significa fazer uma leitura assinada dos autores, das ideias e dos conceitos, pois concordamos com a seguinte afirmação de Fischer (2005):

> Ao utilizar um autor na escrita acadêmica, nós de certa forma o reescrevemos, nós nos apropriamos dele e continuamos sua obra, tensionamos os conceitos que ele criou, submetemos à discussão uma teoria, porque a mergulhamos no empírico, no estudo de um objeto por nós selecionado, que ultrapassa, vai além dos objetos que o autor escolhido elegeu - justamente porque nossa história é outra, nossos lugares e tempos são outros. Reescrever um autor, é apropriar-se dele, é vasculhar em suas formulações teóricas um ponto de encontro com nós mesmos, com aquilo que escolhemos como objeto, com aquilo que nós investimos nossa vida, nosso trabalho, nosso pensamento; tem a ver com uma entrega, nossa entrega a um tema, a um objeto, a um modo de pensar, que assumimos como pesquisadores. (FISCHER, 2005, p. 120).

Dessa forma, no percurso de nossas pesquisas, nós nos apropriamos dos autores a partir de nós mesmos, da imersão (nossa e dos problemas por nós construídos) em questões específicas. Nesse sentido, não importa se os autores escolhidos foram Foucault, Deleuze, Derrida, Agamben, Quijano, Mignolo, etc.; o que interessa é fazer desses autores algo que vive em nossa escrita, que já não será mais Deleuze, Foucault, Quijano ou Mignolo, mas nossa visão desses autores, escrevendo o texto para além dos pensadores visitados, porque estamos, de alguma forma, escrevendo algo nosso, inscrevendo a nós mesmos em uma criação genuína, particular.

IV

Uma postura crítica diante das heranças e uma leitura assinada e autoral dos autores são gestos importantes, mas o gesto da profanação, o tensionamento, a problematização, e a desobediência epistêmica vão além de uma leitura autoral, criativa e crítica autores da "biblioteca colonial". Para descolonizar, é preciso profanar, desobedecer a essas heranças, interromper imagens de pensamento que bloqueiam nossa imaginação e nossa capacidade de pensar para além da tradição eurocêntrica e patriarcal. É preciso desconstruir as formas convencionais de perguntar sobre a realidade. Pois, como afirmamos anteriormente em nossa educação metodológica, noções como rigor metodológico e respeito à tradição, que são centrais no processo de legitimação e validação do discurso acadêmico, muitas vezes são mobilizadas para impedir a autoria e a autonomia intelectual. Noções como critério de julgamento, classificação e legitimação escondem uma verdadeira violência epistêmica contra certos grupos sociais, suas vidas, suas experiências e seus saberes, ou seja, são:

> [...] uma forma de exercício do poder que produz a invisibilidade do outro, expropriando-o de sua possibilidade de representação e de sua autorrepresentação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registro de suas memórias e experiências. (CRUZ, 2017, p. 17).

É preciso buscar a desconstrução dos sistemas de categorias e conceitos que nos aprisionam em uma via de acesso à realidade, uma única visão epistêmica do mundo. As categorias, os conceitos e as teorias podem ser ferramentas potentes de leitura e libertação, assim como podem ser prisões e cerceamento do pensar e do agir. *O exercício do pensamento descolonial é, em primeiro lugar, um exercício de interrupção, de desconstrução e de profanação*. Antes de construir novas ferramentas conceituais, novas linguagens, novos conceitos, é preciso, talvez, *interromper o sentido colonial do mundo*. É preciso certa desobediência. Uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) que está expressa em mudar os termos da conserva, em dizer: "eu não vou discutir essas questões do mesmo modo; eu vou discutir de uma outra maneira, para poder abrir espaço para outras possibilidades de realizar esse debate."

O processo de desobediência significa não só desobedecer, interromper e profanar a tradição, como também abrir o universo epistêmico-canônico. Ler, comentar, discutir, usar e trabalhar com obras, livros, ideias e trajetórias de autores que falam a partir de outros "lugares de enunciação", de outros olhares, outras sensibilidades e outras tradições que não aquelas dos centros hegemônicos da geopolítica do conhecimento. O passo que segue a profanação das heranças e das tradições é a reorientação da nossa bússola epistêmica para sentir-pensar a partir de outras bibliotecas, para além do pensamento eurocêntrico e das "bibliotecas coloniais". É necessário realizar um deslocamento dos lugares hegemônicos de enunciação ("norte global") para as periferias e para as margens, ou seja, para os lugares subalternos de enunciação ("sul global"). Deve-se partir de "epistemologias outras", que estejam vinculadas às experiências, às dores, aos sofrimentos, às lutas e às re-existências dos grupos e lugares que foram/são vítimas do processo colonial. E, a partir delas, construir outras bibliotecas, as "bibliotecas descoloniais", que nos ajudem na difícil tarefa de descolonização do pensamento crítico e das lutas por emancipação social.

É a partir da concepção de pesquisa como construção de "bons encontros", da "teoria como caixa de ferramentas", de uma leitura profana das heranças e de uma leitura assinada dos autores que iniciaremos uma descolonização do pensamento, das práticas de pesquisa e da escrita em geografia.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

BOURDIEU, P. **Poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. 316 p.

CASTRO-GÓMES. S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro." *In:* LANDER, E. **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CRUZ, V. C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. *In:* CRUZ, V.C.; OLIVEIRA, A, D. **Geografia e Giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico.** 1. ed.. Rio de Janeiro: Letra capital, 2017.

DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DERRIDA J; ROUDINESCO, E. **De que amanhã: diálogos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

FISCHER, R. M. B. Escrita acadêmica: a arte de assinar o que se lê. *In.* COSTA, Marisa VORRABER & BUGGES, Maria Isabel Edelweiss (orgs*).* **Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras.** Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GALLO. S. Filosofia e o exercício do pensamento Conceitual na educação básica. *In:* **Revista educação e filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 55-78, jul./dez. 2008.

GROSFOUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.*).* **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In:* LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LARROSA, J. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LARROSA, J. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educação & Realidade**, v.28, n. 2, 2003.

MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, n. 9, 2008.

MIGNOLO, W. **Histórias Locais / Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008a.

MILLS C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual.** *In:* **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

QUIJANO, A. A Colonialidade de Poder, Eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, E. **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SKLIAR, C. A escrita na escrita: Derrida e a educação. *In:* SKLIAR, C. (org) **Derrida e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SANTOS, B, S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

Afetos equilibristas

Sorrayla Acosta/ Raique Moura

Artista, historiadora, alquimista: Sorrayla Acosta.
Fotografia: Raique Moura.

Casulo – Espaço de Cultura e Arte.
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2020.

ARTE, MATERNAGEM E QUARENTENA

Laiany Rose Souza Santos

A expansão pandêmica do Covid-19 se apresenta como crise sanitária global, acentua a percepção das crises econômica, ambiental e energética que estamos atravessando e ameaça permanentemente a vida em todas as suas formas.

Enquanto isso, as estratégias para "saída" dessa crise sanitária se apresentam dentro da lógica do modo de produção capitalista, de formas mercadológicas e excludentes.

O que tem se apresentado como eficaz para diminuir a disseminação da doença é a quarentena, uso de máscaras e limpeza das mãos (álcool 70°, água e sabão), mas esse caminho tem sido bombardeado pelo Estado brasileiro através de uma política ultraneoliberal que ataca a ciência e promove a desinformação.

Tais ações reverberam no aumento do número de casos e mortes no Brasil, uma vez que, para efetivação da principal ação, que é o resguardo da população através da quarentena, precisaria ter subsídio financeiro efetivo e constante de Estado, a fim de não ampliar outras problemáticas sociais já existentes.

A Covid-19 expõe o grande contingente populacional de exército de trabalhadoras e trabalhadores reserva e os que atuam no mercado informal. Destaco também o setor cultural, cuja grande parcela está incluída nesses contingentes já citados. Essa população, sem amparo para conseguir manter-se em quarentena, ou mesmo apoiar o fechamento do comércio, acaba apoiando o discurso presidencial do impacto na economia, colocando suas vidas em risco e ampliando o índice de contaminação pela falta de opção.

Por outro lado, a condição de quarentena afeta, sobretudo, as mulheres que são mães, o que reverberou em queda da participação das mulheres no mercado de trabalho, sendo a menor desde 1990[115].

[115] Disponível em: https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2020/09/05/com-creches-fechadas-na-pandemia-participacao-de-mulheres-no-mercado-de-trabalho-e-a-menor-desde-1990.ghtml. Acesso em 15 de novembro de 2020.

Assim, ao mesmo tempo em que, "supostamente, a maternidade seria o grande ideal feminino, no qual a mulher conseguiria alcançar a plenitude de sua feminilidade" (SILVA; VIEIRA, 2019, p. 57), a sociedade capitalista patriarcal impõe o "lugar" da mulher na sociedade, inclusive construindo a imagem do que tem que ser.

Como um grito de desabafo, criei a obra "**Transformar-se é viver**", premiada pelo Edital Lab 4 – Janelas para as artes, financiado pelo Governo do Estado de Sergipe através da Fundação Cultural Cidade de Aracaju (Funcaju). Forma de ação da Lei n° 14.017, de 29 de junho de 2020, conhecida como Lei Aldir Blanc, que destina ações emergenciais do setor cultural em virtude da pandemia da Covid-19.

A obra supracitada conta o processo de insubordinação de ser mãe e artista numa conjuntura de governo que promove a ideia de que a arte não é essencial a vida, com discursos como: "não precisamos de artistas"[116], numa tentativa esdrúxula de desestimular a produção de arte e desqualificação profissional das/dos artistas.

Como explicou Coutinho (2010) as manifestações da arte no momento de inseguridade do Estado são desestimuladas, coagidas ou mesmo proibidas, pela convicção do instrumento de reflexão que essa provoca.

Nessa conjuntura pós-neoliberal (LÓPEZ SEGRERA, 2016), o mercado dita as diretrizes sociais assumidas pelo Estado. E retoma-se a preocupação com a arte em seu papel de questionadora e impulsionadora de transformação social.

Na era da pós-verdade (COUTINHO, 2010), em que o produto é avaliado sem o conhecimento do processo, busco romper esse muro intervindo na arquitetura e urbanismo com cores, formas, texturas, juntando as pequenas peças da trajetória e formando uma imagem de força e leveza, carregada de simbologia e história, através do mosaico.

O mosaico, "cuja organização tem uma lógica visual, é como um texto e permite, pois, uma leitura". (SCHLICHTA *et. al.,* 2016, p. 14). Permite discutir com a comunidade (e para além dela através deste texto) questões tão estruturantes e cotidianas, e que precisam ser repensadas não somente pelas mulheres, mas pelo conjunto da sociedade. Em formas que sensibilizam a um processo de transformação de consciência muitas vezes mais eficientes que os longos discursos falados.

[116] Refiro-me aos *posts* em redes sociais que cresceram em quantitativo e alcance durante a pandemia com a frase: "eu já precisei de médicos, professores, agricultores, mecânicos… mas nunca precisei de um artista", resultante do processo político ultraconservador que emergiu com o governo Bolsonaro.

Para Mucci,

> A palavra "Mosaico" é de origem grega e provém da forma antiga Movoaixov (mosaicon) que significa "paciente, digna das Musas, no sentido de "obra paciente, digna das Musas". Paciente, porque requer muita paciência e muita atenção para executá-la. Digna das Musas, porque se trata de trabalho de rara beleza, feito com materiais que duram séculos e por isso tem um sentido de eternidade, isso é, de divino. (MUCCI, 1962, p. 15).

Essa referência à mulher mostra o estereótipo de feminilidade, enquanto que a própria execução do mosaico por mulheres rompe com essa perspectiva, ainda mais na união com a arquitetura em que as mulheres mosaicistas precisam ocupar espaços majoritariamente masculinos.

Para Silva e Vieira,

> Com o passar dos anos e com o fortalecimento do feminismo, cada vez mais mulheres passaram a ocupar espaços de fala na sociedade, inclusive no campo das artes. Logo, percebemos que o aumento dessa representação artística vem contribuindo para uma nova visão da mulher na sociedade. (SILVA; VIEIRA, 2019, p. 60).

No Brasil, alguns mosaicistas são referência como Tomie Ohtake, uma mulher das principais representantes do abstracionismo informal no Brasil e no mundo, que fez vários painéis em mosaico, entre eles o painel na Escola Imaculada em São Paulo, realizado em 1992. E Lygia Clark, uma referência na arte contemporânea, também deixou um legado em mosaicos. É dela o painel do Edifício Mira Mar, em Copacabana, no Rio de Janeiro.

Além disso, também trago, nesse painel, outras referências acadêmicas como Heleieth Saffioti, Silvia federici, Helena Hirata, e de mães artistas que me cercam como Paula Auday, Marli Kali e Julia Caianara, que se tornaram mães recentes como eu.

O processo de elaboração do painel **"Transformar-se é viver"** começou com a escolha do local de intervenção e produção conceitual da obra, sendo as figuras principais produzidas em casa, com participação da minha filha.

Figura 1 - Produzindo arte com a cria.

Fonte: acervo de Rose Souza Santos (2021).

A produção conceitual perpassa minha experiência como mãe-artista na quarentena, em que o tempo e espaço de trabalho, cuidado e lazer não se separam. Afinal, "a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam." (BOFF, 2000, p. 2). Busquei refletir a

continuidade do eu-artista numa conjuntura de adversidade, com a criança demandando atenção, tempo, trabalho e também participando do processo criativo e produtivo da obra.

Entendendo que a maternagem também exige tempo para a socialização da criança, e, em tempos de quarentena, o cuidado se estende nas (des)aprendizagens para adentrar no mundo dos pequenos a fim de que suas experiências ganhem amplitude e significações. Concordo com Deleuze (1998), quando sugere que é necessário desaprender o aprendido, criar o novo e viver o devir, que é também possibilidade e invenção.

A arte é um caminho possível para romper com a hierarquia social de adulto (quem fala, porque sabe) e criança (quem cala, e aprende), uma vez que a arte propicia o desenvolvimento da capacidade criativa, de expressão e comunicação, na aplicação das linguagens e códigos existentes para a interação com os outros, e a relação crítica com o que já existe.

A criança que participou não estava ali em um determinado momento apenas, mas durante todo processo, e isso implica também nos momentos em que ela quer criar do jeito e do tempo dela. A atenção para mergulhar no mundo dela através da arte, e não no do processo criativo da mãe que fala sobre maternagem, trazia momentos turbulentos, de reinventar a caminhada quando "o chão vira lava"[117], aprender a pular, construir trilhas e chegar onde se deseja.

A apreciação de uma obra de arte vai além do que está dado (a abra em si), a beleza está na história, no processo de criação e produção, os entrelaces que são as redes que construímos no espaço para que seja possível. Na minha rede (equipe de trabalho) contei com o artista Kleiber Padilha, o fotógrafo Fernando Correia.

Devido à natureza do trabalho com ferramentas de corte, lascas de azulejos e outros materiais "impróprios", principalmente pelo tamanho da obra e considerando a ambientação com criança o suporte fundamental se deu pela minha rede de apoio: minha mãe (Rose Santos) e companheiro (Eraldo Ramos Filho).

Assim foi possível produzir as figuras principais em casa e depois de prontas foram instaladas na parede.

[117] Refiro-me a uma brincadeira de criança que imagina que o chão virou lava para pular sob os objetos da casa ou local da brincadeira sem pisar no chão.

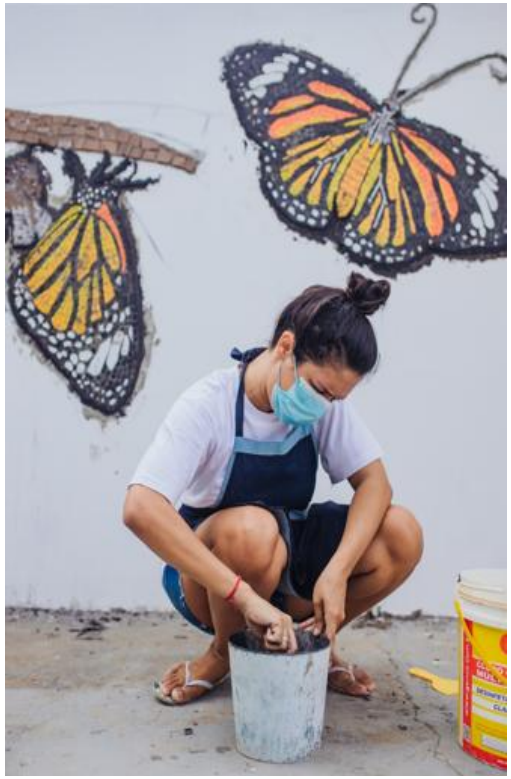
Figura 2 - Instalação de mosaico.

Fonte: acervo de Fernando Correia (2021).

A produção do espaço através da arte materializa uma geografia do afeto, que conta a história da artista mãe na quarentena, e que também conta outras histórias para quem aprecia a arte. A arte de rua/urbana propicia conhecer o sentimento que causa nas pessoas que transitam pelo espaço, sendo um afago num momento tão duro de vulnerabilidade diante de um vírus mortal.

No fazer sensível de quebrar cada peça, encaixar, rejuntar (como mostra a Figura 3, abaixo) se estabelece o diálogo desse processo com o próprio ser e estar no mundo, como afirmou Merísio (2001, p. 15): "os territórios mais preciosos, portanto, somos nós mesmos. E, quando o que nos ocupa é a nossa arte, a desapropriação é empresa impossível."

Figura 3 - Rejunte.



Fonte: acervo Fernando Correia (2021).

A proposta da obra da metamorfose da borboleta é a representação escolhida para tratar de vida, arte e maternagem, entendendo a importância do tema e visto que "efetivamente a criação ainda é incipiente no estado. Acreditamos que essa baixa ocorrência se deve ao fato de haver pouca visibilidade, em Sergipe, sobre este tema no meio social e político." (SILVA; VIEIRA, 2019, p. 61).

Como disseram Silva e Vieira (2019, p. 61), "falar de maternidade é algo revolucionário", de tratar da vida, pois sendo através de uma escolha ou não, a maternidade é uma mudança concreta.

Ao mesmo tempo em que a sociedade capitalista-patriarcal-racista (SAFFIOTI, 1987) impõe o lugar da mulher, as mães-artistas, em seus processos e corpos, materializam a produção do espaço ocupando e reinventando com cores, formas e texturas, dimensões de maternagem possíveis, reais e transformadoras.

Assim, através da possibilidade de "unir a arte com a arquitetura, fixando pequenos pedaços de pedras cortadas, fragmentadas ou roladas, plásticos, vidros, cerâmica, azulejo, mármores" (BATISTA, 2016, p. 21), a obra **"Transformar-se é viver"** (Figura 4) apresenta a metamorfose da borboleta, expressando momentos da vida "casulo" como a quarentena, e momentos de "abrir as asas" para aprender novas formas de voar.

Figura 4 - Transformar-se é viver.

Fonte: acervo Fernando Correia (2021).

Referências bibliográficas

BATISTA, Wendell Eduardo Dos Santos. **Processos criativos na arte do mosaico: experiência (auto) formativa de um artista e arte/educacador**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana**. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O Estruturalismo E A Miséria Da Razão.** São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

DELEUZE, Gilles Claire Parnet. **Diálogos.** Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

LÓPEZ SEGRERA, Francisco. **Crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha**. Buenos Aires: Ediciones CICCUS. CLACSO, 2016.

MERISIO, P. R.. Territórios ocupados. **Revista Anjos do Picadeiro 3**, Rio de Janeiro/RJ, p. 14-15, 05 dez. 2001.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção polemical).

SCHLICHTA, Consuelo Alcioni Borba Duarte; TAVARES, Isis Moura; VENSKE, Marise Lecheta. **Plano de Educação de ARTES**. Prefeitura Municipal de Piraquara, Secretaria Municipal de Educação, 2016. Disponível em: http://www.piraquara.pr.gov.br/aprefeitura/secretariaseorgaos/educacao/uploadAddress/Proposta-Curricular-Municipal-Artes[13842].pdf, acessado em 10 de abril de 2021.

SILVA, Maicyra Teles Leão e; VIEIRA, Julia Caianara Dantas. A representação do materno (não) performada por artistas sergipanas da contemporaneidade. **Trapiche - educação, cultura & artes** / São Cristóvão (SE), n. 3, p. 51-61, 2019.

Afetos de um assentamento para crianças
Valéria Peron de Souza Pinto

Artesanato produzido por assentada no PA 72.
Corumbá/Ladário, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2016.

Valéria Peron de Souza Pinto.
Trabalho e poder de decisão das mulheres camponesas nos assentamentos de Corumbá e Ladário/MS (Tese de Doutorado).
PPGG-FCH-UFGD, 2018 (p. 183).

OS AFETOS QUE NINGUÉM VÊ: GEOGRAFANDO JUNTES UMA VIDA QUE MEREÇA A PENA SER VIVIDA

Janaína Gaby Trevisan
Jorge Montenegro

1. Contar a vida que ninguém vê: desafios

O livro *A vida que ninguém vê*, da jornalista Eliane Brum (2006) é uma seleção de crônicas que ela publicou na coluna do mesmo nome no jornal Zero Hora de Porto Alegre, retratando o extraordinário que existe nas vidas ordinárias, que na verdade são extraordinárias. Vidas como a da Dona Maria, que aos 55 anos cumpriu seu sonho de aprender a ler e escrever, depois de criar 10 filhos na roça e mandá-los à escola contra a opinião da família; do Adail, carregador de malas no aeroporto Salgado Filho, que nunca voou; ou da Frida, que, com 68 anos, não perde uma sessão da câmara de vereadores de Porto Alegre, criticando a falta de seriedade, ousando fazer projeto de lei e esperando, sem sucesso, um dia virar vereadora.

Depois de olhar e contar de perto vinte e três vidas no livro, Brum escreve um texto de método e desafio intitulado "O olhar insubordinado", que começa assim: "Sempre gostei das **histórias** pequenas. Das que se repetem, das que pertencem à gente comum. Das desimportantes. O oposto, portanto, **do jornalismo clássico** […] o que esse olhar desvela é que o ordinário da vida é extraordinário. E o que a **rotina** faz com a gente é encobrir essa verdade, fazendo com que o milagre do que cada vida é se torne banal"[118].

Bem.

E se trocássemos as palavras em negrito acima por referências à pesquisa em geral e na Geografia em particular? Por exemplo, "**histórias**" por "pesquisas", "**do jornalismo clássico**" por "da geografia habitual", ou "**rotina**" por "academia"? Com esse

[118] BRUM, Eliane. **A vida que ninguém vê.** Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006, p. 187.

deslocamento, por onde orientaríamos nosso olhar nas pesquisas? O que conseguiríamos enxergar, analisar ou refletir? E ainda mais: que vínculos estabeleceríamos com aquilo que buscamos conhecer e entender?

Continuar com a leitura desse texto significa entender a possibilidade e a necessidade de insubordinar mais do que olhar, porque Brum vai nos contando o que significa decidir olhar para outro lado como opção de compromisso com a vida, e não qualquer vida: depois de "[...] camadas de rotinas, decepções e aniquilamentos [...] Vemos o que todos veem e vemos o que nos programaram para ver"; "Quem consegue olhar para a própria vida com generosidade torna-se capaz de alcançar a vida do outro. Olhar é um exercício cotidiano de resistência"; "[...] o desafio era pisar sobre as mesmas pedras, mas olhar de outro lugar. Não é um truque banal, é uma alteração de foco que se faz em apenas um segundo e uma inclinação de alguns centímetros do pescoço, mas que resulta avassaladora"[119].

Um deslocamento duplo: **no olhar** que desafia a ordem da escada estabelecida por onde subir na pesquisa, degrau a degrau, metodicamente, com a distância necessária do chão e do "objeto" que sempre está pronto para nos contagiar a doença da parcialidade; e **na forma como escutamos** o ruído contínuo. "Essa é uma época de incontinência verbal [...] Vivemos com muito som e pouca fúria [...] É preciso calar para ser capaz de escutar o silêncio. Olhar significa sentir o cheiro, tocar as diferentes texturas, perceber os gestos, as hesitações, os detalhes, aprender as outras expressões do que somos."

Como toda insubordinação que mereça a pena, mais do que um frio na barriga, é um gelo na espinha só de pensar em mudar rituais consolidados e precisos no mundo acadêmico. Ainda assim, não é fácil se esconder das palavras de Eliane quando dedura o medo de ter medo: "Olhar dá medo porque é risco. Se estivermos realmente decididos a enxergar não sabemos o que vamos ver. Quando saio da redação tenho uma ideia de para onde devo olhar e o que pretendo buscar, mas é uma ideia aberta, suficiente apenas para partir. Tenho pena dos repórteres das teses prontas, que saem não com blocos, mas com planilhas para preencher aspas predeterminadas. Donos apenas da ilusão de que a vida pode ser domesticada, classificada e encaixotada em parágrafos seguros"[120]. "Medo é necessário, faz sentido. Só não dá para ter medo de ter medo, paralisar e deixar as histórias passarem sem encontrar quem as conte"[121].

[119] ibid., p. 189.
[120] ibid., p. 192-193.
[121] ibid., p. 194.

Seremos capazes de contar essas histórias extraordinárias que envolvem tantas vidas supostamente ordinárias, mas realmente extraordinárias também? O que seria necessário mobilizar/perder/aprender para poder contá-las? Como seriam avaliadas/assimiladas/negadas pelos pares ou pelas comissões de avaliação acadêmicas? Essa insurreição já está em marcha nos pequenos passos de cada trabalho que se insubordina? Contra o quê contaremos essas histórias outras?

O convite deste livro para pensar, intuir, desenhar juntes uma Geografia dos afetos nos levou a nós, Janaína e Jorge, a retomar a adorada leitura comum que é *A vida que ninguém vê*, pela ideia compartilhada de que a pesquisa esconde uma vida/muitas vidas que a banca/a biblioteca/o resultado final não veem. Esconde, também, uma troca de proximidades e distâncias, mistura de empatia, rejeição, curiosidade e intuição que habitualmente omitimos, ou por vergonha, ou por medo, ou por não saber como contar tanta vida. Em definitiva, pesquisar em geografia junto às pessoas, e não como objetos neutros de investigação, nos aproxima de um conjunto de afetos que depois não contamos e ninguém mais vê. Afetos potentes, capazes de enfrentar até a barbárie necropolítica que nos rodeia. E aí nos perguntamos, como seria o deslocamento, esse movimento mínimo do pescoço que nos permitisse repensar essa omissão? Como se constrói uma geografia em que os afetos não estão proscritos? Ou ainda melhor, nas nossas práticas habituais de pesquisa, onde percebemos os limites do distanciamento e as possibilidades de uma sensibilidade que nos reconcilie com a complexidade da vida e que a defenda em tempos de negação e violências diversas e extremas? O que muda em nós, pessoal e coletivamente, essa aposta pelos afetos, os desejos e as emoções como motor das nossas inquietações e descobertas? Contar a vida das outras pessoas nos permite reconhecer e lutar por uma vida que mereça a pena ser vivida?

Muitas perguntas que neste texto, mais do que responder, nos permitiram transitar por caminhos cheios de bifurcações e possibilidades. Assim, convidamos a quem nos lê, a vir junto. Pegaremos nossos blocos de anotações e com uma ideia aproximada, porém aberta, como Eliane Brum, partiremos para fuçar na vida.

Na Geografia, esse é o exercício que mais gostamos de fazer quando saímos em trabalho de campo, seja na pesquisa individual, seja junto à turma de uma disciplina. São momentos de múltiplos deslocamentos, porque nos interpela estar lá, junto, vendo e escutando, abertos, sem ideias preconcebidas. Por isso, nesse texto, ao reposicionar algumas das nossas experiências em trabalhos de campo, buscamos compartilhar o que entendemos como coordenadas afetivas de uma geografia que se faz em movimento, por pessoas que cotidianamente subvertem o ordinário em extraordinário e que agem com firmeza para não sucumbir ao estado de exceção que, como mancha de azeite, vai se ampliando pelo tecido social, afetando não só aqueles que eram considerados marginais e, portanto,

descartáveis, habitualmente racializades, mas também a grupos que deixaram de ter qualquer função nesse sistema-mundo moderno/colonial e capitalista marcado pela violência e o extermínio.

Com essas engrenagens que nos movem à escrita, trazemos alguns relatos de campo onde nossos afetos se colocaram à flor da pele. Jorge, em suas andanças pelos povos e comunidades tradicionais do Paraná e de Santa Catarina, transitando nas reflexões entre educação do campo e cartografia social, experiências que chamou de "saberes invisibilizados no meio das dificuldades" e "comunidade de pesquisa, resistência e extensão; comunidade de afetos", e Janaína, mobilizando as experiências dos deslocamentos geográficos, com um olhar especial às mulheres que marcam suas vivências de campo, no nordeste e no sul do Brasil, nas seções denominadas "as coordenadas da cura não têm fronteiras" e "geografia do cuidado: Pachamama". Nessa escrita, que é também um convite a nos afetarmos, tentamos juntes, os autores, dialogar com nossas geografias e transpor em palavras o que os diversos territórios e sujeites nos proporcionaram vivenciar.

2. Saberes invisibilizados no meio das dificuldades

No curso de Geografia da Universidade Federal do Paraná, campus Curitiba, desde 2007, realizamos trabalhos de campo de três dias no final da disciplina de Geografia Rural, seguindo duas intuições simples: 1) o campo é um lugar distante em todos os sentidos para a grande maioria da turma; 2) a diversidade do campo em conflito e com práticas comunitárias de r-existência faz parte de uma geografia desconhecida também pela maior parte das pessoas envolvidas.

Em 2016, decidimos realizar o trabalho de campo no entorno do município de Palmas (PR), centro-sul do estado, e, à medida que íamos fechando os contatos e as visitas, percebemos que tínhamos organizado[122] uma viagem pela diversidade educativa do campo no Paraná e Noroeste de Santa Catarina, sem necessariamente ser esse o propósito inicial. Nesses três dias, passamos por uma escola do campo e por um Instituto Federal sediados em um assentamento de reforma agrária, no município de Abelardo Luz (SC), por uma escola indígena na Terra Indígena Mangueirinha, entre os municípios paranaenses de Chopinzinho, Mangueirinha e Coronel Vivida; conhecemos o projeto pedagógico da escola situada na comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, em Palmas, e

[122] A viagem foi organizada por Adriane de Andrade, Ângela Katuta, Camila Jakimiu, Daniel Oliveira, Gabriela Fernandes e Jorge Montenegro e acompanhada por 33 estudantes matriculados na disciplina.

fechamos o percurso na escola itinerante de um acampamento organizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no município de Paula Freitas (PR).

Apesar de todas elas terem o respaldo da institucionalidade, inclusive a escola itinerante que, no Paraná, é reconhecida pela Secretaria de Educação estadual, constatou-se que eram experiências invisíveis para uma turma de estudantes de Geografia em um curso que oferta, ao mesmo tempo, licenciatura e bacharelado, quem (que/o que se) dirá para a sociedade em geral. O rural, habitualmente relegado ao lugar da educação precária e de difícil acesso, naquela viagem, era o lugar de experiências tão ricas como difíceis de encontrar em uma escola urbana.

Por muito que as precariedades/limitações/contradições marcavam o cotidiano de muitas delas, aquelas escolas serviam às suas comunidades, estavam ancoradas nos territórios de quem as frequentava. Eram escolas sem muros físicos e onde existia toda uma vontade de partilhar os saberes em volta, porque a comunidade escolar era bem maior que o número de estudantes. As memórias de luta das pessoas mais velhas, as reivindicações da juventude, as práticas cotidianas de toda a comunidade escolar eram materiais pedagógicos, assim como a natureza em volta, a dinâmica comunitária ou a contínua necessidade de disputar espaço, recursos, autonomia ou projetos.

Essas experiências invisíveis para a grande maioria se tornam extraordinárias quando vividas, ainda que seja durante uma visita de poucas horas. A vida que acumulam desarma as distâncias e gera sensibilidades das mais variadas, porém essa proximidade também nos desafia a que sejamos capazes de perceber a geografia complexa e contraditória dos lugares extraordinários. Naquelas experiências educativas, os problemas não são só desafios heroicos, nem as pessoas e as comunidades que as constroem são exemplos perfeitos. A institucionalidade mostra lá sua cara mais tacanha e esquiva, sempre pronta a reprimir, impor, cortar e se omitir. As carências materiais e de instabilidade das comunidades ao redor dificultam muitas vezes a própria possibilidade do aprendizado. O cansaço, desinteresse ou a disputa de projetos dentro das próprias comunidades também criam empecilhos adicionais.

A geografia complexa e contraditória dos lugares também é uma geografia complexa e contraditória das sensibilidades e dos afetos. Exercitar o olhar, a escuta e a escrita sobre a espessura da vida nos lugares carece de perder o medo de fazê-lo com todas as consequências, sem essencializar, frigorificar, banalizar ou idealizar as vidas que vislumbramos entre os tempos curtos de uma visita ou entre os tempos menos curtos de uma pesquisa. Ordinário e extraordinário se misturam, mudando continuamente nas vidas que também são a nossa.

3. Comunidade de pesquisa, resistência e extensão; comunidade de afetos

Em 2008, durante outra viagem de campo, tivemos o primeiro contato com quem fazia cartografia social no Paraná. Foi meio por casualidade. Tínhamos combinado uma visita para conhecer uma experiência de feiras agroecológicas do produtor no município de Irati (PR), mas chovia demais e nesse dia não haveria feira. Assim, o pessoal do Instituto Equipe de Educadores Populares (IEEP), nossos anfitriões e dinamizadores da experiência, nos levou a uma sala de aula de uma escola próxima e nos contou sobre a rede de agricultores agroecologistas que estava se consolidando na região, funcionando em bairros populares e com preços mais adequados a esse público. Quase no final e, para acabar de explicar o que faziam no IEEP, estenderam um papel marrom de embalagem no chão, cheio de desenhos feitos com canetinhas coloridas e espalhados dentro de um perímetro, e deram uma aula de "des-cartografia" sobre mapas que podiam ser feitos por sujeites que nunca tinham feito mapas, sobre legendas que eram inventadas por quem vivia no mapa e não seguiam convenções internacionais e sobre sujeites, práticas e conflitos invisíveis nas cartografias oficiais que se insurgiam para defender seus territórios de vida.

Como era possível que, depois de várias disciplinas sobre cartografia no curso, ninguém ouvisse falar de uma experiência como essa? Como se podia participar de um processo desses? Quem podia ensinar? Tinham certeza que aquilo era cartografia? Quem eram as pessoas cartografantes? Que faziam com esses mapas depois? As perguntas e os passeios ao redor do croqui estendido no chão continuaram por um tempo que não tínhamos, pois já chegávamos atrasados para a próxima visita, mas a sensação era de estupefação: de novo, o meio rural, aquele que imaginamos desprovido de iniciativa, estava ensinando uma cartografia viva, combativa e popular a uma turma de um curso de Geografia.

A história e a prática da cartografia social no Paraná são paralelas à consolidação de uma articulação de povos e comunidades tradicionais no estado a partir de 2005, que culmina na criação da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, em 2008. Mobilizados no início da construção de políticas de reconhecimento no país, esses grupos entenderam que a cartografia servia acima de tudo para fazer uma guerra contra os mapas que ignoravam sua presença, e para exigir os direitos identitários e territoriais que desejavam conquistar ou consolidar. O IEEP e o apoio, desde Manaus, do Projeto Nova Cartografia Social do Amazonas, dirigido pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, foram fundamentais para que essa ferramenta ajudasse a fortalecer as identidades coletivas que aos poucos ganharam espaço na agenda política estadual e nacional.

Ao longo de mais de 15 anos, oito segmentos de povos e comunidades tradicionais do estado[123] elaboraram mais de 20 cartografias com diferentes formatos e destinos, e o mais importante: ganharam uma visibilidade que perpassou desde a organização nas próprias comunidades, ou a aprovação de leis municipais, até a participação na institucionalidade da política nacional de povos e comunidades, ou a colaboração em um relatório de denúncias que esses povos elevaram à Organização das Nações Unidas (ONU), contra a ação do Estado no início do governo Bolsonaro.

Diante dessa experiência tão potente, no início da caminhada, que colocava de ponta-cabeça a questão agrária brasileira, com novos-velhos sujeitos protagonistas de velhos-novos conflitos, algumas perguntas poderiam surgir: como a universidade poderia se aproximar/colaborar/co-elaborar? Como seria pesquisar ou fazer extensão juntes para além de uma pesquisa-assalto ou de uma extensão-paternalista? Afortunadamente, as comunidades e as assessorias tinham claro que a universidade, se queria participar do processo tinha que ajudar a "carregar caixa". De fato, porque essa era a necessidade na hora de realizar eventos e reuniões com povos que tinham pouca ajuda externa e tudo dependia do esforço conjunto. E como metáfora, porque no processo de visibilização, de reconhecimento, de denúncia, de elaboração de materiais etc., a voz principal cabia aos povos e comunidades e quem acompanhava o processo, ajudava no que podia. Mais ou menos como se faz nos próprios fascículos da cartografia social, onde o controle do processo, o destino dos resultados, as legendas dos mapas, a escolha das imagens e os depoimentos que aparecem são das comunidades, e as pessoas que mediam esse trabalho apenas inserem as informações em uma base cartográfica oficial e organizam todo o material no formato do fascículo[124]. A experiência mobilizou diálogo de saberes, relações de confiança e afeto e a autonomia de quem vive e luta pelo território.

Queremos nos deter brevemente nessa articulação entre universidade e sociedade porque ela nos oferece a possibilidade de retomar um debate longo, por vezes estéril, e com poucos consensos, como o do "PAPEL DA UNIVERSIDADE". Na verdade, neste caso, apenas serão tecidos alguns comentários sobre "o papel (de parte) da universidade" quando admite a necessidade de, como diz Eliane Brum, mudar a perspectiva do olhar e exercitar a escuta em silêncio, em um momento de muito som e pouca fúria.

[123] Benzedeiras e benzedores, faxinalenses, quilombolas, cipozeiras e cipozeiros, ilhéus, pescadoras e pescadores artesanais, religiões de matriz africana e indígenas realizaram diferentes experiências de cartografia social no Paraná.
[124] As cartografias sociais dos povos e comunidades do Paraná estão disponíveis em: http://novacartografiasocial.com.br/.

A filósofa espanhola Marina Garcés Mascareñas entende que esse excessivo som (ruído?) dentro da universidade provém de um conjunto amplo de fatores, mas que dentre eles podemos citar "a transformação das instituições educativas, a redução dos orçamentos públicos e o desenvolvimento do mercado"[125], o que provoca um "processo de homologação [...] que inclui a formalização das instituições acadêmicas e de sua atividade formativa, sua produção de pesquisa e os méritos que acumulam, segundo parâmetros internacionais"[126].

O resultado seria uma universidade-setorial ou universidade-empreendedora estruturada ao redor de colégios profissionais e centros de inovação tecnológica, onde o *paper* acadêmico serviria de "unidade de medida e veículo de comunicação da pesquisa em todas as áreas do saber"[127]. Bem, sem entrar em detalhes sobre a contundente crítica que Garcés faz sobre o futuro da universidade, a partir da homogeneização da escrita em uma área como a filosofia, que escreve para se transformar[128], o que queremos destacar é a forma em que ela propõe abrir espaços não-negociáveis, dentro da universidade, para enfrentar uma dupla subordinação ao processo de padronização mercantilizada em curso, e ao processo de integrar tudo que acontece fora da universidade a essa lógica empreendedora, porque, quem sabe, em um futuro, sejam essas experiências de fora o que nos permitirá ir além dessa universidade tacanha e enclausurada.

A defesa dos territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais do Paraná que utilizaram a cartografia social como ferramenta de luta por reconhecimento, e que renovaram a gramática da questão agrária com dimensões identitárias, de política cultural e de concepção da natureza e do comum, mais do que experiências para se aproximar/colaborar/co-elaborar não seriam experiências para ir além dessa universidade existente? Seriam formas de luta que nos ensinem a insistir em espaços não-negociáveis e anti-homologáveis dentro da universidade, porém abertos à experimentação de fora? Em particular, na área da Geografia, o atrativo disruptivo da cartografia social, que desconstrói radicalmente o papel dos sujeitos que a elaboram, e a matriz de dominação moderna de

[125] GARCÉS MASCAREÑAS, Marina. La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual. **Athenea Digital,** n. 13, v. 1, mar. 2013, p. 29 (tradução nossa).
[126] ibid.. p. 30 (tradução nossa).
[127] ibid., p. 30 (tradução nossa).
[128] Como afirma Marina Garcés no artigo citado: "Há ideias, descobrimentos, inventos e conhecimentos que acontecem em um laboratório, em um computador, em um quirófano, em um arquivo ou em uma escavação e que se comunicam por escrito a toda a comunidade de especialistas correspondente e, finalmente, através das publicações, a toda a sociedade. A filosofia não funciona assim (...) "passa" escrevendo (…) em filosofia escrever é se transformar" (p. 31, tradução nossa). Segundo a autora, essa situação não afeta apenas ao pensamento filosófico, mas a qualquer forma de pensamento livre.

uma ciência supostamente neutra, não seria um marco para enfrentar o mapa padronizado, mas também o *paper* padronizado, a pesquisa e a extensão padronizadas etc. submetidas a "parâmetros internacionais" alheios e duvidosos?

Um dos elementos que Marina Garcés, na obra citada, aponta como fundamental para resistir "à asfixia do pensamento na prática educativa, criativa e de pesquisa" é "não assumir a chantagem dentro/fora" na universidade, ou seja, não ficar submissos ao discurso do que a universidade-empreendedora promove como legítimo (e padrão) e não passarmos despercebidos e refugiarmos no que nos interessa fora dela. O foco da tensão estaria em "experimentar com as formas concretas desta conexão [dentro/fora], explorar individual e coletivamente estratégias de contaminação tanto das linguagens como das práticas docentes e de pesquisa, assim como dos modos de vida que possibilitam"[129], em conexão fraterna, afetuosa, respeitosa e densa, vínculos com esse fora da universidade que já está fazendo sua parte.

Horácio Martins de Carvalho, intelectual comprometido com as lutas do campo, no início dos anos 2000 alentava à construção de uma **comunidade de resistência e superação** na luta pela terra e pela reforma agrária em base a três eixos: estratégia de mudança no consumo, na produção e na matriz cultural e de concepção de mundo camponeses. Essa seria uma forma de enfrentar a expansão material e simbólica do agronegócio a partir de seus princípios mais caros e duradouros. Pois bem, seguindo essa linha, não seria conveniente que a parte da universidade refractária ao agronegócio do ensino considerasse não-negociável promover **comunidades de pesquisa, r-existência e extensão** com essas experiências de fora que já fazem sua parte, permitindo que a universidade fosse além de seus muros? Uma comunidade de afetos onde dialogar sobre saberes e projetos, sobre estratégias e disputas, sobre aprendizados e dogmas. Que afetos seriam esses que radicalizariam a forma em que relacionamos esse "dentro/fora" da universidade? O que aprenderíamos dos espaços não-negociáveis que esse fora da universidade defende frente à barbárie?

Como disse Amador Fernández-Savater, pesquisador, editor e ativista espanhol, outro pensar nas margens (ou como ele chama, uma filosofia pirata) se "faz entre amigos", e quem seriam esses amigos? "São os afetados pelo mesmo (pergunta, problema, paixão) ainda que não sejam afetados da mesma forma"[130]. Uma Geografia complexa e contraditória dos afetos também é uma Geografia complexa e contraditória das pessoas afetadas.

---

[129] ibid., p. 40 (tradução nossa).

[130] FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje. El Diario, 24/02/2017. Disponível em: https://www.eldiario.es/interferencias/pirata-filosofia_132_3560246.html. Acesso em: 31/03/2021.

4. As coordenadas da cura não têm fronteiras

A Geografia contribui com questões pertinentes sobre nossa localização espacial: desde suas escalas – a casa, o bairro, a cidade, a região, o país e o mundo – até suas coordenadas mais críticas tensionando como somos e estamos neste mundo. Além disso, o conhecimento geográfico foi e é utilizado como instrumento de poder, desde as civilizações mais antigas, na demarcação de territórios, organização dos espaços e controle social, político e cultural. Entretanto, existe uma finalidade que também é de competência geográfica: a de que esta ciência serve, em primeiro lugar, para não fazer a guerra, mas para possibilitar meios de expandir latitudes e longitudes que possam construir sentimentos comuns na busca por um horizonte alternativo, de resistência e enfrentamento diante do que apresentam os diversos territórios do mundo hoje.

Existe uma geografia comprometida em recriar os vínculos, redesenhar os territórios, desvendar perspectivas. Essa narrativa não se constrói sozinha e nem começa em nossos gabinetes intelectuais. Ela tem nomes, identidades, pluralidades, cosmovisões. Também é permeada por luta de classes e pela terra, por igualdade e liberdade de gênero e sexualidade, pela reparação histórica de uma estrutura racista e patriarcal e pela valorização da ancestralidade e do saber-fazer dos povos originários, que de acordo com o líder indígena Yanomami, Davi Kopenawa, são saberes que consideram a floresta e a natureza como uma casa, onde se guarda a alimentação, onde se encontram os remédios naturais e lugar onde vivem os povos indígenas com seus costumes tradicionais.

Mapa nenhum descreveria tão bem essa geografia como fez uma mulher indígena, que chamarei de Lua, nordestina, da comunidade Tremembé, Aldeia Mundo Novo, em Monsenhor Tabosa, município do sertão cearense que tem um dos céus mais estrelados que já vi nesta imensidão cósmica brasileira. Em 2016, esta mulher fez brilhar os olhos de estudantes de Geografia, com uma cartografia de cura que atravessou histórias, inclusive a minha própria, memórias e a flor da pele de muitas pessoas que estavam presentes naquele momento.

Tratava-se de um trabalho de campo da Geografia Agrária, disciplina que eu, Janaína, tive o privilégio de cursar quando estive no período de mobilidade acadêmica, realizado na Universidade Federal do Ceará (UFC/Fortaleza), no primeiro semestre de 2016. Essa é uma parte significativa de minha trajetória pela ciência geográfica, marcando o alçar de muitos voos que me permitem hoje pensar sobre afeto, geografia e resistência, em um encontro potente de uma lente para enxergar o mundo. Assim posto, me desloquei da Universidade Federal da Fronteira Sul, em Chapecó (SC), para viver um outono/inverno de 30 graus no Ceará, estado conhecido como

'terra da luz'. Esse movimento possibilitou minhas primeiras experiências com os povos e comunidades tradicionais. Uma dessas vivências, que relato na sequência, ajuda a entender porque, mesmo no inverno, o Nordeste me foi um lugar tão caloroso e acolhedor.

Lua – porque me lembra da expressão máxima de um brilho intenso de vida que encontrei naquele dia – abriu para os estudantes não somente sua casa, mas suas estratégias de luta do dia a dia, seus aprendizados ancestrais e suas práticas do bem viver comum. Antes de chegar à casa de Lua, estávamos em um grupo de aproximadamente trinta pessoas visitando a aldeia, conhecendo a escola, os modos de vida, de produção e de moradia dos indígenas de Mundo Novo. Ao escutar Lua convidando o pessoal para ir provar um de seus xaropes naturais, não pude conter a curiosidade e me juntei a este outro grupo menor, de aproximadamente dez pessoas, que seguiu em direção à sua casa.

Chegando lá, onde também estava seu companheiro, ambos nos contaram um pouco sobre sua história de vida, enquanto buscavam no quintal os ingredientes necessários para preparar o xarope. Com as ervas e demais especiarias em mãos, Lua iniciou o preparo de sua receita. De repente, sou tomada pelo mesmo aroma que minha avó deixava na casa quando enchia as garrafas de vidro com o xarope que ela preparava: uma mistura de cidreira, guaco, mastruz, alecrim, sálvia, losna, folhas e casca de laranja, funcho, casca de cambará e folhas de eucalipto fervidas com água, mel e cevada. O aroma, que me trouxe à tona a lembrança de minha avó paterna, me fez fechar os olhos e aquecer o coração com tantas memórias que se tornaram um aqui-agora naquele lugar, a milhares de quilômetros de onde minha avó havia vivido. Enquanto viajava no tempo e nas recordações, o preparo do xarope foi finalizado e voltando à realidade, fui embalada pelos suspiros de colegas que experimentaram o xarope e compartilharam comigo o gosto do cuidado, do carinho, em uma dose de cura que Lua distribuiu para todos nós. Rendida pela emoção, nesse momento, caí no choro.

Um misto de olhar para trás, entender todos os caminhos e motivos de cruzar o país, de sul a nordeste, para poder sentir na pele que a cura dos saberes tradicionais não tem fronteiras, que as diversas gerações, ao compartilhar seus conhecimentos e práticas ancestrais, conformam em seus territórios e em seus modos de vida uma cultura construída pelo cuidado com o outro, com e pela terra, e em respeito com a natureza e com as medicinas que ela nos dá.

Quando me refiro à minha avó, estou falando também de uma mulher branca, que nasceu e viveu em um contexto totalmente diferente daquele de Lua, mulher indígena que enfrenta o racismo de uma sociedade que se forjou no privilégio da branquitude. Entretanto, embora distintas em sua miscigenação, as práticas dessas mulheres me fazem acreditar em um ponto comum de uma dimensão sensível que coloca cura e saber em um horizonte próximo de tecer a vida.

Naquele dia, para seguir com o trabalho de campo, deixei a casa de Lua com a sensação de que no sertão cearense pude estar, concomitantemente, com minha avó, no interior catarinense, através da sensibilidade ancestral de Lua, que tocou não só o meu coração, mas os corações de todo aquele grupo de estudantes que esteve presente. Lua expandiu nossos diálogos, a partir daquela vivência, para uma geografia que constrói conceitos, discussões e macroestratégias de proporções continentais, mas que também se vê na urgência de discutir as resistências cotidianas, as microrrevoluções diárias resgatadas por sujeitos e sujeitas de povos originários, comunidades tradicionais e movimentos sociais de luta, agentes de gigantescas transformações que são sabedoria viva em seus territórios, práticas e saberes.

5. Geografia do cuidado: Pachamama

Igualmente, no sul do país, mulheres de luta também têm sensibilizado os territórios a partir de uma narrativa que propõe o cuidado com a vida como um caminho elementar de transformação – tanto de quem está no território como de quem nele chega. É assim que um grupo de mulheres do Assentamento Dom José Gomes, em Chapecó, no oeste de Santa Catarina, tem adensado seus cotidianos dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), por meio de práticas que têm por intuito colocar a vida como centralidade, por meio da cura natural dos corpos e da terra.

Girassol[131] é a protagonista desse movimento e junto de seu companheiro Lírio, fez de sua casa o lugar de atendimento e partilha de saberes, por meio dos aprendizados da Naturopatia e de seus conhecimentos tradicionais sobre plantas medicinais. Propondo atividades relacionadas a práticas integrativas para suas companheiras, Girassol tem compartilhado tratamentos terapêuticos que tecem a linha do autocuidado na vida das mulheres Sem Terra. Além disso, Girassol tem sensibilizado às companheiras na construção de um cotidiano de relações saudáveis, de cuidado e de manutenção da vida humana com a natureza e com a terra, através da sabedoria e da prática da agroecologia.

Ao acompanhar[132] a caminhada de Girassol e de algumas companheiras do Assentamento, tive o privilégio de participar de uma atividade de terapia integrativa, onde nos colocávamos em círculo, deitadas, de olhos fechados, para escutar de Girassol um mantra de cura e palavras de cuidado. Durante essa atividade, uma pluralidade de gerações de mulheres esteve presente, e, entre lágrimas, abraços e

[131] Decidimos, como no caso de Lua, não utilizar os verdadeiros nomes das pessoas.
[132] Os trabalhos de campo da experiência relatada fazem parte do caminho metodológico para elaboração de pesquisa de mestrado que ainda está em andamento.

desabafos, um movimento intenso de troca foi semeado. Discutimos desde o cotidiano do trabalho, da luta, da família, até questões pessoais que perpassam os ciclos menstruais e as fases das mulheres presentes, algumas relatando que nunca haviam conversado com alguém sobre esses assuntos.

Além desta atividade, participei de oficinas coletivas entre as mulheres, resultantes da prática das terapias, tais como uma oficina de alimentação, que tinha por objetivo o preparo de receitas à base de mandioca agroecológica colhida no assentamento. A oficina em questão foi facilitada por Calêndula, Extensionista Social da EPAGRI de Chapecó. Éramos dez mulheres e quatro crianças. Para iniciar a atividade deveríamos nos apresentar, falando nosso nome acompanhado pelo nome de algum alimento que nos remetesse a alguma memória de nossa vida. Muitas mulheres colocaram na sequência o nome de uma comida preparada pela mãe ou pela avó, sentimento permeado por saudade e afeto sobre aqueles sabores e as mulheres que os cozinhavam. Após a apresentação, fizemos uma discussão sobre a importância de produzir e consumir o próprio alimento e nos questionamos: como o ato de se alimentar/conhecer o próprio alimento auxilia no processo de formação territorial e de resistência? Refletimos que isso representa um ato político também, pois, preparar, plantar e colher o próprio alimento significa criar resistência frente ao sistema alimentício que se verticalizou em Chapecó: o modelo do agronegócio e dos agrotóxicos.

Girassol levantou uma provocação, fazendo interlocução com as terapias: "do que adianta cuidarmos do nosso próprio corpo e colocarmos alimentos com veneno para dentro dele?" A partir dessa fala abordamos a discussão sobre o mundo das plantas comestíveis (flores e folhagens diversas) e sobre como esse saber – que sempre esteve presente nas formas tradicionais de vida no campo – se faz importante em nossa rotina alimentar. Consumir todos os tipos de alimentos nos devolve a conexão com nossa Mãe Terra e nossa devolutiva para ela pode ser através das relações orgânicas, com amor, e com respeito aos seus nutrientes também, uma vez que "cuidar dela (da terra, da Mãe Terra), do que e como plantamos, é também cuidar da gente, da nossa família, da nossa comunidade", segundo a fala de uma das mulheres presentes naquele dia.

Em outro momento em campo, em uma roda de conversa regada de mate, dialogamos sobre os momentos coletivos, as terapias, suas tessituras e a importância dessa constelação de relações que estavam se construindo no assentamento. Algumas falas que surgiram naquele dia demonstravam a dinâmica da construção desse movimento, como por exemplo, o comentário de Orquídea: "A Girassol oferece a terapia a partir de algum tipo de tratamento e, em troca, a pessoa oferece algo da produção, algum serviço, como

pagamento, sem ser em dinheiro." Dessa forma, o que antes funcionava como pagamento de um valor simbólico para a sessão, passou a ser retribuído como uma economia de troca, incentivando e fortalecendo a relação solidária entre as mulheres.

Outra afirmação que transmite o significado das vivências das mulheres é um relato de Tulipa, contando que as terapias estavam lhe proporcionando relaxamento físico e mental, sendo esse um tempo reservado para ela que antes não era praticado, processo que ela chamou de "alinhamento", sentindo que lhe trazia benefícios físicos e mentais. Açucena manifestou também sobre a satisfação da troca dos remédios convencionais por remédios naturais à base de plantas, feitos e indicados por Girassol.

Além disso, outros relatos demonstrando maior preocupação com as questões sociais que envolvem as mulheres também foram levantados, como por exemplo, o cuidado e a responsabilidade com a produção no próprio lote, uma vez que são as mulheres as pessoas da casa com uma rotina marcada pela sobrecarga do trabalho doméstico, e o enfrentamento da identidade "Sem Terra", após a conquista da terra, no sentido de passar por situações de estigmas e preconceitos na cidade. Falas que reforçaram a importância de se trabalhar com elementos que fortalecem os laços de solidariedade entre as mulheres, em uma formação política das sensibilidades combativas que elas têm explorado nas oficinas e nas terapias coletivas.

Essas experiências demonstraram como os movimentos de amorosidade no assentamento têm sido construídos como verdadeiras potências de estar e ser no território e no próprio corpo das mulheres que receberam tratamento por meio de medicamentos fitoterápicos, desenvolvidos por Girassol.

Para auxiliar na permanência e na partilha dessas atividades, foi preciso construir pontes que pudessem fortalecer a articulação deste horizonte de práticas e místicas, com a dimensão cotidiana da luta. Um dos lugares que nasce para dar tessitura às relações das terapias coletivas de cuidado é o Quiosque Pachamama, lugar que Girassol e seu companheiro Lírio construíram dentro do espaço do lote da família, em 2019. Girassol descreve que é "um lugar pensado para resgatar o contato com a natureza, com a conexão ancestral e também de cura." O Quiosque Pachamama é um signo elementar do assentamento, permitindo que as famílias assentadas possam retomar atividades compartilhadas, como, por exemplo, a realização das feiras agroecológicas, construídas de forma coletiva por algumas famílias.

Os territórios em questão – do corpo e da terra – no Assentamento Dom José Gomes, estão sendo ressignificados a partir das práticas integrativas e coletivas, pois existe nestas práticas, a tentativa de transformação dos espaços de resistência, potencializando-os também pela cura, pelo cuidado, pela amorosidade e por uma pedagogia popular e coletiva. Conforme Girassol, nós sentimos o que a

terra sente: "Às vezes a terra está mais desequilibrada, nosso corpo também está, mas quando a gente se cuida e se cuida com carinho, amor e dedicação ao cuidado que a gente faz dentro da agroecologia, olhamos para todas essas dimensões do cuidado, da relação direta, da observação que a natureza tem o seu momento, o seu tempo, a sua naturalidade, que vai acontecendo... e nós, seres humanos, somos integrantes que precisamos entender e compreender esses processos para assim contribuir com a natureza, a terra e todos os elementos de seres vivos que nela se encontram, inclusive nós. Então como eu vejo essa relação? Nós somos parte da natureza e mais além, também somos natureza."

Essas geografias afetivas compartilhadas no assentamento provocam a pensar a indissociabilidade dos aspectos políticos da luta com as questões emocionais, na percepção de como o sentido de cura coletiva tensiona uma sensibilidade emergente dentro de temáticas que ainda são caras na discussão dos conflitos agrários, que por vezes endossam alguns debates em escalas mais amplas e se ausentam de experiências mais próximas ao corpo, que dá sentido ao coletivo. Isto quer dizer: as atividades vivenciadas pelas mulheres do assentamento têm demonstrado que a luta pela terra se faz urgente também nas ações cotidianas, em práticas de cuidado que são fundamentais para a manutenção de todas as vidas nos territórios. Manifestam que reivindicar a reforma agrária popular é também fazer a luta pela saúde, pelo cuidado e pela defesa da garantia de uma vida justa de todes no campo.

6. Radicalizar os afetos em nossas práticas geográficas

Em um sistema onde a necropolítica, o liberalismo e a comunicação fascista são os pilares essenciais da base que sustenta a estrutura de poder, como é o caso da atual política brasileira, é preciso reivindicar o afeto como uma potência de estar, de ser, de existir, como uma estratégia de enfrentamento ao projeto colonial, tão custoso aos corpos e aos territórios historicamente explorados. É necessário que tenhamos condições de criar outras formas para agir com outras ferramentas frente ao sistema negacionista e de morte que se instalou.

E o especial dessa lente afetiva é que manifesta nossa potência de agir, nos faz pensar sobre a forma como criamos e habitamos o espaço geográfico, reivindicando ações criativas, individuais, interpessoais e, em relação com a natureza, para construir caminhos de uma sociedade mais justa, de múltiplos sentidos, significados e relações com todes que a habitam.

Radicalizar os afetos no mundo do capital é entender a importância de conhecimentos que causem inquietações e rupturas, conhecimentos que considerem nossas emoções e que sejam materializados cotidianamente no espaço, nas relações, na sociedade, como combustões propositivas e transformadoras no enfrentamento por um mundo onde caibam todos os mundos.

Quando nos deparamos com a geograficidade desses povos do campo, das águas e das florestas que povoam esse país pelas bordas que estão por tudo quanto é lado, com esses afetos em movimento e saberes à flor da pele que transmitem, recebemos sementes que tem por intuito revelar os atravessamentos afetivos que a vivência nos territórios possibilita. Tais encontros revelam alternativas para a (des)construção de uma ciência que ainda tem banido de sua produção intelectual as emoções, os afetos e/ou sentimentos como potências de práticas transformadoras, como diz o filósofo Vladimir Safatle[133], como uma metodologia insurgente que desestabiliza nossas metodologias tradicionais, como método que nos desafia desde os ritmos lentos e a escuta intensa, mas que sabe da importância e da necessidade da ação.

Ao assumirmos a posição de estar/ser junto às comunidades, participando das ações que são propostas, nos entendemos como aprendizes da escuta, do diálogo, da construção mútua e coletiva. Quando somos afetados por essas experiências, somos também comprometidos a trabalhar para e com uma ciência que enxergue a prática e a pedagogia popular como verdadeiras fontes críticas de desconstrução da produção do espaço hegemônico.

Neste momento em que somos ameaçados pela onda mundial da extrema direita que vem se alastrando, para tornar real a aposta desse horizonte, é imprescindível que tenhamos conosco aquilo que bell hooks[134], teórica feminista e ativista social estadunidense, denominou como "ética do amor", ou seja, uma postura constante de ações que efetivem a construção de um mundo solidário, justo e digno, como uma lente que possa orientar nossa visão política e aspirações radicais, para que não sejamos seduzidos pelos sistemas de dominação tais como imperialismo, sexismo, racismo, classismo dentre outros. A prática da amorosidade – e seus

[133] SAFATLE, Vladimir. (Café Filosófico CPFL). O poder dos afetos|Oswaldo Giacoia Jr. e Vladimir Safatle. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7-rhnazXswA. Acesso em: 31/03/2021.

[134] A própria autora assumiu esse nome como homenagem à sua bisavó, e o escreve com as inicias em letra minúscula como gesto que situa a importância no conteúdo e não na autoria.

afetos positivos e provocativos – são uma ação e não um sentimento, segundo a autora, um exercício coletivo politicamente sensibilizado que dialoga com os saberes, as epistemologias, as teorias e as metodologias[135].

Por exemplo, quando Lua compartilha sua ancestralidade, faz do trabalho de campo muito mais do que um requisito básico da grade curricular de um curso superior; para além disso, ela faz com que, naquele momento, possamos nos colocar em posição de reflexão, de absorção, de escuta e apreensão das subjetividades materializadas nos cotidianos e, mesmo sem saber, Lua nos provoca a olhar para a vida que ninguém vê, que r-existe todos os dias por meio de seus conhecimentos milenares. No sertão cearense, em um pequeno espaço de tempo, nos ensina como fazer micropolíticas diárias na defesa pela natureza, pelo corpo, pela sabedoria ancestral e pela saúde de todo ecossistema, indicando caminhos para as chaves da transformação através de emoções compartilhadas e de gostos de cura. Uma forma de geo-grafar um trabalho de campo com uma memória afetiva pelo sabor das plantas medicinais.

Da mesma forma, as mulheres no Assentamento Dom José Gomes, ao ressignificar e reivindicar seu território 'corpo-terra', conceito proposto pela indígena feminista comunitária Lorena Cabnal, estão também acionando a cura na recuperação do corpo e da terra como seus territórios de defesa. Ressignificam o cuidado por um "caminho cósmico e político",[136] por saberes que tentam romper com as opressões que a terra e que as mulheres têm enfrentando ao longo da história e da geografia das suas vidas.

Não é muito diferente quando reconhecemos, nas experiências educativas do interior do Paraná e Santa Catarina, que sua potência também está nas suas contradições. Que uma ética do amor não se constrói apenas com a positividade, mas também com a necessidade de enfrentar os limites, sabendo que sempre estão aí. Reconhecer nos outros a dignidade de serem seres extraordinários cercados pelos conflitos e paradoxos mais ordinários, requer estabelecer um conjunto de laços, tramas, redes de relações marcados pela proximidade da empatia e não pelo julgamento distante. Ou seja, aquele "entre amigos" que reivindica Fernández-Savater e que não equivale a "coletivamente": "é mais o vínculo tenso e vivo entre o pessoal/singular (a forma de ser afetado de cada pessoa) e o comum/compartilhado (aquilo que permite encontrar sempre novos amigos)"[137].

---

135 Para discussão na íntegra: HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020. 272 p.

136 CABNAL, Lorena. **A recuperação do corpo como território de defesa**. 28 de outubro de 2015. Entrevista concedida a Revista Geni. Disponível em: https://revistageni.org/10/a-recuperacao-do-corpo-como-territorio-de-defesa/. Acesso em: 18/06/2021.

137 FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje. El Diario, 24/02/2017. Disponível em: https://www.eldiario.es/interferencias/pirata-filosofia_132_3560246.html. Acesso em: 31/03/2021.

No fundo, no fundo, trata-se de exercitar essa comunidade de pesquisa, r-existência e extensão que nos permita estar/sentir/imaginar/construir perto. Com aprendizados cruzados, como no caso do aprendizado duplo e reverso que a cartografia social tem feito com a academia. Porque são os povos e comunidades tradicionais do Paraná que tem levado essa experiência para dentro da universidade e tem mostrado que nela precisamos definir e defender espaços não-negociáveis e anti-homologáveis com os quais enfrentar a lógica estreita, mercantilizada e necropolítica que não nos deixa respirar como sociedade. A comunidade de afetos que se cria nessas experiências precisa mobilizar essa ética do amor como uma ação que nos coloque diante do desafio de (des)aprender juntos. E, dessa forma, "o outro longe de se converter em obstáculo ou inimigo, se torna um cúmplice da ação transformadora"[138].

Todos esses afetos que "ninguém vê", cada um de sua forma especial, reconstroem o espaço geográfico o tempo todo. Provocam as nossas geografias para que sejam verdadeiras trincheiras de luta, de sensibilidades combativas, de reconhecimento e legitimidade de um mundo onde todos os mundos sejam possíveis. Convocam que, nas nossas relações de ensino, pesquisa e extensão, possamos construir redes de relações orgânicas, de cuidado com e pela vida, encarando o desafio de mexer com as estruturas e colocar a potência afetiva enquanto centralidade, como afirma bell hooks. Que possamos retroalimentar essas geografias reconhecendo a importância das lutas, dos territórios desde baixo, cuidando dos corpos, corporificando nosso conhecimento. Que as nossas escalas de atuação e reflexão geográficas possam nos aproximar, cada vez mais, em uma "contínua interação de sensibilidades e significados com os nossos outros. Um outro me fez, o outro me faz. A experiência do intercâmbio de presenças e *inter-vivências* [sic] torna a vida humana não apenas possível, mas plena de sentidos", nas palavras do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão[139]. Uma vida que mereça a pena ser vivida, como as feministas e os movimentos de ecologia popular não se cansam de repetir.

7. Para não acabar…

Ao propor uma 'ética do amor', bell hooks sugere que as transformações sociais sejam feitas através da amorosidade, rompendo com as heranças coloniais que se perpetuam através das violências racistas, machistas, sexistas e de exploração. Para isso, a autora reflete sobre a ancestralidade dos povos como um dos caminhos epistemológicos, metodológicos e filosóficos para transformar essa estrutura. Portanto, recorrer aos saberes e às raízes da terra e dos territórios enseja que "mudanças profundas na forma como pensamos e agimos

[138] FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. El fascismo que viene y la disputa cotidiana en el terreno de los afectos. El Diario, 08/12/2018. Disponível em: https://www.eldiario.es /interferencias/fascismo-afectos-vox_132_1800775.html. Acesso em: 31/03/2021.
[139] BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Aprender o amor:** sobre um afeto que se aprende a viver. Campinas, SP: Papirus, 2005. p. 68.

precisam acontecer se quisermos criar uma cultura baseada no amor"[140], nas palavras da ativista feminista, assumindo a responsabilidade e o comprometimento que essa palavra (amor) – e suas experiências – exigem de cada um de nós.

Assim como assumir o amor, tentamos, nesse texto, assumir o afeto como um horizonte de transformação de nossas andanças geográficas muito vinculadas com essa metáfora real que é o trabalho de campo. Entre experiências de educação, pesquisa, ensino, extensão, cuidado, cura, agroecologia e resistências múltiplas, resgatamos, neste momento, algumas práticas de nossa caminhada que, de alguma forma, nos fizeram revisitar nossa bússola geográfica para encontrar e poder dar espaço ao afeto como uma potência dentro da ciência e, propriamente, dentro da ciência geográfica.

Ao compartilhar esses relatos, começamos a construir uma breve cartografia de r-existências coletivas, de sujeites que fazem do seu cotidiano o lugar onde se adensa a luta contra a política de morte de um sistema opressor que tem por objetivo segregar e individualizar cada vez mais as relações, os territórios e a sociedade. Tais afetos (em forma de cuidado, agroecologia, pedagogia e saberes populares) criam um tecido comunitário que nos permitem concordar com bell hooks quando a autora afirma que "não há lugar melhor para aprender a arte do amor que numa comunidade"[141]. Ressaltamos que aqui não falamos do amor em forma de afeto enquanto um sentimento romantizado na esfera individual, mas sim, como uma ação coletiva capaz de transmutar, romper com a estrutura de um sistema ofensivo que tem avançado cada dia mais em necropolíticas, violência e marginalização de modos de vida outros. Um amor que conjuga o verbo amar desde a diversidade e que rompe com a estrutura patriarcal, racista e capitalista que cerceia sua prática, subvertendo-o da individualidade para a construção comunitária na ação em comunidade.

Apostamos, assim, em práticas e trocas afetuosas em nossas geografias, despontando como uma possibilidade de materializar os desejos em comum, nos saberes partilhados, na escuta e no diálogo com as comunidades, na construção de comunidades outras e na atenção de apreender os ensinamentos de vida transmitidos quando estamos nesses territórios. Todas essas experiências aqui apresentadas, que são parte de uma constelação de aprendizados, representam as chaves para a combustão da resistência e da rebeldia contra um tempo-espaço político tão opressor quanto o que vivemos hoje, frente a uma universidade/ciência da violência fria e triste da repetição e frente a uma vida que não mereça a pena de ser vivida, nem contada.

[140] HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020. p. 39.
[141] ibid. p. 161.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Aprender o amor:** sobre um afeto que se aprende a viver. Campinas, SP: Papirus, 2005.

BRUM, Eliane. **A vida que ninguém vê.** Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

CABNAL, Lorena. A recuperação do corpo como território de defesa. 28 de outubro de 2015. Entrevista concedida a **Revista Geni.** Disponível em: https://revistageni.org/10/a-recuperacao-do-corpo-como-territorio-de-defesa/#:~:text=Para%20n%C3%B3s%2C%20a%20recupera%C3%A7%C3%A3o%20do,que%20n%C3%A3o%20podem%20ser%20adiadas.>. Acesso em: 31/03/2021.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje. El Diario, 24/02/2017. Disponível em: https://www.eldiario.es/interferencias/pirata-filosofia_132_3560246.html. Acesso em: 31/03/2021.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. El fascismo que viene y la disputa cotidiana en el terreno de los afectos. El Diario, 08/12/2018. Disponível em: https://www.eldiario.es/interferencias/fascismo-afectos-vox_132_1800775.html. Acesso em: 31/03/2021.

GARCÉS MASCAREÑAS, Marina. La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual. **Athenea Digital,** n. 13, v. 1, mar. 2013, pp. 29-41.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020. 272 p.

KOPENAWA, Davi. Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos.** São Leopoldo/RS, 23 de agosto de 2010. Ed. 340. p. 29-30. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/340. Acesso em: 02/04/2021.

SAFATLE, Vladimir. (Café Filosófico CPFL). **O poder dos afetos|Oswaldo Giacoia Jr. e Vladimir Safatle.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7-rhnazXswA. Acesso em: 31/03/2021.

Afetos mulheres trabalhando
Nilton Lira

Quebradeiras de coco.

Fiandeiras.

ENCONTROS E EMOÇÕES NO TEAR GEOGRÁFICO: REFLEXÕES SOBRE OS CAMINHOS DE UMA JOVEM PESQUISADORA

Larissa Araújo Coutinho de Paula

Beija-flor atento no Assentamento Monte Alegre, Araraquara – SP.
Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Os olhos que buscam com pressa
apenas a destinação final da viagem
nunca podem conhecer o doce vagar.
Florestas, rios e espetáculos maravilhosos,
toda a imensidão de cada ponto do caminho
estão fechados a eles.
Hermann Hesse
(Caminhada, 1980)

Da geografia das emoções ao reconhecimento dos sentimentos que me conduziram

Receber um convite para participar da elaboração de um texto que integrará um livro como esse, me deixou num misto de alegria e insegurança. Um entusiasmo que tomou conta do meu coração de jovem pesquisadora, diante da honra de ser incluída em tal projeto e da grande estima que nutro por quem me fez a chamada, Juliana, a "menina que sorri com os olhos". Porém, confesso também o receio que me acompanhou durante o período de escrita das linhas que seguem, devido ao meu contato ainda embrionário com uma área tão complexa e necessária, como a Geografia das Emoções. Mas a liberdade e o acolhimento concedidos pelo(a)s organizadore(a)s deste livro foi algo que sobrepujou qualquer instabilidade.

Inicio a discussão que pretendo lançar com o trecho do livro "Caminhada", do escritor e pintor Herman Hesse. Tomo a liberdade de usar o caminho como uma metáfora para o processo de "fazer pesquisa". Quem caminha apressadamente e obstinadamente apenas para a chegada do destino final, perde muitas experiências que se colocam durante o percurso. A identificação da paisagem, como nos alertou Milton Santos (1998), não se limita somente ao que os olhos abarcam, mas também envolve sons, odores, sabores, toques, toda uma sinestesia. E o que me incomoda é o fato de, infelizmente, estes elementos ainda serem desprezados ou vistos de modo depreciativo pela maioria do(a)s pensadore(a)s e pesquisadore(a)s da ciência geográfica.

Para Márcia Silva (2016, 2018), geógrafa brasileira que tem se dedicado à compreensão da Geografia das Emoções, a relação que estabelecemos com o espaço não é mediada apenas pela visão ou corpo, mas também pelos sentimentos. Por isso, há determinados lugares que nos despertam diferentes emoções, positivas ou negativas. Essa reflexão rompe com a tradição geográfica que não demonstra interesse pelas questões mais subjetivas. É por meio de nosso corpo que agimos no espaço, de modo que corpo, espaço, ação e emoção estão interligados. Essa área do conhecimento geográfico apresenta uma vasta interdisciplinaridade, envolvendo a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia[142], a Arquitetura e Urbanismo, entre outras.

Bondi, Davidson e Smith (2007) explanam que as emoções, diferentemente do que possa parecer, não são fenômenos banais ou superficiais, são difíceis de definir ou demarcar e não são facilmente observadas e mapeadas. Isso talvez fundamente uma das razões

[142] Aqui considero importante fazer a ressalva de que mesmo na Psicologia, uma ciência preocupada com a subjetividade humana, emergiu uma vertente que, por muito tempo, foi marginalizada: a abordagem reichiana, cujo precursor, Wilhelm Reich (1897-1957), discípulo de Sigmund Freud, divergiu teoricamente, defendendo a inseparabilidade entre a mente e o corpo, valorizando a dimensão corporal nos tratamentos psicológicos. (REICH, 1989).

pelas mesmas terem sido por tanto tempo desconsideradas nas análises geográficas. Mas, após muitas reconfigurações da ciência geográfica, podemos falar, de acordo com o(a)s autore(a)s, em uma "virada emocional na geografia".

Os espaços estão tão articulados com as nossas emoções, que Tuan (2013) chegou a cunhar os termos topofilia (que condiz com a relação de uma experiência pessoal marcada pela intimidade, bem-estar e afetividade com lugares específicos) e topofobia (que representa o inverso, a aversão, relações de medo, ódio, insegurança envolvendo determinados espaços). Ademais, de acordo com Persi (2010), a força dos sentimentos pode se manifestar individualmente (a alegria, o amor, o entusiasmo, a agressividade, a angústia, a inveja, a possessividade etc.) ou coletivamente (a sociabilidade, a ideologia, a cultura, a identidade, o fundamentalismo, dentre outros), o que reforça a necessidade da compreensão e análise dos sentimentos na pesquisa geográfica.

Demorou algum tempo para que eu reconhecesse que a minha escrita possui uma intensa carga emocional. Na verdade, creio que, intimamente, eu já soubesse disso, mas relutava em admiti-lo, por temer ser qualificada como "menos racional e científica". Mas isso mudou quando, durante a minha trajetória, sobretudo no doutorado, tive um encontro com uma série de leituras que abriram a minha interpretação sobre o que é ou não científico, e sobre as disputas epistemológicas existentes acerca de um afazer que pretende ser neutro. Hoje sei que isso é um grande engodo. Ademais, houve uma situação especial, em que um querido amigo, Guilherme Claudino, por quem tenho imenso afeto e admiração científica, se referiu a um trabalho meu como um texto densamente emocional, em suas palavras: "uma escrita carregada de emoção", e isso me marcou muito.

Mas afetos, sentimentos, emoções... o que isso tem a ver com a Geografia? Qual é o espaço (no sentido coloquial da palavra) das emoções na ciência geográfica? E por que levamos tanto tempo para as legitimarmos no processo de nosso fazer científico? São perguntas que tentarei responder, despretensiosamente, embasada em leituras e também nas minhas experiências-trajetórias de pesquisa, ressaltando que há momentos em que as duas últimas se mesclam.

Reconheço que estas linhas se cruzam a partir da reflexibilidade do(a) pesquisador(a) proposta por Gillian Rose (1993). Isso me permite afirmar que o conhecimento produzido nas pesquisas que realizei é situado e parcial, pois envolve a minha posicionalidade; portanto, não está totalmente isento de hierarquias (por mais que eu tentasse reduzi-las ao máximo) e muito menos de sentimentos. Desacredito da norma do(a) pesquisador(a) desencarnado(a), apático(a) e passivo(a), e são justamente as emoções que me envolvem nos processos de pesquisa, que me condicionam a esta reflexão.

Persi (2010) destacou que o "sentir" induz as pessoas a determinados itinerários de vida, enquanto Bondi, Davidson e Smith (2007) asseguram que, enquanto pesquisadores(as) acadêmicos somos emocionalmente comprometidos(as) com nosso trabalho. Há dois elementos que sempre estiveram presentes nas minhas pesquisas, desde a graduação ao doutorado: o agrário e as mulheres. Penso que uma série de fatores e diferentes sentimentos me enveredaram por este caminho. O interesse pela questão agrária se manifestou em mim antes mesmo da escolha pelo curso de Geografia, e devo isso à leitura do romance "Homens e Caranguejos" de Josué de Castro; então, eu já sabia que, ao iniciar a graduação, certamente estudaria temas da Geografia Agrária. As demais escolhas, grupo de pesquisa, orientadora, também foram guiadas não somente pela identificação temática, mas pelo sentimento de pertencimento e pela imediata empatia, pelo afeto positivo por aquela professora, Rosangela Aparecida de Medeiros Hespanhol, que me guiaria por mais de uma década aos caminhos sinuosos da pesquisa e por quem nutro profundo respeito, admiração e carinho. Mas o espaço rural e o feminino já estavam em minha existência há muito mais tempo, eu diria que, inclusive, transcendem a vida acadêmica. Minha família, tanto paterna quanto materna, tem raízes no campo. Minha mãe nasceu no interior paulista, consequência da migração de uma família nordestina, mais precisamente da Bahia, que tentou a sorte nas plantações de café da Nova Alta Paulista. Meu pai, desde tenra idade trabalhou nas plantações de fumo de meu avô, no sul de Minas Gerais.

Quanto ao vínculo com o feminino, creio que isso se explique pela forte proximidade com a minha família materna e a configuração da mesma durante muitas gerações. A minha avó teve uma função importantíssima no meu cuidar infantil. Era ao lado dela que eu e meu irmão passávamos as manhãs e parte das tardes, enquanto meus pais trabalhavam. Uma senhora negra (com ascendência indígena), nordestina, migrante, agricultora, analfabeta e viúva. A viuvez precoce é uma condição muito comum das mulheres de minha família materna. São mulheres, que no campo e nas cidades, enfrentaram inúmeras dificuldades diante de hostilidades, racismo, machismo e demais preconceitos, para suprirem as necessidades de seus filhos e suas filhas e criarem pessoas conscientes de seu papel no mundo. O fato de ser iletrada nunca impediu que minha avó nos incentivasse a estudar, pelo contrário. Recordo-me, com sentimento de profunda saudade e gratidão, dos momentos nos quais ela nos narrava histórias de seus belíssimos livros ilustrados com fábulas e as estórias transmitidas por gerações, preservadas pela tradição dos relatos orais. No início do meu processo de alfabetização, lembro-me de tê-la questionado de forma indignada: *"vó, por que a senhora não me disse que não sabia ler? Por que a senhora mentiu pra mim?"* Ao passo que ela, sábia e pacientemente, me respondeu: "*ora, minha filha, porque eu queria que vocês tivessem gosto por ler, por aprender, que vocês valorizassem isso!*" E devo reconhecer que a estratégia dela deu certo. Minha avó, além de todas as suas faces, foi a primeira feminista que conheci, embora ela própria

desconhecesse o termo e eu, desafortunadamente, não tenha tido a oportunidade de dizê-lo a ela. Ela viveu e praticou o feminismo no dia a dia, em sua práxis.

Figura 1 - Eu e minha avó materna em diferentes momentos de nossas vidas.

Fonte: Acervo pessoal, 1993 e 2008.

Então, essa longa (mas necessária) contextualização da minha vida pessoal talvez ajude o(a) leitor(a) a compreender as circunstâncias que me levaram a trilhar esse caminho. Quem sabe, porventura, não tenha sido eu a escolher meu objeto de estudo, mas sim, ter sido escolhida por ele. Aliás, este termo, "objeto", embora reconhecidamente usual em termos de métodos científicos, me incomoda, e acredito que gere um pouco de desconforto e ruído para todo(a)s aquele(a)s cujos temas de pesquisa não se restringem a uma coisa, produto, conteúdo ou fenômeno em si, mas que dialoga diretamente com outro(a)s seres. Antes que sejamos adjetivados(as) como estudantes, professores(as) e pesquisadores(as), somos, sobretudo, seres humanos, e nossas vivências pessoais não se descolam da atividade científica.

Segundo Feitosa *et al* (2018), partindo da filosofia de Espinosa, os afetos referem-se ao corpo e mente, que são indissociáveis e podem ter sua potência aumentada ou diminuída à medida que afetam e são afetados por outrem. Apesar de serem conceitos do cerne filosófico e psicológico, contribuem para a compreensão de como as pessoas agem e se posicionam no espaço.

A tentativa de encaixar as pessoas, as teorias, os conceitos, as categorias, os métodos e os procedimentos metodológicos como peças de um "jogo Lego®" sempre será frustrante. Principalmente quando se desconsideram as subjetividades presentes no fazer científico. A ciência, em todas as suas frentes (físicas, naturais e sociais) é produzida por pessoas, passíveis a exprimirem emoções que podem alterar os resultados da produção científica.

Razão e emoção, mesmo nas ciências humanas, são ainda hoje colocadas como opostas e divergentes, sendo que a segunda é, em muitos casos, tida como irrelevante, algo que "cega", "contamina" o(a) pesquisador(a), impedindo-o(a) de chegar à verdade. Como se houvesse, de fato, uma única e incontestável verdade a ser perseguida. Essa dicotomia em nada favorece a pesquisa geográfica; ao contrário, gera ilusões e contribui para exclusões e um fazer científico descompassado de uma contribuição real para com os problemas sociais e da inclusão dos sujeitos(as) envolvidos(as) na pesquisa como autênticos(as) participantes da mesma.

Das dicotomias, hegemonias e resistências do fazer científico às possibilidades do trabalho de campo

Os binarismos estão presentes culturalmente em diversos âmbitos de nossa vida, e desde a infância nos acostumamos com eles, dotando os objetos, as características, as relações e as situações de significados. Há o quente e o frio, esta é uma dualidade que conhecemos enquanto crianças, quando inadvertidamente tocamos a panela aquecida, e quando após sentirmos o vento no inverno, nos envolvemos no cobertor, ou vestimos um agasalho, são exemplos que nos são familiares. Os dualismos presentes nestes exemplos são positivos, pois têm a função didática de sistematizar as diferenças básicas, como dizer que determinado bairro está a leste e outro a oeste de um município, indicando-nos a localização, uma condição tão essencial para o conhecimento espacial. Porém, em alguns casos, os dualismos podem nos levar à criação de hierarquias e extremismos. Além de reduzirem demasiadamente a realidade, que é complexa.

Vejamos com mais atenção alguns pares binários: bem/mal, rapidez/lentidão, técnica/natureza, material/imaterial, perto/longe, real/abstrato, mudança/permanência, superior(a)/inferior(a), social/biológico, fluxo/fixo, tecnológico/rudimentar, multiplicidade/unicidade, forte/fraco(a), objetivo(a)/subjetivo(a), dominação/submissão, transcendência/imanência, dominadore(a)s/dominado(a)s, resistência/vulnerabilidade, sagrado(a)/ profano(a), agressividade/carinho, global/local, centro/periferia,

norte/sul, público(a)/privado(a), trabalho/ajuda, moderno(a)/antiquado(a), mente/corpo, feminino(a)/masculino(a), poderíamos gastar centenas de linhas citando mais exemplos como estes. Nossa própria ciência, a Geografia, também é permeada pela clássica dicotomia: Geografia Física e Geografia Humana. São, como coloca Massey (2016, p. 55), "dualismos clássicos do pensamento ocidental que se organizam na vida cotidiana". As diferenças sistematizadas em pares opostos tornam-se dualismos, dicotomias, sobre os/as quais atribuímos considerações de acordo com nossos próprios princípios, experiências e sentimentos, com diferentes valores. Destarte, passam a carregar hierarquias. Se o leitor ou leitora reler o parágrafo acima, perceberá que estes pares citados estão colocados sob a ordem de um critério de valor preestabelecido pela nossa sociedade, na qual, comumente, o primeiro item é relacionado ao homem e o segundo à mulher.

Segundo Anderson e Smith (2001), as emoções foram silenciadas e negligenciadas da geografia, bem como de demais ciências e da vida pública, porque assim, também seriam banidas as mulheres. É algo caracteístico de uma sociedade que valoriza a objetividade e racionalidade (características implicitamente masculinas), e deprecia o engajamento, a paixão e o desejo (características que foram tradicionalmente feminilizadas).

Foi pelo uso negativo de dicotomias que a humanidade fundamentou o racismo, o machismo e a colonialidade. Não precisamos ir muito longe: basta refletirmos sobre a etimologia de palavras como "esclarecer", "denegrir", ou sobre expressões como "conhecimento científico" e "saber popular", "civilizado" e "selvagem", para compreendermos como a racionalidade de nossa sociedade está impregnada de discriminações, exclusões e estereótipos que colaboram para a manutenção de um mundo eurocêntrico, androcêntrico e heteronormativo. Tudo aquilo que foge dos padrões dessa tríade é depreciado e deslegitimado (ainda que esteja inserido no contexto acadêmico e científico). A meu ver, estas dicotomias dificultam a compreensão espacial dos fenômenos estudados, além de bloquearem a superação de algumas certezas (paradigmas), dando a sensação de que são impossíveis de serem rompidas.

Podemos pensar tal situação a partir da própria Geografia, que, apesar de tornar-se ciência autônoma no século XIX, com os trabalhos dos alemães Alexander von Humboldt e Carl Ritter, não significava que:

> (...) não existissem um conhecimento geográfico e uma aplicação da Geografia desde a pré-história; conhecimento e aplicação que foram expandindo-se à proporção que a civilização foi desenvolvendo-se e a sociedade aumentando a sua capacidade de dominar e modificar a natureza, para melhor desfrutar dos recursos nela disponíveis. (ANDRADE, 1987, p. 11).

Logo, a Geografia já era uma ciência pensada e aplicada por diferentes povos, embora só tivesse adquirido reconhecimento científico após a legitimação ocidental e europeia, quando, a propósito, serviu aos interesses expansionistas e colonialistas das grandes nações mercantis. Retomando a questão da dicotomia e de pares hierárquicos na sociedade ocidental, temos a reflexão do psicanalista Flávio Gikovate (2005, p. 12):

> Uma das propriedades características da nossa forma de pensar consiste no seguinte: se existe uma diferença, ela deve implicar uma hierarquia. Se há duas formas diferentes de ser, uma delas terá de ser superior à outra. Se homens e mulheres são diferentes, um é o superior e o outro, o inferior. E o critério usado para definir isso depende do observador e seu poder. É claro que determinadas observações podem ser aceitas pela maioria e se transformar em valores sociais que se consolidam e permanecem sem grande reflexão ao longo de gerações. Isso não garante a veracidade da hierarquia estabelecida, que talvez nem exista. Foi o que aconteceu com o estabelecimento da milenar "superioridade" masculina, recentemente contestada com toda razão. (GIKOVATE, 2005, p. 12).

Acredito que este pensamento de Gikovate ilustra bem um dos problemas da dicotomia no entendimento sobre gênero, mas não apenas, ao mesmo tempo em que os binarismos também marcaram demasiadamente as definições de espacialidade, e o nosso entendimento sobre elas. Creio que os debates introduzidos por autoras como Judith Pamela Butler (2017) e Doren Barbara Massey (2008), contribuem para desestabilizar, fragilizar ou, mesmo, desconstruir alguns destes preconceitos fundamentados por oposições. Ambas expuseram a fragilidade de paradigmas baseados em dicotomias, ousando problematizar visões essencializadoras e universais; a primeira em relação ao gênero e a segunda em relação ao espaço geográfico, trazendo-nos novas formas de pensar os fenômenos, apresentando aberturas e possibilidades às interpretações rígidas, "congeladas" sobre o que é ser mulher e/ ou homem, sobre o que configura o espaço e o lugar, e quais as suas relações diante das mais diversas escalas.

O confronto epistemológico é uma realidade reconhecida e sentida por muitos(as) que se debruçam sobre temas relevantes, porém secundarizados, tais como: gênero, sexualidades, raça/etnia, e mesmo emoções. Hodiernamente, no Brasil, graças aos esforços de inúmeras pesquisadoras e pesquisadores que já há muitas décadas ousaram inserir debates como gênero, raça, sexualidades e emoções, introduzindo-os, aprimorando-os e complexificando-os, nos atrevemos a dizer que temos no campo de produção de nossa ciência, não apenas uma Geografia, mas incontáveis geografias. No plural, para indicar a multiplicidade de estudos desenvolvidos e que merecem respeito científico, e em minúsculo, para nos advertir da simplicidade no fazer ciência, lembrando que as conclusões de nossas pesquisas são sempre parciais, situacionais e carregadas de valores, experiências e sentimentos que não se restringem ao âmbito acadêmico.

Os embates pelo predomínio e legitimação do que é ciência e de como ela deve ser produzida, frequentemente provocam a ascensão de determinados temas e, por conseguinte, a evidência de autores(as) específicos(as). É inquestionável que há o outro lado, uma parcela que se recusa a permanecer no ostracismo. Esta ausência e silêncio não são fatos aleatórios, mas há uma intencionalidade manifesta. Silva, Nabozny e Ornat (2011) salientam, a partir de Foucault (1988), que devemos prestar atenção nisso, pois são fatos que protegem a força e o poder do discurso hegemônico; daí a importância de nossos trabalhos tratarem de assuntos que são estrategicamente excluídos. Neste sentido ressalto a pertinência deste livro e valorizo o envolvimento de seus/suas organizadores(as) pelo empenho em dar visibilidade à Geografia das Emoções e a outras geografias que não se articulam diretamente com aquelas que possuem a hegemonia discursiva da geografia brasileira.

A afirmação de que existe neutralidade científica, sobretudo nas ciências sociais, é um ludibriosa, e tendenciosa. Acredito que a pesquisa implica, sim, em questões políticas, em um posicionamento do(a) pesquisador(a). A começar pela própria escolha do tema ser pesquisado, que não raramente diz respeito à personalidade de quem o pesquisa, seu modo de pensar, sua trajetória, suas vivências e valores, suas emoções, não se desvinculam de sua vida pessoal, como tentei demonstrar ao narrar fragmentos de minha própria existência.

Penso que a Geografia das Emoções deve ser melhor estudada pelos(as) geógrafos(as), principalmente pelos(as) que lidam diretamente com outros(as) pessoas na produção científica, ou seja, aqueles(as) que têm como "objeto" científico outro(a) sujeito(a), ou um grupo de pessoas. Sabemos que a ciência não se reduz ao senso comum do(a) cientista pitoresco(a) que vive enclausurado(a) em laboratório fazendo experimentos, sobretudo se considerarmos a produção científica social. Na maior parte das vezes, nosso laboratório é o que chamamos trivialmente de "campo"; são as ruas de um bairro, um ponto comercial da cidade, uma reserva indígena, um assentamento rural. Se tratando da Geografia, todo fenômeno que se exprime em uma espacialidade pode tornar-se objeto de estudo por essa ciência.

A pesquisa quantitativa preza pela objetividade, pressupondo uma análise mediada por instrumentos padronizados, pretensamente neutros. A pesquisa qualitativa, por sua vez, preocupa-se com a compreensão e explicação da dinâmica de relações sociais, crenças, valores, atitudes, hábitos, experiências, sentimentos, cotidianidade. Ambas são alvo de críticas. Aos que utilizam a pesquisa quantitativa recai a crítica de restringir o conhecimento da realidade social ao nível da observação e quantificação. Quanto

aos(as)que se dedicam à pesquisa qualitativa, são julgados pela demasiada importância dada ao empirismo e subjetivismo, além do envolvimento emocional com o trabalho de campo (MINAYO, 2011).

Uma etapa da pesquisa, na qual penso que o encontro de diferentes emoções pode gerar afetos positivos e/ou negativos, a depender dos níveis de compreensão e empatia entre as pessoas envolvidas – pesquisado(a) e participante(s) da pesquisa – é o trabalho de campo. Nos trabalhos de campo temos a oportunidade de nos submergir no espaço das pessoas envolvidas na pesquisa. Independentemente de quais procedimentos metodológicos elegemos para a produção coletiva das informações que posteriormente serão analisadas, os níveis de empatia e intimidade que estabelecemos com estas pessoas definitivamente determinarão a qualidade do conhecimento gerado. La Cadena e Blaser (2018) reforçam a importância dos conceitos etnográficos e de suas conexões com o trabalho de campo, já que, na prática da Antropologia, ele não consiste apenas em um meio para coletar informações. É uma atividade muito mais profunda.

Para Minayo (2011), a produção do conhecimento depende da articulação, além da teoria e do método, de um terceiro elemento, a criatividade. Este último item relaciona-se ao fato de que, por mais que os(as) pesquisadores(as) se debrucem ao estudo de uma mesma situação ou fenômeno, utilizando o mesmo método e procedimentos metodológicos, os resultados jamais serão iguais. Primeiramente pela bagagem de vida que traz cada um(a), e depois, pelo aspecto peculiar da pesquisa, de modo que cada pessoa fará a seu modo, resultando em diferentes conclusões. É neste sentido que concordo com Oliveira (1998), para o qual a pesquisa é uma prática artesanalmente construída, na medida em que a comparação entre a(o) artesã(o) e o(a) cientista se estabelece em virtude de ambos(as) produzirem algo único, diferente, ao passo que o resultado da pesquisa também é algo comum, modesto.

O trabalho de campo é um procedimento metodológico imprescindível, já que dele derivam todas as demais técnicas, sejam de cunho quantitativo ou qualitativo. Para realizar um levantamento de vegetação ou topográfico, para analisar as feições geomorfológicas, para efetuar a observação participante ou fazer entrevistas, bem como demais práticas de investigação científica, devemos, de antemão, nos situar no espaço da pesquisa.

A pesquisa de campo não é um procedimento exclusivo da Geografia, mas é uma atividade inerente à nossa ciência, herança deixada pela Geografia Clássica, de forte viés positivista e intensa valorização da observação e da descrição, embora, no presente, reconheçamos que os trabalhos de campo não se resumem a estas operações.

Olhar e ouvir parecem etapas corriqueiras da investigação científica, porém Oliveira (1996, p. 18) nos alerta para o fato de que elas não podem ser entendidas como atividades independentes no processo da pesquisa. Ambas se complementam e servem, segundo ele, como "muletas" para o investigador. Esta metáfora se dá em razão de que "a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas".

Olhar e ouvir são atos que vão sendo aperfeiçoados pelo(a) pesquisador(a) ao longo dos anos, transformando-se em habilidades indispensáveis para o exercício da investigação. Podemos realizar entrevistas, aplicar questionários, entre outros procedimentos metodológicos, mas todos perpassam pela atenta observação e escuta. Muitas vezes teremos informações não ditas verbalmente, mas expressas por gestos, olhares, omissões, nas conversas que presenciamos entre os(as) participantes da pesquisa. Mas isso só será capturado pelos(as) pesquisadores(as) que tiverem esses sentidos aguçados. Em campo, nada é trivial ou um mero detalhe; toda informação capturada é passível de problematização. E essa capacidade do(a) pesquisador(a) de transformar detalhes do cotidiano em elementos que embasam teorias é o que atribui credibilidade ao fazer científico, especialmente nas ciências humanas.

A entrada no campo é um dos principais momentos na realização da pesquisa, pois a interação inicial revelará a aceitação do(a) pesquisador(a) por parte do grupo estudado, bem como o nível de empatia, que refletirá na qualidade e intensidade das informações produzidas. O(a) pesquisador(a) não precisa ser aceito como um(a) igual, mas assentido(a) a conviver com o grupo. E, para isso, não há receitas simples.

> Tal fato exige do pesquisador comprometido com a comunidade que estuda uma atenção constante e uma reflexão crítica sobre os objetivos e os limites de sua pesquisa. Isto equivale a dizer que devemos rever os objetivos do projeto a partir do contato com a comunidade e do grau de inserção que conseguimos obter. Nem todos os objetivos inicialmente propostos podem continuar válidos e isto significa ter que descartá-los, ou então, questões às quais não havíamos pensado no momento da elaboração do projeto podem surgir, e isto significa ter que introduzi-los. (MARCOS, 2006, p. 110).

No campo, a informação é produzida a partir da relação, da interação, de caminhos e descaminhos, encontros e desencontros, a depender do esforço do(a) pesquisador(a) em desenvolver uma relação de respeito com os(as) participantes, à medida que estes(as) se coloquem mais ou menos suscetíveis a contribuírem com a pesquisa. E como pensar isso sem remetermo-nos às emoções?

Um breve contexto da geografia das emoções: contribuições das abordagens humanista, cultural, feminista e pós-estruturalista

A inclusão dos sentimentos como aspectos relevantes na abordagem geográfica foi inserida pela corrente da Geografia Humanista, que, baseada na Fenomenologia, concebe o espaço a partir de relações mais intimistas, considerando o corpo, as emoções, as experiências vivenciadas e o sentimento de pertencimento. Neste sentido, as pessoas, ao atribuírem valores ao espaço, a partir de sua experiência, transformam-no em lugar. Segundo Tuan, um dos maiores expoentes da perspectiva humanista na Geografia (2013, p. 49):

> "Espaço" é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e medi-las. [...] Em outras palavras, os princípios fundamentais da organização espacial encontram-se em dois tipos de fato: a postura e a estrutura do corpo humano e as relações (quer próximas, ou distantes) entre as pessoas.

Na perspectiva humanista, as interpretações sobre o conceito de espaço vinculam-se aos sentimentos e às experiências que os espaços nos remetem. Neste sentido, ganham notoriedade, na análise espacial, a compreensão de mundo, as sensações, a percepção (HOLZER, 1999). Tuan classificou o espaço como: espaço pessoal, espaço grupal, espaço místico, espaço conceitual e espaço vivido (TUAN, 1979).

De acordo com Silva (2018), a inserção do espaço vivido pelos(as) geógrafos(as) humanistas abre frentes para outras perspectivas além do material, atentando para a subjetividade das experiências espaciais, emoções, afetos, percepções, questões sensoriais e existenciais, incluídas no bojo da Geografia Humana, de modo a criticar o racionalismo científico advindo da tradição positivista geográfica.

Cabe ainda contextualizar a Geografia Cultural. Esta vertente geográfica surgiu na primeira metade do século XX sob a forma de uma seção quase autônoma da disciplina, como a Geografia Econômica, a Geografia Política ou a Geografia Urbana. Até meados da década de 1960, a Geografia Cultural baseava-se exclusivamente na dimensão material da atividade humana e de suas marcas na paisagem, os avanços dos meios de comunicação faziam com que as técnicas fossem uniformizadas, de modo que a Geografia Cultural perdesse seu objeto de estudo, chegando ao ponto de alguns estudiosos preverem seu desaparecimento (CLAVAL, 2011).

Claval (2011) explica que, nos anos 1970, emergiu uma reflexão epistemológica maior, e a subjetividade humana deixou de ser considerada como um campo de pesquisa fora do domínio das ciências sociais. Houve concomitantemente um enfraquecimento do estruturalismo, que passou a ser alvo de críticas, pois desconsiderava a história; explicava apenas a permanência das estruturas e não as suas evoluções. No campo da Antropologia também havia mudanças, com a predominância do interesse pelo aspecto simbólico, e menos pela material. Foi nos EUA que este enfoque geográfico mais se fortaleceu; a mudança ocorreu em decorrência da convergência de duas vertentes inglesas: a de Raymond Williams (sociólogo, docente da Universidade de Cambridge), que interpretava os modos de comunicação e de produção a partir do marxismo, de forma que as classes altas da sociedade difundiam seus modos de representação às demais, ou seja, a cultura passou a ser utilizada como um instrumento de dominação; e a de Stuart Hall (sociólogo britânico-jamaicano, docente da Universidade de Birmingham) que analisava o papel das representações na gênese da imagem do outro e formas de exclusão e de segregação.

A Geografia Cultural ganhava força à medida que mantinha críticas à Geografia Quantitativa, pois no entendimento de Claval, esta causou a desumanização da ciência geográfica. Nomes relevantes deste período são Edward Relph e Yi-Fu Tuan (já mencionado). A partir dos anos 1980, pesquisadores(as) dos países de língua inglesa passaram a trabalhar com as conceituações simbólicas de cultura de Raymond Williams e Stuart Hall, principalmente os geógrafos Denis Cosgrove e James Duncan. Nesse período há uma atenção maior a temas como movimentos sociais e exclusão social, etnia e relações de gênero (CLAVAL, 2011; SILVA, 2009).

Paiva (2017) argumenta que, a partir da Nova Geografia Cultural, foram criadas as teorias não-representacionais, na tentativa de romper com a clássica divisão cartesiana entre representação e realidade, mente e corpo. Assim, a produção do conhecimento passa a incluir, além de discursos, práticas, hábitos, pulsões e afetos.

Esses estudos tiveram grande repercussão após a virada cultural, indicando que "a totalidade dos saberes geográficos tem uma dimensão cultural: eles são relativos a uma época, a um lugar ou a uma área." (CLAVAL, 2007, p. 13). As pessoas não têm um conhecimento imediato, direto, das realidades terrestres, dos lugares e da organização do espaço. O nosso conhecimento é baseado na nossa percepção da superfície da terra, e sobre as representações que compartilhamos dela. A cultura é o conjunto de práticas, conhecimentos, atitudes e crenças, que não é inato: eles são adquiridos. A cultura é construída a partir de elementos transmitidos ou inventados. Ela existe através de indivíduos que a recebem e a modificam, e que nesse processo, se constroem como sujeito(a)s, nas mais diversas fases da vida, da infância até a velhice (CLAVAL, 2007).

O método fenomenológico refuta o positivismo e o empirismo, buscando a apreensão pura das essências e a descrição da experiência total do vivido, do humano. Entre os filósofos precursores deste método estão Husserl e Merleau-Ponty. O método valoriza a subjetividade, a intencionalidade, o existencialismo, a percepção, as experiências vividas, o resgate do contato original do(a) pesquisador(a) com o objeto/sujeito(a). A relação entre sujeito(a) e objeto se mostra com a prevalência da figura do(a) sujeito(a) sobre o objeto pesquisado. É o sujeito(a) quem descreve o objeto e suas relações, a partir do seu ponto de vista. O(a) sujeito(a) determina o objeto. Na Geografia, este método teve grande repercussão entre os membros da Escola de Berkley, na Geografia Humanista e Cultural. Vemos sua aplicação nos procedimentos metodológicos de cunho antropológico, que envolvem maior interação entre pesquisador(a) e participante da pesquisa (SPOSITO, 2004).

Temos, ainda, a abordagem do espaço como um nó, marcado pela constante interação entre local e global, pela coexistência e pluralidades, pela abertura e pelo permanente estado de devir, como algo em constante construção. Essa conceituação teve grande destaque entre os(as) geógrafos(as) anglo-saxões. Num pensamento distinto da escola humanista, entende a questão do enraizamento (enquanto sentimento exacerbado) como algo negativo, que limita a compreensão das dinâmicas entre fronteiras e endossa discursos nacionalistas pautados em preconceito e ódio.

Massey (2008), autora notável desta interpretação, vê o espaço como uma esfera de possibilidade e multiplicidade, na qual distintas trajetórias coexistem, ou seja, existe mais de uma voz. Espaço e multiplicidade são interdependentes, um não existe sem o outro, pois são co-constitutivos.

Considero que a ideia do espaço como nó na interação local-global é a abordagem que mais se aproxima das discussões no âmbito da geografia feminista, já que ao reforçar a multiplicidade de trajetórias que o compõe, amplia o seu entendimento para além do sentido econômico baseado na luta de classes, permitindo a visibilidade de outros(as) sujeitos(as) e de suas práticas espaciais, mulheres, negros, homossexuais, transexuais, imigrantes, jovens etc., numa teoria que também supera o sentido romântico de enraizamento. Ademais, nos remete às críticas de Gillian Rose (1993, p. 63), quando a autora afirma que o espaço historicamente discutido pelos(as) geógrafos(as) é um espaço transparente. Para ela, a "masculinidade social-científica afirma sua autoridade alegando acesso a um mundo geográfico transparente", de modo a negar o(a) outro(a), assim como as reivindicações destes(as) outros(as), negando a possibilidade de diferentes espacialidades.

Acredito que tanto a Geografia Humanista quanto a Geografia Feminista (e aqui incluo algumas reflexões relacionadas às ditas Geografias Pós-estruturalistas), lograram a inclusão do corpo na análise espacial. Elas nos dotaram de embasamentos teórico e metodológico para a inclusão dos corpos e das emoções para a compreensão do espaço, do lugar, dos territórios.

Silva (2016) ressalta que a geografia feminista e a geografia humanista, em meados dos anos 1970, teceram críticas importantes sobre as tendências "desumanizadoras" de nossa ciência, possibilitando uma relação mais próxima com a fenomenologia e o existencialismo – e penso que, no âmbito da geografia feminista, com o pós-estruturalismo.

As pessoas que estão inseridas em nossas pesquisas possuem um corpo - branco, negro; feminino, masculino, transgênero; magro, obeso, atlético; sadio, doente, um corpo que se move sem limitações, um corpo debilitado, que não pode se mover. Por isso, o espaço, como nos advertiu Rose (1993), não é transparente, tampouco uma superfície neutra, e é inegável que tais corpos influenciam as práticas espaciais.

As pessoas também possuem sentimentos, são afetadas positivamente, ou negativamente, diante de distintos contextos e diferentes espaços. Se considerarmos as possibilidades de análises a partir das intersecções, percebemos que a adição de uma ou mais interfaces (religiosidade, sexualidade, entre outras) podem apresentar uma sobreposição, que resultará em um nível mais profundo de aceitabilidade ou preconceito sofrido e, também, da inclusão ou exclusão diante das espacialidades disponíveis.

Quanto mais cultivarmos o envolvimento compreensivo, a participação nos problemas diários, mais consolidada será a nossa relação com os(as) participantes da pesquisa, de modo a construir informações mais fidedignas e completas. Esse fato é bastante presente em pesquisas que são realizadas em um nível mais físico, mais próximo do(a)s participantes. Isso sempre ocorreu com os meus trabalhos, ao pesquisar políticas públicas para famílias de pequenos(as) agricultores(as), associações de agricultoras, relações de gênero, estratégias de reprodução socioespaciais, nas quais frequentemente me vi debruçada sobre o microlocal. A escala do microlocal equivale a recortes espaciais que apresentam tamanhos diversos, mas que são passíveis de serem cotidianamente experenciados de forma intensa (SOUZA, 2018). Particularmente, em minhas pesquisas, as dinâmicas espaciais de análise se circunscrevem principalmente em lotes rurais, associações, escolas do campo, assentamentos rurais, municípios. Porém reconheço que não se restringem a estes espaços, e tampouco as práticas espaciais das mulheres que participaram das pesquisas se dão de forma linear nestes espaços; há um trânsito de escalas a partir das práticas espaciais que as mesmas empenham. Entretanto, este nível de análise, do microlocal, é bastante privilegiado para a apreensão das emoções.

Compartilhando emoções: algumas reflexões sobre as minhas experiências de pesquisa e os sentimentos gerados

Refaço memórias e passagens de meu "fazer ciência", a partir de recordações carregadas de diferentes emoções. Ao longo dos anos, envolvendo-me em diferentes pesquisas, porém situadas em um espaço específico – o meio rural e as mulheres que dele e nele sobrevivem – vivi diversas situações que demostraram efetivamente o quanto a pesquisa, e, mais precisamente, os trabalhos de campo, estão impregnados de sentimentos.

Enquanto uma mulher urbana, jovem, estudante, apesar de ter um histórico que converge com meu tema de pesquisa, eu era, muitas vezes, lida como uma estranha pelas mulheres com quem dialogava. No campo, como em qualquer outro espaço, somos lidos(as) de acordo com as linguagens "não ditas": nossas vestimentas, nosso modo de falar (se há ou não uma pronúncia acentuada que logo denuncie o local de nossa origem, o chamado sotaque), nossa maneira de andar (se rápido, ou vagarosamente, prestando atenção aos detalhes das paisagens desconhecidas). Algumas vezes, pelo prévio conhecimento advindo da história de minha família, e do curto período em que residi na área rural, eu conseguia "camuflar-me", amenizando quaisquer diferenças gritantes. Às vezes, penso que, de fato, mergulhava como uma jovem do campo, outras, me questiono se realmente uma parte significativa da minha personalidade e de meu acúmulo de experiências não me transformou, em certa medida, em uma dessas mulheres.

Há muitas lembranças que me remetem a diferentes sentimentos. Em geral, meu contato sempre se deu com as mulheres adultas do campo, isso quer dizer, aquelas que possuem uma família, geralmente têm filhos e são casadas, independentemente da faixa etária, mas considerando seus contextos de vida. E a minha relação com as mesmas sempre foi bastante tranquila. Não consigo identificar exatamente o que elas viam em mim. Sempre me recebiam espontaneamente, abriam as portas de suas casas e rompiam qualquer resistência ao esmiuçar os detalhes de suas vidas, de seus passados, fossem alegres e confortáveis ou fossem tristes e constrangedores. Algo em mim as cativava, e tal encantamento era recíproco, talvez pelo meu modo respeitoso e empático, somado à oportunidade de terem momentos de suas vidas escutados, registrados, publicizados; tudo isso configurava situações de intensa reciprocidade, nas quais houve muitos compartilhamentos, de alegrias, risos e brincadeiras, de tristezas, lágrimas e consternações, e também de revolta e indignação.

Junto às mais jovens, tenho lembranças intensas durante os trabalhos de campo do mestrado. O *habitus*[143] camponês de uma adolescente sonhadora, que pretendia ser advogada, inteligente e sagaz, não passava despercebido por seus colegas de escola. Na ausência

[143] Termo cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, o *habitus* é uma unidade de estilo que articula práticas e bens de um agente ou de uma classe de agentes. Trata-se de um princípio que retraduz características intrínsecas e relacionais de uma posição de estilo de vida singular.

de uma escola do campo, ela tinha que se deslocar até a escola da cidade, onde era cotidianamente testada com insultos, piadas preconceituosas, desdém. Quando fecho os olhos, sua voz me soa nítida ao relatar as ofensas: "*eles me chamam de glebeira, pé sujo, 'sem-terra', mas eu nem ligo, sabe? Eu só quero estudar, eu gosto de aprender as coisas e não vou deixar isso me atrapalhar*." A habitação na qual vivia com sua família demonstrava que sobreviviam com parcos recursos, porém a generosidade era tão ilimitada, que, naquele dia de campo, ao invés de um lanche que eu costumava levar e comer nas estradas, foi naquela casa, com aquela família, que fui convidada a sentar-me à mesa e fazer a refeição do almoço.

Outro encontro, que me causou um misto de emoções, foi a entrevista com uma moça de vinte e poucos anos, alguns anos mais jovem do que eu, mas cujas responsabilidades me pareciam muito maiores, pois, naquela idade, ela já era casada e tinha dois filhos pequenos. Ela, o esposo e seus filhos, viviam como agregado(a)s no lote da avó. A mãe, também era assentada, morava em outro lote no mesmo assentamento. O que mais me marcou na entrevista foi ver como ela reconhecia a luta e esforços travados pelos(as) seus/suas antepassados(as) para conquistarem a terra (território) em que viviam, a noção da sociabilidade e fraternidade camponesa, oriundas das lembranças vividas por ela, mas também daquilo que lhe foi contato pela mãe e pela avó, transmitido por gerações. Apesar de todas as dificuldades para permanecer com sua família no assentamento, ela afirmava insistentemente que jamais deixaria aquele lugar, porque de acordo com suas próprias palavras: *"isso aqui teve muita luta para a gente conquistar, teve sangue, suor e lágrimas dos meus e das minhas, e eu dou muito valor a cada pedaço dessa terra. Esse lugar é nosso!."*

Também senti a emoção da rejeição, quando, durante o doutorado, tentei inserir alguns rapazes em uma dinâmica de grupo focal, que a princípio seria apenas com as moças. Ao notar que muitas meninas vinham acompanhadas ao local de encontro com seus irmãos e namorados (o que diz muito sobre a peculiar condição de ser jovem e mulher no campo), pensei que pudesse ser uma oportunidade de conversar também com o grupo masculino. Mas, para a minha decepção, eles se negaram veementemente. Pensei que talvez fosse por timidez ou desinteresse, mas depois me dei conta de que a minha identificação como a "pesquisadora que estuda as mulheres" era algo tão intrínseco que já havia sido "fichada" como uma fervorosa militante de gênero, e isto provavelmente os deixou assustados.

E, quando desenvolvemos nossas pesquisas de campo em um ano eleitoral, nos deparamos com sujeitos(as) que diferentemente de nós, apoiam um(a) candidato(a) totalmente contrastante com as pautas que defendemos como militantes? Sim, isso pode ocorrer, e garanto que não é o sentimento mais agradável; talvez tenha sido uma das situações mais desconfortáveis que já vivi como pesquisadora. Trata-se uma realidade que pode paralisar, causar revolta. É necessário ainda mais respeito e demasiada cautela, porque não podemos deslegitimar a

visão de mundo destas pessoas, por mais adversas que nos pareçam. Muitas delas também têm consciência disso, desta divergência - jamais subestime o(a) participante de sua pesquisa. Ainda assim, se esta pessoa escolheu te receber e contribuir com o seu trabalho, você deve ser gentil, grato(a) e aproveitar a oportunidade para desconstruir alguns preconceitos dela (e seus também).

A partir de agora, tentarei descrever situações que me deixaram marcas profundas e um sentimento de dor e tristeza. Mencionarei apenas aquelas que tive a autorização de relatar, e, além disso, que me permitem registrá-las sem identificar ou expor as mulheres envolvidas.

Certa vez, ao entrevistar duas agricultoras que residiam na mesma casa, uma senhora de oitenta e tantos anos, me observava com olhos ávidos, sedentos por minha atenção. Não estava nos meus planos entrevistá-la (pois a pesquisa envolvia apenas as participantes de políticas públicas), mas eu não pude recusar o convite não verbal que ela me fez, pelo olhar, pelo leve sorriso com os lábios, pelos gestos, inclinando o seu corpo em minha direção. Então, improvisei um roteiro de perguntas para conversar com ela. Se eu não estivesse atenta ao olhar e ao ouvir, que ela transmitiu por meio de "não dizeres", provavelmente perderia a oportunidade de dialogar com uma mulher que tanto me ensinou sobre a condição feminina no campo em tempos remotos. Conhecimentos que, até então, eu só havia tido acesso por leituras; e ela era uma fonte viva do mesmo.

Outra situação envolveu uma mulher mais jovem, que vivia no mesmo assentamento. Lembro que era a última entrevista que pretendia fazer naquela tarde, pois começava a escurecer e eu percorria todo o assentamento caminhando, para, no fim da tarde, retornar à cidade com um veículo do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), graças às caronas cedidas por um funcionário que me ajudou com a pesquisa. Encontrei um lote, que a entrevistada anterior me recomendou. Como de costume, bati palmas insistentemente (torcendo para que a casa não tivesse cães muito ferozes). Nenhum som, nem a cortina do cômodo da frente da casa se moveu; eu já estava decidida a seguir o meu caminho quando surge uma moça muito bonita e grávida, na porta. Ela olhou com receio para os lados, como se temesse ser observada, e deu passos tímidos até a porteira. Assim que ela se aproximou, eu me identifiquei e comecei a explanar sobre a minha pesquisa e o conteúdo da entrevista, mas, antes que eu concluísse, ela pronunciou num tom quase inaudível: *"olha, moça... eu gostaria muito de te ajudar, e de fazer a entrevista com você, mas veja, o meu marido não está em casa, e ele não gosta que eu fale com outras pessoas quando ele não está. Você entende, né?"* Eu consenti, ao fazer um movimento positivo com a cabeça, agradeci e me despedi. Fui andando e vi que ela me observou à distância, mas ainda olhava para os lados, parecendo preocupada. A emoção que tomou conta de mim foi o medo. Não por mim, mas por ela. Ao retornar para a pousada em que me hospedei, passei a noite em claro pensando

naquela mulher. Do que ela sentia tanto pavor, que sequer poderia sair no quintal com receio de ser observada? Será que o marido era um agressor? E se fosse, eu poderia denunciá-lo? No dia seguinte, segui para mais um dia de trabalho de campo, e, de modo muito sutil, eu comentei com uma das participantes da pesquisa sobre o lote em que estive na tarde anterior. Ela se assustou e perguntou: *"mas a fulana falou com você? Ela deixou você entrar?"* Diante da minha negativa, a entrevistada prosseguiu: *"é triste; o marido dela é muito rígido, sabe, muito bravo. Ele já bateu nela, mais de uma vez. Teve até uma vizinha que ligou pra polícia, mas a mulher retirou a queixa."* Naquele momento eu me senti tão triste e, ao mesmo tempo, impotente, porque não poderia fazer nada para ajudar aquela jovem agricultora. Dentre todas as situações de silêncio que já vivi em campo, a mudez daquela mulher foi ensurdecedora, foi o maior aprendizado que tive sobre a leitura de silêncios. Um silêncio não consentido, mas imposto tiranicamente.

Ainda no que tange às violências, são comuns relatos de agricultoras que afirmam terem sido agredidas em algum momento de suas vidas. Durante a pesquisa de doutorado, tive a oportunidade de passar alguns dias na casa de uma assentada, ela participava de uma das associações que estudei. Eu a ajudava com tarefas corriqueiras da casa e, no dia de entrevistá-la, um de seus netos, adolescente, estava presente. Antes de iniciar a entrevista, eu perguntei se ela preferia que ficássemos a sós, ao que ela respondeu negativamente. Então, comecei a fazer as perguntas. Quando o roteiro se aproximou de uma questão sobre violência, eu voltei a questioná-la se ela estava confortável com a presença do neto. E ela disse que sim: *"pode falar, minha filha, não tenho nada a esconder, é bom que ele saiba."* Então, ela iniciou uma pesada narrativa de violências. Um de seus ex-companheiros era extremamente violento, controlava os horários que ela deveria chegar em casa após o serviço de faxineira, a agredia com ofensas, tapas, socos, e chutes. Até que um dia ela o enfrentou. Na época, tinha filhos pequenos, e com eles em seus braços, empunhando um facão, disse a ele que se ele a batesse novamente, ela iria se defender, com aquela arma. Naquela noite, ela se trancou no quarto com os filhos e deitou com o facão embaixo do travesseiro; foi a última vez que ele tentou agredi-la. Aquela situação manifestou, em mim, sentimentos controversos: tristeza e raiva, pela violência a que ela foi exposta por tantos anos, e encorajamento e alívio, pela atitude que ela teve de enfrentá-lo, e por ele não ter atentado contra a vida dela. Porém, não pude me manter indiferente à reação do neto, que, pelas expressões faciais e olhos marejados, expunha uma tremenda raiva e dor. E ela disse: "*tudo bem, meu filho. Isso já passou, já foi, mas aconteceu. Era uma coisa que a vó teve que viver; hoje em dia os tempos são outros, tem como denunciar, se afastar, e se lembre que você nunca deve levantar o dedo para uma mulher, entendeu?"* Naquele momento, além da intensidade de seu relato, eu havia não apenas presenciado, mas provocado uma revelação familiar importante. Obviamente, foi algo que deixou um rastro indelével na minha trajetória como pesquisadora.

Mais um momento inesquecível foi quando participei de uma reunião para a votação de um projeto no qual seriam empreendidos recursos de Orçamento Participativo do município. O encontro ocorreu na área urbana de um distrito. As mulheres do assentamento mantiveram-se empenhadas em reunir o maior número de famílias, viabilizar o transporte até o local, para assim obterem o maior número de votos. O projeto pleiteado pelo assentamento consistia na reforma e ampliação da escola, para que pudessem atender, além do ensino fundamental, o nível médio. Ali, no espaço daquela reunião, para os *outsiders*[144] (os citadinos) eu era uma delas, uma assentada rural. E, embora a literatura e os relatos orais nos deem uma nítida noção sobre os estigmas e preconceitos que perseguem essas famílias, sentir isso na pele, viver como se fosse um/uma deles(as) é muito diferente. Foi uma noite infeliz para mim, apesar de tentar esconder minha tristeza, mas para eles(as), um povo calejado de sofrimento, pessoas que são costumeiramente desrespeitadas, humilhadas e, por vezes, até fisicamente agredidas, percebi que não foi algo relevante. Ainda recordo, com pesar, os olhares de aversão, a repulsa, as piadas e os termos ofensivos de algumas pessoas da cidade em relação aos(às) assentados(as), coisas do tipo: "voltem para a lona", "seus vagabundos, querem tudo de graça, por que não trabalham?", "são a imundície da cidade", "povo feio, sujo". O sentimento que mais ressaltou nesta vivência foi o de raiva. Mal sabem estas pessoas preconceituosas que os alimentos de suas mesas são provenientes das famílias de assentados(as) rurais, pois sem elas, numa região dominada pelo agronegócio de alta tecnologia e intensa concentração de terras, pagariam caríssimo pela sua comida, ou morreriam de fome.

Nem todas as experiências foram de tristeza e raiva; ainda bem! Vivi momentos de sentimentos sublimes, como a alegria, o companheirismo, o acolhimento. E também gostaria de narrar alguns, especialmente no que se refere à amizade. Acredito que como pesquisadore(a)s é relativamente fácil adentrar nestas comunidades, conquistar sua confiança, produzir os dados de nossas pesquisas e partir, quando muito, alguns/algumas ainda se lembram de enviar uma cópia de suas dissertações/teses para estas pessoas, sem sequer fazerem uma apresentação, questionarem sobre suas aprovações ou discordâncias, mas o difícil (ou até mesmo indesejável, infelizmente) é manter um vínculo afetivo duradouro na condição de um(a) amigo(a), alguém que ofereça qualquer tipo de auxílio ou suporte. E aqui, cabe o sentimento que tenho como o mais admirável: a gratidão.

[144] Termo citado pela geógrafa Gilian Rose (1993). Ela elaborou o conceito de espaço paradoxal, a partir de uma abordagem diferenciada, que não se limitasse aos métodos tradicionais da ciência implicitamente carregados de dominações hegemônicas. O enfoque de Rose (1993) complexifica as relações de poder, demonstrando que elas presumem contraditoriedade e complementariedade, de modo a romper com os binarismos, e demonstra que, mesmo entre segmentos que estão na ala mais fraca, não são passivos(as), são dotados(as) de poder, e que, se há poder, há resistência. Essa dinâmica de transferência de poder se estabelece constantemente entre os *outsider* (margem) e *insider* (centro), ou seja, elas não são fixas, são plurilocalizadas, e seus movimentos propiciam transformações.

Durante a pesquisa de doutorado fiz algumas amizades que pretendo levar por toda a vida. Uma delas foi com uma criança de sete anos, a neta de um casal de assentados. Menina esperta, doce, e ao mesmo tempo, carente, pela ausência da mãe. No percurso pelo lote, ela me guiava, mostrando todos os cultivos, as áreas de criação de animais, correndo saltitante de alegria pelas hortas. Ao término do campo, eu perguntei se ela gostava de ler, e ela disse que sim, mas que não tinha muitos livros. Então, em minha próxima visita, comprei livros infantis e os levei como presentes para ela. Ela frequentemente me procura para conversar pelo *WhatsApp* da avó, conta sobre as suas atividades, os acontecimentos no assentamento, pergunta quando vou visitá-los novamente, e diz que sente saudades.

Figura 2 - Minha pequena grande amiga do Assentamento Gleba XV de Novembro, Rosana, SP, 2019.

Fonte: acervo pessoal, 2019.

As crianças do espaço rural, quando não são muito tímidas, costumam ser bastante receptivas e demonstram espontaneamente seus afetos, positivos ou negativos. Recordo-me que, durante a graduação, em um trabalho de campo no qual entrevistei um casal, e antes de ir embora, a filha pequena me surpreendeu com um presente. Um desenho que guardo até hoje, com bastante carinho.

Figura 3 - Desenho que ganhei de presente de uma menina no Assentamento São José, em Presidente Prudente, SP, 2012.

Fonte: acervo pessoal, 2012.

Também me recordo de alguns momentos da pesquisa que fiz no México, durante um estágio do mestrado, quando as mulheres do campo colhiam café aos fins de semana com seus/suas filhos(as) pequenos(as). Aquelas crianças, ao brincarem, correndo, subindo nas laranjeiras, comendo bananas, por um momento, me faziam esquecer das dores relatadas por suas mães; me faziam esquecer da pobreza, da violência. Mas ali, entre as brincadeiras, essas crianças eram inseridas na lógica perversa do sistema em que vivemos, com suas cestas de colheita amarradas à cintura, repetindo os gestos das mães.

Figura 4 - Crianças mexicanas brincando e ajudando suas mães na colheita de café, Tlapacoyan, Veracruz – México, 2014.

Fonte: acervo, pessoal, 2014.

Outra grande amizade, a qual nutro imenso agradecimento por tê-la, se refere a uma expoente liderança feminina de uma região repleta de assentamentos. Seu nome e sua história já eram reconhecidos por mim, pelas leituras e pelos comentários das pessoas (funcionários do ITESP, pesquisadores, estudantes). Alguns me deixavam preocupada quando falavam sobre ela, comentários a respeito de seu jeito, segundo eles (a maioria homens), ela era uma pessoa difícil, brava, rude. Um deles chegou a me dizer: "*tomara que você tenha sorte com ela, porque ela não concede entrevistas com facilidade; eu achei que ela fosse me dar tantas informações, mas quase não disse nada*." E lá fui eu para campo, hospedei-me na casa dela. No primeiro encontro, fiquei um tanto receosa: percebi que ela me observava, do mesmo modo que eu a observava, é claro, mais com um certo ar de curiosidade, como "o que será que essa menina quer aqui?" Expliquei a pesquisa e ela me ajudou a montar um roteiro de entrevistas com as demais assentadas que participavam da associação, e, assim, o trabalho de campo foi seguindo; deixei a entrevista a ser feita com ela para o último dia. Foi a entrevista mais rica e longa que eu já fiz: horas e horas de conversa, páginas e mais páginas transcritas com histórias, com registros valiosos, às vezes cômicos, e, na maior parte do tempo, emocionantes e encorajadores. É claro que, como convivi muitos dias com ela, aos poucos o nível de confiança foi sendo ampliado.

Todas as noites, apesar do cansaço, me esforçava para me manter acordada, porque ela gostava de prosear. Contava histórias, comentava matérias de telejornais e, até, confidenciava questões familiares. E, ao contrário do que me disseram, esta mulher me acolheu com tanto cuidado e afeição, que eu pude perceber sua tristeza quando eu partia, e todas as vezes que saía do assentamento, eu voltava para casa carregada de doces caseiros deliciosos e até marmitas, que ela insistia em me dar.

Então, prezado(a) leitor(a), me explique como é possível manter uma relação "científica" e não emocional com estas pessoas? Não sei, talvez seja viável. Mas, não para mim; não quero e dispenso! Prefiro mergulhar na incerteza destas relações e me contaminar com esse misto de sentimentos, porque, para mim, nunca foi apenas uma pesquisa, uma tese, ou um título, mas, sim, relações, reciprocidades, coexistências de trajetórias, encontros de aprendizado num determinado espaço e tempo. E com as palavras de Lenine (2020) encerro este manuscrito, que se pudesse, seguiria escrevendo sem me limitar ao número de páginas; quero viver: "tudo que me atreve a seguir de fato o caminho exato da delicadeza, e ter a certeza, de viver no afeto. Só viver no afeto." Que, apesar dos tempos desoladores, possamos afetar-nos e sermos afetados(as) pelos encontros de potência, e que a Geografia seja um caminho que nos possibilite muitos destes encontros!

Dedico este texto à minha avó, Maria Inês (em memória), meu primeiro grande afeto de potência, à minha mãe, Marli, razão do meu persistir, a todas as mulheres do campo com as quais a minha trajetória se cruzou, por todas as partilhas e aprendizados e, em especial, à Eleonice, à Jisele, e à Rosangela, que ao longo dos anos de orientação me mostrou que é possível educar e aprender com afeto.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Kay; SMITH, Susan. Editorial: Emotional Geographies. **Transactions of the Institute of British Geographers.** Volume 26, Issue 1, March 2001, p. 7-10.

ANDRADE, Manuel Correia. **Geografia** – ciência da sociedade – Uma introdução à Análise do Pensamento Geográfico. São Paulo, Editora Atlas, 1987.

BONDI, Liz; DAVIDSON, Joyce; SMITH, Mick. **Introduction: Geography's Emotional Turn.** *In:* DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, S. (eds.). **Emotional Geographies.** Aldershot: Ashgate, 2007, p. 1-16.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**. Sobre a teoria da ação. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção Sujeito & História, 2017.

CLAVAL, Paul Charles Christophe. Geografia cultural: um balanço. **Geografia** (Londrina), 2011.

CLAVAL, Paul Charles Christophe. **Geografia Cultural**. 3.ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

FEITOSA, Maria Zelfa de Souza. Afetividade, território e vulnerabilidade na relação pessoa ambiente: um olhar ético político. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 30, n. 2, p. 196-203, maio-ago. 2018.

GIKOVATE, Flávio. **O mal, o bem e mais além**: egoístas, generosos e justos. MG Editores, São Paulo, 2005.

HESSE, Herman. **Caminhada**. São Paulo: Record, 1980.

HOLZER, Werther. O Lugar na Geografia Humanista. **Território**, Rio de Janeiro, n.7, p. 67-78, 1999.

LA CADENA, Marisol de; BLASER, Mario. **A world of many worlds**. Durham e London: Duke University Press, 2018.

LENINE. **Leve e Suave**. Rio de Janeiro: Casa 9 e Projeto Tamar: 2020. (2h30 min).

MARCOS, Valéria de. Trabalho de campo em Geografia: reflexões sobre uma experiência de pesquisa participante. *In:* **Boletim Paulista de Geografia**, v. 1, n. 84, p. 105-136, 2006.

MASSEY, Doreen. Maculinidade, dualidades alta tecnologia. In SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista (Org) **Geografias feministas e das sexualidades: encontros e diferen**ça. Toda Palavra, Ponta Grossa, 2016.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza.; DELANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. Caminhos de construção da pesquisa em ciências humanas. *In:* Paulo de Salles Oliveira. (Org.). **Metodologia das ciências humanas**. 1 ed. São Paulo: Hucitec / UNESP, 1998, v. 1, p. 17-26.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Acervo: **Revista do Arquivo Nacional**, São Paulo, SP, v. 39, n.1, p. 13-37, 1996.

PAIVA, Daniel. Teorias não-representacionais na Geografia II: conceitos para uma geografia do que acontece. **Finisterra**, LII, 106, 2017, p. 159 -168.

PERSI, Peris. Geografia ed emozioni. Genti e luoghi tra sensi, sentimenti ed emozioni. Tradução Beatriz Helena Furlanetto. **Revista Geografar,** Curitiba, v.9, n.1, jun./2014, p. 200-218.

REICH, Wilhelm. **Análise do Caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ROSE, Gillian. **Feminism & Geography**: The limits of Geographical Knowledge. Cambridge: Polity Press, 1993.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1998.

SILVA. Marcia Alves Soares da. Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 17, n. 50, p. 69-84, agosto de 2018.

SILVA. Marcia Alves Soares da. Por uma Geografia das Emoções. **GEOgraphia**, v. 18, n. 36, p. 99-119, 2016.

SILVA, Joseli Maria ; NABOZNY, Almir ; ORNAT, Marcio José. A visibilidade e a invisibilidade feminina na pesquisa geográfica: uma questão de escolhas metodológicas. *In:* Joseli Maria Silva; Marcio Jose Ornat; Alides Baptista Chimim Junior. (Org.). **Espaço, gênero e feminilidades ibero-americanas**. Editora Toda Palavra, Ponta Grossa, 2011.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e Filosofia**. Contribuições para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

TUAN, Y-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 2013.

TUAN, Y-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difiel, 1979.

Afetos da terra, suas gentes e suas partilhas

Carlos Aparecido Ferrari (Ferrari) e Noemi da Silva Artiaga - MST

Antes de nascer o mundo era a terra nua, a mata em chamas e o céu a esvair-se.
Antes era *o cativeiro da terra* e a privação uma totalidade monocultural, escrava e latifúndia.
Antes era a *colonialidade do poder*, *do saber*, da violência, da expulsão e da morte.
Antes era...

(1)

Durante antes, ainda, vertentes brotaram a água, esse princípio de vida de beber que já ansiava juntar-se à vida das coisas de comer.

(2)

Depois, gentes foram se juntando em luta e começaram a plantar um novo mundo.
Em sementes...
Junto também a companheiras e companheiros de perto, de casa...

(3)

Em mudas...
Junto também a companheiras e companheiros de terra, indígenas, *por exemplo*.

(4)

E o trabalho amigo "su-plantou" a exploração, a dominação e o cansaço.

(5)

E *engravidou* a terra e germinou o mundo mesmo em solo seco...

(6)

Em sóis nascentes...

(7)

... Em campos floridos...

(8)

E a terra, generosa, *mãe*, compartilhou o alimento.
Em, *por exemplo*, milho crioulo-nativo...

(9)

Em, *por exemplo*, café em mãos, antes de secar, torrar, moer, ferver e tomar...

(10)

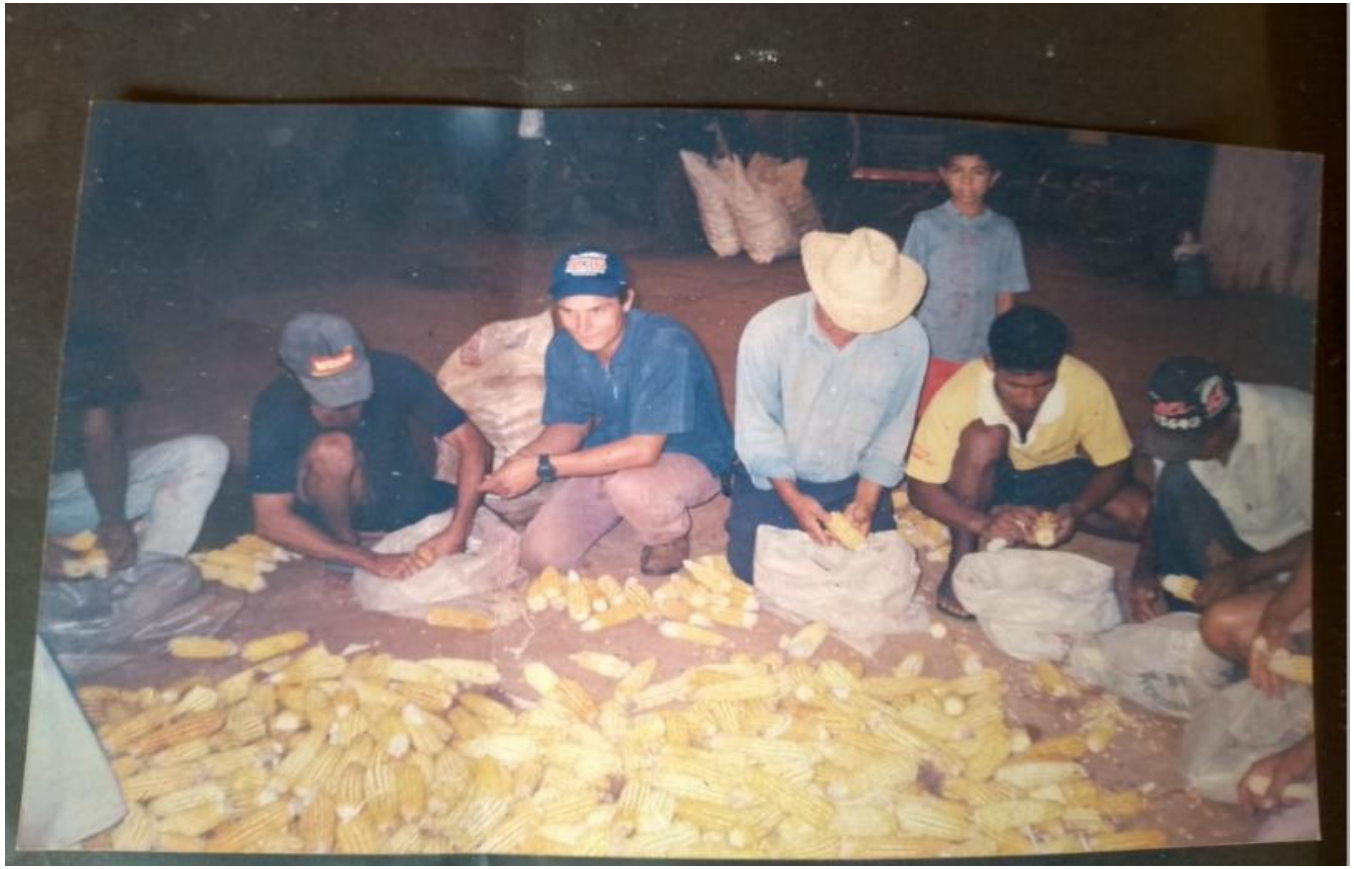
Em, *por exemplo*,

(11)

Em, *por exemplo*, a erva-mate à espera da água fria para tereré ou da água quente para chimarrão...

(12)

E das sementes, do alimento e do mate fez-se encontros, como daqueles que as fotos de papel ainda recordam...
De milhos em coletivo debulho...



(13)

De bandeira vermelha e popular hasteada...

(14)

E de crianças juntas a entoar um hino:

Braço erguido ditemos nossa história / Sufocando com força os opressores / Hasteemos a bandeira colorida
Despertemos esta pátria adormecida / O amanhã pertence a nós trabalhadores!

(15)

Um *amanhã* que já são espaços afetivos hoje, agora...
Entre casa e quintal em dia de chuva...

(16)

Entre uma *população* animal...

(17)

Entre solidaridades de um Brasil que verdeiramente se ajuda...

(18)

E de múltiplas *rostidades* sem fim...
De um homem, seu chapéu e uma *selfie*...

(19)

De uma mulher, sua vida, sua terra...

(20)

E de outra "*selfie*", de mãos-mulher a *assegurar em morada* e *em alimento*, e de um sorriso e *pose* menino de uma geografia sensível e *marota* sem fim.

(21)

Afetos da terra, suas gentes e suas partilhas.
De *levantadas e levantados do chão*.
De lotes e de *veredas*, entre *grandes sertões*.
De *vidas secas* viradas *veias afetivas da América Latina*.
Por uma geografia da terra-afeto, de suas gentes e de suas vidas todas.

Imagens

As imagens 4, 18 e 20 são de Noemi da Silva Artiaga, e as demais de Carlos Aparecido Ferrari (*Ferrari*). Ela é moradora do Assentamento Eldorado II, Sidrolândia (Mato Grosso do Sul), e ele do Assentamento Tamakavi (lote 27), Itaquirai (também Mato Grosso do Sul). Assentamentos do Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST.

1 – Reserva legal do Assentamento Tamakavi; "incêndio criminoso". *Ferrari*, 2019.
2 – Nascente que brota dentro da reserva legal do Assentamento Tamakavi, *Ferrari*, 2019.
3 – Quintal de casa de *Ferrari*, colheita de arroz "periquito", com objetivo de recuperá-lo pois encontra-se em processo de extinção – com *Ferrari* e Ana Cristina Ferrari. Assentamento Tamakavi. 2021.
4 – Plantação de muda em solidariedade à comunidade indígena. Noemi, 2019.
5 – Colheita manual de feijão, lote 27, Assentamento Tamakavi. Ana Carolina Ferrari (filha), Ana Cristina (mãe) e Mivanildo (cumpadre). *Ferrari*, 2021.
6 e 7 – Cacho maduro de arroz "periquito" pronto para colher, lote 27, Assentamento Tamakavi. *Ferrari*, 2021.
8 – Nabo forrageiro (adubação verde), lote 27, Assentamento Tamakavi. Com Ana Carolina Ferrari. *Ferrari*, 2019.
9 – Milho Crioulo Pixurum 5, lote 27, Assentamento Tamakavi. *Ferrari*, 2020.
10 – Café, lote 27, Assentamento Tamakavi. *Ferrari*, 2020.
11 – Cartucho da semente do jequitibá (árvore nativa), lote 28, Assentamento Tamakavi. Ferrari, 2020.
12 – Plantio de erva-mate, lote 27, Assentamento Tamakavi. *Ferrari*, 2021.
13 – Mutirão-oficina de troca de experiência, debulha do milho "astecão", preparando a semente, safra 2001-2002. Acampamento Valdecir Padilha. *Ferrari*, 2002.
14 – Idem à anterior. *Ferrari*, 2002.
15 – Idem à anterior – participação das crianças. *Ferrari*, 2002.
16 – Produção de cebola, residência do "amigo Genivaldo", Assentamento Santo Antônio. *Ferrari*, 2016.
17 – Criação de galinha caipira, lote 24, do Sr. Astrogildo e da Sra. Nadir. Assentamento Tamakavi. *Ferrari*, 2020.
18 – Solidariedade entre MST e trabalhadores, distribuição de alimentos - Acampamento Valdir Borges. *Ferrari*, 2020.
19 – Ferrari junto à sua terra, à sua gente, 2021.
20 – Noemi da Silva Artiaga, 2019.
21 – Assentada Olívia Meuquiedes, com o filho, no Assentamento Sul Bonito, Itaquirai (Mato Grosso do Sul), 2020.

SENTIDOS DA TERRA: PERCEPÇÕES DO DIÁLOGO COM PESSOAS ASSENTADAS EM MATO GROSSO DO SUL

Alzira Salete Menegat
Giana Amaral Yamin

Introdução

Este capítulo compartilha experiências vividas por pesquisadoras integrantes do Laboratório de Estudos de Fronteira (LEF)[145], apresentando os *sentidos da terra* para famílias assentadas. Assim, partimos de nossas memórias, decorrentes dos momentos de convivência e diálogos que estabelecemos com pessoas de assentamentos rurais do Estado de Mato Grosso do Sul, durante o percurso de mais de 20 anos de pesquisa nos espaços de reforma agrária.

Para a elaboração do texto, rememorar relatos (in)formais que ouvimos das pessoas, e também trazemos à tona reflexões, pensamentos, movimentos, sentimentos e trocas que efetivamos naqueles coletivos. Dessa forma, guiadas pela função da memória que, conforme Bosi (1994, p. 89), objetiva "[...] o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente", buscamos recuperar lembranças, rememorando a relação entre os fatos vividos e as visões das pessoas com as quais dialogamos.

Guiamos nosso olhar também pelas inquietações não socializadas durante os anos de pesquisas, período de intensas descobertas, envoltas nos movimentos da vida nos assentamentos e pelos saberes por nós apreendidos naqueles espaços, atentando para o fato de que são memórias coletivas, como indica Pollak (1992), ao vislumbrar a memória como um elemento construído pelo sentimento individual e pelo sentimento coletivo, podendo servir de fonte para a reconstrução do perfil de uma pessoa ou de um grupo.

[145] O LEF foi criado no ano de 2006 e reúne dados resultantes de pesquisas em áreas de assentamentos rurais e nas dimensões das fronteiras físicas e sociais do estado de Mato Grosso do Sul. O texto compõe as memórias de duas autoras, uma docente na Universidade Federal, da Grande Dourados (UFGD) e outra na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS).

Nesse sentido, a memória não é um depósito no qual ficam arquivadas as lembranças, visto que, conforme Meihy (1994), as pessoas, ao rememorarem fatos passados, estabelecem relações entre memória e visão de mundo que possuem, projetando mais do que meras lembranças. Ao reconstruir acontecimentos, projetam uma dimensão grupal, de uma memória coletiva, tal qual as vivenciamos nos assentamentos. Nesse sentido, a memória como fonte, visto que é "[...] reveladora de realidades que não estão registradas em nenhum tipo de documento." (MARTINS, 2000, p. 143-144).

Desse modo, as memórias que alicerçam as nossas reflexões não intencionam reviver o período, mas ressignificar vivências/experiências/sentimentos/inquietações não registradas em relatórios, porém, fundamentais por terem promovido, nos "bastidores", o (re)direcionamento do delineamento metodológico das pesquisas, reelaborando estratégias para construirmos uma respeitosa aproximação com as famílias.

Se a metodologia da pesquisa tem caráter flexível, definida a partir da escuta do outro, em espaços de reforma agrária essa é uma característica imposta, considerando-se a riqueza e a diversidade das histórias das pessoas que ali vivem e o respeito das pesquisadoras com sua luta. Após terem conquistado a terra (nem sempre a "prometida"), homens e mulheres almejam a permanência no lugar e a segurança para futuras gerações. São desejos imbricados que envolvem condições do passado, os dilemas do presente e infinitas incertezas quanto ao futuro. Vislumbram nos lotes dos assentamentos o conjunto, indicado por Woortmann (1990), casa-quintal-trabalho, em que a produção e a reprodução familiar ocorrem ao mesmo tempo e no mesmo espaço, valores cultivados pelas pessoas que têm seu modo de vida ligado à terra.

Na trajetória da coleta de dados, entre as ferramentas metodológicas, guiávamo-nos por longos questionários, "desbravando" espaços desconhecidos, com indagações que nos ajudavam a elucidar a condição das famílias em diversos contextos a partir do seu olhar, não do nosso. O processo requereu tempo dispensado das famílias para conosco, pois, nas entrevistas, de longa duração, colocávamo-nos a perguntar e a ouvir respostas e, também, respondíamos sobre nossas vidas, pois naqueles momentos estabeleceram-se laços de cumplicidade. Compreender os significados dos silêncios constituiu importante elemento da pesquisa, atentando para as recomendações expressadas por Martins (1997), por isso, valorizamos olhares distantes e o esfregar de mãos diante de perguntas que silenciavam, mesmo quando as conversas fluíam animadas.

Esses referenciais teóricos, associados com as especificidades dos lugares, indicou-nos, imediatamente, que realizar uma pesquisa em espaços do campo não deveria configurar-se como momentos estanques, constituídos de indagações e respostas. Em meio ao conjunto de perguntas sistematizadas, algumas elucidadas com dados quantitativos, emergiam histórias incompatíveis com a rigidez dos questionários, como a complementar e dar movimento a pretensa neutralidade intelectual. A construção de proximidade com a formalidade acadêmica gerava conversas carregadas de subjetividades, cujo conteúdo – sonhos, desabafos, sentimentos – extrapolava a formalidade. Decidimos que aspectos não previstos pelo instrumento da pesquisa deveriam compor as histórias, por isso, dedicamo-nos a registrar informações que "davam vida" aos questionários.

Dessa forma, durante as entrevistas, passamos a aproveitar os espaços em branco nas páginas do instrumento e anotamos frases, elaboramos palavras-chaves e construímos esquemas de modo a absorver a riqueza do que nos era confidencializado. No transcorrer, adotamos um caderno de campo, o qual, em algumas situações, era preenchido com caligrafia ilegível, devido à ânsia de registrar o verbalizado. Passamos a perceber os *sentidos da terra* nas entrelinhas das palavras compartilhadas, orientadas pela teoria de Vygotsky (1991).

Nesse contexto, extrapolamos a compreensão do mero significado da palavra – compreendido como generalização, e buscamos seu *sentido*. Esse é definido pela de Vigotsky como a soma de todos os eventos psicológicos que ela desperta na consciência, com caráter amplo. Diferentemente do significado, com caráter estável e amplo, o *sentido* é inconstante e possui relação flexível com a palavra. Assim, diversos *sentidos da terra* foram sendo percebidos a partir dos encontros, condicionados pela experiência singular concreta como unidade constituída da subjetividade.

São esses *sentidos da terra* que trazemos, considerando o viver de pessoas ao enfrentarem medos, ao demonstrarem fragilidades e/ou força para seguirem adiante, nutridas por desejos e sonhos, referenciais nem sempre concebidos como elementos importantes no processo de pesquisas, mas fundamentais no entendimento da incompletude da vida.

Por tratar-se de um texto elaborado com os fios de nossas memórias, está repleto de vai e vem entre tempos remotos e tempos presentes, ato constante, fazendo com que nossa escrita assemelhe-se à lógica da tessitura de uma colorida colcha, costurada com retalhos de tamanhos, texturas e matizes variados, construída no momento presente. Compõe um mosaico unido por linhas coloridas, parte esgaçada pelo tempo, deixando entrever buracos que representam a distância que separa os acontecimentos vivenciados em diferentes lugares/momentos. Trata-se de um texto do (re)vivido.

O esgaçar de fios, que unem os retalhos da colcha, se ampara em memórias, assemelhando-se ao dizer de Santo Augustinho (1999), configuradas como uma casa cheia de quartos, alguns mais visitados, outros menos. Neles são depositadas as lembranças de tempos remotos. Na condição de "puxarmos relatos" pelos fios da memória não nos foi possível escolher apenas os quartos que mais nos agradavam. Adentramos no conjunto deles, revivemos situações inusitadas, que, mesmo diante do descaso governamental dos dias atuais em relação aos assentamentos e às pessoas neles assentadas, motivam-nos a acreditar na força do coletivo para a conquista de sonhos.

Há, também, memórias que apontam para as tensões entre pessoas e lugares, visto que a realidade é fonte de contradições, de descontinuidades e que atravessa a cotidianidade, aspectos essenciais para compreendermos a instalação e a resistência na manutenção de assentamentos, especialmente nos dias atuais, quando o Estado brasileiro retrocede nessa direção ao encerrar a criação de novos espaços e retirar apoio àqueles criados. Essa é uma situação de um tempo presente, com referenciais do passado, daqueles apresentados por Martins (1998) como "cativeiro da terra", que há algumas décadas parecia fragilizado em sua estrutura fundiária, indicando a possibilidade de formação de assentamentos. Nos anos do século XXI, esse possível movimento está a se desfazer, emergindo, e com toda a força, a tríade apontada pelo autor, porém modernizada, a saber: latifúndio, monocultura e em lugar do escravo, pessoas em situação de escravidão, e/ou máquinas em seu lugar. Além de Martins (1998), outros autores analisaram os problemas decorrentes da concentração de terras, dentre elas Leite (1994), Graziano da Silva (1982), Silva (1999).

No entanto, destacamos as resistências no que se reporta ao protagonismo da ação coletiva, em direção ao questionamento da estrutura agrária do Brasil, ensejando mudanças com a formação dos assentamentos, reflexões apresentadas nas obras de Farias (2002), Almeida (2008), Menegat (2009), dentre outras. Essas são discussões cruciais para entendermos o campo brasileiro, especialmente a formação dos assentamentos rurais. Para este capítulo, decidimos por tangenciar esse debate e construir um texto enaltecendo as falas corriqueiras das pessoas sobre o cotidiano, verbalizadas após o momento do desligar do gravador e/ou nas entrevistas.

Focalizamos os *sentidos da terra* configurados nas sociabilidades de pessoas simples, em luta pela permanência nos lotes conquistados, referenciais essenciais, como indica Martins (2000, p. 57), ao dizer que "[...] é no pequeno mundo de todos os dias que está também o tempo e o lugar das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais."

Assim, os *sentidos da terra* apresentados ao longo do texto se formam por um conjunto entrelaçado de elementos que os constituem, dentre eles: a confiança, a mobilidade social, a beleza, a esperança e a resistência. Estes, apresentamos na sequência, amparados nas subjetividades manifestas durante o percurso da pesquisa, formando o que entendemos como *sentidos da terra*.

A confiança

A confiança é um elemento que forma os *sentidos da terra* manifesto de diferentes maneiras pelas pessoas assentadas, seja na busca pela conquista do lote, por acreditarem nele como ponto de chegada, como indica Borges (1997), bem como na crença de que é no coletivo que se fortalece a luta. Nesse conjunto, as pessoas que compartilham desses ideais são bem vindas aos assentamentos, e com elas é partilhado subjetividades e trajetórias. Nossa equipe de pesquisadores e pesquisadoras foi acolhida dessa forma, sendo a nós atribuída a confiança de que pudéssemos contar suas histórias, alardeá-las e com isso dar a conhecer suas histórias de vida.

Para entender os meandros que constituem a confiança, como elemento que compõe o conjunto dos *sentidos da terra*, iniciaremos relatando o fazer de nossas pesquisas e de como chegamos aos diálogos em diferentes assentamentos rurais. Nas visitas aos assentamentos, a equipe – professoras, professores, alunos e alunas – deslocava-se em veículo oficial, geralmente uma antiga Kombi. Saíamos cedo e retornávamos ao final do dia. Nem sempre o retorno para casa transcorria no tempo preestabelecido devido às imprevisíveis falhas no veículo, tempos depois substituído por vans e caminhonetes com ar condicionado, um luxo que suavizava o enfrentamento de distâncias. Os finais de semana foram os dias elencados para as saídas a campo, objetivando, assim, não comprometer as atividades com a docência, além de facilitar o encontro com famílias, menos envolvidas então no trabalho da roça.

Os preparativos para as viagens antecediam a data estabelecida. Era preciso organizar os itens necessários: a compra de alimentos, a reunião das pastas com documentos, gravadores, câmeras, identificação de mapas e definição da área para levantamento de dados, além de travesseiros, visto que poderíamos repor horas de sono interrompidas. O percurso transcorria com parte da equipe dormindo, outra admirando a passagem, outra conversando. Como delimitamos entrevistar o percentual de 10% de famílias de cada assentamento, mapeávamos moradas localizadas em todas as partes. Além disso, identificávamos pessoas conhecidas que pudessem preparar nosso almoço.

Ao chegarmos, imediatamente entregávamos alimentos para a preparação do almoço a quem havia se colocado à disposição a colaborar – como arroz, frango, entre outros, partilhados posteriormente com a família. Logo após, saímos a campo, em duplas, para a coleta de dados, tendo como guia a definição das linhas topográficas demarcadas em cada assentamento. Nos espaços dos lotes, batíamos palmas, chegávamos com nosso "Oh de casa!!" e apresentávamos a intenção da pesquisa e a nós mesmas.

Já no início do processo da investigação, evidenciamos o aspecto fundamental que garantia a qualidade do trabalho realizado: a confiança, com sentido de acolhida despretensiosa que as pessoas estabeleciam conosco ao adentramos no seu espaço de terra, de morada e familiar para atendimento a quaisquer solicitações, desde ajuda para preparar a refeição até o aceite para colaborar nas investigações.

Em relação à estratégia de solicitar apoio de uma pessoa (conhecida ou não) para o preparo de refeições, inicialmente, alguns membros da equipe, com pouco contato com o ambiente rural, constrangiam-se com a ausência da oferta de remuneração para realização da tarefa. Desconheciam que nos espaços do campo, os sentidos da acolhida extrapolam anseios por recompensa financeira. Com o tempo as pesquisadoras perceberam que os afetos das famílias extrapolavam a preparação da refeição, já que elas envolviam a equipe com outros cuidados, também movidas pela confiança em nós – como colocar à disposição o único banheiro da casa, arrumar uma mesa convidativa enriquecida com produtos da horta, e presentear-nos com produtos, como mandioca, flores e hortaliças.

Nos momentos das refeições conversávamos com as famílias e elas contavam-nos sobre seu cotidiano, sobre a vida dos filhos na escola, compartilhavam preocupações e mostravam-nos as "promessas" da produção. Algumas mulheres exibiam com orgulho o artesanato e os produtos que comercializavam – como sabão e doces.

Sendo assim, as horas reservadas para almoço, dedicadas ao descanso, eram profícuas para refletirmos a reforma agrária, já que as revelações das famílias transbordavam *sentidos da terra*. Com isso, lutávamos para redimensionar nossos próprios sentidos, aprendendo sobre/com suas vidas e lutas. As contradições econômicas evidenciadas, por exemplo, geraram, em uma pesquisadora, o receio de que se fartar da deliciosa comida da roça impactaria a precariedade das famílias, por isso recusava repetir a refeição quando era convidada. Mais tarde, aprendeu que a recusa ao oferecido ofendia pessoas que desejavam acolher "os de fora", quem desejava contar/desmistificar sua história de vida.

Ao adentramos os lotes, após a apresentação às famílias, éramos convidadas a entrar e raramente conhecíamos os espaços internos da morada. A acomodação se dava embaixo de árvores ou nas varandas, ali, com todas e todos, inclusive as crianças, cujas sombras suavizavam a intensidade do sol. Inquietávamos como alguns pequeninos aguardavam ali, imóveis, até o encerramento das intermináveis conversas. Outras crianças brincavam à nossa volta. Observando-as, percebemos, por meio das brincadeiras, os sentidos das infâncias naquele espaço, desde as participações das crianças na luta pela terra e depois, mais tarde, na condição de aprendizes no trabalho ou estudantes na busca de um futuro melhor do que a vida dos pais.

De posse do questionário, perguntávamos sobre produção, rendimentos, trajetórias de vida, tempo de trabalho e tempo de lazer, entre outros aspectos. Algumas perguntas, no nosso entendimento, nem sempre eram confortáveis de serem apresentadas, como o detalhamento e a utilização de rendimentos financeiros, mas eram prontamente respondidas. Temíamos não sermos entendidas, afinal, colocávamo-nos em seus lugares e questionávamos como seria nossa própria reação caso fôssemos abordadas em nossas moradas urbanas, onde o grau de confiabilidade em nada se assemelha àquele que encontramos nos assentamentos.

No entanto, as famílias confiavam na intenção de estudo ao perceberem que nossos sentidos de reforma agrária dialogavam com os seus. Isso esclarece a acolhida com generosidade recebida, como se fôssemos pessoas daqueles lugares. E quando a memória falhava diante de alguma pergunta, convocavam membros da família para confirmarem/precisarem a resposta, entre eles crianças, evidenciando que nas unidades o trabalho é familiar e todos são sabedores dos encaminhamentos.

E assim ficávamos por horas focadas nas perguntas, formuladas em linguagem corriqueira e informal. Transformávamos questões objetivas em conversas reflexivas, especialmente quando indagávamos de onde as pessoas vinham e quais lugares haviam passado. Era comum a perplexidade ao falarem sobre as andanças que haviam empreendido. Ao refletirem sobre a vida, percebiam o quanto faziam cotidianamente, especialmente as mulheres com múltiplas atividades assumidas desde o raiar do dia ao anoitecer, limitando o tempo para o lazer.

Nessa rotina de investigações, algumas famílias ofereciam-nos café, água, queijos produzidos no lote, pães de queijo, linguiça, frutas, doces caseiros e mel. A difusão de afetos era construída e aproximava os mundos de pessoas que ouviam e falavam ao mesmo tempo, o que delineava novo olhar para as investigações.

A rigidez das perguntas desaparecia com o rememorar de trajetórias e o fluir de conversas animadas. As demonstrações de afeto das famílias com a equipe eram constantes, como o ocorrido em um dia de calor extremo, quando uma pesquisadora tentou *sufocar* as consequências da contração muscular do seu estômago, ao produzir ácidos e enzima, por sentir fome na metade da manhã. Eram 9 horas e ainda faltava muito tempo para a hora do almoço. O "ronco" foi identificado como sinal de fome pela dona da casa e ela, imediatamente, dedicou-se a preparar "algo para a menina", a qual compreendeu que se encontrava em um lugar especial, de pessoas que acolhiam e valorizavam pessoas.

Algumas famílias demonstraram preocupação em participar das pesquisas, como Clara[146], por suspeitar que representávamos o Conselho Tutelar e investigávamos formas de trabalho infantil. Da mesma forma, o Sr. Carlos foi alertado pelo filho que deveria conter o desabafo contra o governo, pois representávamos uma instituição federal. Após esclarecimentos, ambos manifestaram confiança com o estudo e abriram os caminhos de suas vidas. Compartilharam sonhos, segredos, revelações e frustrações. Sabiam que seriam ouvidos sem julgamento, compartilharam emoções na certeza de que não receberiam críticas.

Os motivos que geraram o receio de ambos os entrevistados revelam *sentidos da terra*. Clara temia ser penalizada porque envolvia seu filho no trato aos animais, processo de socialização com o trabalho, comum no campo, no qual, desde cedo as crianças são inseridas como auxiliares dos trabalhos considerados "leves", especialmente aqueles do entorno da casa, como no cultivo da horta e no trato de animais domésticos. Contou que "Agora criança não pode fazer mais nada que é trabalho infantil, nem estender uma cama pode", indicando a importância de discutirmos a acepção do conceito de trabalho infantil, discutido como atividade que compromete o desenvolvimento da criança nos planos da saúde, educação e formação moral (SARMENTO, 2005) e a repensar a família "[...] como uma situação de convivência entre indivíduos de sexos diferentes que realizam atividades produtivas e reprodutivas, compartilhando um projeto de sobrevivência." (MELO et al, 2008, p. 84).

Já o Sr. Carlos, alertado pelo filho para que "medisse suas palavras", ignorou as recomendações, desejoso de que sua situação de vida fosse amplamente divulgada, autorizando-nos a publicação do seu depoimento "até mesmo na Rede Globo".

[146] Devido à impossibilidade de as famílias terem acesso a esse texto antes de sua publicação, decidimos por utilizar nomes fictícios para preservar sua identidade.

Sendo assim, foram muitos ensinamentos metodológicos que direcionaram as pesquisas. A confiança que permeou a acolhida das famílias com nossa equipe exigiu que humanizássemos o instrumento questionário, e ele transformou-se em coadjuvante de um roteiro dialogado e fomentador de cumplicidades. Durante as entrevistas, quanto mais anotávamos questões, mais se ampliava nosso envolvimento e nossa solidariedade com os desapontamentos, ou vibrávamos com as conquistas dos nossos interlocutores. Por instantes, por meio de suas vidas, tornamo-nos parte daquele lugar e compartilhávamos os mesmos desejos. A língua foi utilizada, tal como orienta Bakhtin (1990), como atividade ativa das pessoas, como objeto da vida. O diálogo ressignificava nosso olhar, dando sentido a como se organizavam, como demonstraremos na sequência, analisando os meandros da mobilidade social em assentamentos rurais.

A mobilidade social

No percurso da pesquisa, no ano de 1999, ao chegarmos no lote de uma mulher do Assentamento Taquaral, em Corumbá, deparamo-nos com uma condição que, num primeiro olhar, foi avaliada como precária, pois a morada era construída com troncos de árvores e fendas preenchidas com barro. O único cômodo, com chão batido, uma janela e porta, abrigava a instalação da cozinha e de duas camas, com colchões improvisados de couro de animais. Naquele momento, chamou-nos a atenção o número de membros da família em relação à quantidade de camas (dois adultos e quatro crianças) e os poucos utensílios – panelas, pratos e talheres – levou-nos a imaginar um estado de carência familiar.

No entanto, a mulher que nos recebeu (titular do lote e mãe de crianças), convidou-nos para que a acompanhássemos até à roça para mostrar a plantação de mandioca, e no caminho rememorava o ofício que desenvolvia antes da chegada à terra, como catadora de lixo em um grande centro urbano, cuja renda impunha uma vida de privação aos filhos e ausência de um teto para se abrigar.

Ao chegarmos, a expectativa daquela assentada, depositada na viçosa plantação de mandioca, esclareceu seus *sentidos da terra*, pois ela lhe prometia uma colheita farta para alimentar a família e a comercialização do excedente. A vida na terra, apesar da avaliação negativa feita inicialmente pela equipe, tinha sentidos de uma vida melhor se considerássemos as condições precárias da família no tempo passado.

Da mesma forma, na ocasião em que o Sr. Orlando, de um assentamento de Nova Alvorada do Sul, valorizou a situação de sua vida, também precária na nossa avaliação, percebemos que o assentado comparava sua vida atual com o trabalho de cortador de erva-mate, que anteriormente realizava no Paraguai. Sua casa, precária, sem saneamento básico, com cozinha improvisada e abrigando nela inclusive insumos da produção, não evidenciava sinais de prosperidade.

Nos casos exemplificados, os *sentidos da terra* das pessoas foram construídos como decorrência de suas condições de vida e de suas experiências. A segurança atual oferecida pela plantação da mandioca de Clara ou pela produção de leite do Sr. Orlando lhes possibilitaria a garantia de um teto para se abrigarem e alimentarem os filhos, uma situação inexistente no tempo passado. Isso explicava seus *sentidos* de abundância, os quais deveriam ser divulgados a uma sociedade que questiona as políticas públicas para o campo.

As experiências relatadas remetem ao pensamento de Leite (1994), quando diz que não podemos olhar para os assentamentos sob a lógica do binômio "sucesso/insucesso" para não produzirmos equívocos e cairmos em analises de viés político, as quais buscam comprovar ou negar os resultados econômicos da reforma agrária. Essa é também a preocupação de Bavaresco (1999) ao defender a ideia de utilizamos outras variáveis nas análises com assentamentos, para além da econômica, dentre elas, indicadores como tamanho do lote, qualidade do solo, assistência técnica e acesso a linhas de créditos, elementos importantes no sucesso ou insucesso. Além desses, o olhar entre tempos remotos e tempos presentes, como foi apresentado, é fundamental, para assim enxergar índices de mobilidade social, mesmo quando, num primeiro olhar, parecem não existir.

Dessa forma, o olhar sobre o que vem a ser a mobilidade social em áreas de assentamento é um conceito ambíguo. No entanto, sobre ele atrelam-se os *sentidos da terra* explicitados no esforço de outro assentado do Taquaral, de reorganizar sua rotina no lote para conseguir participar da formatura do filho, no Curso de Ciências Sociais[147], do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), no município de Dourados.

Na colação de grau, realizada no ano de 2012, no anfiteatro central da UFGD, o Sr. Pedro teve oportunidade de apreciar uma orquestra com música clássica e, para isso, trajava-se formalmente, pois haveria um jantar dançante e registros fotográficos do evento. Naquele momento histórico, a UFGD consagrava sua meta central de produzir e difundir conhecimento social, por esse motivo o Sr. Pedro estava ali. Ele integrava uma reunião de pessoas oriundas de assentamentos distantes física e socialmente das universidades.

[147] Nos anos de 2008 a 2012 a UFGD ofereceu um Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, em parceria com o PRONERA, para 56 alunos e alunas oriundos de assentamentos rurais de Mato Grosso do Sul.

Lotavam o auditório de 900 cadeiras, para assistirem à colação de grau de 56 alunos e alunas, filhos dos assentamentos, dentre eles o filho do Sr. Pedro, uma vitória para a reforma agrária de Mato Grosso do Sul.

Para participarem do evento, os estudantes assentados foram instalados em alojamentos e na tarde que antecedeu a formatura, na visita a um desses locais, ficamos surpresas ao encontrarmos o Sr. Pedro, pois, em encontro anterior, ele havia nos informado que não participaria do evento por ter que se dedicar à ordenha. Ao perceber nossa alegria, aquele pai, orgulhoso, esclareceu que havia mudado de ideia ao perceber que, sendo analfabeto, afastado da escola pelo trabalho, deveria estar ali para prestigiar a conquista do filho.

Nesse momento, o Sr. Pedro revelou *sentidos da terra* não perceptíveis a nós, desconhecedores dos percalços de sua vida. O lote da sua família foi conquistado no final da década de 1980, em um lugar com terras e clima incompatíveis com sua prática de cultivo, um dado mensurável passível de constar objetivamente no questionário aplicado. No entanto, para aquele produtor/pai, a reforma agrária se afirmava para além dos lucros: eram os seus *sentidos da terra*. Ele valorizava o fato de o espaço do lote lhe ter oportunizado o acesso universitário público para seus três filhos. O diálogo com o assentado mostra que os lotes de reforma agrária geram valorização de diferentes plantios e colheitas, construídos por sentidos peculiares, impossíveis de serem quantificados. A avaliação da qualidade de vida revela-se condicionada à trajetória de luta de cada família, construída conforme os projetos trazidos do passado, das metas do tempo presente e das buscas para o futuro.

Todos esses elementos não poderiam ser mensurados em tabelas que analisam a mobilidade social, como discutido nos estudos de Scalon (1999), visto que praticamente não movimentam índices nas colunas vertical e horizontal. A mobilidade social no assentamento deve ser dimensionada sob outras fórmulas. No entanto, serviu de percentual para nossa vida, um indicador que enriqueceu a metodologia da pesquisa e que nos acompanha, ao lembramos que devemos entender as conquistas com o olhar de quem as vive. São referenciais subjetivos que movimentam vidas e tornam os lugares, até mesmo aqueles inóspitos, repletos de beleza, como mostraremos no próximo item.

A beleza

Neste item, discutiremos diversos *sentidos da terra* ligados à beleza, captados pela pesquisa em momentos informais, em várias situações. Uma delas, quando Ana, do Assentamento Colorado, município de Iguatemi, desculpou-se por ter sido encontrada pela equipe

usando botas de borracha, no ano de 2008. A preocupação da mulher com sua aparência causou-nos estranheza, já que o aspecto da beleza feminina não nos parecia uma cobrança veiculada em contextos de trabalho no lote, pelo fato de imaginarmos que ao empregarem força física as pessoas inevitavelmente convivem com suor e com a sujeira no corpo.

Até aquele momento, para nossos sentidos, as pessoas do campo não seriam importunadas por cobranças dessa natureza. Todavia, entendemos os motivos pelos quais Ana, apesar de desgostar, usava botas, especialmente em dias de chuva, quando ficavam pesadas pela lama que nelas grudava. Ela as usava por acreditar que protegeriam seus pés e a afastaria de ser comparada à figura maltrapilha do "Jeca tatu", a qual circulou na rede televisiva brasileira, na década de 1960, reforçando o imaginário da população do campo como mal alimentada e sem higiene. Segundo Ana, conquistar o privilégio de, ao final de um dia de trabalho, tomar banho, sentar na sala de estar, esticar as pernas e apreciar a limpeza dos pés era motivo de satisfação para consigo mesma. Ana cuidava de si, olhava para o que gostava em seu corpo e, ao fazer isso, valorizava sua vida de trabalhadora da roça.

Ligada à questão dos *sentidos da terra* como beleza (ou ausência de beleza), destacamos um episódio ocorrido no Assentamento PANA, em 2015, no município de Nova Alvorada do Sul, quando uma pesquisadora evitava cuidar demasiadamente da sua aparência em momentos de entrevistas por acreditar que constrangeria as pessoas do campo, sendo surpreendida pela aparência impecável das professoras da escola daquele assentamento.

Nos assentamentos, a beleza não está só nos cuidados dos corpos, se estendem ao conjunto casa-quintal. O espaço da morada também se relaciona a *sentidos da terra* ligados à beleza, visto que as perguntas alusivas aos materiais de construção utilizados para edificar as moradas e o levantamento de dados quantitativos de cômodos, consultados via questionário, não abarcavam informações importantes que esclareciam *sentidos da terra,* invisibilizados em edificações ornamentadas por canteiros e vasos com flores. Canteiros ornamentais e flores são "dados qualitativos" que não resultam em alimentos a serem consumidos pela boca, mas que produzem beleza aos olhos de quem cultiva ou de quem observa, configurando-se na produção de bem estar para as pessoas.

Hortas e pomares também indicam *sentidos da terra* que expressam beleza, embora responsáveis pela produção de alimento. A horta está acompanhada de flores e ervas e os pomares produzem frutas e geram sombras que abrigam reuniões de pessoas e o brincar de crianças, além do cantar dos passarinhos que nelas habitam. Quando localizados próximos das casas, os espaços com sombra transformam-se em salas de visitas, especialmente aqueles das mangueiras, que formam copas que se assemelham a amplas saias rodadas e/ou guarda-chuvas convidando à confraternização.

Em outro caso vivenciado com uma mulher assentada (falecida tempos depois), no município de Nova Alvorada do Sul, assentamento Santa Luzia, ela mostrava em depoimento para um documentário sobre seu lote como se orgulhava pelos plantios realizados, especialmente o de árvores, formando um bosque que parecia abraçar sua casa, arborizando o lugar que conquistou, onde antes havia apenas pastagens. No lugar, ela havia conseguido reunir seus filhos, com acesso ao sistema escolar próximo, cultivando alimentos, plantando árvores e flores. O ensinamento marcante de seu relato está nas etapas de cada produção, destacando que o plantio de flores no entorno das casas acontece quando a família já conseguiu produzir alimentos – um indicador imperceptível de modalidade social. Com a produção de alimentos assegurada, passam a alimentar *sentidos* outros da vida, como o cultivo das flores, e assim criam pertencimentos aos lugares conquistados.

Da mesma forma, no ano de 1996, Lúcia, do Sul Bonito, no município de Itaquiraí, em momento de coleta de dados, ao solicitar que registrássemos uma imagem sua no pomar do seu lote, desejava também eternizar a beleza do espaço conquistado, cujos frutos eram resultantes do suor do seu trabalho, representado pelo alimento acondicionado dentro de uma cesta, que constitui a reprodução da vida.

Todas essas observações não estavam previstas para serem elucidas pelas perguntas do questionário. Não havia sequer espaço para que fossem registradas. Contudo, constituíram detalhes (im)perceptíveis que enriqueceram o instrumento "frio", com informações oriundas das anotações e dos *sentidos da terra* das famílias, que foram desocultados e valorizados. Tais sentidos expressam a relação de afeto com a terra, assemelhando-se ao pensamento de Brandão (1999, p. 66), numa metamorfose do alimento se fazendo, configurando diferentes belezas:

> Arar a terra limpa, "nua"; ver dos grãos as mudas de milho, feijão, espreitar no céu os sinais de chuva e alegrar-se de vê-la quando regrada, "em boa hora"; estabelecer a ordem da lavoura em cada "limpa" e, como um ser de supremo poder, separar com ela "o bem do mal"; realizar na colheita, para si mesmo, para os da família, para "os outros [...]"

Nos diálogos com pessoas de assentamentos aprendemos que a beleza não está apenas no que elas produzem, mas no cuidado de si e do outro, numa relação de afeto entre si e com "os de fora", no acesso à água para banhos reconfortantes e na presença de uma morada que ofereça dignidade ao viver. Por isso, procuram manter a esperança como elo a fortalecer sua busca por dias melhores.

A esperança

A esperança, alimento para os desencantos que compõem o universo da vida nos assentamentos, também é mobilizada por *sentidos da terra*. As famílias sempre esperam por colheitas fartas na próxima safra e a abundância de chuvas que hão de vir. Na linguagem do campo, a esperança por dias melhores é um acalento e muitos se apoiam na ordem divina, especialmente quando as políticas públicas para a produção movidas pelo estado nem sempre chegam. Nessa lógica, a religiosidade compõe o cotidiano, forma uma teia de sociabilidades harmonizando os grupos. Integra vizinhança e suaviza a saudade de outras paragens.

As memórias dos encontros com três mulheres e um homem ilustram essa realidade, por isso, integram esta reflexão. A primeira mulher, Julia, no assentamento Taquaral, município de Corumbá, indica essa relação. Oriunda do nordeste brasileiro, do Brejo Santo, em Pernambuco, ela chegou em 1989 a Corumbá. Dez anos depois, em meio às pesquisas, apesar de esclarecer as perguntas do questionário sobre a produção de melões no lote, o trabalho na feira da cidade, a atuação na igreja instalada ao lado da casa, a ênfase de suas histórias foi centrada na esperança de poder regressar ao saudoso lugar da infância e que, talvez, não existisse mais no formato que ela guardava na memória.

Sentidos da terra que promovem esperança também foram registados no encontro com a assentada Januária, em 2006, no São Sebastião, em Ivinhema. Durante a entrevista, realizada no interior da morada – como já dito uma ocorrência rara –, chamou-nos a atenção alguns recortes de jornais, como do *Estado de São Paulo*, expostos nas paredes, os quais, apesar de eternizarem uma conquista pessoal, representavam *sentidos da terra* ligados à esperança de muitas pessoas.

No ano de 1964, Januária foi coroada como Rainha da Reforma Agrária, pelo Presidente da República, João Goulart, que lhe atribuiu o título por 100 anos, conforme seu relato, fato também retratado na matéria do jornal. O mosaico de jornais desgastados pelo tempo, enaltecidos nas paredes da sala de visita da casa, revelava sentidos de esperança das pessoas lutadoras pela terra, de que a reforma agrária estaria por se fazer naquele momento da coroação, de conflitos agrários e de instabilidade política brasileira. Meses depois vieram os governos militares e a reforma agrária almejada por Januária e seus companheiros de luta só se tornou realidade em 1985, após ela ter percorrido diferentes lugares até assumir o lote. No tempo da pesquisa, enaltecendo o vivido e o conquistado, ela vivia sentidos entre lembranças da juventude e a luta para viver no espaço da terra.

A esperança de Januária por dias melhores, em cada etapa de sua vida, também permeia a vida de outras famílias assentadas. Os acontecimentos da vida se constituem em somatórias que retroalimentam o cotidiano, um lugar de contradições e descontinuidades, no qual se tem o tempo do possível, como indica Martins (2000).

Nesse tempo, a esperança por dias melhores, alimentada pela disposição em seguir a luta, amparada por coletivos organizados e pela fé no divino, torna o impossível possível, um elo no conjunto de elementos que viabilizam a permanência nos assentamentos. Este elo, percebido em diferentes situações e lugares, como nas expressões da linguagem, na presença das famílias nos espaços das missas e cultos e nos portões de entradas de lotes que exibem os nomes do lugar da produção, homenageando santos católicos, como Sítio Mão de Deus, Sítio Santo Antônio, dentre outros. São *sentidos da terra* da ordem divina a alimentarem a esperança de dias melhores.

Finalmente, os *sentidos da terra* de Alex, assentado no PANA, município de Nova Alvorada do Sul, de desejar integrar a história da sociedade por ser um lutador na/da terra foi outro sentido de esperança evidenciado nas andanças pelos assentamentos. Durante as aulas do curso de Ciências Sociais/PRONERA, oferecido pela UFGD, o estudante foi presenteado com um livro que reúne resultados de pesquisas sobre assentamentos em Mato Grosso do Sul, e um dos capítulos, ao abordar o universo de crianças, apresenta a entrevista de Alex acerca do seu tempo de infância.

O jovem, ao receber um exemplar, encontrou a si mesmo e sua história. Seu contentamento ao ver a luta de seus pares ser publicizada explica que estar no lote não basta, pois ele deseja sentir-se integrante da sociedade que movimenta e alimenta a transformação. Naquele momento, Alex representava as pessoas do campo que desejam reconhecimento social como trabalhadoras e produtoras de alimentos para a mesa de todos os brasileiros.

Situação similar foi vivenciada no Taquaral, quando uma das autoras deste texto retornou àquele espaço para entregar volumes do livro que havia publicado com os resultados de pesquisa. O contentamento das pessoas ao abrirem a obra e encontrarem suas falas foi imenso, o que significava que haviam dito algo que, para elas, deveria ser dito e fazia sentido à sociedade. Sabiam que outras pessoas conheceriam suas histórias, seus sofrimentos, como dizem, para chegarem aos lotes. Sentiam-se parte da história do lugar, num movimento de esperança para a condição de invisibilidade e exclusão e de resistência diante das adversidades, como analisaremos no próximo item.

As resistências

O *sentido da terra* ligado à resistência está entre os mais visíveis observados nos diálogos que estabelecemos com pessoas de assentamentos, nos momentos que extrapolaram as perguntas direcionadas por questionários. Os sentidos perpassam as trajetórias das famílias desde a migração de um lugar a outro, na busca pela/na terra pelos acampamentos e assentamentos, fazendo o cotidiano da vida nos lotes. Por isso, utilizamos o termo resistências no plural porque elas revelam-se diversas.

Iniciemos apresentando o relato de duas mulheres, seguido de um homem. A primeira, Vera, do assentamento Taquaral, coletado no ano de 2000. Ao chegarmos à sua casa para pesquisar o fazer de mulheres, seu companheiro se prontificou a compor a roda de conversa. Sabedoras que éramos de que a presença do homem inibiria a fala da mulher, especialmente para manifestar desejos e frustrações, pedimos que ele se retirasse, esclarecendo os objetivos da pesquisa. Nas coletas dos dados, muitos homens se colocaram como detentores da palavra durante as entrevistas, sendo comum, ao chegarmos às casas, e ao encontrarmos somente mulheres, essas sugerirem que os filhos chamassem os companheiros a participarem.

Longe do homem, Vera sentiu-se à vontade para falar sobre sua jornada de trabalho no lote, na casa, na feira e sobre sua relação conflituosa com o companheiro. E fez isso diante da justificativa de que sabia que ele estava a escutar e que, assim, ouviria seu desagrado. A suspeita de Vera procedia, pois visualizávamos o homem escondido entremeio às brechas da parede que deixavam vislumbrar sua sombra.

O desabafo de Vera transpirava *sentidos da terra* ligados à resistência à dominação masculina e ela apoiava-se na presença das pesquisadoras para empoderar-se. Apesar de serem atuantes nos afazeres dos lotes, junto com crianças, e muitas delas serem as responsáveis pela subsistência da casa ao proverem as necessidades imediatas com os recursos da produção de artesanatos, sabão e outros produtos. Em alguns casos as mulheres ainda não são protagonistas do espaço no qual lutam.

Essa situação era explicitada por Vera. Na entrevista, ela colocava-se como mulher batalhadora, desejosa por viver uma vida em harmonia, mesmo que isso representasse seguir sozinha, mas, como mulher, aprendeu sobre paciência e submissão e desconhecia possibilidades de tornar-se agente transformadora. As resistências a essa dominação compõem o tempo da história da vida das mulheres, constrói outros tempos e movimentos, transforma a si próprias e exige direitos negados.

Assim como Vera, em outros assentamentos mulheres desejavam tomar a vida e seus corpos em suas próprias mãos. *Sentidos de resistência*, por exemplo, foram identificados em conversas animadas do grupo de mulheres do município de Itaquirai, no momento em que fabricavam artesanato para enfeitar a cidade, em 2006. Afastadas das atividades na morada, do lote e do cuidado aos filhos em idade escolar, elas foram instaladas provisoriamente em uma casa na cidade, em companhia dos filhos pequenos. Em meio às fibras de bananeiras e à edificação de artefatos natalinos, as crianças brincavam, eram alimentadas e assistiam as mães trabalharem. Enquanto criavam, as mulheres conversavam sobre diversos assuntos, desde problemas com a produção, sexualidade, doenças na família, preocupação com os filhos. Manifestavam saudade da casa e dos companheiros.

Como no dia da nossa coleta de dados era véspera do retorno delas aos assentamentos, os trabalhos estavam sendo concluídos e os diálogos do grupo versavam sobre o que fariam ao retornar à jornada cotidiana. Dentre os planos traçados, as artesãs almejavam confraternizar com os familiares, rever a casa e, principalmente, namorar os parceiros. Apresentavam o prazer em viver em suas múltiplas dimensões, de mulheres cientes que seu lugar está em todos os lugares e que as precariedades não devem reduzir sua participação na sociedade e sublimar o gosto pela vida.

Outro caso que merece ser socializado, ligado à resistência da mulher, são os *sentidos* evidenciados por duas estudantes do curso de Ciências Sociais/PRONERA, em 2009. Durante o intervalo de aulas oferecidas na cidade de Dourados, quando uma delas estava isolada/quieta por estar há mais de três semanas longe de casa, com saudades e preocupada com a filha, a amiga a consolava e aconselhava a aproveitar aquele momento como um tempo para si, sem carregar sentimentos de compromisso para outrem.

A amiga lhe aconselhava a aprender a dividir com o companheiro os cuidados com filhos, tendo como reflexão uma decisão pessoal, tomada em etapa anterior do curso, de ter trazido consigo o filho pequeno para as aulas, o qual, por se manter no colo, prejudicou seu aproveitamento. Dora – este era o seu nome – ensinava que o cuidado deveria ser partilhado. Falava das resistências à dominação em se fazendo, e ela a se fazer, enquanto mulher, dona de si, sem deixar de ser mãe, esposa, professora e filha.

Os *sentidos da terra* de resistência também permeavam a vida de João, assentado no Taquaral, quando enfrentava dificuldades na produção de hortaliças, melões e melancias, provocada por altas temperaturas e baixo volume de chuvas, condição que propagava as pragas. Enfrentando as intempéries, ele resistia e mantinha-se no lote, pois, ao contrário de outras famílias, era beneficiado pelo abastecimento de água e não era obrigado, assim como seus companheiros, a partir em busca de condições de vida dignas. Era a contradição estampada: sair ou ficar movidos por sentidos da terra ligados à resistência.

Refletindo as dificuldades da vida, à sombra das árvores, João assistia o movimento da rodovia que cruzava a frente do lote e acompanhava o ir e vir de caminhões que carregavam a mudança dos vizinhos a buscarem paragens que oferecessem o que não encontraram no Taquaral. Eram famílias que retomavam caminhadas em busca de concretizar projetos que as inseriram na luta pela terra, mas nela não conseguiram permanecer. O lugar não mais lhes oferecia segurança, por isso, seguiam viagem no curso da vida. Resistiam na manutenção do projeto na busca pela terra. A terra que a princípio compunha o sentido da chegada, como destacado por Borges (1997), assumia o viés de ponto de partida. Seguiam em busca do lugar tão sonhado. Por isso, concordamos com assertiva colocada por D'Aquino (1994), de que diferentes são os caminhos e diversas são as histórias das famílias assentadas, mas normalmente há um elo a unir a maioria delas: a terra.

João permanecia no lote. Resistia ao sol e enfrentava as pragas que comprometiam a produção. O ficar na terra seguia sentido similar, mesmo que os caminhos e o caminhar ocorressem por diferentes movimentos. Vivia a difícil *travessia*, posta por Guimarães Rosa e interpretada por Martins (2000, p. 25), da seguinte forma:

> É na travessia, na passagem, no inacabado e inconcluso, no permanente incompleto, no atravessar sem chegar, que está presente o nosso modo de ser – nos perigos do indefinido e da liminariedade, por isso viver é perigoso. E mais que tudo, é nessa ideia de uma consciência literária dos duplos, das formas do falso, dos avessos, do descolamento entre forma e conteúdo, expressão do inacabado e inacabável, que está também posto, o nosso justo medo da travessia [...]

A incompletude das políticas de assentamento potencializa os dilemas na travessia, visto que nem sempre são organizadas por inteiro, mas pensadas apenas nos princípios expostos por Leite (1994), da racionalidade e da objetividade, que conforme o autor, não dão conta de efetivar os projetos idealizados. Como resultado, os lugares expulsam pessoas e estas resistem à expulsão, deles partindo, retomando novamente a luta pela terra. Deixam um lugar que "atravessaram sem chegar", numa resistência, porque nele não conseguiram as condições para os projetos sonhados. Se constroem no inconcluso, "presos nas incertezas de uma travessia sem destino e inconclusa" (Martins, 2000, p. 36). Nela, parafraseando Guimarães Rosa, "viver é perigoso".

Algumas conclusões

Perceber os *sentidos da terra* na reforma agrária exigiu de nós, pesquisadoras um efetivo exercício de *escutar* o outro para extrapolarmos o mero *significado* da palavra, como orienta a teoria de Vygotsky (1991), o que demandou desnudarmos concepções, (pré)conceitos, julgamentos que qualificavam as conquistas/sonhos/inquietações de outrem, avaliadas com nosso olhar, nossos sentidos e com nossa identidade.

Para percorrer o caminhar, articulamos diferentes linguagens, para além da escrita registrada nos questionários. Observamos cenários, sentimos na pele o enfrentamento do calor ao percorrermos, caminhando, os travessões – estradas, caminhos, trilhas... – dos assentamentos. Compartilhamos as dificuldades desencadeadas pela carência de água e pelo solo infértil.

Também viajamos em ônibus escolares para entendermos os dilemas da travessia de crianças estudantes. Visitamos agrovilas, as condições da produção em feiras, conhecemos os mercados disponíveis para compra e constatamos alguns preços abusivos. Participamos de reuniões de luta e nos deslocamos no tempo passado, atentas, ouvindo detalhadas histórias amparadas por memórias de imagens fotográficas guardadas como tesouros. Lemos textos e documentos, apreciamos poesias e desenhos, acariciamos formas de artesanato - desde esculturas e tricôs a adornos construídos com folhas de bananeiras. Experimentamos sabores, subimos árvores, dormimos em sombras para repormos energia.

Além de escutar o outro, escutamos a nós mesmas. Em momentos de diálogo tecíamos comentários, e em outros permanecíamos caladas pois, ao escutar, dizíamos algo e revelávamos indignação. Saímos de nós mesmas para contar a história de famílias com identidades de sem-terra, hoje assentadas. Deixamos na cidade a nossa trajetória para ouvirmos as trajetórias "dos outros", ao mesmo tempo em que refletíamos sobre como nossos *sentidos da terra* foram construídos e como deveriam ser reavaliados.

Percebemos que deveríamos renunciar à história que nos foi contada pela sociedade em respeito ao que estávamos aprendendo. Colocamo-nos no lugar das famílias para apreender seus saberes, com sua cultura. Colocamo-nos abertos ao desconhecido e à revisão de verdades. Para além disso, colocamo-nos à disposição, não de nos tornarmos suas vozes, pois eles já as conquistaram, mas para unirmo-nos aos seus *gritos* por direitos ou para manifestar satisfação, ou fortalecer o alardear daquilo que gostariam de denunciar.

Nos momentos das pesquisas, apesar das diferenças, tornamo-nos iguais, pois compactuávamos com os mesmos *sentidos da terra.*

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Rosemeire (org.). **A questão agrária em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: UFMS, 2008.

BAKHTIN, Michael. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

BAVARESCO, Pedro Antônio. Uma análise das condições socioeconômicas das famílias do assentamento Annoni (fase IV no Rio Grande do Sul). *In:* TEDESCO, João Carlos (org.). **Agricultura Familiar***:* realidade e perspectivas. Passo Fundo: EDIUPF, 1999, p. 251-309.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. Definindo história oral e memória. **Cadernos CERU**, São Paulo, n. 5, 1994.

BORGES, Maria Stela Lemos. **Terra: ponto de partida, ponto de chegada**: identidade e luta pela terra. São Paulo: Anita Garibaldi, 1997.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembranças dos velhos. 19. ed. São Paulo: Editora. Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra**. Campinas SP: Editora da UNICAMP, 1999.

D'AQUINO, Teresinha. A casa, os sítios e as agrovilas: uma poética do tempo e do espaço no assentamento rural das Terras de Promissão – SP. **Cadernos CERU**. São Paulo: FFLCH, série 2, n. 8, p. 29-50, 1997.

FARIAS, Marisa de Fátima Lomba de. **Assentamento Sul Bonito:** as incertezas da travessia na luta pela terra. Araraquara, Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2002.

LEITE, Sérgio. Por uma economia política de reforma agrária: custo de implantação e infraestrutura em assentamentos rurais paulistas (1984-1989). *In:* MEDEIROS, Leonides *et al.* (Orgs.). **Assentamentos Rurais**: uma visão multidisciplinar. São Paulo: EDUNESP, 1994. p. 287-312.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira:** a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARTINS, José de Souza. **O Cativeiro da terra.** 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples:** cotidiano e história na modernidade anômola**.** São Paulo: Hucitec, 2000.

MELO, Hildete Pereira de; CAPPELIN, Paola; CASTRO, Elisa Guaraná de. Agricultura familiar nos assentamentos rurais: nas relações entre as mulheres e os homens. In. LOPES, Adriana; ZARZAR, Andrea Butto. **Mulheres na reforma agrária**. A experiência recente no Brasil. Brasília, MDA, 2008, p. 81-152.

MENEGAT, Alzira. Salete. **No coração do Pantanal:** assentados na lama e na areia: as contradições entre o projeto do estado e dos assentados no assentamento Taquaral-MS. Dourados, MS: Ed.UEMS: Ed. UFGD, 2009.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

SARMENTO, Manuel Jacinto; BANDEIRA, Alexandra; DORES, Raquel. **Trabalho domiciliário infantil**: um estudo de caso no Vale do Ave. Lisboa: PETI, 2005.

SCALON, Maria Celi. **Mobilidade social no Brasil**: padrões e tendências. Rio de Janeiro: Editora Revan IUPERJ-UCAM, 1999.

SILVA, Maria Aparecida de Morais. **A luta pela terra:** experiências e memórias. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

SILVA, José Graziano da. **Modernização dolorosa**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1982.

VYGOTSKY, Lev Semenivich. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOORTMANN, Klaas. *"***Com parente não se Neguceia***":* o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico/87, Brasília: UNB/Tempo Brasileiro, 1990.

Afetos camponesa
(um desenho, um poema)
Larissa Araújo Coutinho de Paula

A camponesa

Enquanto o seu suor cai sobre a terra, molhando a lavoura;
Enquanto o sol severo queima-lhe o rosto;
Enquanto o trabalho com a enxada circunscreve calos em suas mãos;
Enquanto a terra colore seus dedos e suas unhas,
Enquanto a colheita lhes enverga a espinha;
Os jornais os expõem como bandidos, desterrados, humilhados,
Você consente e não questiona,
Sem reparar no prato, que é esse trabalho que te alimenta.

Campinas, São Paulo, Brasil.
2021.

A DEVOÇÃO DO ROMEIRO-PEREGRINO DE JUAZEIRO DO NORTE, CEARÁ

Claudio Ubiratan Gonçalves

Figura 1 - Quadro de Petrônio Alencar.

Fonte: Alencar, 2010.

Os carirenses, assim como os demais nordestinos, elevam as mãos ao céu suplicando por benesses divinas ou em oração de agradecimento. Arrancar o pão de cada dia nunca foi uma tarefa fácil para o sertanejo, daí a suma importância do sagrado na vida dessa gente. A força mística desta fé evidencia-se na sala dos santos onde quadros dependurados apresentam os protetores de cada casa: o Sagrado Coração de Jesus, a Virgem Maria, o Padre Cícero e os beatos e beatas intercessores, além de uma constelação de santos e santas. É uma fé herdada e construída numa terra dita santa onde os mártires foram índios, negros e mestiços, os continuadores de tradições que alguns diriam obsoletas ou irracionais, mas, que se conservam à revelia das verdades científicas e da realidade moderna. A chave que aciona os mecanismos das crenças do povo carirense é enigmática, deveras uma fechadura difícil de se abrir por ser tão antiga e rara. A luz do candeeiro que ilumina a parede dos santos nada tem haver com o Iluminismo, tem explicação em tempos ancestrais de caçadores e coletores. (Alencar, 2010).

Iniciamos nossa apresentação afetiva sobre a devoção do romeiro-peregrino de Juazeiro do Norte erguendo a pintura de Petrônio Alencar (Figura 1) como um estandarte guia e manto protetor de um grupo de devotos que acaba de aportar no santuário de São Francisco de Assis, realizando ali os três giros em torno da estátua do santo do mesmo nome, como manda a tradição do lugar e de todo romeiro e romeira que chega em Juazeiro. E como o escrito pelo artista, qualquer outra explicação sobrepondo a obra acima se torna remendo de tecidos costurado por aprendiz de alfaiate de couro, o que inevitavelmente provocará um atentado ao espírito *creador*[148] e profético do artista. Além da translúcida apresentação da pintura de Petrônio realizada por ele próprio, o leitor deste livro poderá retirar suas próprias impressões e exercitar os instintos mais remotos do imaginário geográfico e da percepção artística que cada ser humano carrega consigo. Apenas acrescento uma pequena nota explicativa contextualizando o sentido do uso de nossa futura capa de livro que ainda não foi publicado, abrindo este artigo que trata sobre os romeiros do Juazeiro. Portanto, o romeiro peregrino é aquele que se movimenta num ir e vir do seu lugar de origem[149] passando por paisagens sagradas e profanas de labutas e sofrimentos, até receber a recompensa e a gratidão do encontro com o santo protetor, e toda a corte celestial, quando cumpre a promessa ascética de chegar na terra da mãe de Deus. Também tem o próprio romeiro ou romeira que se territorializou no mundo do Juazeiro, e vive esta viagem entre lugares e paisagens no seu cotidiano e no território de abrigo onde foi acolhido pelo padre Cícero.

Após isso, importante dizer que, em outubro de 2005, eu apresentava os resultados de pesquisa da tese de doutorado intitulada: *Ética e diferenciação interna do trabalho na ordem territorial e ambiental do Cariri Cearense.* (Gonçalves, 2005). Naquela época, não detinha a clareza e a compreensão de alguns elementos que trarei para compartilhar aqui. Na ocasião da tese, dediquei um capitulo que denominei ser o ordenamento comunitário e que traduziu, na verdade, um conjunto de experiências de solidariedade comunitária no Cariri Cearense. Dentre elas, ressaltei a devoção do romeiro-peregrino que retomo agora, após alguns anos, não só demonstrando a atualidade e a importância do assunto, mas trazendo um olhar sob um ângulo diferente, que é o da geografia da devoção e dos afetos da romeira e do romeiro.

Assim trarei, num primeiro momento, alguns pontos reflexivos acerca da ética da alteridade que, na sequência, expressa uma cerimônia com sua ritualística seguindo os cânones de uma narrativa de liberdade do ser, mas que, na prática, se converte num cuidado e

[148] Utilizamos a expressão com o sentido colonial-latino de 'Crear' como a manifestação da essência em forma de existência – crear é a transição de uma existência para outra existência.
[149] Compreendendo origem não somente como o lugar posicional no espaço geográfico mas também no lugar das subjetividades do ser.

responsabilidade de sentido comunitário. Uma verdadeira pedagogia comunitária proveniente da ambiguidade do espaço profano e da ascese que, embora sendo componente de uma prática cristã, transcende as origens ancestrais. Finalmente compreendemos a devoção, o desejo e a afeição do caminhante com destino e, também, do sem destino, como uma profunda ética do afeto, em movimento de permanente romaria, porque o poder e a dominação também se fazem permanentes.

Ato 1 – Transcendendo a rotina cotidiana em direção ao que é comum de todos

Com a proposta de lançar algumas fagulhas de reflexão na intenção de compreender o ser-estar-sentir-pensar do romeiro, nos valemos de Emmanuel Lévinas (1997), quando aborda a vertente da alteridade ética pelo viés da antropologia filosófica. Neste sentido, pensamos a ética da alteridade como filosofia primeira. Ou seja, a inteligibilidade ética junto da ontologia e da metafísica do próprio ser, antecedendo a cosmologia, a epistemologia do conhecimento e do domínio do mundo, e ainda antecedendo o interesse econômico produtivista que exalta o individualismo.

A ética da alteridade aponta para o sentido da subjetividade como "para outrem". Ou seja, eu só tenho sentido de ser quem sou se me encontro com outrem no nível da maturidade e responsabilidade. Não vendo o humano somente como objeto e resultado das necessidades do EU, mas como desejo do outro como OUTRO. O ser humano só é verdadeiramente humano se realiza o potencial ético e de relação de alteridade que recebe enquanto criatura, vivendo cada momento enquanto um ser grandioso e capaz, mas ao mesmo tempo altamente vulnerável, sensível, sujeito da afecção, ou seja, precisando demais de outrem e acolhendo outrem para dar sentido à vida (Lévinas, 1997). O sentido da vida aqui é o sentido do se fazer comunidade.

A compreensão da ética do outro lhe confere significação a partir da interpelação do ser. Compreendo o outro por meio de sua história, do seu meio, de seus hábitos, suas falas e do seu rosto. O rosto do outro convoca minha responsabilidade e cuidado sobre o próximo. Responsabilidade entendida não como privação do saber da compreensão e da percepção do rosto, mas como a excelência da proximidade ética na sua sociabilidade, no seu amor sem concupiscência.

> A proximidade do outro é significância do rosto. Este significa, de imediato, para além das formas plásticas que não cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção. Sem cessar, ele rompe estas formas. Antes de toda expressão particular – e sob toda expressão particular que, já pose e postura a si concedida, a recobre e protege – nudez e miséria da expressão como tal, isto é, a exposição extrema, o sem-defesa, a própria vulnerabilidade. (LÉVINAS, 1997, p. 193).

Neste aspecto, quando há uma inversão humana do "em si e do para si", do "cada um por si", em um EU ético ocorre uma "re-volta" radical que produz o encontro com o rosto do OUTRO. Uma possível rebelião interna. É na relação pessoal do EU com o OUTRO que o acontecimento ético, da caridade e da misericórdia, da generosidade, e também do conflito, conduzem na direção de uma mudança de postura do ser.

> As categorias bíblicas, o órfão, o pobre, a viúva e o estrangeiro, utilizadas na filosofia de Lévinas, recebem uma significação concreta e um destino na filosofia da libertação. O outro é o oprimido, que se chama de índio, de camponês sem terra, de marginalizado nas periferias dos grandes centros urbanos, de desempregado, de pobre do povo, que clamam por justiça. A revelação desse outro exige uma correspondente práxis libertadora. Esse outro não poderá ser negado nem desconsiderado, uma vez que ele se encontra justamente fora da dimensão do jogo do meu eu. O outro que vem ao meu encontro, que clama por justiça em sua interpelação, rompe com o sistema da opressão, com a ideologia ou ilusão, ele rompe com o egoísmo do eu. (SIDEKUM, 2002, p. 155).

A filosofia da libertação materializa o outro subjetivado, nomeando os sujeitos sociais que lutam por direitos à vida e aos bens da natureza, contra a opressão do individualismo e a favor do pluriverso. Neste sentido, a libertação é uma reação da dimensão comunitária do ser humano e expressão histórica da solidariedade transformadora na busca da justiça.

> O ser humano experiencia a presença concreta do outro em sua exterioridade e se encontra com ele mesmo na transcendência. Nesse sentido, a proximidade no horizonte do ser-para-o-outro não tem nenhuma delimitação espacial e temporal, porém abarca toda a humanidade. O ser-para-o-outro refere-se a um saber moral, ao pensar moral, à bondade, à diaconia, à substituição do outro e à justiça. A relação com o outro, no ser-para-o-outro, plenifica-se fundamentalmente no ser da comunidade, o que corresponde à responsabilidade ética para com o outro, como uma experiência na alteridade. (SIDEKUM, 2002, p. 156).

Desse modo, a solidariedade e a comunidade são aspectos apresentados como elementos fundamentais na experiência da responsabilidade com o outro. A partir da interpelação do rosto do outro ocorre a transcendência do eu, que se manifesta na exterioridade das relações, que desencadeia a busca da libertação ética em comunidade numa relação social de solidariedade.

A ética da alteridade recupera o lado humano da singularidade, da solidariedade e do pluriverso que também habita o eu e que é, na verdade, é reflexo da relação na diferença com o outro (Pelizzoli, 2002). O outro, que é descoberto como sociabilidade humana e não como um obstáculo a ser ultrapassado. Esta postura compõe-se como uma crítica conjugada ao questionamento das consequências éticas das diversas teorias influenciadas pelo pensamento do Ocidente, consubstanciada a partir de uma crítica ético-epistemológica ao mundo moderno-colonial.

De fato, Lévinas elabora uma crítica ao imperativo ético, que está ligado no fio do tempo ao caminho da tradição aristotélica valorizadora da ética da felicidade, da alegria e da virtude como o fim da vida política. Outro aspecto alvo da crítica seria o da tradição kantiana da ética do dever, entendendo a virtude como conformidade do querer com o dever. Nesta última, os impasses são mais sublinhados, enquanto que na primeira enfatiza-se a concepção de prudência como virtude da reta decisão humana. Desse modo:

> A ética de Aristóteles é, sem dúvida, social, e a sua política é ética. Na ética, não se esquece que o homem individual é essencialmente um membro da sociedade. Nem na Política que a virtude do Estado está conforme à virtude dos seus cidadãos. (ROSS, 1987, p. 193).

A epistemologia da racionalidade do ser de Aristóteles, da busca da felicidade e do bem-estar da existência humana, possibilita perceber a relação entre seus princípios éticos e a noção de virtude como conduta. A ética se encontra imersa nas circunstâncias da conduta e no modo como ela é concebida a partir do exercício do caráter em sociedade. O movimento na estrada e a experiência da vida romeira que é a vida camponesa, indígena e quilombola ou do sem-terra, sem teto e com poucas condições materiais, faz do andarilho, que é o pagador de promessa, recusar o protocolo e a lógica da racionalidade aristotélica e da ortodoxia cristã. E, num misto de contradição entre aceitação e recusa da forma hegemônica de reverência aos credos ocidentais, se abraça com uma prática cabocla simples de compreensão, da complexa realidade através dos sentidos, instintos e sentimentos que são compartilhados comunitariamente na rede de sociabilidade do evento da romaria.

Ato 2 – O destino da romeira e do romeiro é a estrada...

BENDITO DAS CANDEIAS

Bendito e louvado seja a luz que mais alumeia.
Valei-me meu padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias.
Oh! Que caminho tão longe e cheio de tanto arrudeio
Valei-me meu padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias.
Os romeiros vêm chegando e é noite de lua cheia.
Valei-me meu padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias.
Os anjos cantam no céu e no mar canta a sereia.
Valei-me meu padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias.

(domínio público)

O Bendito das Candeias é o canto maior de abertura do ciclo das romarias e, mais que isso, ele compõe a liturgia de cada ser que se lança nas veredas dos sacrifícios (sacro-ofícios) que desemboca na Terra da Mãe de Deus, que também é conhecida como Juazeiro do Norte. Quando se toma a decisão de sair no mundo como romeiro ou romeira, somente uma coisa é certa: a proteção dos entes que iluminam o percurso e os grupos que se lançam nesta caminhada. Padre *Cíço* (Padre Cícero), Mãe das Candeias, os anjos e a sereia, ou mãe d'água, são alguns destes entes protetores e guias responsáveis pela condução até o destino almejado.

Além dos romeiros povoadores que iniciaram a ocupação territorial de Juazeiro do Norte (Della Cava, 1977), e dos romeiros artesãos responsáveis pela dinamização dos empreendimentos econômicos, chamamos atenção para os romeiros viajantes que permanecem num movimento de formigueiro humano em direção às estradas que levam ao Juazeiro. São essas as pessoas que se deslocam durante alguma fase do ciclo de romarias, até o Juazeiro, para cumprir em peregrinação determinado objetivo, seja ele religioso ou mesmo comercial, retornando em seguida para o seu lugar de origem.

O conjunto das romarias realizadas ao Juazeiro do Norte compreende cinco momentos importantes, que marcam o calendário religioso e comercial do município, com impacto em toda região do sul cearense. São eles: romaria em devoção à Nossa Senhora das Candeias; comemoração do nascimento do Padre Cícero; celebração da morte ou passagem do Padre Cícero; Festa da padroeira de Juazeiro do Norte, que é Nossa Senhora das Dores; e celebração do Dia de Finados. Também merece destaque a devoção e festa em memória a São Francisco de Assis, que ocorre em outubro. Abaixo apresentamos o gráfico com o ciclo anual das romarias.

Figura 2 - Ciclo Anual das Romarias em Juazeiro do Norte, Ceará.

Fonte: Entrevistas de campo. Organizado pelo autor.

O ciclo anual festivo das romarias tem início na semana que envolve o dia dois de fevereiro, com a romaria em devoção à Nossa Senhora das Candeias. Os romeiros vêm ao Juazeiro pedir boa safra agrícola e pedir caminhos abertos para o ano que se inicia, com muita luz à sua santa de proteção. Conta a tradição, que a procissão das luzes começou com o Padre Cícero estimulando a produção de candeeiros e, hoje, prossegue com os fiéis segurando suas velas nas celebrações litúrgicas entre a Capela do Perpétuo Socorro e a Basílica Menor de Nossa Senhora das Dores[150]. Em seguida, ocorre a romaria do nascimento do Padre Cícero, no dia vinte e quatro de março, que envolve mais a população local e da região do Cariri cearense, com tríduos e ofícios, e não ocorrem grandes movimentações de peregrinos como nas demais.

No dia vinte de julho, a romaria da morte, ou passagem do Padre Cícero como prefere chamar o romeiro, coincide com o período de muitos eventos festivos: férias escolares, festa de emancipação política de Juazeiro do Norte, Exposição Agropecuária de Crato, dentre outras. A romaria de Nossa Senhora das Dores, no dia quinze de setembro, é a festa da padroeira do Juazeiro que, em concentração de romeiros, só perde para à de dois de novembro, a de Finados.

Entre a romaria de Nossa Senhora das Dores e a do dia de Finados, temos o dia dedicado a São Francisco de Assis pela Igreja Católica. As festividades que ocorrem no Santuário da ordem dos Franciscanos Capuchinhos, em Juazeiro, se somam à movimentação de alguns peregrinos provenientes do município de Canindé, localizado no norte do Ceará, onde ocorre a romaria em devoção a São Francisco das Chagas. A romaria de novembro é considerada uma das maiores do país. As estimativas da igreja e da prefeitura são sempre em torno de 500 a 700 mil romeiros, o que praticamente dobra a população da cidade. Assim como a procissão das velas, neste momento, ocorre a "benção dos chapéus", objeto de forte simbologia para o camponês romeiro que venceu inúmeros obstáculos não somente no decorrer do ano cristão, mas também para estar presente na romaria que encerra o ciclo afetivo da devoção do romeiro, e que recomeçará em fevereiro do ano seguinte.

Desse modo, para compreender a devoção do romeiro, é preciso compreender a romaria. E compreender a romaria é percebê-la como o lugar do convívio das diferenças e de estado de mudanças, como descreve uma estudiosa do tema e também romeira:

[150] Um dos primeiros decretos eclesiásticos de Dom Fernando Panico, bispo de 2001 a 2016 de Crato, foi elevar a Igreja Matriz à condição de Basílica Menor.

[...] Pra ele [romeiro] a romaria é como um retiro. Quando nós precisamos fazer um retiro para colocar as coisas no lugar, para redefinir o que nós queremos, os valores que nós acreditamos. Porque no dia-a-dia a gente esquece, a gente entra na roda viva do individualismo, do dinheiro, da luta de classe... A gente é tomada num círculo vicioso de uma sociedade que mata e eu sinto que o romeiro, sem perceber que é pra isso, ele precisa desse tempo pra redirecionar não só com o corpo, mas também com a mente o que ele quer na vida. Nunca encontrei um romeiro que disse que não precisa de perdão. Ele sabe que está envolvido com mulher, que ele é envolvido com isso, com aquilo, que não foi honesto... Ele tem consciência disso, mas ele para num certo momento, ele dramatiza, ele vai simbolizando à sua volta em valores que ele projeta no Juazeiro ou em Canindé, pois, são valores que vem dele, ele projeta, que ele está vendo lá... Mas, que na realidade é ele que está projetando e é por isso que quando ele chega no Juazeiro ele está num sentimento de simbiose com os valores que ele proclama e que ele sabe que não está vivendo. Então ele se reaproxima do sagrado, de valores como a união, de partilha, de oração, de fé, de agradecimento, de simplicidade... Dá sentido ao sofrimento que ele vive, por que não tem coisa pior de viver a dor sem ver o sentido da dor. Ele sente dor aqui por que ele sabe o sentido da dor da romaria, a dor pra ele na romaria se transforma numa ascese que faz ele crescer, ele se sente mais gente, ele se sente mais feliz. (Irmã Annette, 2004 – entrevista para o autor).

Figura 3 - Movimentação de romeiros no estacionamento da Serra do Horto, Juazeiro do Norte, Ceará. Ao fundo estátua do Padre Cícero.

Fonte: arquivo do autor, 2004.

O romeiro peregrino é aquele que é movido pela busca incessante da experiência comunitária do "extraordinário", da experiência do "outro". São aqueles que representam no espaço da via sacra da romaria, o sofrimento e a compaixão da vida cotidiana, que elevam a purificação necessária para a ascese almejada. A chegada ao lugar sagrado do Juazeiro é demarcada pela presença da realidade sagrada e do encontro com essa realidade que obedece a ritos e práticas: o pagamento de uma promessa por uma graça alcançada, a visitação aos monumentos que lembram o Padrinho, a participação nas celebrações religiosas, dentre outros.

Ato 3 – Narrativas afetivas em transe

Figura 4 - Missa campal no pátio da Capela do Socorro no período da romaria das Candeias, Juazeiro do Norte, Ceará.

Fonte: arquivo do autor, 2004.

[...] Ascese é uma dor que a gente assume ou aceita em vista de uma purificação, em vista de um valor que o projeta. [...] A ascese não é uma procura de sofrimento pelo sofrimento; é uma aceitação de uma dor em vista de uma coisa melhor, em vista de uma purificação, de um crescimento. A ascese da romaria é todo o lado de sacrifício, de penitência, porque não é fácil ficar num rancho, todo mundo dormindo no chão, tem gente em cima roncando... Pra quem é capitalista e quer o lado mais fácil, vai ficar três dias dormindo, descansando, não vai fazer um esforço tão grande e, o melhor de tudo, é que essa ascese é tão profunda, que na realidade eles chegam aqui e diz que não sente o cansaço, tudo isso é psicológico.

Irmã Annette, 2004 - entrevista para o autor.

A Figura 4 representa uma missa a céu aberto num dia com chuva. Tal detalhe poderia passar despercebido se não fosse mais um elemento necessário no processo de ascese e penitência romeira. O fator natural da chuva assume a condição de ligação direta com a divindade, que o conecta com todo o processo da romaria e dá sentido ao necessário processo de mudança desejado por cada romeiro e romeira.

No depoimento acima, o romeiro é aquele que sai do conforto do seu lar, por mais simples que seja, e encara as dificuldades da travessia e as imprevisibilidades da longa viagem que, ao mesmo tempo, representa o "sair de si" e "para si", o encarar os inúmeros problemas do seu cotidiano como a doença, a falta de emprego, a ausência de um ente querido. E a busca do encontro "do outro".

Figura 5 - Maria José, Almerinda e seu neto – ex-trabalhadoras do cultivo do fumo em Arapiraca, Alagoas.

Fonte: arquivo do autor, 2004

Abaixo segue um conjunto de relatos de romeiras e romeiros que expressam bem este sentido de afeição à forma do ser-estar romeiro, transitando entre os planos material e espiritual do ser humano. Em suma, o sentido de busca comum do devotado grupo de destino dos romeiros.

> *Vou interar 36 viagens que eu venho aqui; o prefeito manda carro, meu marido é doente, eu num sou aposentada. Pra mim o Padre Cicero é importante, desde d'eu criancinha que eu via meus avós e meus pais tudo se apegando com o Padre Cicero e aquilo ficou no meu coração e eu gravei e tá gravado, nem por morte sai...* (Maria José, romeira de Teotônio Vilela-AL).
>
> *Já vim 23 romarias e venho porque gosto de meu Padrim Ciço e venho avisitar o Juazeiro. Espero receber felicidade. Sou aposentado e agricultor; planto milho, feijão, roça de cana. Eu tenho vontade muita de vim morar aqui mais num venho porque minha mulher é crente, dá certo porque quando ela quer ir pra lei dela eu respeito e quando eu quero vim pra cá ela respeita.* (José Antonio, Palmares-PE).
>
> *É a primeira vez que venho aqui, é muito bonito e tô pedindo a Deus pra vim muitas e muitas vez, né? Vieram 50 pessoas num ônibus. O Padre Cicero é importante porque quando a gente foi crescendo foi justamente sabendo dos pais e do pessoal mais idosos que vai dizendo, então por isso que a gente tem a devoção.* (Ana Constantina, romeira de Macaíba-RN).
>
> *Nós vem no Juazeiro visitar os santos e pedir a benção de Deus e dos Santos e de meu Padrim Ciço, porque nós tem muita fé. Minha mãe mora aqui e essa é a terceira vez qu'eu venho. O Padre Cicero é importante porque ele é um santo; ele obra milagre e nós se criemos no ritmo de nossos pais visitando ele e nós continuemo. Eu sou agricultor esse ano já plantei milho.* (Seu Joca, romeiro de Cabo de Santo Agostinho-PE).
>
> *[...] Eu tenho certeza que Deus está com ele em bom lugar e ele pode ser um mensageiro dum romeiro dele pedir um milagre pra nós. Tem gente que fica bom chega aqui doente... Tinha uma mulher aqui doente, aleijada duma batida de carro; ela veio num caminhão, veio a pulso e ela hoje se encontra boa. Quando eu trouxe ela a segunda vez já veio só, andando e na terceira vez ela já subiu a igreja, as pedrinhas por todo canto numa fé que ela teve no Padre Cicero e Nossa Senhora das Dores.* (Cícero Vieira, romeiro de Arapiraca-AL).

Entretanto, a experiência do extraordinário e do outro não ocorre somente pelo sofrimento, também ocorre naquilo que o romeiro considera como espaço profano. O aspecto lúdico, festivo e de expressão das paixões nas romarias é revelado nas apresentações das bandas de pifes e danças em praças, nos jogos clandestinos de azar escondidos dos policiais e das autoridades eclesiásticas, e nas atividades comerciais como: venda de medalhas, estampas, fitas, cordões, folhetos, livros, garrafadas medicinais etc.

Figura 6 - Violeiro Vicente Cunha e um grupo de romeiros de Santa Helena, Paraíba, em frente ao rancho em que ficaram hospedados.

Foto: arquivo do autor, 2004.

Nos dois relatos, abaixo, identificamos a figura do fretista e chamamos atenção para sua fundamental atuação neste processo de romaria. O fretista é a pessoa que faz o frete. É o organizador do grupo de romeiros, responsável pelo percurso da cidade de origem até a chegada na terra sagrada do Juazeiro e posterior retorno. Muitas vezes, sua posição se confunde com a do animador religioso do grupo, aquele que puxa as orações, cânticos e benditos, mas, sobretudo, sua função principal é garantir o transporte, manter a ordem e a segurança no grupo, e gerar um ambiente de contrição e devoção para realizar uma boa viagem e chegar bem na rota de destino.

> *Meu nome é Benedito Xavier do Nascimento, o popular "Pio da Pipoca" – locutor. Rapaz é o seguinte: Eu dei duas viagens como romeiro e hoje eu tô viajando como fretista; eu tenho 18 viagem... O objetivo de vim até o santo Juazeiro é a gente trazer ao povo lá do nosso município, do nosso estado que é Alagoas, trazer paz, trazer o povo pra daqui levar a paz, levar as pessoas, receber mensagem de amor de carinho adiante da Igreja, né? [...] Como nós temos a parte da Igreja é conselho de Itália, de padres, como também nós temos vários eventos, nós temos aqui coco de roda de outros estados e daqui também, nós temos representação de violeiros que vem de fora e daqui, a gente tem as coisas diferentes, as bijuterias são demais, o povo gosta de ver, as crianças gosta de participar, mais o objetivo mais é trazer a parte de orações.* (Romeiro de Arapiraca-AL).

> *Já tenho 36 viagens pra'qui é, tem vez que eu venho duas vez em janeiro e fevereiro. Eu venho ao Juazeiro porque gosto de avisitar aqui. Bom, pra mim o Padre Cíço é um santo porque eu adoro que seja. Porque num tem coisa que eu me veja não... qualquer uma coisa, um aperrei qu'eu me valha dele pra num ser válido, eu sou assim... Eu ajunto gente pra vim pro Juazeiro também, sabe? Um ano eu tava ajuntando gente aí me deu uma dor nessa perna aqui qu'eu num podia arribar de jeito nenhum aí eu fiz uma promessa, ajuntei meu povo paguei a promessa eu tava do jeito que eu tava aí fiquei bom. Dessa vez eu trouxe 110 pessoa, trouxe numa mecedatruck e deixei gente ainda, agora eu tô vindo de besta, só veio 15 pessoas. É um filho meu que dirige.* (Romeiro e fretista de Arapiraca-AL).

É inegável o envolvimento das forças políticas na realização do evento de tamanha envergadura, principalmente na resolução dos impasses que, de alguma forma, comprometam o pleno êxito da chegada dos romeiros ao seu destino. Assim como ocorreu no protesto dos motoristas de caminhão pau-de-arara contra a polícia rodoviária federal:

> *É um grande encontro do Nordeste e principalmente do estado de Alagoas, Pernambuco, a Paraiba... Tem muitos anos que os pais da gente e os avós da gente andaram de pé, de jumento, de burro, cavalo e hoje é viagem de coletivo, carro mais preparado com mais conforto... O Pau de Arara não é proibido, porque há três anos atrás teve aqui uma greve com a polícia federal, o DNER proibiu por causo que tava havendo muito acidente, mais aí houve uma reunião com um Deputado Federal daqui do Ceará, com o Governador e o Ministro dos Transportes e o Padre Murilo na secretaria de transportes daqui. E aí eles entraram no acordo para os proprietários e os fretistas dar mais condições, cadeira, mais segurança, pouca bagagem em cima da lona. E aí sempre tem num pára não, ele não quer que pare. Porque foi dos primeiro passo que veio para Juazeiro, foi de carroça de burro, almocreve; chama almocreve é andar de jumento, e tangendo cinco, seis animais; dez, doze ajuntava de cada cidade e vinha pra cá, até carroça de burro vinha...* (Romeiro e Fretista de Arapiraca-AL).

Outra característica da influência da força política, fortemente presente nas romarias, pode ser facilmente constatada quando o prefeito do município de origem do grupo peregrino, patrocina, com a infraestrutura necessária, o grupo dos seus eleitores devotos do Padre Cícero.

> *O prefeito de Teotônio Vilela, ele mandou 17 ônibus confortável com 50 lugares, veio 850 pessoas, foi dado por ele. Ele deu 17 par de charque, cada encarregado trouxe três caixa de salame de quatro unidade, salame-mortandela da boa, trouxe cada um, um saco de farinha, dez pão pra cada um, um quilo de arroz e um quilo de feijão pra cada um e ele dá R$ 10,00 pra cada uma pessoa; criança ele dá R$ 5,00, ele manda e a gente distribui. E dá o apoio, além dos ônibus ele manda um batedor que é um mecânico com ajudante num carro pequeno para acompanhar para num ter algum problema.* (Romeiro de Teotônio Vilela-AL).

O romeiro compreende de modo simples e claro a ligação da política com o Padre Cícero. O modelo de homem santo, em quem eles procuram se espelhar, não escondeu, em momento algum, seu agir e pensar político. É o exemplo, a postura de tolerância e de conciliação, dada pelo denominado "Patriarca do Nordeste", e é facilmente apreendida e reproduzida pelos seus afilhados.

> *O Padre Cícero é que nem um porta-voz dum governador, dum prefeito, porque ele quando passou, se mudou dessa cidade que se chama cidade de Juazeiro do Norte ele deixou algumas coisas construídas e o nome dele ficou na pedra, quer dizer ficou lá no museu; ele é uma liderança, comunicador do povo e conselheiro, então o povo faz fé nele e ele pode pedir a Deus, como ele é um assessor de Deus. Chega lá, meu Pai ajude meus filhos, meus irmão lá do Juazeiro, do Nordeste, nosso Brasil como ele seja um mensageiro...* (Romeiro de Teotônio Vilela-AL).

O romeiro sabe que o caminho da salvação eterna também passa pela salvação econômica. E a salvação econômica não se resume somente ao aspecto financeiro ou de acúmulo material, mas à busca de fortuna que é traduzida em fartura nas colheitas, boa saúde, e partilha do amor e da felicidade com os demais romeiros. A ascese, vivenciada por cada romeiro no esforço de lograr o perdão pelos erros cometidos, se repete a cada nova vinda ao Juazeiro, na alegria e na fé de pedir a benção e a proteção do padrinho.

Figura 7 - Romeira pagando promessa na missa campal de Candeias na Basílica Menor de Nossa Senhora das Dores.

Fonte: cortesia arquivo Nivia Uchôa, 2007.

Considerações finais

O termo romaria tem sua origem na pessoa que viajava a Roma, considerada a cidade eterna, que abrigava, e ainda abriga, a figura do Papa, o "representante" de Deus na terra e encarregado de recolher as ofertas e os pagamentos materiais dos sacrifícios espirituais praticados por romeiros que para lá se destinavam, tanto em tempos pagãos como em períodos de guerras santas sangrentas. Por conseguinte, a tradição da peregrinação religiosa católica transpôs os muros de Roma para territórios da Península Ibérica, como o caminho de Santiago de Compostela, por exemplo, e chegou ao mundo da colônia como o Brasil.

Portanto, de um lado, a romaria como experiência colonial permanece afirmando relações de sociabilidade de poder político em alianças cruzadas com o poder econômico, consolidando a hegemonia do sistema capitalista. De outro lado, a romaria carrega valores e sentidos que contraditoriamente podem ser considerados transgressores ao sistema de poder destrutivo do capitalismo, seja pela transcendência e múltiplos desdobramentos na escala de ação da comunidade, seja pelo próprio processo de conversões e mudanças que sucedem nos movimentos da estrada e que operacionaliza mudanças entre o partir e o chegar.

A experiência da romaria transita nesta linha tênue da "ensinagem" (ensino-aprendizagem) que, embora se desenvolva no ambiente de raízes ocidentais, carrega fundamentos e referências em tempos-espaços não eurocentrados de matrizes e devoções de simbologias pagãs. E o desejo e a afeição dos caminhantes se faz numa comunidade com destino e também sem destino, com uma profunda ética do afeto que se lança em movimento de romaria. Assim, para entrar no estado de transe é preciso saber desenvolver os passos certos do caminhar.

Referências bibliográficas

ANDRADE FILHO, J. Evangelista de. **Mestres do Juazeiro: cotidiano e símbolo na escultura popular**. Brasília: Edunb, 1991.

ALENCAR, Petrônio. **Notas explicativas sobre a xilogravura dos romeiros.** Juazeiro do Norte, mimeo, 2010.

CARVALHO, Gilmar de. **Madeira Matriz: cultura e memória**. São Paulo: Ed. Annablume, 1998.

DELLA CAVA, R. **Milagre em Juazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore. **Pequeno Atlas de Cultura Popular do Ceará: Juazeiro do Norte**. Rio de Janeiro/Fortaleza: FUNARTE/INF/UFC, 1985.

GRANGEIRO, Cláudia Rejanne Pinheiro. **O Discurso Religioso na Literatura de Cordel de Juazeiro do Norte**. Crato/CE: Ed. A Província, 2002.

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. **Ética e diferenciação interna do trabalho na ordem territorial e ambiental do Cariri Cearense: solidariedade e conflito**. Tese de doutorado. Niterói/RJ, PPGEO-UFF, 2005.

LÉVINAS, E. **Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 1997.

SIDEKUM, Antonio. **Ética e Alteridade: a subjetividade ferida**. São Leopoldo/RS: Ed. Unisinos, 2002.

ROSS, Sir David. **Aristóteles**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

PELIZZOLI, M.L. **Correntes da Ética Ambiental**. Ed. Vozes, Petrópolis/RJ, 2003.

Entrevista realizada com Irmã *Annette Dumoulin*, março de 2004, Juazeiro do Norte, Ceará.

Afetos em devoção
Marlene Flauzina Oliveira

Devoção à Nossa Senhora da Abadia.
"Região da Onça".
Jataí, Goiás, Brasil.
2012.

Marlene Flauzina Oliveira.
Festa de Nossa Senhora da Abadia em Jataí/GO: uma experiência de interpretação geográfica (Tese de Doutorado).
PPGG-FCH-UFGD, 2019 (p. 155).

A VIAGEM COMO LUGAR DE AFETOS, ENCONTROS E ALTERIDADE

Pablo Sebastian Moreira Fernandez

à *A.Y.*

Viajo pro sul deixando oeste
Lá quando chegar deixo meu frete
Isso quer dizer que meu norte é este
Norte fica ai bem junto a ti
Aquilo que eu nunca perdi
Pelo norte, sul, nem leste-oeste
Tudo que pedi tu já me deste

Alzira Espíndola/Itamar Assumpção

Quero iniciar este texto vislumbrando-o enquanto um percurso, como se fosse uma travessia que se realiza no sentido da ideia benjaminiana de *erfahrung*[151], um *tipo* de conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa jornada. Este conceito, que diz da produção do conhecimento e também de um tipo de sensibilidade, indica caminhos sobre uma ação que toca no que é imprevisível, na medida em que tal palavra, derivada do radical alemão "*fahr*", traz o significado literal de viajar, percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem[152].

[151] Walter Benjamin, 1995, p. 146.

[152] Ainda sobre a questão linguística, este verbete no Dicionário Oxford 2007 traz diversas concepções, sendo que: ***trip*** denota o deslocamento de um lugar a outro e também a estada, ***journey,*** denota o deslocamento de um lugar a outro; ***tour*** é uma viagem organizada que se faz parando em diferentes lugares. Ainda se vê a utilização de ***voyage***, como sendo uma longa viagem (sobretudo por mar), ou com o sentido figurado de: *uma viagem de descoberta pessoal.*

A viagem aqui se desenvolve a partir da provocação de apresentar uma "geografia não expressa" em nossas escritas acadêmicas, que tem sentido como ação que se desdobra em um lugar de encontro (e de desencontros), fértil em potência para a experiência dos indivíduos e, assim, de afetos. Este entendimento da viagem como prática espacial potente da afecção, se faz presente em inúmeros fenômenos contemporâneos (analisados pela Geografia) como a migração, os êxodos, os deslocamentos, os trânsitos, as conexões e redes[153]. Tais situações, de modo geral, pedem àqueles que se dispõem a estes processos uma postura de abertura, de receptividade e envolvimento com o desconhecido: pessoas, lugares, ritmos, signos que se entrecruzam nestes ESPAÇOS-TEMPOS.

Esta postura deve ser tomada como, também, uma estratégia de sobrevivência, de resistência e como parte de um plano de transposição de fronteiras, visto que a viagem produz um tipo de (des)encontro expresso em um sentimento conservador, reacionário, medroso, em que o "outro", ao nos arrancar de um lugar de segurança, de uma identidade fixa, traz consigo um tipo de mudança que desestabiliza e nos propõe uma transformação subjetiva. O que se pode entender é que este sentimento de repulsa é a expressão de um "afeto triste"[154], negativo, vigilante, totalitário, e que não compreende o encontro como potência de complexificação e (re)criação do mundo. A ideia de afeto que utilizamos é construída a partir do filósofo Gilles Deleuze em sua reflexão sobre a obra de Espinosa, e se apresentaria como o resultado de uma inter-relação entre o corpo e a alma, não condicionados um ao outro, mas de modo coexistentes, situando o desejo humano (todos os esforços, impulsos, apetites e volições) como potência de conhecimento e de transformação. Neste caminho, a potência adquire o sentido de "aquilo que pode" o corpo e a alma, em contraposição com a noção de impotência, entendida como uma estratégia de normatização e controle dos sujeitos pelo poder. Poderá ainda ser entendida como uma forma de resistência, visto que permite o acesso às potências do espírito que "escapam" à consciência. O esforço do pensamento nos impulsiona à ação, considerando que ele é, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos. Neste sentido, a consciência é uma "passagem" de potências do afeto, considerando que o "indivíduo é antes de tudo uma essência singular, isto é, um grau de potência." (DELEUZE, 1970, p. 3).

---

153 Não situaremos aqui o turismo, entendendo que ele diz mais sobre uma vivência pré-concebida e orientada pelo mercado, do que uma viagem rumo "ao desconhecido" ou a um conhecimento profundo.

154 Gilles Deleuze nos esclarece sobre a Teoria das Afecções a partir do também filósofo Espinosa, que "nós, como seres conscientes, não recolhemos jamais senão os efeitos destas composições e decomposições: temos a experiência da alegria no momento em que um corpo encontra o nosso e se compõe com ele, no momento em que uma ideia encontra nossa alma e se compõe com ela e, da tristeza, ao contrário quando um corpo ou uma ideia ameaçam nossa própria coerência. Estamos em uma tal situação que recolhemos somente 'aquilo que chega/acontece' ao nosso corpo, 'aquilo que chega /acontece' à nossa alma." (DELEUZE, 1970, p. 15).

Esta noção ética do afeto que emerge se construiria a partir de dois tipos: as ações, considerando a natureza do indivíduo afetado; e as paixões, apresentadas por outrem e que derivam de fora, ambos se apresentando como potência de agir. É relevante, aqui, considerar em Deleuze sua noção de devir, como algo "que transborda" desta relação "afetiva". Podemos, assim, pensar nos encontros como espaço constituído por duas experiências distintas, "que não podem ser reduzidas, uma à outra, a algo comum, mas se implicam mutuamente, se pressupõem reciprocamente" (ZOURABICHVILI, p. 2, 2021). Isso nos leva a considerar que "vivemos" em relação com o "outro", nos colocando objetivamente diante de algo dele (e vice-versa), compartilhando algo comum, que nos une indubitavelmente.

O afeto, como devir, implica, primeiramente, em uma ideia de mudança que engloba nossos comportamentos e modos de sentir, criando novas formas de ação. Ele não indica um apagamento da identidade, mas nos encaminha para uma mudança de sentido. Assim, o devir necessita de uma ação "de fora", implicando em um encontro, porém, não reduzindo-o à presença de um "outro" humano, mas de um "outro" situado em um campo "desconhecido", podendo se situar em algo que não podemos identificar ou reconhecer, pois o que encontramos nele não necessariamente são marcas ou pistas estáveis.

Por este caminho, a pesquisadora/psicanalista Suely Rolnik, ao construir um sentido ao devir e à alteridade, traz o exemplo da física clássica e cartesiana, com a utilização das noções de ordem e equilíbrio (entendidas e vividas como sinônimos) para explicar o mundo. Com a evolução desta ciência a partir do século XIX, reconhece-se que o mundo não é estável, e que a coexistência dos corpos no mundo produz fenômenos como a "dissipação de energia, turbulências e transformações irreversíveis", essenciais para sua manutenção. O que, de modo assertivo, nos indica que os encontros e a "perturbação de uma ordem" não devem ser considerados como algo negativo, mas um modo de acesso ao outro, que "é tudo aquilo (humano ou não, unitário ou múltiplo) exterior a um eu." (ROLNIK, 1994, p. 160).

A viagem, nestas linhas que seguem, compreende os afetos/devires como possibilidades de construção de uma identidade e de alteridades, as quais vão se desenrolando a partir de trajetórias[155] existenciais. A viagem não só entendida como projeto/ação a se desenrolar no espaço material/físico, mas como um percurso (singular, individual, e as vezes coletivo) fundado inicialmente no desejo de transformação: de conhecer novos lugares, modos de vida, pessoas, hábitos, formas de ver o mundo. Nesta senda, a viagem inspira

[155] Trajetória, aqui, não se refere ao percurso realizado por um determinado corpo no espaço, com base em um sistema de coordenadas predefinido, tal qual o espaço geométrico. Trajetória, se fundará em Doreen Massey (2008, p. 29) para quem é um devir, ou a "a genuína produção contínua do novo".

uma compreensão da Geografia como uma ciência/conhecimento plural e dinâmico, constituída em diálogo com as Artes, com a Filosofia, com os saberes cotidianos e a subjetividade, consolidado no encontro com as perspectivas Humanística e Cultural[156], ao lançar olhares para a Terra como morada humana e buscar a compreensão das múltiplas e complexas experiências geográficas.

Como em muitas vivências, uma viagem pode se construir a partir de uma "vida interior" habitada por sensibilidades, produção de saberes e conhecimentos, sensações e busca de sentido, aonde o sujeito do conhecimento imaginaria/vivenciaria estes itinerários pelo espaço real, objetivo. Penso, assim, que minha vida (como a de tantos) que foi marcada por migrações, em determinados momentos, me conduziam a realizar viagens "imaginadas" a paisagens desconhecidas, como as dos lugares de origem de meus avós maternos, norte-paranaenses migrados que se fixaram no estado de São Paulo, ou os da família paterna, que migrou ao Brasil guiada por um tio "fugido" da Argentina no final da década de 1970, em meio a ditadura militar.

Desta história que toca espaços vividos e memorialísticos, traria outras pausas deste trajeto: a saída da casa materna para fazer graduação no Paraná, o retorno ao estado de São Paulo para o mestrado, o doutorado na Universidade Federal de Goiás, o início como professor universitário na Amazônia, no estado do Amapá, até minha chegada e permanência no nordeste do país. Tal qual o poema da epígrafe, de Alzira Espíndola e Itamar Assumpção, os pontos cardeais se transformam em lugares de afeto, de desejos, de aspirações e de sonhos: existem tantos SULs quantos NORTEs! Nosso corpo é como uma bússola em busca de uma direção ou sentido!

Assim, o que esta pequena cartografia "de nosso atual território de existência" (ROLNIK, 1994, p. 163) pode indicar ou nos orientar a conceber estas geografias afetivas? Entendendo o espaço geográfico a partir de referências vividas, torna-se difícil fixar uma orientação ou escala rígida, mas se faz necessário considerar estas noções a partir dos interesses e práticas dos sujeitos e seus grupos culturais, de modo a compreendê-los a partir da subjetividade e do "invisível". O espaço, aqui, se materializa a partir de um percurso afetivo, visto que mobiliza estruturas do inconsciente em sua rememoração, reflexão, narração. Nesse sentido, o espaço poderá ser apreendido a partir de uma gama de sutilezas e significâncias que lhe são inerentes, colocando-o em um contexto particular, porém, que podem ser reveladas enquanto horizontes comuns, que podem delimitar as particularidades de cada geograficidade.

[156] Este momento foi marcado por uma disciplina cursada durante minha graduação na Universidade Estadual de Londrina (UEL) intitulada "Trilhas Interpretativas, Paisagem e Educação Ambiental", ministrada pela Profª Lúcia Helena Gratão no ano de 2003. Esta foi um "divisor de águas" ao propor o estudo (encontro com) de autores como Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Eric Dardel e Anne Butimmer.

Primeiro encontro: um estrangeiro encarnado em alteridade

Dionisio (fala):

Deixo Lídia e Frígia pluri-áureas;
os plainos da Pérsia calcinados;
Báctria emurada, a Média, terra gélida;
Arábia venturosa;
pleniaberta ao mar salino, a Ásia,
onde, em tantas urbes de torres multilindas,
grego e bárbaro
compunham gigantesco aglomerado.

(VIEIRA, 2003).

Na condição de recém-chegado e iniciando uma pesquisa durante o mestrado, a qual tinha a intenção de reconhecer o caminhar (e o fotografar) em uma cidade como possibilidade de experiência espacial, fui apresentado, em uma aula[157], à ideia/imagem de "cidade dionisíaca", entendida como um espaço do encontro com a alteridade encarnada na figura do estrangeiro, e que seria oposta à cidade da rigidez e do controle, das fronteiras e dos limites que aprisionam a criatividade, a imaginação e o devaneio como forma de estar no mundo.

[157] Este tema foi desenvolvido em uma disciplina ministrada pelo Professor Milton José de Almeida na Faculdade de Educação da UNICAMP, no ano de 2006. Este mito, em sua reivindicação/oposição ao ideal apolíneo expresso em Penteu, contextualizaria uma reflexão sobre a diferença entre o pensamento poético, estético e filosófico "bachelardiano" e a forma de fazer ciência do positivismo e do pensamento cartesiano.

No contexto da pesquisa que desenvolvia, poderia dizer que tal ideia representava o entendimento de uma cidade das memórias e das pessoas que a habitam, sonhada, noturna, imprevisível, das ruas que se configuram em "labirintos", oposta a uma cidade ordenada pelas técnicas e pela ciência moderna, racionalizada, readequada e organizada a partir de interesses do capital, do poder, da política. Deste modo, é válido retomarmos a ideia inicial deste texto, ao apresentar a viagem como possibilidade de alteridade, agora a partir do mito de Dionísio em "corpo asiático" adentrando a cidade grega de Tebas, governada pelo intransigente rei Penteu[158]. O que nos interessa neste personagem enquanto uma imagem a ser lida e interpretada pelo olhar geográfico é o fato deste semideus representar o que é o "outro", visto que é um forasteiro[159].

Dionísio é um estrangeiro portador de estranheza, mas "uma estranheza que se difunde através do desconhecimento, ou melhor, do não-reconhecimento" (DETIENNE, 1988, p. 23), o que gera uma dúvida sobre sua "identidade", uma hesitação entre sua condição de deus ou herói. Esta condição de mistério faz com que seja frequente, nas narrativas, os momentos em que este é "renegado", ao ser tratado como um simples mortal, ou um impostor, porém, suas exigências se resumem ao respeito àquilo que é sagrado e/ou vinculado à tradição do culto aos deuses ancestrais.

Este deus migrante "que é encontrado por toda a parte, em nenhum lugar está em casa", nos permite considerá-lo uma expressão da alteridade enquanto caos e devir-outro (próprios da dimensão invisível da alteridade), onde pesa uma abertura sobre o quanto suportarmos a violência das diferenças que aí se engendram. Ele é também civilizador, é um deus das mediações, é aquele que transforma o selvagem em cultivado, ensinando a quem lhe "reconhece", o plantio da vinha, as técnicas da viticultura e a fermentação do vinho. Dessa forma, é equivocado pensarmos a alteridade unicamente a partir do perigo da desintegração da identidade, mas sim pela ótica da criação, da apreensão por afeto "na direção de aquém e um além do eu" (ROLNIK, 1994, p. 163).

Retornando à viagem contemporânea, agora sob a imagem de um devir-migrante, compreende-se a noção de alteridade a partir da transposição de fronteiras, do encontro entre pessoas e entre coisas, objetos, lugares! Assim, pode-se questionar: O que é ser

[158] As Bacantes de Eurípedes (VIEIRA, 2003, p. 75), é uma tragédia grega que fala da chegada do semideus Dionísio na cidade de Tebas com seus rituais e festividades e a resistência do rei Penteu em aceitá-los; não reconhecimento que culminará em sua morte pelas bacantes (entre elas sua mãe e outras mulheres tebanas). Esta é apenas uma versão de uma série de narrativas, sendo que Dionísio pode ter características e modos de atuar distintos, porém sua característica principal é a de estrangeiro que busca a hospitalidade e o reconhecimento de sua origem divina. Suas chegadas serão marcadas por confrontos, a negação declarada, e, até a perseguição, desembocando na *manía* (do grego: a personificação da loucura, da insanidade e do frenesi sagrado) que leva ao assassinato e à infâmia.

[159] Sua condição de migrante é ambígua, pois é filho de uma tebana: Sêmele.

entendido como um estrangeiro neste mundo globalizado? O que é trazer os signos e marcas de uma cultura *bárbara* neste espaço ordenado? Como resposta, pode-se personificar o migrante como aquele sujeito que causa o desconforto, que deve ser banido, que expõe a fragilidade sagrada do lar, pois ele "é o elemento que aproxima o reino do distante com o do próximo." (MORLEY, 2005, p. 141).

Tal entendimento do espaço a partir do que "não está pronto", propõe um processo em aberto a partir do encontro, em um posicionamento de receptor de sensações (afetos) ou de receptáculo de impressões do mundo que nos circunda. Assim, a viagem torna-se uma possibilidade de "habitar" os espaços, e não a simples ocupação de um espaço em branco, pois "ele não é passivo e estático", ele é um produto de relações e, assim, de alteridades[160].

O migrante, o estrangeiro, neste espaço, se tornam um agente produtor de conexões com "outras" experiências simultâneas, situadas em um "entre", absorvendo e repulsando outras culturas, encontros e relações. O espaço como possibilidade de alteridade pode parecer inicialmente caótico, pois se constrói por meio de afetos, gerando um constante movimento de atração e repulsa de fluxos, que produz diferenças, "cujo efeito é uma não menos incessante perda de sentidos das formas vigentes e invenção de novas formas." (ROLNIK, 1994, p. 165). Porém, é do caos que pode germinar a vida, a criação, a resistência, na medida em que ele não significa um fim, mas, quem sabe, um início, como no exemplo da migração, quando o movimento de um sujeito ao sair de seu lugar, estabelece novas convivências, trocas e relações.

Segundo encontro: o artista e a dissimulação como estratégia da alteridade

> [...] *mi concepto de patria todos los dias se expande... nascido en Brasil soy latino americano, siendo latino americano soy tambien mexicano... soy parte de cada tierra por donde pisaron mis pies...* (NAZARETH, 2013, n.p.).

[160] Tal ideia corrobora com o entendimento da geógrafa Doreen Massey, para quem: "o espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, no qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estejam ligados a todos os outros. Um espaço, então, que não é nem um recipiente para identidades 'sempre-já' constituídas nem um holismo fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. *Para* que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo." (MASSEY, 2008, p. 32).

Volto ao encontro com o artista contemporâneo Paulo Nazareth, o qual tenho buscado reconhecer enquanto um agente que dissolve fronteiras a partir de uma prática viajante/caminhante, que pode ser denominada de obra de arte em viagem, ou *traveling art*. O mesmo que, em meu entendimento, encarna uma alteridade estrangeira como potência criadora e como potência de expressão artística, pois ele não é um migrante, nem turista ou cientista, ele é um "*performer*", e se expressa a partir de seu corpo, sua corporeidade e sua presença em uma paisagem transitória. Ele, em seus caminhos, produz um conjunto de encontros, estranhamentos, conexões, rupturas[161], ou também misturas através de seus pés.

Sua arte é produto da diferença, e expressa a necessidade de criar afetos que tendem para o acolhimento, para o respeito. Ele digere as adversidades, ajudando a criar novos modos de existência: laços de solidariedade, amizade, confiança, companheirismo, bem como de luta, de resistência[162]. O modo como expressa sua subjetividade andarilha se dá através de linguagens videográficas, fotográficas, ou do desenho, mas também a partir de objetos coletados durante o trajeto e dispostos enquanto obras de arte: um par de chinelos Havaianas quase despedaçado, uma mochila de estopa rota, um par de sapatos, *tickets* de hotel, roupas sujas, bandeiras, placas.

Vale-se de imagens fotográficas "posadas" diante de "monumentos" como um sofá velho, uma pilha de entulho ou uma casa abandonada, para ressignificar a importância das coisas: este afeto alegre dignifica a ruína. É uma ironia também expressa na presença de seu corpo de pele queimada como um "mouro", e "*carapacho* (o cabelo se torna um casco) *imposible*". Ele é e constrói o espaço andando pelas "bordas", ação que é também um modo de negociação com o "outro": o olhar é sereno diante da desigualdade e/ou incompreensão, que pode gerar alguma violência ou confronto. O que este artista nos ensina é que deve haver uma negociação e, antes de mais nada, deve ser reconhecida e respeitada a diferença, o que pode gerar uma empatia como pode ser visto no relato do artista guatemalteco Edgar Calel, que o reconhece como aquele que: "*viene del sur y camina con sus pies descalzos en las profundidades de las culturas amerindias."* (NAZARETH, 2012).

[161] Tenho pesquisado a relação de alguns artistas contemporâneos que utilizam a viagem/migração como mote de suas obras em um projeto intitulado "Geopoéticas e Educação". Sobre a obra de Nazareth, em específico a performance "Notícias de América", onde são tratados temas como: identidade, pátria, desterro, imigração e clandestinidade, a partir da criação de desvios: seu corpo resiste ao adestramento, à disciplina, à norma! (FERNANDEZ, 2021).

[162] Em uma passagem, o artista se engaja na busca por crianças-soldado mortas na revolução sandinista na cidade de Comalapa na Nicarágua.

Figura - *Llevo recados a los EUA: Cerrado, no hay paso.*

Fonte: NAZARETH, 2019.

Na fotografia acima, na qual o artista encara a câmera, ele se situa em uma paisagem claustrofóbica, fechada; sua passagem está proibida. Junto do peito carrega um cartaz, que revela uma de suas intenções neste trecho da fronteira: "*levar cartas de mininus daqui para mininus de lá*". Este modo de se apresentar será recorrente em sua obra e nos dá pistas sobre o recurso da dissimulação, muito comum em processos migratórios. Em determinadas situações, por não conseguir pôr em conformidade o que é de direito (provisório) e o que é de fato (definitivo) à sua condição, o migrante engendra uma situação fictícia diante de sua instabilidade nos âmbitos político, trabalhista, social, simbólico e existencial (SAYAD, 1998, p. 45).

Sua produção artística se baseia em uma experiência "radical", na qual o deslocar-se pelo espaço implica, antes de mais nada, em um distanciamento de sua terra natal (de uma pretensa segurança); assim, tudo poderá ser novidade, sejam os sotaques, os gestos, os gostos, seus transpassos. Penso que uma característica de sua obra é a criatividade necessária para a sublevação, desde a criação de meios e dispositivos para sua sobrevivência: dos desvios diante dos muros e barreiras (conhecimento que poderá ser transplantado ao lugar de chegada) às formas de habitação/camuflagem, demarcando refúgios em espaços inóspitos e de risco, pois o viajante/exilado, é um sujeito onde *muitos lares ou pátrias se acumulam*[163].

... A viagem é mesmo potência para os afetos?

> Na viagem, percorre-se um espaço, no qual nos perdemos, vagamos de lugar em lugar (...) aonde somos povoados por uma gama de paisagens. O caminho é a expressão de descentralização e inquietação, e não tem um ponto ou uma coordenada fixa que nos coloque como única centralidade: as centralidades são os afetos, os sentires. O espaço da viagem é cambiável, dinâmico, múltiplo, diferente do espaço sistematizado, fechado, conceitual. Assim, o próprio percurso pelo terreno com sua densidade de significados nos indica a possibilidade de pertencimento à Terra. (FERNANDEZ, 2013, p. 113).

Esta citação foi escrita a partir dos relatos de um trabalho de campo (no ano de 2011), e que acabou compondo uma parte das considerações finais de minha tese de doutorado. Resgato aqui esta passagem que indica uma "desorientação"; porém, ao mesmo tempo, é formal, normatizada, considerando que compõe uma escrita acadêmica. O ponto a ser tensionado aqui, não é o de uma crítica à escrita de caráter descritivo e enumerativo das Ciências (aqui entendida como_uma zona "segura"), mas, de reconhecer a ação narrativa como substrato de uma reflexão sobre o espaço geográfico em sua multiplicidade, como produtor de afetos e como potência do conhecimento. São temas que se conectam, porém pedem uma revisão de sentido.

O que proponho neste momento de conclusão? Em primeiro lugar, resgatar uma das propostas feitas pelos organizadores deste livro, que é pensar e escrever o impensável! O impensável, se fez na necessidade de rever conceitos, linhas, ideias. E se fez, também, na surpresa de um terceiro encontro neste trajeto: com o pensamento de Gilles Deleuze, até então desconhecido para mim.

Sobre o sentido da viagem, acho reveladoras as palavras[164] desse autor ao ser questionado sobre uma suposta antipatia pelas viagens. O mesmo questiona: "O que existe na viagem? Há sempre um lado de falsa ruptura." É isso o que torna a viagem antipática para

[163] Vilém Flusser, 2007.
[164] O abecedário de Gilles Deleuze, entrevista a Claire Parnet, em 1988 (2021).

ele, vista como uma ruptura barata, diferente da "viagem sagrada" dos imigrantes ou dos exilados que são obrigados a viajar. E, por fim, nos revela um novo sentido para a viagem:

> Não preciso sair. Todas as intensidades que tenho são imóveis. As intensidades se distribuem no espaço ou em outros sistemas que não precisam ser espaços externos. Garanto que, quando leio um livro que acho bonito, ou quando ouço uma música que acho bonita, tenho a sensação de passar por emoções que nenhuma viagem me permitiu conhecer. Por que iria buscar estas emoções em um sistema que não me convém quando posso obtê-las em um sistema imóvel, como a música ou a filosofia? Há uma geomúsica, uma geofilosofia. São países profundos. São os meus países. (DELEUZE, 1988, p. 71).

Tal reflexão nos abre portas e não deve ser entendida apenas como uma negativa à potência da viagem "móvel", mas sim como *sendero* que revela a existência destes "países profundos" que nos chamam à habitação. Nesta senda, o que nos interessa são os modos que estes espaços nos tocam e nos afetam, e de que maneira a Geografia, como conhecimento científico, narrativo e poético, pode nos conduzir a uma compreensão acerca destas "intensidades" que se apresentam no espaço. Como forma de ilustrar a viagem "imóvel" de Deleuze, resgato uma imagem memorial da infância (ou adolescência, quem sabe?) já em contato com a Geografia na escola, na qual a descoberta dos continentes, ou países (de modo tradicional ou mnemônico) nas aulas, permitiam a criação de "desvios", seja despertando formas de ver a riqueza e a diversidade do mundo (a rua, o bairro), seja imaginando "outros" povos, culturas, lugares e paisagens até então desconhecidas. Esta viagem pela memória da infância, nos permite o acesso a um espaço multidimensional e complexo (tal qual o espaço geográfico) repleto de afetos, e o mais importante: permite a localização "neste mapa" de uma "alteridade" primeira.

Referências bibliográficas e outros encontros

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo.** Tradução: José Martins Barbosa e Hemerson Baptista. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (v. 3).

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os Signos.** Tradução: Abilio Ferreira. Porto - Portugal: Rés Editora, 1970.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista a Claire Parnet, em 1988, em vídeo, transcrito. http://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedrio-de.html. Acesso em: 20 fev. 2021.

DETIENNE, Marcel. **Dionisio a Céu Aberto.** Tradução Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

FERNANDEZ, Pablo S. M. **Narrativas Urbanas de um Caminhante.** Dissertação (mestrado) – UNICAMP/ Faculdade de Educação. Campinas, SP, 2008.

FERNANDEZ, Pablo S. M. **Conexão entre lugares: rede de imagens e lugares migrantes entre Goiânia-GO-Brasil e São Francisco-CA-EUA**. 2013. 218 f. Tese (Doutorado em Geografia) – IESA/UFG, Goiânia, 2013.

FERNANDEZ, Pablo S. M. **Dissolver Fronteiras, Conectar Lugares: Deambulações na(da) Geografia ao Encontro com a Arte.** *In:* Alessandro Dozena. (Org.). Geografia e Arte. 1ed. Natal: Caule de Papiro, 2021, v. 1, p. 267-294.

FLUSSER, Vilém. Bodenlos: **Uma autobiografia filosófica.** São Paulo: Annablume, 2007.

MASSEY, Doreen B. Pelo **Espaço: uma nova política da espacialidade.** Tradução Hilda P. Maciel, R. Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MORLEY, David. **Pertenencias: lugar, espacio e identidad en un mundo mediatizado.** *In:* ARFUCH, Leonor (org). Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 131-161.

NAZARETH, Paulo. **Arte contemporânea/LTDA.** Textos Janaina Melo *et all.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2012.

NAZARETH, Paulo. **Notícias de América.** *In:* Arte contemporânea/LTDA (Blog) http://latinamericanotice.blogspot.com.br. Acesso em: 20 jan. 2019.

ROLNIK SUELY. **Cidadania e Alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia.** *In:* SPINK, Mary J. P. A cidadania em construção: Uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: Ou os paradoxos da alteridade.** Tradução: Cristina Murachco. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1998.

VIEIRA, Trajano. **As Bacantes de Eurípedes.** São Paulo: Perspectiva, 2003.

ZOURABICHVILI, François. **O que é um devir para Gilles Deleuze?** (Conferência). *In:* https://blogdolabemus.com/, acessado em janeiro de 2021.

Afetos avoados

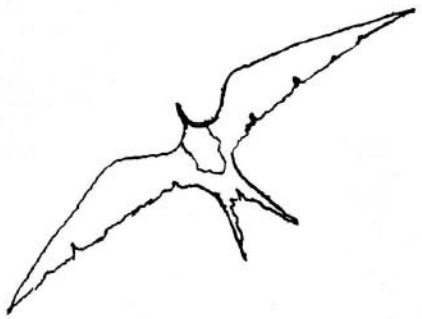
Roberta Carvalho Arruzzo

AVOADA

imagino de passarinhos
insondáveis epistemes

me alimentam as ilógicas
de beijar flores, em janelas
observo as dialéticas de cambacicas
desfazendo totalidades pardais

mas, sobretudo,
invento descolônias de gaivotas
para habitar



Rio de Janeiro, Brasil.
2021.

LEMBRANÇAS DE UMA COMITIVA PANTANEIRA: ENCONTROS, PAISAGEM E IMAGINÁRIO NUM EXTREMO DO BRASIL

Thiago Romeu
Heloisa Costa Rigon
Estevão Torrez de Souza[165]

Um passarinho pediu a meu irmão para ser sua árvore.
Meu irmão aceitou de ser a árvore daquele passarinho.
No estágio de ser essa árvore, meu irmão aprendeu de
sol, de céu e de lua mais do que na escola.
No estágio de ser árvore meu irmão aprendeu para santo
mais do que os padres lhes ensinavam no internato.
Aprendeu com a natureza o perfume de Deus.
Seu olho no estágio de ser árvore aprendeu melhor o azul.
E descobriu que uma casca vazia de cigarra esquecida
no tronco das árvores só serve pra poesia.
No estágio de ser árvore meu irmão descobriu que as árvores são vaidosas.
Que justamente aquela árvore na qual meu irmão se transformara,
envaidecia-se quando era nomeada para o entardecer dos pássaros
E tinha ciúmes da brancura que os lírios deixavam nos brejos.
Meu irmão agradecia a Deus aquela permanência em árvore
porque fez amizade com muitas borboletas.

Manoel de Barros (2000)

[165] Brincante, criança de 6 anos, que adora animais.

Se quiser, assim como fizemos nesse encontro,
leia escutando, e talvez intercalando, Almir Sater, Graham Nash,
Neil Young, David Grosby e Stephen Stills…

Este texto é um encontro. É a mistura das vivências de três sujeitos e suas experiências de mundo que resolveram experimentar um deslocamento juntos. Uma viagem que, no curso de sua realização, reforçou um encontro de vidas, forjou uma geografia relacional e afetiva que colaborou decisivamente para a construção de uma parceria. Uma literata, um geógrafo e seu filho, o guri, resolveram se descobrir mutuamente enquanto conheciam o pantanal sul-mato-grossense. Esta é a tentativa de apresentar em prosa o que se desenrolou em poesia geográfica sob nosso olhar. A crônica de uma viagem que não se findou. Ao menos, não em nossos espíritos. O retorno às nossas vidas comuns não esgotou o deslocamento ocorrido em nossas mentalidades e eis que tentaremos transpor aqui os sentidos das vivências subjetivas experienciadas naquelas plagas ocidentais nos limites do país.

Quanto do "eu" uma viagem é capaz de forjar? Esta, que teve menos de aventuras reais (riscos efetivos) e muito de aventuras do ego, nos pôs em confronto com as paisagens do nosso imaginário e desafiou nosso olhar acostumado ao que nos ensinaram sobre a terra e os humanos daquele lugar. O Pantanal e a Serra da Bodoquena, outrora imaginadas como paisagens oníricas e românticas, descortinaram-se, brutas e desiguais mas não menos delicadas e deslumbrantes. Tal paradoxo se deu enquanto nos deslocávamos pelo espaço euclidiano das distâncias pantaneiras de dezenas, centenas de quilômetros, e nos mergulhou no universo profundo dos nossos corações.

Para Helô, tereré, Almir Sater e animais silvestres eram as coisas que vinham à sua mente quando pensava no Pantanal. A relação entre a bebida, o compositor e o selvático deu-se entre a memória infantil familiar e ao que lhe chegava pelos meios de comunicação. A juventude da sua irmã mais velha foi composta por viagens ao pantanal sul durante as férias. Ainda criança, ouvia as histórias da irmã a cada retorno, ao som e sabor de Almir Sater e tereré. Aliás, o músico pantaneiro virou uma paixão platônica no seu entusiasmo infanto-juvenil.

A chegada em Mato Grosso do Sul foi, como em toda viagem para um local desconhecido, envolta em imaginações acerca das paisagens a serem desbravadas e alguma apreensão quanto àquele lugar ainda misterioso para nós. As imagens trazidas à mente davam conta de um cenário que mesclava terras vastas e avermelhadas, criações de gado, indígenas e a fronteira, tudo junto e misturado e nada exatamente nesta ordem.

Pousamos, Thiago, Helô e o pequeno Estevão, numa Campo Grande nublada, com chuvas esparsas, em princípio de janeiro. No aeroporto, vimos pela primeira vez a propaganda de um *coach* (um treinador de autoajuda) que garantia uma "vida de sucesso" a quem fosse vê-lo em sua apresentação. Não imaginávamos que se propagandeava, a preços altos, um negócio cujo produto eram fórmulas para se viver feliz. Pensávamos que só as igrejas faziam isso... Hum... sinais de novidades preocupantes. Mas seguimos abertos às experiências do espaço sul-mato-grossense.

Passamos uma noite quente, num hotel na periferia da cidade, preparando o momento de atravessar a metade oeste do estado. Procuramos por um estabelecimento para comprar a erva-mate e a guampa, pois não fazia sentido para Helô viajar por mais de 400 km, Mato Grosso do Sul adentro, sem tereré. Deixado de lado por quase trinta anos, a bebida pantaneira era um reencontro à memória da sua infância.

O próximo passo foi organizar a *playlist*. Os discos de *folk music* de Graham Nash, Neil Young, David Grosby e Stephen Stills se mesclaram aos de Almir Sater: *Pantanal Music vol. 2*, Instrumental Dois e Almir Sater Ao Vivo, todos ouvidos e cantados em modo *repeat*. Versos da Chalana foram relembrados e entoados pelos viajantes ao longo dos 20 dias de peregrinação, até o guri se cansar dos empolgados, porém, desafinados cantantes. Assim encaramos a BR 262 rumo a Corumbá, um dos maiores municípios do país, cuja área está totalmente mergulhada no Pantanal. Num carro alugado, tomamos o rumo oeste, adentrando as planuras das terras roxas e férteis, cobertas de soja, salpicadas de gado nelore.

Na metade do caminho, começamos a avistar, no horizonte, um conjunto arenítico montanhoso, a Serra do Maracaju, que divide o estado e bordeia a planície pantaneira. Em seguida, chegamos a Aquidauana, conhecida como o portal do Pantanal. Neste trecho, a rodovia dá uma guinada no sentido noroeste e avança planície adentro. A rodovia, construída num aterramento sobre enormes lagoas que abundam na planura das terras encharcadas, é repleta de pequenas pontes que interligam, em canais, o pântano vasto. A paisagem mesclava o sol refletivo nas águas com o esverdeado de pequenos arbustos e buritizais que encheram o trio de ansiedade por ver os animais que sobejam naquele ambiente. Vez ou outra cruzávamos com animais vítimas de atropelamentos[166]: foram dois

[166] De acordo com o sítio *on line* do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e do Observatório do Pantanal, são cerca de 475 milhões de animais mortos por ano nas estradas brasileiras, sendo cerca de 3 mil só nesta rodovia. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/4-destaques/4944-a-cada-segundo-15-animais-silvestres-morrem-atropelados-no-brasil; https://observatoriopantanal.org/2020/03/04/animais-mortos-atropelados-na-br-262-se-tornam-cena-recorrente/. Acessado em 20/02/2021.

tamanduás-bandeira, alguns mambiras e diversos lagartos mortos no nosso trajeto. A exuberância e placidez daquele ambiente natural fez contraste com nossas vidas urbanas e inquietas e fizeram nossos olhares se perderem nas distâncias onde se azulam os montes distantes.

A primeira parada não foi em um posto de atendimento de estrada para comer algo, mas sim para conhecer Seu Ailton e os animais que frequentam o quintal da sua casa: tuiuiús, jacarés e garças. Rapidamente, Seu Ailton nos perguntou: "querem ver os jacarés de perto? É só eu *chamar eles* com esses pedaços de peixe." E assim foi. Em poucos minutos foram chegando jacarés por todos os lados do rio que passava atrás de sua casa, na beira da rodovia. Nesse primeiro encontro, já nos deparamos com os conflitos internos entre o urbano e o campo. O que para Seu Ailton era parte de sua vida rotineira, para nós era insólito e amedrontador. Mas é um raciocínio simples: enquanto uns convivem com cachorros e gatos, Seu Ailton tem, além deles, os jacarés e o tuiuiú, que segundo ele, levou dez anos para "domesticar".

Seguindo viagem e aproximando-se do momento lusco-fusco pantaneiro, fomos percebendo que o céu do fim do dia também compunha o singular cenário dessa região. Desse modo, percorremos pelos mais de 100 km de pura estrada e passantes, sem nenhum ponto de parada existente a nosso redor, tudo ocupado pela paisagem natural[167]. Aos/Às leitores/as que viajam sempre precavidos/as, avisamos que há uma placa no último posto de gasolina a qual alerta não haver mais locais de atendimento nessa parte do trajeto.

Chegando em Corumbá, nos sentimos acolhidos; a recepção foi calorosa – literalmente (era noite e fazia mais de 25ºC). No dia seguinte, na nossa primeira experiência direta no ambiente pantaneiro, chegamos à beira do rio Paraguai e nos banqueteamos com as seriguelas das árvores que ficam no porto. Em seguida, navegamos pelo rio e ali soubemos que ainda era possível visitar a Estrada-Parque, um querer presente no roteiro desde quando planejamos a viagem. Pensávamos que iríamos fazê-la de barco, pois a cheia já estava se iniciando. No entanto, foi com o nosso carro que atravessamos os 115 km de terra da MS-228 e suas dezenas de pontes.

[167] Para Diegues (2001), a concepção de áreas naturais intocadas é um dos mitos da modernidade, numa espécie de imbricação entre pensamento racional e mitológico. A condição dialógica entre o mítico e o racional faz da paisagem aquilo que Jean-Marc Besse (2006) e Augustin Berque (2013 *apud* ARRAES, 2017) enxergam como fruição estética da natureza, nisto que se tornou um dos maiores triunfos do pensamento europeu no que concerne às concepções de ser-estar e de representação do espaço. A ideia de paisagem natural opera como uma ferramenta conceitual que dá conta de uma existência biótica sem a presença "desarmoniosa" dos humanos, conduzindo à noção de que os humanos – especialmente os modernos – eles próprios, não são parte da natureza. Ocorre que no Pantanal, como em outros domínios naturais, não só os humanos são parte dos processos naturais, como também constroem, participam e refazem os ambientes naturais, como vimos no caso do seu Ailton.

A estrada é impressionante! Um aperitivo representativo da exuberância e variedade ambiental pantaneira. Também nela se apresentam as marcas da exploração capitalista. Há trechos repletos de resíduos de minérios de ferro extraídos em minas adjacentes à rodovia[168], que em alguns momentos mais lembrava uma trilha *off-road* que uma via expressa do estado. É inigualável a variedade de animais que se exibiam na travessia e igualmente belo e impressionante fora ver o fluxo das águas sob as pontes enchendo as pequenas lagunas. O Pantanal estava em êxtase; as chuvas e a cheia se iniciavam. Pássaros variados, jacarés, capivaras, todos à sua maneira regozijavam a chegada das águas, e nós ali, testemunhas do milagre.

A inexperiência, ou melhor, a inocência de quem vive de modo urbano-moderno, achando que tem tudo ao seu dispor na hora que quiser, nos fez implorar por um prato de comida após as longas horas de estrada de terra. Iniciamos o passeio nos programando para comer na Curva do Leque, no quilômetro 70. Ledo engano. Pacotes de amendoim foi o que chegou mais perto de um almoço no Bar do Quequé. Patrícia, esposa do Seu Quequé, nos contou, não muito contente, que a cozinheira havia faltado. Deixamos o bar, que também é mercearia, e seguimos com esperança de encontrar o restaurante que ela havia indicado, mais à frente, em um hotel-fazenda. Mas, chegando lá, já haviam encerrado a cozinha para o almoço. Por fim, nos disseram que no final da Estrada-Parque, no Passo do Lontra, havia um restaurante que poderia nos salvar.

Arroz, feijão, bife acebolado e ovo frito em um calor escaldante, com cerveja gelada (para a passageira) e muito acolhimento da família que se compadeceu com nossa situação e organizou, com o que tinham à disposição, o melhor dos almoços dos últimos tempos. No conto "A avó, a cidade e o semáforo", de Mia Couto, Vovó Ndzima diz ao seu neto que: "Cozinhar não é serviço, [...] cozinhar é um modo de amar os outros." Neste dia, éramos os "outros" e fomos amados.

Cidade de fronteira, Corumbá tem a Bolívia bastante presente na sua rotina. Para destino turístico ou de local de trabalho, frequentemente cruzávamos com bolivianos. Ora nos víamos em ambiente brasileiro, com presença boliviana, ora em ambiente boliviano, com presença brasileira. Esta foi a experiência da feira boliviana que acontece aos domingos: músicas, falas, barracas, comidas, produtos... Todos os nossos sentidos experimentavam a Bolívia nas ruas daquele lugar. As margens geográficas (KNAUSS, 2004 *apud* FERRARI, 2014) que se borram parecem ser uma realidade muito visível nas cidades fronteiriças, como é o caso de Corumbá. Havia também estímulos pessoais que nos impulsionavam a cruzar a fronteira. O pequeno Estevão é neto de um boliviano de

[168] Há uma exploração de minério de ferro e manganês consolidada no município com escoamento pelo porto de Ladário e rodovias. Mais informações em http://www.vale.com/hotsite/PT/SiteAssets/ValeVisitas/html/home_mato_grosso.html. Acessado em 20/02/2021).

Cochabamba há muito radicado no Brasil. Parecia imperativo a nós, responsáveis pelo pequeno, que facilitássemos sua primeira estada no país de seus ancestrais. E Heloisa tem a formação acadêmica em língua espanhola com foco na pesquisa em literatura hispano-americana. A Bolívia estava em nós, e estava logo ali...

No nosso imaginário, cruzar a fronteira teria algo de mágico, ou com obstáculos a serem enfrentados. Por isso, nos preparamos: olhamos o mapa, verificamos documentos e colocamos combustível no carro[169]. A travessia da fronteira foi deveras preocupante. A expectativa de passar para o território de outro país, ainda que sem animosidades, guarda algum risco. Não leváramos passaporte, pois não imaginávamos sair do país. Mesmo assim fomos. Chegando perto do posto da fronteira, sequer sentimos o "frio na barriga". Não havia nada de mágico, nenhum obstáculo à frente; cruzamos como se a nós fosse um lugar comum. E o era. A cidade de Porto Quijarro parece uma *urbs* periférica típica latino-americana: há lixos espalhados, crianças correndo descalças e pouca sinalização.

A travessia se dá quando se ultrapassa um riacho sem qualquer demarcação sobre o acidente geográfico e o posto de fronteira. Imediatamente se chega a uma espécie de "zona franca" com pequenas lojas que vendem produtos comuns em *free shoppings*. Dali, por uma rodovia, seguimos até Puerto Suarez, a cerca de 12 quilômetros. Um pouco adiante do posto, passamos a circundar um grande lago, a Laguna Cáceres, em cuja extremidade oriental está o lado brasileiro. Ali, o grande pântano é chamado de Chaco, e ao chegarmos à cidadela, nos deparamos com um belo píer de madeira que avançava pelo lago, numa espécie de passarela pela qual um número grande de pessoas de todas as idades circulavam. Uma bela vista do Chaco e um passeio pela praça anexa onde Estevão se encontrou com a similitude da infância de outro guri que aparentava igual idade, e, mesmo sem falarem o mesmo idioma, correram e brincaram em torno do obelisco, numa algazarra infantil que se entremeava entre os pais de ambos, afastados, estes sim, pelos constrangimentos da vida adulta. Almoçamos jacaré e pintado e retornamos ao Brasil como se tivéssemos experimentado uma grande aventura em terras estrangeiras. No fundo, constatamos o clichê da nossa "sulamericanidade", mas a sensação de termos irmãos tão perto, distantes apenas pelo idioma, definitivamente, não pode ser empecilho para nossa fraternidade.

[169] Informação importante para repassar aos/as leitores/as: segundo dicas dadas por moradores, diferentemente do nosso apetite pelos sabores gastronômicos bolivianos, o combustível deles acaba sendo indigesto para o tanque dos carros brasileiros.

Após seis dias que nos impactaram profundamente, deixamos para trás a planície pantaneira e seguimos viagem. Reconhecêramos uma forma de vida híbrida que habitava em terras harmonizadas ao ritmo anual das cheias e vazantes, ao calor sufocante, à fronteira sem fronte beligerante e sem estranhezas, à presença constante dos animais silvestres, às interações dialógicas entre os diversos elementos da natureza natural (no dizer de Milton Santos). Algo reconhecido *a posteriori* por nós, urbanóides autoconfiantes (até então) de nossos autoproclamados saberes naturalistas, ignorantes do nosso próprio narcisismo. Seguíamos em encontro mútuo, um casal que se enlaça, um pequenino que, brincante, se/nos agrega e um espaço que agora participa como sujeito neste jogo de encontros que se reforça no momento do desapego.

Partir de Corumbá (e sua siamesa, charmosa e discreta Ladário) parecia nos fazer aceitar resignados um espaço-tempo mítico, algo dourado e endurecido, ríspido e aveludado. O Pantanal nos desafiou a experimentarmos uma topofilia (TUAN, 2012), pois o contraste personificara as experiências "topofílicas". Na verdade, a realidade revelava a complexidade daquele lugar e, no fim, fomos expostos às nossas próprias contradições. As sutilezas dos habitantes que aprenderam a contornar ou conviver com os rigores daquela paisagem selvática e anfíbia contrastavam com a delicadeza do equilíbrio daquele sistema natural. Havia circunspecção nos atos dos sujeitos? Parecia haver certo receio em desequilibrar a sutil balança que move a relação entre espaço humanizado e natural. É certo que há, aqui, certo exagero e, quiçá, alguma romantização, mas foi esta a sensação que nos tomou naquela bifurcação, em Miranda, ao sul, rumo ao novo destino, a Serra da Bodoquena.

Subimos a serra que, à medida que avançávamos, tornava-se mais úmida, com florestas verdejantes, de aparência ombrófila, tipo mata atlântica. O pequeno dormiu... Ao som de Grahan Nash e (obviamente) Almir Sater, rompíamos as léguas velozes. Cuidados com os animais; eram vários os atropelados. Uma tristeza... A rodovia, que segue serpenteando a mata, é riquíssima em planos estéticos de rara beleza. Passamos pelos municípios de Bodoquena, Bonito e chegamos, enfim, ao nosso destino, Jardim.

Sem delongas neste trecho. Embora linda, a serra não é mais natural. Invadida pela lógica capitalista de consumo das paisagens que embala o negócio do turismo, a Serra da Bodoquena é o lugar ideal para se experimentar, no Brasil, uma espécie de "Disneylândia" onde as atrações não são aparatos técnicos, mas encantos naturais: rios de águas cristal-azuladas, peixes dóceis, animais em bandos nas árvores e nas matas, grutas profundas e misteriosas. Tudo, sem exceção, a preços nada populares. Selecionado o público, sobra uma natureza controlada que, embora belíssima, desencanta-se graças ao reforço da nossa desigualdade estrutural. Há um desânimo geral; tudo é belo, tudo é lindo, mas tudo é explorado, tudo é inacessível. Nada é feito sem prévia programação e sem custos altos. É evidente

que um lugar com tamanho interesse ambiental deva ser protegido, e há de se considerar que se beneficiar responsavelmente do ecoturismo parece algo lúcido. Contudo, não é o povo local quem é favorecido por este negócio. Como sempre, a população é apenas empregada, a baixos salários é claro, pelos empreendimentos que exploram as belezas inigualáveis daquele conjunto natural. Deu saudade do Pantanal!

A saudade foi crescendo, e nos absorvendo. Ao findar os dias na Serra da Bodoquena, só as imagens pantaneiras figuravam em nossas mentes. Queríamos voltar a ele. Mas Corumbá infelizmente já não cabia mais na agenda. Com o retorno a Campo Grande definido, restava a nós a possibilidade de dois dias. A alternativa seria a borda sudeste, o portal pantaneiro: Aquidauana. Com nome indígena sofisticado, esta cidade ficava no caminho da capital, nosso destino, e serviria ao nosso desejo de rever o Pantanal.

Não discuto
com o destino
O que pintar
eu assino

Paulo Leminski (2013)

Foi surpreendente nossa passagem por aquela cidade de estrutura labiríntica às margens do rio que a nomeia. Nossa hospedagem, uma antiga maternidade reformada para receber hóspedes em lugar de pacientes, tinha corredores que lembravam o hotel *Overloock*, de "O Iluminado"[170]. Apesar disso, o local era acolhedor e oferecia ar condicionado, item de primeira necessidade naquele lugar, em pleno verão. Para nós, era uma paisagem toda nova e nosso desejo era que o vento nos guiasse; estávamos abertos ao que viesse.

Ouvimos, nas interações com moradores, que havia ruínas de uma primeira povoação espanhola ainda do século XVI, a Santiago de Xerez. Organizada por jesuítas e indígenas, fora destruída pelos bandeirantes paulistas no expansionismo lusitano além-Tordesilhas. Na intenção de encontrar o destino, nos deparamos com as formações que da rodovia avistávamos. Afloramentos areníticos imponentes se aproximavam à medida que avançávamos no caminho que nos levaria ao Morro do Paxixi, um ponto literalmente alto, muito visitado na Serra do Maracaju. No trajeto entre Campo Grande e Corumbá fomos surpreendidos com a beleza daquelas formações e não imaginávamos que, dias depois, estaríamos a desbravá-las.

[170] Livro escrito por Stephen King (1977) e adaptado para o cinema por Stanley Kubrick (1980).

A visita ao morro no final da tarde é um desbunde para a visão, mas a experiência não se limita a este sentido, é multissensorial. É um ambiente ainda bastante preservado que mescla ecossistemas pantaneiros e do cerrado. Embora com exíguo espaço para uma acomodação segura, o topo revela a planície pantaneira até onde os olhos alcançam. Do alto, tem-se uma pequena dimensão da monumentalidade daquele ambiente e a sensação de liberdade plena toma conta de nós. A fauna é abundante e variada e não faltam histórias. Do som do chocalho das cascavéis aos raios iluminados dos olhos das iraras, os encontros e a convivência com os animais do lugar cercam o posto remoto e isolado da rádio difusora ali instalado.

Naquela mesma direção, na MS-450, paralela à BR-262, fomos ao distrito de Piraputanga. O nome nos parecia atraente, visto que era o peixe mais comum e de aparência muito apetitosa (soubemos por lá que é proibida sua pesca, o que nos impediu de saboreá-lo). Nossa intenção era mergulhar em algum rio e aplacar o calor causticante. Embrenhando-nos em estradas vicinais de terra sem sinalização, seguimos no sentido norte em direção aos paredões areníticos (poderia haver alguma cascata que descesse daquelas alturas) e chegamos, ao fim, numa povoação, marcada por casas bem afastadas umas das outras que curiosamente se iniciava numa escola abandonada. Não conseguimos encontrar pessoas que pudessem nos dar informações. A estrada terminava em uma propriedade rural que parecia avançar sobre um baixio até o sopé dos montes. O lugar era belo, mas transparecia certa melancolia, como se houvesse um passado de alegrias, mas restara apenas a solidão. Adiante, notamos outra entrada com uma placa indicando "Quilombo Furna dos Baianos II", e desejamos que o povoado tenha sido transferido para lá. Mais tarde, soubemos que o quilombo é resultante da imigração de famílias baianas entre as décadas de 1950 e 1960, que foram trabalhar na agricultura (CARDOSO *et al.,* 2015).

Estevão, até então, no alto de seus cinco anos de vida, manifestara grande dificuldade em pôr os pés descalços no chão. Desde muito pequeno, tinha um incômodo que muitas vezes descambava para crises de choro se fosse constrangido a tirar as sandálias e tocar descalço qualquer piso que fosse. Na escola, era sempre a mesma dificuldade: preferia ficar só ou perder uma brincadeira a ter que tirar o calçado. Naquela noite, numa breve saída para comprarmos um lanche que substituiria o jantar, Estevão descobriu, na praça central de Aquidauana, uma enorme mulher Terena. Estava lá imóvel, imponente, olhando adiante com ar desafiador e segurando nas mãos um bastão. Ela repousa descalça sobre uma pedra e isto fez diferença. Estevão pergunta: "pai, por que ela está descalça?" – "Porque ela quer sentir a força que a terra dá a ela. Ela fica poderosa quando toca a terra", foi a resposta. Em segundos, o guri tirou as sandálias e correu livre pelos brinquedos junto com outras crianças. Aquela libertação foi uma boa metáfora para a noite de despedida do sereno pantaneiro.

O ar do Pantanal nos foi mudando. Entramos gente, saímos árvores, como nos encanta Manoel de Barros. A sensualidade daquele universo nos modificou a todos e o sentido não se restringe ao significado de sensualizar, mas se amplia a outros verbos: "sensuar", "sensoriar"... Nossos sentidos foram transformados. Uma vez aceito o desafio de nos tornarmos árvore, as cores, as fragrâncias, o calor, o assédio da muriçocas, o luar, o som das águas enchendo os vazios, tudo passa a ser notado, não como quantidades e volumes, mas como poesia vibrante. Sentimos o que Mbembe (2013) assinala como o "desejo de plenitude de humanidade". Fomos nos tornando mais humanos à medida que mergulhávamos neste mundo-natureza. Nos desprendendo das nossas ilusões românticas do lugar da imaginação para construirmos uma imagem que, impregnada na memória, nos assegura o "status de passantes, que é, talvez, em última instância, a condição de nossa humanidade [...]" (MBEMBE, 2013, p. 61). No fim, em busca desta experiência sensual da paisagem, nos tornamos mais árvore e descobrimos como é boa a amizade com as borboletas.

Figura - Estevão, Tia Helô e Papai fugindo da chuva no Pantanal.

Fonte: Pintura de Estevão Torrez de Souza (2020).

Referências bibliográficas

ARRAES, Esdras Araujo. A Paisagem e sua Dimensão Estética. **Princípios: Revista de Filosofia.** Natal, v. 24, n. 45, set./dez. 2017, p. 37-57.

BARROS, Manoel. **Ensaios Fotográficos**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

CARDOSO, Larissa; BRUNET, Ana Fábia; SOCORRO, Vicentina. O Território Quilombola Furna dos Baianos em Aquidauana-MS-BR como Espaço de Preservação da Identidade e do Meio Ambiente. **Encontro de Geógrafos da América Latina** (EGAL), **Anais eletrônicos [...]** 2015.

COUTO, Mia. **Fio das Missangas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada.** São Paulo: Hucitec, 2001.

FERRARI, Maristela. As Noções de Fronteira em Geografia. **Revista Perspectiva Geográfica**. UniOeste, v. 9, n. 10, 2014.

LEMINSKI, Paulo. **Toda Poesia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MBEMBE, Achille. Existe um Único Mundo Apenas. *In:* **Cadernos Sesc_Videobrasil: Geografias em Movimento.** São Paulo: Edições Sesc, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**. Londrina: EDUEL, 2012.

Afetos em parede (1)
Espaço pandêmico Covid-19
Amaru Mota Ribeiro e Ítalo Franco Ribeiro

Desenhando em parede da sala de casa.
Fotografia de Ítalo Franco Ribeiro. 2010.
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Afetos em parede (2)
Espaço pandêmico Covid-19
Maria Júlia Ladeia Goettert

Desenhos em azulejos de banheiro.
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2021.

BEIJO TUA BOCA, ESPIRRO: A LUA ME ABANDONA. HOJE NÃO CANTAREMOS, AMOR

Gerson R. Albuquerque

Há entre o tempo e o destino
um caso antigo, um elo, um par
que pode acontecer, menino,
se o tempo não passar?

(Nilson Chaves e Vital Lima, **Tempo destino**)

Minha avó, desaparecida já faz algum tempo, veio até mim, em sonho, e me disse pra não sair de casa, nem tão cedo, nem cedo, nem mais tarde. Estranhei esse pedido, em tom imperativo, vindo de sua voz quase sem som, risonha e triste. Acordei engasgado, olhei ao redor, a televisão ligada indicava o número de mortos, o inominável em caminhões frigoríficos, os sepultamentos sem honra, no escondido da noite adentro. Mudei de canal.

As imagens eram boas, as palavras circunstanciais. Sorridente, o capitão convidava a turba para um churrasco e saía, pilotando seu jet-ski, com um guarda na garupa. Mudei de canal.

Alguém anunciava a *live* do Bruno e Marrone, seguida do novo recorde de mortos. O capitão quis saber o que tinha a ver com isso: – "e daí?" – perguntou ele, fantasmagoricamente bestial. Desliguei a televisão, mas não dormi.

Abri a janela. A madrugada estava sombria, sem vento, pálida. Liguei o rádio, deitei no chão da sala e apaguei ouvindo o Baleiro, "quando durmo sonho com papoulas, quando acordo já são onze horas..."

Sonhei com a sonoridade da voz do Zeca, que me chegava performativa. Ronquei sem melodia, desencontrado entre o espirro e o desejo, a boca e o despejo, o beijo e a primavera, o amor e a insônia, o tempo e a espera, o silêncio e a lua, o cão e as flores, o despertar e o espanto, o sono e as papoulas, o alívio e a dança.

Todo moído, acordei acuado com os latidos da cadela do vizinho, que ecoavam por debaixo da porta do apartamento ao lado.

Liguei a TV e o vizinho, dono da cadela, um negacionista engomado e artificialmente sorridente falava do novo *app* do "Supermercado pague pouco", para a nossa – sua – comodidade e segurança. Mudei de canal e fui ao banheiro com a cara meio amassada e um certo amargor de cabo de vassoura me lembrando que precisava escovar os dentes: pensei no beijo que não veio.

O amor sorridente, colorido, talvez perfumado, chegou em forma de *live*, porém, continuei no vácuo do silêncio de meu autoexílio. *Live*? Prefiro o tempo irreal.

Os dias passam entre o infinito que separa a sala e o banheiro, o quarto e a cozinha. A cama e a mesa da sala, agora oficina de trabalho.

Toda hora tem ofício e o amor é uma fotografia de um bar que já não existe. Um corpo híbrido, pendurado na ponta de uma quarto crescente que vejo pela janela da sala.

Em meus infinitos segundos de ócio criativo, com a testosterona abaixo dos níveis tolerados, passei a desejar as pedras limadas pela correnteza da foz do Acre: foi pra lá que as barrentas águas desse rio sem peixes arrastaram meus manuscritos para um não-livro, devolvendo o sabor acre de minha subjetividade em recusa.

Outro dia, liguei a TV e o capitão receitava cloroquina. O número de mortos se aproximava dos cem mil.

Decidi escrever meu diário em retrospectiva. Decisão intuitiva, a partir de um sonho com Dona Neném, vó do Sardinha e da Claudinha. Mãe da Doca, da Batista, do Jota, da Dinha e outros que não lembro agora.

Dona Neném eu já conheci uma doce velhinha. Aliás, ela era a única velhinha que eu sempre conheci assim. A casa dela ficava em meu caminho para a escola e ela sempre me acenava com as mãos ou me dizia uma palavra de estímulo.

Quando saí do bairro em que me criei, pra cursar a faculdade, nunca deixei de voltar para visitá-la, mas quando ela decidiu sair desse mundo, ou foi saída por algum motivo, não pude ir vê-la e chorei muito por sua perda e por não ter participado das homenagens de sua partida. Acho que andava suleando por aí. Não lembro agora.

Creio que por isso, uns tempos desses, ela veio até mim com o mesmo sorriso ininterrupto, a mesma sabedoria concisa, vivida. E disse que já estava na hora de eu ir lá pegar a minha bola dente de leite que, em certa tarde, o velho João Galdino resolveu confiscar porque chutei numa galinha com uns dez ou doze pintos e uns dois ou três morreram bem na frente dele.

"Pode ir pegar sua bola, meu filho" – disse ela. "O véi Galdino já tá só o pó e num vai mais se incomodar".

Não pensei duas vezes e me "taquei" pra lá. Porém, acordei no momento exato em que, sentada na sua varanda, Dona Neném me recebia com aquele sorriso que o tempo não apaga.

Com a "putez" do aborrecimento na ponta da língua, tentei dormir novamente pra continuar o sonho, mas não deu.

Fui pro diário.

Cidade de Rio Branco, segunda-feira, dia vinte e três de março do ano de dois mil e vinte

Deposito minhas marcas em papéis velhos,
feitos de nada.
Limpo meu cuspe em panos puídos,
feitos de nada.
Porque o nada habita meu corpo deserotizado,
minhas vontades interditadas.

Cidade de Rio Branco, domingo, dia trinta e um de maio de dois mil e vinte

Deslocados,
sitiados,
asfixiados,
famélicos,
contaminados,
interditados de todo o mundo,
uni-vos!

Cidade de Rio Branco, quarta-feira, dia três de junho de dois mil e vinte

Com o sangue encharcado de revolta,
tinjo os muros de uma cidade moída por implacáveis vírus, mórbidos governantes e marchas neofascistas.
Há um vazio nas ruas, vazio do medo que isola abraços e libera humanimaldades.
Na tela da TV, o abismo fita meus olhos fundos.
Sentada na calçada do chão, uma jovem tariana esmaga sua cabeça na indiferença do Delphina Aziz, o frio hospital de referência da abandonada Manaus.
Nesses dias plúmbeos, enquanto um cínico capitão passa a cavalo, pás mecânicas nos soterram com os corpos mortos.
Debochado, ri o capitão, brincando nos lagos do planalto central, enquanto caminhões frigoríficos nos congelam nas filas de espera.
Nesses dias plúmbeos, (im)potentes enfermeiras (re)humanizam nossos corpos anônimos.
George Floyd, tua esmagada voz esmaga fronteiras e (in)consciências.
Eu não consigo respirar
Eu não consigo respirar
Eu não consigo respirar

Cidade de Rio Branco, quinta-feira, dia vinte e cinco de junho de dois mil e vinte

Pela janela não sinto o vento, só o mau cheiro da fumaça no ar, o podre horizonte chumbo das queimadas, a névoa azulada da petrificação da vida.
Pela janela olho o inacreditável, a estática de um mundo de grades, cercas elétricas, muros, serpentinas afiadas, arames farpados.
Pela janela me dilacera o vazio de pessoas na rua, vazio de crianças brincando, vazio de picolezeiros e quibeiros ganhando a vida, vazio de amantes sorrindo.
Pela janela me esmaga a cultura do medo, medo da morte solitária, medo do grotesco ritual das valas coletivas.
Medo dos frios baús motorizados.
Medo dos hospitais sem saúde.
Medo das enganosas estatísticas oficiais.

Medo de um mundo sem abraços, sem beijos, sem acenos.

Pela janela me invade a performance das multinacionais, a estética de um vírus letal, as falsas empatias, os sujos negócios da farsa do novo normal.

Pela janela, observo a rua branca de nada, o tédio, a cidade doentia.

Pela janela, com o corpo encoberto por uma rota cueca, ecoo graves e agudos nos silenciosos fundos de velhas panelas.

Ecoo sons de protesto e de recusa.

Cidade de Rio Branco, domingo, dia cinco de julho de dois mil e vinte

Sou a boca da noite que alimenta o entardecer.

Sou o raio encarnado que fecunda a escuridão.

Sou a materialidade infinita de tudo o que passa.

Cidade de Rio Branco, segunda-feira, dia três de agosto de dois mil e vinte

Na ágora das gentes mortas, seres descarnados se revezam falantes.

No plano central, do alto do púlpito, os que deixam herança, recursos para túmulos, lápides, honrarias.

No plano periférico, nos entornos do púlpito, os que se curvam e aplaudem suas próprias desditas.

Fora dos planos, recusando o centro e a periferia, os que voltam pra cobrar as dívidas, atormentar os infames, exigir reparação.

Cidade de Rio Branco, sexta-feira, dia quatro de setembro de dois mil e vinte

Na véspera do jantar, château carignan 2015, provolone, baguette, jamón serrano.

No meio do jantar, silêncio de silêncio, amor petrificado, estéril.

Na tela da TV, coalhando lágrimas, absurdos ecos de estatísticas banalizadas: cento e vinte e cinco mil, quinhentos e oitenta e quatro mundos mortos.

Fantasmas transbordando na caderneta de um cínico capitão da terra do Pau-Brasil.

Cidade de Rio Branco, sábado, dia vinte e um de novembro de dois mil e vinte

Engravidada por um drone,
sou só explosivos,
veneno,
bala suja.

Cidade de Rio Branco, domingos, segundas, terças quartas, quintas, sextas, sábados

O inominável amarga entalado na impossibilidade da linguagem. Meu silêncio é feito de silêncios de dor e sofrimentos indizíveis em gestos e palavras, seus sentidos queimam a ponta de língua. Um silêncio de milhares de vozes silenciadas, sumariadas, mulheres e homens com as palavras asfixiadas em suas gargantas.

Desisto insatisfeito. Um fogo secular incendeia minha vontade de explodir palácios e tiranos: "fogo nos fascistas", grito com a sonoridade política e assumidamente ideológica de Chico César.

Passados outros tantos tempos, entediado de mim, abandono o diário, ligo a TV e mudo de canal inúmeras vezes, do dois ao oitocentos e trinta e um, pra cima e pra baixo. Tudo me parecendo sempre igual, sempre a mesma merda, os mesmos clichês, as mesmas desnotícias, as mesmas resenhas esportivas que nada dizem, as mesmas análises políticas despolitizadas, o mesmo vil comércio de palavras e imagens.

Desisto da TV e ligo o rádio bem na hora do errado eleitoral gratuito, ou seja, bem na hora em que a desventurada prefeitura de certa cidade amazônica retorna ao foco das envelhecidas novas ervas daninhas que brotaram do desertificado quintal da ilha da fantasia vianista: ouço Petecão, que fala por Bocalom; o sobrinho do Camely, que fala pela filha da Adelaide Machado; a tríade Angelim, Jorge e Marcos Viana, que falam por Daniel Zen; Márcio Bitar, que fala por um tal Duarte; e o cinismo da razão burra, que fala por certo ex-reitor.

Por medida profilática, desligo o rádio.

Mais tarde, em mecânica obsessão, retorno à TV. As desnotícias são frescas: no Brasil, o número de mortos se aproxima dos duzentos mil, Biden vence Trump, o coronavírus e o fascismovírus avançam sem freios, o fascistoide do palácio dos Bandeirantes disputa a paternidade da vacina com o fascistúpido do palácio do planalto.

Releio Edgar Allan Poe e tomo a liberdade de adaptar seus versos: enquanto isso, "do alto de soberba torre", impassível a esses cretinos governantes, "a morte contempla o panorama".

Desligo a televisão com meus olhos abertos para os tempos presentes. Tempos de necroliberalismo, ar rarefeito, inflação alta, realidade insuportável.

Mais de duzentos mil mundos desabam ao meu redor, os enterros coletivos, a falta de saúde no sistema de saúde, o vírus desvendando a absoluta desigualdade social de um país que é anunciado moderno, a farsa do desenvolvimento.

Lembro de meu pai – morto já faz uns anos – internado em um insólito hospital, com suas artérias ressecadas quebrando as agulhas e a paciência das enfermeiras de plantão. Revelando a incognoscibilidade do corpo.

Mergulho no infinito da linguagem, dispenso a identidade e sigo "pra contestar o meu cansaço", lembrando a inconfundível voz de Carol Freitas. Sigo em andanças pelo infinito e labiríntico caminho entre a doméstica sala de trabalho e de ócio e a cozinha do local onde moro, longe do lazer, desejando o prazer no "passo a passo apressado", trôpego de cerveja suja com milho, máscaras nos olhos, mãos ressecadas do doentio combate ao vírus: provisoriamente, não cantaremos, amor.

Volto ao rádio, um sertanejo universitário me causa certo enjoo. Mudo de estação e canto minha absoluta indesistência, acompanhando a voz do poeta morto: "No centro da sala / diante da mesa / no fundo do prato / comida e tristeza / a gente se olha / se toca e se cala / e se desentende / no instante em que fala / cada um guarda mais o seu segredo / sua mão fechada / sua boca aberta / seu peito deserto / sua mão parada / lacrada / selada / molhada de medo / Pai na cabeceira / é hora do almoço / Minha mãe me chama / é hora do almoço / Minha irmã mais nova / negra cabeleira / Minha avó me chama / é hora do almoço..."

Deito em uma rede de meia idade, sem franjas, e adormeço meio acordado, ouvindo Belchior.

O absurdo se esfacela em meus pensamentos, o canto surdo me escapa pela boca aberta.

Um solene toque de três segundos me desperta, anúncio de uma fala do capitão, em rede nacional. Corro pra cozinha, pego uma velha panela de pressão e junto meu eco de protesto ao solitário eco de protesto de uma vizinha do prédio ao lado, me fazendo lembrar que em minha cidade o capitão ainda conta com umas centenas de bestas lhe lambendo as feridas brabas. Bato mais forte, abafando o covarde silêncio dos adoradores da mórbida estupidez.

Afetos *thaththi*: um pai no Sri Lanka

Kanchana N. Ruwanpura

Esta imagem captura o septuagésimo nono aniversário do meu (falecido) pai, comemorado em 4 de junho de 2020, momento no qual as restrições relacionadas à COVID-19 foram removidas no Sri Lanka (antigo Ceilão, até 1972) e, especialmente, em Colombo. Foi uma pequena celebração em família; meu *thaththi* (pai em Sinhala), com minha *ammi* (mãe) e alguns parentes. Nenhum de nós sabia, então, que aquele seria seu último aniversário, porque, no final do mesmo mês, em 29 de junho, no alvorecer da manhã, ele, pacífica e mansamente, nos deixou. Nenhum de nós estava prevenido, já que ele estava de bom humor, tinha boa condição de saúde e, em nosso

último telefonema por WhatsApp, na noite anterior, soltou seus risos característicos, com animação e sabedoria; nada nos havia preparado para perdê-lo na manhã seguinte. Em meio a um período extremamente desafiador, com a morte se alastrando por todo o mundo, *thaththi* partiu nos seus próprios termos – com facilidade, pacificamente, e não por intermédio de qualquer doença, incluindo a COVID-19.

Quase dez meses depois, quando penso em *thaththi* e sinto que ele segue me acompanhando a cada passo da minha vida, percebo como temos dificuldade para compreender a diversidade de masculinidade no Sul da Ásia, assim como em muitos outros espaços geográficos ao redor do planeta. Em contraste com os terríveis patriarcas que dominam nosso imaginário, eu – e meus irmãos – fomos abençoados com um pai intensamente afetuoso, que lidava com a vida, seus primos, parentes, e a sociedade em geral, de modo afável e respeitoso. Não era apenas seu amor pelo riso e pelo bom humor que tornava *thaththi* quase atípico. Desde a minha infância, lembro-me de um pai que chorava copiosamente nos funerais de seus primos ou tios que haviam abandonado a ele e a nós. Ele era um dos raros homens que o faziam. Quando falávamos sobre isso mais tarde, ou seja, sobre ele mostrar carinho de forma tão aberta – em um contínuo da alegria à tristeza – ele afirmava que estava tudo bem, que era, na verdade, uma grande força demostrar emoção e sentimento, e não correspondia de forma nenhuma a qualquer fraqueza.

A masculinidade de *thaththi* estava em conformidade com todo o seu ser – do riso às lágrimas (literalmente); um **homem forte**, que não tinha medo de mostrar seu amor pela vida, aceitando suas vulnerabilidades, mas também demonstrando afeto para com sua família – não apenas esposa, filhos e netos, mas também seus primos, tios e tias, amigos e seu mundo social mais amplo. Pela forma como levou sua vida, ensinou-nos o afeto que nos liga à nossa humanidade comum, independentemente dos diversos espaços geográficos que habitamos. Esta foto também é comovente por este motivo: *thaththi* está fixo em seu momento, rindo, olhando com afeição não apenas para *ammi*, Akshi (minha sobrinha) e Havish (meu sobrinho), mas também para todos aqueles que, de alguma maneira, integram o quadro e estão com ele e conosco.

Colombo, Sri Lanka / Gotemburgo, Suécia, 2020.

(Tradução: Antonio Augusto Rossotto Ioris)

A CASA DA POESIA: OS ESPAÇOS E AS IMAGENS COMO MORADA DO AFETO[171]

Valéria Cristina Pereira da Silva

A casa na argamassa de imagens

> *A casa ... é avistada no alto de uma ampla colina. Uma casa azul num vale onde uma escada de dormentes leva do topo até a beira de um rio, flores delicadas estampam a relva e tudo é paisagem. A casa não está nem no futuro, nem no passado, mas nela o passado encontra o futuro dentro de nós. Há jardins dentro e fora de casa. No meio da sala cresce um pessegueiro em flor, em promessa de frutos aveludados, beges e rosados. O pessegueiro floresce sob uma abóboda de vidro azul como o vento, onde também se assentam tulipas, rosas e lavandas [...].*
> *Cada cômodo foi revestido de uma cor e das formas próprias do sonho! Há um quarto branco em que escorre lâmpadas moles. Torneiras com canos invisíveis jorram água em pequenos baldes de latão suspensos no ar e formam assim os lavabos. As camas são em formato de cisne ou pavão. Há também utensílios nobres e singelos, um bule de esmalte, um vaso de vidro e uma chaleira de ferro; a porcelana dos dias. Os quadros com molduras de tempos em tempos movem suas paisagens. A cozinha é revestida de azulejos com docinhos e as louças descem do teto até o fogão. No centro da casa há uma sala de piso rosado e uma estrela estampada no chão. Tal casa fora projetada seguindo uma carta de lua e em noites claras, seus raios formam um teatro de luzes. O luar adentra as janelas e, nessas noites de lua cheia, a fulgurância projeta uma ciranda no chão de estrela. A essa ciranda une-se a música da noite, o assovio do vento cortando a colina. O sótão é todo aberto para o firmamento, o que faz daquela casa, uma casa dos ventos e dos contraventos.*
> *Lá fora num jardim azul, tonal e aromático, misturam-se flores terrestres, aquáticas e aéreas, figos e amoras. Os azuis das Azaleias. As janelas abrem-se para as nuvens, o céu entra todo na casa através das vidraças. A casa pintada de azul torna-se ainda mais azul porque o céu agora está dentro [...].*
> *É uma casa-arte. Como viver sem casar-te? Uma casa na asa do tempo? A casa da poesia, porque toda morada do ser é sonho e saudade. Toda casa de sonhos tem arquitetura onírica e habitamos todas as casas de sonhos para reconhecer a nossa própria!*
>
> *A Casa da Poesia*[172]

[171] Trabalho vinculado ao projeto intitulado Geografia e Arte: por uma epistemologia do espaço imaginário e as convergências simbólicas da paisagem.
[172] SILVA, V.C.P. da. 2021. Poesia.

Introdução

O texto poético que abre esta escrita apresenta a casa como o espaço que mais se confunde com o ser, ou, podemos ainda dizer, quando o ser se torna espaço e o espaço torna-se ser: esta é a primeira instância desta condição ontológica. Neste ensaio seguiremos a fenomenologia de Gaston Bachelard, filósofo do espaço e da poesia, que melhor interpretou o espaço vivido por meio de várias imagens da intimidade, da topofilia e das mais completas imagens da casa. E, seguindo seus percursos e métodos reuniremos documentos de cultura para adentrar essa casa existencial, admitindo que o espetáculo da casa é o espetáculo do ser, o esplendor da casa é o esplendor do ser, o ser abrigado que, mesmo numa casa simples, é capaz de sonhar. Vamos em busca da casa como a essência do vivido e seus sentidos.

Na *Poética do Espaço*, Bachelard (1993) não abordou apenas o espaço ontológico da casa, mas várias dimensões fenomenológicas do espaço e mesmo o longínquo que a nossa consciência pode abarcar como uma proximidade. Contudo, a casa assume um protagonismo na obra do filósofo que se debruça sobre os valores de intimidade, o espaço interior onde a casa é um espaço e, ao mesmo tempo, um ser tanto em sua unidade como e em sua pluralidade e complexidade. A casa, assim, fornece um corpo de imagens, e aqui iremos abordar o significado dessas imagens. Analisaremos duas montagens dramatúrgicas nas quais a casa apresenta esse *corpus* de imagens e buscaremos o que elas dizem sobre nós mesmos, os nossos sonhos, os nossos símbolos e o vivido. Tais obras dramatúrgicas foram escolhidas pela complexidade que há nelas, pela poética do espaço da casa, pela beleza e pela magia que contém. A primeira consiste numa peça contemporânea intitulada *Doralinas e Marias*, de autoria de Cecília Maria de Araújo Ferreira, da Companhia Engenharia Cênica, e a segunda é a obra clássica *O pássaro azul* de Maurice Maeterlinck, obra dramática também apresentada em forma literária e adaptada para o cinema.

A Casa e o Ser: uma ontologia poética do espaço

Na perspectiva da fenomenologia bachelardiana há uma atração de imagens concentradas a partir das imagens da casa. A casa tem a função de abrigo, mas é também um elemento cultural da poética do espaço. Constatamos tal premissa observando a quantidade de obras e documentos de cultura que trazem a casa como tema: literatura, filmes, pinturas, fotografias, desenhos animados... Nos mais diversos gêneros e obras artísticas, a casa aparece como tema e como fonte de emoção. Casas que se manifestam, sobretudo, através da lembrança e da imaginação. Assim, o par dialético memória e imaginário atuam na concepção desses espaços vividos numa grande variedade de formas e de significação, por isso "não basta considerar a casa como um 'objeto' [...]" (BACHELARD, 1993 p. 23). Também, nesta mesma concepção, não basta descrever casas que habitamos e sonhamos. É preciso superar a descrição e ir mais longe, encontrar a concha primordial em toda habitação: "o geógrafo, o etnógrafo podem descrever os mais variados tipos de habitação. Sobre essa variedade, o fenomenólogo faz o esforço necessário para encontrar o germe da felicidade central, segura, imediata." (BACHELARD, 1993, p. 24). Buscar o enraizamento, o nosso lugar no mundo como "canto", o nosso canto como cosmos. Trabalharemos, assim, os elementos da poética do espaço do qual nasce a imagem da *Casa da Poesia*.

De acordo com Bachelard (1993), os verdadeiros pontos de partida da imagem estão nos valores do espaço habitado. E todo espaço realmente habitado traz a essência da noção de casa, pois o ser abrigado sensibiliza os limites do seu abrigo e vive a casa em sua realidade e em sua virtualidade, através tanto do pensamento como dos sonhos, fazendo com que todos os abrigos, todos os refúgios, todos os aposentos detenham valores oníricos consoantes e guardem os tesouros dos dias passados. As lembranças da infância, por sua vez, trazem fixações de felicidade. A casa permite reviver lembranças de proteção, pois trata-se do "bem mais precioso da casa: a casa abriga o devaneio, a casa protege o sonhador, a casa permite sonhar em paz." (BACHELARD, 1993, p. 26).

Sem a casa, o homem seria disperso. Ela o mantém coeso e abrigado de todas as tempestades. É corpo integrado à alma que faz com que o ser da casa seja também o ser do homem, assim como na alegoria do caracol e da concha (mas nesta imagem não se constrói para viver e, sim, vive-se para construir, fazendo com que a casa seja parte de nós mesmos). Todavia, Bachelard adverte: "é preciso estar só para habitar a concha. Vivemos a imagem, sabemos que aceitamos a solidão." (BACHELARD, 1993, p. 134). Assim, a vida começa bem agasalhada no espaço da casa, e esta fenomenologia, Bachelard denomina de metafísica completa, porque engloba a consciência e o inconsciente. A casa, então, participa das nossas lembranças e dos nossos devaneios. Somos uma casa com porão e sótão, clara e escura.

Esses refúgios contêm o teatro da memória e fazem com que possamos nos mover entre o representado e o ontológico não como esferas autorrepelentes, mas como níveis de compreensão. Pois se o cenário mantém os personagens em seu papel preponderante, em algum ponto deste espaço está o ser em topofilia, que a topoanálise (estudo fenomenológico sistemático dos locais de nossa vida íntima), proposta por Bachelard, vasculha e busca compreender:

> Por vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços de estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo; que no próprio passado, quando sai em busca do tempo perdido, quer "suspender" o voo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. É essa e a função do espaço. [...] Aqui o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória. A memória – coisa estranha! – não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsoniano. Não podemos reviver as durações abolidas. Só podemos pensá-las, pensá-la na linha de um tempo abstrato privado de qualquer espessura. (BACHELARD, 1993, p. 28-29).

Os espaços de nossos abrigos são indeléveis em nós. O consciente e o inconsciente permanecem nos locais. A imaginação e a memória permanecem bem especializadas: "ficará para sempre o fato que se amou um sótão, que se viveu numa mansarda. A eles voltamos nos nossos sonhos noturnos. Esses são redutos com valor de concha." (BACHELARD, 1993, p. 29).

É com essas premissas da poética do espaço que vamos nos dirigir à casa da poesia, o espaço no qual a imaginação tece, ceifa e lavra. A memória é o canto das musas entre o lembrar e o criar. A poesia nasce do viver, é filha do espaço e irmã do tempo – e tudo isso podemos experimentar nas casas oníricas.

As duas casas oníricas que adentraremos são casas dramáticas, inscritas de raízes e asas, de sonhos de voos e de felicidade, mas também de infortúnios que instruem, distinguem e aumentam os valores da topofilia. São casas onde o tempo habita e nos conta uma história como lição de ser.

A Casa e as asas do tempo em Doralinas e Marias

Obra escrita e dirigida por Cecília Maria de Araújo Ferreira, *Doralinas e Marias*[173] é uma peça teatral inspirada na obra *Casa Tempo,* da poeta Sonia Rangel, e também na *Poética do Espaço,* de Gaston Bachelard. A obra, sobretudo, entrecruza com a casa bachelardiana ao evocar a casa da infância e das lembranças. (FERREIRA, 2011a, b). Trata-se de uma dramaturgia que traz a casa como ser, como centro, como espaço de convergência da vida representada pelos personagens. A casa é um ser de acontecimento, de referência, ela mesma não é em si personagem como o tempo, mas se encarna em cada personagem, inclusive no tempo.

Doralinas e Marias é uma obra numa intensa articulação simbólica reunindo às imagens-símbolos da casa, da árvore, da tempestade, da lua, da noite, da ventania, das pérolas e dos cristais e tantos outros símbolos presentes que ampliam o sentido das cenas, das narrativas, dos atos. Trata-se, assim, de uma peça que gostaríamos que permanecesse por décadas e décadas em cartaz a fim de manter viva uma lição do sonho.

A casa é o lugar da escrita dos dias e interfere na essência da existência. Na obra de Raiffer (2016), as páginas em branco e o desconhecido são importantes para os dias; "são o eterno devir dos tempos passados [...] a eternidade diagramada." (RAIFFER, 2016, p. 179-182). Os tempos passados do ser são como as folhas de papel caindo, como as páginas da vida que, uma vez escritas, se assemelham a folhas caindo das árvores como imagem do devir e do destino.

A história que se passa na casa envolve quatro mulheres de uma mesma família, em suas quatro gerações: a bisavó Doralice, que é apenas uma lembrança, pois morreu com 17 anos, quando Doralina nasceu. Doralice, então, é a mãe de Doralina, a avó. Sofia é filha de Doralina e mãe de Alice, conforme Raiffer (2016)[174]. Alice é a verdadeira, pois é a encarnação da felicidade e o verdadeiro arquétipo da infância que habita a casa. É por ela que a casa se anima e o passado se move. Avó, mãe e filha encarnam, a partir de elementos que interpretamos através das palavras da própria autora[175], os arquétipos de anciã, feiticeira e donzela. Mãe de Alice e filha de Doralina, Sofia representa a melancolia, a espera, uma longa e triste tarde de outono, quando a proximidade do inverno é preparação do devir e simbolizando as duas estações essa personagem carrega o estigma da tristeza e da morte. Possui longas tranças, como as de Rapunzel,

173 *Doralinas e Marias* estreou em Salvador, Bahia, em 2009, através da companhia de teatro Engenharia Cênica. (MOURA, 2019; RAIFFER, 2009).
174 "RAIFFER, Cecília" é pseudônimo de Cecília Maria de Araújo Ferreira na presente obra dramatúrgica analisada em sua versão literária.
175 FERREIRA, Cecília Maria de Araújo. Informação verbal apresentada no Grupo de Estudos de Paisagem, Imaginário e Transculturalidade – GEIPaT- em 31 de outubro de 2020.

mas já não tem para quem jogá-las: o marido partiu e nunca mais voltou. As tranças que Sofia desfaz todas as noites e refaz nas manhãs operam a união entre o simbolismo da trança e o da tecelagem (CHEVALLIER; CHEERBRANT, 2001), traçado na relação de espera do ente ausente e em várias tentativas de controlar o tempo.

Figura 1 - A casa, as personagens femininas e o tempo personificado em menino em *Doralinas e Marias*.

Fonte: Extraído de Raiffer (2016, p. 115). Da esquerda para a direita, junto a escada: Alice (Daniele França) e Manoel (Luiz Renato) - O Tempo - e no banco: Sofia (Adriana Amorim) e Doralice (Meran Vargens).

Sofia vive no interior de sua torre de solidão, que parece eterna. Doralina é fio da experiência da aceitação. Raiffer (2016) a concebeu como tempo da primavera; ela vive no jardim cuidando de plantas e da goiabeira, resultado do cruzamento de goiaba branca e goiaba vermelha. Alice vive perto da lua, na varanda, e, junto a uma escada, ela encarna a grande noite e a vastidão do espaço. Alice, lunar e feminina é também um arquétipo geográfico: aquela que busca partir para conhecer o mundo. Busca tanto o desconhecido que há na casa, os afetos, as memórias, como aquele que há no mundo, no exterior a si mesma, Alice é a felicidade de uma noite de verão. Com as *Doralinas e Marias* temos nessas mulheres a alegoria das quatro estações presentes na casa, o tom sazonal do espaço vivido que dá sentidos à dinâmica e aos perfis femininos.

Com a beleza das pérolas e dos cristais, é nesse espaço íntimo que a casa natal e a casa onírica encontram-se nos múltiplos sonhos e nas histórias narradas a partir das personagens, suas lembranças de seus espaços e sentimentos no interior de uma casa-tempo. São laços de vida, laços de sangue, laços de sonhos e laços de afeto, o que perfaz da casa uma geocenografia íntima no qual o espaço multiplica-se em tramas (Moura, 2019, p. 127), pois os espaços se conjugam em dramático, cênico, geográfico e processual, e todas essas dimensões convergem na atmosfera de sentidos da casa. E a todos esses espaços, ainda se soma aquele de uma argamassa cultural, perceptiva e imaginária:

> Um aroma doce e amadeirado, envolto em espessa névoa, invade os sentidos e traz lembranças remotas, esmaecidas e iluminadas simultaneamente pelo *tempo*. O farol da memória é aceso, em turbilhão de imagens distorcias, e os olhos captam milhares de pérolas e cristais flutuantes no espaço-tempo, transformando a pulsação do corpo em sons. Ondas profundas se avolumam em camadas e preenchem os vazios entre realidade e sonho. O cheiro, a névoa e a música trazem vida à *velha casa*, revelada em matizes ora sépia, ora azul, ora esverdeados. Um *jardim*, uma *janela* e uma *varanda* são vagamente avistados. Há uma presença lunar brilhante e invariavelmente gélida... O *tempo* faz dela balanço e pedala flutuando em uma espécie de brincadeira infantil. A *árvore da infância* é de pérolas, com galhos imensamente espalhados no espaço; a árvore guarda em suas raízes o segredo do *tempo* que une as quatro Marias à casa. As pérolas e os cristais tomam conta de todo o campo sensorial: a lua é de pérola, o jardim de pérola e as estrelas são de pérola. Na *varanda*, uma escada branca sem fim chega à lua. A *janela* está sempre fechada, mas percebe-se que há dentro da casa uma cadeira enferrujada. No *jardim* mais cadeiras, ervas, flores, xícaras e bules flutuantes. A paisagem é habitada por Alice, Sofia, Doralina, Doralice e Manoel, revelados em desapercebido silêncio. (RAIFFER, 2016, p. 103, grifos do autor).

As personagens repartem-se em tempo – o passado e o futuro – entre estações e entre o dia e a noite. A avó é o amanhã que quer enraizar-se como a goiabeira e ficar para sempre na casa. Personifica a tranquilidade do espírito, a paz de ser. Sofia é a tarde diante das janelas fechadas, simboliza o porão e o inconsciente. Doralice, a bisavó, tem a imagem do seu rosto desvanecida, apagada. Morreu

aos 17 anos, ao dar à luz a Doralina, e a família não mais se lembra de seus traços; o rosto foi apagado. Sua presença pulsa em forma de som e luz na irrefutável presença da casa. (RAIFFER, 2016). A jovem Alice é o sótão e a própria noite estrelada em sua simbologia. Personifica a imaginação, a geografia, sonha em voar, é o próprio voo em potencial. Alice vive as noites na varanda, voltada para o mundo, para aventura, e é a encarnação da euforia do tempo. O próprio tempo é um menino que se chama Manoel, que espreita e vigia como a vela. Segundo Moura (2019, p. 36), Manoel significa, em hebraico, "Deus presente". Ou, como apresenta Rangel, o tempo: "o senhor absoluto que na sua forja tanto casa como separa, tanto cria como apaga" (RANGEL, 2005, p. 7), e, nesse espaço de encantamento, temos um tempo além, demiurgo, muito além de *cronos* e, talvez, próximo de *kairós*, já que em *Doralinas e Marias* as mulheres vivem ciclos de 17 anos que mudam os seus destinos a partir de avassaladoras tempestades. Um tempo encarnado no espaço da casa e que rege a serenidade, a melancolia e a euforia. "O tempo dorme sob a sombra da árvore da lembrança. Gélida. Pingos de água e eco."(RAIFER, 2016, p. 117). Todo desenrolar da trama dá-se dentro da casa, a casa como espetáculo de ser, em que cada qual, em cada tempo, deposita o seu desejo de ficar ou de partir. Enraizamento, permanência e voo... E, neste último, uma síntese de felicidade, como síntese do que nós somos. Essas mulheres evocam, cada uma delas, em coro: "a casa; a casa, a casa. A casa; a nossa casa." (RAIFFER, 2016, p. 152).

A casa, verdadeiramente habitada, é o lugar dos seres mágicos e onde os objetos estão suspensos no tempo. Assim, o cenário traz bules e xícaras suspensos para o chá. Os objetos flutuam; regadores e louças em laços que pendem do teto como fios de vida. Os dias são celebrados com chá, as dores se curam com chá, as alegrias se comemoram com chá. A casa, como ser e personagem, atravessa todos os demais seres e conserva suas sabedorias e, assim, é também atravessada pelo vento da memória que traz na fala de Doralina um aprendizado: "Se precisa falar e não tem para quem, ou por desconfiança ou solidão, cave um buraco no chão, fale – grite – chore – berre, depois enterre e volte para casa feliz [...]" (RAIFFER, 2016, p. 100).

Mas uma casa pode habitar quantos cômodos na nossa emoção? De acordo com Póvoas (2017), a casa do ser tem algo de sagrado, é o retrato das mulheres que a habitam e não se trata apenas de um lugar físico, mas simbólico, onde o silêncio das coisas contrasta com a sua narrativa e, nesse aspecto, tudo é linguagem. Tal afirmativa nos remete a Heidegger (2015, p. 74) de que "a linguagem é a casa do ser". É também a partir da linguagem que a imagem se revela e o que se imaginou ganha vida. Se a linguagem fala, no sentido heideggeriano, a linguagem é a casa do ser, e tal casa consiste num chamado, e tudo que está nela é uma evocação. Essa ideia leva-nos ao pensamento de que existem muitas casas dentro de nós, e todas elas habitadas, todas elas um espaço que nos constitui. Tais casas compõem uma geografia do afeto.

Figura 2 - A casa, os seres e os símbolos que a habitam.

Fonte: RAIFFER, Cecília. Três pontos, sem ponto final 2016, p. 109. Extraído de Raiffer (2016, p. 107). O cenário sob o efeito dos jogos luzes transforma-se numa penumbra azul, no qual o brilho dos cristais e das pérolas em forma de lua e estrelas aumentam a atmosfera de sonho que envolve a casa na obra dramatúrgica *Doralinas e Marias*.

Uma casa é uma consciência de quem a anima com o vivido. Os seus elementos, então, constituem tal vivido: a janela, a varanda, a escada e o jardim com os nomes das flores, orquídeas vermelhas e brancas. O tempo ramifica-se em antes e depois, e, em ciclos, frutifica o devir, assim, como a goiabeira que dá goiaba branca e vermelha.

Nesta reunião de elementos, algumas imagens nos levam também ao mundo de Lewis Carroll (2002): a importância do chá, as cores branca e vermelha das rainhas nos sonhos de Alice em suas maravilhas, os arquétipos da partida e a busca do desconhecido como o vasto mundo!

Alice deseja partir, a contragosto de Sofia. Mas Doralina dirige-se para a filha e fala: "quando diz que quer ir já foi"... No bule também ferve o esquecimento.

A beleza inextrincável desse espetáculo traz as premissas do habitar poético; vivemos pela lembrança e habitamos também pelo sonho. Os personagens dividem-se na solidariedade da imaginação com a lembrança, no sentido bachelardiano, e partilham a existência na casa, engendram o conhecido e o desconhecido. Os abrigos e aposentos sãos cosmos de criação. A casa da poesia busca nas camadas profundas do nosso ser:

> As verdadeiras casas da lembrança, as casas aonde os nossos sonhos nos conduzem, as casas ricas de um fiel onirismo, rejeitam qualquer descrição. Descrevê-la seria mandar visitá-las. Do presente pode-se talvez dizer tudo; mas do passado! A casa primordial e oniricamente definitiva deve guardar sua penumbra. Ela pertence à literatura em profundidade, isto é, à poesia. (BACHELARD, 1993, p. 32).

Uma casa é uma consciência, nós com os nossos sonhos, nosso modo de sentir, que pode ser único no mundo. Os nossos *eus* falam e escutam através de muitas vozes da nossa lembrança, mas apenas uma alma sente e constitui o sentido da solidão. Cada um está só, dentro de si. Cada um é um envelope fechado em seus mistérios, e cada um por si mesmo sabe o gosto dos chás que provou na vida.

As personagens em *Doralinas e Marias* também, embora habitem juntas a mesma casa, assumem o sentido de solidão, pois o modo como cada uma vive, em si mesma, esse todo que é o espaço da casa nos seus tempos subjetivos, trazem assim esse sentido de solidão do ser. "Para além das lembranças, a casa natal está fisicamente inserida em nós... o ser da casa é fiel ao nosso ser." (BACHELARD, 1993, p. 33). Na casa, os gestos delicados estão vivos, o modo como percebemos, a memória dos gostos e dos aromas, o chá e as uvas, a cor de uma noite de verão... Voltamos às nossas velhas casas para sonhar. Se moramos em muitas casas, todas elas estão dentro de nós, como também estão aquelas que só visitamos em sonho.

Doralinas e Marias traz uma geopoética, ou uma geografia encantada conforme expressão de Rangel (2005), em que literatura, filosofia e dramaturgia encontram-se no espaço poético de uma casa onírica que visitamos em sonho; trata-se de uma dramaturgia poética cuja função principal é restituir-nos as situações de sonho. Fazer despertar e fazer com que possamos reencontrar, em cada um

de nós, nossa casa onírica, lembranças de sonhos e imaginações novas. Fazer acordar os dias da infância intactos em nossas esperanças de brinquedos e brincadeiras. Na figura de Alice, o empuxe para a criação, para as travessias de espelhos, para as janelas do além. Alice, em aliança com o tempo, faz um balanço na própria lua. Alice na pérola da lua, Sofia na torre de janela fechada, Doralina no Jardim. Quando, porém, a personagem Alice grita "Mãe", a força no eco da sua voz e o tom são capazes de trazer a nós mesmos chamando com força nossa mãe, como quando a chamávamos na infância para nos socorrer de qualquer perigo e ela vinha depressa e diligente a acudir-nos ou ainda quando a perdíamos de vista com medo de que fosse para sempre. Tal chamado repercute em forma de sentido, a infância que há em nós, suas fragilidades e suas forças, seus medos e esperanças.

A casa opera como uma catarse que nos possibilita revisitar as apoteoses do ser. A infância é tão grande! Quando a perdemos? A casa da infância, esse tema bachelardiano, que vem dizer-nos que o sonho é mais poderoso que o pensamento e que bem-estar é habitar oniricamente, reencontrar a casa desaparecida tal como a sonhamos. As imagens não são o que elas apresentam: as imagens são o que elas significam, elas são de um extremo a outro, atravessamento, percurso, jornada em direção ao absoluto com pausas no surpreendente, ou seja, o percurso que fazemos em direção a poética do espaço e a maneira de habitar através da arte.

O Pássaro Azul e a casa como poética da felicidade

De todos os espaços de convivência, a casa é o mais simbólico, o mais metafórico, o mais sensível. É o espaço primordial que antecede todos os outros ambientes construídos e onde depositamos nossos sonhos, onde podemos sonhar! Seria impossível inventariar todas as obras de arte que trazem a casa como tema, da literatura ao cinema passando pelas artes plásticas à arquitetura... A casa é lugar da intimidade e do devaneio para além de todas as suas funções. Ela o é em sua argamassa de imagens: "Seriam necessárias longas pesquisas fenomenológicas para determinar todos esses valores de sonho, para revelar a profundeza desse terreno dos sonhos onde se enraízam as lembranças." (BACHELARD, 1993, p. 35). A casa da infância é um dos temas centrais da obra bachelardiana, assim como a felicidade é também um tema primordial. Para Bachelard (1993, p. 24), o fenomenólogo busca compreender o germe da felicidade central e encontrar a concha inicial em toda casa. Este é o espaço da intimidade absoluta e da topofilia por excelência.

A casa onírica, a casa da infância, a casa da felicidade habitam nosso imaginário – o imemorial e a lembrança, como afirma Bachelard, unem-se e vivemos fixações de felicidade:

> Reconfortamo-nos ao reviver lembranças de proteção... As lembranças do mundo exterior nunca hão de ter a mesma tonalidade das lembranças da casa. Evocando as lembranças da casa, adicionamos valores de sonho... Assim, abordando as imagens da casa com o cuidado de não romper a solidariedade entre a memória e a imaginação, podemos esperar transmitir toda a elasticidade psicológica de uma imagem que nos comove em graus de profundidade insuspeitados. (BACHELARD, 1993, p. 25-26).

A partir da casa da infância bachelardiana, podemos explorar uma verdadeira ontologia da felicidade e da casa como espaço poético. Uma obra que traz profundamente este imaginário é *O pássaro azul*[176] de Maeterlinck. A fábula permite-nos traçar uma discussão da ontologia da felicidade em sua espacialidade[177]. Qual o espaço-tempo da felicidade? O lugar da felicidade é a imagem do *pássaro azul*... A obra dramática começa na choupana do lenhador:

> O palco figura o interior de uma choupana de lenhador, simples, rústica, porém não miserável – Lareira de capote, onde bruxuleia o fogo de lenha. – Utensílios de cozinha, armário, arca de pão, relógio de pêndulo, roca, lavatório etc. – Sobre a mesa, um lampião aceso. – Junto ao armário, de cada lado, dormem enrodilhados, de focinho sobre o rabo, o Cão e a Gata. – Entre os dois, um grande pão de açúcar, azul e branco. – Dentro da gaiola redonda, pendurada à parede, uma rolinha. – Duas janelas, ao fundo com os postigos interiores fechados. – Próximo a uma das janelas um banquinho. – A esquerda, porta de entrada da casa, provida de tranqueta. – A direita, outra porta. – Escada em direção ao celeiro. – Também à direita, duas caminhas de criança; à cabeceira, sobre duas cadeiras, roupas cuidadosamente dobradas [...] (MAETERLINCK, 1971, p. 58).

[176] O Pássaro Azul é uma fábula que atravessou o século XX. A peça de teatro escrita por Maurice Maeterlinck, em 1908, recebeu inúmeras adaptações para o cinema e, até mesmo, para ópera. O enfoque dado a este texto é centrado na peça, em sua transcrição literária de Maurice Maeterlinck, e na adaptação do filme *O Pássaro Azul* de 1940, sob a direção Walter Lang, estrelado pela atriz Shirley Temple, que fez bastante sucesso no Brasil; como também na adaptação *The Blue Bird*. Direção: George Cukor. Roteiro: Hugh Whitemore e Alfred Hayes. EUA - União Soviética: Twentieth Century Fox, Lenfilm Studio, Edward Lewis Productions, 1976.

[177] Uma primeira e breve abordagem sobre a casa da infância a partir do "Pássaro Azul" (MARQUES; SILVA, 2015, p. 654-656).

A casa simples detém todos os valores da cabana. Bachelard (1993) considera que na própria casa está a raiz do devaneio da cabana, que cumpre a função de habitar e proteger. No interior da casa as matérias que se apresentam participam do espetáculo da poética do espaço. É preciso escutar no silêncio das coisas, o fogo que crepita, o vento frio que adentra a casa e bruxuleia a chama, o pão, o cão e a gata. A choupana do lenhador é a cabana primitiva, aquela que nos dá passagem ao absoluto do refúgio, como as imagens enraizadas em nosso imaginário:

> As imagens princeps, as gravuras simples, os devaneios da cabana são convites para recomeçar a imaginar. Elas nos devolvem moradas do ser, casas do ser, onde se concentra uma certeza de ser. Parece que habitando tais imagens, imagens tão estabilizadoras, recomeçaríamos outra vida, uma vida que seria nossa, nas profundezas do nosso ser. (BACHELARD, 1993, p. 50).

Figura 3 - A casa de Tiltil e Mitil (choupana do lenhador).

Fonte: Cena do filme *The Blue Bird.* (THE BLUE BIRD, 1976).
Direção: George Cukor. Roteiro: Hugh Whitemore e Alfred Hayes. EUA - União Soviética: Twentieth Century Fox, Lenfilm Studio, Edward Lewis Productions, 1976.

Figura 4 - O Velho Tempo nas portas do Palácio Azul.

Fonte: Cena do filme *O Pássaro Azul.* (THE BLUE BIRD, 1976). Direção W. Lang. Produção:. [S. l.]: Cultclassic Filmes, 1940.

Também na versão cinematográfica[178], a felicidade desliza entre o passado e o futuro; os heróis Tiltil e Mitil a buscam por toda parte em muitas "moradas": a primeira jornada é no campo da memória, no passado. O passado é então personificado pelo espaço do cemitério, a partir do túmulo dos avós as crianças vão reencontrá-los através deste espaço que personifica a lembrança. Alegram-se nesta viagem, mas o pássaro azul ainda não está lá. Seguem para a mansão do luxo, a casa da riqueza, e essa passagem é emblemática, pois, para além das aparências, é o pior lugar para se encontrar o pássaro azul, e, nesse interregno, quase perdem a si mesmos e, também, o caminho da felicidade. Vão ao futuro, no paraíso, onde encontram a irmã que ainda não nasceu e isso é uma novidade que traz alegria, mas o pássaro azul também não está lá; não é no futuro distante que encontraremos a felicidade! Por fim, retornam ao presente, ao próprio lar, e a si mesmos. E aí percebem que lá estava o pássaro azul, o tempo todo, na casa e no presente. O pássaro azul consiste no reconhecimento do lugar da felicidade; é a descoberta da própria infância, a possibilidade de conservá-la: "Se algum de vocês encontrar o pássaro qzul, queira ter a bondade de trazê-lo aqui em casa. Precisamos dele para ser felizes, quando formos grandes..." (MAETERLINCK, 1971, p. 242). A casa é o lugar da felicidade e o pássaro azul a simboliza; encontrá-lo em casa é uma alusão ao espaço ontológico da felicidade.

De acordo com Vovelle (1997), os sonhos são também as histórias, as "fantasias" que uma época conta de si mesma através de um personagem, de um intérprete, onde o maravilhoso do conto sempre ocupou um lugar primordial. Assim, a ventura da busca pelo pássaro azul representa uma viagem iniciática. Uma viagem na qual o lugar de chegada é o mesmo lugar de partida: a casa.

Vovelle (1997) adverte-nos que é preciso entrar no domínio dos sonhos com perspicácia para buscar seu denominador comum, que no seu caso trata-se da reflexão sobre a aventura humana. Nisto, o conto maravilhoso moderno traz a sensibilidade atual e dentre eles *O pássaro azul*. De maneira crítica Vovelle considera que "cada época tem o imaginário que merece." (VOVELLE 1997, p. 390). Nestas ficções[179] busca, por sua vez, o que está impregnado de "ideologia": a família, a visão do feminino, a cidade, a natureza. "Maeterlinck, confiando a busca do pássaro azul aos seus heróis juvenis, Tiltil e Mitil repercute de um universo que desejaria conservar o espírito da infância como um valor precioso, mas em vias de extinção." (VOVELLE, 1997, p. 392-392).

---

178 O PÁSSARO AZUL. Direção W. Lang. Produção [S. 1.] : Cultclassic Filmes, 1940. 1 DVD (88 Min.) son., color.

179 Vovelle (1997, p. 388-396) analisa três contos maravilhosos modernos, dentre eles *A flauta mágica*, *O pássaro azul* e *Fuga no século XXIII*. Sobre "O pássaro azul" o autor refere-se à versão cinematográfica produzida pela União Soviética o que figura, segundo o autor, como uma confissão inquietante da incapacidade de produzir novos sonhos, em uma "nova" sociedade.

Nós, por nossa vez, buscamos a matéria da poética do espaço e os seus significados, símbolos e imagens, e, é neste denominador comum e sua ressonância, que buscamos em *O pássaro azul* e *Doralinas e Marias* aquilo que nos remete, sobretudo, à reflexão de Bachelard (2003) sobre a casa:

> Quem de nós, ao caminhar pelo campo, não foi tomado pelo súbito desejo de habitar "a casa dos contraventos verdes"? Por que a página de Rousseau é tão popular, tão psicologicamente verdadeira? Nosso devaneio habitante adota tudo o que o real lhe oferece, mas logo adapta a pequena morada a um sonho arcaico. É este sonho fundamental que chamamos de casa onírica. (BACHELARD, 2003, p. 78).

A casa onírica é o espaço poético, lugar do devaneio. Contudo, abre-se uma dialética entre o dentro e o fora, o abrigo, o aconchego de um lado, e a jornada, a viagem, de outro. Para descobrir a casa como espaço ontológico da felicidade, para descobrir a casa na sua maternidade, com seu valor de concha, também é preciso partir:

> [...] na própria base da topoanálise é preciso introduzir uma nuança. Observávamos que o inconsciente está alojado. Cumpre acrescentar que o inconsciente está bem alojado, venturosamente instalado. Está alojado no espaço de sua felicidade... mas a psicanálise prefere colocar o ser em movimento a aquietá-lo. Ela convida o ser a viver fora dos abrigos do inconsciente, a entrar nas aventuras da vida, a sair de si. E naturalmente, sua ação é salutar. Pois é preciso também dar um destino exterior ao ser interior. Para acompanhar a psicanálise nessa atividade salutar, seria necessário empreender uma topoanálise de todos os espaços que nos chamam para fora de nós mesmos. Ainda que centrássemos nossas pesquisas nos devaneios do repouso, cumpre não esquecer que há um devaneio do homem que anda, um devaneio do caminho. (BACHELARD, 1993, p. 30).

Assim, a busca da felicidade é uma viagem iniciática que traz essa dialética da concha e do caminho. Uma poética de concha e do caminho onde a aventura da viagem simboliza o crescimento e a redescoberta da casa como lar, como felicidade do retorno. Somos todos arquetipicamente um pouco Ulisses, um pouco Alice, um pouco Dorothy[180] entre a partida e o lar. Se Alice é a partida, Dorothy personifica o retorno, mas há em comum, entre ambas, a envolvência com o vento e a tempestade, e ambas estão protegidas por suas casas de sonhos. Dorothy vai com casa e tudo para o centro do ciclone, Alice, em *Doralinas e Marias*, toma as rajadas de vento na varanda. O vento, neste sentido, é outro signo do espaço, o espaço alhures.

A casa, no imaginário, é a poética do espaço feliz e ao mesmo tempo uma galeria de imagens posta em desfile nestas obras. Os personagens Tiltil e Mitil cultivam o sonho e a arte de imaginar na fábula *O pássaro azul*. Esta narrativa diz-nos que ele pode ser buscado

[180] Personagem feminina de *O Mágico de Oz*: adolescente cujo desafio de sua jornada é voltar ao lar.

em muitos lugares e devemos mesmo sair em longa viagem para encontrá-lo, mas só podemos tê-lo no presente com o que temos e com o que podemos fazer. O pássaro azul, assim como a casa, está dentro de nós e precisa ser despertado. Pode ser ele despertado coletivamente? Penso que a representação teatral problematiza esse tema e com ele vem o discernimento das coisas que necessitamos e do que é supérfluo. O pássaro azul simboliza a felicidade e a beleza da sua descoberta! A felicidade só pode ser azul, essa cor imaterial e simbólica que reúne os mais sublimes significados, de acordo com Heller (2012). O azul é a cor do céu, da água e do vento que nos convida às maiores felicidades e aos melhores adventos. Tal cor é evocadora dos espaços felizes, assim, onde está o pássaro azul está a casa onírica, a casa da felicidade, a casa da infância.

Gaston Bachelard (1990, p. 54), porém, tem suas próprias imagens de pássaro azul e trata-se de um pássaro azul vivido, que paira no rio da sua infância, o rio Aube, que significa aurora. O rio da infância, azul como o céu e, quanto ao pássaro, tratava-se de um Martim-Pescador:

> Um pequeno acontecimento na vida de uma criança não é um evento de seu mundo, portanto, um acontecimento do mundo. Em sua unidade uma tal lembrança pode, de modo, montar um cosmodrama [...]. Meu Martin-Pescador é uma Fênix no País da minha memória. Quando o prodígio é reduzido ao nada, o maravilhamento torna-se melancolia. Uma outra vez, quando não era mais criança, revi o martim-pescador sobre o mesmo rio. As lendas servem para exprimir as belezas do mundo, e devemos reencontrá-las ao contemplar uma imagem extraordinária. [...] Qualquer conto de pássaro azul poderia aqui ter comovido um sonhador de rio. (BACHELARD, 1990, p. 55, 58).

Como um sonhador de espaços e, sobretudo, dos espaços da felicidade no próprio vivido, Bachelard detém a imagem de vários pássaros azuis que habitam sobre as águas do *Vallage* da *Champange*, além do Martim Pescador que tornou a sua Fênix azul, há também o Melro que aprendera a cantar com a água: "a natureza repercute ecos ontológicos. Os seres respondem-se imitando vozes elementares. De todos os elementos, a água é o mais fiel "espelho das vozes". O Melro por exemplo, canta como uma cascata de água pura" (BACHELARD, 1997, p. 199). Esses pássaros da felicidade bachelardianos, azuis, unem-se à imagem do próprio ninho como repouso, tranquilidade e associam-se também à imagem da casa simples, da choupana. (BACHELARD, 1993, p. 110).

Reunir todos esses elementos e imagens requer também conceber a casa como nossa alma. Tal como afirmou Bachelard (1993), nossa alma é uma morada e contém vastos aposentos de significado que, por vezes, nós mesmos não conhecemos, e esta é uma tarefa de longo tempo. Na casa, o real e o sonho formam uma unidade na profundidade que a constitui, nos valores de intimidade entre o que

você sente, lembra e imagina. A casa, como poética do espaço e lugar do afeto, é uma geografia benfazeja de matiz delicado, uma casa azul como o pássaro de Maeterlinck, ou como a flor de Novalis[181], acumulando o devaneio.

As situações sonhadas guardam sentidos das situações vividas; os documentos de cultura, em algum momento, não pertencem mais às lembranças, pertencem às lendas, conforme Bachelard (1993). É um campo de lendas, de imagens: "As verdadeiras imagens são *gravuras*. A imaginação grava-as em nossa memória. Elas aprofundam lembranças vividas, deslocam-se para que se tornem lembranças da imaginação." (BACHELARD, 1993, p. 49). Tais imagens tem poder sobre nós, escavam fundo a intimidade com que apreendemos o mundo. A casa morada do ser, potencialidade do bem-estar, é também paisagem afetiva e poética quando a olhamos do lado de fora. Não exatamente, como afirma Adélia Prado (REBINSKI, 2006), que "qualquer coisa é a casa da poesia", mas toda casa habitada é a casa da poesia, verdadeiramente os alvéolos que contêm o tempo, vestígios materiais do vivido e espaço narrativo. Quando representadas, tais imagens são evocadoras do onírico e apresentam formas, modelizações de como os devaneios nascem, crescem, habitam e florescem, permitindo-nos entrar argutamente no domínio dos sonhos. As imagens, porém, lá no fundo, onde elas significam, onde elas simbolizam, tem origem em nossa consciência e aí está a sua ontologia. Em busca desses sentidos performamos com o cinzel, abrindo as camadas das representações, buscando superar os signos da ausência em favor das evocações do ser. A casa é o espaço mais profundo de uma geografia afetiva e, embora sua escala seja compacta e íntima, sem ela o ser não está completo.

Considerações finais

As duas obras aqui analisadas, a partir da abordagem fenomenológica bachelardiana da casa como espaço ontológico e poético-afetivo, são oniricamente complexas, embora *O pássaro azul*, por vezes, tenha sido visto como uma fábula conservadora[182] e simples em sua estrutura, consideramos que há também uma complexidade espaço-temporal e fenomênica. Desse modo, *Doralinas e Marias* e *O pássaro azul* são obras complexas justamente onde convergem: em ambas, a casa é uma centralidade ontológica. Além disso, tematizam a casa da infância e a relação com o tempo e a noite. Apesar das distâncias culturais, temporais e espaciais que as separam e, ainda, das diferenças poéticas inextrincáveis de cada uma delas, consistem em verdadeiras casas da poesia e, como tal, são infinitas em seu semantismo. *Doralinas e Marias* é um poema a ser decifrado em sua trama de imagens, em sua ramagem de ideias e sentimentos. O

[181] A flor azul símbolo do romantismo alemão (NOVALIS, 2020).

[182] Segundo Vovelle (1997, p. 393), Maeterlinck concentra o frágil humanismo do final do séc. XIX, embora coloque em marcha o sonho da choupana do lenhador defronte a casa dos ricos, ainda está imerso do positivismo inquieto e do progresso, e impregnado da utopia otimista do século das luzes.

segundo é um clássico, detentor de singeleza e candura pois o *pássaro azul* consiste numa uma ode à inocência. Cada qual tem sua beleza interna, sua poesia própria, seu desfile de imagens. Contudo, nestas duas dramaturgias há uma dialética do interior e do exterior que mantém as essências da casa como espaço ontológico de felicidade. Alice precisa voar e conhecer o vasto mundo para se realizar; Tiltil e Mitil têm que sair em busca do pássaro azul em vastos lugares no tempo, nos seus salões de sentidos e florestas de mistério. A luz acompanha, desde a casa, Tiltil e Mitil durante toda busca, já Alice tem sua jornada de sonho na própria luz da lua. A luz é também um tema da casa e a simboliza, ilumina e traz a vida, a visão, a percepção, e o porvir.

A presença do simbolismo da noite como matéria da emoção, espaço e tempo do imaginário é uma tônica das duas dramaturgias. A noite é também uma imagem e um símbolo dentro do símbolo na dinâmica do imaginário. Para que ela faça sentido, deve ser amplamente iluminada de várias fontes de luz: o luar, as estrelas, a chama da vela, fogueiras, vagalumes e pirilampos, lâmpadas, o projetor "luminário" do cinema, e os jogos de luzes da cena dramatúrgica. As centenas de luzes que tocam a noite e a preenchem de sentido são alusões à imaginação, o que faz da noite o tempo da poesia. Nossa própria consciência é um jogo de luz e sombra, é uma noite existencial iluminada pela imaginação e pela memória.

Em *Doralinas e Marias*, Alice tem uma escada para ficar perto do céu noturno e balançar na lua. Ela é a própria personificação da noite em sua busca de vastidão e desconhecido. O desconhecido, metaforicamente, é escuro como a noite. Mas a lua é símbolo de conhecimento, de descoberta científica[183] – *ex luna, scientia* – o que consagra em Alice a reunião de vários arquétipos: o feminino, o poético, a felicidade, o noturno e o geográfico. O contraponto noturno de Alice é Sofia, é a noite triste, a noite que espera pela morte, os nós da sua trança são a contagem do tempo que passa (RAIFFER, 2016).

Na obra *O pássaro azul,* a noite também aparece na sua ambivalência; ela habita um magnífico palácio, é mãe do sono e da morte, e guardiã das chaves que abrem e fecham os males e as trevas. Mas, além dessas portas da escuridão e do medo, há uma porta especial, em que a noite também é a guardiã, e nela há perfumes, estrelas, clarões, vaga-lumes, pirilampos, o orvalho e o canto dos Rouxinóis etc. (MAETERLINCK, 1971, p. 126-127). É atrás dessa porta mágica que também se esconde o pássaro azul, um único que resiste à luz do dia. Trata-se, assim, da apresentação da noite também como tempo da criação, espaço da poesia e do imaginário.

[183] A lua da ciência e o esclarecimento. Referência sobre a Sociedade Lunar inglesa e suas reuniões na lua cheia, cujas ideias e experiências trocadas consistiam na essência do Iluminismo (CUMMING, 1998, p. 69).

As duas obras colocam os símbolos em estado de narrativa e projetam um espaço ontológico que consiste em verdadeiras casas da poesia. Nelas, os seres, animados ou inanimados, detém a linguagem da existência, pois nossa consciência doa vida às coisas mesmas. O regador suspenso em *Doralinas e Marias* é uma conexão do afeto para com o espaço do jardim que faz parte e envolve a casa, a importância das flores e das ervas, da goiabeira... Os objetos narram em sua linguagem material de formas, de cores e de sentidos, na casa tais objetos, bules, xícara, escada, regador participam materialmente da poética do espaço. Em *Doralinas e Marias,* as coisas suspensas narram os valores que estão na casa, dissertam sobre os afetos que permanecem no espaço. Em o *pássaro azul* a licença poética do gênero fábula transforma esses seres em entes animados. Desse modo, o pão ganha vida e se transfigura em humano, assim como açúcar, o leite, a água, o fogo e a luz que passam a acompanhar Tiltil e Mitil. E mais complexa ainda, é a transfiguração do cão e da gata, dos animais em sua personificação.

As coisas têm sua transfiguração antropocósmica, os objetos são seres que também narram o tecido da vida através dos seus significados. Todo espaço ontológico é conexão de seres, de sentidos e convergência de tempos. Em *Doralinas e Marias* "silêncios, pérolas e cristais duram milênios." (RAIFFER, 2016, p. 91); em *O pássaro azul* "o mostrador do relógio pisca o olho e sorri jovialmente, enquanto o tampo de vidro por trás do qual oscila o pêndulo, se entreabre e deixa escapar as horas [...] são as horas da sua vida." (MAETERLINCK, 1971, p. 75). A forma como tais coisas representam o tempo fenomenizam o vivido; é disso que fala a representação, e é isso que o espetáculo reflete. Trata-se de um ponto instigante: a forma como o tempo é representado, mas o espaço não é, pois este último é ontológico. Nas duas obras, o tempo é personagem: o menino Manoel que habita a casa em *Doralinas e Marias*; e o Velho Tempo que conduz a viagem para o futuro em *O pássaro azul*. A casa da poesia, como morada do ser, manifesta-se nas duas obras também através das coisas afetivas que moram na casa e moram em nós: as xícaras e os bules pendurados, a arca de pão, a roca, um lampião aceso, as janelas...

A casa também mora em nós, em cada "objeto" uma poesia do ser. A poética do espaço tem a sua primazia na casa porque esse lugar afetivo enlaça os nossos amores desde sempre e sabe nossa história. É lugar do afeto e a primeira experiência de mundo que nos convida habitar e sonhar e também a sair de nós mesmos, pois o "vasto mundo" descortina-se desde as janelas e as portas da casa. A casa, como espaço de imagens, de lembranças e sentimentos é também doadora de sentidos a outras escalas espaciais, pois habitar "o mundo como casa" implica em outra forma de viver: afetiva, cuidadosa, amorosa. Olhar o mundo da varanda ou do alpendre, da soleira da porta ou das janelas, é a primeira geografia que nos habita, o primeiro empuxe para o espaço alhures.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BACHELARD, Gaston. **Fragmentos de uma poética do fogo.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar.** São Paulo: Difel, 1985.

CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice no País das Maravilhas & Através do Espelho.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CHEVALLIER J.;CHEERBRANT A. **Dicionário de símbolos.** Rio de Janeiro: José Olympio. 2001.

CUMMING, Robert. **Para entender a arte.** São Paulo: Ática, 1998.

FERREIRA, Maria Cecília de Araújo. Doralinas e Marias. [Espetáculo Teatral] Companhia Engenharia Cênica. Ceará, 2009.

FERREIRA, Cecília Maria de. Os segredos da casa da infância no espetáculo Doralinas e Marias: quatro Marias, as tempestades, um destino. *In:* CICLO DE ESTUDOS SOBRE O IMAGINÁRIO, 16, 2011. Recife. Caderno de Resumos. Recife 2011, p. 74a.

FERREIRA, Cecília Maria de. Os segredos da casa da infância no espetáculo Doralinas e Marias: quatro Marias, as tempestades, um destino. *In:* CICLO DE ESTUDOS SOBRE O IMAGINÁRIO, 16, 2011. Recife. Apresentação/Slides Recife 2011. b.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco. 2015.

HELLER, Eva. A **psicologia das cores: como as cores afetam a emoção e a razão.** Barcelona: Gustavo Gili, 2012.

MAETERLINCK, Maurice. **O pássaro azul.** Rio de Janeiro: Opera Mundi,1971. Tradução de Carlos Drummond de Andrade.

MARQUES, Ana Carolina de Oliveira; SILVA, Valéria Cristina Pereira da. A reinvenção da casa na poética do morar. *In:* II SIMPOSIO INTERNACIONAL E III SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA, LITERATURA E ARTE. 3, 2015, **Anais [...]** 1 CD-Rom. Goiânia, UFG, 2015.

MOURA, Luiz Renato Gomes. **Os elementos visuais do espetáculo no processo criativo do autor.** 2019. 183 p. Tese de doutorado. (Doutorado em Artes) – Universidade Federal de Minhas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

NOVALIS. Enrique de Ofterdingen. Luarna Ediciones, s.d. Disponível em: https://www.academia.edu/28312296/Enrique_de_Ofterdingen_Novalis . Acesso em 28 de setembro de 2020.

RAIFFER, Cecília. **Três pontos sem ponto final: coletânea de dramaturgia.** Fortaleza CE: Expressão gráfica, 2016.

O PÁSSARO AZUL. Direção W. Lang. Produção:. [*S. l.*] : Cultclassic Filmes, 1940. 1 DVD (88 Min.) son.,color.

PÓVOAS, Ana. **A casa do ser.** Goiânia: SEDUCE/Lucarna, 2017.

RANGEL, Sonia. **Casa tempo.** Salvador: Solisluna, 2005.

REBINSKI. Luiz. Sem Ponto Final. Entrevista Adélia Prado. *In:* Candido: Jornal da Biblioteca Pública do Paraná, Curitiba/PR, vol 58, mai. 2016. Acesso em: 12 set. 2019. Disponível em: https://www.bpp.pr.gov.br/Candido/Pagina/Entrevista-Adelia-Prado.

SILVA, Valéria Cristina. **A casa da poesia.** São Paulo: Delicatta, 2001.

THE BLUE BIRD. Direção: George Cukor. Roteiro: Hugh Whitemore e Alfred Hayes. EUA - União Soviética: Twentieth Century Fox, Lenfilm Studio, Edward Lewis Productions, 1976. 35mm (99min), color, son.

THE WIZARD of Oz. Direção: Victor Fleming, George Cukor, Mervyn LeRoy, Norman Taurog, Richard Thorpe e King Vidor. Roteiro: Noel Langley, Florence Ryerson e Edgar Allan Woolf. EUA: Metro-Goldwyn-Mayer (MGM), 1939. 35mm (102min), p&b e color, son.

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na História.** São Paulo: Ática, 1997.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Éducation, Science et Poesie chez Gaston Bachelard. *In:* CICLO DE ESTUDOS SOBRE O IMAGINÁRIO, 16, 2011. Recife. Caderno de Resumos. Recife 2011, p. 71.

Rememórias: de um conto a um fato

Mariana Lemes

Casa: palavra, ideia, corpo. Carregada de universalidade, ela, a casa, me faz um convite a observá-la. Eu, com meus trinta e quatro anos diante de um tempo que mistura vagar e afazeres, me ponho a desvendá-la. No meu tempo estendido e desacelerado, passo a olhá-la mais devagar. Estranha, ela se apresenta dia a dia entre a cortina, minha janela. Nela vejo o abrigo da morada de minha vida, escuto as narrativas de muitas histórias e, como tesouro dos dias antigos, guarda os meus sonhos, imóvel. Vivemos fixações, fixações de felicidade.

Tudo começa em casa. Penso. O mundo começou em mim e minhas raízes criam-se, territorializam-se neste espaço. Na casa, planto. Aninhada a esta casa de agora, conto e reconto os tantos endereços em que estive. Todos eles me importam. Percebo. Puxo pelas linhas da memória, cada um deles, pois preciso sentir os cheiros, os sons, os gestos, as casas que me habitam. Vivo.

É mês de março, a cor amarelada salta da velha carta como folha seca da canção de outono, com saudade de sentir os braços entrelaçados; sinto falta dos encontros, do cheiro de mato, do ato de atravessar a ponte, do nado em águas calmas, de beber na fonte, de adoçar os desejos e de decidir minhas vontades. Tantos são os espaços nesse mundo de minha casa que nunca havia percebido a vivacidade existente em seus cantos, neles habito, transpiro, espero.

Inspiro e respiro fundo, enquanto descanso os olhos que sentem.

Vejo que em todos os espaços habitam as coisas, com as gavetas e os armários... Percebo meus abrigos ocasionais, capazes de produzir em mim sentimentos e lembranças que se tornam instrumentos da redescoberta de minha alma. As fotografias sobre armários e paredes me registram a luz, lembram momentos, meus sentimentos. Os segredos de infância foram recordados como chaves de guarda-roupa e borboletas perfumadas na relevância de papel.

As letras das músicas, constantemente tiradas durante a noite, foram guardadas em linhas como forma sonora da juventude que tanto queria se curar de si.

No espaço abrigo, privilégio, é no quarto que se mantém a imaginação aumentada dos valores da realidade vital do meu ser casa. Hoje absorve a dimensão de um novo tempo, tempo do olhar acompanhando devagar o passar do dia vendo a paisagem cinza.... Como barreira de concreto, a vida cortina entradas com poucas saídas. Independe do datar deste dia, sempre tenho, neste espaço, o lugar de descanso no obscuro do momento em que se apaga a luz da noite. Assim como o sol que desperta o dia, acendo o cotidiano de uma longa jornada de trabalho. Nesse instante, o tempo de um ano incomum acorda e destila cinco minutos de espera. O medo. O sonho... o despertador.

São seis horas, logo mais, quinze minutos. O som sugere o novo espaço-recomeço, escuto o alarme enquanto procrastino em frente à tela: o quadrado resume a ausência do espaço de cores. A vida, um quarto. Todos os trabalhos que tinha e tudo o mais que compunha minha experiência, minha vivência. Existo. Resista!

O escurecer da noite, o desligar a tela. O fato é a cor do amanhã.

A DESCONSTRUÇÃO DO EU E AS "GEOGRAFIAS" NO MEU CAMINHO

Ariel Costa dos Santos

O caminho muda, e muda o caminhante
É um caminho incerto, não o caminho errado.
Eu, caminhante, quero o trajeto terminado
Mas no caminho, mais importa o durante.

Estevão Queiroga

Inicio este trabalho citando o artista Estevão Queiroga através da música *A partida e o Norte*, retratando sua partida e as metamorfoses sofridas por ele ao longo dessa mudança. Algumas partes da música falam fortemente para a minha própria alma, como a parte em que diz "a caminhada fabricou um novo eu", bem como quando discorre que "no caminho mais importa o durante". Percebi, nos versos de Estevão, o quanto a caminhada e também a geografia produziram e continuam me transformando em um novo sujeito.

Gostaria de ressaltar que nos últimos anos, mais precisamente após o ingresso no doutorado em 2018 (PPGG-UFGD), a geografia, para mim, tem sido um exercício de metamorfose e desconstrução. O ato de descontruir talvez tenha sido o mais doloroso, visto que, como aprendemos, algumas "verdades universais" são empregadas em nós como se fossem fossilizadas, não havendo outros mundos, não havendo outras estórias e trajetórias, e não havendo outras geografias.

A leitura de Ailton Krenak (2019) no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, e de Carolina Maria de Jesus (1960) em *Quarto de despejo*, fizeram-me perceber uma outra leitura de mundo, outras geografias. Quando Krenak discorre sobre a relação com o rio, constrói-se uma geografia pautada na identidade, no respeito com o rio como parte da vida, como entidade, uma espécie de *avô* para os Krenak e não como algo a ser explorado, mas sim uma relação de reciprocidade.

> O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa). (KRENAK, 2019, p. 21).

Na favela, Carolina inaugura uma outra forma de fazer literatura, o que Conceição Evaristo (2020) vai chamar de literatura do cotidiano, pautada nas vivências diárias relatadas em um caderno. A vida de Carolina é interseccionada por diversas camadas de opressão, entre elas a sua condição de mulher (gênero), negra (étnico-racialmente), trabalhadora (classe) e territorialmente residente em uma favela, com todas as intempéries que a mesma apresenta.

> Enquanto as roupas coravam, eu sentei para escrever. Passou um senhor e perguntou-me: O que escreve? – todas as lambanças que pratica os favelados, estes projetos de vida humana. Ele disse: Escreve e depois da a um crítico para fazer a revisão. Olhou as crianças ao meu redor e perguntou – Estes são seus filhos? Olhei as crianças. Meu era só dois. Mas como todas eram da mesma cor, afirmei que sim. (JESUS, 1960, p. 20).

Há quem diga que Krenak não pode ser citado nos trabalhos acadêmicos por não possuir o que se entende enquanto estrutura de um trabalho cientifico, mas apenas um relato na primeira pessoa. Há também quem diga que Carolina não pode ser considerada uma literata por não se encaixar no que se entende por cânone literário. Afirmo, a partir das minhas experiências de leitura com ele e com ela, que tanto Ailton Krenak com seu relato a partir de experiências, quanto Carolina Maria de Jesus, no que eu acredito ter produzido uma literatura afro-brasileira, ajudaram-me a fazer um esforço de olhar para o mundo com outras lentes, ou talvez olhar mesmo para outros mundos.

Como relatei no segundo parágrafo, a Geografia, para mim, nos últimos anos, tem sido um trabalho de desconstrução, e doloroso, por sinal. Apesar de ter uma geografia de vida peculiar, entre andanças, migrações, vivências em múltiplos lugares e com múltiplas pessoas, jamais me atentei para as geografias que estas pessoas construíam ao longo de suas trajetórias. Ao ingressar no doutorado em Geografia pela UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) percebi que, a partir de alguns professores, as estórias de vida dos sujeitos *dissidentes* eram trazidas para dentro do que a gente entende enquanto ambiente acadêmico. Havia um esforço de desconstrução de algumas hierarquias, principalmente aquela que coloca o conhecimento científico no topo, quase que intocável, quase que impenetrável.

Neste sentido, sentir o cheiro, ouvir os sonhos, os cantos dos pássaros, os pescadores com seus modos de vida... sentar ao lado de um vendedor ambulante na fronteira entre Ciudad del Este (Paraguai) e Foz do Iguaçu (Brasil)[184], por exemplo, também era Geografia. Caminhar pela fronteira entre Sete Quedas (Mato Grosso do Sul) e Pindoty Porã (Paraguai)[185], ouvir os brasiguaios, como se relacionam

[184] Experiência vivida ao acompanhar um trabalho de campo em abril de 2018.
[185] Trabalho de campo, também em 2018.

com essa *fronteira seca* e como constroem suas vidas nos dois lados, também era Geografia. A compreensão de espaço, para mim, passou a ganhar uma outra conotação pautada em Doreen Massey (2008), quando entende *o espaço como a multiplicidade de estórias-até-agora.*

Posterior a esse primeiro encontro com essas outras formas de Geografia, tive a oportunidade de, durante o intercurso de nove meses, trabalhar como agente de pesquisa e mapeamento no IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), que me possibilitou a realização de diversos trabalhos de campo para realização de pesquisas quantitativas. Cabe ressaltar que, nesses encontros, os dados quantitativos eram atravessados pelos qualitativos, porque as pessoas contavam suas estórias de vida e suas trajetórias até ali.

Frente a isso, neste trabalho que busca trazer uma Geografia pautada no afeto, na qual nós fomos afetados, gostaria de trazer três momentos da minha vida. Momentos onde e quando outras pessoas ou situações traziam uma Geografia que arrisco dizer que era do cotidiano. Primeiro, a relação de tia Denise com uma horta que marcou parte da minha infância e adolescência; na sequência, um ônibus que saía antes do Sol nascer com rostos e corpos marcados; e, por fim, uma aula sobre *climatologia* que eu tive com dona Maria, que sem formação escolar e acadêmica ensinou-me de que lado a chuva vem.

Das memórias, a terra, a horta, os pés de manga e tia Denise

> Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como "natureza", mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida. (KRENAK, 2019, p. 23-34).

Lá no estado da Bahia, no município de Governador Mangabeira, localizado no Recôncavo Baiano, existe um distrito chamado Cipoal, considerado parte da zona rural, e é *tão pequeno* que pouco se encontra sobre o mesmo na internet. É *tão escondido* que quem passa pelo município, que é cortado pela rodovia BR-101, desconhece sua existência.

Ali, naquele lugar, de poucas ruas e muitas estórias, os moradores constroem suas geografias há muito tempo. Caminhando pela rua principal, chega-se na praça, que é considerada o *point* do lugar. É lá que ocorrem os encontros, os sorteios, os bingos, que, em geral,

tem como prêmio principal um boi novilho. É lá também que se encontra o típico acarajé para comprar. Diariamente, os moradores locais precisam deslocar-se para Governador Mangabeira para trabalhar e/ou estudar, pois no distrito de Cipoal não há escola de educação básica e nem emprego para toda a população, apenas um supermercado familiar e um bar na rua principal.

Meu contato com o Cipoal ocorria porque alguns familiares de minha mãe residiam por lá. Sempre analisava durante minhas idas, em épocas de férias, como era difícil para aquelas pessoas residir ali. Contudo, sempre perguntava-me porque as pessoas insistiam em continuar naquele lugar. Tão distante de tudo; tão "difícil" a vida. Às vezes era preciso descer até uma fonte d'água andando, pois era distante, para lavar roupas e pegar água para utilizar em casa. Não existia ônibus fixo para aquela localidade, apenas alguns ônibus da Prefeitura Municipal em horários específicos. Alguns poucos moradores possuíam carro, mas a grande maioria, não! Era preciso caminhar até Governador Mangabeira para resolver as questões do dia a dia, como ir ao banco, ao hospital, estudar, ir ao mercado, entre outros.

Para além dos questionamentos, o que me encucava, ainda criança, era a relação com o lugar que alguns moradores construíam, a ponto de adoecer quando levantava-se a hipótese de, pela falta de recursos, serem retirados daquela localidade. Passei a ter essa noção quando cursei Geografia e encontrei-me com o conceito de lugar. Mas foi apenas lendo Krenak (2019) que compreendi que, enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da terra. Daí, as pessoas passam a viver, na verdade, em lugares superficiais, vivendo uma falsa modernidade. Percebi que ali não era um lugar superficial, mas real para aquela população.

Entre os moradores e as relações com o lugar, lembro de tia Denise, que cultivava uma horta no fundo da casa, em uma relação de reciprocidade; a impressão que eu tinha era que a horta era parte de sua família. Ouso dizer, agora, que era mesmo! É que minha visão daqueles legumes, folhas de chá e verduras, que eram produzidos naquele fundo de quintal, era diferente da visão dela. Como eu residia na cidade e fui "projetado" para consumir, minha dinâmica de vida era completamente diferente dos moradores daquela localidade, inclusive de tia Denise.

A casa onde a mesma residia localizava-se no final de uma rua, que aliás era a única rua, e, caso ocorresse alguma situação de emergência, existia apenas uma bicicleta *Monark*, do seu marido, conhecido por nome de tio José, para ir em busca de socorro com os moradores que possuíam outro tipo de locomoção mais veloz. Lembro-me muito bem: a casa possuía três quartos para abrigar seus sete

filhos, duas salas e uma cozinha. Nos fundos da casa havia um banheiro para todos, e a pia onde se lavavam as panelas. Na frente da casa, além da área, existiam três pés de mangas que trazem histórias da infância e adolescência de muitas crianças daquela localidade.

Aos fundos da casa de chão batido, como já mencionei, existia uma horta, tão significativa que até hoje reflito sobre a potência que aquele pequeno território representava. Entre folhas de chás e outras especiarias, encontrava-se a dedicação de uma mulher, que logo cedo migrou para aquele lugar, casou e constituiu família. Fez amizades, criou os filhos e ali, naquele fundo de casa, fez uma horta que, para ela, representava muito além; eram outras vidas.

Consigo recordar que eu achava a couve que era colhida na horta de tia Denise, a mais gostosa do universo. Não sei por quê! Talvez porque, durante minhas idas, eu enxergava a dedicação daquela mulher em cuidar de cada pedaço daquele território. Sua salada de couve e tomate era uma espécie de prato típico; era o meu preferido. Para além da couve, existiam pés de feijão de corda, pés de tomate, alface, hortelã miúda, capim cidreira, cebolinha, coentro... E existia amor, existia reciprocidade, respeito com a terra; inclusive ela conversava com as plantas que também falavam com ela – o que para mim, de ouvidos *presos*, era de um silêncio só.

Minha dificuldade de escutar talvez ocorria porque eu pensava o mundo de uma forma única. Krenak (2019, p. 29) ressalta que talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? Quem disse que não precisamos cair para enxergar o mundo de outra forma, pensando as multiplicidades de existências que fazem parte deste todo.

Krenak (2019, p. 13) é assertivo quando aponta que nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, porque somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente. A relação de tia Denise com as plantas, penso agora, mostrava-me a multiplicidade de existências. A terra como a possibilidade de crescimento, a água que utilizava para regar, as sementes que no seu tempo germinavam, e tia Denise, que sabia o momento certo de plantar, adubar e colher cada planta.

Para o *rapper* Emicida (2019), no álbum *Amarelo*, plantar significa cultivar o bem viver e voltar para o ritmo da terra. Krenak (2019) também vai nos dizer que, para além dos indígenas, dos quilombolas, dos caiçaras, e sua relação com a terra, existe uma sub-humanidade que também fica agarrada à terra. Essa relação com a terra é por ele chamada de "organicidade", que, conforme o autor,

gera incômodo nas grandes corporações que atendem ao capital, que tem criado mecanismos para separar esses *filhotes* da terra de sua mãe.

Tia Denise pratica ainda hoje organicidade, todos os dias. Esse feito é parte da vida dela. Uma Geografia pautada no conhecimento empírico e no relacionamento com os outros seres que compõem o Cosmos.

Após alguns anos, em 2020, pouco antes de eclodir a pandemia do Covid-19, tive a oportunidade de retornar à Bahia, desta vez já casado e com minha esposa grávida. Após alguns dias em Salvador, desloquei-me para Cipoal, aquele distrito que carrega comigo memórias de diversas férias na infância, mas também da festa junina que anualmente ali ocorre. Percebi, logo ao chegar, que ocorreram mudanças, mas *a realidade continuava a mesma*. A praça continuava no mesmo local, o barzinho da cidade também. A igreja ainda era a mesma. O asfalto só existia na rua principal e todas as outras ruas eram *de chão batido*.

Deslocando-me para a casa de tia Denise, logo percebi que já não era a única na rua; existiam mais cinco casas que foram construídas ao longo do caminho, do tempo. Quando cheguei, percebi que tia Denise havia construído outra casa ao lado da antiga. A antiga casa ainda continuava no mesmo lugar, contudo, devido ao tempo e à precariedade das matérias na sua construção de origem, a mesma já estava desmoronando. Parei um tempo analisando aquela antiga casa, que trazia memórias de uma infância bem vivida. Trazia a história de uma família. Trazia a geografia sensível que tia Denise praticava – e ainda pratica – naquele lugar.

Depois de algum tempo, retomei à sua casa nova, que já era repleta de pisos, até possuía *wi-fi* para os netos utilizarem, e muitas outras coisas que antigamente inexistiam. Almoçamos por ali naquele dia. Degustei algumas mangas e conversamos durante algum tempo. Tia Denise já não se locomovia como antes, uma diabete fez com que parte de um dos pés precisasse ser amputada. A idade já não era mais a mesma; por mais que existisse disposição, o corpo marcado por uma história singular já não respondia como antes. Tia Denise continuava levando sua vida, desta vez de uma forma mais moderada.

Mas e a horta?

Tia Denise a fez migrar junto com ela para a nova casa. Na lateral da casa, próximo de algumas plantações de mandioca, a sua horta lá estava. Claro, com outra configuração, mas continuava lá. Tia Denise continuava a relacionar-se com a terra. A terra continuava a relacionar-se com tia Denise.

Ah, para não esquecer, os três pés de manga também permaneciam ali. Obrigado!

Antes que o sol raiasse, o ônibus já havia partido

A merendeira desce, o ônibus sai
Dona Maria já se foi, só depois é que o sol nasce
De madruga que as aranha desce no breu [sic]
E amantes ofegantes vão pro mundo de Morfeu

E o sol só vem depois
O sol só vem depois
É o astro rei, okay, mas vem depois
O sol só vem depois

Emicida, 2019.

No final de 2010, cursando o terceiro ano do ensino médio em uma escola pública, no período noturno, realizei o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e consegui uma nota que iria me garantir entre os aprovados, no ano seguinte, no curso de licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), instituída depois, já em 2011, como Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Tornava-me o primeiro homem da família a ingressar em uma universidade pública.

Já em 2011 eu residia em uma quitinete de três cômodos alugada nos fundos de uma casa. Eu morava em Rondonópolis há cerca de dois anos. Minha mãe havia realizado a inscrição na secretaria de habitação do município há algum tempo, e naquele ano havia sido sorteada para adquirir um terreno em um bairro novo que estava para ser criado. Não tínhamos dinheiro nem para comer direito, imagina, então, para construir uma casa...

Minha mãe trabalhava em uma fábrica de tecelagem e eu na parte administrativa de uma loja de vidros. O rendimento mensal, com mais duas crianças (meus irmãos) malmente dava para passar o mês. Precisávamos mudar, juntos com mais de seis mil famílias que haviam também ganhado terrenos. Sendo assim, no mês de agosto, mudamos para aquele novo bairro que era uma espécie de *quarto de despejo*, afinal todas as ocupações que existiam na cidade de Rondonópolis foram alocadas ali, distantes, escondidas e com diversos problemas de infraestrutura, a começar pela falta de casas construídas, asfalto, água encanada e iluminação. O lugar era este (Figura 1):

Figura 1 - Primeiras moradias no bairro.

Fonte: trabalho de campo, 2011.

Lembro-me muito bem que naquele agosto, em um domingo, acordamos cedo e contratamos um caminhão de mudança. Recolhemos vários materiais e fomos iniciar a construção da nossa moradia. Levamos madeiras, plásticos, martelos, pregos... Chegando lá, levei um susto, pois já existiam muitas outras sendo construídas. Na verdade, já existiam famílias levando mudança para aquele local. O cenário que tive no meu primeiro contato com aquele bairro, quando hoje recordo, faz-me lembrar de Carolina Maria de Jesus, associando o nosso terreno – mas também todos os demais, com ou sem barracos ou construções iniciadas – a um *quarto de despejo*.

Com a ajuda de alguns amigos próximos, construímos nosso barraco que, depois de alguns anos, se tornaria um quartinho de alvenaria com banheiro. Logo quando mudamos, existia a promessa pelo poder público municipal de que, em pouco tempo, iniciaria a

construção das casas; contudo, o prefeito foi afastado e o local tornou-se uma verdadeira autoconstrução, pois cada morador, conforme suas condições, foi construindo sua casa. Mas muitos moradores não conseguiram continuar no bairro devido à falta de infraestrutura; assim, não eram raros aqueles que em troca de moto, carro, favores, trocavam seus terrenos.

Inserido naquela realidade, vi minha dinâmica de vida e de mais de seis mil famílias mudarem da noite para o dia.

Durante o primeiro ano do bairro, só existiam quatro ônibus para o deslocamento dos moradores. Um passava por volta de 5h30min, outro às 12h, outro às 18h, e o último às 23h. Minha mãe chegava do trabalho às 5h15min, no primeiro ônibus, pois trabalhava no período noturno, e eu pegava o mesmo para deslocar-me para o trabalho e ingressar às 7h; ou seja, nos encontrávamos durante a descida e a subida no coletivo.

Às 5h20min eu chegava no único ponto que existia no bairro, que se localizava embaixo de uma árvore, que já se encontrava lotado àquela altura do dia. Ainda antes do sol raiar, trabalhadores e estudantes já amontoavam-se embaixo da árvore, bem na entrada do bairro, aguardando o ônibus chegar. Sempre que eu me dirigia para o ponto e enxergava aqueles múltiplos rostos e sotaques, que demonstravam que grande parte daqueles moradores viera de outras localidades, perguntava-me até que *ponto* a humanidade era para todos. Parecia que aquela população era menos humana do que as outras.

"Lá vem o ônibus", um e outro diziam. Todos queriam ir sentados, afinal era uma distância significativa, de cerca de dez quilômetros, até o centro da cidade. Algumas mães levavam seus filhos para a escola e depois seguiam para o trabalho. Muitas crianças não tinham sequer sapatos adequados para ir para a escola, e eu desconfiava algumas vezes que nem alimentos tinham em casa.

Eram rostos tristes naqueles nossos *quartos de despejo*. Não havia outra possiblidade que não fosse aquela. Os pés abarrotados de barro, principalmente em épocas de chuvas. Os olhos inchados de quem precisou acordar cedo para chegar ao destino no horário. *Estórias* que eram entoadas durante o deslocamento. Com olhos marejados, analisava e vivia também aquela situação. Por diversas vezes, também em épocas de chuvas, não chegávamos em nosso destino no horário porque o ônibus atolava e, até isso se resolver, muitos chegavam atrasados a seus compromissos.

Era uma situação de desumanidade. Era uma situação de esquecimento por parte do poder público, com aqueles corpos que ficavam escondidos na cidade. Durante este período, algo que intrigava-me era a força e a coragem desse povo em acordar cedo e deslocar-se antes do sol raiar. Antes que o mesmo viesse a nascer, muitas brasileiras e muitos brasileiros, trabalhadoras e trabalhadores já iniciavam, cheios de esperança, seus dias.

Por diversas vezes, principalmente em horário de verão, o ônibus chegava no centro da cidade ainda antes do sol raiar. Muitos moradores, que também eram trabalhadores, ingressavam em seus respectivos trabalhos entre às 7h e 8h, sendo que o ônibus do bairro chegava no centro por volta de 6h20min, e muitos ainda precisavam ficar aguardando em outros pontos, ou na frente do local de trabalho, até o horário inicial de expediente.

Eu, já como acadêmico do curso de Geografia, ainda não entendia qual geografia era aquela. Mas logo fui percebendo que a geografia urbana que eu aprendia não dava conta de explicar aquela realidade. Sabíamos que existia uma segregação socioespacial, e uma segregação racial. Mas além disso, existiam as *estórias* e geografias daquela gente que, antes do Sol nascer já estavam no ponto esperando o ônibus para ir trabalhar. Existiam rostos alegres pela conquista dos terrenos, e tristes pela realidade que estavam enfrentando. Existiam os trabalhadores que *pegavam* o primeiro ônibus, às 5h30min, e só retornavam para suas casas no último ônibus, às 23h.

E entre essas múltiplas realidades existia uma mulher, que aparentava ter entre 18 e 25 anos que, toda manhã, no ônibus das 5h30min, estava presente com duas crianças: uma menina e um menino. Com uma botina no pé, de calça *jeans* e blusa do SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial), todas as manhãs ela era uma das passageiras daquele ônibus que trazia consigo um *pedaço* da realidade. Todos os dias ela descia no mesmo ponto; descia com as crianças, não sei se iam para a creche, ou para casa de alguém, mas estavam lá todas as manhãs no mesmo ônibus...

Como retratei ao iniciar este texto, a partir de Estevão Queiroga, "o caminho muda e muda o caminhante". Nesta caminhada que acontecia de segunda a sexta, no ônibus das 5h30min, antes que o sol raiasse, essa moça continuou a caminhar, desta vez para lugares mais altos. A altura não significa ter, mas ser e, em alguns casos, estar. A mulher que antes vestia a camisa do SENAI para realizar curso técnico, cuja especialidade não saberia retratar, trilhou caminhos outros. Ousou ir mais longe, com toda a dificuldade que atravessava sua existência; o caminho havia mudado e a caminhante também.

Digo isso porque eu, em um dia da semana do ano de 2017, resolvi dirigir-me até a UFMT para estudar durante o período vespertino. Entrei em uma sala que tinha acesso, sentei na cadeira e comecei a estudar. Por volta das 15h30min resolvi, para pôr um tempo, degustar um café que era vendido na universidade, uma espécie de *point* de encontro, conhecido como cantina do Chico, fazendo alusão ao proprietário. Após degustar o café, retornei para a sala de estudo e estendi, até a noite. Não era de costume fazer isso; sempre retornava para casa ao final da tarde. Mas, naquele dia, os estudos se estenderam naquele território.

Por volta das 19h resolvi retornar para casa, o momento em que muitos estudantes, que estudavam no período noturno, estavam chegando na universidade. Arrumei minhas coisas, coloquei-as na mochila e saí pelos corredores da universidade em direção à minha moto que ficava estacionada próximo ao bloco central. Já próximo da saída, novamente, passo na frente da cantina; vários estudantes encontravam-se ali. Contudo, desta vez foi diferente, fugiu da rotina. Enquanto eu caminhava rumo a saída, uma mulher, aliás, aquela mesma mulher que ingressava no ônibus antes que o sol raiasse às 5h30min caminhava pelos corredores. Ao olhar para ela, percebi que a camisa do SENAI já não fazia mais parte da sua vestimenta.

Fixando meus olhos, notei que a mulher agora vestia uma blusa com o símbolo da UFMT na parte superior e logo abaixo, estava escrito Sistema de Informação. Meu coração se alegrou, pois agora ela era aluna de uma universidade pública. O caminho mudou e também o caminhante. Não sei os rumos posteriores àquele momento, mas a trajetória de vida daquela mulher havia ganhado novos contornos.

No ano de 2019, como já relatei em outro momento, fui funcionário do IBGE, o que me permitiu realizar diversas pesquisas no município de Rondonópolis e na região sudeste do estado de Mato Grosso. Entre as pesquisas, fiquei incumbido, em um determinado momento, de cadastrar as casas do bairro Alfredo de Castro, onde eu morei durante um tempo, e aquela mulher que agora ela aluna da UFMT, também. Desloquei-me e logo me vieram as lembranças do período que residi naquele local, mais precisamente entre os anos de 2011 e 2016. Notei que muita coisa havia mudado. As ruas já possuíam asfalto, os terrenos foram valorizados e bairro ganhou reconhecimento por parte dos moradores de outras localidades da cidade. Apesar de ser distante do centro comercial, agora, o ônibus não atolava mais e o bairro possuía escola, creche, posto de saúde, assistência social e campo de futebol para as crianças. Grande parte dos primeiros moradores já não residia naquele local; haviam migrado para outros bairros ou mudado de cidade, venderam seus terrenos e constituíram suas geografias em outros locais.

Apesar de todo avanço ao longo de oito anos de existência do bairro, o primeiro ônibus continua saindo antes do sol nascer, às 5h30min com trabalhadores, estudantes entre outros, que carregam consigo esperança de dias melhores. Que acreditam na possibilidade de ascensão frente a realidade em que estão inseridos. E a mulher que trilhava este mesmo caminho, agora era aluna da UFMT.

As nuvens que vêm do lado de cá

> A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (KRENAK, 2019, p. 12).

Como já relatei, durante cerca nove meses fui agente de pesquisa e mapeamento do IBGE e, para além das pesquisas quantitativas mensais, existiam as experiências com as gentes que tecem suas existências – inclusive de esperanças – em diversos locais do estado de Mato Grosso. Confesso que cada viagem de campo para desenvolver as pesquisas era um aprendizado diferente, que eu interiorizava a partir dos diálogos com a multiplicidade de pessoas, suas *estórias* e geografias construídas ao longo de suas jornadas.

Foram nove meses intensos, inesquecíveis, cheio de aventuras e aprendizados! Dentre vários atravessamentos, alguns foram marcantes, como o encontro com dona Joana, em sitio localizado no assentamento Dom Osório, no município de Campo Verde.

Era um dia de semana, não recordo-me qual, cheguei cedo na agência do IBGE em Rondonópolis, peguei o carro, tomei um café e partimos: eu e um colega de trabalho, também agente de pesquisa, rumo ao município de Campo Verde, que se localiza a cerca de 140 km de distância de Rondonópolis. Passamos por várias cidades e pequenos vilarejos até chegar em Campo Verde, e quando estávamos em Juscimeira, avistamos uma mesinha com um senhor sentado, na beira da estrada, vendendo jabuticaba; paramos por algum tempo e encostamos o carro ali mesmo nas margens da BR 364. Perguntamos o valor do pacote com jabuticaba e o senhor, sentado na beira daquela estrada movimentada, relatou-nos que custava R$ 4,00 e que faria três pacotes pelo preço de R$ 10,00. Como o desejo de degustar a jabuticaba era somente meu, optamos por comprar somente um pacote. Enquanto comprávamos, o senhor nos relatou que, dependendo da época do ano, ele vende outras frutas como laranja, limão, pinha... Contudo, naquele momento, era época de jabuticaba e era a única fruta que ele tinha ali. Após a compra, entramos no carro e seguimos viagem.

Chegamos por volta da 10h30min na cidade de Campo Verde. Ficamos ali para o almoço e, quando eram 13h, partimos rumo ao assentamento que fica a cerca de 60 km de distância da cidade. Logo que caímos na estrada, a paisagem mudou. A urbanização deu lugar às extensas plantações de soja, milho e algodão. O colega de trabalho que estava comigo dizia: "Nossa, parece um tapete"... Percebíamos, a cada metro, que a natureza foi transformada para servir à cadeia produtiva do agronegócio. Em alguns momentos, durante o trajeto, encontramos algumas poucas emas no meio das plantações e diversos tatus atropelados na estrada.

Pouco mais de uma hora depois, já em estrada de chão, avistamos uma placa nos mostrando que ali iniciava-se o assentamento Dom Osório. Naquele momento, algumas casas foram sorteadas para a realização da pesquisa, por nome PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), que busca retratar o Brasil trimestralmente. Entre as cerca de 540 casas que compõem o assentamento, 14 foram sorteadas. Seguimos de botina, um mapa no celular e uma garrafa térmica com água gelada em busca das 14 casas que iriam compor a pesquisa naquele dia.

Logo notamos que no assentamento também se estendiam as monoculturas da soja, do milho e do algodão. Em conversa com alguns moradores, eles nos relataram que ganharam a terra e que a terra é boa. Contudo, a dificuldade de conseguir financiamento para plantar e comprar maquinário os impedia de plantar. Desta forma, restava-lhes arrendar para grandes empresas e para grandes produtores do ramo agrícola da região. Algumas casas também se encontravam vazias. Outros moradores relataram que isso ocorria porque muitos assentados não conseguiam se instalar na terra por falta de locomoção, recursos para investir, entre outros motivos; com isso, abandonavam a terra ou a vendiam para terceiros.

Seguindo pelo assentamento, mesmo apesar do avanço significativo do agronegócio, ainda era possível encontrar plantações de frutas e verduras em algumas casas, e pecuária leiteira, além de criação de galinhas para a venda em feira que ocorria duas vezes por semana na cidade de Campo Verde. Na busca pelos moradores sorteados, conhecemos muitos sujeitos, cuja relação de apego com a terra nos mostrava uma reciprocidade, um respeito. A terra não era somente fornecedora de algo, mas parte da vida de cada um deles.

A vida em um assentamento possui uma dinâmica diferente de outras localidades. Eu, particularmente, aprendi muito mais sobre o que é um assentamento no contato de pesquisas com os assentados, do que nas disciplinas e discussões de geografia agrária. A problemática vai além! Em encontros com pessoas da terra, o lugar de fala é de quem vive e conhece aquela realidade. Destaco que, no país onde se evoca o agronegócio, ser e estar em um assentamento, com todas as dificuldades estruturais que os mesmos apresentam, é uma forma de resistência. Eles resistem!

Por volta das 15h30min chegamos na casa de dona Joana, uma mulher negra de 71 anos. Um pouco desconfiada, nos recebeu perguntando de onde éramos e o que estávamos fazendo ali. Explicamos que éramos funcionários do IBGE e que sua casa havia sido selecionada para a realização da pesquisa. Ele nos convidou então para entrar e, assim, abrimos a porteira, estacionamos o carro e entramos.

Dona Joana morava com seu marido e a neta, que naquele momento encontrava-se na escola que fica no assentamento. Sentamos em um banco de madeira no fundo de sua casa, explicamos o teor da pesquisa, e ela aceitou. Antes de iniciar, ela nos ofereceu café e suco de caju e, apesar do calor do estado de Mato Grosso, optei pelo café. Enquanto ela se levantou para fazer o café, observei aquele sítio com várias espécies de frutas, entre os quais caju, seriguela e cana-de-açúcar.

Sentado naquele banco de madeira, percebi que o tempo estava mudando, o Sol ia desaparecendo, enquanto as nuvens passavam a tomar conta do céu daquele assentamento. Comentei com meu colega de trabalho que não poderíamos demorar para não corrermos o risco de atolarmos o carro na volta. Passados alguns minutos, dona Joana chegou com um agradável café e um suco de caju. Sentou-se conosco e partilhou aquele momento antes de iniciarmos a pesquisa propriamente dita.

Já com meu café na mão, disse a ela que não podíamos demorar realizando a pesquisa, pois em pouco tempo iria chover. Ela, uma intelectual da terra, que vive, sente e ressignifica o mundo a cada dia, olhou para o céu, fixou-se nele durante alguns segundos e me disse: "Meu filho, não vai chover, não, pode ficar tranquilo aqui, tomando seu café e realizando a pesquisa"...

Eu disse, então: "vai sim, dona Joana, olhe as nuvens..."

E novamente ela repetiu: "não vai chover, não, meu filho, pode ficar tranquilo..."

Meio incomodado com aquilo, atrevi-me a perguntar por que ela achava que não iria chover, e ela, agora transitando o olhar entre o céu e eu, entre eu e o céu, e com a calma e a sabedoria que só ela expressava, me respondeu:

"Eu moro aqui desde o início, e só chove quando a nuvem vem do lado de cá, desse lado aí, de onde tá vindo a nuvem, não chove, não..."

Parei por um momento com a xícara de café na mão, sentado naquele banco de madeira e percebi o quanto o conhecimento de vida de dona Joana ensinava-me sobre as nuvens e a chuva. Dona Joana carregava em seu âmago um conhecimento peculiar do lugar que habita.

Após a entrevista, encantado com o aprendizado, levantei-me junto com meu colega de trabalho para partirmos. Antes de entrarmos no carro, dona Joana ainda levou-nos à sua horta para mostrar as plantas que produz. Ela nos disse que poucas vezes precisou ir no médico, pois os chás diários feitos com plantas de sua horta eram a medicina de que precisava.

Agradecemos pela entrevista, adentramos no carro e seguimos. Percebemos, poucos minutos depois, que as nuvens iam aos poucos desaparecendo. O conhecimento de dona Joana era assertivo. Naquele dia não choveu. Gravei em minha mente, e todas as vezes que dirigi-me ao assentamento já sabia que "só chove quando as nuvens vêm do lado de cá, caso contrário, não haverá chuva".

Partimos rumo a outros endereços e realizamos as demais pesquisas no assentamento. As memórias daquele encontro fizeram-me refletir sobre as outras formas de ver o tempo, o espaço, o território, as plantas e as demais vidas que habitavam naquele espaço. Dona Joana mostrou-me que existem outras formas de ver o mundo, existem outras formas de conhecimentos que são heranças de pessoas que se relacionam de forma natural com os lugares que habitam. Ensinou-me também que existem outras formas de ver o mundo, o que, entendo, é semelhante ao que Krenak (2019) vai chamar esse exercício de suspender o céu e ampliar o horizonte prospectivo, ou seja, enxergar além.

Eu continuo caminhando na Geografia e suspendendo o céu

> Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas 15 visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (KRENAK, 2019, p. 15-16).

Continuar e caminhar é a forma de vivenciar novas geografias e suspender o céu. Eu continuo caminhando. Caminhando na continuidade das geografias que se apresentam no meu caminho. Essas pequenas e grandiosas coisas talvez não seriam inseridas em um trabalho entendido como acadêmico, por toda burocracia atrelada a normas que um artigo, tese ou dissertação exigem. Contudo, não podemos negar que é também Geografia. Uma geografia peculiar, de uma horta e de pés de manga, da relação com a terra, das trajetórias que iniciam-se antes do sol raiar e da chuva que só chega quando as nuvens estão do outro lado.

Percebi, escrevendo este texto, o quanto a geografia do cotidiano já fazia parte da minha caminhada, mesmo antes de tornar-me professor de Geografia. Como disse na introdução do texto, a minha caminhada é feita de migrações, encontros, chegadas e partidas. Todas essas movimentações foram e são importantes na construção e percepção de outras geografias que atravessam o meu caminho e me ajudam a dar novos significados à minha existência.

Deslocar-se de uma "verdade universal" e compreender as multiplicidades de geografias é um exercício árduo, contudo prazeroso e revelador de outros mundos além do meu, do nosso.

Gostaria de ressaltar aqui, na conclusão, o quão difícil parece ser a construção de um texto pautado nas geografias dos afetos. Acredito que, já acostumados a construir textos nos padrões acadêmicos, quando somos desafiados a discorrer sobre coisas que nos afetaram durante a vida, mesmo com diversos atravessamentos, faltam-nos palavras para encaixar as estórias que nos marcaram até agora.

Os encontros aguçaram em mim a vontade de suspender o céu. Em Estevão Queiroga aprendi o quão importante é o durante, às vezes mais marcante do que chegada. É na viagem que observamos a paisagem e a vida que se passa por nós; a chegada é consequência do caminho. Tia Denise mostrou-me que existem outros humanos que emitem sons, e que é possível relacionar-se com esses outros humanos a partir da reciprocidade.

Emicida, na música *Ordem Natural das Coisas*, apresentou-me uma realidade que eu já havia vivenciado em outros tempos, demonstrando que, antes do sol nascer, muitas pessoas já construíram suas geografias tecidas de esperança. O período de moradia no bairro Alfredo de Castro, que se apresentava como um *quarto de despejo* foi importante para enxergar os sujeitos que iniciam suas vidas antes do Sol nascer. Para além disso, permitiu-me o encontro, mesmo que distante, apesar de próximo, com a mulher que ingressava no ônibus às 5h30min com o uniforme do SENAI, e que, alguns anos depois, havia se tornado aluna da UFMT.

Dona Joana mostrou-me outras formas de conceber o mundo e os seres que nele habitam. Ensinou-me sobre a chuva que chega do outro lado, através do seu conhecimento de vida.

Gostaria de relatar que fui afetado por todos esses encontros. Por fim, em processo de metamorfose, continuo caminhando pela Geografia, fazendo um exercício de suspender o céu a cada encontro e ter um aprendizado com o outro.

Referências bibliográficas

EMICIDA. Emicida – AmarElo (álbum completo). YouTube, 2019. Disponível em https://www.youtube.com/playlist?list=PL_N6VL1gm0aLlr0HQ6yl2lRXdSfuxMt-s. Acesso em: 19/02/2021.

EVARISTO, Conceição. A Revolução Carolina - Relevância de Carolina como narradora para o país e para as demais mulheres negras dissecado por sua filha e a mais relevante de suas leitoras. Flup digital, 2020. Disponivel em https://www.youtube.com/watch?v=V7c5IWcB_dQ &t=1266s. Acesso: 02/02/2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo – diário de uma favelada.** São Paulo: Francisco Alves, 1960.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo** (Nova edição). Editora Companhia das Letras, 2019.

MASSEY, D. B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

QUEIROGA, Estevão. A Partida e o Norte. Álbum: Dialogo número um, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tJ_zR6KKNII. Acessado em: 31/01/2021.

Afetos quilombolas

Maria Aparecida Frizarin Cipriano / João Batista Alves de Souza

Corumbá, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2021.

Maria Aparecida Frizarin Cipriano (ilustradora).

João Batista Alves de Souza.
Existir e resistir: as geografias das comunidades quilombolas no município de Corumbá – MS.
(Tese de Doutorado). PPGG-FCH-UFGD, 2020 (capa).

AFETOS DIVERSOS, AMIZADE E *"BROMANCE"*

Matheus Guimarães Lima

Os quinze dias que não tiveram fim (2020-): introdução

Março de 2021, passados centro e trinta e três anos após a proclamação da república do que veio a se tornar a República Federativa do Brasil, que já foi *"Estados Unidos do Brasil"* (1889-1968), o país se encontra em situação que, provavelmente, faria José Maria da Silva Paranhos Júnior, o Barão do Rio Branco, e Oswaldo Gonçalves Cruz, o maior sanitarista da história brasileira, se revirarem em seus túmulos[186]. Quando a descontrolada pandemia de COVID-19 eclodiu aqui, no "paraíso dos rentistas"[187], em março de 2020, muitos brasileiros, ingenuamente – este que vos escreve, inclusive –, não imaginavam e nem "pesadelavam" quão mortal seria a pandemia.

No Brasil, um ano depois do início, a pandemia registrava a morte de 300 mil pessoas (um verdadeiro "brasileirocídio"[188]), e contaminando 12 milhões, despedaçando famílias e disseminando o sentimento de desesperança. O Brasil tornou-se párea global, com média de dois mil mortos diários pela doença, sistema de saúde colapsado e com as portas do mundo fechadas, ao ponto de ser chamado de "colônia de leprosos" em reportagem recente do portal de notícias estadunidense Bloomberg (JARAMILLO, 2021). O número acelerado de mortes é tão insano que há o risco de a indústria de caixões colapsar, dada a alta demanda, conforme pronunciamento de representantes deste setor (CHEREM, 2021).

[186] O do Barão do Rio Branco localizado no Cemitério de São Francisco Xavier e o de Oswaldo Cruz no Cemitério de São João Batista, ambos localizados na cidade do Rio de Janeiro.
[187] Sujeitos estes, que são muito afetuosos quando se trata de multiplicar o saldo de suas contas bancárias.
[188] Brasileirocídio, neologismo inspirado no neologismo kaiowcídio de Ioris (2020).

O primeiro caso de COVID-19 registrado no Brasil foi em 26 de fevereiro de 2020; no mês seguinte, aulas presenciais em universidades foram paralisadas, sem data para retornar; muitos jovens estudantes universitários migrantes, também ingenuamente, pensavam que iam passar *"quinze dias em casa"*. Doze meses depois, os *"quinze dias em casa"* não chegaram ao fim. Seriam estes, os quinze dias que não tiveram fim?

2010: reta final de um tempo que já passou

Voltando uma década, a situação era diferente. Não que o Brasil fosse um país livre de mazelas sociais, mas, após sete anos de acertadas políticas públicas, que promoveram crescimento econômico e elevação do padrão de vida entre todos os estratos da sociedade, o país parecia enfim estar rumo a um futuro de menos sofrimento para sua imensa população empobrecida. Eram tempos mais afetuosos. Sabemos, hoje, que nos anos posteriores a situação degringolou pouco a pouco e o país entrou em derrocada política, econômica e humanitária.

Mas voltemos a 2010. Naquele ano, com o dólar cotado a menos de dois reais, viagens ao exterior, seja a lazer ou para estudar, estavam acessíveis para muitos cidadãos que jamais antes haviam vislumbrado tal possibilidade; era a época da "farra das empregadas domésticas" viajando para a Disney, ou porteiros de prédio viajando para Paris, para o desespero de um certo ministro do atual (2021) (des)governo e de uma socialite decadente, à época colunista de um dos mais tradicionais jornais do país, que afirmou não enxergar mais graça em viajar à capital francesa, pois em uma andança por lá encontrou o porteiro do edifício em que morava, na Avenida *Champs-Élysées*. Afinal, que porteiro abusado, né? Quem lhe deu autorização? Aonde já se viu, porteiro de prédio viajar para Paris? Será que ele não sabe seu devido lugar? Insolente![189]

[189] A indignação de encontrar o porteiro em Paris, foi externalizada pela socialite Danuza Leão, em artigo publicado na Folha de São Paulo, em 25 de novembro de 2012 e causou muita polêmica. A colunista tentou colocar panos quentes, escreveu uma nota pedindo desculpas aos porteiros de prédio do Brasil, mas o estrago já estava feito. Foi demitida. Então, processou o jornal e perdeu a causa. Para não arcar com as despesas processuais alegou "situação de pobreza".

Carlão, Adrianinho e Lucibrenner

Carlão, Adrianinho e Lucibrenner[190], todos com idades entre 17 e 19 anos de idade à época, janeiro de 2010, não eram empregados domésticos, tampouco porteiros de prédio. Os três jovens de classe média, filhos de funcionários públicos, eram estudantes. Jamais haviam desenvolvido qualquer atividade laboral. Mas para quê? Diferentemente de seus pais, que começaram a trabalhar em tenra idade para ajudar no sustento familiar, os três não precisavam "ajudar" nas contas de casa; foram criados a "*leite com pera*", como diria o humorista Gil Brother.

Com o dólar cotado a menos de dois reais, os pais de Carlão, Adrianinho e Lucibrenner, movidos pelo afeto por seus filhos, lhes pagaram viagens ao exterior. Naquele mês (janeiro 2010), os três encontravam-se a milhas e milhas distantes de suas cidades de origem, no estado de São Paulo, cada um deles em um país diferente, em continentes diferentes.

Lucibrenner, o mais velho dos três futuros amigos, é oriundo de uma cidade pequena da região central do estado de São Paulo e estava no segundo ano de um curso de licenciatura em um dos *campi* de uma universidade estadual paulista, localizada em uma cidade no oeste do estado. Havia terminado o ensino médio em 2007 e, em 2008, frequentou um cursinho pré-vestibular, sendo aprovado no vestibular no fim do ano. Em seu primeiro ano de graduação (2009), Lucibrenner desenvolveu uma afetuosa relação com um de seus professores, à época chefe de departamento. O desempenho louvável nas disciplinas cursadas no primeiro ano da graduação fizeram Lucibrenner se destacar entre os demais colegas de turma. Ainda numa época pré-Ciência Sem Fronteiras[191], o professor articulou para que Lucibrenner cursasse uma disciplina concentrada – um mês – na Universidade de Coimbra, em Portugal.

Em Coimbra, Lucibrenner se dedicava aos estudos de segunda a sexta-feira. No período da manhã assistia às aulas, e no período da tarde, passava o tempo na Biblioteca Geral (Figura 1), revisando o conteúdo da aula da manhã.

[190] Nomes fictícios utilizados com fins de resguardar a identidade das fontes orais que contribuíram na construção do presente texto.

[191] Ciência sem Fronteiras foi um programa criado em 2011 pelo governo federal, durante o mandato da presidenta Dilma Rousseff. O intuito era promover intercâmbios entre universidades brasileiras e do exterior. O programa beneficiou mais de cem mil estudantes brasileiros com bolsas de estudo no exterior. Em 2017, após a deposição de Dilma Rousseff, o programa foi encerrado.

Figura 1 – Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Portugal.

Fonte: arquivo pessoal de Lucibrenner, 2010.

Nos finais de semana Lucibrenner aproveitava para "turistar": visitou Lisboa, Guimarães e Porto. Em Lisboa e em Guimarães, teve oportunidade de conhecer lugares históricos, todavia, amante do futebol que também era, destacou como experiência mais marcante, ter conseguido assistir a uma partida entre Porto e Arsenal, válida pela UEFA Champions League 2009-2010, no Estádio do Dragão, em 17 de fevereiro. Conforme Lucibrenner:

> *Mano do céu, eu arrepiei na hora que tocou o hino da UEFA. Foi muito louco. O Porto tinha um time bem mais fraco que o time do Arsenal e ganhou de 2 x 1. A portuguesada ficou tudo doida lá [risos]. Aí, no jogo de volta em Londres o Porto tomou um pau de 4 ou 5 x 0*[192] *eu acho, não tenho certeza, mas foi goleada [...] Sempre tive vontade de assistir um jogo da Champions League e de Copa do Mundo, que só via pela TV, né? Foi legal demais!*

[192] No jogo de volta, em Londres, o time do Arsenal massacrou o time do Porto por 5 x 0 e se classificou para próxima fase da competição.

Adrianinho, um ano mais novo que Lucibrenner, havia terminado o ensino médio em 2008, e, durante o ano de 2009, frequentou um cursinho pré-vestibular em sua cidade de origem, localizada na RMSP[193]. O objetivo de, ao fim do ano, ser aprovado no vestibular, foi concretizado. As provas do vestibular foram realizadas em dezembro de 2009, e as aulas, no curso de licenciatura em que foi aprovado, se iniciariam em março de 2010. Adrianinho, desde quando consegue se recordar, tem fascínio por tubarões; como foi aprovado no vestibular, seus pais lhe acharam merecedor de um presente. Adrianinho ganhou dos pais uma viagem para Cidade do Cabo, África do Sul, onde durante um mês foi voluntário em uma ONG local de defesa dos tubarões, e pôde aperfeiçoar seu inglês.

Na África, Adrianinho despertou afetos, diante do bom trabalho desenvolvido na ONG, e ganhou de presente dos diretores uma experiência única: mergulhar (com a proteção de uma gaiola) no meio de tubarões brancos[194]. Todavia, em seu mergulho engaiolado, os tubarões não se mostraram afetuosos, e, cercado deles, Adrianinho tinha a gaiola jogada de um lado para o outro pelos nervosos tubarões. Sentiu um misto de medo e satisfação. Experimentou gratuitamente aquilo pelo qual turistas pagavam cerca de 300 dólares. Conforme Adrianinho, *"cara, é uma adrenalina animal, não dá para explicar, fiquei felizão quando os caras lá arrumaram para eu mergulhar de graça"*. No fim de fevereiro, Adrianinho já estava morando na cidade do oeste paulista, onde se localiza a universidade estadual na qual fora aprovado.

Carlão, o mais jovem dos três, um ano mais novo que Adrianinho e dois que Lucibrenner, tinha 17 anos e havia terminado o ensino médio no fim de 2009. Logo de cara arriscou e passou no vestibular. Futuramente, ele, Adrianinho e Lucibrenner se conheceriam, tornando-se amigos, "parças", detentores e receptores do afeto uns dos outros. Diferentemente de Lucibrenner e Adrianinho, que tiveram que migrar de suas cidades de origem para estudar no oeste paulista, Carlão não precisou, pois já era morador da cidade, onde dividia um apartamento com sua mãe.

A mãe de Carlão, após sua formatura do ensino médio e aprovação no vestibular, em dezembro de 2009, lhe presenteou com uma viagem para Boston, Estados Unidos, onde Carlão aperfeiçoou seu inglês em uma escola local de idiomas. Em sua primeira aula na escola de idiomas, Carlão conheceu Dadinho[195], angolano. Os dois eram os únicos lusófonos na turma. Dadinho era apaixonado pelo

[193] Região Metropolitana de São Paulo.
[194] Experiência que a ONG vendia a turistas por um valor elevado, com fins de arrecadar recursos que possibilitassem financiar o projeto de proteção dos tubarões.
[195] Dadinho recebeu esse apelido de Carlão, devido à sua semelhança física com o personagem homônimo do filme Cidade de Deus, de 2002 (filme indicado ao Oscar e muito famoso em Angola).

Brasil e contava que *"em Angola gostamos de ficar a escutar músicas de Brasil"*[196], além disso, Dadinho tinha a escalação da seleção brasileira de futebol (2010) na ponta da língua: Júlio César; Maicon; Lúcio; Juan; Michel Bastos; Felipe Melo; Gilberto Silva; Elano; Kaká; Robinho e Luís Fabiano.

Foi estabelecida uma relação afetuosa entre eles. Durante sua experiência estadunidense, Carlão teve sua primeira experiência laboral! De tanto frequentar uma unidade da rede de pizzarias Domino's, que era de propriedade de um cabo-verdiano de nome Joel, tanto Carlão quanto Dadinho foram convidados a trabalhar eventualmente, removendo a neve da calçada – quando nevasse (Figura 2). O pagamento? Crédito em pizzas! Joel sabia que sairia mais caro contratar serviço especializado de remoção de neve, do que dar algumas pizzas de graça para o angolano e para o brasileiro.

Figura 2 - Calçada da pizzaria Domino's com neve removida por Carlão e Dadinho.

Fonte: arquivo pessoal de Carlão, 2010.

[196] Dadinho era muito fã do grupo de pagode brasileiro Raça Negra.

Blizzard[197]: o retorno de Carlão ao Brasil

Últimos dias de março de 2010. Oeste paulista. Universidade estadual. Carlão, Adrianinho e Lucibrenner já estavam de volta ao Brasil. Carlão, "afetado" por sua experiência estadunidense, estendeu ao máximo sua estadia naquelas terras. Deveria estar presente na universidade no dia 25 de março para a confirmação de matrícula de forma presencial, que era exigida apenas para estudantes ingressantes, caso de Adrianinho, mas não de Lucibrenner, que já havia passado por tal situação no ano anterior.

Carlão marcou seu voo para o oeste paulista, partindo do aeroporto Logan, Massachusetts, com escalas nos aeroportos Newark-Liberty, New Jersey e Cumbica, Guarulhos, na RMSP, para o dia 21 de março; chegaria ao destino final, no oeste paulista, em 22 de março. Carlão conseguiu embarcar no aeroporto Logan! Todavia, no aeroporto Newark-Liberty "*deu ruim*". Uma *blizzard* se formou; caía muita neve. Voo para o Brasil cancelado! Formou-se uma fila no guichê da companhia aérea, que deu duas opções aos passageiros: a) dormir em um hotel parceiro da companhia de forma gratuita; b) ir para um hotel requintado, em Manhattan, com vista para o Central Park, com desconto de 50%. Carlão decidiu que iria para o hotel parceiro da companhia, onde nada pagaria pelo pernoite.

O pernoite que deveria ser de uma noite apenas, se estendeu! Dia 22 de março, por volta de meio-dia no horário local, após o *checkout* do hotel, uma van da companhia aérea recolheu os passageiros, entre eles Carlão, e os levou novamente para o aeroporto Newark-Liberty, onde teriam que esperar até às onze horas da noite para, enfim, embarcar para o Brasil. Mas "*deu ruim*" de novo: por volta das nove horas da noite, começou a nevar novamente! Carlão, que havia desenvolvido afeto pela neve em sua estadia no país – afinal o trabalho removendo a neve da calçada da pizzaria Domino's havia lhe garantido muitas pizzas grátis –, se viu irritado, não gostava mais daquela forma de precipitação atmosférica! Afinal, a incessante queda de neve estava atrapalhando seus planos de voltar ao Brasil. O roteiro da noite anterior se repetiu: uma van recolheu os passageiros, os levou até o hotel e o voo foi remarcado para o dia 23 de março.

Dia 23 de março, meio dia, a van da companhia aérea recolheu os passageiros e os levou até o aeroporto. Não havia previsão de neve para aquele dia. Dessa vez deu certo. Às onze horas da noite Carlão embarcou para o Brasil. Chegou ao oeste paulista no dia 24 de março, no fim da tarde. Sua irmã lhe buscou no aeroporto, e, mais tarde, no apartamento que dividia com sua mãe, Carlão, sua mãe, sua

[197] *Blizzard* é o termo utilizado para se referir a uma forte tempestade de neve, acompanhada de ventos acima de 56 quilômetros por hora e duração superior a três horas. Durante uma *blizzard*, as condições de visibilidade ficam comprometidas e o tráfego de aviões é interrompido.

irmã e seu sobrinho jantaram juntos. Eram puro afeto! O prato? Cupim ao molho madeira com champignons, um dos pratos favoritos de Carlão, preparado afetuosamente por sua mãe. Afinal, qual mãe não gosta de agradar o rebento criado "*à leite com pera*", não é?

Carlão encontra Adrianinho: início de uma relação afetuosa

25 de março de 2010, Carlão estava na fila da confirmação de matrícula da universidade, meio deslocado. As aulas haviam iniciado duas semanas antes. Turminhas e grupos já haviam sido formados. Carlão chegou perguntando, *"é aqui a fila para confirmar matrícula?"* Uma moça, que Carlão não lembra o nome, lhe disse que sim, mas não estendeu a conversa. Carlão, com documentos em mãos continuou na fila, confirmou sua matrícula e seguiu para o lado de fora do auditório onde estavam acontecendo os processos.

Do lado de fora, Carlão sentou-se em um dos diversos bancos de concreto que rodeiam o auditório. Por poucos minutos havia perdido o ônibus que o levaria para casa; teria que esperar mais uma hora até o próximo ônibus. Acendeu um cigarro Marlboro vermelho. Enquanto fumava, Adrianinho se aproximou, pois queria pedir o isqueiro de Carlão emprestado e lhe disse: *"e aí, irmão? Qual curso você é? Você fuma um beck*[198]*? Tô indo fumar um, tem isqueiro aí? Bora fumar lá? "*. Carlão não titubeou, foi fumar um *beck* com Adrianinho, em meio a uma área de eucaliptos conhecida como "bosquinho". Adrianinho tinha o *beck* mas estava sem isqueiro. Carlão tinha um isqueiro, mas não tinha *beck*. Um mais o outro, e fogo na bomba...

Após fumarem, Carlão e Adrianinho trocaram números de telefone celular e se despediram. No dia seguinte, ao chegar à universidade, Carlão viu Adrianinho de longe num local de nome "Pracinha das Licenciaturas"; chegou perto, lhe cumprimentou e foi apresentado por Adrianinho a alguns outros colegas de curso, alguns dos quais se tornariam amigos – receptores de afeto –, e outros se tornariam desafetos (após quatro ou cinco anos de convivência em cursos de graduação, não é raro que surjam desafetos).

Mais tarde, naquele mesmo dia, no início da noite, Adrianinho mandou uma mensagem de SMS – época anterior ao *WhatsApp* – para Carlão, lhe convidando para ir até a pensão onde morava, para que pudessem fumar um *beck* e beber algumas cervejas. Era uma sexta-feira, e Carlão aceitou o convite. Chamou um mototáxi e foi até o endereço passado por Adrianinho, localizado em um bairro

198 Cigarro de maconha.

altamente estudantificado[199]. Na referida pensão, moravam jovens estudantes, homens e mulheres, grande parte matriculados em cursos da área da saúde de uma universidade privada, localizada no mesmo quarteirão.

Uma das moradoras da pensão, de nome Mariele, estudante de Medicina, e que já tinha estabelecida uma relação de amizade com Adrianinho desde quando eles se mudaram para a pensão, cerca de um mês antes, em fevereiro (2010), convidou duas amigas para *"tomar umas com os meninos"*, no caso, Adrianinho e Carlão. Não demorou, para as amigas de Mariele chegarem: Bruna e Beatriz. Carlão se interessou por Bruna. Adrianinho se interessou por Beatriz. Bruna não se interessou por Carlão. Beatriz se interessou por Adrianinho e também por Carlão.

A noite foi transcorrendo, após várias cervejas e doses de tequila, Mariele foi dormir. Ficaram ali, na edícula da pensão: Carlão, Adrianinho, Bruna e Beatriz. Bruna, que não queria nada com Carlão, foi dormir no quarto de Mariele, em um colchão no chão, deixando somente Carlão, Adrianinho e Beatriz, que adentraram na casa e ficaram de papo na sala. Conversa vai, conversa vem, com os três já inebriados pelo álcool, Adrianinho e Beatriz começaram a se beijar. Adrianinho, todavia, não queria apenas beijos, convidou Beatriz para "conhecer" seu quarto, onde poderiam ficar mais à vontade. Beatriz não pensou muito, aceitou o convite, mas não queria ficar mais à vontade apenas com Adrianinho... Os dois cochichavam...

Adrianinho chamou Carlão, "*Carlão, vem aqui! Vou te falar um negócio"*, e se dirigiram para a varanda da casa. Adrianinho disse ao pé do ouvido de Carlão: *"Carlão, ela quer nós dois! Você topa?"* Nem Adrianinho, nem Carlão jamais haviam feito algo daquele tipo, mas Carlão topou, não pensou muito, apenas questionou, *"você tem camisinhas?"* Adrianinho respondeu que sim. Os três se dirigiram então para o quarto de Adrianinho. Alguns nomeariam o que aconteceu entre aquelas quatro paredes de orgia, suruba, *ménage à trois*, *threesome*... E foi isso mesmo! Ao longo dos próximos meses Beatriz, Adrianinho e Carlão repetiram diversas vezes aquela diversão, até que uma tragédia ocorreu!

Em uma tarde de sexta-feira, em junho de 2010, Beatriz, Adrianinho e Carlão combinavam um "esquema" para aquela noite. Adrianinho falou com Beatriz pelo celular. O restante, até hoje, Adrianinho e, tampouco, Carlão conseguem explicar. Fato é que Beatriz,

[199] Estudantificado, vem de estudantificação, que é um processo de produção do espaço urbano no qual ocorre grande influxo de sujeitos estudantes universitários – geralmente migrantes – em determinados bairros de uma dada área urbana. É um processo que pode ser comparado com a gentrificação. Em locais onde ocorre a estudantificação, além da grande população de estudantes, estabelecem-se redes de comércio e serviços especializados. (GUMPRECHT, 2003; SMITH, 2004; ANDERSON, 2006; HUBBARD, 2009; MUNRO; TUROK; LIVINGSTON, 2009).

logo após conversar com Adrianinho pelo celular, combinando os detalhes daquela noite, transitava com sua motocicleta por uma movimentada avenida da cidade, quando em uma rotatória foi atingida por uma caminhonete. Morreu na hora. Tinha apenas 20 anos de idade. Adrianinho e Carlão ficaram inconsoláveis, Mariele, que era a amiga próxima, mais ainda! O corpo de Beatriz seguiu para seu estado de origem, na região sul do Brasil. A universidade declarou luto oficial. Mariele viajou para prestar as últimas homenagens à amiga em seu velório; Adrianinho e Carlão dividiram o valor de uma coroa de flores. Esse evento trágico afetou Adrianinho e Carlão... Fora a primeira vez que perderam um amigo/a.

Lucibrenner conhece Carlão e Adrianinho

5 de agosto de 2010, quinta-feira, São Paulo Futebol Clube e Sport Club Internacional jogavam partida valendo vaga na grande final da Copa Libertadores da América 2010[200]. Carlão, torcedor do time paulista, convidou Adrianinho, flamenguista, para irem até um bar para assistir ao jogo, onde tomariam algumas cervejas como "esquenta" para o rolê principal da noite: uma festa universitária organizada por uma atlética[201], que aconteceria em uma casa noturna de nome *"*Bataclã*"*. Fazia um pouco de frio; então tanto Carlão quanto Adrianinho vestiam blusas de moletom com o nome da universidade bordado. Precavidos, chegaram ao bar cerca de meia hora antes do início do jogo, que foi transmitido pelo canal SPORTV. O local já estava começando a encher de *gentes*[202]; Carlão e Adrianinho se sentaram em uma mesa e pediram uma cerveja.

Poucos minutos antes do início do jogo, Lucibrenner, torcedor fanático do time do São Paulo – e até então um desconhecido de Carlão e Adrianinho – chegou ao bar. Naquela hora, o narrador já falava a escalação dos times. O bar estava lotado, não havia mesas vagas. Lucibrenner chegara muito tarde! Ao ver Carlão e Adrianinho com seus moletons com o nome da universidade[203], se aproximou e pediu para sentar junto deles.

---

[200] O time do São Paulo venceu o jogo por 2 x 1 mas o time do Internacional se classificou para a grande final, em razão do critério de gols fora de casa.

[201] Atléticas universitárias são organizações presentes na maior parte das instituições de ensino superior no Brasil. As atléticas mantêm equipes esportivas de diversas modalidades e realizam competições esportivas, bem como festas, que se constituem como forma de sociabilidade e lazer entre estudantes universitários.

[202] Brancos, pretos, amarelos, homens, mulheres, crianças, jovens e idosos torcedores do time do São Paulo Futebol Clube. Sobre *gentes*, ver Goettert (2008).

[203] Peças de vestuário e acessórios são incorporados à identidade de estudantes universitários; sua posse explicita em qual universidade/curso estão matriculados. Vestuário e acessórios constituem, o "self estendido" dos sujeitos, possibilitando sua identificação por terceiros. (BELK, 1988; RUCKER; GALINSKY, 2013; LIMA, 2018). No caso de Carlão e Adrianinho, as blusas de moletom que vestiam, com o nome da universidade, possibilitaram que Lucibrenner os identificasse como

Conforme Lucibrenner[204], aconteceu da seguinte forma:

> *Lembro, claro que lembro mano! [respondendo se lembra daquela noite] Estava o Carlão e o Adrianinho numa mesa boa, perto do telão. Eu castelei que eles estavam com moletom da [nome da universidade omitido], como eu vi que não tinha mais mesa, eu fui lá neles e pedi se podia sentar junto pra assistir, falei que era da [nome da universidade omitido] também e aí nós fizemos amizade, tomamos umas [cervejas] lá e depois fomos juntos para o Bataclã. Eu nem ia naquele dia, mas achei os caras gente boa aí fui com eles para a festa [risos].* (*LUCIBRENNER, 2021*).

Ao chegar no Bataclã, os três curtiram o rolê juntos até o fim, por volta das cinco horas da manhã. Durante o "rolê", Lucibrenner apresentou Carlão e Adrianinho a algumas amigas suas, colegas de turma em seu curso de licenciatura; não demorou muito, Carlão e Adrianinho *"desenrolaram com as minas"*, como afirmou Lucibrenner. Todavia, somente Adrianinho foi embora em companhia feminina. Enquanto Adrianinho foi embora com uma das amigas de Lucibrenner para a pensão onde morava, Carlão e Lucibrenner seguiram a pé até uma padaria, onde tomaram café e comeram salgados para aguentarem ir para suas respectivas aulas, às sete e meia da manhã.

Na padaria, enquanto comiam, ouviram um alvoroço, vozes altas com palavras de baixo calão gritadas. Um "cliente" havia tentado sair sem pagar sua conta, e a balconista gritou! Um mototaxista "afetado" e "justiceiro", que comia um salgado, decidiu fazer justiça com as próprias mãos e saiu "cobrindo" o caloteiro na pancada com seu capacete – incentivado pela balconista –, o sujeito caloteiro já estava desacordado quando Carlão e Lucibrenner interviram para que o mototaxista justiceiro parasse de espancá-lo: *"você vai matar o cara; para com isso pelo amor de Deus"*[205]. O mototaxista valentão subiu em sua moto e fugiu. Carlão e Lucibrenner ligaram para o resgate que chegou rápido e socorreu o sujeito espancado... Seguiram, então, a pé até a universidade. Já passava das seis horas da manhã, e ficaram na Pracinha das Licenciaturas esperando dar o horário de suas aulas. Adrianinho não deu as caras na universidade naquela manhã; gastava seu afeto com a moça com quem foi embora.

---

semelhantes (estudantes da mesma universidade que ele); dessa maneira, Lucibrenner se sentiu confiante para abordar Carlão e Adrianinho – até então desconhecidos – e pedir para se sentar à mesa com eles, dando início a uma relação que se desenvolveria em amizade próxima, que perdura até os dias atuais.

[204] Em entrevista realizada via internet.

[205] Apesar de o caloteiro estar errado, Carlão e Lucibrenner, humanamente foram afetados pelo espancamento e lhe defenderam.

O "*bromance*" de Carlão e Adrianinho

Carlão e Adrianinho estabeleceram um *bromance*[206]. Diariamente, se encontravam na universidade, pela manhã; após a aula, iam de ônibus para o apartamento que Carlão dividia com sua mãe. Juntos preparavam algo para almoçar, depois jogavam futebol PES no Playstation II. Às vezes, aproveitando a ausência da mãe de Carlão, que estava no trabalho, fumavam um *beck* e depois dormiam, ali mesmo, na sala do apartamento, cada um em um sofá. Quase sempre eram acordados pela mãe de Carlão, quando ela chegava do trabalho, por volta das cinco horas da tarde. Algumas vezes Adrianinho ia embora de ônibus, outras vezes, a mãe de Carlão o levava para a pensão de carro. A mãe de Carlão era muito afetuosa com Adrianinho. Todavia esse afeto estava com os dias contados. Certo dia, a mãe de Carlão recebeu uma reclamação do síndico do prédio: moradores de outros apartamentos se queixavam do odor de maconha que exalava do apartamento durante o período da tarde. Adrianinho tornou-se *persona non grata* para a mãe de Carlão, que não mais permitiu que ele frequentasse o apartamento.

A dinâmica de passarem as tardes juntos chegou ao fim. A partir dali os rolês de sexta-feira à noite na pensão em que Adrianinho morava passaram a ser cada vez mais frequentes. Lucibrenner, às vezes, se juntava a eles.

A marmita de Paulão: *"desgraçado, comeu só a mistura"*

Na pensão, moravam, além de Adrianinho, outras nove ou dez pessoas. A pensão era ampla, tinha quartos individuais e quartos compartilhados, moravam homens e mulheres e havia dois banheiros, um para eles e um para elas. Os moradores eram todos estudantes universitários migrantes, com exceção de um: Paulão. Paulão era um ex-usuário de crack, mais velho que o restante dos moradores.

[206] *Bromance* é a junção das palavras brother (irmão) e romance e se caracteriza por uma relação próxima não sexual entre dois homens. Um *bromance* se distingue de uma amizade comum, pois envolve um alto nível de envolvimento emocional e intimidade afetuosa; é o que se chama de relação íntima homossocial. O termo foi cunhado pelo jornalista estadunidense Dave Carnie, em 1991, ao escrever um artigo sobre *skatistas* que passam muito tempo juntos. O termo ganhou popularidade principalmente a partir da primeira década dos anos 2000. Conforme o sociólogo Peter Nardi (1999), na contemporaneidade, homens heterossexuais têm menos medo de parecerem homossexuais aos olhos alheios por conta de comportamentos afetuosos com outros homens. Outro fator destacável, é que a idade média do primeiro casamento (heterossexual) no mundo ocidental, passou de 23 anos de idade, na década de 1960, para 30 na atualidade, o que abre margem para a vivência de *bromances*. Uma pesquisa recente (2017), realizada na Inglaterra, na qual foram entrevistados 30 homens heterossexuais, estudantes de segundo ano de cursos de graduação, e que anteriormente já tiveram namoradas, ou que, no momento da pesquisa estavam namorando com mulheres, revelou que todos os 30, relataram estar vivenciando ou ter vivenciado ao menos um *bromance*, que envolve compartilhamento de segredos, demonstrações de afeto e até mesmo dormir na mesma cama, em algum momento, porém sem ter contato sexual. Dos 30 participantes na pesquisa, 29 afirmaram ter o costume de abraçar seus parceiros "bromânticos" em público, sem sentir algum tipo de constrangimento (NARDI, 1999; DE ANGELIS, 2014; ROBINSON; ANDERSON; WHITE, 2018; ROBINSON; WHITE; ANDERSON; 2019; HAMAD, 2020).

Tinha mais de 30 anos à época. Herdeiro de uma família abastada, havia sido expulso da casa de sua família devido às recaídas no uso de drogas, e acabou indo morar na pensão, que era paga por seus pais.

Paulão era o que se chama de "noia"? Talvez! Mas, com certeza, não era vagabundo. Paulão trabalhava em uma empresa de perfuração de poços; era um trabalho braçal. Chegava extenuado de sua jornada laboral. A dinâmica era a seguinte na pensão: a proprietária, de nome Valquíria, que morava em outra casa no mesmo bairro, fornecia uma refeição diária e os moradores podiam escolher: almoço ou janta. Alguns escolhiam almoço, outros preferiam janta. Paulão preferia janta, pois almoçava no trabalho.

Nessa época, a pensão recebeu um novo morador, que chamaremos de Batoré. Batoré era estudante migrante, sustentado por sua mãe e tinha "*daddy issues*"[207]. Depressivo, ele abusava do álcool, que, misturado aos medicamentos controlados que tomava, lhe deixavam imprevisível, tanto que Adrianinho e Carlão pararam de dar suas festinhas de sexta-feira à noite, a fim de evitar Batoré durante o mês em que ele morou na pensão.

Certa vez, após passar o dia bebendo, Batoré que já havia comido sua refeição de direito no almoço, decidiu atacar a marmita de Paulão, que Valquíria havia deixado na geladeira[208]. Batoré comeu o ovo frito, a carne, e a salada, deixando na marmita somente o arroz e o feijão. Chegou a ser alertado por Adrianinho que aquilo daria confusão, mas alcoolizado, não deu ouvidos. Dito e feito! Quando Paulão chegou do trabalho, no fim da tarde, faminto, foi pegar sua marmita na geladeira e teve a desagradável surpresa: a mistura havia sumido. Paulão ficou ensandecido. Queria agredir Batoré, que estava jogado no sofá da sala, de barriga cheia, após o dia de bebedeira. Adrianinho e outros moradores tiveram que intervir para evitar as agressões de Paulão, telefonaram para Valquíria, que chegou rapidamente para acalmar a situação. No dia seguinte, já consciente, Batoré foi expulso da pensão. A situação virou parte do folclore da pensão, muito por conta de uma frase dita por Paulão no auge da raiva: *"desgraçado, comeu só a mistura, deixou só arroz e feijão, era melhor ter comido tudo de uma vez"*.

[207] Batoré era renegado por seu pai, que somente reconheceu sua paternidade quando Batoré já estava na adolescência, mediante um exame de DNA. A falta de afeto do pai era algo que machucava muito Batoré, que, no auge de suas crises depressivas, invariavelmente contava a história de abandono. Posteriormente, já morando em outra pensão, Batoré tentou o suicídio, sendo posteriormente encaminhado para uma clínica psiquiátrica.

[208] Cada morador tinha uma marmita de plástico, com o nome na tampa e que Valquíria deixava na geladeira.

Uma maromba: visibilidade social

Adrianinho, paralelamente ao curso de licenciatura na universidade, iniciou um curso profissionalizante, cujas aulas eram aos sábados pela manhã e pela tarde. Isso significou uma pausa nas festas de sexta-feira à noite na pensão, já que ele tinha que dormir cedo para aguentar o tranco do outro dia. Além disso, durante a semana tinha que se dedicar mais aos estudos. Então, durante alguns meses deixou de frequentar festas universitárias realizadas, quase sempre, às quintas-feiras no Bataclã.

Nessa época, ele se distanciou um pouco de Carlão, que passou a sair mais com Lucibrenner, principalmente para festas no Bataclã, e para assistir jogos do São Paulo em bares. Além disso, nutriam um gosto parecido pela música; ambos tocavam violão e guitarra. Foram muitas as tardes e noites de *jam sessions*[209] na kitnet onde Lucibrenner morava sozinho.

Quando iam a alguma festa universitária no Bataclã, que eram quase sempre festas no estilo "leve e bebe"[210], tinham uma estratégia especial para se tornarem mais visíveis[211] aos olhos femininos: montar o "kit maromba", como passaram a chamar a combinação de vodca e bebida energética. Mas qual o motivo do nome "kit maromba"? Carlão explica[212]:

> *Era uma brincadeira nossa, porque, nas festas, os caras malhados, que puxam ferro sempre se destacam, conseguem, tipo, fazer sucesso com as minas. Nós não malhava, mas não éramos gordos, também não. Hoje o Lucibrenner está barrigudo, eu me mantive em forma [risos]. Mas, então, a gente brincava que não precisava ser malhado, fortão para ter sucesso com as minas, bastava usar como ferramenta o kit maromba que era vodca e bebida energética, isso é, a gente tentava compensar a falta de músculos, ostentando bebida cara [risos]. Como aquelas festas eram quase sempre "leve e bebe", e não podia entrar com garrafa de vidro, a gente comprava uma garrafa de vodca barata e colocava em uma garrafa pet, e para misturar comprava várias latas de bebida energética no atacadão, que saia bem mais barato que no mercado; aí colocava tudo em um cooler e, na hora da festa, comprava gelo em uma conveniência na esquina do Bataclã. Aí era aquilo, a vodca não era boa, mas misturava com bebida energética de qualidade, então não dava pra saber qual era a vodca, e nós ficávamos com as latas de bebida energética na mão. Aí ficávamos do lado de fora do salão né, porque nós dois fumava, ficava num lugar estratégico, bem do lado de uns coqueirinhos que tinha lá. Era sucesso, chamava atenção das minas, que devia achar que nós tinha grana [risos]. Aí sempre vinha alguma trocar ideia,*

[209] Uma *jam session* é a situação na qual sujeitos que tocam instrumentos musicais, passam horas tocando de improviso, sem um roteiro prévio.
[210] Modalidade de festa universitária muito comum na década passada no interior do Estado de São Paulo. Em festas "leve e bebe" há venda de bebidas alcoólicas, todavia, é permitido adentrar no local da festa com bebidas compradas fora, desde que não estejam armazenadas em garrafas de vidro. Assim, é comum em festas "leve e bebe" que os sujeitos participantes levem grandes coolers com as bebidas – compradas previamente – que planejam consumir ao longo da festa.
[211] Sujeitos jovens desenvolvem artimanhas em busca de visibilidade social; a posse de objetos e ou ostentação de produtos de alto valor é uma dessas artimanhas, conforme apontado por Thompson (2011) e Ramos (2017).
[212] Em entrevista realizada via internet.

> *perguntava o que era que estávamos bebendo, já loucas pra dar um gole, né? Aí como a vodca estava na garrafa pet, a gente falava que era de uma marca cara [risos], as minas bebiam e falavam "nossa, que delícia", aí a gente desenrolava, conversava um pouco e, quando via, já estava beijando. O Lucibrenner conseguia ir embora acompanhado porque morava sozinho, né? Ele pedia dois mototáxi, um pra ele e outro para a menina [risos] Como eu morava com minha mãe, era meio ruim de levar pra casa, então só se eu fosse pra casa da mina que eu tava ficando na festa; isso foi em 2011. Depois, em 2012, meus pais pagaram para eu tirar carta [CNH], aí eu já tava estagiando em uma escola, aí meus pais me ajudou comprar meu primeiro carro, um Fiat Palio, ano 1997, então ficou mais fácil, depois dos rolês, como estava de carro, se estivesse com alguma mina, eu levava pro motel, depois terminava a noite na padaria e, de lá, eu já emendava para aula na faculdade, de manhã e, depois, de tarde, para a escola onde eu trampava. E acredite, eu não ficava morto de cansado, não! Aguentava suave, tava novão ainda, né? [risos] (2021).*

Em 2012, Lucibrenner buscando mais visibilidade social, entrou para uma atlética da faculdade e também para uma bateria. Tanto a atlética quanto a bateria da qual fazia parte promoviam festas regularmente[213] no Bataclã. Carlão, valendo-se da amizade, passou a entrar de graça nessas festas, acompanhado de Lucibrenner. Nessa época, Adrianinho já terminara o curso profissionalizante que fazia, e se dedicava somente ao curso de licenciatura no qual era colega de turma de Carlão. Com mais tempo livre, Adrianinho retomou o *bromance* com Carlão; as festas na pensão passaram a ocorrer novamente, às sextas-feiras, e, assim como Carlão, Adrianinho, em razão da amizade com Lucibrenner, passou a entrar de graça em festas realizadas no Bataclã às quintas-feiras (Figura 3).

Fevereiro de 2017: Carlão, Adrianinho e Victoria (deu *match* no tinder)

Após se formarem na graduação, em 2015, Carlão e Adrianinho seguiram caminhos distintos, mas semelhantes. Adrianinho ingressou em um programa de pós-graduação (mestrado), em uma universidade localizada na Região Sul do Brasil; já Carlão ingressou em um programa de pós-graduação (mestrado) em uma universidade localizada na Região Centro-Oeste. Lucibrenner, mais velho que os dois, havia terminado a graduação em 2014 e ingressado em um programa de pós-graduação (mestrado), em uma universidade localizada na Região Sudeste. Academicamente, pode-se afirmar que os três obtiveram sucesso.

[213] Baterias universitárias são grupos de instrumentos de percussão (similares às baterias de escolas de samba de carnaval). As baterias se apresentam em eventos organizados por atléticas, mas também realizam seus próprios eventos. Os membros de uma bateria são chamados de ritmistas. Na geometria do poder da população de estudantes universitários, sujeitos membros de atléticas e de baterias, podem desfrutar de grande visibilidade social (capital social exercido) (LIMA, 2019).

Figura 3 - Quinta-feira de festa no Bataclã.

Fonte: arquivo pessoal de Adrianinho, 2012.

Após Carlão terminar a graduação, sua mãe, com quem dividia apartamento, se aposentou, se casou novamente – era divorciada do pais de Carlão – e se mudou da cidade do oeste paulista, onde Carlão, Adrianinho e Lucibrenner estudaram durante a graduação. Dessa forma, quando retornava à cidade, Carlão ficava na casa de seu pai, que mora lá ainda hoje. Naquele mês de fevereiro de 2017, Carlão, Adrianinho e Lucibrenner combinaram de se deslocar até a cidade do oeste paulista onde estudaram para passar uma semana juntos; ficariam "hospedados" na casa do pai de Carlão.

De última hora Lucibrenner teve que cancelar o rolê com Carlão e Adrianinho por problemas familiares. Adrianinho, no entanto, manteve o compromisso com Carlão e viajou de sua cidade de origem na RMSP para o oeste paulista. Na época, ambos eram solteiros e usuários ávidos do aplicativo de relacionamento *Tinder*®. Na noite anterior à chegada de Adrianinho, Carlão navegava no aplicativo e fez movimento para o lado direito com o dedo algumas vezes e foi dormir. Pela manhã, Adrianinho chegou à cidade e ligou

para Carlão buscá-lo na rodoviária. Enquanto Carlão não chegava, Adrianinho entrou no *Tinder*® e fez movimento para o lado direito com o dedo algumas vezes. Não demorou muito, Carlão chegou; os dois velhos amigos se abraçaram efusivamente e partiram. No caminho para a casa do pai de Carlão, passaram em uma padaria, compraram pães, presunto e queijo para fazer o desjejum.

Ao chegar à casa do pai de Carlão, enquanto compartilhavam a primeira refeição do dia, Carlão e Adrianinho viram piscar a tela de seus respectivos *smartphones*: deu *match*! Carlão mostrou a tela de seu *smartphone* para Adrianinho: as risadas foram instantâneas! Adrianinho mostrou a tela de seu *smartphone*: mais risadas! Uma mesma moça havia curtido os dois! Seu nome? Victoria. Começou ali a diversão dos dois ao longo da manhã, e ambos mandaram no *chat* do *Tinder*®: *"Oi gata"*. Victoria respondeu aos dois *"Oiiii, tudo bem?"*. Tanto Carlão quanto Adrianinho pediram para Victoria o número de seu *WhatsApp*, onde poderiam *"conversar melhor"*. Victoria passou o número para os dois. Os papos foram se desenrolando, Carlão e Adrianinho começaram a fazer perguntas semelhantes para Victoria. Carlão: *"Você faz o que da vida Victoria?"* Adrianinho: *"O que você faz da vida Victoria?"* E ela respondeu: *"Eu estudo e trabalho na oficina do meu pai"*. Exatamente a mesma resposta para os dois. Carlão e Adrianinho suspeitaram que ela tenha digitado a resposta para um, copiado e colado para o outro. Ela não demorava para responder um mais que o outro; as mensagens chegavam nos *smartphones* de Carlão e Adrianinho praticamente ao mesmo tempo. Quando Carlão e Adrianinho escreviam algo, escreviam a mesma coisa com palavras diferentes. Victoria, não! Ela mandava exatamente as mesmas perguntas e respostas para os dois! Em um momento, ela perguntou o que eles estavam fazendo, Carlão respondeu *"Estou de boa, aqui em casa; acordei cedo para buscar um amigo meu na rodoviária, ele vai passar alguns dias aqui"*, já Adrianinho respondeu *"Eu não sou daqui, vim passar uns dias na casa de um amigo; cheguei hoje cedo e ele foi me buscar na rodoviária"*. Carlão e Adrianinho perguntaram, respectivamente: *"O que você tá procurando aqui no Tinder, Victoria?" "Victoria, o que você procura aqui no aplicativo?"*. Victoria respondeu a mesma coisa para os dois: *"Ah, terminei um namoro faz pouco tempo; tô a fim de sair, me divertir, se é que você me entende* 😈*"*. Eles entenderam! Afinal, para bom entendedor...

Os dois se divertiam, queriam que Victoria percebesse que estava falando com duas pessoas que estavam juntas. Pediram: *"Manda foto sua de agora Victoria?"*, *"Victoria, me manda foto sua de agora?"*. Victoria tirou uma foto e enviou para os dois, a mesma foto. Em seguida pediu para os dois *"Manda uma foto sua?"*. Carlão e Adrianinho decidiram dar o golpe final! Haviam passado a manhã toda conversando com Victoria, dando pistas que os dois caras com quem ela flertava estavam juntos, mas ela ainda não havia se dado conta. Ela queria foto? Então tá! Carlão e Adrianinho se juntaram e tiraram uma *selfie* juntos, e a enviaram ao mesmo tempo para Victoria! A reação de Victoria foi a esperada: gravou um áudio rindo muito. *"Gente, como eu sou besta, agora que estou vendo, vocês deram várias dicas, né? Me enganaram direitinho!"*

Carlão e Adrianinho "rachavam o bico" de tanto rir! Decidiram fazer um convite para Victoria: *"Nossa, demos todas as dicas, achamos que você ia perceber logo. Mas, e aí, topa sair com a gente hoje de noite?"*. Victoria respondeu: *"Mas gente, como assim? Sair com vocês dois? Nunca fiz isso"*. *"Victoria, para tudo tem uma primeira vez"*, eles responderam. *"Mas vocês querem sair comigo na amizade, né?"* Carlão e Adrianinho explicaram a intenção deles, que não seria a primeira vez que faziam algo do tipo, que ela podia confiar neles... Victoria hesitou um pouco...

De noite, no horário combinado, Carlão e Adrianinho buscaram Victoria na esquina de sua casa – que ficava no andar superior do prédio da oficina de seu pai – de lá partiram os três para uma noite de diversão.

Carlão, Adrianinho e Lucibrenner (2021): nota final

Atualmente, Lucibrenner divide seu tempo, pois é estudante de doutorado e professor em uma universidade particular no interior do estado de São Paulo. Adrianinho, após um período de desemprego, conseguiu uma colocação profissional muito bem remunerada e vive no Rio de Janeiro. Carlão vive no centro-oeste, é estudante de doutorado, e se dedica exclusivamente à sua pesquisa; almeja seguir carreira acadêmica. As aventuras do passado, ficaram no passado! Atualmente com 28, 29 e 30 anos, os três são casados. Lucibrenner, inclusive, já é pai e afirma que seu rebento é seu amor maior. A última vez que estiveram juntos foi em dezembro de 2019, quando viajaram com suas esposas e outros amigos para o litoral paulista (Figura 4).

Figura 4 - Carlão, Adrianinho e Lucibrenner no litoral paulista acompanhados de suas esposas e amigos (última vez que estiveram fisicamente juntos).

Fonte: arquivo pessoal de Adrianinho, 2019.

A pandemia, eclodida em março de 2020, lhes afastou fisicamente; o afeto, todavia, continua o mesmo. Adrianinho, cuja esposa é equatoriana, foi infectado pela COVID-19 ao viajar ao Equador para visitar a família dela, no fim de 2020; já se recuperou, mas ficou com sequelas no olfato. Lucibrenner e Carlão ainda não foram infectados. Os três amigos conversam pelo *WhatsApp* diariamente, e, vez por outra, fazem "reuniões" via *Google Meet* para relembrar causos e dar risadas. Planejam uma viagem juntos quando a pandemia der uma trégua. A distância não diminuiu o afeto. O afeto não se limita a distâncias físicas. O afeto é sentido, o afeto é compartilhado, o afeto é emanado, o afeto é recebido.

Referências bibliográficas

ANDERSON, J. **Cultural geography and space**. 2006. Disponível em: https://www.cardiff.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0003/348510/studentification.pdf. Acesso em: 12 dez. 2020.

BELK, R. W. Possessions and the extended self. **Journal of consumer research**, Oxford, v. 15, n. 2, 1988.

CHEREM, C. E. **Com alta de mortes, fabricantes alertam para risco de faltas caixão**. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2021/03/13/com-alta-de-mortes-fabricantes -alertam-para-risco-de-faltar-caixao.htm Acesso em: 13 mar. 2021.

DEANGELIS, M. **Reading the bromance**: homosocial relationships in film and television. Detroit: Wayne State University Press, 2014.

GOETTERT, J. D. **O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso**. Dourados - MS: Editora da UFGD, 2008.

GUMPRECHT, B. The American college town. **Geographical Review**, New York, v. 93, n. 1, p. 51-80, 2003.

HAMAD, H. Bromance. **The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication**, Hoboken, v. 3, 2020.

HUBBARD, P. Geographies of studentification and purpose-built student accommodation: leading separate lives?. **Environment and planning**, Newbury Park, v. 41, n. 8, p. 1903-1923, 2009.

IORIS, A. A. R. **Kaiowcídio**: genocídio Guarani-Kaiowá. Cardiff University: Cardiff, 2020.

JARAMILLO, A. **Brazil is shunned as a COVID superspreader by nervous neighbors**. Disponível em: https://www.bloomberg.com/ news/articles/2021-03-13/brazil-is-shunned-as-a-covid-superspreader-by-nervous-neighbors. Acesso em: 12. mar. 2021.

LIMA, M. G. Panorama das práticas de lazer de estudantes universitários brasileiros no século XXI. *In:* XIII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 2019, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2019.

LIMA, M. G. **Espaços de lazer e territórios juvenis em Três Lagoas/MS**. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, Três Lagoas, 2018.

MUNRO, M.; TUROK, I.; LIVINGSTON, M. Students in cities: a preliminary analysis of their patterns and effects. **Environment and Planning**, Newbury Park, v. 41, n. 8, p. 1805-1825, 2009.

NARDI, P. M. **Gay men's friendships: Invincible communities**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

RAMOS, E. C. M. **Tudo junto e misturado**: rolês e fluxos dos jovens das periferias – Capital espacial construído por redes juvenis no campo da diversão e geometrias de poder na cidade. 2017. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Presidente Prudente, 2017.

ROBINSON, S; WHITE, A; ANDERSON, E. Privileging the bromance: A critical appraisal of romantic and bromantic relationships. **Men and Masculinities**, Thousand Oaks, v. 22, n. 5, p. 850-871, 2019.

ROBINSON, S; ANDERSON, E; WHITE, A. The bromance: Undergraduate male friendships and the expansion of contemporary homosocial boundaries. **Sex Roles**, New York, v. 78, n. 1, p. 94-106, 2018.

RUCKER, D. D; GALINSKY, A. D. Compensatory Consumption. *In:* RUVIO, A. A; BELK, R. W. (org.). **Routledge Companion to Identity and Consumption**. Oxford: Routledge, 2013.

SMITH, D. P. 'Studentification ication': the gentrification factory?. *In:* ATKINSON, R.; BRIDGE, G. **Gentrification in a global context:** the new urban colonialism. Londres: Routledge, 2004.

THOMPSON, J. B. **A mídia e a modernidade: uma teoria da comunicação social**. Petrópolis: Vozes, 2011.

(Contra)Afetos de um vírus
Espaço pandêmico Covid-19

Ana Sol Lobo

Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

(DES)AFETOS EM *BOLAS DE SEBO*, UMA DESCONSTRUÇÃO ESPACIAL

João Carlos Nunes Ibanhez

> O mesmo plano será tomado e retomado em níveis bem diferentes, conforme as coisas se passem sobre "meu" corpo, sobre um corpo social, um corpo geográfico (mas também meu corpo é uma geografia, ou um povo, e povos). (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 90).

Arriscaremos aqui, nesse texto, conceber um improvável encontro de duas personagens que, coincidentemente, são qualificadas como *Bola de Sebo* em um mesmo espaço de coalizão, ainda que separadas no tempo pelo *reino da imaginação*. As bolas de sebo nos levam a pensar que, se provavelmente o afeto tem medidas comprometidas por uma valoração espacial, o *(des)afeto* cria fenômenos em vários níveis e graus que importam às Ciências Humanas de modo geral. Os sujeitos em questão são afetados por espacialidades que empurram suas trajetórias para a borda do mundo, confirmando o que a nossa epígrafe oferece: o corpo tem uma geografia ou é ele mesmo a própria geografia.

Análises cinematográficas e literárias no meio acadêmico não são uma novidade na ciência com olhar mais humanizado. Esse olhar aproxima-se dos filmes e dos textos para empreender discussões necessárias às demandas da sociedade e que possam ser favoráveis ao nivelamento entre a Arte e a Ciência, em que uma não necessite se sobrepor à outra, algo na condição do diálogo. O nosso foco principal é refletir/coligar uma Literatura e um fragmento bastante passageiro de um longa-metragem para tentar ousar.

Os nossos esforços, então, se centrarão nas personagens Élisabeth Rousset do conto *Bola de Sebo*[214] de Guy de Maupassant, e David Rogan, contribuinte passageiro no filme *Conta Comigo*[215]. Essas personagens são chamadas pejorativamente de "Bola de Sebo", por conta de serem gorduchas e terem suas formas corporais arredondadas.

---

[214] O conto de Guy de Maupassant, originalmente *Boule de Suif*, foi publicado na Coleção intitulada *Les Soirées de Médan* em 1880, na França.

[215] *Conta comigo* [*Stand By Me*]. Direção: Rob Reiner. Intérpretes: River Phoenix; Wil Wheaton; Corey Feldman; Jerry O'Connell; Kiefer Sutherland; Richard Dreyfuss; Jonh Cusack e outros. Roteiro Raynold Gideon; Bruce A. Evans. Columbia Picture, 1986, (89 min).

A nossa problemática geral flutua nessa perigosa posição: como as narrativas cinematográficas e literárias operam espacialidades de *(des)afetos*, que colocam em posição de afastamento fraternal e territorial, as *Bolas de Sebo*?

Bola de Sebo 1

O conto *Bola de Sebo* é um texto elaborado de forma que o cenário sociopolítico de uma determinada época na França seja um fio condutor das ações das personagens. Ocorre que, durante a guerra que se traçou entre a França e o Reino da Prússia (1870-1871), a cidade da Normandia, Rouen, estava um caos generalizado devido à entrada das tropas prussianas no país. Essas tropas vencedoras que haviam expelido os destacamentos franceses, passado o primeiro momento de combate, principiaram a bater nas casas dos rouenenses em busca de abrigo e comida: "Era a ocupação após a invasão" (MAUPASSANT, 1987, p. 9). Restava aos franceses vencidos serem cordiais com os prussianos vencedores. Mas em certo ponto, esses militares prussianos estavam exigindo dinheiro, extorquindo a população. As famílias, muitas delas burguesas, não estavam felizes com a situação. Daí que alguns corpos dos invasores começavam a aparecer boiando nos rios; eram "vinganças obscuras, heroísmos desconhecidos, ataques mudos" (MAUPASSANT, 1987, p. 9). O porto de Havre situado a oeste, estava criando uma força de atração para os comerciantes que queriam ver seus negócios livres da extorsão estrangeira, já que parte do exército francês estava naquela localidade. As pessoas conseguiam uma autorização para viajar com os oficiais prussianos, "com quem haviam travado conhecimento" (MAUPASSANT, 1987, p. 10), depois reservavam lugares em diligências que faziam o transporte de Rouen até a cidade de Dieppe, ao norte; de lá, desciam pelo Canal da Mancha até o porto de Havre.

Em uma manhã de terça-feira, com a neve caindo forte, dez pessoas se inscreveram para uma das viagens rumo a Dieppe; a carruagem partiu quando ainda era escuro e não se viam seus rostos. O clarear do dia fez com que as pessoas pudessem se enxergar. Três casais se sentaram ao fundo da carruagem: um dos casais era constituído por um conde e uma condessa; outro casal, atacadistas de vinho barato e ruim; e, os últimos, proprietários de fiações do ramo de algodão (industriais). Estes eram gente de alta "patente" e dinheiro. Na ala da frente estava a camada popular: uma freira jovem e outra idosa, depois um homem bastante conhecido por ser democrata e revolucionário. Por último, havia uma jovem senhorita, que era uma prostituta famosa na cidade, de apelido "Bola de Sebo", por sua corpulência arredondada, que estava fugindo porque agrediu um soldado inimigo. Alguns cochichos maldosos circularam no interior do carro quando a reconheceram.

Era previsto almoçarem em Tôtes, vilarejo a meio caminho do itinerário, mas a neve dificultava o deslocamento e, praticamente, ninguém pensou em levar mantimentos para a viagem. No caminho, não encontravam taberna alguma, e nenhuma granja de beira de caminho dava-lhes providências, pois, escondiam tudo com medo das tropas inimigas, a essa altura muito famintas. Pelo meio da tarde, em uma reta interminável, a senhorita Élisabeth Rousset (Bola de Sebo) retirou uma cesta cheia de mantimentos e guloseimas para três dias de viagem. Quando começou a comer, vendo os rostos famintos, os ofereceu às pessoas que, timidamente, demoraram a aceitar, porque eram de "alta classe". Mas todos acabaram comendo e reconhecendo que, numa situação daquelas, todos são irmãos e devem se ajudar. Antes abominada, agora todos no carro eram amáveis e dirigiam a palavra à jovem senhorita. Houve uma longa conversa sobre a situação geral e particular de cada um deles, referente à guerra. "Ela crescia na estima de seus companheiros." (MAUPASSANT, 1987, p. 20).

Após catorze horas de viagem, chegaram ao vilarejo de Tôtes. No albergue da vila, foram interpelados por um oficial alemão que pediu para conferir as licenças de viagem. Tranquilizados depois da averiguação, foram verificar os quartos onde passariam a noite, e, no momento que esperaram servir o jantar, o oficial solicitou a presença da mademoiselle Élisabeth Rousset. A muito custo ela foi, mas logo voltou indignada para o jantar, não revelando a conversa. Depois de saciados, todos foram para seus aposentos; estavam cansados. A intenção era passar apenas uma noite e sair pela manhã, às oito.

No dia seguinte, assim que viram que a carruagem não estava pronta, chamaram a atenção do cocheiro, que respondeu dizendo serem ordens do oficial alemão para não os deixarem sair. Até certo momento, não se sabia o porquê do bloqueio da partida da caravana. Então souberam que o militar não deixava o grupo partir, pois, a senhorita Élisabeth Rousset não aceitara dormir com ele. O restante do grupo começou a sentir uma mistura de sentimentos e a julgá-la, visto que não havia sentido naquilo, era sua profissão. Por dois dias, ficaram aprisionados e entediados no pequeno vilarejo. Começaram a conspirar contra a meretriz, colocando um plano para funcionar no almoço, fazendo alusão às grandes figuras femininas históricas (uma inventada), que se deitaram com o inimigo para os deterem, sacrificando "suas castidades por vingança e devoção". A freira mais velha, endossa que muitos dos santos fizeram coisas terríveis, mas que eram justificáveis aos olhos de Deus. Então ela caiu na isca, e ao noitecer, foi ter com o oficial. O jantar ocorreu alegre e com muitas piadinhas de mau gosto sobre a situação; todos festejaram, menos o democrata, que se sentia atraído pela mademoiselle. A noite passou-se com aqueles ruídos abafados, "frêmitos, leves rumores, quase inaudíveis, semelhantes a sopros, roçar de pés nus, mal perceptíveis estalidos." (MAUPASSANT, 1987, p. 42).

No outro dia, às oito horas, a diligência estava preparada para seguir viagem, dado que não havia motivos para a caravana ser barrada. Quando a senhorita Rousset apareceu, um tanto envergonhada, todos desdenharam dela, e um clima estranho se instalou ao entrarem no carro e seguirem viagem. Durante o percurso, ninguém puxou conversa com a jovem. Depois de três horas, todos se viam com fome, então pegaram algo para comer, menos Élisabeth Rousset; ela acordara tarde e não tivera tempo de providenciar mantimentos para a segunda parte da viagem. Ninguém ofereceu comida à senhorita e ela sentiu raiva e uma forte tristeza. Bola de Sebo foi desprezada pelos outros viajantes e inicia um choro silencioso, sua angústia a estrangulava, impedindo-a de injuriar e dizer verdades. Ironicamente o democrata começa a assobiar e cantarolar *La marseillaise*, isso deixou os outros viajantes em estado de nervosismo. O conto acaba de maneira triste, com o canto incomodando e sem que ninguém se comova ou retribua as gentilezas da prostituta.

Bola de Sebo 2

O filme *Conta Comigo*[216] narra a aventura de quatro garotos que moram na cidade de Castle Rock, em Oregon, nos Estados Unidos, mantendo laços que os unem: o velho parâmetro de perdedores, com base no estigma de suas famílias, que são assoladas por problemas específicos de afeto, loucura, alcoolismo, agressão e crime. Justamente por isso a pequena cidade vai predestiná-los ao fracasso no futuro. Na pequenina e bucólica cidade, eles mantêm uma base para o encontro com a turma: a casa na árvore, que é uma espécie de subterfúgio para a realidade vivida, um território muito bem delimitado com acesso por uma senha secreta.. É nesse local específico que eles tiveram a ideia de dar uma reviravolta na situação pacata de suas vidas: efetuar uma aventura, que foi a busca pelo corpo de um garoto, Ray Brower, desaparecido em uma mata próxima havia três dias, provavelmente em decorrência de um atropelamento do trem que cruza a região. Isso faria deles heróis conhecidos e mudaria suas vidas. A jornada ao longo do caminho fortalece o círculo de amizade, já que os garotos carregavam essas cargas que os uniam, em contraponto ao ideal de sucesso do "sonho americano". Eram eles componentes sociais, renunciados, da respeitável sociedade. Nessa aventura em busca do corpo desaparecido, eles tiveram que montar acampamento e dormir na floresta, pois da cidade até o ponto em que se supõe ter acontecido o acidente eram mais ou menos cinquenta quilômetros. Depois do "jantar" e de umas baforadas em um cigarrinho, os outros garotos pedem a Gordie

[218] É de conhecimento que o Cinema mantém uma relação muito estreita com a Literatura (Cinema de Autor). *Conta Comigo,* é um exemplo disso, o filme é baseado no conto *The Body*, do livro *Different Seasons*, lançado em 27 de agosto de 1982 pela editora Viking Press. No Brasil, foi publicado com título de *O corpo,* no livro *Quatro estações*, pela editora Suma de Letras (2013).

Lachance que conte uma história, porque havia muito tempo ele escrevia pequenos contos[217], uma forma de fugir da realidade vivida e do *desafeto* familiar, uma vez que ele não era tido como filho preferido e havia pouco tempo seu irmão mais velho morrera, e o clima na família estava bastante triste.

Lachance começou explicando que estava pensando em contar a história de um tal concurso de comer tortas, a personagem central é um garoto gordo que ninguém gostava; ele pesava uns 80 quilos, mas a culpa não era dele e sim das suas glândulas. Quer dizer, Gordie Lachance iria depositar sua frustração em seu *alter ego,* que, basicamente, significa um segundo *eu*, uma personalidade alternativa, uma divisão da psiquê. No caso específico, o *ego* sabe que a forma corporal é magra, no entanto, o *alter ego* é inverso, algo que foge à compreensão – Na história dentro da história do filme, todos os meninos em vez de se dirigirem a ele como David Rogan, o chamam de Bola de Sebo, até seus parentes o chamam assim. Na escola, haviam pregado um papel em suas costas dizendo "carga pesada"; sempre viviam batendo nele e o ofendendo. Mas um dia ele teve uma ideia, a melhor ideia de vingança que alguém poderia ter. A cena com os meninos em volta da fogueira acaba e iniciassem-se as imagens voltadas para o tal concurso de comer tortas.

O prefeito da cidade está em uma bancada apresentando o evento e os candidatos: "O grande concurso come tortas de Três Comarcas". Os candidatos são: um professor, um radialista, o novato (David Rogan/Bola de Sebo), e o tetracampeão do concurso. Assim que David Rogan é anunciado pelo prefeito e se encaminha para a bancada, o tetracampeão lhe dá uma rasteira e o segura dizendo que sabe que ele têm um grande apetite e o ameaça para ele nem pensar em ganhar o concurso. Rogan vai sofrendo ataques (esculachos) por parte da plateia até o momento de rufar os tambores e iniciar o concurso. E como esperado, David Rogan começou disparando na frente, praticamente engolindo as tortas. A plateia, vendo a sua disparada, se empolga e começa a gritar em coro, "Vai Bola de Sebo, Bola de Sebo, Bola de Sebo". Mas o que o público não sabia é que David Rogan não estava realmente interessado em vencer. O que ele queria era vingança. Pouco antes de ser apresentado pelo prefeito, ele se preparou tomando uma garrafa inteira de uma bebida alcoólica e engolindo um ovo provavelmente podre. E no momento em que comia as tortas, imaginava-se comendo bosta de vaca e tripas de ratos misturados com amora. Lentamente um ruído começou a crescer em seu estômago: um barulho estranho e assustador, como o de um enorme caminhão de cargas se aproximando a mais de 150 quilômetros por hora. Nesse momento ele se levantou, abriu a boca e vomitou em cima do tetracampeão do concurso, o qual vomitou em outro concorrente, e assim por diante, até

[217] Gordie Lachance é o narrador ao longo do filme; ele está escrevendo um livro de memórias, relembrando uma aventura de adolescência. Então o filme descreve a história de um homem que está contando suas próprias histórias, e o seu "eu" vai contar outra história.

virar uma "*vomitação*" em cadeia (ou reação em cadeia), algo bem perto de um *efeito dominó*. E, quando essa reação atingiu a multidão, foi que o plano de Bola de Sebo começou a funcionar: namorados vomitavam em namoradas, filhos vomitavam em seus pais e, então, David Rogan, sentado em frente ao público, sentia a delícia daquela cena, desfrutando do que criara: um "*vomitorama"* completo e total, circulando em praticamente todos os moradores da cidade de Três Comarcas, ou pelo menos em boa parte.

***(Des)afetos* territoriais**

Até o momento, nossas considerações foram para situar o telespectador e o leitor desconectado do conto e do filme, nosso razoável comentário começa aqui. Iniciamos com essa dupla problemática: porque Élisabeth Rousset, mesmo abandonando seus horizontes confortáveis é renegada territorialmente? Como David Rogan, instala uma *linha de fuga* que desestabiliza as estruturas de poder?

Encaremos Élisabeth Rousset. Ela é uma senhorita jovem que faz de sua sexualidade, seu trabalho, seu ganha-pão. Era tida como uma libertina, uma espécie de celebridade em sua cidade natal, mesmo não pertencendo à burguesia. Sua política pessoal é ambígua, carregada de sentimentos de resistência e altruísmo. Quando os inimigos ocupam sua casa em busca de subsídios, ela não baixa a guarda, atacando a garganta de um soldado, demonstrando ser muito corajosa, e isso tem consequências drásticas, já que tem de fugir da cidade. Isso prova que mesmo no minimalismo singular de sua pessoa e de sua feminilidade, motivada por seu patriotismo, ela transmuta-se em uma ferramenta de combate unitária, ainda sabendo que sua derrota é certa. Mas sua coragem cobra-lhe um preço alto: é condenada a uma *reterritorialização* forçada. Em situação de coletividade, prova ser bastante generosa ao dividir sua providência com sujeitos desconhecidos. Esses índices confirmam que ela quebra o horizonte provável de ser e estar no mundo, enquanto era possível ser apenas passível e aceitar a submissão, enquanto era possível ser apenas egoísta, é traçada uma alternativa diante do que a maioria das pessoas faria, "haverá sempre alguém para surgir no sul" (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 107), existirá sempre alguma pessoa surgindo de algum lugar para quebrar os horizontes prováveis.

A jovem Élisabeth Rousset é afetada por uma geografia bastante instável no conto. Quando ela de fato tem concretizadas suas primeiras ações no texto, seu corpo está em relativo movimento e repouso, jazendo entre uma cidade e outra na cápsula de uma carruagem. É nessa relatividade que o círculo que se forma e condena suas práticas. Quando a jovem retorna no tempo através de lembranças, sua *territorialização* primária é abalada pelo invasor e isso impulsiona sua *desterritorialização*. Mesmo quando se estabelece no primeiro ponto de parada, ela não consegue de fato se situar em um tipo de lar itinerante (lugar temporário), isso por dois fatos que se

completam: não era seu objetivo final; o incômodo causado pela pressão na sua pessoa, impulsionado pelo desejo sobre seu corpo, não colabora para que minimamente se aconchegue naquele terreno. Outra vez, é na relatividade de repouso e movimento (a segunda parte da viagem dependeu da entrega da batalha para que o inimigo possua seu corpo), que o falso moralismo ataca novamente, só que agora mais perturbador, porque o maldito círculo social, não retribui favores, ignorando deliberadamente os feitos de coragem, generosidade e entrega da jovem. De fato, o texto não conclui uma re*territorialização*, porque parece ser o desprezo, o choro, a tristeza, e a ironia, os territórios para a caravana e o leitor se instalarem.

Uma pergunta que fica: por que após uma trajetória que mereceria reconhecimento de estima, a "respeitável" sociedade rouenense que está percorrendo uma estrada, mesmo que na menoridade da carruagem, delimita muito bem seu território, expulsando da "liga de suas dignidades" (círculo social), a jovem senhorita? A resposta é bastante simples: discriminação e hipocrisia. Essa é a meta do escritor: elaborar uma crítica da sociedade francesa na época da guerra Franco-Prussiana. O texto, tendo teor irônico, prova que em situação de necessidade, temos componentes sociais bem representativos (a aristocracia, a classe burguesa, os representantes da igreja e os democratas), que aceitam de bom grado, gentilezas e favores das classes inferiores. No caso inverso, quando as classes menos favorecidas encontram-se em condição lastimável, os demais componentes sociais não ativam o sentimento de compaixão.

A sexualidade da jovem evoca sentimentos bastantes controversos que operam uma equação conflituosa, conforme as temporalidades vão se efetivando no espaço, demonstrando uma geografia estranha e grotesca. Há três espacialidades bem demarcadas no texto que são efêmeras e que são configuradas dessa forma: a primeira fracionada; a do meio quadripartida; e a última, unívoca. Desta forma temos esses sentimentos conforme as transições e a interrupção da viagem: desprezo e estima no primeiro deslocamento; compaixão, frieza, ódio e sarcasmo na suspensão; repulsa no segundo deslocamento. O que exatamente significa essa configuração de uma geografia dos corpos? Assim que os indivíduos se reconhecem na câmara do carro, primeiro há o desprezo por estar ao lado de uma mulher tida como indigna "pois sempre o amor legal trata com desprezo o seu confrade livre" (MAUPASSANT, 1987, p. 15), porém, quando ela salva outrem da fome, aparece a estima. Na suspensão da viagem, após ficarem sabendo do motivo da clausura, os demais viajantes sentem compaixão pela jovem em primeiro momento, entretanto vem a frieza, e em seguida a fúria, por ela ser motivo de estancamento e não "operacionalizar" a libertação, e por último um sarcasmo generalizado na mesa de jantar. Ainda que efetivando a entrega de seu corpo para o inimigo, a jovem é tida como "impura", e repudiada pelo restante da caravana na segunda etapa da viagem. Hipocrisia extremada, aquecida pela discriminação sobre a sua sexualidade.

Os últimos movimentos do texto são articulados por uma sonorização sarcástica, que mesmo no deslocamento que não deixa a caravana estacionar em seu espaço de desejo, fecha os setores territoriais, ligando a dor da personagem central a um sentimento confuso de revolução e patriotismo. *La Marseillaise* é uma canção revolucionária, com idas e vindas como hino oficial da França. O revolucionário democrata Cornudet entoa seu assobio, e ocasionalmente o canto, a letra convoca as pessoas para que se unam contra a tirania, por um Estado justo. Essa letra incomoda, porque lembra todos os viajantes que eles estão no mesmo barco, só houve união em parte, porque jogam Élisabeth Rousset na cova dos leões, e depois esquecem a fraternidade, um dos pilares do lema francês. Nem Cornudet com emoções de atração, e com seu sentimento revolucionário, no momento que a jovem precisou, se solidarizou. A sonorização vem demonstrar que a França não era um povo unido, e na pequena cápsula havia três setores territoriais muito bem definidos: a aristocracia, a burguesia e a igreja em submissão de um lado; revolução e democracia de outro; e a pobreza e o meretrício à margem.

Agora encaremos David Rogan. Ele faz a sua política, um modelo de perfuração e resistência contra o sistema que oprime através dos componentes da sociedade. O seu ato é político, uma *linha de fuga* no sentido dos pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari, porque escapa à forma totalizadora de viver no mundo, nunca fechado porque é uma *linha de intensidade*. Enquanto toda sociedade tem seu parâmetro de normal (*normatividade*), existe Rogan que é uma multiplicidade presa numa estrutura de massa, milhares de formas iguais sendo atravessadas por um corpo diferente. Ele simplesmente tem uns quilos a mais que a maioria da sociedade, nada de mais.

Quando dizemos que David Rogan abala alguma estrutura de *poder* parece que fica meio vago, não é mesmo? Porque estamos apenas falando de um rapaz que tem o corpo violentado moralmente, e, depois desses movimentos, traça e coloca em funcionamento uma vingança generalizada diante de toda uma pequenina cidade, em um simples concurso de comer tortas de amora. Tentemos avançar um pouco mais. Em uma entrevista cedida para Parnet, Deleuze diz: "[...] o poder de Estado não repousa sobre uma máquina de guerra, mas sobre o exercício das máquinas binárias que nos atravessam e da máquina abstrata que nos sobrecodifica: toda uma 'polícia'." (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 115). Há, no mínimo, duas polaridades que atravessam Rogan: gordo e magro; cidade e sujeito. Essas polaridades têm a missão de controle e podem ser entendidas a níveis de *máquinas abstratas* que, no caso, Rogan é atravessado por suas especificações. Esses índices binários são representação do poder, porque não é algo que se pega, e sim os exercícios que se efetuam e tudo vai correndo abstratamente. Esses exercícios são uma forma de lidar com o corpo diferenciado, a coletividade que possui o referencial no corpo magro, ofende o corpo imenso, já que tá enraizado no binarismo magro versus gordo. Já o dualismo cidade e sujeito tem dupla funcionalidade de representação. A primeira, tem base na sentença anterior, porque ela é constituída pelo

corpo social que abriga em sua jurisdição. Já em outra funcionalidade, a polaridade supera os contornos de um perímetro demarcável (jurisdição), porque a cidade de Três Comarcas tem sua autoridade maior, o prefeito, que é a qualificação supervisionada do Estado. Na cena imagética de apreciação maior, enquanto Rogan faz sua entrada no concurso e o público endossa os esculachos, o prefeito apenas diz algumas palavras de neutralidade, para que o menino não se importe com os comentários. O prefeito é a representação do Estado, que, ao mesmo tempo em que detém o poder de controle, faz papel de mediador de relações naquele terreno.

E como se dá o abalo? "Os mapas são mapas de intensidades, a geografia não é menos mental e corporal quanto física em movimento" (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 31), seguindo essa lógica, concluímos que David Rogan, após, viver uma geografia na pele que só oprimiu em decorrência do estranhamento do corpo, planeja uma estratégia de vingança, traçando um mapa minucioso em sua mente para em seguida contra-atacar. Ele vive uma geografia do *(des)afeto* e escapa por uma *linha de fuga* através de um ato de vingança. Seu corpo vira uma máquina de destruição.

Ele, com sua forma estranhada, não vai absorver tudo passivelmente, ninguém encara o mundo da mesma forma depois de um amontoado de movimentos desses, que só oprimem. Ele vai escapar pelas brechas (fissuras), fugir do compartimento. Qual a saída para aquele que tem o corpo violado por gestos agressivos? Sabotagem! Apenas sabotagem, pois ele já se encontra *ferrado,* mesmo. Ele vai fazer com que todos tenham contato com aquilo que está por dentro, mas é exatamente aquilo que enoja e é afastado, aquela coisa que não se vê, mas está logo ali, no corpo de cada um.. Ele não vai "pegar em armas"[218] ou difamar alguém na internet. Vai agir no inconsciente, fazer a conexão. Seu corpo estranhado, repreendido e abusado vai virar uma *máquina de guerra*. No momento oportuno, o corpo munido com as armas certas (aguardente/ovo podre) vai agenciar um fluxo partindo do seu próprio refluxo. Ora, mas os dejetos, a baba, o suor não são provenientes do nosso próprio corpo, por que isso tudo é tão afastado? O corpo social normatizado não consegue lidar muito bem com o corpo diferente, quiçá com aquilo que o corpo expulsa, os dejetos, os refluxos.

O funcionamento da conexão, o abalo da estrutura de poder se dá especificamente. Rogan força todo o corpo social a lidar com o que repugna causando uma disjunção coletiva e absurda. Será que cada componente da máquina social precisaria passar por isso, se se importasse tanto com a diferença? Monitoram, estranham, ameaçam, controlam e castigam. É assim mesmo que procede-se na síntese

[218] Sempre vemos no noticiário que algum jovem pegou uma arma e saiu executando um monte de pessoas na escola em que estudava nos Estados Unidos. Quando os especialistas vão tentar entender os casos que os levam a cometer essas atrocidades, percebem que a maioria deles tem o histórico de *bullying* sofrido. Em que medida de importância os (des)afetos estão sendo explorados pelas ciências humanas quando se tem evidências muito claras de que elas interferem nas construções socioespaciais?

coletiva, estão aos montes e em toda parte: vigias da estrutura de poder, renegando os laços de irmandade que os unem. Alguns estão nessa *por tabela,* porque atendem a interesses que não lhes atendem e que não lhes pertencem. Estão aí perseguindo as pessoas e nem se dão conta disso. Rogan faz o rompimento, a quebra (vingança) se dá de forma bastante correlativa. A mesma comida que o deixa naquelas proporções é a que está no estômago de todos, que agora são obrigados a lidar com seus próprios *bolos alimentares*. Ele lida bem com o repulsivo; está acostumado a ser centro da repulsa, já o *corpo social*, não. Ele então opera uma *linha de fuga* que desestabiliza as estruturas de poder. Esse poder é desestabilizado, porque passando por essa experiência a população de Três Comarcas tem no mínimo de avaliar, se se importar tanto com uma variável dentro do corpo social é algo positivo. Enquanto o poder segue flutuando através da discriminação, opressão, ofensas, surge uma *máquina de guerra* que perfura os vários níveis de poder e suas estruturas.

Ligamento

Tentemos fechar nosso ensaio com uma última pergunta. Como as personagens centrais de nossa análise, mesmo que separadas no tempo pelo ato criador, fazem para se encontrar em um mesmo espaço de adesão?

As personagens em questão são renegadas territorialmente por um preconceito bobo e por uma hipocrisia descarada, mas suas condutas são opostas. Élisabeth Rousset abandona seu horizonte confortável, enquanto que David Rogan abraça uma guerra. Apontado os indícios que "trombam" suas trajetórias, há uma condição bem ampla que abraça os corpos e que condiciona os fenômenos de coexistência e seus fluxos de movimento e potência. Os espaços apontados nas suas qualificações temporais e específicas, são suporte para o entendimento de três palavras-chave: território, poder e Estado. De alguma forma, os fluxos feminino da literatura, e masculino do cinema, incomodam por apenas existirem; então ocorre o abandono afetuoso que empurra os corpos para a margem.

Os apelidos "Bola de Sebo" apresentam valorações desiguais na sociedade. Ela era célebre por sua gordura, tendo uma beleza incomum e ainda "inapreciáveis qualidades" (MAUPASSANT, 1987, p. 15); ele era desprezado e atacado moralmente por sua corpulência gordurosa. Entretanto, são sujeitos que escapam ao modo majoritário de ser e estar no mundo; ela por sua coragem, altruísmo e entrega, ele por sua dupla face conflitante de passividade e sabotagem. Os dois são renunciados pelos laços de fraternidade dentro de suas respectivas comunidades e por motivos distintos são centro de aversão.

Os corpos, as condutas e os percursos que se ajustam em uma mesma frequência, são orientações para as formações de tribos que estipulam suas jurisdições conforme aquilo que os atendem: você não é da nossa turma. Nos dois casos, as singularidades próprias de cada personagem nos convidam para percebermos os *desvios*, que, de maneira alguma, são forçosos, apenas brotam no mundo, e, de jeito nenhum, podem ser entendidos como anomalias ou irregularidades; simplesmente corpos que surgem com suas próprias territorialidades.

O que vemos na história do conto e na história da história do filme, é que há um convite para percebermos os micro-fascismos, que decididamente se ligam a um todo. O corpo social atende, inconscientemente, aos interesses do *Estado*, através das máquinas do *poder*, delimitando os micros e os macros *territórios*, que são complexos e contraditórios, atuando através dos "Stálins de pequenos grupos, os justiceiros de bairro, os micro-fascismos [sic] de bandos" (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 113), agem como controladores de padrões ou modelos. Aquele que fugir à regra constará como subversivo e em algum momento será alvo de ajustamentos, perseguição ou abandono.

O nosso ensaio é canal para assimilação de encontros atemporais de espaços e sujeitos, que são recusados por lógicas excludentes que massacram o devir libertador da vida. Enquanto as personagens podiam ser acolhidas pelo entorno de suas comunidades próximas, são afetadas por uma geografia de *(des)afetos* que estranham os corpos, as duas são corpulentas, mas uma sofre por sua sexualidade e a outra por sua gordura excessiva. Enquanto os grupos próximos deixam claro sua delimitação territorial, eles são expulsos dessa territorialização e vão territorializar em setores diferenciados, pelo lado feminino é aceitação da dor, pelo lado masculino na sabotagem. Compreendido isso, não há nada a se fazer, apenas desconstruir os movimentos e refazê-los à nossa maneira espacial dos estratos e da fragmentação humana.

Referências bibliográficas

Conta comigo [*Stand By Me*]. Direção: Rob Reiner. Columbia Picture, 1986, (89 min).

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

MAUPASSANT, Guy de. Bola de Sebo. *In:* **Bola de Sebo e outros contos.** Trad. Mário Quintana *et al.* Rio de Janeiro: Globo, 1897.

Afetos em releitura (2)
Melissa Ferreira de Oliveira

Releitura em experimentação de pesquisa de "A ceramista", de Adilson Schieffer (1995).
Dourados, Mato Grosso do Sul, 2018.

Renan Carnaúba de Oliveira.
Arte e educação geográfica: possibilidades a partir de obras do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO).
(Dissertação de Mestrado). PPGG-FCH-UFGD, 2020.

A "CABEÇA PENSA ONDE OS PÉS PISAM"[219] E O QUE A BOCA COME: GEOGRAFIAS DO PLANTAR, COLHER E COMER

Roberta Carvalho Arruzzo

> *Em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, da permacultura. Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica. Os agentes da micropolítica são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for. Elas acreditam que é possível remover o túmulo de concreto das metrópoles [...] de dentro do concreto, surge essa utopia de transformar o cemitério urbano em vida. A agrofloresta e a permacultura mostram aos povos da floresta que existem pessoas nas cidades viabilizando novas alianças, sem aquela ideia de campo de um lado e cidade do outro.* (Krenak, 2020, p. 21-22).

Comer é um ato político, assim como semear, plantar e colher. A experiência de uma pequena horta, pensada dialogicamente como espaço de ensino, pode se desdobrar, de forma bastante profícua, em ações de extensão, pesquisa e diversas reflexões. A ação de cuidar de uma pequena horta tem nos estimulado, através da relação cotidiana com as pessoas e com os espaços da Baixada Fluminense (RJ), a criar atividades de pesquisa sobre seus cotidianos e práticas espaciais.

A prática docente, como parte do processo de ensino-aprendizagem, é transformadora de pessoas, como nos indica Paulo Freire. No caso deste texto, chamo atenção para seu aspecto transformador, para todos os lados do encontro que é atuar como professora e ministrar disciplinas em uma universidade. Como nos indica Krenak (2019), quando permitimos que os encontros com as pessoas e a vida nos afetem, deixamos entrar, em nossas subjetividades, sementes que podem germinar em pequenas e grandes mudanças. Essas mudanças desestruturam e reorganizam pensamentos e fazeres, desenraízam práticas e abrem caminhos para novos crescimentos. Noguera (2008) também nos chama atenção que, na cosmologia Iorubá[220], em especial relacionada aos conhecimentos de Orunmilá, "a vida é uma experiência complexa em que os acontecimentos não possuem valor absoluto. Os valores estão localizados nas

[219] Paulo Freire: a leitura do mundo (Por Frei Betto). Texto publicado no jornal Folha de São Paulo em 3 de maio de 1997, um dia após a morte da Paulo Freire.

[220] Consideramos aqui as perspectivas sobre filosofia africana com base em diversas obras de Renato Noguera. Neste contexto, Orunmilá, que também pode ser visto com um Orixá, é aqui visto como um sujeito histórico e importante pensador, para quem "a filosofia pode ser definida como arte de viver na produção de sentido. Ou ainda, modo de vida orientado pelo autoconhecimento." (NOGUERA, 2018, p. 31).

maneiras de relacionamento com os acontecimentos" (NOGUERA 2008, p. 34). Pequenos sabores podem nos conduzir a novos saberes.

Neste sentido, este texto é sobre o que aprendi nos diversos encontros que tive ao ministrar a disciplina de Geografia Agrária para a licenciatura em Geografia do Instituto Multidisciplinar, em Nova Iguaçu (RJ), nos últimos nove anos, e ao cultivar, coletivamente, uma horta no campus universitário desde 2018. A prática docente se confundiu com a prática da agroecologia, abrindo os caminhos para reconhecermos as multiplicidades de aspectos pedagógicos dos atos de plantar, colher e comer, mesmo em plena região metropolitana de uma cidade da magnitude do Rio de Janeiro. Mas, ainda, buscamos aqui apontar alguns laços que se formam nestes encontros. Laços construídos com as mãos sujas de terra e o corpo suado, que continuam existindo mesmo quando a horta está, como no momento em que escrevo, parada há mais de um ano devido à pandemia de Covid-19. Acreditamos que ela nos espera para novos plantares e colheres; e nós, a ela.

Da horta para a Baixada Fluminense

A nossa horta fica, como escrito acima, no campus universitário. Mas, necessitamos de mais precisão nestas informações e, ao mesmo tempo, de colori-las com tintas mais subjetivas. Nossa horta está no campus da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, localizado em Nova Iguaçu, município da Região Metropolitana da cidade do Rio de Janeiro e, também, de uma região conhecida como Baixada Fluminense.

A Baixada Fluminense[221], localizada nas proximidades do recôncavo da Baía de Guanabara, foi sendo incorporada historicamente como área periférica da cidade do Rio de Janeiro e associada a inúmeras representações negativas, em especial relacionadas a imagens violentas. Muitas têm sido as iniciativas culturais, sociais e mesmo acadêmicas voltadas para desconstruir estes estereótipos. A presença de *campi* da UFRRJ em dois municípios desta região, acreditamos, pode contribuir para estes movimentos em diversos aspectos. O que mais nos importa aqui é que, na atualidade, a região onde a universidade está localizada é uma importante área periférica da cidade, assistindo a um público majoritariamente oriundo desta região e de outras partes da periferia metropolitana.

[221] Aqui estamos considerando os seguintes municípios como Baixada Fluminense: Nova Iguaçu, Duque de Caxias, Queimados, Japeri, Paracambi, Belford Roxo, Mesquita, Nilópolis, São João de Meriti, Magé, Guapimirim, Itaguaí e Seropédica. Poderíamos apontar diversas questões sobre esta regionalização, que não cabem neste artigo. Indicamos, porém: Rocha (2013), Barreto (2004) e Simões (2011).

A partir do diálogo e da troca cotidiana com estudantes, minha prática docente, pesquisas e relações com o entorno da universidade foram se transformando e, em diversos sentidos, se aprofundando. Das aulas, com debates intensos, e trabalhos de campo, passamos também ao planejamento e construção da horta que, rapidamente, passou a se relacionar com a Feira da Agricultura Familiar (FAF)[222] do Instituto Multidisciplinar. Estes encontros e trocas cotidianas com as agricultoras e os agricultores que frequentam semanalmente o campus universitário têm sido promotores de ainda mais intensas transformações em minhas perspectivas de pesquisa, ensino e extensão.

A horta foi se mostrando importante espaço de experimentação, de trocas e de estímulo à pesquisa. Ao nos relacionarmos, através das trocas de mudas, sementes, comidas, carinhos e dicas práticas, com os agricultores da feira e estudantes, foi se construindo um interesse coletivo em pesquisarmos e divulgarmos a agricultura e as agricultoras e os agricultores que residem e resistem atuando em Nova Iguaçu e nos demais municípios da Baixada Fluminense. A prática da horta nos encaminhou a questionarmos sobre a potência das práticas agrícolas nas periferias da metrópole carioca, na presença intensa de mulheres nestes contextos e na necessidade de divulgação e valorização coletiva destes alimentos comercializados por quem os produz.

Procurando realizar as pesquisas de forma horizontal, e com os feirantes envolvidos em todas as etapas, apresentamos uma proposta de pesquisa e mapeamento coletivo na última assembleia da FAF de 2019. A proposta foi aceita e, imediatamente, surgiram diversas ideias de ampliação da proposta inicial[223]. Infelizmente, ainda em março de 2020, as atividades de construção da pesquisa foram suspensas ainda antes de começarem efetivamente, devido à pandemia de COVID-19. O que fazemos com uma horta e uma feira (e as pesquisas relacionadas a elas) que não tem espaço para acontecerem, com a universidade em trabalho remoto?

As estratégias foram surgindo aos poucos. De encontros coletivos para debatermos textos e possibilidades práticas de ajuda mútua (KROPOTKIN, 2009) durante a pandemia, passamos para leituras sobre a história da agricultura na Baixada Fluminense, o que acabou sendo um ponto de inflexão em nossos encontros virtuais. A história agrícola da área que chamamos de Baixada Fluminense é

[222] A Feira da Agricultura Familiar é oriunda do projeto de extensão coordenado pela Profa. Anelise Dias (PPGAO/UFRRJ). Sua implantação aconteceu inicialmente no ano de 2016 no campus de Seropédica e, em 2018, no Instituto Multidisciplinar, sob a coordenação da Profa. Edileuza Queiroz. (DEGEO/IM).

[223] Ainda em fins de 2019 foi escrito um primeiro projeto de pesquisas que recebeu aprovação da FAPERJ (APQ1) e aguarda a liberação dos recursos. Além disso, temos o financiamento (via FAPERJ e UFRRJ) de duas bolsas de iniciação científica.

bastante antiga e já esteve relacionada aos ciclos econômicos da cana-de-açúcar e do café. Nas primeiras décadas do século XX, ações de saneamento, valorização das terras no entorno da metrópole do Rio de Janeiro e o estímulo à produção de alimentos[224] acabaram por atrair trabalhadoras e trabalhadores rurais que passaram a ocupar terras no recôncavo da Guanabara na condição de posseiros. Associado a isto, antigos proprietários e grileiros também passaram a se interessar cada vez mais pelo controle destas terras, para destiná-las a loteamentos, em grande parte. Neste sentido, nas décadas de 1950 e 1960 emergiram diversos conflitos por terra na região, além de um importante movimento embrionário de organização dos trabalhadores rurais (GRYNSPAN, 1987).

Para nós tem sido especialmente marcante conhecermos as lideranças destes movimentos de resistência e luta pela terra das décadas de 1940 e 1950 na Baixada Fluminense. Naquele momento, a importante atuação política de pessoas como Manoel Fernandes, José Pureza, Josefa Pureza e Bráulio Rodrigues foi fundamental para a organização de movimentos de resistência, associações e sindicatos, atuando contra os sequenciais despejos de posseiros que, por vezes, ocupavam as terras havia vários anos. Segundo Bráulio, "nós tivemos muita luta, muito despejo. Quando a gente era despejado, saía e voltava no outro dia. Os despejos eram feitos pelos que diziam que eram donos." (SILVA, 2008, p. 24). A resistência aos despejos era coletiva e intensa. Ainda, segundo Bráulio, "Naquela época, as ocupações se garantiam pela nossa força, a força de nós todos, juntos, com facão, com espingarda, com carabina, não sei o que mais." (SILVA, 2008, p. 25).

O pioneirismo de mulheres como Josefa Pureza é forte inspiração para nosso grupo e nossas ações cotidianas. Josefa lutou para que a mulher camponesa tivesse seus direitos e lutas específicas reconhecidas. Para os homens do movimento, Josefa indicava as contradições de suas práticas: "companheiros do campo e da cidade, nós falamos tanto da unidade dos trabalhadores para que nossas lutas sejam vitoriosas. Só que vocês não reconhecem as mulheres como parte desta unidade." (JOSEFA PUREZA, em GHELLER, 1996, p. 92). Josefa atuou em diversos contextos nacionais e internacionais, lutando pela inclusão da mulher camponesa no debate político.

O Golpe Militar de 1964 desorganizou os diversos movimentos de resistência, luta pela terra e por direitos dos trabalhadores rurais do estado do Rio de Janeiro, ainda em processo de estruturação, e perseguiu as lideranças. (MEDEIROS, 2018). Segundo José Pureza, "a repressão foi implacável com os trabalhadores rurais e suas lideranças. Acusaram nosso movimento de subversivo, prendendo e perseguindo nossos companheiros. Muitos sindicatos foram impedidos de funcionar." (PUREZA, 1982, p. 91). Muitas de

[224] Com a criação dos Núcleos Coloniais e Projetos Integrados de Colonização, por parte do estado. Ver Alentejano (2020).

suas conquistas foram desarticuladas, e áreas já desapropriadas voltaram para as mãos de proprietários ou grileiros. Ainda segundo José Pureza, "as 23 áreas desapropriadas foram quase todas devolvidas aos pretensos proprietários. Enquanto isso os camponeses fugiam para os grandes centros em virtude das arbitrariedades impunemente cometidas." (PUREZA, 1982, p. 91).

Com crescimento urbano acelerado nas décadas de 70 e 80, associado, em grande parte, às dinâmicas de modernização da agricultura e ao êxodo rural (SANTOS, 2005), a região da Baixada Fluminense passou a se configurar como predominantemente urbana. Por outro lado, a produção agrícola, em especial de gêneros alimentícios, nunca deixou de existir em diversas áreas dos municípios da região. Neste sentido, a Baixada Fluminense nunca deixou de produzir alimentos através da agricultura (GEIGER e SANTOS, 1954), mas a atividade vai deixando de ser relevante política e economicamente para as prefeituras, por exemplo.

O processo de modernização da agricultura também modificou profundamente as relações entre rural e urbano. Embora as práticas de urbanidades no rural e ruralidades no urbano (RUA, 2006) sejam antigas, em especial no que se refere à agricultura urbana (Mougeot, 2000), elas se desenvolvem num contexto metropolitano e de crise econômica. Autores como Drescher, Jacobi e Amend (2000), ressaltam que as práticas de agricultura urbana, para além de serem práticas comuns a todas as cidades, costumam também aparecer como uma possível resposta aos momentos de crise econômica, como o momento que buscamos abordar, através da produção informal e espontânea de alimentos nos quintais para reduzir o custo de vida. Associa-se a esta prática, também, a troca e repartição com vizinhos. Na cidade do Rio de Janeiro, em especial na Zona Oeste, vemos esta prática de agricultura urbana periférica também ganhando força em momentos de crise econômica e social. (MONTEIRO e MENDONÇA, 2004).

Neste sentido, a prática na horta nos encaminhou a dialogar com estas práticas de agricultura rural, urbana e periurbana, associadas às feiras de comercialização direta na Baixada Fluminense, buscando destacar sua importância econômica e social, bem como seus significados para quem produz, quem comercializa e quem consome. Somado a isso, torna-se cada vez mais urgente e necessário reconhecer as formas de existência (e de resistência) que caminham no sentido da criatividade, da coletividade, da solidariedade, das horizontalidades, especialmente em momentos de forte crise sanitária, social, política e econômica. (BERNARDES; ARRUZZO; MONTEIRO, 2020). Estas formas silenciadas de agricultura, em especial em suas faces urbana e periurbana, na Baixada Fluminense, podem ser vistas como formas resistir nas cidades. Em muitos casos estas resistências são inventadas e/ou ressignificadas pelos mesmos sujeitos que enfrentaram os processos de êxodo rural, impulsionados pela de modernização da agricultura.

É importante também destacarmos o diálogo, numa perspectiva teórico-metodológica feminista, com homens e mulheres produtoras, comercializadoras e consumidoras, apresentando os aspectos interseccionais de gênero, classe e raça nas perspectivas da soberania alimentar. Segundo Shiva, "A perspectiva feminista é capaz de ir além das categorias do patriarcado que estruturam o poder o significado na natureza e na sociedade. É mais ampla e profunda porque localiza a produção e o consumo num contexto de regeneração." (SHIVA, 1993, p. 51). O modelo de produção agrícola convencional está fortemente pautado na ciência e tecnologia, constituindo o que Santos (2000) nomeou de agricultura científica globalizada. Esta ciência, por seu turno, está muito mais voltada para dar conta dos imperativos da competitividade e produtividade numa escala de mercado globalizado, do que com a reprodução da própria vida.

A criatividade e a regeneração, próprias às sementes e à vida, tendem a ser dominadas e colonizadas. Para Shiva (1993), esta ciência é reducionista e baseada numa epistemologia ocidental e patriarcal, que deve ser contestada em bases feministas e que se associem a outras noções de natureza. Buscando caminhos para pensar uma geografia preocupada com a regeneração da vida (e não apenas com sua reprodução) optamos por um recorte epistemológico antipatriarcal, não baseado num "agricultor" genérico. (SILVA; ARRUZZO; QUEIROZ, 2019). Neste sentido, retomamos nossos diálogos com Josefa Pureza:

> [...] para os burgueses, fazendeiros, patrões é mais interessante colocar uma venda nos olhos das mulheres e não deixar que elas vejam claramente o que acontece. Ou então colocar o pé no pescoço das que tem um mínimo de consciência para que morram caladas. (GHELLER, 1996, p. 102).

As pedagogias de plantar e de colher nos levam, assim, a pisarmos com pé firme a região onde inventamos nossa horta, mesmo quando não pisamos, de fato, há mais de um ano nas terras públicas da universidade.

Da Baixada Fluminense para as hortas

> Hoje em dia, cultivar uma horta é o ato mais revolucionário dos tempos que vivemos. Porque é uma expressão das possibilidades de cada um. Aprender a cultivar ao menos uma parte de seus alimentos em um tempo de ditadura alimentícia, é revolucionário. Você garante sua própria comida. E também procura suas próprias sementes e isso significa que é parte do movimento de libertação das sementes. Cultivar uma horta é, ao mesmo tempo, um ato de rebeldia e de esperança. Uma maneira de dizer: não me rendo. (VANDANA SHIVA)[225].

[225] No original: *"Hoy en día, cultivar un huerto es el acto más revolucionario en los tiempos que vivimos. Porque es una expresión de las posibilidades y el potencial de cada uno. Aprender a cultivar al menos una parte de tus alimentos en un tiempo de dictadura alimenticia, es revolucionario. Te garantizas tu propia comida. Y de paso te procuras tus propias semillas, y eso significa que eres parte del movimiento Seed*

A prática na horta nos abriu caminhos para a pesquisa sobre a própria região onde pisávamos, a Baixada Fluminense. No momento em que nos encontramos, impedidos de continuarmos com a produção prática na horta, foi justamente isso que nos manteve unidos e nos encaminhou de volta para novas hortas, como explicaremos melhor adiante. Ainda quando nossos encontros eram presenciais, a troca de produtos das hortas domésticas, mudas, sementes, experiências e o surgimento paulatino de projetos individuais dos estudantes quanto à criação de hortas comunitárias em seus demais locais de vivência, foram encorpando um entendimento de que a horta comunitária possuía um grande potencial multiplicador e pedagógico. Durante as atividades e discussões que viemos realizando, dois aspectos deste potencial multiplicador ganharam destaque para se pensar nossa horta comunitária urbana: a agroecologia, e experiências de economia solidária e ajuda mútua.

Figura 1 - Xilogravuras realizadas pela autora para o Coletivo Colher Urbano, responsável pela horta.

Fonte: Acervo Colher Urbano, 2019.

Freedom. Cultivar un huerto es al mismo tiempo un acto de rebeldía y de esperanza. Una manera de decir: no me voy a rendir." Ver: 'Lo más revolucionario es un huerto', entrevista a Carlos Fresneda.2013. Disponível em: https://www.elmundo.es/elmundo/2013/10/07/baleares/1381134002.html. Acessado em julho de 2020.

A agroecologia e a economia solidária são os termos-chave que discutimos em nossos encontros presenciais e associamos às nossas práticas. As discussões a respeito da agroecologia representam um importante papel, pois, além de dialogar com diversos saberes, buscam aproveitar e incentivar as sinergias e diversidades dos agrossistemas e a necessidade de construção de sistemas agrícolas e alimentares mais justos e igualitários (ALTIERI, 1989). Um dos princípios básicos da agroecologia é a valorização da biodiversidade e a diversidade de cultivos, que deve ser apreendida através do estudo de práticas tradicionais camponesas e indígenas, desenvolvidas ao longo de muitos anos de experiência, indicando a importância de trocas e valorização de saberes. É o diálogo com estas práticas que buscamos priorizar em nossa proposta pedagógica e prática, considerando com igual relevância dados oficiais, textos acadêmicos e dados obtidos através da história oral além das trajetórias individuais das agricultoras e agricultores (CUSICANQUI, 2012).

Figura 2 - A estudante de Geografia Daniele Nunes e seu pai nos ensinando a construir canteiros e plantar nossas primeiras alfaces.

Fonte: Acervo Colher Urbano.

Figura 3 - Almoço coletivo da primeira colheita da horta com a participação de diversos estudantes e trabalhadores da Universidade.

Fonte: Acervo Colher Urbano.

Figura 4 - Participação nossa em feiras de sementes.

Fonte: Acervo Colher Urbano.

Figura 5 - Atividades de ensino e rodas de conversa na horta.

Fonte: Acervo Colher Urbano.

No decorrer dos dois anos de funcionamento presencial, a proposta da horta foi demonstrando que não seria voltada para demandas alimentares individuais ou coletivas, mas como um espaço de pesquisa, diálogo e experimentação de práticas agroecológicas e solidárias, que possam servir de inspiração para a construção de projetos semelhantes em outros contextos. Ou seja, a horta se constituiu como um importante espaço pedagógico e de experimentação de futuros possíveis, de possibilidades de revoluções pessoais e coletivas, através da politização e experimentação prática do semear, plantar e colher[226].

Em contexto de pandemia, impedidos que estamos de acessarmos o espaço da horta no campus, os nossos laços de afeto têm nos mantido conectados e nos conduzido a novas hortas. As conversas-ações em torno da agroecologia e de ações de ajuda mútua desenvolvidas em nossos tempos presenciais, nos estimularam a permanecermos ligados em torno das mesmas questões. Estas conexões foram se manifestando, além das já citadas atividades de pesquisa, em cultivos e práticas de pequenas e disseminadas hortas domésticas (ver Figura 6). As hortas em nossas casas ou outros espaços domésticos se conectam umas com as outras e com outros movimentos agroecológicos e sociais[227]. Propomos, assim, politizar nossas hortas domésticas e ressaltar a micropolítica envolvida nestas ações (já indicada na citação de Ailton Krenak na epígrafe deste texto). Plantar parte de nossa comida, como nos indica Vandana Shiva é nos contrapor ao que ela chama de ditadura alimentar. Plantar, colher e comer são, entre outras coisas, ações políticas e que, realizadas coletivamente, nos afetam de muitas formas.

Sobre conhecer os mundos com os pés e com a boca

A ideia, muito presente em correntes filosóficas ocidentais, de que mente e corpo são uma dualidade é, igualmente, contraditória e disseminada. O conhecimento seria, nestes entendimentos, um atributo da mente. Aqui buscamos encerrar este texto com breves reflexões que nos mostram alternativas a esta forma de ver o mundo e o conhecimento. Nos propusemos a ler o mundo através de uma pequena horta num espaço universitário não voltado para as ciências agrárias. Através destas atividades práticas, aprofundamos os encontros com os estudantes e passamos a pisar o chão da Baixada Fluminense de forma diferente, nos abrindo a encontros antes inusitados. Ler o mundo

[226] A horta tem sido gerida por um coletivo de estudantes e a autora deste texto. Este coletivo se chama "Colher Urbano". As figuras apresentadas ilustram algumas ações realizadas ao longo destes dois anos.

[227] Ver a atividade organizada pelo Coletivo "Colher Urbano" em seu canal do Youtube Terra Periférica: "Conexões Campo-Cidade: Desafios e Diálogos entre Movimentos Sociais do Campo e Periferias Urbanas" com Luana Carvalho (MST), Beto Palmeira (MPA) e Timo Barthol (Roça!). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zAsXK-hvFDY.

também é ler o seu contexto. Ampliamos, inspirados em Paulo Freire, as muitas possibilidades de lermos o mundo através de onde nossos pés pisam, nossas mãos tocam, nossas sementes são cuidadosamente plantadas. Pisar o mundo, cheirá-lo, tocá-lo, prová-lo, também é conhecê-lo.

Figura 6 - Horta doméstica de Daniele Nunes.

Fonte: Acervo Colher Urbano.

Na filosofia Iorubá, que citamos rapidamente no início deste texto, a narrativa de como Orunmilá se tornou um grande conhecedor do Ifá, nos parece bem interessante para fechamos nossas reflexões.

> Nos tempos imemoriais, Olodumarê encarregou seu filho Obatalá, o senhor do pano branco, de definir dentre orixás, qual mais sabedoria teria. O motivo: definir quem Ifá guardaria. Obatalá precisou definir quem seria guardião de Ifá. Ele convidou Orunmilá para provar sua sabedoria, pediu-lhe que preparasse uma iguaria. Obatalá ordenou: "traga a melhor comida do mundo!". Orunmilá aceitou o desafio e não demorou muito. Ele seguiu para a cozinha e colocou fogo na madeira, água na panela; do touro trouxe a língua e da plantação, inhame. Na água quente em panelas diferentes, língua e inhame. Um tempero com raízes e flores. Orunmilá levou o prato até Obatalá, este depois de comer comemorou alegremente a melhor comida do mundo. Orunmilá estava sorridente; mas, quando pensava em agradecer ficou mudo. Obatalá pediu que ele fizesse a pior comida do mundo e sem demorar muito voltou com um prato de língua de touro com inhame. O senhor do pano branco observou a iguaria espantado, olhos esbugalhados, pensando: "como pode o mesmo prato ser o melhor e o pior?". Mas, depois de comer confirmou que Orunmilá tinha acertado e, com a graça de Olodumarê, o consagrou senhor dos segredos de Ifá. (NOGUERA, 2008, p. 34).

Noguera nos apresenta diversas reflexões filosóficas a partir desta narrativa, mas gostaríamos apenas de ressaltar aqui um aspecto: o paladar como importante metáfora para o conhecimento. São os sabores e seus segredos que consagram Orunmilá. É através do paladar que Obatalá o escolhe. Não apenas a mente é quem conhece; pés, bocas e mãos podem ser importantes pontos de partida e chegada de novos caminhos. Assim, propusemos aqui algumas reflexões sobre como nos deixamos conhecer o mundo com tudo que faz parte desta enorme experiência que chamamos de vida (KRENAK, 2021), e como isso pode modificar nossas geografias.

Referências bibliográficas

ALENTEJANO, Paulo Roberto Raposo *et al*. **Luta por terra e Reforma Agrária no Rio de Janeiro (1950-1980)**. (no prelo) 2020.

BARRETO, Alessandra Siqueira. Um olhar sobre a Baixada: usos e representações sobre o poder local e seus atores. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 5, n. 2, 2004.

BERNARDES, Júlia Adão; ARRUZZO, R. ; MONTEIRO, D. M. L. Geografia e covid-19: neoliberalismo, vulnerabilidades e luta pela vida Bernardes. **Rev. Tamoios**, São Gonçalo (RJ), ano 16, n. 1, Especial COVID-19. p. 32-38, maio 2020.

DRESHER, A. W., Petra JACOBI, and Joerg AMEND. "Segurança Alimentar Urbana: Agricultura urbana, uma resposta à crise." **Revista Agricultura Urbana**. 1 (2000): 1-6.

GEIGER, Pedro P; SANTOS, Ruth L. "Notas sobre a evolução da ocupação humana na Baixada Fluminense". *In:* **Revista Brasileira de Geografia**. Ano XVI, n. 03, p. 291 -313, julho- setembro de 1954.

GHELLER, Elza Maria (org.). **Josefa: a resistência de uma camponesa brasileira**. São Paulo: Paulinas, 1996.

GRYNSZPAN, Mário. Mobilização camponesa e competição política no estado do Rio de Janeiro (1950-1964). **Dissertação de Mestrado**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1987.

HOVORKA, Alice J. Considerações de gênero para a pesquisa em agricultura urbana. **Revista de agricultura urbana**, n 5.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A Vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. Transformações nas áreas rurais, disputa por terra e conflitos sociais no estado do Rio de Janeiro (1946-1988). *In:* MEDEIROS, Leonilde Servolo de. (Org.) **Ditadura, conflito e repressão no campo: A resistência camponesa no estado do Rio de Janeiro**. Rio de janeiro. Editora Consequência, 2018. p. 49-92.

MONTEIRO, Denis, MENDONÇA, Marcio Mattos de. "Quintais na cidade: a experiência de moradores da periferia do Rio de Janeiro." **Revista Agriculturas: experiências em agroecologia** 1 (2004): 29-31.

MOUGEOT, Luc JA. Agricultura urbana: conceito e definição. **Revista de Agricultura urbana**, n. 1, p. 5-12, 2000.

NOGUERA, Renato. A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmilá. *In:* Afrofilosofias e saberes diaspóricos: filosofias pretas nas palmas das mãos (dossiê). **Revista ODEERE,** v. 3 n. 6 (2018).

PUREZA, José. **Memória Camponesa**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

ROCHA, André Santos. "Nós não temos nada a ver com a Baixada!": problemáticas de uma representação hegemônica na composição do território. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, v. 3, n. 4, p. 1-22, 2013.

RUA, João. "Urbanidades no rural: o devir de novas territorialidades." **Campo-território: Revista de geografia agrária** 1.1 (2006).

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. Edusp, 2005.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2000.

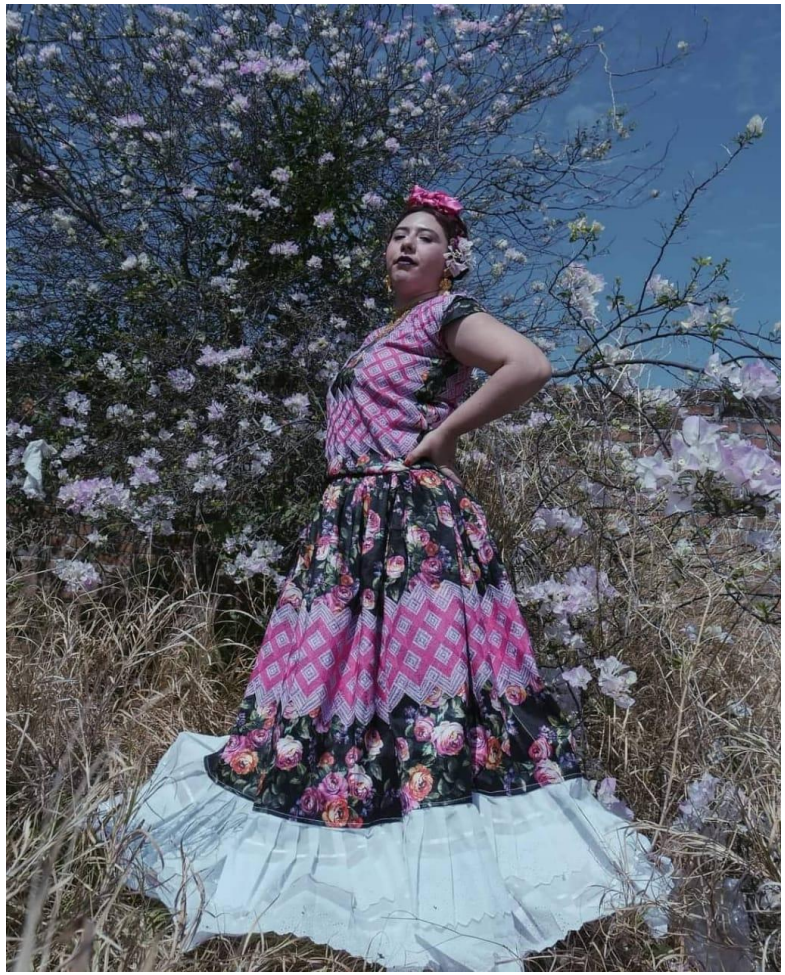
SHIVA, Vandana. Reducionismo e regeneração: uma crise na ciência – *In:* **Ecofeminismo**, Lisboa, 1993.

SILVA, Bráulio Rodrigues da. **Memórias da luta pela terra na Baixada Fluminense**. Seropédica: EDUR, 2008.

SILVA, Mariane do Rosário; ARRUZZO, Roberta Carvalho; QUEIROZ, Edileuza da Silva. Geografia, agroecologia e gênero: diálogos com mulheres agricultoras da Baixada Fluminense. *In:* OLIVEIRA, Anita Loureiro; ARRUZZO, Roberta Carvalho. **Geografia, cultura, existência e cotidiano**. Editora entorno: Nova Iguaçu, 2019.

SIMÕES, Manoel Ricardo. **Baixada Fluminense, sociedade e natureza**. Mesquita: Entorno, 2011.

Afeto zapoteca
Victoria Guzman Cabrera



Ixtaltepec, Oaxaca, México.
2020.

QUANTAS GEOGRAFIAS CABEM NA GEOGRAFIA? EXPERIÊNCIAS E CAMINHOS

Nécio Turra Neto

Agradeço imensamente o convite para estar aqui com amigos tão queridos da UFGD.[228]

Começo lembrando que há cerca de um ano, na Páscoa de 2020, eu tinha uma agenda na UFGD, para a realização de uma atividade na pós-graduação. Mas, então veio a pandemia e afetou todas as dimensões da nossa vida, inclusive as agendas.

É inspirador ver o pessoal do centro acadêmico (CAGeo – UFGD) envolvido nessa atividade de hoje, que pelo o que andei olhando não é a primeira do curso. Parabéns por essa parceria do curso com o CA e também com o PET/Geo. Penso que se as atividades da graduação não são feitas *só* para os estudantes, mas *com* os estudantes, elas ganham imensamente em qualidade e envolvimento. E é um pouco dessa geografia que eu queria falar aqui hoje, ou dessas geografias...

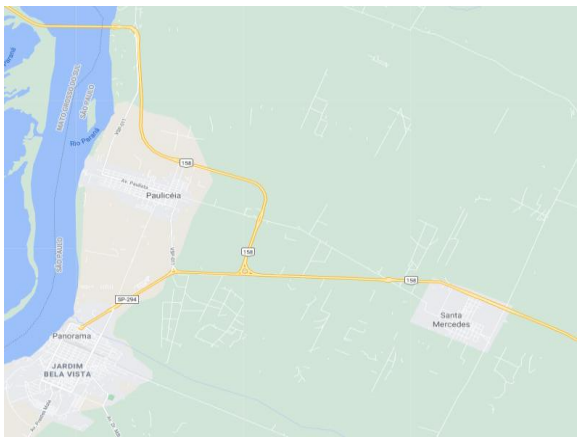
Pelo que eu captei da mensagem que me chegou com o convite, pensei em fazer uma fala de acolhida para o primeiro ano e de abertura dos trabalhos da graduação. Nesse sentido, pensei em uma fala que fosse de autorreflexividade, que pudéssemos olhar para quem nós somos e como temos nos constituído enquanto geógrafas, geógrafes e geógrafos. De onde viemos? Que geografias construímos até chegar ao encontro como essa geografia que está na universidade e como somos recebidos por ela?

[228] Este texto resulta da adaptação da transcrição da Aula Magna – e do debate que se seguiu –, realizada no dia 13 de abril de 2021, no curso de Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados (MS). Agraço à amiga Juliana Grasiéli Bueno Mota, pelo convite e pela calorosa acolhida, e a Andressa Silva Hoffmann, pela transcrição. As imagens, mapa, gráficos e figuras presentes no texto são as mesmas apresentadas no *power point* que orientou a exposição. Esta atividade contou com a mediação de Juliana Grasiéli Bueno Mota (docente e vice-coordenadora do curso), Jeanne Vittor (travesti e estudante de graduação do curso) e Jones Dari Goettert (coordenador do curso, bem como com o apoio técnico de Anderson Luiz Rodrigues de Oliveira (discente do curso e bolsita PET, que também colaborou com a atividade com o apoio irrestrito também de seu tutor, o Prof. Charlei Aparecido da Silva). A gravação da aula pode ser encontrada em: https://www.youtube.com/watch?v=V8vOgFxYUHU.

O título da fala, dado pela Juliana Mota, foi muito inspirador para a construção do argumento que pretendo desenvolver. Pode parecer, a princípio, que é uma fala mais para licenciatura, tendo em vista os dados que irei apresentar e também algumas provocações que trarei ao final. Mas, enfim, isso tem relação com o olhar que lanço para o curso de Geografia e para o modo como eu mais participo dele. Também é importante dizer, a título de advertência, que é um olhar situado na FCT/Unesp, orientado pelos desafios que estão sendo colocados para nós de Presidente Prudente (SP), que podem não ser os mesmos para a Geografia da UFGD. O que não impede que comparações e paralelos sejam estabelecidos ao final, no debate.

Começo, então, com uma geografia bastante pessoal. No mapa da Figura 1, aparecem três cidades pequenas, muito próximas entre si, localizadas na divisa entre São Paulo e Mato Grosso do Sul. Atravessando o Rio Paraná e seguindo para oeste, chegamos em Brasilândia (MS). Eu nasci ali, na pequena cidade de três mil habitantes, chamada Santa Mercedes, mais especificamente numa fazenda neste município e, quando completei sete anos, meus pais se mudaram para a cidade, para que eu e meus irmãos pudéssemos estudar, e ali vivi até os meus dezoito anos. Ali fiz toda minha educação básica, primeiro e segundo graus, como se denominava na época. Sempre em escola pública, onde eu considero que tive uma ótima formação, dentro daquele campo de possibilidades colocado para pessoas da minha geração e com os privilégios de cor e classe.

Figura 1 - Primeira Geografia Pessoal.



Fonte: Google Earth, 12 de abril de 2021.

Lembro de uma visita que minha turma fez à na Unesp, aqui de Presidente Prudente, para conhecer os cursos ofertados. Foi aí eu descobri que havia Geografia e que parecia ser um curso legal, aos olhos de um jovem da cidade pequena: "tem muito trabalho de campo"; "nossa, eles fazem várias viagens, que máximo!" Naquele momento pensei em prestar vestibular para Geografia e, diante dos meus amigos, então, já tinha o que dizer. Contudo, se eu escolhesse fazer Geografia em Presidente Prudente, pela distância em relação à minha cidade de origem, cerca de 100 quilômetros, muito provavelmente iria viajar todos os dias de ônibus. E não era isto que eu queria. Como a maioria dos meus amigos, eu queria sair da cidade pequena, ir para uma cidade maior, viver outras experiências e "ganhar o mundo"...

Naquele momento, eu também escolhi Geografia porque, olhando na lista da relação candidato/vaga, no vestibular da universidade pública – pois não teria condições de cursar universidade privada –, vi que era um dos cursos menos concorridos. Então pensei: "neste curso eu tenho chance! E, se eu vou dar essa cartada, fazer esta aposta, que talvez seja a única possibilidade de eu ter uma mudança de vida, então eu vou fazer essa aposta num curso em que eu tenha chance de entrar. Aí meus pais vão ter que aceitar, afinal, eu passei no vestibular!"

A reação dos meus colegas e familiares não foi muito boa: "mas Geografia!? Você vai ser professor?" Penso que todo mundo aqui deve ter passado por este tipo de questionamento. Pois eu também passei. Mas mantive a ideia firme: "vou viver essa experiência..."

Então, em 1993, eu ingressei no curso de Geografia da Universidade Estadual de Londrina, da minha querida UEL. No começo, enfrentei todas as dificuldades que escuto ainda hoje serem enfrentadas por estudantes do primeiro ano. As dificuldades de um aluno novo, recém-saído do segundo grau, vindo de uma cidade pequena, da escola pública, tendo que encarar os textos de história do pensamento geográfico, lendo Ratzel, La Blache, Manoel Correia de Andrade e... "Geografia: pequena história crítica".

Aqueles primeiros textos eram simplesmente impenetráveis para mim. Eu não dispunha sequer de vocabulário para acompanhar aquelas leituras, porque eram muitas as palavras que eu marcava como desconhecidas. Palavras que me obrigavam a recorrer inúmeras vezes ao dicionário, porque se eu não conhecesse seus significados, simplesmente não iria compreender nada. Isto tornava a leitura muito difícil, muito vagarosa e, às vezes, eu era vencido pelo cansaço e pelo desânimo. Foi muito complicado esse início...

Sem dúvida, eu não estava preparado para o que iria encontrar no curso de Geografia. Mas, como estava em Londrina só para estudar, visto que meus pais estavam me financiando, encarei o desafio como "nada além do que a minha obrigação". Passava horas a fio lendo um único texto. Meu resumo, que deveria ser entregue como atividade avaliativa, precisava ser feito em duas etapas: a primeira

era quase uma cópia do texto original, pegando trechos de parágrafo por parágrafo; a segunda, eu realizava um esforço de transformar com as minhas próprias palavras aquela quase cópia e "enxugar" um pouco mais, para apresentar algo que fosse digno de ser chamado de *resumo*!

Eu digo até que foi aí que eu me alfabetizei, que conclui meu processo de alfabetização. Foi na universidade que eu aprendi a ler e a escrever com densidade. A ler textos que eu poderia acompanhar o raciocínio de um autor do começo ao fim. Textos de várias páginas debatendo uma ideia, um conceito, uma tese... a interpretá-los. Embora ainda hoje, de quando em quando, me depare com textos impenetráveis, que exigem outros textos para serem compreendidos, acho que avancei muito, considerando que, naquele momento, meu repertório se limitava à *Série Vaga-Lume*.

Em vários momentos, a ideia de desistir do curso me passou pela cabeça. Pensei, por exemplo, que Geologia pudesse ser mais interessante: "não tem que ficar viajando nessas ideias abstratas. A rocha é magmática, metamórfica, ou sedimentar e pronto". Pensei mesmo em sair, voltar para casa, ou tentar outro curso, em outro lugar...

E, assim, vivendo nesses dilemas e encarando esses desafios, gigantescos para minha formação inicial, cheguei ao final do primeiro ano do curso, quando também acabaram os recursos dos meus pais para me manter na universidade. Ao longo deste primeiro ano, eu também havia distribuído currículo em Londrina para tentar um emprego, mas só no final do ano recebi um contato.

Voltei para a casa dos meus pais para as férias, com um aceno de emprego, para o começo do próximo ano. Então, em 1994, eu voltei para Londrina para o emprego e para a universidade. E foi então que eu percebi, que depois de ter passado dois meses longe, eu estava com uma saudade enorme daquilo tudo: a UEL me fazia falta, os meus novos amigos, o pessoal do movimento estudantil, toda aquela autonomia e liberdade que eu havia conquistado me faziam imensa falta. O meu desejo era simplesmente abraçar a UEL inteira. Eu não poderia mais viver sem aquilo. E foi o que me fez permanecer, tomar a decisão de seguir com o curso.

Em meados desse mesmo ano, fui convidado pela minha professora de "pensamento geográfico" a começar uma iniciação científica num projeto coordenado por ela, porque viu que eu havia sido um aluno bastante aplicado. Deixei, então, o emprego e abracei a bolsa de iniciação científica do CNPq. E, nesse momento, eu me tornei então aquele estudante profissional, que eu já era de alguma forma, mas que havia passado um tempo como estudante trabalhador – período em que dormia nas aulas, porque chegava à noite completamente exausto. A iniciação científica, ao me permitir focar novamente só nos estudos, deu-me enormes vantagens comparativamente aos meus colegas de turma que trabalhavam. Proporcionou-me uma formação para além da sala de aula;

proporcionou-me participar de congressos, viajar, conhecer outros lugares e, nesse momento, eu passei não só a estudar Geografia, comecei a fazer Geografia também. Estava indo a campo, fazendo entrevistas, produzindo dados, escrevendo um relatório. E isso tudo foi muito importante para fortalecer minha decisão de permanecer no curso. Em consequência dessa decisão, da orientação da iniciação científica para a carreira acadêmica e dos laços constituídos na sociabilidade da vida universitária, aqui estou eu fazendo esta fala na UFGD.

O mais engraçado é que, quase trinta anos depois desta história que acabei de narrar aqui, em 2021, uma pesquisa de iniciação científica orientada por mim, intitulada "A cultura geográfica dos estudantes de geografia da FCT", mostra que as coisas mudaram muito pouco nas trajetórias dos sujeitos que ingressam no curso de Geografia, nos seus desafios e dilemas iniciais, e que parte desses dilemas tem relação com a decisão de permanecer ou evadir em um curso no qual não ingressaram plenamente identificados/as.

Essa pesquisa de iniciação científica, realizada por João Turino Silva (2021), teve o propósito de descobrir até que ponto existe uma cultura juvenil universitária na Geografia da FCT/Unesp e como que os estudantes ingressam no curso são socializados nessa cultura e passam a fazer parte dela. Trabalhando com os segundos e terceiros anos do curso, percebemos que, para muitos dos/as estudantes, entrar na faculdade também foi uma conquista de autonomia em relação à família, de modo que o desejo de sair de casa estava na raiz de muitas histórias que trouxeram estudantes de fora de Presidente Prudente para cursar Geografia. Turino Silva (2021) percebeu também que a escolha do curso segue percursos e equações tão inusitados, que não são resultados, na maioria das vezes, de um planejamento muito bem fundamentado e de uma decisão orientada pelo desenho de um projeto de vida como professor de Geografia ou bacharel. As escolhas passam por muitos outros canais, como aqueles que orientaram minha própria decisão.

Alguns relatos produzidos na pesquisa de Turino Silva (2021, p. 66-67) são reveladores nesse sentido:

> *eu não sei se você sabe, mas existem as vagas remanescentes [...] a nota de corte das cotas passou a minha posição, entendeu? Aí essa posição até onde foi a gente ganha o direito de escolher outro curso pra fazer, aí abriu pra Geografia, eu disse: 'tudo bem, eu presto Geografia. Faço um ano de Geografia e depois vou tentar transferência para Arquitetura'... Entrei na Geografia, e aí fiz o primeiro ano e me apaixonei pela Geografia e descobri que era o que eu deveria ter feito, tipo, desde o começo.* (aluna do terceiro ano, branca).

Um outro relato: *"Antes de vir pra cá pra Prudente eu não tinha a menor ideia do que fazer, facu, essas coisas [...] e tipo, mano, chegou o terceiro colegial, meio que assim, meus pais falaram que eu precisava fazer uma faculdade, acho que foi meio que uma pressão, saca? Porque eu particularmente nunca quis estudar nada não"* (aluno do terceiro ano, branco).

Como argumenta o próprio autor, "alguns estudantes com menor renda e moradores de Presidente Prudente escolheram o curso pelo baixo custo (não gastar com moradia fora e ser em uma universidade pública), aliado à possibilidade de ingresso num curso que é menos concorrido…" (TURINO SILVA, 2021, p. 68). Vejam, eu optei por Geografia pelos mesmos motivos: o fato de ser menos concorrido no vestibular, o que aumentava minhas chances de êxito e a necessidade de fazer alguma coisa, ao final do segundo grau.

Como professor do primeiro ano do curso, sempre pergunto aos ingressantes: por onde você passou? O que você aprendeu lá e como você chegou até aqui? Ao que escuto relatos do tipo: uma aluna que falou que gostaria de ter feito História, mas como ela já era casada e tinha filhos, morava em uma cidade pequena próxima a Presidente Prudente, e como o curso de História ou era na universidade particular, o que para ela era inviável, ou era em outra cidade, na Unesp de Assis, ela olhou para a Unesp de Presidente Prudente e pensou: "o que se aproxima de História que tem aqui perto da minha casa é a Geografia. Então vou ver o que é, vou ver se eu gosto desse curso". Da mesma forma, um estudante que queria fazer fotografia ou publicidade e propaganda, mas que isso também estava fora de seu alcance e, de acordo com as opções realistas que ele tinha que fazer diante do seu campo de possibilidades, acabou optando pela Geografia na Unesp. E começou a fazer o curso para ver "no que ia dar". Ambos os estudantes entraram nas estatísticas de evasão do curso.

É claro que vamos encontrar aqueles/as estudantes que tiveram um bom professor de Geografia, uma boa professora, no ensino médio, cujas aulas eram inspiradoras e que, então, escolheram Geografia baseados/as nessa inspiração. Mas esta não é a trajetória mais comum. Não é a maioria que escolhe a Geografia como uma 'vocação". A grande parte dos estudantes que eu conheci, ou que foram acessados pelo trabalho de Turino Silva (2021), escolheu o curso aleatoriamente e acabou permanecendo por uma série de fatores que nem sempre têm relação com a descoberta do conteúdo do campo científico, mas remetem à própria vida universitária. É o que passamos a ver agora.

A experiência da/o estudante no curso será muito diversa, porque depende de uma série de cruzamentos que esse sujeito tem na sua vida, para além da própria universidade. Por exemplo, em relação ao local de moradia: se o/a estudante vem de outra cidade para morar no local do curso, vai ter inserção na vida universitária, na vida de república, de moradia estudantil, diferente de quem mora na cidade do curso, que cresceu ali e já tem laços de amizade muito bem estabelecidos. Há também aqueles/as que moram nos municípios vizinhos e que vêm todos os dias, de ônibus, estudar... Se olharmos para a inserção profissional desses estudantes, vamos ter aqueles/as que só estudam, aqueles/as que trabalham e estudam, aquelas/es que estudam e estão buscando emprego, porque precisam se manter.

Se olharmos para a condição familiar, vamos nos deparar com as estudantes que já são mães, com mulheres e homens que são chefes de família, trabalhadores. Vamos ter jovens, adultos... e tudo isso vai jogar um papel na vivência que o/a estudante vai ter da vida universitária, no seu encontro com a cultura universitária, na experiência com o curso e, certamente, na decisão de permanecer ou evadir, já que boa parte está ali para descobrir o que é Geografia e se tem alguma identificação com o curso.

Mais alguns relatos de estudantes podem ser ilustrativos neste sentido:

> *O curso da Geografia, já que é uma ciência muito voltada pra humanidade, a gente não tem só uma consciência que é muito boa, mas uma militância que é muito forte. Não é no curso, mas nas pessoas que frequentam esse curso; às vezes, pode até vir uma cobrança dessas pessoas para quem não é tão ativo, não é acostumado... quem chega assim, se assusta, até, tipo, no ensino médio você não tem contato com essas coisas...* (TURINO SILVA, 2021, p. 70-71).

Esse relato, que é muito comum, aponta para uma politização que faz parte da cultura juvenil universitária do curso, e que causa um choque nesse sujeito que está chegando do ensino médio, nem sempre tão disponível para mobilizar-se para além de outros tempos e espaços fora da sala de aula. Um segundo relato: *"então, cheguei aqui, cai na realidade, porque aí você cai na realidade. Você vê o quanto você é privilegiado porque você tem o mínimo. Eu acho que eu ganhei muita consciência, sabe?"* (TURINO SILVA, 2021, p. 70-71).

Adentrar no curso de Geografia da FCT/Unesp, começar a participar da vida universitária é visto pelos/as estudantes quase como um despertar para uma outra visão de mundo, que reconfigura a forma de se posicionar nele. Uma mudança de perspectiva que passa a fazer muito sentido, que ganha significado na vida desse sujeito, que então vai se tornando estudante de Geografia, construindo a identidade com o curso – e isto com reverberações inclusive na sua corporeidade, na sua forma de se vestir e se portar.

Além disso, há também toda uma sociabilidade da vida universitária vivida nos grupos de pesquisa, nas festas estudantis, nos grupos de estudo formados por colegas da turma e, é claro, nas relações estabelecidas na sala de aula. A relação que os professores e as professoras estabelecem com os/as estudantes e o próprio conteúdo daquilo que é trabalhado em sala de aula, a maior ou menor dificuldade de compreensão, também compõem o conjunto de fatores que vão ser combinados pelas diferentes formas de experimentar a vida universitária e que vão fazer o estudante se identificar e se tornar um estudante de Geografia ou evadir.

Assim, esta decisão nem sempre passa – ou passa de forma menos central – por aquilo que é ensinado, pela Geografia enquanto ciência. Está em jogo aí uma enorme multiplicidade de outros elementos. E, ainda que contemos com todos esses elementos aqui na FCT/Unesp, a evasão é um fantasma que nos assombra, a ponto de Turino Silva (2021) ter identificado que ela faz parte das práticas culturais e subjetivas dos/as estudantes do curso.

Se olharmos para a Tabela 1 e para a Figura 2, que estão também na monografia de Turino Silva (2021), notamos que a procura pela Geografia no vestibular da Unesp, aqui de Presidente Prudente, nos últimos anos, não chega à correlação de dois candidatos/vaga. Lembro-me de que quando ingressei como professor nesta instituição, em 2009, chegamos a ter uma correlação de treze candidatos/vaga, depois sete candidatos/vaga, ao passo que mais recentemente temos mantido a ordem dos dois candidatos/vaga. Por outro lado, olhando apenas para os segundos e terceiros anos de Geografia, vemos a alta evasão que o curso enfrenta. Estes dois anos considerados deveriam somar, juntos, um total de 170 estudantes (já que ingressam, todos os anos, quarenta estudantes no turno da manhã e quarenta e cinco no da noite). Mas, 60 estudantes não frequentam mais o curso. Uma evasão da ordem de 35%. Ou seja, estudantes para os quais aquele conjunto de fatores não foram suficientes para construir uma identidade com o curso de Geografia[229].

Tabela 1 - Geografia FCT/UNESP - Relação Candidato/Vaga.

ANO	MATUTINO	NOTURNO
2017	1,8	2,3
2018	2,2	1,9
2019	1,9	2,0
2020	1,9	1,8
2021	1,6	1,7

Adaptado de Turino Silva (2021, p. 24).

[229] Como a evasão é um problema que nos afeta, temos empreendido um esforço coletivo aqui na FCT/Unesp de enfrentamento e reversão desse quadro, como mudanças de atitude de professores em relação aos primeiros anos, melhoria nos processos de recepção aos calouros por parte da coordenação do curso e de outras ações de maior atenção aos primeiros anos.

Figura 2 - Dados de evasão do 2º e do 3º ano da Geografia.

Fonte: Seção da Graduação, FCT/UNESP- 2020

Extraído de Turino Silva (2021, p. 24).

Segundo Bernadete Gatti *et al.* (2019), o contexto de obrigatoriedade do Ensino Médio, aliado à ampliação da oferta de vagas na educação superior (sobretudo em universidades privadas), está mudando o perfil dos estudantes universitários. Há mais jovens estudando e mais jovens das camadas populares acessando a Universidade. Contudo, ainda persiste "... a **segregação dos alunos de graduação por curso** com base na interação entre os diferentes marcadores sociais. A própria escolha pelas licenciaturas figura como um deles, uma vez que em diversas escalas elas são apontadas como cursos de menor prestígio." (GATTI *et al.,* 2019, p. 142 – grifos meus).

Ainda que reconheça algumas diferenças entre o perfil dos/as estudantes da minha geração com aquele perfil apresentado por Gatti *et al.*, há algumas especificidades que merecem nossa atenção. Se há mais jovens das camadas populares entrando na universidade do que anos atrás, estes/as jovens carregam consigo marcas sociais que vão orientá-los/as nas escolhas dos cursos, na forma como vão viver a vida universitária, enfim, tudo isso sobre o que já falamos. Nesse sentido, é sintomático que são justamente os cursos de licenciatura aqueles que estão recebendo a maior quantidade desses novos estudantes das camadas populares.

Observando os dados trazidos pelo levantamento de Gatti *et al.* (2019), e considerando as outras licenciaturas (universo do qual está excluído a Pedagogia, mas que incorpora todos os demais cursos de formação de professores para o Ensino Fundamental II e Ensino Médio), disponíveis nas tabelas de 2 a 7, notamos o aumento evidente do percentual da participação da escola pública entre os estudantes de licenciatura no período considerado, de 2005 a 2014. Vemos também que, no que se refere a escolaridade das mães – que tende a ser maior que a escolaridade dos pais desses estudantes –, aquelas mães sem nenhuma escolaridade estão vendo, mais agora do que antes, seus filhos entrarem em uma universidade.

Tabela 2 - Estudantes das licenciaturas por tipo de ensino médio concluído.

Licenciaturas (exceto Pedagogia)	2005		2014	
Pública	65.696	67,1%	100.499	77,3%
Particular	18.129	18,5%	17.959	13,8%
Pública/Particular	13.876	14,2%	10.787	8,3%
No exterior parcial/integral	--	--	249	0,2
Sem resposta	196	0,2%	518	0,4%
Total	97.897	100%	130.012	100%

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 146).

Tabela 3 - Escolaridade das mães de estudantes de Licenciatura.

Licenciaturas(exceto Pedagogia)	2005		2014	
Nenhuma escolaridade	7.087	7,3%	11.728	9%
Ensino Fundamental do 1º. ao 5º. ano	34.477	35,3%	43.589	33,5%
Ensino Fundamental do 6º. ao 9º. ano	18.206	18,6%	20.515	15,8%
Ensino Médio	24.515	25,1%	34.295	26,4%
Superior	13.055	13,4%	19.372	14,9%
Sem resposta	302	0,3%	513	0,4%
Total	97.642	100%	130.012	100%

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 150).

No que se refere à idade, o percentual daqueles/as estudantes entre 18 e 24 anos está diminuindo, ao passo que a presença de estudantes entre 25 a 29 anos aumentou, assim como a faixa etária entre 30 e 39 anos. Quando entrei na universidade, eu tinha 19 anos e esta era a idade de boa parte da minha turma, embora houvesse, sim, estudantes mais velhos, inclusive próximo aos 50 anos – mas estes não chegaram a concluir o curso. A minha mãe tinha ensino fundamental incompleto.

Tabela 4 – Idade média dos estudantes ingressantes na Licenciatura em Geografia.

Curso	Ano	Até 17		18 a 24		25 a 29		30 a 39	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Geografia	2005	35	0,4	4.206	44,5	2.083	22	2.044	21,6
	2014	--	--	2.983	29,8	2.599	25,9	2.632	26,3

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 156).
(As idades superiores a 40 anos estão também presentes, mas em número mais reduzido).

Se pensarmos em termos de gênero e filiação étnico racial, temos também alguns dados curiosos. A Geografia é uma das licenciaturas que tem um equilíbrio entre os dois gêneros considerados no estudo (masculino e feminino), mas há algumas licenciaturas que têm maior presença do gênero feminino. Contudo, se compararmos os/as licenciandas/os de geografia por raça e cor (Tabela 5), notaremos que o percentual de brancos, entre 2005 e 2014, diminuiu de 55 para 41%, ao passo que os pretos/pardos passou de 41,3, para 55,7%. Então, segundo estes dados, estamos presenciando um "enegrecimento" da geografia brasileira, o que considero um dado

novo, em relação à minha geração. É claro que isso também vai variar de região para região. Se esses dados gerais do país, de certa forma, refletem os dados de autodeclaração de cor disponíveis no censo de 2010 do IBGE, para o caso da geografia da FCT, vamos ter um percentual diferente, também aqui, mais condizente com o percentual da população negra da cidade de Presidente Prudente, que estava na ordem de 33%, segundo o mesmo censo.

Tabela 5 - Estudantes de Licenciatura em Geografia, por raça/cor entre 2005-2014.

Ano	Branco		Negro/Pardo		Amarelo		Indígena		Sem resposta		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
2005	5.222	55,5	3.885	41,3	112	1,2	146	1,6	50	0,5	9.415	100
2014	4.189	41,8	5.583	55,7	115	1,1	97	1,0	41	0,4	10.025	100

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 165/166).

No que se refere à renda, Gatti *et al.* (2019) afirmam que, em 2009, para o conjunto da população brasileira, as famílias com renda mensal acima de 10 salários mínimos representavam apenas 7%, enquanto na universidade, os/as estudantes provenientes de famílias com renda de acima de 10 salários mínimos eram 21%. Assim, há uma maior percentual de pessoas com renda familiar mensal acima de 10 salários mínimos na universidade do que na população em geral, o que significa que, de fato, são ainda as camadas de melhor renda que acessam a universidade. Contudo, este não é o movimento que vemos acontecer nas licenciaturas, como já dissemos acima, visto que o percentual de estudantes provenientes de famílias com renda mensal de até três salários mínimos deu um salto de 20% entre 2005 e 2014, chegando a quase 60% dos nossos estudantes, como está demonstrado na Tabela 6.

Tabela 6 - Renda familiar dos/as estudantes de licenciatura (exceto Pedagogia), em Salários Mínimos.

Faixas de Renda	2005		2014	
	Nº	%	Nº	%
Até 3 SM	37.237	38,1	75.759	58,3
De 3 a 10 SM	49.758	51	49.167	37,8
De 11 a 30 SM	9.163	9,3	4.206	3,2
Mais de 30 SM	791	0,8	367	0,3
Sem Resposta	693	0,7	513	0,4
Total	97.642	100	130.012	100

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 168).

Em termos do sustento, de como esses estudantes se mantem, chama a atenção que aqueles que não tinham renda nenhuma e eram financiados pelos pais tiveram uma redução brusca na sua presença nas licenciaturas. Ao passo que aqueles estudantes que são os principais responsáveis pelo sustento de suas famílias passaram de 8% para 24%, entre 2005 e 2014, como está na Tabela 7. Esse dado reflete um perfil de estudante mais maduro/a e trabalhador e que vai ter uma específica experiência da vida universitária e do curso em si.

Tabela 7 - Trabalho e sustento de estudantes de Licenciatura (exceto Pedagogia).

Formas de Sustento e Renda	2005		2014	
	Nº	%	Nº	%
Não tenho renda e meus gastos são financiados por programas governamentais	--	--	513	0,4
Não tenho renda e meus gastos são financiados pela minha família ou outras pessoas	27.714	28,4	9.034	6,9
Tenho renda, mas recebo ajuda da família ou de outras pessoas para financiar meus gastos	27.148	27,8	24.467	18,8
Tenho renda e não preciso de ajuda para financiar meus gastos	11.508	11,8	33.869	26,1
Tenho renda e contribuo com o sustento da família	23.109	23,7	15.778	12,1
Sou o principal responsável pelo sustento da família	7.914	8,1	31.781	24,4
Sem resposta	249	0,3	14.570	11,2
Total	97.642	100	130.012	100

Adaptado de Gatti *et al.* (2019, p. 170).

A partir desse perfil rapidamente esboçado, penso que, finalmente, posso entrar no tema central da minha fala e colocar as provocações que vim aqui trazer: Será que todas essas geografias cabem na Geografia?

Na foto da Figura 3, é possível visualizar a parte dos fundos do Discente IV, que é o bloco de salas de aula do curso de Geografia da FCT/Unesp. A inscrição representada na foto já não existe mais, pois o prédio foi recentemente pintado, mas esteve ali por um bom tempo, demonstrando que alguma coisa estava fora da ordem, tendo em vista que a universidade deveria ser o lugar por excelência do conhecimento e da aprendizagem. Mas parece que, para alguns/as estudantes, ela se constituiu num lugar de frustração e desesperança: "Que a universidade não tire seu desejo de aprender".

Figura 3 - Fundos do Discente IV – FCT/UNESP, 2019.

Foto de Aline Simões Teixeira. Disponível em: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=515788645901242&set=pb.100024103321426.-2207520000..&type=3.

Pela minha experiência como professor nesse campus, penso que estamos testemunhando a entrada na universidade de um estudante de perfil ligeiramente diferente daquele da minha geração, que não só está encontrando dificuldade em se identificar com certo elitismo da universidade, mas a está recusando como lócus principal de produção de conhecimento e de sentido para suas vidas. Trata-se de estudantes mais críticos, ou, pelo menos, críticos de um jeito diferente. Estamos testemunhando estudantes que passam a questionar o fato de não se sentirem representados pela geografia que encontram na universidade. E, para eles e elas é importante se verem reconhecidos e representados naquilo que estudam. Será que esses estudantes cabem dentro da geografia?

Segundo D'Andrea (2020), desde os anos de 1990, está havendo um movimento nas periferias, sobretudo dos grandes centros urbanos, que tem levando à emergência de novos sujeitos sociais, e a cultura hip hop tem um papel importante nisso. Sujeitos que estão assumindo a referência de periféricos e de periferia como um lugar a partir do qual é possível fazer a crítica à sociedade. D'Andrea vê aí a emergência de uma consciência periférica e, na medida em que esse sujeito passa a entrar na universidade, também de uma epistemologia periférica. Esse sujeito quer fazer uma leitura de si e da sua periferia que não seja mais mediada por um olhar acadêmico, que é de fora e que vai ora classifica-la como violenta, ora como consumista, ora como conservadora e tantos outros qualificativos. Os sujeitos periféricos querem construir suas próprias narrativas. Reivindicam isso.

Essas geografias múltiplas, com essa nova consciência periférica, vão ter espaço na Geografia que fazemos na universidade, e não apenas como objetos/temas de estudo, mas com sua outra epistemologia produzirem uma nova Geografia?

Como disse no começo deste texto, as inquietações que trago são muito próprias desse lugar de onde eu falo, são questões que eu me coloco e que eu coloco para os meus pares aqui da FCT/Unesp, pois estamos sendo afetados por estes novos sujeitos sociais. A presença de jovens meninas que falam "mas professor, só tem homem nessas referências que você traz sobre pensamento geográfico?" Ou, "não tem preto aqui na sua bibliografia?" Talvez isso ocorra porque recebemos, aqui no nosso curso, muitos estudantes que vêm da grande São Paulo, da periferia da grande São Paulo, que passaram por cursinhos populares, que viveram o movimento de ocupação das escolas e toda aquela efervescência política que, desde 2013, continua reverberando nas esquinas e nas praças de São Paulo, a partir de movimentos de Slam[230], saraus de poesia, batalhas de rima. Mas, também, porque recebemos estudantes oriundos de movimentos sociais, coletivos políticos e culturais, como MST e Levante Popular da Juventude.

Eu não poderia dizer que esse é o perfil de todos/as os nossos estudantes porque, como vimos no começo, os perfis são muito diversificados, bem como suas experiências na universidade, mas, certamente, é um perfil que tem tido hegemonia em pautar o debate e fazer os enfrentamentos, engajar-se no movimento estudantil e se fazer representar nas instâncias deliberativas, como no conselho do curso.

Por outro lado, nós temos o nosso corpo docente, e queria também olhar um pouco para ele. Orientei recentemente uma atividade em uma disciplina da graduação que era para olharmos para a Geografia da FCT/Unesp e fazer um levantamento de várias

[230] "Slam" (uma "batida") são competições em que poetas leem ou recitem seus próprios poemas.

dimensões do curso. Neste trabalho, um grupo realizou uma escuta com os professores e professoras. A nuvem de palavras que aparece na Figura 4 reflete uma questão que pedia para cada professor/a escrever três palavras que vinham à sua cabeça, quando pensava em sua prática docente. As palavras que mais apareceram foram: compromisso, dedicação, paixão, responsabilidade, respeito, troca, amor... E eu diria que elas refletem a realidade do corpo docente aqui da FCT. É um time do qual eu tenho muito orgulho de fazer parte, pois se trata, de fato, um conjunto de professores bastante comprometido com o que faz.

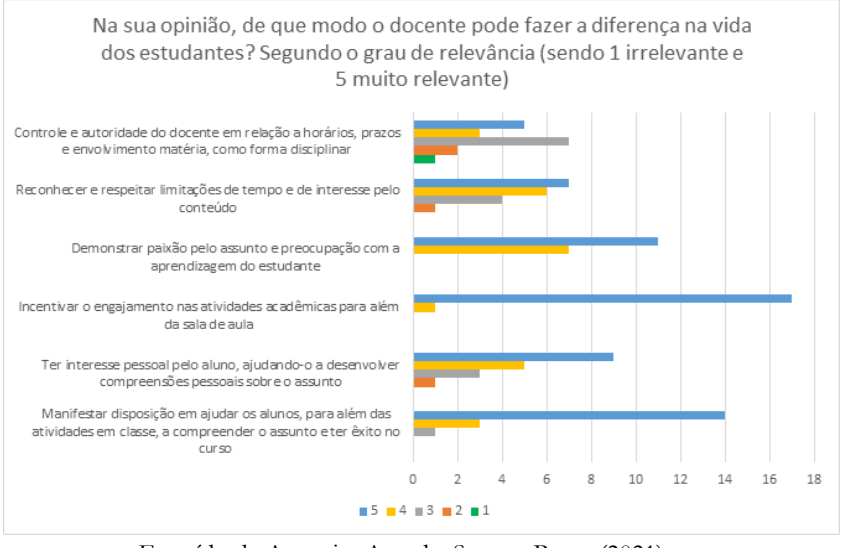
Figura 4 - Nuvem de palavras: sentidos da prática docente para professores/as do curso de Geografia da FCT/UNESP.

Fonte: Extraído de Antonio; Aranda; Santos; Porto (2021).

Nesse mesmo trabalho, outra pergunta feita para os/as professores/as foi: "Na sua opinião, de que modo o docente pode fazer a diferença na vida dos estudantes?". Era para marcar, dentre as opções apresentadas, o valor um (01) para a alternativa considerada menos relevante e cinco (05) para a alternativa mais relevante. Chamo a atenção para o fato de que a quase a totalidade dos 18 respondentes (num universo de 23 docentes) marcou com nota cinco (apenas um marcou com nota quatro) o item "incentivar o engajamento nas atividades acadêmicas para além da sala de aula" (Figura 5). Diante desse dado, o grupo que realizou o trabalho, que é constituído por estudantes trabalhadores/as, colocou a seguinte ponderação:

> *olha, a gente reconhece o comprometimento dos professores da Geografia, mas temos a impressão de que aquilo que eles acham que faz a diferença na vida dos estudantes é de apenas uma parcela dos estudantes, daqueles estudantes ideais, dos estudantes profissionais, dos estudantes que só estudam. A gente que é estudante/trabalhador tem muito pouca oportunidade de fazer e se engajar em atividades para além da sala de aula. E aí? Como que esse professor pode fazer a diferença na nossa vida?*

Figura 5 - Como o docente pode fazer a diferença na vida do estudante, segundo os professores do Departamento de Geografia da FCT/UNESP.



Extraído de Antonio; Aranda; Santos; Porto (2021).

Confesso que fiquei um tempo sem palavras, porque eu fui um dos professores que também assinalou com nota cinco essa alternativa. É claro que tem outras alternativas importantes, como por exemplo, "demonstrar paixão pelo assunto e preocupação com a aprendizagem dos estudantes", ou "manifestar disposição em ajudar os alunos para, além das atividades em classe, a compreender o assunto e ter êxito no curso", que variaram entre cinco e quatro pontos. Mas o grupo que fez esta escuta chamou atenção para esse dado, que foi o que mais se destacou em grau de importância.

Com isso, eu trago um outro conjunto de questões para dialogar aqui com vocês. Questões que, normalmente, eu tenho levado para o debate com professores/as da educação básica, mas que considero que cabe muito bem para o contexto de educação universitária, porque também na universidade vivemos as nossas crises. Ainda que elas não sejam as mesmas da educação básica, por talvez estarmos numa situação mais confortável, a educação superior no Brasil está vivendo cortes imensos de recursos, e também estamos conhecendo uma experiência que talvez tenha chegado primeiro para os professores e professoras da educação básica: a experiência de ter um estudante menos disposto a aprender aquilo que julgamos que ele/a deveria aprender, e que passa a questionar nosso conteúdo e nossa didática.

Há uma queixa muito comum, inclusive eu também já me peguei fazendo essa queixa, em relação aos estudantes que estão chegando nos cursos de licenciatura, de que leem pouco e leem mal. Nós docentes passamos os textos, esses textos não vêm lidos para a sala de aula. O debate na aula é ruim, muito no senso comum, na base do "eu acho", ou seja, não está pautado no texto que é a referência para a aula. Então, eu lembro daquele estudante que eu fui e que também lia mal, ainda que fizesse o esforço de ler.

Paulo Carrano (2011), que é uma referência muito forte para mim, afirma que o diálogo que acontece na escola, que é um diálogo intergeracional entre professores e estudantes, tem muitos ruídos, e que boa parte desses ruídos tem a ver com o fato de que os/as professores conhecem muito pouco dos contextos não escolares e dos cotidianos em que seus/suas estudantes estão inseridos/as, suas trajetórias de vida, de onde eles/as vêm e o que vivem para além da escola. Assim, precisamos reconhecer que há múltiplos contextos educativos e formativos no mundo fora da universidade, e que se forem mais e melhor conhecidos, poderemos entender que esse sujeito que chega até nós na universidade já é portador de uma geografia e de uma identidade, para além daquela que podemos lhe oferecer enquanto estudante de Geografia.

Quero lembrar agora de uma frase que já é bastante conhecida, do Darcy Ribeiro, que fala que "a crise da educação no Brasil não é uma crise, é um projeto", de onde eu parto para o seguinte questionamento: Se a crise é um projeto, então, não seria o caso de

nós, enquanto professores, mudarmos o foco da nossa crítica e procurarmos construir uma outra relação com os/as estudantes, uma relação que seja mais dialógica, que possa reconhecer essas geografias que estão chegando e se encontrando com a geografia que julgamos que deve ser feita e ensinada na universidade? Pois, se entendemos que a culpa não é nossa, que fazemos o nosso melhor, também não podemos culpabilizar os estudantes que estão chegando na universidade, sob pena de excluí-los, antes mesmos de conhecê-los. Temos que fazer um esforço coletivo para construirmos mais pontes do que barreiras.

Nesse movimento, precisamos relembrar que, apesar de termos, como professores universitários, conquistado um melhor nível de renda, temos, na verdade, a mesma origem social dos nossos estudantes. Lembro também de outra frase célebre, agora de Milton Santos, para quem "a força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos que apenas conseguem identificar o que os separa e não o que os une".

Penso que temos muito mais em comum com esses estudantes que têm esse perfil que apresentei aqui do que reconhecemos, pois, esse perfil não é diferente do meu perfil enquanto estudante. É claro que eu tive o privilégio de ter entrado na universidade logo depois da conclusão do ensino médio, eu tive uma estrutura familiar que pode me sustentar longe das responsabilidades do mundo adulto por um pouco mais de tempo, e eu pude me engajar em projetos de iniciação científica, que me profissionalizaram enquanto estudante. E, a partir daí, pude galgar a carreira acadêmica, viver outra experiência universitária e conquistar maior ascensão social. Mas, a minha origem social é a mesma daquela dos/as estudantes que eu recebo.

Nesse conjunto de provocações que eu trago aqui para conversarmos, eu diria que, se a gente não realizar esse reconhecimento e esta ponte com os estudantes, e não nos identificamos com eles e elas, por termos a mesma origem social, poderemos estar reforçando a formação de um "sujeito esquizoide", o mesmo que está lá na origem da própria escola, enquanto instituição.

A escola, quando foi fundada, trouxe consigo a necessidade da formação dos profissionais que atuariam no trabalho educativo e esses profissionais, como afirmam Varella e Alvarez-Uria (1992, p. 20), foram recrutados dos estamentos sociais intermediários para não se sentirem pertencentes às classes populares, mas, ao mesmo tempo propensos a assumir a carreira docente como via de promoção social. Os professores e professoras deveriam, portanto, menosprezar a cultura das classes humildes, seus hábitos, seus costumes e, ao mesmo tempo, admirar a cultura burguesa, "na qual não estão completamente integrados, e na qual desejam infrutiferamente integrar-se". Este é o perfil do professor que, lá no início da instituição escolar, foi responsável pelo seu sucesso. Porque a transmissão da cultura burguesa, com a qual esse sujeito deveria se identificar, era o objetivo da instituição escolar: civilizar as classes populares; mostrar que os

saberes que vinham delas não eram dignos de entrarem na escola, porque ali era o espaço da alta cultura. Crianças e jovens das camadas populares deveriam aprender o que há de melhor, o suprassumo da herança da produção científica, artística e intelectual da "humanidade"; a cultura burguesa, enfim. E, esse sujeito que é o professor, se não está identificado com esta cultura, como poderia transmiti-la?

Então, ao falarem da origem da escola, e da figura ambígua do/a professor, que não pertence mais às classes populares porque acha que adquiriu uma promoção social, Varella e Alvarez-Uria (1992), na verdade, estão oferecendo um retrato que ainda é bastante atual e que talvez possa ser estendido para nós, professores/as universitários.

Por fim, eu pergunto se estamos de fato preparados, na geografia que fazemos, para dialogar e acolher essas múltiplas geografias que chegam até a universidade, ou se estamos contribuindo para a continuidade da formação do "sujeito esquizoide", que vai se distanciar das suas origens sociais?

Se de fato defendemos "que a universidade se pinte de povo", estaríamos abertos para negociar as formas com que ensinamos e aprendemos na universidade, as formas como nós construímos os conceitos e todos os rigores acadêmicos em torno de como deve ser produzido o conhecimento novo? Estaríamos dispostos/as a negociar, inclusive, nossa posição de privilégio, que identificamos como uma conquista? Estamos nos deixando contaminar, enfim, por estas outras geografias?

Penso que esta atitude é urgente no mundo em que estamos vivendo, nesse contexto histórico em que o fascismo avança. Pois, vemos as pessoas saindo às ruas defendendo a volta da ditadura militar no Brasil, não respeitando a ciência, o distanciamento social, o uso de máscara, achando que a pandemia de COVID 19 é uma conspiração mundial. Quando vemos pessoas defendendo o tratamento precoce, seguindo um indivíduo, tido como messias, sem ter comprovação científica nenhuma, penso: "a escola falhou". Sim, falhou, pois, essas mesmas pessoas passaram pela escola, passaram pelos estudantes que formamos na universidade, e não aprenderam o mínimo do que a escola assumiu como sua função histórica – ainda que possamos discordar dela. Penso que a escola não pode falhar mais, assim como a universidade também não pode, sob pena de perdermos a disputa política, a guerra cultural em que estamos imersos nesse contexto em que o fascismo avança.

Eram estas as reflexões que queria trazer hoje aqui. Obrigado pela paciência de me escutarem. Espero ter contribuído com o debate que vocês querem fazer na UFGD. Espero ter cumprido a missão que me foi delegada. Agradeço imensamente a oportunidade de estar com vocês, mesmo que de forma virtual.

O debate

Juliana Grasiéli Bueno Mota: Nécio, obrigada! É maravilhoso te escutar de novo, aprender e refletir contigo. E agora é o momento em que a gente abre a palavra para algumas questões, algumas reflexões. Alguns comentários no bate papo do Youtube já estão aqui. O primeiro, de M.M., que escreve: "nossa, sensacional, eu estou emocionada, que trabalho chocante, criativo e sensível". Também R.R. escreve: "Partilho de suas palavras, M. Estou muito contente de estar assistindo essa exposição do professor Nécio. Um momento de emoção e de uma geografia sensível, de olhar para o outro e para nós mesmos".

Eu acho que quando a gente fez o convite "Quantas Geografias cabem na Geografia?", confesso que não imaginava a profundidade das reflexões, que são também as aqui do curso de Geografia da UFGD. Todo tempo, várias questões que você trouxe para a gente pensar atravessam também o nosso estar aqui como professores/professoras, como alunos e alunas. E aqui a gente também tem uma especificidade, pois junto com a J. e com tantas outras e outros, dos pretos e pretas na universidade, nós temos também a presença muito forte de indígenas nos cursos de licenciatura, e até mesmo uma licenciatura indígena, o Teko Arandu (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu – Faculdade Intercultural Indígena – FAIND/UFGD). Mas, para os indígenas e as indígenas aqui da faculdade, o português é uma segunda língua. Então, isso traz um outro conjunto de reflexões para a gente, para os professores do curso de Geografia. Pois, às vezes, parece que a gente fala uma coisa, mas como a língua portuguesa é uma segunda língua, o que de fato eles estão compreendendo é uma outra coisa, e aí, além disso, a escrita. Nesse momento muito adverso que a gente está vivendo de pandemia, as desigualdades e os processos de segregação na universidade também são potencializados, em diversos aspectos. Você já tem um processo de segregação, de exclusão, de dificuldade de estar na universidade, que é um espaço elitizado, mas com essa nova realidade isso se agrava bastante.

E, além disso, aqui nós estamos em uma universidade sob intervenção, desse governo fascista que está aí. E não podemos nos esquecer disso, porque diante de todos os desafios que nós, que as universidades públicas, o sucateamento da educação que é muito grave, aqui na UFGD, a gente vive um golpe. Um golpe de pessoas que estão flertando com o fascismo e que estão em acordo com esse governo. Então, eu queria deixar isso registrado, porque um conjunto de questões que você traz pra gente refletir, que é o papel da educação, dos professores, dos alunos e das alunas do curso de geografia da FCT, acaba se assemelhando em diversos aspectos à nossa realidade.

Jeanne Vittor: Queria agradecer mais uma vez, professor Nécio, por essa aula incrível. E eu queria fazer duas observações, na verdade, que me vieram enquanto o professor estava falando. Uma é algo muito legal que mostra essas geografias, pois durante a *live* eu recebi uma mensagem do T.R. que também se formou em Geografia. É sobre processos, sobre chegar até a universidade. Eu venho de um cursinho popular e hoje eu tenho a honra de ser professora de um cursinho popular. Mas eu venho de cursinho popular, eu venho de uma vulnerabilidade socioeconômica, que por dois anos eu me alimentei todos os dias no restaurante universitário da Unicamp, lá em Limeira, mesmo sem ser aluna, com ajuda de amigos que emprestavam a carteirinha, consegui me alimentar e, dentro desses almoços, eu

sempre encontrava o T.R.. E antes de saber que eu queria fazer Geografia, já conhecia o T., e hoje, nesse encontro, ver que o T. estava me vendo, estava nos assistindo e receber uma mensagem muito carinhosa, mostra a abrangência, até onde essa geografia chega. Eu sou de Limeira, aonde o T. faz, se não me engano, mestrado; e ele é de Minas Gerais e a gente vai se encontrando nessa geografia de uma forma maravilhosa. E a segunda questão que eu achei muito interessante é quando a gente fala sobre o enegrecimento da universidade pública. Eu sou uma das cofundadoras do Coletivo Negração, que é o primeiro coletivo de estudantes negres da Universidade Federal da Grande Dourados que, apesar de ter muitos alunos e alunas negras aí, não tinha um coletivo em si para se organizar. E eu vejo não só, professor, a questão do ingresso de mais estudantes negres, mas principalmente, também, durante esse processo, o reconhecimento de muitos e muitas enquanto negros e negras, e isso contribui muito para esse aumento da estatística de pessoas negras na universidade, uma vez que a gente é maioria em outras estatísticas que não estão relacionadas à academia, ao ingresso ou à permanência na universidade, mas sim nas estatísticas de violência, vulnerabilidade socioeconômica, nas estatísticas de racismo ambiental, entre outras questões. Então, é muito massa a gente poder estar aqui ocupando esses espaços geográficos e trazendo as nossas narrativas, porque quando um corpo negro entra na universidade, ele não entra sozinho. E também é interessante que quando a gente vê que a universidade, quando é para abrir porta para empresas ou para algumas outras iniciativas, de interesse capitalista ou para um interesse ainda mais embranquecido, a universidade abre as portas, mas quando é para o estudante negro ou negra, travesti principalmente, a gente tem que meter o pé nessa porta para a gente entrar. Então, são esses comentários mesmo, professor, agradeço você pela discussão e... foi incrível, muito obrigada mesmo!

Jones Dari Goettert: Olha, acho que a discussão de hoje é o que a Geografia precisa fazer. Você traz para nós um conjunto de questões fundamentais e bastante difíceis, para nós pensarmos juntos, porque toca não necessariamente à Geografia, não necessariamente aos cursos da Unesp ou da UFGD; são questões que tocam a nossa vida, e quando tocam a nossa vida elas são extremamente pertinentes. Nos últimos anos, a entrada na universidade de gentes pretas e indígenas, sobretudo, é uma "questão" que devemos colocar em pauta. Um grande desafio é pensar o Brasil e sua geografia também sob o viés do racismo estrutural geográfico. Eu acho que nós perdemos muito tempo, talvez estou exagerando um pouco, não sei...
Quando eu fazia o curso de História, na década de (19)90, todo ano tínhamos semana de luta contra o racismo, mas isso fazem 25 anos... Eu acho que a Geografia... eu posso estar equivocado, mas senti o baque, senti o baque... E é uma questão de centro hoje, a questão da violência, a violência como fator estrutural da sociedade e do espaço brasileiro, acho que complementando inclusive ou junto com a tríade caiopradiana (Caio Prado Júnior), do Brasil formado por latifúndio, monocultura e escravidão. A escravidão fundamentalmente indígena e preta, mas a violência como marca estrutural, acho que central, e junto da violência, o elemento também relacionado que é o racismo. Acho que é uma questão fundamental para a Geografia se colocar. As minhas questões são, então o quanto na Geografia nós discutimos violência e racismo, quanto?

Na UFGD, nós temos uma disciplina chamada Tópicos em Cultura e Diversidade Étnico-racial, que a gente trabalha, eu trabalho um pouco, a Juliana trabalha, mais colegas trabalham, mas a questão do racismo e da violência no sentido amplo, mas também étnico-racial, é uma questão que atravessa as múltiplas geografias. Então, se a pergunta inicial era "Quantas Geografias cabem na Geografia?", nós podemos mudar a pergunta, "Quantos racismos e violências cabem na Geografia?", também acho que essa é uma questão. E ela vem também, me parece, porque as gentes discentes começam a mostrar para a gente que também tem outra coisa. Tem outra coisa no mundo. Acho que isso é de um impacto fundamental, mas isso é um comentário mais geral.
Eu tinha outra pergunta para você, o que me preocupa muito, internamente na Geografia é o modelo de aula. É uma pergunta boba, não se preocupe, se você não quiser responder, não tem problema. Mas a impressão que eu tenho, é que muitas vezes a discente ou o discente tem *uma* experiência de aula durante todo o curso, que é uma aula precedida de um texto, da leitura do texto e discussão em sala de aula. Parece que todas as aulas se repetem. Portanto, a experiência de aula é uma experiência muito restrita, no meu ponto de vista; eu posso estar equivocado. Mas, enquanto isso, há uma diversidade de linguagens e de questões que as/os discentes trazem que, às vezes, a gente passa meio batido. Por exemplo, a música, o cinema, o sotaque, mas também o corpo, a pele, o cabelo, o olho e assim por diante. Eu também me faço essa pergunta, porque a aula, para mim, ela precisa ter muito afeto. Sem afeto não tem aula. E não sou só eu que digo. Desde os tempos de sempre, o afeto é algo importante... Como você vê isso? Não sei se é uma pergunta, pode ser uma pergunta, é uma pergunta boba, sim, como você vê essas aulas nossas? Como você sente as aulas? Talvez uma pergunta no questionário que você construiu com a tua pesquisa junto com os colegas seria: "Professora ou professor, em uma palavra, como são as tuas aulas?" Acho que serve para a gente repensar nossa prática de sala de aula. Obrigado.

Nécio Turra Neto: Então, eu vou tentar ser breve para podermos ter tempo para outras rodadas de perguntas. É difícil pensar uma linha de raciocínio aqui agora, mas penso que eu vou falar essa questão da aula primeiro. Jones, não sei meu caro. Eu também dou aula nesse modelo, foi o modelo em que eu fui socializado, foi o que eu aprendi a fazer junto dos professores. Passei quatro anos, cinco anos de um curso de graduação seguindo esse modelo, não sei fazer diferente. Mas, me parece que, ou a gente pensa junto com os estudantes um jeito diferente de fazer, ou talvez seremos atropelados, vamos ver nossas aulas esvaziadas. Uma coisa que eu tenho procurado investir na aula é em criar uma atmosfera dialógica, não sei se isso é um conceito, se a gente pode chamar de conceito, mas procuro criar, junto com os estudantes, uma atmosfera que seja amigável o bastante para podermos conversar na sala de aula. E aí eu tento me colocar muito perto, muito próximo. Eu tenho tentado fazer esse movimento, e acho que pode ser um caminho. Mas é sempre em torno de um tema, em torno de um texto e exige a leitura do texto, a reflexão, qual o objetivo geral daquele autor e tal.
Por outro lado, eu tenho tido a felicidade de trabalhar, nesses últimos três anos, com a disciplina chamada "Projeto de Integração Disciplinar". Qual que é o conteúdo dela? Nenhum! Não tem conteúdo. Eu tenho que trabalhar uma integração disciplinar, e aí preciso saber que disciplinas os/as estudantes já fizeram, para pensar em formas de integrar esses vários saberes. O primeiro texto da aula é o capítulo três do "Pedagogia do Oprimido" do Paulo Freire. Aí não tem jeito, a gente não foge muito do texto, mas para mostrar uma

proposta pedagógica que é de construção do conteúdo programático através da prática investigativa dialógica. Eu gostaria muito de fazer essa experiência com disciplinas que têm mais conteúdo programático já definido, para reelaborá-lo a partir da proposta freireana, como a disciplina de Pensamento Geográfico, por exemplo. Um dia, vamos ver... porque eu penso que estamos numa universidade pública e temos que valorizar isto: não temos uma apostila para seguir. Estamos em um espaço de experimentação, de tentativa e erro, de explorar ainda os caminhos que não foram trilhados. Esta é a riqueza da universidade pública e não podemos abrir mão dela. Veja, que universidade está dando respostas aos desafios que estamos passando com essa pandemia? Cadê as universidades particulares? Deram alguma resposta para a sociedade nesse contexto de pandemia? A Unesp deu. A Geografia da Unesp deu. A Química da Unesp deu. Então, a gente está num ambiente que é o ambiente de construir, de criar, de inventar. Num ambiente que é propicio a pensar inovações, inclusive nas suas formas de ensinar e aprender.

Penso que já nos acomodamos por muito tempo, mas, graças a esses estudantes que estão entrando no curso, estamos sendo deslocados de certa posição de conforto. Os/as estudantes estão botando o dedo na ferida e, com isto, estão forçando a mexermo-nos.

Em resposta à Jê, eu vou falar uma coisa que acho que vai deixar vocês assustados agora: eu estou coordenador do NUPE aqui da FCT. O que é o NUPE? Núcleo Negro de Pesquisas e Extensão. Eu que estou na coordenação desse núcleo. Por quê? Fizemos um levantamento aqui, por alto, na nossa unidade, onde somos cerca de duzentos professores, e temos apenas uma professora negra. Uma! Uma professora negra, do curso de Pedagogia. E ela estava sem condições de assumir esse núcleo, no momento. A gente fez reuniões, trabalhamos juntos, mas eu que estou na coordenação do NUPE Local. Então, a gente vive, de fato, um racismo estrutural, e o fato de ter um branco na coordenação do NUPE é uma evidência muito forte disso.

E eu confesso a vocês que eu, como todo homem branco, com curso superior, pesquisador, tinha certo bloqueio cognitivo para pensar as questões de racismo e étnico raciais porque, como não são questões que me afetam, nunca passaram pelo crivo de uma reflexão que me levasse a construí-las como problema de investigação. Quero dizer: como posso escrever e pesquisar sobre aquilo que eu não vivo, sobre aquilo que eu não sinto, aquilo que não me afeta? Aquilo que me afeta, me desperta curiosidade, me faz problematizar, me inquieta. Aquilo que não me afeta, se torna quase invisível para mim, e isso porque eu já tinha trabalhado com a cultura hip hop...

Mas, eis que bate à minha porta uma estudante negra, falando "Eu quero estudar a questão étnico-racial na Geografia. Você não é da geografia cultural? Eu acho que você pode me ajudar". E a gente então foi falar de juventude negra. E o trabalho dela produziu um resultado na iniciação científica (bolsa Fapesp) que criou uma questão que até hoje eu persigo. Ela chegou até estudantes concluintes do ensino médio de uma escola da periferia de Presidente Prudente, para saber se essas estudantes se auto afirmavam enquanto negras, e a conclusão é que elas estavam saindo da educação básica, o que para muitas delas era o último contato com a educação formal, sem terem passado pelo processo de auto reconhecimento. Se elas não tiveram este saber sobre si mesmas no espaço formal da escola, ficava então a questão: será que um dia elas vão passar por um processo de auto reconhecimento? Que espaços educativos precisarão acessar em que esta questão poderá ser colocada? Porque essa menina que eu orientei, foi por ter acessado a universidade que ela passou pelo processo de autorreconhecimento. Por ter se encontrado com outros estudantes negros/as, por ter inaugurado o movimento negro

aqui, que essas questões começaram a ser politizadas, tematizadas e afirmadas. Esse percurso formativo talvez não fosse acessado pelas meninas que estavam concluindo o ensino médio, na escola estudada. E a questão que surge daí, que é uma questão que até hoje a gente persegue; é que a constituição de sujeitos e de suas identidades é indissociável da espacialidade que esses sujeitos instituem. Os espaços educativos que eles/as vivenciam nos próprios contextos em que estabelecem as suas relações. A gente tem perseguido essa questão agora. Saber por onde as pessoas passam e o que elas aprendem lá que as constituem naquilo que elas são, naquilo que elas dizem sobre si mesmas. E, de fato, a universidade é, do ponto de vista dos estudantes negros/as, um espaço importante de formação dessa identidade. Isso não sou eu só que estou falando, a partir das constatações desta pesquisa, mas uma série de outras pesquisas no campo da antropologia, por exemplo, vão mostrar o quanto que meninas que entram na universidade com o cabelo alisado, vão sair com o cabelo *black power*. E isto é um processo de formação. Estamos permitindo, na Geografia, esses encontros e esses espaços formativos, educativos de afirmação de sujeitos e de autorreconhecimento? Estamos permitindo a emergência daquilo que vai fazer diferença na vida deles e delas, para que depois eles/as façam diferença na vida dos estudantes com os quais vão se encontrar lá na escola básica? Reitero: a escola e a universidade não podem falhar. Estamos vivendo uma disputa muito grande agora. Temos que permitir que esses encontros aconteçam dentro da universidade. Se as geografias existenciais desses estudantes se encontraram com a geografia acadêmica, esse encontro tem que valer a pena. Tem que ser transformador. E a Geografia não pode mais manter-se igual a si mesma depois deste encontro. E este encontro não pode ser transformador apenas em uma única via, porque se ele for transformador só em uma via, a geografia que vai continuar sendo colonizadora.

Juliana Grasiéli Bueno Mota: Obrigada Nécio. Temos mais quatro perguntas. A primeira é do J.: "Como integrar essas outras geografias em algo que a gente segue chamando de disciplina?". A segunda é da professora M. J., que diz assim: "Fui aluna do curso de geografia da Unesp, no final da década de 1980 e início da década de 1990, e muitos eram alunos trabalhadores e moradores da periferia, trazendo consigo diferentes geografias. Qual o principal elemento que você acredita que diferencia a geografia do sujeito periférico daquele contexto, da geografia dos novos sujeitos periféricos?" A terceira pergunta é da professora F.: "Para recebermos essas outras geografias que chegam à universidade atual não seria necessário romper com um certo conservadorismo epistemológico, que ainda discrimina e exclui outras geografias no saber-fazer científico?" E a última questão, do R. G., é: "Levando em consideração a realidade do ensino básico e superior no Brasil, quais são as expectativas futuras de vocês palestrantes para a Geografia?"

Nécio Turra Neto: O J. pergunta "como?". E eu pergunto: "Nós estamos abertos para? Nós podemos, queremos fazer?" Veja J., são perguntas distintas. Quando você pergunta como, eu não tenho a resposta. Mas se a gente responde afirmativamente as perguntas que eu fiz, se estamos abertos, se queremos estar abertos, aí a gente pode partir para a sua pergunta, que é "como?". Porque eu penso que esse não pode ser um projeto individual. É um projeto coletivo. Vamos pensar juntos. Penso que o "como?" é algo que só podemos responder no debate, na conversa, coletivamente. Eu não tenho a resposta...

Mas, nesses tempos de pandemia, a gente tem aprendido algumas coisas. E como está todo mundo muito exausto, pois essa interação virtual é muito extenuante para toda a gente, os/as estudantes estão sentindo esse esgotamento, e nós também. Esta situação está nos levando a pensar se não podíamos reduzir um pouco a carga, o peso, do trabalho. E aí, algumas tentativas, que já eram feitas mas, que também, agora, elas se justificam ainda mais, de trabalharmos de forma mais integrada as disciplinas da graduação, de modo que um mesmo trabalho possa ser aproveitado para diferentes disciplinas. Com a disciplina de "Projeto de Integração Disciplinar", por exemplo, no ano passado, fizemos isso: trabalhamos a disciplina de PID com a disciplina de Estágio Supervisionado. O resultado da disciplina de PID foi um relatório, e o resultado da disciplina de Estágio foi, a partir desse relatório, a proposição de um minicurso a ser ofertado na Semana de Geografia. Esta era a atividade. Ou seja, o mesmo trabalho resultou em dois produtos, cada um sendo avaliado em uma disciplina. Eu lembro que, quando propusemos isso para os/as estudantes, eu junto com outro professor, a gente só ouviu os suspiros de alívio.

Então, penso que nesse momento, se pudermos pesar menos a mão nos nossos estudantes, pensar em formas integradas de trabalho, superar certas divisões disciplinares, pode ser um alento. Mas o "como?" eu vou ficar te devendo, porque eu acho que, de fato, eu preciso conversar com a Juliana, conversar com o Jones, "vamos pensar juntos isto?" "Vamos pensar a geografia que a gente pode fazer, considerando que queremos que de fato a universidade de fato se pinte de povo?". Vamos continuar recebendo esse povo como a gente foi recebido na década de 1990? Com os mesmos textos, com as mesmas referências, com os mesmos formatos de aula?

Para a M. J., eu diria que eu também tenho esse mesmo perfil que você desenhou para sua turma e que também é um perfil muito próximo daquele que eu trouxe através dessa pesquisa recente, dos anos 2005 e 2014. Eu não sei se mudou muita coisa em relação à licenciatura e ao público que chega na licenciatura. Continua sendo proveniente de escola pública, continua recebendo muito estudante trabalhador, continua recebendo estudantes dos extratos mais baixos de renda, das camadas mais populares. Porque, afinal de contas, faz muito tempo que a profissão docente já não é valorizada na nossa sociedade. Então, a fala "você vai ser professor? Não! Fuja disso!" eu a escutei nos anos 90, os/as estudantes continuam ouvindo isto hoje. Inclusive, um fato que desestimula muito a continuidade no curso é quando eles/as percebem que o curso tem muita orientação para o chão da escola. Acredito que isto os/as leva a pensar: "é isso mesmo o que eu quero para minha vida?". Mas eu penso que um dado é novo, que é o enegrecimento da universidade e há um enegrecimento da licenciatura, das licenciaturas de forma geral. E aí, esse estudante está batendo à nossa porta e querendo se ver representado nessa geografia. E quando ele se assume enquanto autor, de que: "agora eu vou fazer essa geografia também, eu quero fazer pesquisa", são esses os temas que estão sendo colocados. Não é à toa, que temos recebido estudantes querendo estudar questões de gênero, de sexualidade, étnico-raciais, porque como eu disse, se eu não colocava essas questões pelo meu bloqueio cognitivo, esses/as estudantes têm essas questões enraizadas/arraigadas em suas vidas e as colocam como inquietações científicas. Eu penso que isto é novo. Não que eu considere que agora todo mundo vai estudar gênero, todo mundo vai estudar questão racial, não se trata disso. Mas que esses temas vieram para ficar. Estão batendo à nossa porta e de alguma forma estão transformando a Geografia.

E aí eu já passo para a pergunta do R. G. R., quem vai fazer Geografia daqui a pouco vão ser esses estudantes dessa educação básica, que vão entrar nas universidades, que vão assumir bolsas de iniciação científica, que vão entrar nos cursos de pós graduação. São esses, não são outros. O que vai ser, vai ser... vai depender desse encontro que vai acontecer aqui na universidade. Dessa capacidade da Geografia receber essas geografias, para pegar o tema da fala... e se transformar também no processo. Porque a Geografia é feita por sujeitos sociais concretos, que têm uma história, um corpo, uma cor, que têm uma orientação sexual, uma formação na educação básica, não é feita por entidades incorpóreas. Então, o futuro da Geografia é aquilo que esta geração e as próximas que virão, formadas na educação básica que a gente tem no Brasil hoje, vai ser capaz de fazer com os instrumentos que essa geração que está aqui, e que amanhã não estará mais, vai poder oferecer, nesse diálogo, nessa troca em que se negocia e se transforma todo mundo.

Em relação à questão da F., eu tenho colocado para os meus estudantes de iniciação científica, de mestrado e de doutorado o seguinte desafio: temos que fazer o esforço de realizarmos pesquisa em colaboração. Que é mais que a pesquisa participante, que eu sempre procurei fazer. Eu me inseria nos grupos que eu estudava, convivia com esses grupos, para tentar sair de lá com um olhar de dentro, ainda que fosse um olhar sempre meu. A descrição era sempre de quem descrevia e nunca de quem era descrito (GEERTZ, 1989). E eu achei, durante muito tempo, que bastava, no meu texto, explicar como foi a relação que produziu a informação, que bastava explicar, no meu texto, como foi que eu entrei em diálogo, como que acessei o grupo. Que bastava escrever como sou, da onde venho, como me posiciono, para que todos os dilemas da autoria estivessem resolvidos. Hoje me parece que essa resposta não é mais suficiente, ou seja, os dilemas éticos e morais da autoria não se resolvem no plano do texto. O desafio que eu tenho lançado é para darmos um passo a mais, ou muitos passos a mais, na verdade. E um texto que me inspira muito é o texto da antropóloga colombiana Joanne Rappaport, em que nos propõe uma outra epistemologia do trabalho de campo, tão caro para nós da Geografia.

Como lidamos com o trabalho de campo tradicionalmente na Geografia? Para nós, o campo tem sido encarado como o *locus* da produção do dado. Eu vou lá, produzo o dado, volto para universidade e escrevo aqui – estou lembrando novamente do texto do Geertz "Estar lá, escrever aqui". Olha só, a Geografia não problematiza essa prática de pesquisa, sobre esse trânsito entre o campo e a universidade. E Geertz fala, a gente está lá, mas escreve aqui e, quando escrevemos, os nossos sujeitos de interlocução são outros, é o nosso orientador, são os colegas do nosso grupo de pesquisa, são os nossos colegas dos congressos onde apresentamos nossos trabalhos, mas deixa de ser as pessoas com que entramos em diálogo no campo, porque lá foi apenas o *locus* da produção do dado. E Joanne Rappaport nos convida a uma outra epistemologia do trabalho de campo, em que o campo se torne o lugar da coteorização. Portanto, penso que romper o preconceito epistemológico talvez passaria pelo desprendimento em relação à autoria. Estamos dispostos a realizar esse desprendimento, de quando levarmos nossos conceitos para o campo, eles retornarem diferentes da forma como eles foram, afetados por aqueles sujeitos com quem estabelecemos um diálogo? Estamos dispostos a dialogar com nossos colaboradores e colaboradoras nos seguintes termos: "olha, estou querendo fazer uma leitura a partir do conceito de território, estou entendendo território a partir dessas ideias, o que vocês acham?" Podemos negociar nossos conceitos? E se aceitamos uma ideia que está no livro do Haesbaert "Vivendo no limite", de que os conceitos valem pelos usos, ou seja, eu só entendo um conceito pelo uso que eu dou a ele,

admitimos que o conceito não tem um sentido fixo. E se ele não tem um sentido fixo, porque eu não posso usá-lo e adaptá-lo e reelabora-lo numa outra relação com o campo. Esta é a ideia da pesquisa em colaboração. E eu tenho colocado esse desafio para os estudantes que estou orientando. E é enorme esse desafio, ainda mais nesse contexto de pandemia. Para vocês terem uma ideia, estou orientando cerca dez estudantes, e tem apenas um deles que está conseguindo dar esse passo, em direção a uma outra epistemologia do trabalho de campo. E ele está construindo esta outra relação desde o projeto. As questões do projeto foram debatidas com o grupo que ele estuda. As entrevistas que ele está fazendo para sua pesquisa irão servir também para o grupo elaborar um documentário sobre sua história. Então, o roteiro é construído conjuntamente. Não sabemos ainda aonde ele vai chegar, mas como eu disse, estamos no espaço privilegiado da experimentação. E é isso, só levamos a ciência um pouco mais para lá dela mesma se experimentarmos. Se vermos que não deu certo, tentamos outro caminho.

Olha... estou falando tudo isso e eu vejo que vocês estão aí prestando atenção no que eu estou falando, mas eu diria que não tenho toda essa importância. Não tenho não. Não me levem muito a sério, por favor!

São questões que eu estou me colocando, que eu estou debatendo no meu contexto de trabalho, de pesquisa, com meu grupo, mas eu penso que estas questões talvez não sejam possíveis de serem colocadas em todos os contextos, de realização de todos os trabalhos, de realização de tudo que é possível de ser feito na Geografia. Pois a Geografia é também uma ciência bastante plural, e é bom que ela seja assim.

Eu costumo dizer que sofro da maldição de Geertz. Eu tenho um diálogo grande com a Antropologia, até gostaria que fosse maior... E eu acredito, assim como Geertz, na territorialização absoluta do conhecimento (cf. PIMENTA, 2009). Se eu saio daqui e levo para lá, mudando o contexto, aquilo que eu elaborei para pensar aqui, talvez não seja muito adequado para pensar ali, porque os diálogos que aconteceram aqui foram únicos. É uma sinuca de bico. Eu ainda não descobri como sair dela.

Juliana Grasiéli Bueno Mota: Nécio, obrigada. Nós estamos juntos, juntas e eu acho que aqui é o começo de possibilidades de diálogos, de reflexão e eu não sei se o Jones e a Jê gostariam de falar alguma coisa, mas eu te agradeço imensamente por ter topado esse desafio. Estou pensando ainda no conjunto de questões que você trouxe para gente refletir, para mim como professora... e tem uma fala da Jê, que ela compartilhou com a gente, que também é a história dela, que ela falou assim "quando um corpo negro entra na universidade, ele não entra sozinho". Da mesma forma, quando um corpo indígena entra na universidade, ele não entra sozinho, e quando um pobre, periférico, entra na universidade, ele não entra sozinho. Eu acho que o nosso grande desafio é caminharmos juntos, em dialogo, em parceria e colaboração com esses corpos que estão entrando na universidade. E esse é um grande desafio para a gente, enquanto docentes também, num espaço privilegiado, mas também bastante elitista, que é a universidade. No momento em que a gente tem debates de gênero, debates étnico-raciais, você vê, também, essa universidade extremamente conservadora se organizando, de várias formas, exatamente para marginalizar esses corpos, que insistem em entrar na universidade. Então, muito obrigada. Fico muito feliz por

tê-lo junto à Geografia da UFGD. Essa terra vermelha, Kaiowá-Guarani, agradece a sua presença... diferente, nesse contexto de pandemia, mas essa possibilidade de uma conversa, de um diálogo e de reflexões juntas, juntos e juntes. Obrigada.

Jones Dari Goettert: Serei rápido. Eu fiquei pensando: "será que o Nécio vai apresentar muitas teorias que cabem na Geografia?" Disse: "não, o Nécio não fará isso". Disse: "o Nécio vai apresentar muitos conceitos e muitas categorias que cabem na Geografia?" Disse: "não, o Nécio também não vai apresentar isso". Nécio, o que você nos deixa, eu acho, como grande pergunta, e que a gente vai respondendo, é: Quantas vidas cabem na geografia? Quantas vidas cabem? Nós somos algumas dessas vidas, e quantas vidas a gente leva junto para universidade, quantas cabem na universidade e quantas vidas que se conhecem na universidade, se trocam na universidade, se desdobram em outras vidas fora da universidade? Essa conversa vai continuar, nas vidas que se dobrarem, se desdobrarem, se redobrarem dentro e fora da universidade. Obrigado. Amanhã não vou lembrar das teorias e nem dos conceitos, vou lembrar da vida, da vida que você nos ajuda a viver. Obrigado.

Jeanne Vittor: Eu queria agradecer em nome do centro acadêmico, do CAGEO, o professor Nécio, a sua participação, em ter contemplado aí com toda essa aula, que foi muito incrível, e dizer aos meus professores que estão aqui também, gratidão de compartilhar o espaço, o professor Jones, já sou grande admiradora, a professora Ju também nos identificamos e nos encontramos muito, em muitos aspectos. Todo poder aos nossos povos! Que a universidade possa ser cada vez mais modificada, através desses nossos corpos que aparecem aí e... eu queria só responder uma pergunta que apareceu, que eu fiquei pensando nela, sobre a expectativa futura da Geografia. Enquanto uma mulher preta, eu penso que a Geografia, ela tem que ser inclusiva antes dela ser especializada, eu acho que ela tem que incluir, as nossas discussões antes da gente de fato poder tratar essas questões com mais especialidade, com mais propriedade, para gente ter vivências o suficiente para trazer essas questões e eu queria muito reforçar o que eu falei no começo sobre como as nossas geografias são feitas para que você não espere que o outro ou a outra aponte essa geografia ou tente te explicar, mas que parta de você também o interesse de saber sobre, de pesquisar para que erros não sejam cometidos. E agradecer mais uma vez todo mundo que está assistindo, ao PET GEO, que disponibilizou esse espaço. Obrigada a todos, todas e todes que assistiram. Seguimos resistentes, resilientes e sorridentes. Obrigada.

Nécio Turra Neto: É isso. Eu também quero agradecer imensamente, por esse convite tão especial e foi muito legal estar aqui com vocês. A gente tem uma coisa em comum, Juliana, Jones, que é o fato de que a gente faz uma geografia em que se emociona. A Geografia, ela tem esta possibilidade e a gente precisa dar conta disso, eu falo para os meus alunos: a gente tem que fazer uma geografia em que a gente se emocione e emocione as pessoas que vão ler o nosso trabalho. Eu me emociono ao ler os trabalhos do Jones e da Juliana. E eu procuro também fazer esse esforço de emocionar as pessoas com a minha geografia e fazer uma geografia que também me emocione...

Só que eu também cometo muitos erros. E estou aprendendo demais no processo e no diálogo com as pessoas que a gente estuda, estuda junto, tem sido muito enriquecedor nesse sentido. Eu vou dar um exemplo, bem rapidinho. No processo de pesquisa, cometemos algumas violências, porque vamos a campo, dialogamos com os sujeitos que estudamos e a gente também leva a nossa linguagem, o nosso modo de classificá-los e nomeá-los. E eu acabo de fechar um texto agora, sobre uma pesquisa com meninas do Slam aqui de Presidente Prudente, do Coletivo Quilombo de Dandara. Eu escrevi lá, em vários momentos: "O Slam congrega nos seus eventos jovens pobres da periferia de Presidente Prudente". E aí as meninas, ao lerem o texto, falaram que toda vez que elas liam, que eu as chamava de jovens pobres, era como se eu tivesse dando um tapa. Que era terrível elas lerem essa classificação de jovens pretos e pobres, que eu usava muitas vezes no meu trabalho. E aí elas falavam: "Não somos pobres, nós somos empobrecidos, por um processo histórico de marginalização". Aí caiu muitas fichas: o que significa a expressão "jovens pobres". Era como se eu estivesse essencializando esses sujeitos e retirando deles sua história e os processos relacionais que os constituíram. É como se eles/as fossem naturalmente pobres e assim fossem permanecer. Ao passo que o termo "jovens empobrecidos", que eu corrigi em todo o texto, dá a conotação justamente do movimento, do processo histórico e relacional de constituição dos sujeitos sociais colocados à margem. Então, o diálogo melhorou o texto. Pois ampliou minha capacidade de compreensão. E essa potência eu descobri aí, nesta abertura em negociar meu próprio texto com os sujeitos que eram seus personagens principais. Este é só um exemplo de que aprendemos apanhando também, por tentativa e erro.

Bem, obrigado mais uma vez e eu espero poder em breve estar aí na UFGD, espero vocês aqui também. Que possamos logo nos encontrar presencialmente!

Referências bibliográficas

ANTONIO, Felipe T.; ARANDA, Lais da C.; SANTOS, Maria Eduarda B. dos; PORTO, Pedro H. **De aluno a professor**: encadeamentos da relação professor-aluno no processo de ensino aprendizagem. 53 fl.. Relatório apresentado à disciplina Projeto de Integração Disciplinar II (PID II), do curso de Geografia da FCT/UNESP, 2021.

CARRANO, Paulo C.. Jovens, escolas e cidades: desafios à autonomia e à convivência. **Revista Teias**, v. 12, n. 26, pp. 07-22, set./dez. 2011.

D'ANDREA, T. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 19–36, 2020.

GATTI, Bernadete A. *et. al.* **Professores do Brasil**: novos cenários de formação. Brasília: UNESCO, 2019.

GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui. **Diálogos**, v. 22, n. 3, p. 55-63, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite**: território e multi-transterritorialidade em tempos de contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

PIMENTA, José R. As "tartarugas de Geertz": a afirmação de um ponto-de-vista geográfico na relação antropológica. **Geousp**, São Paulo, n. 25, p. 177–190, 2009.

RAPPAPORT, Joane. Más allá de la escritura: la epistemologia de la etnografia en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p. 197–229, jan./dez., 2007.

TURINO SILVA, João Pedro. **Cultura universitária e experiência de juventude de estudantes do segundo e terceiro ano de geografia da FCT/UNESP - Presidente Prudente**. 106 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia). Presidente Prudente: FCT/UNESP, 2021.

VARELA, J.; ALVAREZ-URIA, F. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**, n. 6, p. 68–96, 1992.

Afeto quarto, corpo, dor, pôr-do-sol

Dalila Tavares Garcia

Em acompanhamento de familiar em hospital em espaço-tempo pandêmico.

Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

Afeto vegetal, "agual", "pedral", humano

Luiz Felipe Rodrigues

Em breve andança "fugindo" de casa em espaço-tempo pandêmico.
Jardim, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

Afeto mãe, tempo, retalhos

Midiane Scarabeli Alves Coelho da Silva

Em casa, em corpo, em máquina, em espaço-tempo pandêmico.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.
2021.

7.669 DIAS FORMANDO PROFESSORES DE GEOGRAFIA: ENTRE ESTÁGIOS, RELATÓRIOS E AFETOS

Flaviana Gasparotti Nunes

> Afeição: (lat. *Affectio*: maneira de ser, disposição; simpatia, estima). No pensamento filosófico, afeição, significando mais ou menos "sentimento terno" está ligado ao verbo afetar: comover, perturbar. Assim, afetar significa exercer uma ação sobre uma coisa ou sobre alguém; e afeição é a modificação resultante dessa ação sobre aquele que a sofre. (...) (JAPIASSU; MARCONDES, 2006, p. 4).
>
> Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. (SPINOSA, 2016, p. 163).
>
> (...) Para mim, os afectos são os devires. São devires que transbordam daquele que passa por eles, que excedem as forças daquele que passa por eles. O afecto é isso. (...) (PESCUMA, 2013).

Como ou por onde começar?

"Quantos momentos nos fazem, fazem a geografia que fazemos, mas que não aparecem em nossos escritos 'científicos'? Qual o papel dos pequenos atos 'esquecidos' que atravessam nossos fazeres na geografia, mas não cabem nas normas acadêmicas?" Estas perguntas, presentes no convite feito pelos organizadores deste livro, e a busca das respostas a elas, foram o ponto de partida para a escrita deste texto.

Entre tantas possibilidades levantadas quanto aos atos "esquecidos" que não cabem em escritos científicos, a força de um conjunto deles se destacou: aqueles que venho "colecionando" ao longo de 21 anos atuando diretamente na formação de professores de Geografia[231], seja nos estágios supervisionados curriculares ou em programas como o PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) e, mais recentemente, no Programa Residência Pedagógica (PRP).

[231] No título deste texto, tomei emprestado/fiz uma alusão ao título do filme "*20.000 Days on Earth",* documentário sobre um dia (ou os 20.000 dias) da vida do músico australiano Nick Cave, dirigido por Iain Forsyth e Jane Pollard. A ideia é que a conversão dos anos em dias confere mais intensidade ao tempo a que fazemos referência.

Assim, esta escrita se constrói a partir da ideia de afeto em sua concepção filosófica mais geral, conforme expresso por Marcondes e Japiassu (2006, p. 4) na primeira citação que compõe as epígrafes que iniciam este texto, assim como conceitualmente elaborado por Spinosa e, posteriormente, por Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Como o convite para este livro também indicava a possiblidade de elaboração de um texto "menos acadêmico", optei em não escrever, como seria de costume, um primeiro tópico discutindo o conceito de afeto de acordo com os referidos filósofos. Sobre isso, muitos pesquisadores e estudiosos competentes já escreveram excelentes livros e textos. Sugiro ao leitor que queira se aprofundar, recorrer a eles.

A intenção aqui é tomar a ideia de afeto enquanto uma mudança ou modificação que ocorre simultaneamente no corpo e na mente e, dependendo da maneira como somos afetados, pode diminuir ou aumentar a nossa vontade de agir.

> Deleuze (1978) lembrava em suas aulas a forma que Espinosa introduzia a questão política ao discutir o afeto. Quando os déspotas e os sacerdotes afetavam seus súditos de maneira negativa, eles eram tomados por afetos tristes. E a tristeza é o afeto que envolve a diminuição da potência de agir, levando-nos para uma perfeição menor. Assim, os súditos tristes reforçam o poder dos déspotas. (BARREIRO; CARVALHO; FURLAN, 2018, p. 520).

Assim, como demonstram os autores citados, os afetos (alegria/tristeza) dizem respeito a estarmos sujeitos aos aumentos e diminuições de nossa potência de agir.

Pensando na minha "coleção" de atos esquecidos, percebi que a maioria deles, na verdade, se constitui como afetos que, de alguma maneira, aumentaram minha vontade de agir em meu "ser professora". Neste sentido, posso dizer que são afetos alegres, muito embora alguns deles estejam envoltos em contextos ou situações de tristeza.

Mensagens enviadas por meio de redes sociais, trechos de relatórios de estágio ou de atividades do PIBID e do Residência Pedagógica, além de falas durante aulas e reuniões, são os afetos que não couberam nos textos científicos que já escrevi; no entanto, sem eles não haveria motivo e potência para escrevê-los. Alguns desses pequenos atos (nem tão) "esquecidos" mobilizaram as ideias aqui compartilhadas.

Afeto 1: Resultados nem sempre são apenas matemáticos

> *Boa tarde professora tudo bem? Estou passando aqui para agradecer todo conhecimento transmitido durante nossa graduação, graças a vc no ultimo concurso do estado que fizemos caiu 80 % do que estudamos e o complemento foi dos textos extras (tratava-os como textos chatos, kkkk) de 20 questões do pedagógico acertamos 18... e agora é só aguardar o resultado final...Muito obrigado e continue esse processo e essa forma de ensinar.* (Mensagem recebida em 10/05/2013 pelo Messenger/Facebook).
>
> *Professora, tô muito feliz. Vou dar aula no cursinho aqui em Ponta. Fui contratado hoje. Eu pensei, tenho que falar para Flaviana, ela q sempre apoiou nós. Muito obrigado professora pela ajudo no PIBID, melhor coisa q eu fiz na faculdade.* (Mensagem recebida em 06/03/2015 pelo Messenger/Facebook).
>
> *Oi professora, tudo bem? Passando para agradecer a época que a senhora cobrava os planejamentos no PIBID. Como faz a diferença nos dias de hoje...* (Mensagem recebida em 26/04/2020 pelo Messenger/Facebook).

Mensagens de agradecimento. Agradecer. Agradecer por ter sido "obrigado" a fazer leitura de "textos chatos". Agradecer por ter sido "cobrado" pelos planejamentos de aula. Agradecer pelo apoio.

Para além da ideia de satisfação pelo "dever cumprido" e de "formar bons professores", essas mensagens que por vezes recebo estão revestidas de sentidos que não cabem nas metodologias de ensino e não se encerram nos resultados, tais como a inserção dos "formados" no mercado de trabalho.

Essas mensagens sempre me impulsionam a buscar um sentido mais humano para essa tal formação de professores. São afetos que aumentaram e aumentam, sem dúvida, a potência dos meus atos pedagógicos cotidianos.

Afeto 2: Aulas e reuniões – sobre falar e entender o outro

> *"Professora, eu posso gravar pelo celular isso que você está falando? Porque para mim é difícil anotar em português tudo que a senhora fala. Se eu gravar, depois eu escuto e escrevo na minha língua. Assim eu entendo melhor o que tem que fazer."* (Estudante indígena em orientação de estágio, 2018).
>
> *"Você está entendendo o que nós estamos falando?"* (Aluno do Ensino Fundamental durante supervisão de estágio numa escola indígena de Dourados, 18/11/2018).
>
> *"Eu ia desistir do PIBID, estava muito difícil morar na aldeia e chegar na escola Ramona toda semana. Mas um dia cheguei na escola e um aluno me chamou de professor... nem acreditei. Decidi não desistir."* (Relato de um estudante indígena durante reunião do PIBID/Geografia em 2019).

Desde que ingressei como docente no ensino superior, sempre trabalhei com Estágio Supervisionado - algo que, infelizmente, ainda é visto na universidade como um trabalho de menor importância – então, acompanhar os alunos em seus estágios, nas mais diferentes escolas[232], já era uma tarefa rotineira.

Mas, pela primeira vez, eu estava fazendo isso numa escola indígena. A dificuldade já se colocou de início, pois, por duas vezes, as aulas foram suspensas devido à chuva que impossibilitava a todos chegarem à escola. Finalmente, um dia de sol. E lá fui.

Como de costume, entrei na sala de aula e me sentei ao fundo, onde vi uma cadeira disponível. O estagiário/estudante iniciou a aula. De repente, um aluno da turma me pergunta: "Você está entendendo o que nós estamos falando?" Tive que responder: "Mais ou menos". Ele sorriu e continuou anotando no caderno o que o professor/estagiário escrevia no quadro.

O que acontecia naquela aula de Geografia do 7º ano? O assunto era "aspectos culturais da região Centro-Oeste" e a comunicação era uma mistura de Português e Guarani... todos entendiam, menos eu!

Numa outra situação, já na universidade, um estudante indígena me pediu para gravar o que eu dizia durante a orientação sobre seu projeto de estágio, para depois "traduzir" para sua língua.

Esses acontecimentos me fizeram pensar que, embora falando o mesmo idioma, não é possível assegurar que, numa aula ou em qualquer outra situação de ensino, todos entendam e aprendam da mesma forma. Porque isso também depende da maneira como cada um é afetado pelos signos emitidos, conforme já disse Deleuze:

> Nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos. Quem sabe como um estudante pode tornar-se repentinamente "bom em latim", que signos (amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe serviriam de aprendizado? Nunca aprendemos alguma coisa nos dicionários que nossos professores e nossos pais nos emprestam. O signo implica em si a heterogeneidade como relação. Nunca se aprende fazendo como alguém, mas fazendo com alguém, que não tem relação de semelhança com o que se aprende. (DELEUZE, 2003, p. 21).

[232] Aqui não posso deixar de lembrar das "aventuras" que, por vezes, envolvem o acompanhamento direto dos estagiários nas escolas: no início dos anos 2000, quando trabalhava na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), enfrentei muitos atoleiros em estradas de terra dos pequenos municípios e distritos nos arredores de Marechal Cândido Rondon; em outra ocasião, quase fui atingida por uma lata de lixo arremessada por um aluno enquanto acompanhava a aula de um estagiário. Enfim, são diversas situações que poderiam ser lembradas.

Assim, lembro dos dizeres de Sílvio Gallo (2012, p. 4), a partir das ideias de Deleuze, que sintetizam muito bem as questões postas: nunca se sabe como alguém aprende; nunca aprendemos como, mas sempre com alguém.

O que mais pode a palavra? O simples dizer "oi professor" do aluno da educação básica ao estudante indígena que pensou em desistir do PIBID (e, quem sabe, do próprio curso de Geografia) teve um efeito/afeto que o fez mudar de ideia e persistir. Ele persistiu e está próximo de concluir o curso, a despeito da dificuldade de transporte para chegar à escola. Que afeto/palavra potente foi essa, né?

Afeto 3: O que os relatórios (não) dizem

> *Todas as experiências foram incríveis, porém, uma, em especial, me chamou a atenção. Fiquei responsável por atuar na Escola X*[233]*. Esse colégio, é marcado por uma tragédia, pois no ano de 2018, um garoto cometeu suicídio na quadra do Colégio, marcando os acontecimentos da escola. O garoto sofria de depressão, porém, mantinha isso em segredo para tudo e todos. Com a campanha do Setembro Amarelo, o diretor do colégio preparou uma palestra aos estudantes falando sobre suicídio e a depressão, e nesse dia, eu não estava em um dos melhores momentos da minha vida. Eu estava passando por crises de ansiedade terríveis, e diversas vezes nesse ano eu pensei em tirar minha vida, pois eu não aguentava mais passar por aquilo. Aquela dor é real, e só quem passa, entende, e estar naquela palestra foi o suficiente para mim ver que eu não poderia parar por ali, pois, eu teria a missão de ajudar muitas vidas que poderiam passar pelo mesmo que eu passei.* (Trecho de relatório de um bolsista do PIBID, 2019).
>
> *Eu tive muita experiência no PIBID; aprendi muitas coisas que eu não tinha aprendido, valeu a pena entrar no grupo de PIBID em 2018 e 2019. O PIBID me ajudou bastante no estágio e demais outras coisas. Eu agradeço por fazer parte do PIBID como acadêmico de Geografia licenciatura da UFGD. Em 2019 eu tive essa experiência na escola cada sexta-feira eu ia na escola de manhã no período matutino no 1° de ensino médio, eu descia na UNIGRAN e ia a pé até a escola Ramona, foi uma experiência boa.* (Trecho de relatório de um bolsista do PIBID, 2019).

Não sei precisar quantos relatórios leio e corrijo anualmente, mas... são muitos! Relatórios de estágio de observação, relatório de regência de classe, relatório de iniciação científica, relatório do PIBID, relatório, relatório, relatório... Relatórios são, via de regra, textos bastante formais. Mas em meio aos padrões e formalidades, algumas coisas "escapam" e nos damos conta de que aquela escrita envolveu muito mais do que o relato de uma atividade realizada, de uma aula observada ou ministrada.

Aqueles que conhecem a cidade de Dourados (MS) sabem muito bem que a distância entre a UNIGRAN (Centro Universitário da Grande Dourados) e a Escola Estadual Ramona da Silva Pedroso é considerável. Podemos dizer: é longe! Se estiver um dia ensolarado com temperatura acima de 30 graus (como é comum) é realmente muito sacrificante fazer esse trajeto a pé. Mas... para aquele bolsista do PIBID, "foi uma experiência muito boa".

[233] Para preservar a identidade do autor do trecho citado e das pessoas envolvidas no relato, optei em omitir o nome da escola.

Depressão, crises de ansiedade, vontade de tirar a própria vida, uma dor real... mas ele percebeu que não estava sozinho. Onde ele percebeu isso? Na escola!

Para além de analisar se as atividades foram cumpridas, se a aula ministrada pelo estudante bolsista do PIBID foi boa, se ele atingiu os objetivos propostos no seu plano, tenho certeza de que a escola deve prezar mais pelo cultivo do sentido de humanidade e menos pela quantidade de conteúdos a serem "transmitidos".

E a universidade? Também!

Afeto 4: Potências das artes

> *Todas as reuniões foram boas, porém duas me chamaram a atenção, que foi a de um trabalho de campo, na cidade de Campo Grande, com a visita ao museu de arte contemporânea, que foi onde conheci um museu pela primeira vez, e vimos diferentes formas de expressar aquilo que a mente nos traz, tanto com a fotografia, quanto as pinturas ou colagens.* (Trecho de relatório de um bolsista do PIBID, 2019).
>
> *(...) Atividade essa, que nos permitiu a buscar novas linguagens e percursos, de certo modo que a arte tem como objetivo nos provocar, busca causar algum tipo de reação que nos atravessa. A partir do ponto de vista imagético consideramos que a exposição de Mariane Arndt (foi a) que mais nos impactou, pelo fato de como ela se expressa por fotografias assuntos que muitas vezes são nos trazidos por leituras, como por exemplo, a questão do abuso em relação ao corpo feminino, violência doméstica, a forma estrutural de patriarcado da sociedade tratar o corpo feminino como um objeto que é uma das principais questões levantadas por Mariane. Exposição essa que vem deixando claro "Olha o uso da mulher enquanto objeto, como carne de segunda", ela nos diz isso com a força da fotografia que e diferente de um texto científico que trata do mesmo assunto, algo que nos causa um impacto emocional através de imagens. O poder que a arte tem, sobretudo as artes visuais, é justamente esse: nos mostrar alternativas de expressar e transmitir uma mensagem, de modo que o texto verbal escrito não conseguiria nos passar.* (Trecho de relatório de um bolsista do PIBID, 2019).

Em 2014 tive a ideia de levar o grupo de bolsistas do PIBID/Geografia/UFGD para uma atividade de formação pedagógico-cultural no Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO), em Campo Grande. As linguagens das artes sempre tiveram centralidade nas discussões e nos trabalhos que realizamos junto ao PIBID e, a partir delas, buscamos superar a concepção dessas linguagens enquanto meros recursos didáticos. Assim, uma aproximação mais direta com obras de arte em contexto museológico, ou de exposição, ampliaria o contato dos estudantes com essas linguagens. Além disso, eu já tinha a percepção de que a maioria desses estudantes nunca havia visitado um museu de arte.

Considerando as avaliações positivas dessa primeira experiência, em 2019 levei outro grupo do PIBID/Geografia ao MARCO. Nos relatórios daquele ano, praticamente todos os bolsistas destacaram essa atividade como uma das experiências mais importantes e marcantes realizadas durante sua participação no PIBID.

Para Deleuze e Guattari (1992), a arte é responsável por compor afetos que proporcionam as experiências estéticas e pelo desencadeamento do devir sensível. Para eles, a arte não reproduz ou cria formas, mas capta forças.

Foi possível perceber como essa captura de forças afetou aqueles que participaram da experiência no MARCO. Os dizeres "*Vimos diferentes formas de expressar aquilo que a mente nos traz*"; e "*A força da fotografia é diferente de um texto científico que trata do mesmo assunto, algo que nos causa um impacto emocional através de imagens",* podem ser tomados como indicativos disso.

O que fica: é preciso desencadear o devir sensível nos futuros professores!

Para terminar...

Trouxe para este texto alguns dos pequenos atos (nem tão) esquecidos nestes 7.669 dias formando professores de Geografia. Destes, emerge a força da dimensão humana e sensível que atravessa os processos de formação de professores. Essa força não cabe nas legislações, normativas, políticas públicas e currículos.

Essa força vem dos afetos, das afecções, pois:

> As afecções são o corpo sendo afetado pelo mundo. O que pode um corpo? Pode afetar e ser afetado! As afecções são este encontro pontual de um corpo com outro. Somos corpos que se relacionam com outros corpos, quando sofremos suas afecções, quando somos afetados pelos outros corpos, sofremos uma alteração, uma passagem, nossa potência aumenta ou diminui. Destas afecções, ocorrem os afetos, uma experiência vivida, é uma transição. (TRINDADE, 2014).

Então, o que pode um corpo-professor? O que pode um corpo-quase-professor? Esta é, me parece, a questão central a ser considerada quando falamos de formação de professores.

Figura - Grupo do PIBID/Geografia/UFGD em atividade no Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO), 24/09/19.

Foto: Júlio Cezar dos Santos, 2019.

Referências bibliográficas

BARREIRO, Mateus F.; CARVALHO, Alonso B.; FURLAN, Marta R. A arte e o afeto na inclusão escolar: potência e o pensamento não representativo. **Childhood & philosophy**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 30, maio-ago. 2018, p. 517-534.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os Signos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Felix. **O que é a Filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

GALLO, Sílvio. **As múltiplas dimensões do aprender...** *In:* Congresso de Educação Básica: aprendizagem e currículo, Florianópolis, 2012. Disponível em http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/13_02_2012_10.54.50.a0ac3b8a140676ef8ae0dbf32e662762.pdf. Acesso em 15 de março de 2021.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

PESCUMA, Cristina. **Deleuze: conceito, percepto, afecto**. 2013. Disponível em: http://devirfotografia.blogspot.com/2013/09/no-abecedario-entrevista-feitas-deleuze.html. Acesso em 15 de março de 2021.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed., 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

TRINDADE, Rafael. **Espinosa – origem e natureza dos afetos**. Disponível em: https://razaoinadequada.com/2014/07/15/espinosa-origem-e-natureza-dos-afetos/. Acesso em 15 de março de 2021.

Afetos em releitura (3)
Umberto de Andrade Filho

Releitura em experimentação de pesquisa de "A ceramista", de Adilson Schieffer (1995).
Dourados, Mato Grosso do Sul, 2018.

Renan Carnaúba de Oliveira.
Arte e educação geográfica: possibilidades a partir de obras do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO).
Dissertação de Mestrado. PPGG-FCH-UFGD, 2020.

GEOGRAFIA POLÍTICA DO AFETO: TRANSGREDIR O ESPAÇO VIVIDO

Antonio Augusto Rossotto Ioris

> *"(T)he method of rising from the abstract to the concrete is only the way in which thought appropriates the concrete, reproduces it as the concrete in the mind. […] Therefore, to the kind of consciousness – and this is characteristic of the philosophical consciousness – for which conceptual thinking is the real human being, and for which the conceptual world as such is thus the only reality, the movement of the categories appears as the real act of production – which only, unfortunately, receives a jolt from the outside – whose product is the world; and – but this is again a tautology – this is correct in so far as the concrete totality is a totality of thoughts, concrete in thought, in fact a product of thinking and comprehending; but not in any way a product of the concept which thinks and generates itself outside or above observation and conception; a product, rather, of the working-up of observation and conception into concepts."*
>
> Karl Marx, *Grundrisse*
> ("The Method of Political Economy")[234]

Revirando o Baú da Memória

Como pode ser visto na epígrafe desse texto, de acordo com Marx, uma abordagem científica coerente e criativa deve proceder do abstrato (ou seja, a experiência mais imediata e fragmentada) para o concreto (que constitui a totalidade do pensamento, produto do pensar e do compreender, que nada mais é do que o resultado de relações vividas e contestadas no tempo e no espaço). Cada pessoa, incluindo obviamente pesquisadores e intelectuais que nada mais são do que obreiros que labutam conceitos e análises de forma meticulosa, precisa recolher as vivências esfareladas da sua trajetória pessoal (ou seja, o abstrato, na terminologia Marxiana) e arquitetar a totalidade individual da sua vida associada às outras totalidades individuais e sociais (para se aproximar do concreto). Muito mais do que

[234] *[E]l método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. […] El mundo pensado es como tal la única realidad – y la conciencia filosófica está determinada de este modo –, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que – pero aquí tenemos de nuevo una tautología – la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es en efecto un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se entrega a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de abstracción que transforma intuiciones y representaciones en conceptos."* (Karl Marx, 1971, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858*, traducción de Jose Arico, Miguel Murmis y Pedro Scaron, Siglo Veintiuno de España: Madrid).

coletar dados e produzir respostas a problemas avulsos, o trabalho acadêmico exige um esforço de reflexão individual e coletivo na busca, mesmo que de forma parcial e contingente, da construção do concreto a partir do abstrato. O concreto tende ao que é universal e permanente, mas se vale do abstrato, que é sempre mais restrito, porém intenso e revestido de grandes incertezas. Como acrescenta Badiou (2006), verdades "universais" são criadas e alimentadas a partir de singularidades (relacionadas a lugares, comunidades, situações, etc.) e, portanto, condicionadas pelas multiplicidades e especificidades do mundo. Uma "ética da verdade" é, assim, um encontro entre filosofia e vida (no sentido amplo) que articula as condições finitas dos indivíduos com a dimensão infinita de todo o processo de verdade (BADIOU, 2015). A "verdade" é assim tanto extensa e intensa, vivida de modo individual, mas convergindo para outras experiências, objetiva pelos efeitos resultantes e subjetiva pelo que se pensa a respeito desses mesmos resultados.

Depois que aceitei o simpático convite para contribuir para esse livro, passei a refletir sobre essa dialética tão importante, entre o abstrato e o concreto, entre verdades e não-verdades da prática científica, entre o que tenho feito e o que devo, ou deveria, fazer. Essas meditações, ao estilo de Descartes ou, melhor ainda, de Henry Thoreau, me auxiliaram a repensar, de modo especial, o meu próprio trabalho de pesquisa e minha caminhada por situações inusitadas, tentando dar sentido a espaços vividos, ressentidos e, às vezes, quando possível, transgredidos. Como afirmado por Thoreau (1854, p. 125) há quase dois séculos, "*what sort of space is that which separates a man from his fellow and makes him solitary?*" Em termos gerais, tenho tentado perseguir o concreto como produto lógico da junção de criticidade com emoção, sem qualquer reivindicação de objetividade fria e desinteressada, mas com compromisso político com a superação de tensões evidenciadas no decorrer de várias pesquisas. Boa ciência resulta de se comprometer com o método, mas também com o objeto de estudo (as verdades "universais" de Badiou), o que evidentemente suscita tremenda inquietação quanto aos espaços carregados de violência e injustiça. Essa caminhada do abstrato ao concreto se alimenta de convergências intelectuais entre o pesquisador e "seus pesquisados" e, inevitavelmente, manifestações de respeito e afeto com as pessoas envolvidas no trabalho investigativo (sejam os indivíduos e grupos pesquisados ou mesmo colegas, alunos e colaboradores). Fazer ciência onde o afeto e a partilha de sonhos são instrumentos básicos da caixa de ferramentas interpretativas, reforça a qualidade e a confiança de resultados práticos e teóricos. Afinal, emoção e entusiasmo não são inimigos da razão, mas, pelo contrário, são elementos cruciais de uma geografia integral, que passa a ser também uma geografia do afeto (Anderson, 2005; Bunnell *et al*., 2012; Nogué *and* Vela, 2018) e que se encerra em uma geografia da esperança (MOSTAFANEZHAD, 2017).

Revirando o baú da memória, encontrei algumas passagens que rapidamente ilustram a intensa emoção e o papel dos sentimentos na minha própria prática científica:

> *Primeira Memória*: trabalho de campo em um projeto de pesquisa sobre a expansão e as contradições do agronegócio em Mato Grosso; visitas a áreas de produção com apoio logístico da UFMT (carro, motorista e combustível da universidade) e participação de colegas e alunos. Pela manhã, visita a produtor (gaúcho de origem) no município de Sorriso, que nos recebe muito bem, mostra sua lavoura e sua infraestrutura e, após horas de conversa, onde a conhecida retórica do progresso trazido pelo agronegócio e a necessidade de mais apoio financeiro por parte do governo é cuidadosamente apresentada, nos convida para almoçar no refeitório da fazenda, que funciona como um restaurante de empresa, com uma cozinheira profissional e mesas arrumadas de forma simétrica. No mesmo dia, pela tarde, visita a uma comunidade de agricultura familiar, ainda sem regularização da terra, no município de Cláudia, a maioria também de origem gaúcha, com casas de madeira, pouco e obsoleto maquinário, vida bastante modesta; essa segunda visita contrasta com a primeira pela emoção de cada relato pessoal, que demonstra o grande esforço familiar para conseguir uma área de terra. O maior contraste se dá pela satisfação evidente de poder contar um pouco da sua vida aos visitantes e, de forma ainda mais contundente, pela fartura de comida na mesa do jantar, que foi impossível evitar dada a insistência do convite.

Figura 1 - Pesquisa na região de Sinop, MT.

Fonte: Foto do autor, 2014.

Segunda memória: periferia de Lima, Peru, pesquisa sobre desigualdades urbanas e injustiças ambientais na forma de investimentos desiguais em infraestrutura hídrica e condição das moradias domésticas. O trabalho se concentrou em três áreas emblemáticas da imensa e desértica periferia metropolitana (Vila El Salvador, Pachacútec e Huaycán, respectivamente ao sul, norte e leste do centro, Cercado de Lima). Diferente da recepção respeitosa, mas formal que tive ao entrevistar autoridades e técnicos nos ministérios, agências internacionais, escritórios de consultoria e universidades, a parte mais interessante e reveladora do trabalho de campo foi exatamente com os próprios moradores das três áreas estudadas. Uma vez conquistada a confiança e bem entendido o propósito e os limites éticos do nosso estudo, os moradores invariavelmente monstravam grande interesse em mostrar seus problemas de abastecimento de água e como os vizinhos colaboram uns com os outros para superar carências comuns, assim como relatar em detalhe a história familiar, sua região de origem no interior do país, expressões em quéchua ou outras línguas indígenas, fotos de parentes e, normalmente, estendiam um convite para um café ou *chicha morada*. A discussão sobre o problema permanente da água invariavelmente trazia emoções fortes e apaixonadas sobre o descaso dos políticos, a manipulação eleitoral das demandas justas da população, a corrupção das agências públicas e da empresa de água, e frustrações com a dificuldade de manter sua comunidade organizada e militante.

Figura 2 - Pesquisa em Lima, Peru.

Fonte: Foto do autor, 2009.

Terceira memória: região metropolitana de Glasgow, Escócia; trabalho de pesquisa relacionado à contaminação química entre moradores próximos a um aterro sanitário (Greengairs) e na vizinhança de um complexo siderúrgico Ravenscraig desativado pelo governo conservador Thatcher-Major, após ter sido nacionalizado por Clement Attlee, privatizado por Churchill e novamente estatizado por Harold Wilson. A pesquisa tinha uma dimensão muito angustiante e delicada, especialmente ao lidar com casos de câncer e mortes de parentes alegadamente contaminados (embora médicos e cientistas tenham se declarado incapazes de demonstrar legalmente a relação entre poluição e doença). Também outras questões importantes na vida dos moradores permeiam entrevistas, reuniões e encontros em igrejas, escolas e centros comunitários, tais como a permanente rivalidade entre protestantes e católicos de origem irlandesa, antagonismo de ambos quanto aos novos moradores de origem asiática (maioria paquistanesa), altos índices de desemprego e uso de drogas nas comunidades, sentimento de abandono por parte das autoridades e do restante da população (que continua enviando todo dia toneladas de lixo para Greengairs, mas nada sabe daqueles que vivem nas redondezas) e estereótipos constantemente associados aos moradores das duas áreas. Além de métodos mais convencionais de coleta de dados, foi possível caminhar pela paisagem decadente de Ravenscraig com moradores de diferentes idades para que esses expressassem suas lembranças e emoções, indicando nas ruínas ainda visíveis como era a operação da indústria. Ainda mais pungente foram as tardes passadas no bar (pub) King Lud, em North Lanarkshire, onde muitos dos velhos frequentadores trabalharam na siderúrgica e fizeram questão de relatar sua vida e manifestar sua opinião sobre tudo que aconteceu e o que deveria ter acontecido. Apesar do imenso ruído e da agitação do bar, foi possível gravar e depois transcrever relatos pessoais com riqueza de detalhes e de emoção.

Figura 3 - Região Metropolitana de Glasgow, Escócia.

Fonte: Foto do autor, 2011.

Não por mérito pessoal, mas apenas em razão de acumular décadas de trabalho acadêmico, tive oportunidades maravilhosas de conhecer localidades interessantíssimas e conduzir pesquisas como as mencionadas acima (haveria muitos outros relatos como esses para compartilhar), as quais me permitem arriscar algumas observações gerais sobre o que gostaria de chamar aqui de uma **geografia política do afeto**. Em primeiro lugar, toda pesquisa científica se reveste de emoção e sentimento, muito além de uma relação formal e burocrática apresentada em projetos e propostas de financiamento. Apesar de a interação durante o estudo ser breve e de haver inevitavelmente uma assimetria (de poder) entre o pesquisador (geralmente pago pela agência financiadora ou sua universidade para estar ali e fazer o que esteja fazendo) e o pesquisado (que generosamente divide seu tempo e abre seu espaço para contribuir com a pesquisa), não há como se fazer pesquisa sem que um nível de entendimento e empatia (ou mesmo simpatia) se estabeleça. Ainda que se esteja em contato com pessoas e grupos que são notoriamente antagônicos à postura do pesquisador (no meu caso, não é segredo minha longa crítica, em muitos textos publicados ao longo de vários anos, dos latifundiários e fazendeiros do agronegócio-veneno), o ato investigativo depende de uma interação mínima para que possa haver comunicação entre as partes. O afeto faz parte e é um requerimento de uma pesquisa bem-sucedida e que observe as exigências éticas e de boa convivência humana. Os vários participantes do estudo ajudam o pesquisador não só a conhecer mais sobre seu objeto de pesquisa, mas a saber mais sobre si mesmo e humildemente reconhecer suas muitas deficiências teóricas, metodológicas e analíticas.

Segundo, existe uma tensão (no sentido Hegeliano) entre a aparência da pesquisa e sua essência. Quando se descreve em uma tese, livro ou artigo a metodologia que foi adotada em uma pesquisa, é comum apresentar o trabalho como algo racional e que seguiu uma sequência lógica do começo ao fim. O pesquisador, ainda que, de forma velada, é apresentado como alguém que manteve sempre total controle durante a concepção e execução da investigação, semelhante a um semideus que paira acima do seu objeto de estudo e capaz de manter distância e frieza em relação a seus participantes. O investigador pretende conhecer os grupos estudados e sua realidade sociopolítica melhor do que eles mesmos. Tal maneira de pensar e retratar a vida acadêmica cultiva e reforça o legado positivista, baseado em suposta objetividade científica e no imperativo dos dados, aparentemente isentos de emoção e valor. Na verdade, como demonstrado pelo sociólogo inglês John Law (2004), o processo científico é sempre "bagunçado" [*messy* no original], sujeito a ajustes e emendas ao longo do caminho, com o pesquisador apenas parcialmente capaz de prever o que vai encontrar e como a pesquisa terminará. Mais ainda, qualquer abordagem metodológica não apenas descreve a realidade social, mas contribui para recriá-la e sempre tem um impacto político e antecipatório de outras condições desejadas e diferentes. Mas a defesa de uma pesquisa linear e objetiva não cria oportunidades para se valorizar a emoção, o experimentalismo e o imprevisto. A imposição formalista dos órgãos financiadores, das

universidades e das revistas científicas constantemente cerceiam a possibilidade de se fazer pesquisa, pelo menos de modo mais explícito, através de um diálogo horizontal entre pesquisador e pesquisados, no qual tais papéis sejam constantemente revertidos e se reconheça a contribuição central da interação e de múltiplas sensibilidades.

Terceiro, ao se considerar a dimensão afetiva como central e necessária, reconhecer-se-á que uma interação aberta, respeitosa e dialógica entre pesquisador e pesquisa não é apenas mais eticamente defensável, mas bastante mais produtiva. Não apenas em termos de qualidade das interpretações e publicações, o que já seria um ganho significativo, mas produtivo em termos de possibilidade de interferir na realidade estudada. Ao se desvencilhar do ranço positivista e aceitar emoção e interação como componentes fundamentais do trabalho, amplia-se enormemente a reflexão sobre os problemas interpessoais e coletivos dos próprios grupos estudados, o que é imprescindível para a possibilidade de transformação democrática e inclusiva. Pesquisa sempre é um ato político, o qual pode contribuir para encobrir e reforçar uma condição desigual e injusta (tendência que prevalece na ciência e academia oficiais) ou pode ajudar a questionar e transgredir uma ordem iníqua e opressiva (maneira de produzir conhecimento que exige uma abertura genuína do cientista social para com os grupos investigados, que passam assim de objetos passivos do estudo a sujeitos ativos e, por extensão, agentes políticos). O ato de estudar e interrogar uma realidade nunca ocorre dissociado de um espaço vivido, em uma sociedade capitalista onde coexistem muitos processos de opressão e alienação (tanto no trabalho, como na vida doméstica), mas também existem oportunidades de transformação e reconstrução. O pesquisador precisa ter consciência de tais dinâmicas socioespaciais e reconhecer que não é possível ser neutro, muito menos indiferente. Fechar os olhos para as injustiças e violências, em qualquer escala, reflete claramente uma tomada de posição.

Para ajudar a avaliar os crescentes riscos da vida social brasileira e melhor perceber a profunda imoralidade de se pretender que a ciência positivista pode achar saídas a problemas intrinsecamente politizados e que demandam respostas coletivas, podemos nos valer da contribuição de um dos maiores intelectuais brasileiros da atualidade, Ailton Krenak, que nos traz uma voz de alerta, afeto e esperança.

A Encruzilhada Política e Econômica: Por um Pensamento Radical por Ser Afetivo

Quase no centenário da morte de Franz Kafka, ocorrida em 1924, a população mundial continua a sofrer de uma profunda angústia existencial e segue sem compreender muito bem o funcionamento das burocracias poderosas e da globalização dos mercados. As primeiras frases do documentário *Bitter Lake* (2015) do diretor inglês Adam Curtis são bastante ilustrativas: "Cada vez mais, vivemos em um mundo onde nada parece fazer sentido. Os eventos passam como ondas de uma febre e nos deixam confusos e inseguros." Ainda assim, os impactos terríveis do poder estatal e das pressões econômicas são sentidos todo dia pela grande maioria das pessoas. O drama aumenta quando economistas e líderes políticos insistem agora em dizer que o problema somos "nós", os "outros", aqueles do andar de baixo da pirâmide social, que temos que ganhar menos, trabalhar mais, querer pouco e não reclamar. Estamos sempre errados apenas por existir e "eles", inexoravelmente certos.

Um dos grupos sociais que mais perderam, e continuam perdendo, nesse labirinto político-econômico e ideológico são os nossos irmãos indígenas. A história das Américas pode ser resumida pelos mais de cinco séculos de práticas genocidas, etnocidas e ecocidas, assim como a experiência brasileira como nação independente encerra quase duzentos anos de desprezo, violência e tentativa de calar os povos ancestrais. Mas, para nossa grande alegria, eles não se calaram. Muito pelo contrário: as vozes de intelectuais, pesquisadores e lideranças indígenas representam o que há de mais sofisticado, agudo e propositivo entre todos que hoje habitam este vasto território chamado Brasil. Basta ouvi-los para termos lições de grande sabedoria e recebermos de presente uma carga generosa de palavras, sentimentos e conselhos.

Ailton Krenak, conhecido nacionalmente desde o campo de batalha da assembleia constituinte, é um desses grandes mestres a cativar por igual indígenas e não-indígenas (Figura 4). Krenak é uma combinação rara de mente afiada, oratória carismática e escrita inspirada e instigadora. Um de seus últimos livros, *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (Companhia das Letras, 2019), foi recebido com enorme satisfação por leitores e comentaristas – uma luz de lucidez no "meio" do túnel – ainda mais considerando que esse tem sido um período "kafkaniano", difícil de entender e de explicar. Basta lembrarmos as desventuras do (des)governo brasileiro na gestão da pandemia e das tantas demandas sociais, a crescente insatisfação no campo e nas cidades, o ataque a tudo que funcione ou que pense no país, e as revoltas e derrotas das classes populares nos países vizinhos (como a rasteira que levaram os indígenas na Bolívia, depois revertida, o enfrentamento que mantiveram no Equador e a sublevação no Chile, culminando com a linda bandeira colorida Mapuche desfraldada sobre a estátua de um general vetusto e esquecido).

Figura 4 - Krenak na inauguração da Casa dos Saberes Ancestrais, Unicamp, em 28 agosto 2019, uma fala que emocionou toda a comunidade acadêmica, incluindo os quase 100 alunos indígenas da universidade.

Fonte: Foto do autor, 2019.

O livro foi um grande sucesso na Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP) em 2019 e entrou, de forma meritória, na lista dos melhores do ano. Muito bem-humorado e com um argumento ao mesmo tempo irônico e profundo, a obra reproduz uma

entrevista e duas palestras proferidas pelo autor. O texto começa com reflexões pessoais sobre sua primeira ida a Portugal, o velho império colonizador, e a surpresa de encontrar graves problemas sociais que não diferiam tanto dos dilemas enfrentados pelos indígenas na antiga colônia. Há também lembranças preciosas da aldeia Krenak, no Vale do Rio Doce, uma região tão impressionante, mas também tão degradada pelos equívocos da extração mineral e da expansão agrícola desatinada. O livro descreve a percepção indígena das questões contemporâneas e oferece uma crítica amistosa, mas incisiva, de conceitos e práticas reducionistas. Há ainda referências ao trabalho de outros intelectuais e líderes religiosos indígenas, e à contribuição das universidades e de organizações envolvidas na reparação de injustiças, eliminação do racismo e respeito à autonomia irrestrita dos povos originários, embora que a maior parte dos departamentos e setores das universidades, mesmo em áreas onde a grilagem de terras indígenas tenha acontecido há pouco tempo, continuam a preferencialmente apoiar e justificar o ataque aos povos originários através de conhecimentos produzidos pelos cientistas e intervenções que seguem a ideologia dominante (a esse respeito, ver Daigle, 2019).

A temática central é, naturalmente, o risco cada vez mais palpável de autodestruição da vida humana nesse planetinha azul, uma vez que a sociedade globalizada e alienada insiste em seguir parasitando a natureza e explorando a força de trabalho da maioria subalternizada. Parece evidente que não é uma boa ideia insistir na dupla exploração sociedade-natureza para manter padrões injustos e suicidas de produção, consumo, desperdício e acumulação de capital. Mas, por ser algo tão óbvio, poucos levam em conta a estupidez generalizada e a possibilidade concreta de, ao fim e ao cabo, virmos todos a ser apenas uma nota-de-rodapé, um episódio passageiro na história biogeológica da Terra. Nesse sentido, a contribuição de pensadores como Ailton Krenak é extremamente oportuna e pertinente. Há aqui um paradoxo saboroso, mas que não pode ser ignorado: a chamada ou o convite para uma humanidade nova vindo daqueles grupos sociais considerados por muitos como a humanidade obsoleta e redundante... Claro que de passivo e obsoleto os indígenas não têm nada...

Um dos debates mais interessantes nas ciências sociais hoje está justamente relacionado ao pensamento vivo e à agência política dos povos indígenas, buscando por um lado reconhecer e respeitar características que são únicas e idiossincráticas e, por outro, entender processos político-econômicos e socioculturais comuns a todos os grupos inseridos de forma subordinada na globalização dos mercados. Geógrafos, antropólogos e outros profissionais estão batendo cabeça para discernir as conexões ontológicas entre o específico/étnico/local e o geral/compartilhado/global. Proliferam conceitos como pluralidade de mundos, interespecificidade e pluriverso, entre tantos outros. Essa conversa vai continuar e seguramente ficará cada vez mais interessante.

Portanto, é bom que todos saibam que as provocações trazidas pelo Ailton Krenak são da maior relevância intelectual e poderão ajudar muito na sua investigação teórica, ética e metodológica. Além de tudo, chama a atenção seu desprendimento e sua vontade de ajudar, como nessa afirmação excepcional: "Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como vão fazer para escapar dessa" (página 31). Joias como essa nos ajudam a perceber que o problema central dos "brancos", ou não-indígenas, são aqueles "mais brancos que os outros" que se arvoram o direito de explorar, controlar e seguir mandando. Também provam como a manutenção de desigualdades e injustiças estruturais é uma condenação antecipada e ineludível ao fim do mundo. Considerando tudo que foi dito acima, não resta dúvida que este livro, além de prazeroso, é indispensável para refletirmos sobre começo, fim e, com sorte, algum recomeço.

Por uma Pesquisa Integral, Afetiva e Transformadora

"[...] porque o problema indígena somos nós,
que invadimos suas terras e destruímos suas vidas."
Darcy Ribeiro (2015).

"O índio não é o problema, o índio é a solução."
Anastásio Peralta (professor e pesquisador Guarani-Kaiowá),
Reserva Panambizinho (2018).

Foram brevemente apresentadas, nas últimas páginas, algumas ponderações e memórias pessoais sobre minha prática investigativa, obstáculos para se chegar a um fazer científico "honesto" e transformador, e, finalmente, a perspectiva de Ailton Krenak sobre o evidente impasse que a trajetória político-econômica seguida pelo Brasil e pelo restante do mundo levou a um impasse terrível e que não tem solução pelas vias convencionais, as quais se alimentam de desigualdade, alienação e opressão generalizadas. Na segunda metade desse texto (bastante heterodoxo e inusitado!), cabe apresentar algumas impressões e sugestões sobre ética e metodologia de pesquisa, que se baseiam na minha modesta experiência de geografia indígena e teoria política. O objetivo é debater algumas questões metodológicas e operacionais relacionadas à execução de uma pesquisa participativa envolvendo grupos indígenas, considerando, sobretudo, o ponto de vista e a contribuição da geografia humana e o papel da geografia do afeto. O exemplo emblemático do povo Guarani-Kaiowá, juntamente com seus irmãos Guarani-Ñandeva, de Mato Grosso do Sul servirá como pano de fundo. Os Guarani e

Kaiowá, também denominados na literatura, respetivamente, como Guarani-Ñandeva, Ava Guarani ou Chiripá e, respectivamente, Guarani-Kaiowá ou Guarani/Kaiowá, são dois dos quatro povos remanescentes da nação Guarani que ocupava vastas extensões da Bacia do Paraná-Paraguai-Prata à época da conquista europeia. Grande parte da violência e dos assassinatos envolvendo lideranças indígenas no território nacional é dirigida aos Guarani e Kaiowá, com a conivência vergonhosa do poder público e a colaboração criminosa das forças policiais. Entre tantos problemas político-econômicos e tendências degradantes, a perseguição e eliminação de indivíduos, famílias e coletivos indígenas figuram-se entre as questões mais prementes e perturbadoras.

Nosso ponto de partida é o reconhecimento da extensa tradição positivista e das bases coloniais do conhecimento geográfico desde o Século Dezenove, e até antes, como parte de um esforço necessário de descolonização do conhecimento por meio do diálogo com outras ciências sociais (MACDONALD, 2017). Conforme salientado por Coombes *et al.* (2014: 845), "o trabalho com povos indígenas tem ampliado as estimativas dos geógrafos a respeito das formas adequadas de engajamento e representação... esse desafio atinge o cerne do projeto, num questionamento sobre o real propósito da pesquisa." Entre outras consequências, isso implica na condução de pesquisas conjuntas e para o benefício das comunidades indígenas, permitindo a expressão das próprias vozes das comunidades e seu envolvimento na interpretação dos produtos, em vez de pesquisas convencionais que beneficiem os acadêmicos não indígenas e as agências governamentais. A exemplo dos movimentos feminista, racial e LGBT+, a geografia indígena acende a possibilidade de descolonização e reinterpretação de horizontes e papéis mais amplos da/para a Geografia (PANELLI, 2008). Os geógrafos têm demonstrado um crescente comprometimento na adoção de métodos reflexivos, de modo a lidar com a política de representação e as bases relacionais da pesquisa crítica (SMITHERS GRAEME e MANDAWE, 2017). No meu caso pessoal, essa me tem sido uma tentativa desafiadora, porém recompensadora, de remover preconceitos e realizar um aprendizado conjunto. Como oportunamente observa MacDonald (2017), o processo de pesquisa é ainda mais importante que os produtos imediatos.

Ao longo dos últimos 150 anos, os Guarani-Kaiowá têm se visto envolvidos em um dramático processo de apropriação de terras, desalojamento de seus territórios ancestrais, confinamento a reservas diminutas e distantes, exploração de trabalho, crescente aumento do racismo e assassinatos sistemáticos. Tem sido a substituição de uma geografia baseada em espaços compartilhados, gerenciamento de recursos territorializados pelas famílias estendidas e movimentações constantes pela região, por uma nova configuração espacial associada à transformação do trabalho e da natureza em mercadorias, propriedade privada de terras, migração doméstica e, mais recentemente, tráfico de drogas e contrabando vindo do Paraguai. Aos Guarani-Kaiowá tem sido oferecida apenas a porta dos fundos da história. Essa situação adentrou pelo Século 20, com a abertura de fazendas em áreas ilegalmente expropriadas sob

o apoio do governo federal. Foi um processo de "contenção" tácita dos indígenas em pequenas reservas, onde se esperava que eles fossem assimilados pelo restante da sociedade nacional (BRAND, 1997). Dentre as mais de 50 reservas e terras indígenas existentes, apenas 24 estão em situação regularizada, embora não inteiramente pacificadas e com extensão notoriamente insuficiente (ZELIC, 2018). Ao mesmo tempo, os coletivos Guarani-Kaiowá têm demonstrado uma surpreendente capacidade de resistência e reação contra a perda de suas terras ancestrais.

Os grupos indígenas da região meridional do Mato Grosso do Sul têm respondido de diversas maneiras, inclusive com momentos de ruptura, nos quais a política dominante é subvertida e a indigeneidade pode emergir através de "uma insurgência de forças e práticas indígenas, com a capacidade de romper significativamente as formações políticas prevalentes", o que torna "ilegítima a exclusão de práticas indígenas de instituições do estado-nação" (DE LA CADENA, 2010, p. 336). A retomada das terras tem suscitado imensa mobilização social e política, capaz de destruir a situação agrária há muito estabelecida. Ocupar uma área que lhes foi removida de modo ilegal e brutal, nada mais é do que uma reação espontânea e autônoma, organizada de maneira independente pelos coletivos indígenas, baseada em suas próprias escolhas, e comandada pelos xamãs, ou rezadores. A retomada, por definição, é o retorno às áreas originais de onde as gerações mais antigas foram expulsas, nos anos 1950 e 1960 (muitos indivíduos dessas gerações ainda estão vivos e em condições de testemunhar sua conexão com essas áreas); a situação, contudo, se estende para além disso, chegando a locais de intensa espaçogênese, onde tradições, novas influências e articulação com outros locais e grupos se convergem para criar e consolidar a terra recém-recuperada. Trata-se de uma técnica política de resistência camponesa que aponta para a construção de formas materiais, organizacionais e ideológicas de aproveitamento (FERREIRA, 2007). Através das retomadas, "famílias indígenas tornam a ocupar áreas onde podem levar sua vida comunitária, estabelecer suas habitações, desenvolver pequenas plantações e praticar seus ritos religiosos." (OLIVEIRA, 2018, p. 12).

A Geografia profundamente politizada, mas também criativa e afetiva, dos Guarani-Kaiowá, moldada por práticas materiais, espaços imaginados e crenças religiosas, constitui um campo importantíssimo de pesquisa. Pode-se confirmar, com base nos dados qualitativos reunidos durante nossos estudos, a relevância das questões geográficas emergentes e o interesse dos participantes por questões tais como: tendências agrárias, conexões espaciais, disputas territoriais, base culturais do gerenciamento de terras, etc. Os Guarani-Kaiowá enfatizam, repetidas vezes, que sua condição espacial, que antes se compunha de territórios disponíveis para constantes caminhadas [*oguata*], foi reduzida a reservas ou acampamentos superpovoados à beira das estradas. Essa marginalização socioespacial gera múltiplas reações, incluindo a mobilização na tentativa de recuperar as terras perdidas para o desenvolvimento agrícola. Os

Guarani-Kaiowá vivem uma situação de grande incerteza, sofrendo repetidas agressões praticadas por fazendeiros e pelo aparato do estado, em permanente mobilização de resistência e reocupação de suas áreas originais que, segundo a legislação, é seu direito reivindicar. A despeito de todas as dificuldades e das ameaças contínuas, o conhecimento acumulado e a capacidade de formar redes estáveis entre os diferentes assentamentos são sinais da resistência dos Guarani-Kaiowá e indicam uma latente agência geográfica e política. Apesar de tudo, a combinação única de ameaças, resistência e estratégias de sobrevivência representa desafios às dificuldades metodológicas, éticas e operacionais tanto para os pesquisadores, quanto para os grupos estudados. Nossos resultados empíricos (resultantes de trabalhos em parceira com colegas da UFGD e organizações da sociedade civil) indicam que essas intrincadas questões devem ser abordadas por uma perspectiva de total engajamento, com foco nas controversas interconexões entre as mudanças socioecológicas e as desigualdades impregnadas no espaço. A violência geográfica é um efeito importantíssimo e recorrente, não um evento isolado ocorrido no passado; ou seja, a opressão perpassa o presente geográfico, o que justifica a chamada para uma "geografia crítica da indigeneidade" (RADCLIFFE, 2017).

Apesar do debate e das preocupações acerca da ética em pesquisa, ainda existem importantes barreiras que limitam a compreensão dos cenários indígenas afetados pelas pressões do desenvolvimento econômico. Os cenários são parte dos indivíduos, de suas experiências de vida cotidianas e relações significativas como fonte primordial de sobrevivência (INGOLD, 1993). No caso dos Guarani-Kaiowá, contudo, a maioria das áreas de grande valor simbólico e significância cultural foram perdidas desde os anos 1950, com a aceleração do desmatamento e da privatização territorial. Das milhares de pessoas Guarani-Kaiowá que vivem no Mato Grosso do Sul, a maioria vive em reservas superpovoadas, e cerca de um quarto reside em áreas urbanas ou acampamentos de beira de estrada. Essa é uma geografia inconstante e dolorosa, transformada através de estratégias de sobrevivência de comunidades que enfrentam graves ameaças de assimilação, apropriação e extinção. As informações socioculturais sobre os Guarani-Kaiowá, portanto, dependem profundamente de circunstâncias específicas de formação espacial, exacerbadas pelos conflitos recorrentes, pela necessidade de manutenção de redes familiares e alianças externas, e pelo desafio de compreender e sobreviver a situações interpostas "entre dois mundos". Como resultado, os pesquisadores, com frequência, se encontram entre esses dois mundos e são transformados de maneira irreversível pela experiência (LARSEN e JOHNSON, 2012). Os Guarani-Kaiowá mobilizam com maestria suas memórias, seu imaginário e suas expressões culturais rumo a atos de resistência e prática espacial (em particular a retomada). Seu envolvimento em qualquer projeto de pesquisa é visto como parte dessa luta e uma busca por aliados. Os pesquisadores, inevitavelmente envolvidos como parte da luta, lidam com tensões acumuladas e discursos hiperbólicos. O simples fato de serem alocados recursos e tempo para o estudo

de grupos indígenas em face de tantas ameaças agudas revela, quase automaticamente, um interesse em seus problemas e reações. É um afastamento da representação do outro, rumo à solução de problemas coletivos, ao ativismo e à advocacia (COOMBES *et al.*, 2014). O pesquisador ocupa uma posição específica dentro do amplo contexto sociopolítico de sua pesquisa e deve, de maneira responsável, lidar com a construção de conhecimento moldada pela posicionalidade e pelos privilégios associados a ela (SMITHERS GRAEME e MANDAWE, 2017).

As preocupações em relação à ética são particularmente relevantes, devendo se engajar e sensibilizar de forma criativa com a trajetória passada, a situação atual e as aspirações das sociedades no centro da disputa territorial, que guarda prognósticos incertos. Esse é um fator de extrema importância em relação à confidencialidade de informações sociais e pessoais, devido ao risco constante da exposição de líderes e suas estratégias, o que poderia minar ações, influenciar a percepção pública e agravar as divisões internas entre famílias ou grupos indígenas, bem como entre esses grupos e seus aliados tradicionais (igrejas, uniões, ONGs, etc.). Riddell *et al.* (2017) listam um número de requisitos cruciais para a condução de pesquisa ética, tais como o engajamento informado e autônomo de participantes indígenas, o reconhecimento de seu domínio, controle, avaliação e posse de conhecimentos, o respeito à sua propriedade cultural intangível (que encerra, por exemplo, idiomas e tradições), a reciprocidade e a responsabilidade inter-relacional (BALL *and* JANYST, 2008). O estudo da vida indígena não pode ser embarreirado pelos estreitos limites da ciência e do pensamento não indígenas, nem pela terminologia básica (i.e. indigeneidade, aboriginalidade, etc.), tão altamente contestada. No caso dos Guarani-Kaiowá, também são necessárias sensibilidades especiais para se compreender sua séria situação política, bem como sua forma de mobilizar a cultura e a religião para reaver terras perdidas.

Mais do que a pesquisa-ação participativa comum, é necessária uma abordagem de pesquisa engajada, que reconheça os sistemas locais de conhecimento e prática como inteiramente confiáveis e que considere os atores envolvidos suficientemente competentes para desenhar, conduzir e avaliar a pesquisa na qual estão envolvidos. Isso serve para evitar as ocorrências com técnicas supostamente inclusivas, tais como o mapeamento participativo, que estão sendo assimiladas como políticas de desenvolvimento pelas agências governamentais e organizações multilaterais. Os participantes indígenas, mais do que informantes ou colaboradores, devem ser tratados como copesquisadores, coetnólogos e cocriadores. O pesquisador, ao mesmo tempo, deve estabelecer conexões de confiança com pessoas reais, sem romantizar eventos ou líderes políticos; ou seja, deve evitar lidar com o "índio hiper-real" de muitas ONGs, uma fantasia que reforça a imagem do simulacro dos povos indígenas, supostamente puros, ecológicos e resignados (RAMOS, 1994). A pesquisa antropológica tem demonstrado que o conceito sobre o indivíduo Guarani-Kaiowá emerge de relações que perpassam

categorias mais amplas de sua sociedade, e é uma intensa dialética entre a condição individual e a coletiva (de onde deriva a discriminação contra homens adultos e solteiros). Entre outras questões, é problemático pensar nas diferenças epistemológicas claramente distintas entre abordagens identificadas, de formas imprecisas, como "ocidentais" e "indígenas", visto que essas são, em suma, esferas de discurso tanto polivalentes quanto polivocais, ao mesmo tempo em que os povos indígenas vivem inseridos nas estruturas das culturas ocidentais (SHAW *et al.*, 2006).

Identidades indígenas, como qualquer forma de identificação social, são evidentemente fluidas, e suas narrativas e compromisso espacial são mutantes e não lineares; tudo isso é um convite e um estímulo à experimentação, à inovação, ao afeto e às parcerias (COOMBES *et al.*, 2011). Existem muitas importantes sutilezas políticas relacionadas à construção de imagens e expressões, como no caso da noção de ser Guarani-Kaiowá, poderosas armas políticas que demonstram a intensa conexão com seus espaços e necessidade deles, mas que sofreu uma consciente mobilização, pelos grupos indígenas, como forma de adequação à sua pauta política. Um importante mediador entre acadêmicos não indígenas e povos indígenas é o crescente número de acadêmicos Guarani-Kaiowá, tal como os associados à FAIND (Faculdade Intercultural Indígena, unidade da UFGD). Os acadêmicos indígenas ajudam a evitar o chamado "corredor de espelhos", no qual as teorias pós-coloniais refletem suas próprias visões, em vez de se engajar com ontologias alternativas e repensar pressupostos universais. O trabalho de intelectuais indígenas suscita a reconsideração de práticas de pesquisa seculares, o que amplia os questionamentos e provoca mudanças significativas (RAMOS, 2018).

Dever-se-ia, assim, buscar e promover mais pesquisas que tragam mudanças significativas na vida dos povos indígenas. Por outro lado, a fadiga de pesquisa (precisamente o oposto de uma pesquisa que valorize o afeto e a partilha) é um problema real, que afeta a relação entre acadêmicos e integrantes das comunidades Guarani-Kaiowá e foi declarada diversas vezes em nossas entrevistas e reuniões. Devido a intermináveis conflitos e repetidos casos de violência extrema praticada por fazendeiros e policiais, a situação dos Guarani-Kaiowá atrai cada vez mais a atenção de estudantes de pós-graduação e pesquisadores. As famílias indígenas, naturalmente, acolhem com prazer os acadêmicos interessados em sua cultura e difícil condição sociopolítica, mas ao mesmo tempo se queixam da falta de comunicação instalada após o término da pesquisa. Muitos indivíduos expressaram profunda frustração com a chegada de novos pesquisadores que tentam conquistar sua confiança, investigando detalhes de sua vida familiar, memórias, conhecimentos e relações pessoais; ao final, sentem que doaram muito de seu tempo sem obter qualquer recompensa, direta ou indireta. É, portanto, inaceitável para os Guarani-Kaiowá, que os pesquisadores não deem um retorno claro e não lhes retribuam com benefícios concretos a sua luta por reconhecimento, direitos e terras. Como observado por um antropólogo numa entrevista, o esforço de pesquisa precisa reconhecer que

as demandas políticas dos indígenas são complexas, múltiplas e em constante mutação, devido aos problemas emergentes. As questões que afetam os Guarani-Kaiowá abrangem uma cultura jovem de rebeldia (e.g. grupos hip-hop na reserva de Dourados) como resposta à crescente frustração em relação às reservas superpovoadas, desigualdades de gênero, violência sexual e trabalhos de baixa remuneração em residências e indústrias não indígenas.

A responsabilidade do pesquisador é conduzir uma pesquisa comprometida e objetiva, da melhor maneira possível, e, ao mesmo tempo, responder às expectativas de uma interação estimulante e recompensadora. Um projeto de pesquisa pode ser um fardo para as comunidades indígenas tais como os Guarani-Kaiowá, envolvidas em suas rotinas cotidianas de sobrevivência e em disputas territoriais prolongadas e indefinidas, o que significa que seu envolvimento em qualquer investigação precisa ser propriamente valorizado e compreender alguma forma de compensação. Isso é compreensível, devido à trajetória geográfica dos Guarani-Kaiowá, tão envolvidos em disputas e reações comuns a outros grupos indígenas e comunidades de camponeses por toda a América do Sul, mas também que também enfrentam desafios únicos relacionados a sua localização, cenários geográficos específicos e envolvimento particular num processo mais amplo de modernização por meio do desenvolvimento regional. A esse respeito, os Guarani-Kaiowá são importantes representantes das demandas contemporâneas e das estratégias transescalares adotadas por povos indígenas para enfrentar as crescentes pressões da globalização mercadológica, da transformação de terra e recursos em bens de consumo e das mudanças linguísticas e culturais.

Ao mesmo tempo em que esperam apoio dos pesquisadores, os Guarani-Kaiowá não estão passivos ou imploram desesperadamente por ajuda. Pelo contrário, têm muito a demonstrar em termos de resistência e capacidade de reação. Apesar da prolongada violência sofrida ao longo de quase dois séculos, passando por diferentes estágios de disputa territorial e obliteração cultural, os Guarani-Kaiowá têm resistido, e sua população está em ascensão. Eles simbolizam uma desconfortável presença no processo de desenvolvimento regional baseado na intensificação do agronegócio em grandes propriedades privadas (IORIS, 2017). A mera existência de indígenas na região, a despeito de todas as circunstâncias, sugere que o cenário sociocultural do Mato Grosso do Sul seja muito mais complexo do que costumam considerar as análises reducionistas que resumem as interações a forças a favor ou contra o desenvolvimento. A bem da verdade, a sobrevivência dos Guarani-Kaiowá (bem como a de outros grupos pioneiros da América do Sul) revela a surpreendente força e as estratégias adotadas por eles (sem minimizar de forma alguma, obviamente, a terrível dor e a longa lista de ataques e assassinatos). Em sua cultura e seu sistema de valores existem elementos difíceis de capturar e trazer à esfera da avaliação acadêmica, mas é fácil detectar que sua cosmovisão, suas crenças, práticas religiosas e habilidades linguísticas e artísticas se unem para

formar uma coerente sabedoria. Como observado pelo líder Ambrósio Vilhalva (assassinado em 2013), a retomada de terras não é um fim em si, mas "reforçará a nossa forma de sermos Kaiowá." (MARKUS, 2013, p. 9). Essa sensibilidade resulta do acúmulo de um engajamento coletivo de longo prazo com a terra, da reação ou interação com grupos não indígenas e com o estado, e da capacidade de incorporar e metabolizar elementos do novo mundo que colapsou por sobre esses povos. O tortuoso e fragmentado processo de resistência e reação é, em essência, uma permanente tentativa de projetar a indigeneidade em um espaço, por si só, altamente dramático. Os Guarani-Kaiowá tiveram de resistir e esperar, mas – apesar de todos os problemas e da dor recorrente – têm mantido viva a possibilidade (com frequência traduzida em realidade) de restaurar alguma forma de indigeneização espacial. A ironia é que esse é, basicamente, um esforço para reindigeneizar um território que já lhes pertencia por direito.

Uma geografia indígena genuinamente comprometida deve reconhecer as limitações do trabalho acadêmico (sobretudo no presente contexto neoliberal, onde as universidades são, cada vez mais, dirigidas como negócios, e os acadêmicos são vistos como trabalhadores lucrativos) e deslocar o centro de produção de conhecimento: o conhecimento é produzido criativamente, na base, a partir de um engajamento aberto e horizontal entre diferentes vozes, das quais, o pesquisador acadêmico é um mero facilitador, um tradutor do que foi aprendido em conjunto. Os copesquisadores indígenas devem possuir controle sobre a coleta de informações a respeito de si mesmos, ao acesso e à análise de informações, segundo seus próprios objetivos e necessidades, determinando o conteúdo e a forma da comunicação. Do mesmo modo, existe uma clara necessidade de teorizar o mundo a partir da perspectiva dos grupos indígenas, repensando conceitos universais e buscando caminhos socioeconômicos e políticos alternativos. O cenário geográfico dos Guarani-Kaiowá assume uma posição estratégica e de longo prazo. É uma forma de se posicionar no terreno – como espectro espacial –, denunciando claramente a expropriação totalmente injusta de suas terras e, ao mesmo tempo, representando uma ameaça fraca, porém constante. É um espaço imanente, cuja percepção é gradual e dolorosa. Para os Guarani-Kaiowá, o retorno ao maior território que lhes pertenceu é a restauração de seus *tekohas* e do grande *tekoha guasu* (espaços onde o modo de vida Guarani pode se manifestar de forma efetiva e, dessa relação socioespacial, pode cada vez mais ser um espaço e um mundo indígena). Em seu estilo de vida, o contato constante com familiares em outras áreas e a importância do "movimento" pelo território são costumes que apenas reforçam a indigeneidade espacial, a dialética crucial entre o espaço perdido (lembranças de um passado melhor), os espaços existentes (repletos de frustração e eventuais vitórias) e a tão sonhada condição de justiça social e espacial.

Assim, é fundamental buscar uma melhor compreensão da agência geográfica indígena. Os últimos cinquenta anos têm assistido a um extenso debate entre geógrafos críticos acerca da produção de espaço relacional, como tentativa de quebrar o binarismo obstrutivo

do pensamento hegemônico e reconhecer tanto a base política da dinâmica espacial, como a espacialização das injustiças e diferenças político-econômicas. Foi reconhecido que toda sociedade produz seu próprio espaço segundo relações sociais e refletindo o equilíbrio de poder e a intervenção do Estado. Geógrafos têm lidado com interações sociais e espaciais, culturas imateriais e interseções entre representações, bens materiais e práticas acumuladas. Persiste, ainda, uma clara lacuna em relação à agência geográfica dos chamados grupos subalternos para além dos estudos urbanos e periurbanos no Norte Global. A agência geográfica indígena continua a requerer abordagens conceituais, metodológicas e interpretativas apropriadas. Isso é necessário para a plena compreensão de que os grupos indígenas não são coadjuvantes geográficos passivos, mas têm intervido ativamente na produção espacial. Esse recorrente debate acadêmico foi de imensa relevância para o presente estudo. Os Guarani-Kaiowá, apesar de todas as suas questões, escreveram uma das histórias mais bem-sucedidas do Brasil contemporâneo e continuam a desafiar uma perversa política assimilacionista (camponesificação) introduzida em 1910 (depois de séculos de escravidão e pura brutalidade). Têm resistido à imposição de uma racionalidade antagonista, promovida e coordenada pelo Estado nacional, que forçou a fragmentação e privatização do espaço (BARBOSA e MURA, 2011). O simples fato de os Guarani-Kaiowá perseverarem como grupo relativamente grande, com forte ligação com lugares e tradições valorizados, revela uma aguçada habilidade de proteger seu legado cultural e a mobilizar redes sociais de apoio. As pequenas, porém, recorrentes vitórias territoriais e concessões do Estado nas últimas décadas, na verdade, são a tradução de sua força cultural em agência geográfica, definida como a capacidade não apenas de tomar parte nas mudanças socioespaciais, mas de influenciá-las. A manifestação da agência geográfica, nesse sentido, precisa de se dar segundo circunstâncias institucionais concretas e contra os vetores hegemônicos de desenvolvimento regional.

O reconhecimento dos grupos indígenas e de indivíduos conscientes e produtores autônomos de espaço, apesar de todas as adversidades, converte a investigação das características geográficas dos povos indígenas diretamente, também, em um estudo de sua iniciativa política e planos de ação. A interface entre cultura e política, no caso dos grupos indígenas em particular, é expressa através de disputas de espaço e ambições espaciais. Sem essencializar a identidade e a cultura, identificamos pelo menos três dimensões-chave do conhecimento e da cultura Guarani-Kaiowá que informam sua agência geográfica: 1) uma identidade profundamente relacional, baseada em laços familiares e conexões comunitárias; 2) a conexão existencial com a terra e o espaço, para além e em contraste com os sistemas ocidentais de valor, a agricultura capitalista e o gerenciamento ambiental; e 3) a habilidade pronunciada, e talvez surpreendente, de resistir a pressões e a tragédias resultantes da produção de configurações espaciais altamente adversas. Esses elementos culturais, junto à experiência acumulada de desalojamento, desespero e resistência, têm sido traduzidos em múltiplas estratégias, através da reconstrução

fragmentada e paulatina do espaço dos Guarani-Kaiowá (sem dúvida diferente, mas inspirado pelas imagens e memórias de seus locais ancestrais). Existe uma associação qualitativa e intensa com sua terra ancestral, onde os ancestrais foram e ainda estão enterrados. Tanto os vivos quanto os mortos residem nessa terra; sua vida, identidade e existência dependem dela, e cada indivíduo, ao fim de sua vida, transforma-se na própria terra. A indigeneidade é, sem dúvida, uma construção relacional e, devido ao apagamento incompleto da colonização, identidades indígenas e não indígenas se co-constituem uma à outra (COOMBES *et al*., 2011). Os grupos Guarani-Kaiowá rejeitam a propriedade privada de terra como presentemente utilizada pelo agronegócio, visto que essa se encontra em conflito direto com sua tradição de terra compartilhada [*tekohakuaaha*], embora exista uma crescente pressão e aceitação irregular da privatização de terra e recursos (exacerbando disputas internas, mas também criando novos campos de disputa com o Estado). Segundo as instituições Guarani-Kaiowá, os indivíduos não "possuem" ou dominam terras, mas vivem nelas, dividindo-as com outras criaturas, e precisam constantemente negociar o espaço com entidades espirituais; as criaturas e os ecossistemas se abrigam em espíritos [*jaras*], ou pertencem a eles, e seu acesso e uso dependem das relações estabelecidas (PEREIRA, 2010).

Devido aos problemas organizacionais, comportamentais e demográficos nas oito reservas originais criadas entre 1915 e 1928 (a principal, em torno da cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, é considerada a área indígena mais problemática do Brasil), uma proporção significativa da população Guarani-Kaiowá prefere viver em acampamentos de beira de estrada. Tais acampamentos podem ser temporários, em antecipação a um movimento de retorno aos territórios perdidos, ou locais de residência permanente (existem famílias que há décadas vivem em condições deploráveis ao longo das rodovias ou nas periferias urbanas). Esses grupos mantêm uma estreita ligação com familiares em outros acampamentos e nas reservas, mas também formam uma particular estrutura espacial, sem dúvida influenciada por seus valores culturais e sua hierarquia social (MORAIS, 2017). Apesar das condições muitíssimo precárias desses acampamentos, esses grupos cultivam a expectativa de uma vida melhor e a esperança de retornar às áreas onde os indivíduos, ou seus antepassados, costumavam viver. Os Guarani-Kaiowá tradicionalmente não concebem a terra como propriedade privada com limites físicos rígidos e artificiais, com restrita mobilidade social e perturbação das práticas agrícolas; em lugar, compreendem que o espaço necessário para viver está em constante atualização e reconfiguração, de quaisquer formas necessárias para suprir seu modo de vida, seus hábitos e práticas (BARBOSA e MURA, 2011). O espaço do acampamento, a despeito das terríveis condições e dos enormes riscos, é também o espaço de antecipação e potencialidade. Em geral, é nesses acampamentos que os grupos indígenas, sob a eficiente coordenação de seus líderes políticos e religiosos, planejam e organizam a retomada das terras ancestrais perdidas para as pressões do desenvolvimento. As retomadas, iniciativa indígena de reconquistar suas terras legítimas, são basicamente a luta para recuperar seu lugar

nas questões político-econômicas contemporâneas e tentar moldar seu próprio futuro. Legados passados e tendências atuais desafiam a utilização das técnicas de pesquisa e abordagens interpretativas costumeiras. A geografia dos Guarani-Kaiowá está mudando rapidamente, mas apenas uma parte dela é visível; o restante permanece encoberto por memórias, aspirações, mobilização perspicaz e produção de discursos.

Perspectivas: Violência do Espaço e o Espaço de Violência

Considerando a idiossincrática fusão entre a violência hiperbólica e a disposição dos Guarani-Kaiowá em pagar um alto preço humano pela recuperação de seu território, os esforços de pesquisa devem guardar extremo cuidado para não prejudicar mobilizações em curso, nem para pôr pessoas e líderes em risco (nossas visitas a acampamentos de beira de estrada e áreas de retomada foram, sem dúvida, momentos de grande tensão e apreensão, tanto para as famílias indígenas, quanto para os parceiros de pesquisa). Essa não é uma questão logística trivial, dada a história recente dos Guarani-Kaiowá, marcada por um número recorde de assassinatos e suicídios. Quase metade dos homicídios no Brasil entre 2003 e 2014 ocorreram no Mato Grosso do Sul (687 homicídios), e a maioria dessas atrocidades (377 casos) envolveu os Guarani-Kaiowá (ZELIC, 2018). Essas macabras estatísticas incluem disputas territoriais e lutas entre povos indígenas (associadas ao abuso sexual, álcool ou tráfico de drogas), e são agravadas pelas deprimentes condições em que se encontram as precárias reservas. O estado do Mato Grosso do Sul abriga a segunda maior população indígena do Brasil, mas sofre da pior distribuição de terras; a densidade populacional é de 10,18 habitantes/km², número 40% maior que o referente à população não indígena, e no caso dos Guarani-Kaiowá, de 34 habitantes/km². Não existe outra palavra para descrever a situação concreta, vivendo sob o avanço da produção de grãos de soja e cana-de-açúcar (entre outras safras), do que genocídio. Short (2016) propõe, com razão, um entendimento mais amplo das práticas genocidas do que a eliminação física de um determinado grupo de pessoas, incluindo também a destruição cultural, a morte social e a devastação ecológica (ecocídio). Isso é de extrema relevância neste contexto. Os Guarani-Kaiowá têm sofrido com a convergência de todos esses processos genocidas, agravados pela arrogância política dos fazendeiros do agronegócio de base exportadora, por investidores nacionais e internacionais apropriadores de terras e pelos movimentos desonestos de uma poderosa elite regional (que por muitas décadas tem se apossado ilegalmente de territórios indígenas). A recorrente violência contra os proprietários legítimos desses territórios – os indígenas – está em violação direta dos princípios elementares da Constituição brasileira (Artigos 231 e 232, em particular), mas os juízes locais, servidores civis e políticos se decidiram firmemente contra os Guarani-Kaiowá.

Neste contexto, a racionalidade espaçogênica da retomada dos Guarani-Kaiowá serve para conter o avanço das fazendas particulares, dos ranchos de gado e de fazendas de monocultura do agronegócio através da recuperação coordenada dos territórios expropriados nos últimos cinquenta anos. É uma tarefa arriscada e extremamente obscura. Os proprietários de terras reagem contra as reivindicações indígenas e lançam mão de violentas iniciativas para proteger seus bens, auxiliados por procedimentos jurídicos arrastados e corruptos. A consequência é a eterna dificuldade de ocupar e manter suas terras reocupadas, devido à constante ameaça imposta por fazendeiros e milicianos (profissionais contratados por fazendeiros e empresas rurais, em geral policiais aposentados ou mesmo ainda na ativa). Apesar dos recorrentes casos de agressão, a polícia expressou limitado interesse em encontrar os responsáveis pelos crimes, e o poder judiciário tem muito pouca disposição e preparo para punir. Essas formas de tratamento apenas fomentam o ressentimento e, paradoxalmente, levam mais indivíduos a se unir a acampamentos de beira de estrada, aguardando futuras retomadas. A situação típica é uma prolongada luta que perpassa as diversas camadas do judiciário, com intermináveis recursos e explícita pressão política exercida sobre os juízes locais (em geral também importantes proprietários de terra e oriundos de famílias abastadas das regiões). Desde 1978, na fase final da ditadura militar no Brasil, os Guarani-Kaiowá começaram a organizar reuniões regionais [*aty guasu*, "grande assembleia" em Guarani] para debater questões de interesse comum, marcadas por rituais religiosos, de modo a expressar suas demandas e debater estratégias de retomada territorial. Nelas os participantes identificam necessidades mútuas, compartilham táticas, tomam decisões coletivas e preparam documentos para divulgação pública. A articulação política dos grupos indígenas no Brasil cresceu a partir de 1988, com a aprovação da nova Constituição Federal. Os Guarani-Kaiowá se sentiram autorizados a reivindicar e ocupar áreas significativamente maiores que antes. Além disso, ressaltam a importância cultural de territórios muito mais amplos [*tekoha guasu*], unidos por redes, em lugar dos espaços fragmentados oferecidos pelas reservas isoladas (BARBOSA e MURA, 2011).

A academia tem o costume de usar o conceito de "espaço habitacional" (mantido e vivido por uma comunidade); no caso dos Guarani-Kaiowá, contudo, talvez seja melhor pensar em "espaços de confinamento". Os Guarani-Kaiowá não apenas sofrem um confinamento espacial (como no caso das reservas superpovoadas), mas vivem em cativeiro, devido a eficientes práticas racistas de exploração socioeconômica, exclusão política e abuso interpessoal. Elementos básicos à justiça, tais como o domínio inerente dos povos originários sobre seus territórios, o princípio internacional do consentimento livre, prévio e informado (CLPI) e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, assinada pelo Brasil, têm sido negligenciados. Ademais, os Guarani-Kaiowá têm sido descritos pela grande mídia e pelo debate político a partir de um tom moralista, que os apresenta como culpados por sua própria condição, constantemente julgados frente a critérios e valores fundamentalmente estrangeiros. É uma construção *ex post facto* do destino dos povos

indígenas. Mesmo o uso da internet como promoção da causa dos Guarani-Kaiowá tem muito menos visibilidade, por exemplo, do que ONGs nacionais e internacionais, devido aos filtros dos algoritmos de internet que, propositalmente, excluem certos discursos políticos, segregam grupos sociais e eliminam perspectivas divergentes (OCHIGAME e HOLSTON, 2016). Outra dificuldade que afeta tanto os acadêmicos quanto a percepção geral dos povos indígenas no Brasil é a idealização de sua imagem, ou seja, apenas os indígenas que correspondem aos conceitos de pureza racial e isolamento geográfico podem ser considerados "genuínos". Essa é uma construção ideológica de "indígenas sem história", que nega aos grupos existentes qualquer espaço ou protagonismo em relação aos assuntos da atualidade. Serve para encobrir que sua condição contemporânea não apenas é moldada por constantes ataques e pela dor da perda de seu território, mas também pela determinação em resistir, reagir e seguir sendo agentes políticos e gente do seu espaço. Considerando a trajetória socioespacial dos Guarani-Kaiowá e a acumulação de injustiças, aqui apenas brevemente mencionadas, há sem dúvida muitas lições ainda a serem tiradas de todas essas controvérsias, mas que exigem uma análise e reflexão conjunta entre todos os envolvidos, indígenas e não-indígenas, em um espaço político criado pelo afeto e por meio de uma afetividade impulsionada pela política.

Coda

Finalmente, cabe reconhecer, de forma humilde e despretensiosa, que as considerações e divagações trazidas acima constituem um somatório de vontades pessoais e sugestões, em grande medida utópicas, ou de difícil realização no espaço das atuais universidades e centros de pesquisa, ainda herdeiros da ortodoxia positivista e propagadores de um pensamento colonizado. De todo modo, afeto cultiva uma forte aproximação com os sonhos e utopias... Portanto, como nos ensinou Fernando Pessoa, "Tudo vale a pena. Se a alma não é pequena", ou como nos provocou Mario Benedetti, "*Con tu puedo y con mi quiero, vamos juntos compañero*." Seria totalmente ilusório, desse modo, imaginar uma situação em que os meus muitos parceiros de pesquisa pudessem se encontrar, trocar ideias e alinhavar um futuro em comum? Talvez nem tanto, como bem observado pelo amigo e colega (editor desse livro) Jones Goettert. Os assentados de Mato Grosso, os moradores da periferia de Lima, os velhinhos nos bares de Glasgow e diferentes gerações de Guarani-Kaiowá poderiam sentar-se, nesse meu sonho quimérico, ao redor da mesma mesa, tomando chicha morada, tereré ou chimarrão, bebendo água das vertentes que ainda brotam em terras indígenas, com os colonos ajudando na galinhada e o sábio Ailton contando causos porque sabe que, com essa gente, o mundo não vai acabar nunca. Marx vendo tudo talvez pensasse: "se a revolução é isso, então está bem encaminhada!" Sonhos ingênuos, mas que me ajudam a dar sentido a um trabalho comprometido com transformações efetivas e justificar, ainda mais, o valor de uma geografia política do afeto.

Referências bibliográficas

ANDERSON, B. Practices of Judgement and Domestic Geographies of Affect. **Social and Cultural Geography**, 6(5), p. 645-659, 2005.

BADIOU, A. **Logiques des Mondes**. Paris: Seuil, 2006.

BADIOU, A. Por uma Nova Definição da Verdade. **Ágora**, 18(2), p. 169-180, 2015.

BALL, J.; JANYST, P. Enacting Research Ethics in Partnerships with Indigenous Communities in Canada: 'Do it in a Good Way'. **Journal of Empirical Research on Human Research Ethics**, 3(2), p. 33-51, 2008.

BARBOSA, P. A.; MURA, F. Construindo e Reconstruindo Territórios Guarani: Dinâmica Territorial na Fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). **Journal de la Société des Américanistes,** 97-2, p. 287-318, 2011.

BENITES, T. Recuperação dos Territórios Tradicionais Guarani-Kaiowá: Crónica das Táticas e Estratégias. **Journal de la Société des Américanistes**, 100-2, p. 229-240, 2014.

BRAND, A. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowa/Guarani: Os Dificéis Caminhos da Palavra.** Tese (Doutorado em História). PUC/RS, Porto Alegre, 1997.

BUNNELL, T.; YEA, S.; PEAKE, L.; SKELTON, T.; SMITH, M. Geographies of Friendships. **Progress in Human Geography**, 36(4), p. 490-507, 2012.

CIMI. **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: Dados de 2017**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2018.

COOMBES, B.; GOMBAY, N.; JOHNSON, J. T.; SHAW, W. The Challenges of and from Indigenous Geographies. *In:* Del Casino, V.J., Thomas, M., Cloke, P. and Panelli, R. (org.), **The Companion to Social Geography.** Oxford: Blackwell. p. 523-542, 2011.

COOMBES, B.; JOHNSON, J. T.; HOWITT, R. Indigenous Geographies III: Methodological Innovation and the Unsettling of Participatory Research. **Progress in Human Geography**, 38(6), p. 845-854, 2014.

DAIGLE, M. The Spectacle of Reconciliation: On (the) Unsettling Responsibilities to Indigenous Peoples in the Academy. **Environment and Planning D: Society and Space**, 37(4): p. 703-721, 2019.

DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes. **Cultural Anthropology**, 25(2), p. 334-370. 2010.

FERREIRA, A. C. **Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro.** Tese (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

INGOLD, T. The Temporality of the Landscape. **World Archaeology**, 25(2), p. 152-174. 1993.

IORIS, A. A. R. The Urban Political Ecology of Post-industrial Scottish Towns: Examining Greengairs and Ravenscraig. **Urban Studies**, 51(8), p. 1576-1592, 2014.

IORIS, A. A. R. Latin America's Large-Scale Urban Challenges: Development Failures and Public Service Inequalities in Lima, Peru. ACME: **An International E-Journal for Critical Geographies**, 14(4), p. 1161-1186, 2015.

IORIS, A. A. R. Places of Agribusiness: Displacement, Replacement, and Misplacement in Mato Grosso, Brazil. **Geographical Review**, 107(3), p. 452-475, 2017.

IORIS, A. A. R. Political Agency of Indigenous Peoples: The Guarani-Kaiowa's Fight for Survival and Recognition. Vibrant, **Virtual Brazilian Anthropology** [online]. 16, e16207. 2019. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16a207. Acesso em: 20/11/2020.

IORIS, A. A. R. Indigenous Labor and Land Resources: Guarani-Kaiowa's Politico- **Economic and Ethnic Challenges. Resources**, 9(7), 84. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.3390/resources9070084. Acesso em: 23/11/2020.

IORIS, A. A. R. Ontological Politics and the Struggle for the Guarani-Kaiowa World**. Space and Polity**, 24(3), p. 382-400, 2020.

IORIS, A. A. R.; BENITES, T.; GOETTERT, J. D. Challenges and Contribution of Indigenous Geography: Learning with and for the Kaiowa-Guarani of South America. **Geoforum**, 102, p. 137-141. 2019.

KRENAK, A. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LARSEN, S. C.; JOHNSON, J. T. In Between Worlds: Place, Experience, and Research in Indigenous Geography. **Journal of Cultural Geography**, 29(1), p. 1-13, 2012.

LAW, J. **After Method: Mess in Social Science Research**. London and New York: Routledge, 2004.

MACDONALD, K. My Experiences with Indigenist Methodologies. **Geographical Research,** 55(4), p. 369-378, 2017.

MARKUS, C. (org.). **Kaiowá: Um Povo que Caminha**. São Leopoldo:.ISAEC/DAÍ-COMIN, 2013.

MARX, K. **Grundrisse**. Trans. M. Nicolaus. London: Penguin, 1973.

MORAIS, B. M. **Do Corpo ao Pó.** São Paulo: Editora Elefante, 2017.

MOSTAFANEZHAD, M. Celebrity Humanitarianism and the Popular Geopolitics of Hope Along the Thai-Burma Border. **Political Geography**, 58, p. 67-76, 2017.

MURTON, B. Being in the Place World. **Journal of Cultural Geography**, 29(1), p. 87-104, 2012.

NOGUÉ, J.; VELA, J. S. E. Geographies of Affect: In Search of the Emotional Dimension of Place Branding. **Communication and Society**, 31(4), p. 27-44, 2018.

OCHIGAME, R.; HOLSTON, J. Filtering Dissent: Social Media and Land Struggles in Brazil. **New Left Review**, 99, p. 85-108, 2016.

OLIVEIRA, J. P. Fighting for Lands and Reframing the Culture. **Vibrant**, 15(2), p. 1-21, 2018.

PANELLI, R. Social Geographies: Encounters with Indigenous and More-than-White/Anglo Geographies. **Progress in Human Geography**, 32(6), p. 801-811, 2008.

PEREIRA, L. M. Demarcação de Terras Kaiowa e Guarani em MS: Ocupação Tradicional, Reordenamentos Organizacionais e Gestão Territorial. **Tellus**, 18, p. 115-137, 2010.

RADCLIFFE, S. A. Geography and Indigeneity I: Indigeneity, Coloniality and Knowledge. **Progress in Human Geography**, 41(2), p. 220-229, 2017.

RAMOS, A. R. The Hyperreal Indian. **Critique of Anthropology**, 14(2), p. 153-171, 1994.

RAMOS, A. R. Por una Crítica Indígena de la Razón Antropológica. **Anales de Antropología**, 52(1), p. 59-66, 2018.

RIBEIRO, D. **O Brasil como Problema**. 2. ed. São Paulo: Global, 2015.

RIDDELL, J. K.; SALAMANCA, A.; PEPLER, D. J.; CARDINAL, S. ;MCIVOR, O. Laying the Groundwork: A Practical Guide for Ethical Research with Indigenous Communities. **The International Indigenous Policy Journal,** 8(2). 2017. DOI: 10.18584/iipj.2017.8.2.6.

SHAW, W.S.; HERMAN, R.D.K.; DOBBS, G.B. Encountering Indigeneity: Re-imagining and Decolonizing Geography. **Geografiska Annaler: Series B, Human Geography**, 88(3), p. 267-276, 2006.

SHORT, D. **Redefining Genocide: Settler Colonialism, Social Death and Ecocide**. London: Zed Books, 2016.

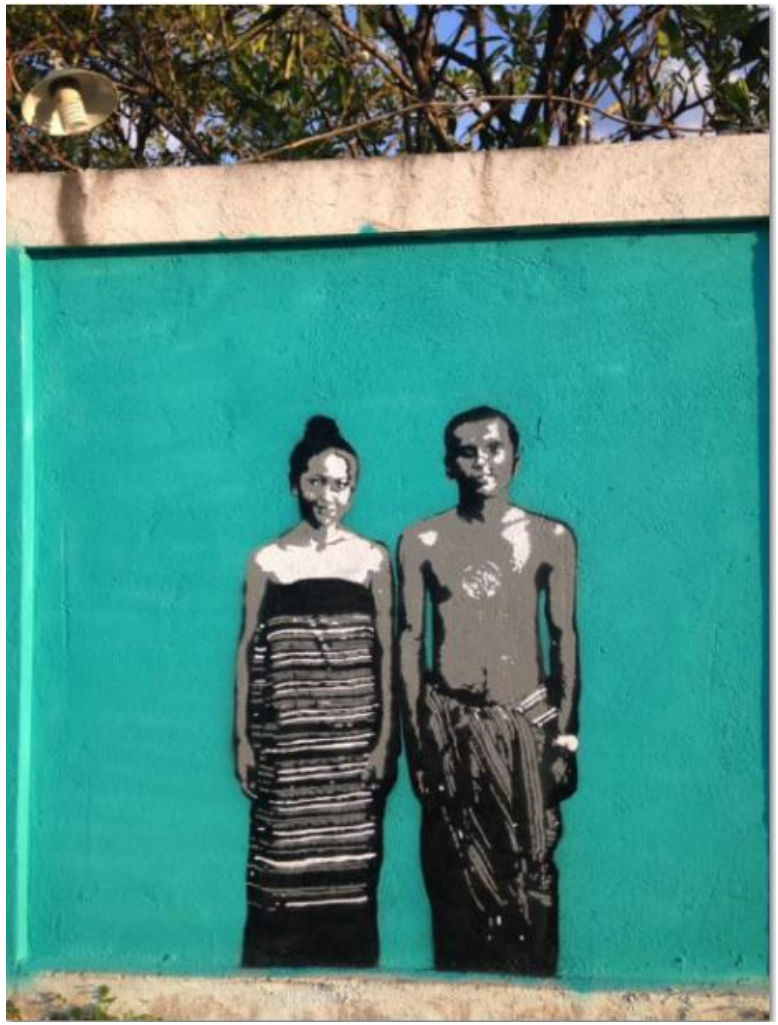
SMITHERS GRAEME, C.; MANDAWE, E. Indigenous Geographies: Research as Reconciliation. **The International Indigenous Policy Journal**, 8(2). 2017. Disponível em: http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol8/iss2/2. DOI: 10.18584/iipj.2017.8.2.2.

THOREAU, H.D. [1854]. **Walden**. London: Penguin, 2016.

WOODWARD, K. State Reason and State Affect. **Political Geography**, 51, p. 89-91, 2016.

ZELIC, M. 2018. **Um Genocídio em Curso em Mato Grosso do Sul. Cartografia de Ataques Contra Indígenas.** Fundação Rosa Luxemburgo/Armazém Memória/InfoAmazonia. Disponível em: http://caci.cimi.org.br. Acesso em 25/11/2020.

Afetos em abraço (2)
Tony Amaral



Timor Leste, s.d.

DO QUE VIVE E DO QUE (NÃO) MORRE: ENTRE-AFETOS EM "TERRITÓRIOS SENSÍVEIS" E "ESTÓRIAS-ATÉ-AQUI"

Jones Dari Goettert

Eu sei que sou só colagem.
(Anná de Mococa, *Colagem*)

Um quintal de guaviras cortadas (introdução)

Um amigo aqui de Dourados e morador próximo da reserva indígena (que fica ao lado da cidade, em sua porção norte) disse-me que um jovem indígena foi carpir o inço do quintal de sua casa. Terminado o serviço, esse amigo passou o olho no quintal e percebeu que todos os pés de guavira (que não eram muitos) estavam cortados, amontoados e já murchos, encostados no muro onde o tempo faria com que se juntassem à terra. Surpreso e ao mesmo tempo decepcionado, disse ao indígena que não precisava ter capinado os pés de guavira, ao que logo em seguida ouviu: "Mas nem sabia que isso era guavira, nunca vi..."

Guavira (*Campomonesia adamantium*) é um pequeno arbusto que dá uma pequena fruta, certamente uma das mais – senão a mais – apreciadas daqui, encontrada em praticamente todas as matas de cerrados e cerradões[235] onde hoje definimos de Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul. Mas outro nome para esta *região* é também *teko terá* (ou *tekoha guasu*), o espaço (ou grande parte dele) onde plenamente viviam os povos guarani e kaiowá e que não raro ainda hoje falam de guavira nas conversas do dia a dia, principalmente entre os meses de novembro e janeiro, período de colheita da fruta.

[235] Quando existiam! Atualmente, as estimativas são de zero a 6% de matas remanescentes (COMAR, 2019).

O que faz com que um indígena guarani ou kaiowá não saiba mais o que é guavira é também expressão de mais de um século de "confinamento"[236] em reservas (expulsos de seus *tekoha*). Um grande "geocídio" (IORIS, 2020) como parte de um genocídio, de suas geografias de vida, com a destruição de quase 100 por cento da vegetação originária (Mata Atlântica em transição para o Cerrado), com o latifúndio, a colonização das terras, a expansão agrícola-pecuária e o agronegócio. Em outras palavras: o "especismo" (destruição de espécimes vegetais e animais, conjuntamente a nascentes, córregos e rios) articulado ao racismo contra os povos guarani e kaiowá foi e são tão avassaladores que as próprias gentes destas *terras vermelhas* são privadas de saber o que é uma guavira – da mesma forma que guaviras são privadas de conhecer gentes guarani e kaiowá.

Mas essa *geografia*, vejamos bem, me vem aqui através de uma *estória* contada por um amigo, de um indígena que foi limpar seu quintal e que cortou todos os pés de guavira junto com a capoeira... *Estórias* como essa podem ser articuladas a outras, e cada uma delas ou em conjunto são potências de "territórios sensíveis" múltiplos: as guaviras no quintal; um indígena pensante guarani e kaiowá a limpar o terreno; a decepção ao ver as guaviras murchando; o relato do acontecido; e afetos *escapando* por todos os lados...

Contar *estórias*, fatos, causos, vivências e experiências é – e isso já foi dito e escrito muitas vezes – reviver a vida, o mundo... No entanto, é também refazer *estórias* de espaços, *estórias* muitas vezes que "não podem" aparecer nem em nossas aulas e muito menos nas confrarias de nossos eventos, palestras, mesas-redondas, grupos de trabalho etc., porque não poucas vezes soariam como "coisas sem importância"... Mas a *junção* de um quintal a limpar, de um indígena e de pés de guavira cortados pode nos levar a *escovar a geografia a contrapelo*! Será que não?

[236] Tomamos aqui "confinamento" (cf. BRAND, 1993 e 1997) com cuidado, porque, efetivamente, as/os Guarani e Kaiowá, mesmo sob controle e vigilância constantes (os olhares não indígenas não mentem...), deslocam-se das reservas para as cidades, de reservas para reservas, de reservas para terras já retomadas, para novas retomadas-acampamentos, para o trabalho, visitas, viagens etc. Duas importantes leituras que dialogam com a perspectiva de confinamento são às de Levi Marques Pereira (2004) e de Alexandra Barbosa da Silva (2007).

Escreveu Walter Benjamin: "Considera sua tarefa [o materialista histórico] escovar a história a contrapelo" (BENJAMIN, 1987, p. 325)! Talvez aqui nos *engasgaria* por demais a expectativa "materialista", por isso não nos constrangemos em dizer que junto à toda materialidade um mundo de imaterialidades também colabora para *escovar a geografia a contrapelo*.

E aqui, neste texto, a geografia é sobretudo aquela *escovada* em trabalhos de campo e em situações que nada ou pouco são relatadas em anais de eventos: uma formiga, uma árvore, um cipó e Manoel; dois cachorros, minhocas, abelhinhas por nascer, lambaris, muriçocas, três indígenas guarani... e um bicho-de-pé; um rio sentindo um homem, um povo inteiro; e chinelos de dedo de um índio guarani gaúcho em uma Semana de Geografia no Acre.

Os jeitos de narrar essas *estórias-até-aqui* também são variados. Para a primeira e última (1 e 4), relatos mais – digamos assim – convencionais: em "Uma formiga, uma árvore, um cipó e Manoel", uma experiência de campo perpassada tanto através de gentes como por outros *entes* da floresta em assentamento agroflorestal no Acre (primeira *estória*); e em "Chinelos de dedo de um índio guarani gaúcho em uma Semana de Geografia no Acre", uma comoção a partir de fala em mesa-redonda e vivência em todos os domingos depois (quarta *estória*). A segunda *estória* – "Dois cachorros, minhocas, abelhinhas por nascer, lambaris, muriçocas, três indígenas guarani... e um bicho-de-pé" – é disposta em imagens sequenciadas primeiro e em seguida em *itens* de descrição (à semelhança, quase, de um "Protocolo vegetal", poema inicial de *Gramática expositiva do chão* de Manoel de Barros [1966]). E a terceira *estória* – "Um rio sentindo um homem, um povo inteiro" – é expressa em carta, uma forma meio que em contraponto ao espaço de agora feito de *redes* de pressa e ansiedade, além do que uma carta aqui é também como uma nostalgia a brotar encontros *para sempre*.

1 – Uma formiga, uma árvore, um cipó e Manoel

Tocandira e Samaúma.
("Wikipédia" – adaptado).

A vida de uma formiga tocandira (*Paraponera clavata*) varia de seis a dez meses, podendo chegar, em circunstâncias excepcionais, como na condição de rainha, a três anos, e pode medir até perto de três centímetros. A árvore samaúma (*Ceiba pentandra*) pode viver mais de cem anos e ultrapassar a altura de sessenta metros. Uma tocandira também pode, a qualquer idade e tamanho, encostada à pele de um ser humano, ser morta em menos de um segundo... Uma samaúma pode também, a qualquer momento, mas preferencialmente já em idade adulta, ser em poucas horas derrubada por uma motosserra... A formiga em poucos dias estará misturada à terra e seus vestígios pouco importarão a alegrias ou a dores quaisquer. Pedaços pequenos de galhos e folhas da samaúma que de nada servem para a indústria madeireira, em alguns meses também estarão de tal maneira imiscuídos à terra que nem mais importarão a ninhos de pássaros ou a gravetos para fornos à lenha... Mas como e onde, então, poderão ainda nascer e crescer os cipós, que finos, longos e pendurados dos altos galhos da samaúma também servem para curar picadas de tocandira em peles humanas?

Os afetos correntes, vazantes e comunicantes entre formigas tocandiras, árvores samaúmas, cipós finos, longos e esverdeados e humanas e humanos talvez só possam ser *apercebidos* por elas mesmas e por eles mesmos – formigas, árvores, trepadeiras e gentes da floresta ou, de outro jeito, insetos-animais, plantas-vegetais e gentes-humanas/humanos afetando-se simultânea e reciprocamente produzindo uma geografia indiscernível entre "coisas" de biogeografia, geografia física e geografia humana. É por isso, nas conectividades entre umas e uns, outras e outros, que uma geografia dos afetos – ou mesmo uma – *por que não?* – geografia afetiva![237] – é produzida e vivida como condição mesma para a "transubstanciação" formiga|cipó [238], para o alívio da dor humana e para que a copa da samaúma persista como devir ninho de passarinhos ou devir nascedouro de cipós. Entretanto, vale também a pergunta: como essa geografia afeta ou não a geografia que fazemos, diuturnamente, dentro e fora de salas de aula, dentro ou fora dos espaços da educação formal?

Recebido os relatórios do trabalho de campo realizado em fim de semana anterior, a leitura de todos eles – repito: de todos eles – revelava, um a um, o esquecimento, a invisibilidade e a ausência de qualquer – mesmo rastro ou picada – formiga, de qualquer, mesmo que broto, pequena ou grande, árvore, menos ainda samaúma, nem cipó, mesmo daqueles para "amarrar" os pedaços do relato... *Apenas* o rio muito cheio quase já encostado ao pátio de uma casa era relatado; *apenas* a casa pequena de dois cômodos; *apenas* o forno à lenha sob a pequena cobertura de palha que também protegia a farinheira; *apenas* a plantação de mandioca ao lado da cacimba; *apenas* os varadouros que cortavam a floresta... Nem Manoel, o humano que se dispôs a "mateiro" temporário para uma turma de curso de geografia teve lugar nos relatos acadêmicos do trabalho de campo – quem dirá, então, formiga tocandira virada cipó nas copas de uma samaúma?

---

[237] Em "empréstimo" carinhoso de Irene Depetris Chauvin.

[238] Já pelo menos uma vez temos utilizado (ver GOETTERT; MOTA, 2020) o símbolo "|" *entre* termos-*entes*. Esse uso me chegou de Eduardo Viveiros de Castro (2011) que, discutindo o "perspectivismo ameríndio" observou "multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sanguecauim, barreiromaloca, grilopeixe" (p. 898). No texto, o autor em nota sugere: "Se se preferir marcar a disjunção referencial dessas multiplicidades, pode-se escrevê-las sangue|cauim, humano|onça, grilo|peixe, onde a barra vertical marca uma relação que não é nem de contraste ou oposição (como a barra /), nem de conjunção fusional, como o traço de união. Convencione-se então o signo "|" como indicador da síntese disjuntiva deleuziana, por analogia com o signo em xis da "subrasura" de Heidegger-Derrida" (p. 913). Ao que também já apontamos: "Mas podemos objetar que o símbolo "|" (linha vertical), ao verticalizar, separa *ambas* (gentes e terras); no entanto, pensamos aqui que também a linha vertical expressa a inevitável *amálgama* das gentes e das terras. Por outro lado, poder-se-ia observar que o símbolo "—" (linha horizontal) é mais apropriado, mas tanto o argumento sobre o símbolo primeiro cabe aqui (por apontar *as gentes* para um lado, e *as terras* para outro), quanto a confusão que o símbolo traria como um simples hífen ou travessão." (GOETTERT, MOTA, 2020, p. 11 – nota 2).

Manoel, senhor ribeirinho do rio Abunã (entre o Acre e a Bolívia), seringueiro e "copaibeiro" do Projeto de Assentamento Extrativista Porto Dias, em Acrelândia, Acre, ainda em meados da década de dois mil parece ter afetado pouco uma geografia ainda sobremaneira – e mesmo que legitimamente – preocupada com a produção e reprodução do espaço como dimensão espacial do Modo de Produção Capitalista, com o espaço e os meios natural, técnicos e técnico-científico-informacional, com o espaço conectivo das relações locais e globais, com o espaço do modo de produção (ou modo de ser, ou *habitus*) ribeirinho-caboclo-"florestanês", resistência e contradições às relações capitalistas de produção... (Um exercício interessante, nesse sentido, poderia ser o de retornar aos lugares de trabalho de campo e, solidariamente, ler e conversar com as pessoas envolvidas na atividade para a escuta, fala e posicionamento diante de nossos relatos, análises e reverberações; é um jeito de dizermos ao outro o que o espaço dele "é" para nós, que pode ser também um jeito de *nos vermos* em profundo estranhamento junto àquelas e àqueles que talvez sintam-se reciprocamente estranhas e estranhos, mesmo que dissessem, *ao final*, "é, parece que é isso...")

A maioria dos relatórios se encaixava perfeitamente naquilo que à época vinha à tona como "territorialidade seringueira" em contraponto à "territorialidade seringalista" ou "territorialidade dos coronéis de barranco". Aproximava-se bastante das críticas a um "(des)envolvimento insustentável" no Acre, que, sob a ideologia da "Florestania", proposta pelo então governo estadual, buscava articular floresta em pé com extração manejada de madeira e de outros produtos – como óleo de copaíba – junto à floresta nativa. E alguns relatórios, mesmo que poucos, ainda apresentavam as articulações e desarticulações entre projetos, programas e ideologias estatais de uma (re)invenção da "identidade acreana-seringueira" com, por exemplo, o desejo de um dos sujeitos entrevistados (que não era Manoel) de que preferia, entre ser seringueiro e fazendeiro, este último, pois a possibilidade de conquistar alguém nos bailes de sábado à noite, assim, era muito maior! Nada, portanto, de formigas, árvores grandes, cipós finos e dores de picadas aliviadas com seiva vegetal.

Os dias e as noites transcorridos e transcorridas entre o trabalho de campo e a discussão na devolutiva dos relatórios junto a alunas e alunos na sala de aula foram momentos de insistência e reverberação, para mim, de duas *imagens* daquela saída à floresta: uma, do acompanhamento em si do relato de Manoel discorrendo sobre a saga de uma formiga, que, pressentindo a morte iminente, retira-se de sua "sociabilidade" (ou justamente em função dela), sobe lenta mas firmemente em uma grande árvore e lá no alto, bem no alto, só, mas também solidariamente, começa a morrer para fazer algo diferente nascer... A outra imagem era à do próprio Manoel ao término do

relato: olhar sério, fixo, emotivo e em conectividade para o alto, para àquela copa de samaúma que praticamente o impedia de ver o céu, como se, propositalmente – e Manoel parecia saber disso – um outro "paraíso" estava bem ali, entre o grosso tronco da árvore gigante e a metade de um universo inteiro que se avizinhava do mais alto da floresta – porque a outra metade estava ali, junto ao chão, à terra... a floresta *encantada* de Manoel.

"Oh, professor, mas o senhor acreditou naquela história de formiga que vira cipó? Não, aí é demais...", disse um aluno... Confesso hoje, agora, que, pouco surpreendido com essa indagação meio "deboche" (não a mim, mas ao relato de Manoel), recorri, como contraponto, a uma comparação religiosa cristã. Alunas e alunos, católicas ou católicos ou não, conheciam e acompanhavam junto a missas (católicas) ou a cultos (pentecostais ou neopentecostais) momentos ou alusões da consagração do pão e do vinho, transubstanciados em corpo e sangue de Jesus Cristo. Ora, todas e todos, alunas e alunos, acreditavam nisso... Percebi que quase ninguém levou muito a sério a tentativa de comparação, mantendo-se em um pensamento mais ou menos assim: ora, o que não se pode provar, digamos, *territorialmente*, não pode ser elemento, fato ou questão para a geografia... Pois, como provar que formiga vira cipó? O que, no fundo, *bem no fundo mesmo*, se associava a outro "princípio" "analítico-crítico": Manoel é um alienado...

> De repente, e não mais que de repente, seu Manoel pára, aguarda as mulheres e homens da academia e com suas mãos rudes segurando as pontas de um fino cipó esverdeado, que vinha lá do alto e suavemente tocava o chão, começa a explicar a origem daquele vegetal dependurado por entre galhos e troncos. "Este é o cipó da tocandeira!"
>
> As quase duas dezenas de olhos da ciência arregalaram, entreolharam-se e se perguntaram se cabia, ali, um comentário de natureza tão mítica, para não falar folclórica. Seu Manuel, homem da floresta, do ouvido e da boca, do cheiro e do suor, nada percebeu de nosso retido surto preconceituoso. E continuou: "quando a formiga tucandira vai morrê, ela sobe lá em cima, tão vendo? Lá onde o cipó começa, naqueles galhos. Quando chega lá pra morrê ela vai, devagar, virando este cipó. A formiga se deita sobre o galho e as perninhas vão virando cada um destes cipozinho, até chegar aqui embaixo. Por isto, quando a gente é picado por tocandira, a gente pega um cipó deste, corta e passa o leite no lugar da picada. É a tocandira curando tocandira!"
>
> A tocandira de seu Manoel não morre. Renasce. Revive em outro. No cipó tocandira. Que serve para aliviar a dor da picada da formiga tocandira. A dor de mulheres e homens da floresta... (GOETTERT, 2005, p. 25-26).

2 – Dois cachorros, minhocas, abelhinhas por nascer, lambaris, muriçocas, três indígenas guarani... e um bicho-de-pé

1

2

3

4

5

6

7

8

9

1. 23°59'15" S / 55°5'51" W – Planeta Terra.
A 725 e a 1.604 quilômetros, respectivamente, a oeste do Oceano Atlântico e a leste do Oceano Pacífico.
Extremo sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul, Brasil, América do Sul.
Extremo centro-norte do departamento de Canindeyú, Paraguai, América do Sul.
A "zero" metro do Brasil, ao norte, e do Paraguai, ao sul.
Marco fronteiriço Nº IV 54.
Extremo sudeste da Reserva Indígena de Pirajuí, município de Paranhos, Mato Grosso do Sul.

2. No marco de antes e em outros próximos, a oeste daquele.
Um coração-amor como em ampulheta, talvez aguardando um encontro. Quem sabe?
Três tiros de revólver um dia ou uma noite ecoaram na fronteira entre Brasil e Paraguai. Dizem que por ali próximo, para o "interior do Paraguai", plantações de maconha são cuidadas e protegidas por mais ou menos dois mil homens. Mulheres também trabalham como "despalitadeiras" (separando pauzinhos de folhas) ou na "zaranda" (secagem que separa flores das folhas através de peneira). Dependendo da situação e da posição que homens e mulheres ocupam e desocupam na lida, podem ficar marcados ou marcadas para o serviço na próxima plantação, ou jurados e juradas para morrer.
Nomes aqui, nomes ali marcam os marcos deixando riscados o concreto com subjetividades de nomes próprios e até juramentos de amor.

3. Adelaide, Liz e Suzana – mãe e filhas – atravessam a linha internacional como se atravessassem um caminho qualquer.
Três indígenas guarani.
Em companhia, dois cachorros de médio tamanho, varas de pescar, um facão e um segredo.
A pescaria é logo ali, em terras paraguaias ainda não totalmente destinadas ao agronegócio, que nunca pediu licença para sua expansão. Ali, em meio à fazenda-latifúndio, águas guarani superficiais ainda guardam pequeno *ygua* (fonte, riacho) e pequeno pântano, rodeados também por mata pequena.

4. Às três humanas, dois cachorros e um segredo, juntou-se um punhado de minhocas.
Um local já virado e revirado, próximo ao córrego, dá sinais que além das três, outras e outros indígenas pescam ali.
A terra sombreada e meio úmida junto à baixada onde se encontra é lugar ideal para minhocas, não sabendo elas que também são ideias como iscas para lambari.

5. Mas lambaris talvez tenham também lá os seus caprichos.
Antes de morrer – e até porque não sabem que é isso que os espera – parecem recusar minhocas para comer, ficando apenas a dançar em volta delas com beliscadas marotas que não ensejam nem outros desejos e nem uma fisgada de puxar.
Adelaide, Liz e Suzana já sabem disso, e ali e então o segredo é revelado: Adelaide traz em um dos bolsos um pedaço de colmeia-favo e, cuidadosa e delicadamente, retira de seus "poros" abelhinhas ainda por nascer, branquinhas, mas que ali, naquele instante, migram do "útero" para a ponta de um pequeno anzol...

6. Quando tempo é preciso esperar para que um lambari deixe a água e passe a fazer "companhia" para a pescadora, o pescador?
Quanto tempo ainda será necessário para que gentes "brancas" e não indígenas entendam que as e os Guarani insistirão em pescar em águas que lhes pertencem há séculos, mesmo que há décadas já cercadas e separadas por *linhas* e cercas de arame liso ou farpado?
Ou em caçar... Porque se Adelaide trazia em um dos bolsos casinha de abelhinhas por nascer, Liz trazia um estilingue... Vai que aparece um tatu!?

7. Uma pescaria exige a paciência da espera – que pode ser breve, que pode ser longa, quase infinita.
Uma pescaria requer silêncio, habilidade e sensibilidade para sentir o toque *imperceptível* ao olho, mas que toca a perninha branca da abelhinha fazendo vibrar o anzol, a linha, a vara, a pele, os dedos, a mão, o braço, as redes neurais e... "Agora!"

8. A abelhinha branca ainda não nascida é espetada no anzol pequeno, e ambos são mergulhados no córrego de fundura pouca enquanto uma mão ágil do lado de cá da vara a embala junto à corrente mansa da água...
Um, dois ou três segundos depois o pequeno anzol é bruscamente puxado com um lambari a se retorcer de dor.
O ferimento provocado pela fisga do anzol agora presa a uma parte interior da boca pode até ser imaginável, mas que nenhum humano quer viver... E quanto mais o lambari se mexe, mais a fisga rasga a carne.
O oxigênio do ar é como para os humanos o oxigênio respirado em água; um afogamento sem piedade.
Ali, ainda, os lambaris não eram pescados para servir de comida de gente: eram cortados em três pedaços e viravam logo ali, em um pequeno pântano, iscas para carpas.

9. Aquele "micro-espaço" da pescaria, em uma tarde ensolarada de setembro de 2017, destoava de tudo ao redor, a maior parte formada por grandes fazendas de gado onde a principal vegetação, já há décadas, é a braquiária (*Brachiaria*).
Ali, naquele "refúgio" de mata remanescente, de um "fundo de fazenda" próximo à linha internacional entre Brasil e Paraguai, ainda um conjunto de outros bichos e plantas sobrevivem. Um deles é a muriçoca, inseto-mosquito caprichoso que, parece, de tão

acostumado que está com as gentes indígenas, já não mais as perturba, enquanto vasculham qualquer pele descoberta de gentes brancas da cidade.

Na volta "para o Brasil" ou para a casa-morada de Adelaide, Luz e Suzana, ainda percebemos com mais vagar que mesmo postes de cercas, e mesmo as cercas, e mesmo os marcos que divisam limites são apenas isso: postes, cercas e marcos como a testemunhar um movimento que *polícias* e o *poder* tentam conter, mas que gentes indígenas ou não indígenas não se contém nos marcos de uma imposição.

n... *Deixei a Reserva Indígena Pirajuí no final do mesmo dia, chegando em Dourados, 260 quilômetros ao norte, no início da noite.*

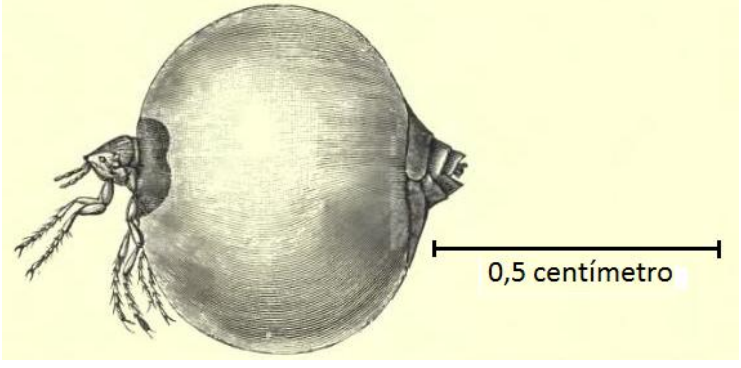
Na semana seguinte segui para Goiás, cidades de Trindade e Goiânia (a aproximadamente 1.060 quilômetros a nordeste de Dourados), onde participei de rodas de conversa sobre a poesia de Manoel de Barros, geografia e espaços em devir.

Dali, das cidades goianas, segui para Rondonópolis (715 quilômetros a leste), onde fiz uma fala sobre Geografia, Sociedade, Cultura e Política.

Também em Rondonópolis, aproveitando um domingo ensolarado e quente (como são praticamente todos os domingos ali) fui pescar junto à margem direita do rio Vermelho, a mais ou menos vinte quilômetros da cidade, à jusante. Sentado em um pequeno cais, pacientemente aguardava o beliscar de um peixe (de preferência maior que um lambari) para fisgar uma alegria.

De repente, não mais que de repente, senti uma coceira cada vez mais incessante e forte no segundo dedo de meu pé esquerdo. Levantei o pé e além de sentir, vi, então, um bicho-de-pé já meio "maduro" a querer deixar o ninho de uma vez.

Contei os dias e me dei conta que ele me acompanhara, por todos aqueles lugares, desde a estada na Pirajuí.



Bicho-de-pé (*Tunga penetrans*) – fêmea com abdomem distendido.
("Wikipédia" – adaptado)

3 – Um rio sentindo um homem, um povo inteiro

Seu *Arnaldo!*

Como vai?
Hoje visitamos sua casa, sua óga, *seu* okára (pátio), *seu* tekoha.
Imediatamente ao Bom dia! *ou ao* Mbá'éichapa! *o senhor nos ofereceu cadeiras junto à sombra em frente à sua casa.*
Ali ouvimos a bonita história de resistência e luta junto ao tekoha Passo Piraju, *que por décadas foi usurpado de vocês de todas as formas: suas matas derrubadas, seus* tape po'i *(trilhas) destruídos, o rio distante, os* jara *(donos de seres e de lugares) expulsos juntos com as e os Kaiowá...*
Mas, nos últimos anos, retornaram e retomaram a terra, vivendo ali na pequena franja entre a margem direita do rio Dourados e a imensa monocultura-latifúndio de cana de açúcar, que como parte do Estado monocultor insiste em não restituir, definitiva e em totalidade, esta terra que a vocês pertence.
Para mim, Seu *Arnaldo, confesso que duas coisas muito me intrigaram na visita:*
- uma, como que diante de tanta dor, violência e morte, o senhor ainda faz com que uma alegria imensa ecoe junto a cada palavra, nesta mistura muitas vezes entre guarani e português, como a querer, mesmo em meio à esta terra com mal *ao redor, apenas um lugar para sua* terra sem mal *algum; e*
- outra, onde *caminhava (*oguata*) aquele pensamento quando o senhor, ao nos acompanhar junto ao rio, por uns longos minutos parecia apenas sentir o vagar das águas, que ali, em frente e abaixo seguiam mansas para o mar?*
Sim, repito: me intrigaram...
Até que logo em seguida, seguindo por entre sua kokue, *sua roça, ali, bem no meio, um quadrado de alguns metros fez também com que o senhor parasse, e em sentido muito próximo ao da margem do rio, um silêncio tomou o mundo todo.*
Até que o senhor disse: Aqui tá o meu filho... Morreu de violência, mas tá aqui comigo...
A vida, Seu *Arnaldo, é, como sabemos, de muitas poucas certezas, mas ali, naquele instante, acho que uma me chegou avassaladora: não, não era o senhor que silenciosa e demoradamente observara o rio, há poucos instantes passados, e sim, era o rio, suas pedras e tudo o mais que o observava, não com preocupações e desconfianças, mas como necessidade de aconchego e afeto, como a saber – e a querer – que a melhor companhia daquelas águas e daquelas pedras são o senhor, seu filho, sua família, sua parentela, seu povo, essas e esses Kaiowá que mais que* apenas *estar ali são este* aqui, *esta terra por anos e anos à espera sem nunca se esquecer das gentes às quais pertence.*
Talvez pela primeira vez na vida, Seu *Arnaldo, percebi que não necessariamente é a terra que pertence às gentes, mas são as gentes que pertencem à terra, e ela – junto com o rio e com as pedras que o acariciam –, ali, bem ali, junto do senhor, parece saber muito bem disso.*
Tudo ali, então, Seu *Arnaldo, se despertara para mim como reciprocidade, e que sei que pouco entendi e que pouco ainda entendo, mas que me atravessou quando o senhor parou, olhando o rio que também lhe olhava, quando as pedras também pararam e lhe olharam, quando o mundo inteiro parou, mesmo que por poucos segundos apenas, fezendo parar tudo ao redor, e tudo e todos, parados, ali, como um movimento (e)ternamente de solidariedades sem fim.*

Obrigado!, Seu *Arnaldo.*
Aguyje!

Passo Piraju, terra kaiowá, 3 de maio de 2019.

4 – Chinelos de dedo de um índio guarani gaúcho em uma Semana de Geografia no Acre

As convidadas e os convidados de fora, geralmente do centro do Brasil, sobretudo São Paulo e Rio de Janeiro, já haviam feito suas falas. E isso era muito comum: nossas semanas de geografia da Universidade Federal do Acre, naquela primeira metade da década dos anos 2000, mesclava palestrantes externos e dali, do Acre. Mas no último dia de um daqueles eventos havíamos convidado, por mediação do professor de Ciências Sociais, Elder Andrade de Paula, o *Seu* Miguel: "Ele é um sujeito excepcional, você precisa ouvir, ele é assentado ali no assentamento Agroflorestal Benfica, indo pra Bujari, e é de uma consciência política impressionante! Até gaúcho ele é! Você acredita?" (Confesso que esse último elemento era apenas uma pequena – e boa – provocação!)

Miguel então participou na última mesa-redonda da semana, juntamente com mais três convidados. Por mera coincidência ficou por último, mas já desde que chegado ao anfiteatro era nítida sua timidez misturada com seu andar mais contido ainda, devagar, de corpo meio arqueado, camiseta da produção agroflorestal do assentamento, uma bombacha rota, sem guaiaca e sem lenço branco ou vermelho, apetrechos típicos da "vestimenta tradicional gaúcha". Desde a sua chamada à mesa até o momento de falar, Miguel ficara de cabeça baixa e poucas vezes espiava mesmo que fosse as primeiras fileiras de gente daquele anfiteatro lotado.

Quando chegou sua vez, primeiro teve que se ajeitar com o microfone, e a impressão era que ambos (Miguel e microfone) tinham pouco jeito um com o outro. Mas aos poucos tudo foi se ajeitando... E Miguel começou mais ou menos assim: "Vocês fazem geografia, é isso, né?... Então eu queria começar dizendo que vocês cuidam muito mal do espaço de vocês... Antes de entrar aqui, neste anfiteatro, eu caminhei um pouco aqui ao redor e me impressionou muito que alguns lugares são tão descuidados... Vocês não veem isso?"

A primeira constatação de Miguel foi de "ordem prática", local, daquele *aqui* junto/ao lado daquele grande salão, mas talvez nós tão ou mais preocupados com a *episteme* parecíamos precisar que alguém nos alertasse para uma espécie de *frônesis*, de um conhecimento ou de um saber que também é tato, contato, concreto, um *conhecimento prático*. Toda sua fala foi, então, como a discorrer de coisas da vida que vivia, que vivia e que via, que via e que sentia, e que de tanto sentir fazia a consciência vibração porque o mundo, a geografia, o espaço, precisavam ser outros, ser outra, porque era demais a sujeira que impedia a vida fluir sem torpor.

Na plateia, eu, na primeira fila diante dele, com a mão segurando a cabeça e com os dedos indicador e médio junto à fronte, ouvia, ouvia e ouvia... Miguel prendia a atenção levando-nos longe das teorias (geográficas ou não) e nos aproximando a cada novo lugar de um conjunto de "exemplos" de vida, de existência e resistência. Exemplos que primeiro *habitavam* o assentamento Benfica, como a produção de verduras e a criação de codornas, depois cruzando o Brasil até chegar ao Rio Grande do Sul, de suas ancestralidades daquela terra... E como era sincrônica a fala-terra com o balançar de uma das pernas apoiada na outra, junto aos pés de chinelo de dedo que se mostravam por baixo da toalha que cobria a mesa.

*****

Em praticamente todos os domingos dos três anos seguintes convivi com Miguel em sua casa, no assentamento. O pátio era amplo, sombreado por pares de mangueiras que impiedosamente faziam o chão amanhecer tomado de folhas. Sempre um ou outro cachorro nos era de companhia, enquanto pintinhos, galinhas e galos ciscavam aqui e ali. Sentado em sua cadeira fio em pouco tempo de conversa iniciava o fazimento de seu cigarro de papel, até porque palha de milho era raro por ali. Devagar e cuidadosamente, cada "passo" era entrecortado por uma frase, um sorriso franco mesmo que curto, até que um isqueiro ou um fósforo faziam o cigarro roçar a boca primeiro à espera de uma fumaça lenta e macia que inundava o semblante de Miguel, depois.

Ali, naquelas manhãs, tardes e inícios de noite de domingo, junto de Marlinda, a mulher virada companheira nos tempos de serviço bancário no Banco do Brasil de Tefé, no centro amazonense, e dos filhos Lenine, Kadiego e Iberê, e mais um monte de gente que tinha ali um lugar de afetos múltiplos, passei a compreender melhor – eu acho – o que me ficara extasiado durante aquela mesa-redonda. Tendo um livro de Karl Marx como companhia quase sempre, Miguel deslindava uma luta de classes sem elucubrações desnecessárias, misturando em cada estória uma teoria que é a própria vida.

No princípio, confesso, pensava que tudo aquilo fosse o "resultado" de sua ascendência colona-camponesa, de um interior gaúcho longe dos enclaves da colonização europeia, alemã, italiana e polaca, sobretudo. Mas Miguel era também Silva, e Silva, nos meus tempos de guri era um daqueles sobrenomes que serviam para que nós, teuto-brasileiros, reproduzíssemos uma superioridade que, além da cor da pele, dos lugares de poder e dos sotaques, também tinha em sobrenomes um ícone de pretensa elevação moral, como em Goettert, Follmann, Konzen e Gerhard.

"Sou meio Guarani"... Sim, então tudo começou a ficar óbvio... Mas, óbvio, como? É interessante como o presente faz com que constantemente nos voltemos ao passado, vasculhando-o novamente, refazendo-o em uma constância que não pára. "Sou meio Guarani"... Mas ser "meio", para Miguel, em minha frente, era como dizer – e ele sabia disso – que seu corpo e sua alma não pertenciam ao mundo branco, dos brancos, embranquecido demais ao ponto de impedir que vejamos – e ouçamos – *miudezas*, *inutilidades* e *nadas*, como aquelas palavras em uma semana de geografia que nunca mais esqueci: "... Então eu queria começar dizendo que vocês cuidam muito mal do espaço de vocês"...

Por isso, também comecei a pensar como são instigantes os chinelos de dedo, e, por que não?, para gaúchas e gaúchos com dinheiro também pouco, um par de alpargadas. Livres, quase, tocam o chão e são tocados por ele. Leves, quase, parecem voar e fazer voar. Mas sobretudo, são também expressão de um contra-espaço de sapatos fechados, *massacrantes* de pés e de tudo o que no e do chão vive, sem chance, na maioria das vezes, desses *seres*, desses *entes rastejantes* escapar da sola *sintética* que sintetiza o princípio, a lógica e o processo de acumulação, de sapatos e do capital... Fixados ou fixadas ou meio soltos ou soltas ao pé, chinelos de dedo ou alpargatas de pano ou de couro parecem uma segunda pele sempre pronta a nos proteger ou a nos deixar, a depender de como cuidamos de nosso espaço.

E com Miguel, ali, seja sob a mesa-redonda ou sobre o chão de seu quintal ou da terra que lhe faz viver, seus chinelos podem ser muito mais que uma segunda pele entre o corpo e o solo. Pode ser – como foi um dia, como foi em um domingo – um porto, um *canto*, um lugar, de pouso de um *ente* voador, a voar o Brasil inteiro e a pousar na gente de pertença mútua, de um guarani *mbya* andante e errante, mas que nem por isso fez *errar* o encontro da borboleta que enfim se fez aconchego. E aconchegada, a borboleta se fez afeto em Miguel, em um pé achinelado para a liberdade tanto do que senta e sente quanto do que voa e pousa.

Do que vive e do que (não) morre: entre-afetos em "territórios sensíveis" e "estórias-até-aqui" (considerações finais)

Mais do que nunca, me parece, é preciso que nós, *da geografia*, ajudemos a *cuidar do espaço* para fazer nele brotar guaviras ainda com o desejo vivo de nascer, mesmo que há décadas sendo mortas soterradas por camadas de colonização antropocêntrica, monocultural, latifundiária e racista. Para isso é preciso olhar tudo *para si* e tudo ao redor e conseguir reter-se naquela pequena folhinha em meio à braquiária, ou observar que aquele desnível em valeta em meio à soja foi, em outro espaço, em outro tempo, uma nascente, que ali ainda parece à espera da companhia de outras plantas e árvores para verter de novo.

Mas o que nos afeta, afinal?

Nossos trabalhos de campo são preparados de tal forma que neles já vamos "com-formados" de um jeito que depois apenas encaixamos *fontes orais* e *imagéticas*, *dados quantitativos* etc. em uma *repetição sem diferença* em textos-relatórios de *campo* aqui e outro lá? Ou em cada um deles vamos sendo afetados – e também afetando – coisas, gentes e relações que nada *a priori* sinalizava, e que então passado o *campo*, passado o tempo, ainda reverberam provocando-nos pensamentos uns juntos de outros, com outros e ainda aqueles que em outros espaços ainda hão "de-vir"?

Constatamos que nossos eventos, em espaço pandêmico ou não, presencial, semi-presencial ou em "live", parece terem encontrado o momento no qual o desconforto diante de alguém que fala de *em frente*, de um alto em "tela cheia", seja desproporcional às reivindicações de igual e horizontal posição de sujeitos, nos lugares de estar, ser, respirar, ouvir, olhar... e falar. Eventos nos quais chinelos de dedo já não precisem ser meio que escamoteadas por "debaixo do pano", e que o momento primeiro de qualquer fala possa ser, por exemplo, ajuntar os lixos que rodeiam aquele lugar de poder.

Mas independentemente de nossos trabalhos de campo e de nossos eventos...

Seu Manoel, as formigas tocandeiras, as árvores samaúmas, as picadas e a seiva do fino cipó continuam a ser de companhia... Quase diariamente, às vezes à tarde mas preferencialmente à noite, Adelaide, só, ou acompanhada de filhas e cães, varas, linhas e anzóis, abelhinhas ainda a nascer, ou não, cruza a linha internacional como se fosse simplesmente um "obstáculo" qualquer que se interpõe entre sua terra reservada (d*e dentro*) e seu *tekoha*-mundo logo ali (*de fora*)... *Seu* Arnaldo certamente todo dia percorre o *tape po'i* entre a casa, o rio e a roça, acompanhado do sol ou da chuva e/ou de muitos ventos, como o *zéfiro*, agradável e suave... E Miguel, como *a converter as terças-feiras mais cinzentas em manhãs de domingo* (como em um dos bonitos *estatutos do homem*, da mulher, das crianças, das idosas e idosos... das formigas, das árvores, dos cipós, dos lugares, dos cachorros, das minhocas, dos lambaris, dos rios, das roças, dos cemitérios... de Thiago de Mello [1966]), ali, no pátio de sua casa, no Acre, continua a preparar um chimarrão com Marlinda ou a fazer nuvens de sonhos com as fumaças de seu cigarro de papel.

Porque trabalhos de campo e eventos podem ser mais que uma *exterioridade* excepcional, breve e fugaz, *objetivista* e *neutra*... Podem e precisam ser transformações em nós e para quem nos acompanha, na apreensão de *insignificâncias*, *inutilidades* e *nadas*, mas que nos despertam em noites de sonhos conturbados ou em manhãs de terças-feiras cinzentas... E diante do espelho, ainda meio *zonzos*, vejamo-nos transformados em pequenos insetos ao mesmo tempo indiscerníveis e inclassificáveis, mas de uma potência tal e arrebatadora como força de um devir-inseto a grunhir *imperfeições*, *desconexões* e *desconcertos* – em contraponto a um mundo que nos quer

reto, *apolíneo* e *ordeiro*. Devires-inseto capazes de, com seus *cantos* profundamente envolventes e em olhares recíprocos diante de nossa própria imagem, fazer estilhaçar a superfície lisa e branca em mil e um pedaços.

E assim também juntamos pedaços em trabalhos de campo, juntados a outros às vezes de bem longe. A formiga tocandira não morre, se metamorfoseia. O cipó vira remédio. Manoel, as suas e os seus fazem com a formiga-cipó passar a dor, enquanto as águas do Abunã sobem no "inverno" e baixam no "verão" (as estações do acre amazônico). As abelhinhas de Adelaide, Liz e Suzana não morrem porque ainda não nasceram, assim como as "veredas" entre os grandes sertões latifundiários persistem e renascem a cada nova pescaria. O filho de Arnaldo ainda vive junto à roça do pai, na beira do rio Dourados. O indígena guarani gaúcho vive junto do migrante Miguel, no Acre... Quais "estórias-até-aqui" juntamos para contar?

Então, a pergunta talvez não seja apenas se somos ou não colagem ("Eu sei que sou só colagem", Anná de Mococa) mas: O que juntamos para colar? Os trabalhos de campo, os eventos e as salas de aula, dentre outros lugares, estão cheios de *estórias*. Se essas *estórias* hão de morrer ou hão de viver depende também de nós, de cada uma e de cada um de nós. E assim, em vez de apenas colarmos o que encontramos, podemos até tatuar no próprio corpo um mosaico de nomes, gentes, bichos, plantas e tudo o mais que serve para geografia. E então poderá sobrar um pequeno lugar na pele onde uma *última* inscrição seja feita: *Eu sei que sou só geografia*.

Porque, afinal, *territórios sensíveis* são os entre-lugares de *estaórias-até-aqui*, como os que envolvem um formiga, uma árvore e uma seiva para aliviar a cor em *meio* à floresta; que envolvem indígenas guarani mãe e filhas, cachorros, minhocas, abelhinhas que ainda não nasceram, lambaris, carpas e muriçocas em *meio* ao que não-indígenas – mas humanos – definiram como uma fronteira, entre Brasil e Paraguai; que envolvem um rio, uma roça, um corpo *morto* e outro vivo, ambos kaiowá, em terra retomada em *meio* ao agronegócio negador da vida; ou envolvem um indígena mbya em companhia de um palco e de um microfone, em *meio* a um descuidado o pátio ao lado. Que mais *territórios sensíveis* habitem a geografia.

Leituras e encontros de afeto

Os "territórios sensíveis" (e também as "paisagens sensíveis") me chegaram com Marisol de la Cadena (2009), da uma Terra como planeta mas também como entidade sensível *habitada* por uma multiplicidade de seres igualmente sensíveis – como, podemos dizer, gentes, animais e pedras. A autora, para tanto, parte também de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996): "Pero en el nuevo plano es posible que el problema ahora le concierna a aquel que cree en el mundo, y ni siquiera en la existencia del mundo sino en sus

posibilidades de movimientos e intensidades, como para una vez más dar lugar a nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y a las piedras."

"Estórias-até-aqui" vem-me de Doreen Massey (2008), *imaginando* o espaço como uma "simultaneidade de estórias-até-agora". Essa simultaneidade parece pressupor, também, uma "ética relacional" (a autora se refere a Sarah Whatmore, 1997), o que tornaria possível, também para a autora, "imaginar geografias muito diferentes de afeto e lealdade" (p. 265).

Como escrevi, a ideia de *escovar a geografia a contrapelo* veio de Walter Benjamin (1993). A ideia já nos surgiu em outro momento, no encontro com Luiz Felipe Rodrigues (RODRIGUES, GOETTERT, 2020).

A perspectiva de reciprocidade nos vem com Bartomeu Melià (1990) e a análise da "economia da reciprocidade" dos Povos Guarani. Para o autor, "Uma constante etnográfica e histórica, que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos é que vivem uma economia de reciprocidade, sempre procurada, ainda que nem sempre conseguida. A terra-sem-mal é uma condição relativa e um elemento importante. Nada mais, porém também nada menos. [...] A busca da terra-sem-mal, seja em longas migrações, quando eventualmente ocorreram, seja em deslocamentos para regiões contíguas, nunca esteve desligada das condições e do modo de viver a reciprocidade, no convite e na dança ritual." Pois, ouçamos o canto, o verso, a reza, a dança: "Yvy mar' ẽ ỹ upéa ko yvy porã / ljpéa yvy ju / Naguahe upépe jav eveháp e / Upépe ojejiroky avei" (A terra-sem-mal essa é a terra boa; essa é a terra áurea e perfeita. Chegamos lá mediante o vôo ... Ali também se dança)" (p. 45).

E também a ideia de reciprocidade nos chegou com Mario Blaser (2008), ao analisar a relação entre povo Yshiro, território (*yrmo*) e "Programa de Caza Sustentable" no Paraguai. Em um dado momento Blaser, em relação ao *yrmo*, enfatiza: "Los Yshiro llaman a su medio el y*rmo*, una palabra que connota tanto el monte como el mundo y el cosmos, que de acuerdo a varios ancianos esta gobernado por el principio de relacionalidad o la dependencia mutua de todo lo que existe. La reciprocidad entre todas las entidades que co-constituyen el *Yrmo* es fundamental para mantener el flujo de energía que lo sostienen" (p. 89).

Junto ao Acre e seu "(des)envolvimento insustentável", suas territorialidades e identidades, percorri *varadouros* com Elder Andrade de Paula (2005), Carlos Walter Porto Gonçalves (1998) e Maria de Jesus Morais (2016).

Para as andanças junto e *além* da Reserva Indígena Pirajuí me foi/é de companhia a guarani ñandeva Beatriz Vera, caminhando e lendo junto (VERA, 2017 e 2020).

Para as andanças junto à retomada-acampamento Passo Piraju me foram/são literalmente de companhia Rosa Colman, Arnulfo Caballero Morinigo e Antonio R. A. Ioris, junto a leituras também de Colman (2015), Ioris (2020), Pereira (2004), Juliana Grasiéli Bueno Mota (2015) e Aline Castilho Crespe (2015).

E da *forma* ou *modo de expressão* em carta para *Seu* Arnaldo, fui "enterrado" junto com Nécio Turra Neto (2002)... Enterrado, enterrados, mais ainda vivo, vivos!

Acordar e *se ver* metamorfoseado em um grande inseto me veio (como me vem todas as manhãs) já do clássico *A metamorfose*, de Franz Kafka (e não "Kafta", que aqui também se engane). No conto, no entanto, Gregor Samsa fracasse em seu devir-animal, e, incompreendido, *se deixa* à morte atravessado por uma maçã às costas. E então vejamos: para Gilles Deleuze e Félix Guattari (2002) "O devir-animal nada tem de metafórico. [...] É um mapa de intensidades. É um conjunto de estados, todos diferentes uns dos outros, implantados no homem no momento em que este procura uma saída" (p. 69).

*****

O encontro com *Seu* Manoel povoa a minha cabeça dia sim, dia também. Talvez tudo o que eu já havia lido e ouvido sobre a floresta, suas gentes e "coisas" estava ali, junto à beira do rio Abunã, com *Seu* Manoel, família e a floresta inteira. O momento de "parada total do mundo", junto à samaúma, e o relato devagar e demorado sobre a formiga tocandira a buscar a altura para morrer, transformando-se em cipó, é uma das mais belas narrativas do universo todo que pude ouvir. Obrigado *Seu* Manoel!

É possível e até provável que Adelaide, Liz e Suzana lembrem de mim (já visitei sua *óga* e seu *okára* outras vezes depois), mas não meu nome. Beatriz Vera, que nos acompanhava, de fato se referia a mim mais por "professor". No entanto, a aprendizagem daquela pescaria, junto àquela imensidão de seres, de um "mundo sem fim", junto a linhas limítrofes e a linhas de pescar, já há muito se juntaram para um bate-papo com *Seu* Manoel. (Mas confesso que o mais difícil, nesse caso, seria convencer as três a deixarem sua terra ou a *Seu* Manoel deixar a sua, porque gentes de companhia dificilmente se desgrudam das suas gentes, de suas coisas.) Obrigado Adelaide, Liz e Suzana!

Seu Arnaldo talvez esteja, agora, a andar por entre casa, roça e rio e a tocar em lembranças o filho que será lembrado sempre. É de supor, imagino, que a terra, o rio, as pedras e o filho estejam todas as manhãs à espera de sua companhia, ao que também já imagino

Seu Arnaldo em companhia de Adelaide, Liz, Suzana e *Seu* Manoel, a atravessar qualquer limite de pensamentos e se juntando ao rio Dourados para dali trazer um peixe dourado à tona, quem sabe embalando um divertido banquete. Obrigado *Seu* Arnaldo!

E Miguel nunca – tenho certeza – deixaria uma pescaria assim ocorrer sem ele, não pelo peixe, pelo dourado, mas pelo simples momento de um estar junto com sua gente, com sua terra, seja no Acre, no Rio Grande do Sul, no Amazonas ou no Mato Grosso do Sul. É de se imaginar, então, Miguel junto do rio, sentado em uma pedra a enrolar o fumo em uma palha do milho saboró, aquele que as gentes guarani e kaiowá daqui fazem verter a chicha, a bebida a embalar afetuosamente a *terra sem mal*. Um "pedaço" desta *terra sem mal* parece já estar ali, então: uma fogueira no centro a iluminar *Seu* Manoel, Adelaide, Liz, Suzana, *Seu* Arnaldo e Miguel... E no horizonte junto e atrás de cada um, de cada uma, uma multiplicidade de sombras coloridas a contagiar o mundo inteiro, como a convidar as gentes do universo todo a deixar a luz "cegante" para dançar a festa da reciprocidade sem fim. Obrigado Miguel!

Obrigado!

Referências bibliográficas

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, 2007.

BARROS, Manoel. Gramática expositiva do chão. [1966] *In:* BARROS, Manoel. **Poesia completa: Manoel de Barros**. São Paulo: Leya, 2010, pp. 119-142.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In:* BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 222-232.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. **WAN Journal,** v. 4. 2009, p. 81-107.

BRAND, Antonio Jacó. **O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em História Íbero-Americana). Porto Alegre – RS: PUC/RS, 1993.

BRAND, Antonio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

CHAUVIN, Irene Depetris. **Geografías afectivas: desplazamientos, prácticas espaciales y formas de estar juntos en el cine de Argentina, Chile y Brasil (2002-2017)**. Pittsburgh, Estados Unidos: Latin America Research Commons, 2019.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani**. Tese (Doutorado em Demografia). Campinas – SP: Programa de Pós-Graduação em Demografia – UNICAMP, 2015.

COMAR, Vito. **Etnodesenvolvimento em terras indígenas**: uma abordagem integradora. Dourados: EdUFGD, 2019.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do *tekoha* à reserva, do *tekohará* ao *tekoha***. Tese (Doutorado em História). Dourados – MS: PPGHistória-FCH-UFGD, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de la "política". **Wan jornal,** v. 4. 2009, p. 139-171.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix Guattari. **What is Philosophy?** Columbia University Press: New York, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix Guattari. **Kafka: para uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.

GOETTERT, Jones Dari. **Do olho do umbigo do Mapinguari**. Rio Branco: EdUFAC, 2005.

GOETTERT, Jones Dari; MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Gentes|terras: o *ouvir* mútuo das Geografias Indígenas. **Revista Nera – Dossiê Geografias Indígenas**, v. 23, n. 54, pp. 9-34, 2020.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Geografando: nos varadouros do mundo** (da territorialidade seringalista à territorialidade seringueira; do seringal à reserva sxtrativista). Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Geografia. UFRJ. Rio de Janeiro. 1998.

IORIS, Antonio A. R. **Kaiowcídio**: genocídio Guarani-Kaiowá. Cardiff University: Cardiff. 2020.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia,** n. 33. 1990, p. 33-46.

MELLO, Thiago de. **Estatutos do Homem**. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2001 [1966].

MORAIS, Maria de Jesus. **"Acreanidade": invenção e reinvenção da identidade acreana.** Rio Branco: EdUFAC, 2016.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS**. Tese (Doutorado em Geografia). Presidente Prudente: Programa de Pós-Graduação em Geografia – FCT/UNESP, 2015.

PAULA, Elder Andrade de. **(Des)Envolvimento insustentável na Amazônia Ocidental**: dos missionários do progresso aos mercadores da natureza. Rio Branco: EDUFAC, 2005.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – USP, 2004.

RODRIGUES, Luiz Felipe; GOETTERT, Jones Dari. Povos indígenas e fronteiras: considerações sobre os Maká e os Guarani e o nacionalismo no Paraguai. *In:* FABRINI, João Edmilson; MONDARDO, Marcos Leandro; GOETTERT, Jones Dari (orgs.). **A fronteira cruzada pela cultura e as relações sociais de produção**. Porto Alegre: Total Books, 2020.

TURRA NETO, Nécio**. Enterrado, mas ainda vivo!**: identidade punk e território em Londrina. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia. Presidente Prudente, 2001.

VERA, Beatriz. **Espaço, árvores e plantas na Reserva Indígena Pirajuí: entre memórias e lugares de agora**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia – FCH/UFGD. Dourados, MS, 2020.

VERA, Beatriz. **Transformações no espaço geográfico na Reserva Indígena Pirajuí a partir da memória das pessoas mais antigas**. Trabalho de Conclusão de Curso.Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu – FAIND/UFGD, Dourados, MS, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**. USP, v. 54. n. 2. São Paulo, 2011, p. 885-917.

WHATMORE, Sarah. Dissecting the antonomous self; hybrid cartographies for a relational ethics. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 15. 1997, p. 37-53.

Afetos em terra e gentes kaiowá
Grande família kaiowá de ñandesy Floriza e ñanderu Jorge

Ítalo Franco Ribeiro e Cristiano Garcia Rodrigues

Uma geometria das coisas *em chão*, *em terra*. Todos os volumes em mesmo *nível*, formas
várias misturando marrons da *terra vermelha*, verdes vegetais sem fim e cinzas e bran-
cos de coberturas entrecortadas por caminhos de andar. Retângulos
pequenos, médios e grande próximos/distantes de círculos
arvoredos e outros dois em água, de água a olho nu e
outro um pontinho azul encostado no grande
retângulo. As formas e as cores de vidas
em *baixo plano*, ansiando
por
a
p
r
o
x
i
m
a
ç
ã
o

Atingida por um vento "des-norte-ador",
a verticalidade se rompe e uma proximidade se faz.
E assim outros verticais, agora animados à terra, vão se mostrando: árvores em pé, cheiro de mato e de terra, calor do fogo, nuvens no horizonte... e uma estrada a separar árvores livres de um lado e capim braquiária colonizadora do outro.
De um lado, uma terra nativa, originária.
De outro, uma erva daninha, onde mais parte, mais longe, *se mistura* a outras "monoculturas" de soja transgênica e milho híbrido,
mas sem *mistura* alguma com os desejos das gentes indígenas
que sempre estiveram ali.

Em um
virar de olho
a estrada-divisa
some,
encoberta pelo desejo
em fazer dali
uma
terra sem mal,
sem divisa,
sem separação.

Porque
não se separam
águas, matas e céus.
Porque
não se separam
o que reciprocamente
se alimenta,
o que se troca,
o que se compartilha.

Porque não se separam as vidas *aquáticas*, *florestais*, dos *ares* e das *terras*, vegetais, animais, minerais e gentes. Então, o olho põe-se a sentar próximo, quase toca o chão, quase sente o sapé a cobrir as casas, quase já *canta* a *reza* junto à grande casa, *Ogapysy*.

Mas o *canto* e a *reza* kaiowá nunca são sós, sozinhos, única e único.
Sempre são e sempre precisam ser de companhia,
de tudo que já estava ali, de tudo que
foi chegando e de tudo
que se reúne.
Para ninguém
mais precisar
sofrer.
Para ninguém
mais precisar
se martirizar.
Para todas
e todos
sempre
v
i
v
e
r
!

Lugar da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge, rezadora e rezador kaiowá.
Lugar de sua grande família, de suas moradas.
Lugar de tudo o que a envolve (e contra qualquer "des-envolvimento").
Aldeia Jaguapiru, junto ao limite centro-norte.
Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Fotografias (as cinco primeiras em *drone*): Cristiano Garcia Rodrigues.
Última fotografia: Ítalo Franco Ribeiro.
2021.

Caminho das flores

Tiago de Souza Leão

Por mim, quebravam-se os asfaltos e plantava-se grama.
Não importa se o pisar dos passos abrissem caminhos de terra pura, vermelha.
Quando foi que nos apartamos da terra
e passamos a tê-la como um problema?

Por mim, substituiriam os postes por árvores,
as lâmpadas pelas estrelas e pelas perfeitas fases da lua.
Descansaria num tronco de árvore enfeitado por flores,
tomaria banho somente num rio de águas cristalinas,
livres dos venenos da soja.

Por mim, aprenderíamos na escola a linguagem dos animais,
os segredos das ervas.
O bicho homem teria sua pele como a roupa que é,
livre dos olhares de julgo puritanos.

Por mim, progresso seria vida.
Sem o preço da morte dos rios, da floresta,
dos animais, dos povos que defendem a terra.
Sucesso seria caminharmos juntos
e não nessa corrida ofegante que deixa o outro pra trás.

Por mim os caminhos seriam coloridos nas cores das flores.
Por mim, tanta coisa seria diferente!

E por você, como seria?

Tiago de Souza Leão.
Discente do curso de Pedagogia (UFGD).
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2021.

Afetos de um adeus

Beatriz Vera

Era dia 23 de julho de 2019...

De manhã cedo, chega até mim a notícia de que o senhor Alexandre Morales havia falecido... O meu dia ficou em silêncio... Ao falar palavras, durante todo o dia, era em voz baixa que os sons saíam, porque o momento era de luto... A cada momento, a memória migrava naquele espaço de encontro, de apresentação, da nossa conversa, no dia que lá fui para ver o lugar onde vivia, como conhecia as plantas e árvores localizadas em sua casa e ao redor, e eu ia tentando falar do estudo que estava realizando, de ver e conhecer as pessoas que vivem em cada região e lugar diferente dentro da Aldeia Pirajuí, como na casa do senhor Alexandre.

A sua educação serena de indígena Guarani Ñandéva aparecia no jeito atencioso como me recebeu, com uma delicadeza imensa, contando que vivia há muitos anos naquele lugar, que teve um tempo em que se mudou para o Paraguai, mas que, também, com o tempo retornou para a Aldeia Pirajuí... Contou que sua esposa estava na roça, que podíamos ir encontrar com ela, e ir até o rio, conhecer e ver como era o lugar onde vivia... Ao caminhar encontramo-nos com sua esposa na roça, que, com muita alegria, me contava que fora o senhor Alexandre que fizera o roçal para construir sua roça e que, até então, o lugar era de mato intocado.

A esposa do seu Alexandre contou que existiam muitas árvores, mas que, com o roçal, foram todas cortadas, e hoje não é mais como antigamente, quando precisava roçar para plantar... Podemos perceber que não vemos mais tantas árvores como antes; eram muito mais, e as árvores que hoje existem estão bonitas porque ali era lugar de mato, e a terra parece gostar das árvores porque antigamente a terra e as árvores eram amigas. A terra é boa para plantação, por isso ele disse que sempre plantava plantas em casa, e as águas vêm do rio, para beber, perto da casa; quando quer tomar água, busca e pode tomar água fresca, que é muito boa. Às vezes, aparece alguém que quer buscar lenha, e, quando tem dinheiro, manda fazer lenha para casa, porque agora não tem mais lenha perto da casa como antes.

Por isso, quando alguém vem buscar lenha, pagam e mandam fazer lenha boa, porque perto da casa tem árvores e, para lenha, precisa escolher certo, ajuntar e buscar com mais tranquilidade. Buscam bastante para durar um bom tempo, e somente depois de um tempo mandam de volta para pegar lenha, que depende de alguém ou outra pessoa para recolher as boas lenhas para casa.

E continuou mostrando as árvores que encontrávamos pelo caminho; as árvores compridas no meio da roça, e outras aos pedaços, pois foram queimadas e, ainda, as novas que renasceram no meio da braquiária, ou mesmo embaixo da braquiária. Enquanto estávamos caminhando, olhávamos e víamos as paisagens verdes, sentindo no ar o balanço das árvores, já não sabendo se eram elas que balançavam o vento, ou se era o vento que balançava as árvores...

Indo em frente, as trilhas nos levavam ao encontro da mina, de onde pegam água para tomar e usar para lavar louça, e para as visitas também... Enquanto isso, de novo, o balanço das árvores refrescava o andar pelo sol quente, mas que iluminava e queimava forte, enquanto também as árvores protegiam dos raios solares... E assim estávamos aproveitando o lugar, e continuamos até chegar ao rio e ali experimentamos a água que o senhor Alexandre e sua esposa consomem todos os dias. Ao tomar a água, sentimos o sabor de folhas verdes nela, da mina natural e limpa, no meio das plantas que embelezam ao redor, e lá embaixo, no rio, o lugar de lavar roupas e tomar banho...

Agora, hoje e sempre, a memória de seu Alexandre está em mim, compartilhada numa experiência que ecoa num espaço em constante transformação, num espaço de viver, de mobilidade, e que, por alguns instantes, me possibilitou o testemunho desta família tradicional, que pôs-se em reciprocidade comigo, naquele momento e naquele lugar, no mundo inteiro e para sempre.

A vida ainda vive. *Seu* Alexandre Morales, Beatriz Vera e *Dona* Severiana Vinhales.
Fotografado por Gaspar Vera (2019).

Reserva Indígena Pirajuí.
Paranhos, Mato Grosso do Sul, Brasil.
2019.

Beatriz Vera.
Espaço, árvores e plantas na Reserva Indígena Pirajuí: entre memórias e lugares de agora (Dissertação de Mestrado).
PPGG-FCH-UFGD, 2020 (título original do excerto: "Seu Alexandre, um adeus", p. 177-178).

AUTORAS E AUTORES

Alessandra Nirwan, fotógrafa brasileira, mora e trabalha em Nagpur, Índia. E-mail: fotografia.alessandra@gmail.com / Instagram: @alessandra.nirwan.

Alex Dias de Jesus, professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, *campus* São Raimundo Nonato (Geografia). E-mail: alexdias@ifpi.edu.br.

Alexandra Radu, artista plástica, Romênia. E-mail: al.radu@outlook.com.

Alzira Salete Menegat, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (Ciências Sociais). E-mail: alziramenegat@ufgd.edu.br.

Amaru Mota Ribeiro, criança, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Ana Maria Hoepers Preve, professora da Universidade do Estado de Santa Catarina (Geografia). E-mail: anamariapreve@gmail.com.

Ana Rita Pardim, ilustradora, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil. E-mail: anaritapardim@gmail.com / Instagram: @anaritapardim.

Ana Sol Lobo, artista plástica, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil. E-mail: anasollobo@gmail.com.

Andrés Felipe Bernal Restrepo, antropólogo colombiano, maestría en geografía de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Actualmente vinculado al Servicio Pastoral de los Migrantes (SPM) como Asistente de Protección Social en la atención y acompañamiento a migrantes y refugiados indígenas y no indígenas, en los estados de Pernambuco y Paraíba (Brasil). E-mail: andres.felipe.br@gmail.com.

Anita Loureiro de Oliveira, geógrafa e professora da Universidade Rural do Rio de Janeiro. Email: anitaloureiro@yahoo.com.br.

Antonio A. R. Ioris, professor da Cardiff University, País de Gales(Geografia). E-mail: IorisA@cardiff.ac.uk.

Ariel Costa dos Santos, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: Ariel.costa.geo@gmail.com.

Arnulfo Morinigo Caballero, Universidade Federal da Grande Dourados (graduando em Ciências Sociais). E-mail: arnulfomorinigo@gmail.com.

Avelar Araujo Santos Junior, geógrafo e professor da UFAL. E-mail: avelargeo@gmail.com.

Beatriz Vera, indígena Guarani Ñandeva, Universidade Federal da Grande Dourados (doutoranda em Geografia). beatrizverapirajui@gmail.com.

Bimiura, artista plástica, Dourados. E-mail: bi_miura@hotmail.com.

Carlos Aparecido Ferrari (*Ferrari*), Assentamento Tamakavi (Movimentos do Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST), Itaquirai, Mato Grosso do Sul. E-mail: itaquiferrari_13@hotmail.com.

Carolina Maria de Jesus, escritora brasileira (1914-1977).

Catia Paranhos Martins, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (Psicologia). catiamartins@ufgd.edu.br.

Claudio Ubiratan Gonçalves, professor da Universidade Federal de Pernambuco (Geografia). biragrario@gmail.com.

Curt Nimuendajú, etnólogo "indígena-alemão" (1883-1945).

Dalila Tavares Garcia, Universidade Federal da Grande Dourados (doutoranda em Geografia). Dalila.tavares@hotmail.com.

Daniel Iberê, indígena Guarani Mbyá, Universidade de Brasília (doutorando em Antropologia). E-mail: daniel.ibere@gmail.com.

Denilson Araújo de Oliveira, professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Geografia). araujo.denilson@gmail.com.

Eguimar Felício Chaveiro, professor da Universidade Federal de Goiás (Geografia). eguimar@hotmail.com.

Elâine da Silva Ladeia, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (Licenciatura Intercultural Indígena). elaineladeia@ufgd.edu.br.

Elias Alves de Souza, artista plástico, estudante na Universidade Federal da Grande Dourados (curso de Ciências Sociais). E-mail: eliassouzag2@gmail.com.

Eliel Benites, indígena Guarani-Kaiowá, professor da Universidade Federal da Grande Dourados (Licenciatura Intercultural Indígena). elielbenites@ufgd.edu.br.

Emerson Guerra, professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Geografia). E-mail: roptyc@gmail.com.

Estevão Torrez de Souza, brincante, criança de 6 anos, adora animais, Campina Grande, Paraíba, Brasil.

Fabio Turibo, indígena Guarani-Kaiowá, estudante do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (UFGD), professor da Rede Estadual de Ensino na aldeia *Te'yikue*, Caarapó, Mato Grosso do Sul. E-mail: fubioturiboft@gmail.com.

Flaviana Gasparotti Nunes, professora Universidade Federal da Grande Dourados (Geografia). E-mail: flaviananunes@ufgd.edu.br.

Francisco Daza "Popocha", indígena Wiwa. Colômbia.

Françoise Ega, escritora afro-martinicana (1920-1976).

Gerson R. Albuquerque, poeta, ensaísta, militante libertário e professor da Universidade Federal do Acre (História). gerson.ufac@gmail.com.

Giana Amaral Yamin, professora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Educação). E-mail: giana@ominformatica.com.br.

Gisele Girardi, professora da Universidade Federal do Espírito Santo (Geografia). E-mail: gisele.girardi@ufes.br.

Heloisa Costa Rigon, professora da Universidade Estadual da Paraíba (Letras Espanhol). E-mail: heloisarigon@gmail.com.

Isis do Mar Marques Martins, Universidade Federal do Rio de Janeiro (doutora em Planejamento Urbano e Regional). E-mail: Isis.marinha@gmail.com.

Ítalo Franco Ribeiro, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: italoribeiro@hotmail.com.

Ivani Ferreira de Faria, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGG). E-mail: ivanifaria@ufgd.edu.br.

Janaína Gaby Trevisan, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba-Paraná, Brasil. Email: janainaggt@gmail.com.

Jeanne Vittor, preta, travesti, intelectual, Universidade Federal da Grande Dourados (graduanda em Geografia). E-mail: jeeografia@gmail.com.

João Batista Alves de Souza, professor do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul (Geografia). E-mail: Joao.batista@ifms.edu.br.

João Carlos Nunes Ibanhez, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: zamoms@hotmail.com.

João Timane, artista, Moçambique.

Jones Dari Goettert, professor da Universidade Federal da Grande Dourados (Geografia). E-mail: jonesdari@ufgd.edu.br.

Jorge Montenegro, geógrafo e professor da Universidade Federal do Paraná (Geografia). E-mail: jorgemon00@hotmail.com.

Joseli Maria Silva, professora da Universidade Estadual de Ponta Grossa (Geografia). E-mail: joseli.genero@gmail.com.

Juliana Grasiéli Bueno Mota, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (Geografia). E-mail: julianamota@ufgd.edu.br.

Kanchana N. Ruwanpura, professora da University of Gotemburgo, Suécia (Geografia do Desenvolvimento). E-mail: Kanchana.Ruwanpura@ed.ac.uk.

Karoline Batista Gonçalves, Universidade Federal da Grande Dourados (doutora em Geografia).

Kelli Carvalho Melo, professora da Universidade Estadual de Mato Grosso (Geografia). E-mail: kelli_geo@hotmail.com.

Laiany Rose Souza Santos, Feminista, Artista (@lay_mosaico), Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe, Pesquisadora em Laboratório de Estudos Rurais e Urbanos - LABERUR/UFS, Pesquisadora em GT Feminismos Resistencias y Procesos Emancipatorios en América Latina y Caribe, da rede CLACSO. E-mail: laiany.santos@gmail.com.

Larissa Araújo Coutinho de Paula. geógrafa, artista e feminista. Doutora em Geografia pela Universidade Estadual Paulista – FCT-UNESP. E-mail: coutinholacp@gmail.com.

Liliana Valencia Tafur, egresada del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico. Perteneció al Partido Comunista Clandestino (PCC) de las FARC desde el año 2007 hasta 2016, cuando acude al llamado de pre-agrupamiento de las FARC-EP. Actualmente es académica de la Universidad del Atlántico (UA)- Barranquilla, Colombia. E-mail: valenciatafurliliana@gmail.com.

Lucas de Oliveira Alves, estudante na UFGD, morador de Dourados, Mato Grosso do Sul. E-mail: olucas_alves@outlook.com.

Luiz Felipe Rodrigues, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: luiz.felipe.r@outlook.com.

Maria Aparecida Frizarin Cipriano, ilustradora, Sorocaba, São Paulo. E-mail: frizarinmaria@gmail.com/Instagram: @maria_frazarin.

Maria Júlia Ladeia Goettert, estudante de Geografia (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul. E-mail: mmariajuliagoettert@gmail.com.

Mariana Lemes, contista, Universidade Federal da Grande Dourados (doutoranda em Geografia). E-mail: marilemess@gmail.com.

Marlene Flauzina Oliveira, Universidade Federal da Grande Dourados (doutora em Geografia). E-mail: mflauzina@hotmail.com.

Matheus Guimarães Lima, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: mgl.geopp@gmail.com.

Melissa Ferreira de Oliveira, Universidade Federal da Grande Dourados (graduanda em Geografia). E-mail: Melissa_f.oliveira@outlook.com.

Midiane Scarabeli Alves Coelho da Silva, Universidade Federal da Grande Dourados (doutoranda em Geografia). E-mail: midiane.scarabeli@yahoo.com.br.

Nécio Turra Neto, professor da Universidade Estadual Paulista (Geografia). E-mail: necio.turra@unesp.br.

Nilton Lira, artista plástico, Tocantins.

Noemi da Silva Artiaga, Assentamento Eldorado II (Movimentos do Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST), Sidrolândia, Mato Grosso do Sul. E-mail: Noemi.pacheco.da.silva@gmail.com.

Pablo Sebastian Moreira Fernandez, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Geografia).

Patrícia Cristina Statella Martins, professora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. E-mail: martinspatriciacristina@gmail.com.

Paulo Baltazar, indígena Terena, Universidade Federal da Grande Dourados (doutorando em Geografia). E-mail: apoterena@gmail.com.

Raique Moura, artista plástico, Dourados.

Roberta Carvalho Arruzzo, professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Geografia).

Rosa Sebastiana Colman, professora da Universidade Federal da Grande Dourados (Licenciatura Intercultural Indígena). E-mail: rosacolman@ufgd.edu.br.

Rosana Paulino, artista plástica, Brasil.

Roseline Mezacasa, professora da Universidade Federal de Rondônia (História). E-mail: roselinemezacasa@unir.br.

Silvia Medina, indígena Guarani Ñandeva, Aldeia Pirajuí, Paranhos, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Sorrayla Acosta, artista, alquimista. Bonito, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Stephen Feather, artista plástico, Londres, Inglaterra.

Thiago Romeu, professor da Universidade Federal de Campina Grande (Geografia). E-mail: Thiago_romeu2000@yahoo.com.br.

Tiago de Souza Leão, Universidade Federal da Grande Dourados (graduando de Pedagogia). E-mail: tiago.leao1601@gmail.com.

Tony Amaral, artista, Timor Leste.

Umberto de Andrade Filho, Universidade Federal da Grande Dourados (mestre em Geografia).

Valentim Pires, indígena Guarani Ñandeva, Universidade Federal da Grande Dourados (mestrando em Educação e Territorialidade).

Valéria Cazetta, professora da Universidade de São Paulo (Geografia). E-mail: vcazetta@usp.br.

Valéria Cristina Pereira da Silva, professora da Universidade Federal de Goiás (Geografia). E-mail: vpcsilva@hotmail.com.

Valéria Peron de Souza Pinto, Universidade Federal da Grande Dourados (doutora em Geografia). E-mail: vperon@gmail.com.

Valter do Carmo Cruz, professor da Universidade Federal Fluminense (Geografia).

Victoria Guzman Cabrera, Victoria Guzman Cabrera. Mulher zapoteca, artista e criadora de El Baúl de Victoria. Oaxaca-México. E-mail: vick126@hotmail.com.

Wenceslao Machado de Oliveira Junior, professor da Universidade Estadual de Campinas (Geografia). E-mail: wenceslao.oliveira@gmail.com.

Yermollay Caripoune, artista, acadêmico do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá-UNIFAP-Campus Binacional de Opiapoque. Liderança indígena Karipuna. Vivo na Terra Indígena Uaçá, minha região é o médio rio Kuripí. E-mail: yermollaykaripuna@gmail.com.

Geografiando afetos com Dona Antonia

O espaço é um tecer contínuo de vidas entrelaçadas, umas com nós mais firmes, outras com nós mais frágeis; umas, trançadas por nós, outras, nem tanto.
É no fiar das vidas, e portanto dos espaços, que geografias vão nos fazendo. Não com elas "lá" e nós "aqui", mas sempre entre, juntamente, em percalços às vezes ou reciprocamente, em outras. Dedos, mãos, braços, corpos inteiros humanos por isso estão sempre juntas e juntos de outros corpos, como de tecidos, de sementes, de madeiras, de fios de algodão ou mesmo de caraguatá... Por isso, as fiações de geografias e afetos nunca podem ser a hegemonia do humano, o antropocentrismo, e sim a multiplicidade de estórias-até-aqui, em que o quando e o onde é este aqui como "síntese" do diverso.
Sintamos os afetos com Dona Antonia, rezadora kaiowá da Aldeia Bororó (Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul), a tecer sua rede em vidas "coisais" e humanas. A rede que brota de suas mãos é uma migração constante e solidária entre pensamento e ação, entre talvez uma imagem ancestral de um "balanço" em dia de chuva e uma memória-corpo hoje "confinada" em terra-reserva, mas que nem por isso deixa de tecer sua geografia de luta, resistência e existência.
Por isso, Dona Antonia tece, aqui, muito mais que uma simples rede de deitar: seu fiar tece nós – e a nós – como mesmo uma rede a afetar intensamente a vida.
Obrigada e Obrigado pela fiação afetiva, Dona Antonia!