

Encontro com os territórios tradicionais: possibilidades para habitar uma terra devastada

SAULO LUDERS FERNANDES*
JOÃO PAULO MACEDO**

Resumo: Este ensaio busca realizar uma análise crítica da crise pandêmica por COVID-19, apontando que a chamada crise é o efeito do projeto civilizatório moderno, colonial e extrativista, o qual coloca em relevo os limites do Antropoceno e suas tentativas falaciosas de reacomodar e normalizar essas situações-limite em um lugar comum do dito novo normal. Ao contrário de uma “suposta” crise centralizada na pandemia, as comunidades tradicionais resistem a esse projeto moderno/colonial há mais de 520 anos e apresentam, diante da pandemia, novas alternativas que deslocam a visão do antropoceno para horizontes de vidas compartilhadas, práticas compostas com a natureza e formas de habitar uma terra devastada. Com base nas cosmovisões dos povos tradicionais e dos encontros estabelecidos com eles, levantamos possibilidades de como reconhecer as destruições já produzidas pela modernidade e como habitar essa terra devastada com os outros, como alternativas à construção de outras possibilidades de convivência já presentes em nossa realidade.

Palavras-chave: Comunidades Tradicionais; Pandemia; Antropoceno.

Relations with traditional territories: possibilities to inhabit a wasteland

Abstract: This manuscript aims to conduct a criticism of the pandemic crisis by COVID-19, pointing out that the so-called crisis is the effect of the modern, colonial and extractive civilization project that demonstrates the limits of the Anthropocene and its fallacious attempts to re-accommodate and normalize these limit situations to a place common of said “new normal”. Contrary to an “alleged” crisis centered on the pandemic, traditional communities have resisted this modern/colonial project for more than 520 years and present alternatives to the pandemic that shift the vision of the anthropocene to horizons: of shared lives, practices composed with nature and ways of living in a devastated land. Based on the worldviews of traditional peoples and the encounters established with them, we raised possibilities on how to recognize the destruction already produced by modernity and how to inhabit this devastated land with others as alternatives to the construction of other living alternatives already present in our realities.

Key words: Traditional Communities; Pandemic; Anthropocene.



* **SAULO LUDERS FERNANDES** é Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas - Campus Arapiraca, Graduação e mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá. Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Professor do Programa de Pós Graduação em Psicologia (PPGP) UFAL.



** **JOÃO PAULO MACEDO** é Professor Associado 1 da Universidade Federal do Delta do Parnaíba - UFDPAr. Graduado em Psicologia pela Faculdade Santo Agostinho (2004), Mestre (2007) e Doutor (2011) em Psicologia pela UFRN. Está vinculado aos Programas de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAr) e da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Desde quando “acordamos” em meio a uma das piores crises sanitárias, no mundo, diante da pandemia por COVID-19, identificada inicialmente em Wuhan, na China, em dezembro de 2019, de rápida disseminação e proporções catastróficas para todo o globo, de um ponto de vista sanitário, social e econômico, parece que o céu desabou sobre as nossas cabeças, como bem referiu David Kopenawa, no livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Mas o que mais assusta é a tentativa de nos reacomodar em face de uma crise que não é apenas sanitária e econômica, pois coloca em relevo os limites do Antropoceno que nos constitui, desde a modernidade.

Para isso, recorre-se ao “lugar comum” de que basta cunhar um “novo tempo”, denominado pelo jargão surgido no período pandêmico como um “novo normal”, para lidarmos com o nosso presente. Como contraponto, propomos, neste ensaio, conforme assevera Benjamin (1994), escovar tal narrativa a contrapelo, indicando linhas analíticas e críticas diante de certas saídas discursivas, no contemporâneo, as quais nos emprenham os ouvidos diariamente enquanto verdade, de que seria inaugurado um novo tempo. Um tempo que nos abriria para um novo momento em meio a novas relações, enfim, novos modos de convivência, num mundo que já sinalizava o seu limite.

Por certo, compreendemos que essa lógica de pensamento segue um raciocínio um tanto moderno, em que as coisas sempre estão a começar e que estamos sempre habitando um novo mundo, cujo horizonte é a construção de uma ponte para o futuro, descolado de suas implicações ao presente. Alertamos que, junto dessa lógica, de um progresso “inaugurativo” do viver, são produzidas dualidades de um tempo que foi ou de

um tempo que ainda vai ser, cujo presente continuamos a ignorar, devido à dificuldade de habitar o lugar em que estamos, pois há sempre um futuro por salvar ou um passado nostálgico a esquecer (GALINDO; MILIOLLI, 2017). Tal marca, cunhada pelo Antropoceno que nos rege, desde a modernidade, cujo poder, inteligência e tecnologia domina a tudo e a todos, tem constituído e engendrado nossas subjetividades e imaginários, apontando, desse modo, para a urgência de colocarmos em análise tais relações, tendo como referência as experiências e questionamentos daqueles que têm contado uma contra-história ou uma contra-antropologia, por meio das vozes dos povos indígenas e suas cosmovisões (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Ailton Krenak, um dos grandes intelectuais e líderes indígenas do nosso tempo, apresenta algumas discussões que podem nos auxiliar a pensar acerca desta crise, não do tempo do agora, de ordem pandêmica, mas que, na verdade, se instalou desde a chegada dos europeus ao território latino-americano, como um projeto de colonização, dominação e expropriação das vidas, dos saberes, da natureza e dos territórios (KRENAK, 1999). Espécie de eterno retorno de um encontro entre um projeto hegemônico de exploração e outros tantos modos de vida e formas de sociabilidade diversas, os quais não se enquadram nesse horizonte branco colonialista, cuja lógica se atualiza ao colocar a pandemia da COVID-19 nos circuitos capitalistas (WALLACE et al., 2020). Para sustentar tal ideia, recorreremos inicialmente ao próprio Ailton Krenak (1999, p. 25), ao assinalar que:

Os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia.

Não houve um encontro entre as culturas dos povos do ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou 1800. Estamos convivendo com este contato desde sempre.

A chegada do branco ocidental às terras latino-americanas apresenta-se como espécie de um eterno retorno que atualiza, em cada encontro, os conflitos de mundos, as formas de compreensão, as violências e violações produzidas pelo colonialismo. Um encontro de difícil acontecimento entre o projeto hegemônico colonialista e as diversas culturas indígenas e afrodiáspóricas que habitam à América Latina. Como seria possível um encontro mediado pela violência, exploração, extrativismo e invasão do território? A resposta não poderia ser outra: o genocídio, o etnocídio e o epistemicídio sistemático, perpetrado inclusive pelo Estado brasileiro, em nome da civilização, do progresso e da modernização do país.

Nessas relações de exploração e expropriação, as possibilidades da emergência do outro como alteridade são praticamente nulas, e o que emerge no horizonte são as estratificações das relações e a objetificação dos corpos e do território. Para as populações indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais, viver em um mundo assolado por crises epidêmicas, pela destruição da natureza, exploração e violência, acabou se tornando um modo de resistir, cuja força emana do próprio território. Além disso, não cansam de lutar e de narrar junto a seus parentes e pares, um outro mundo ainda possível.

Historicamente, como nos lembra Viveiros de Castro (2020), os indígenas são conhecedores e sobreviventes de epidemias, pois os europeus as utilizaram, em diversos momentos, como

arma de extermínio de etnias inteiras. A sanha de extermínio e dominação seguiu por toda a história da Brasil, inclusive pós-Constituição de 1988, com governos que “[...] não reconhecem a existência política dos povos indígenas, nem têm qualquer espaço para outra ideia de Brasil, outra que o de uma potência sub imperialista que oprime seus vizinhos mais pobres enquanto exporta commodities para os grandes deste mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 18). Não podemos esquecer que a busca frenética por crescimento econômico, por meio, dentre outras estratégias, muito bem aludida por Viveiros de Castro (2015), de “máquina ecocida” (p. 9) do agronegócio exportador e de megaprojetos, para a expansão de suas fronteiras e invasão dos territórios dos povos originários e tradicionais, além do avanço da contaminação de solos e rios. Estas são as faces do necropoder do Estado em apoio da intensificação e da acumulação capitalista, por meio da espoliação, ao longo de séculos.

Nesses termos, somos o país conhecido por exterminar lideranças indígenas, quilombolas e do campo, por devastar assustadoramente nossas florestas, área de preservação e proteção ambiental, incluindo a Amazônia, o Pantanal, o Cerrado, os Manguezais e demais biomas nacionais. Tais situações encontram respaldo no Estado brasileiro, a exemplo da morosidade ou mesmo da obstacularização dos processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas, em benefício dos interesses dos ruralistas, mineradores e madeireiros, bem como pelas estratégias de etnocídio e de desindianização, com o extermínio sistemático da cultura e das tradições indígenas, com a integração (anexação) da população indígena à sociedade nacional, produzida através de

uma cidadanização repressiva, excludente e violenta (ADOUE, 2019).

Retomando Wallace et al. (2020), é por esses circuitos do capital que a pandemia por COVID-19 também circula. No caso do sistema de saúde brasileiro, o SUS tem sido sistematicamente negligenciado, com o desfinanciamento e a precarização dos serviços, em prol das parcerias público-privadas, pelas organizações sociais ou pela monetarização dos setores mais rentáveis do aparato médico-hospitalar. Desdemocratizar o acesso à saúde recai diretamente sobre os mais vulneráveis, segundo temos visto na política de morte sustentada pelo Governo Federal, com o Presidente Jair Bolsonaro, em seu projeto negacionista, autoritário e genocida, principalmente dirigido aos povos tradicionais que resistem aos interesses do capital nacional e transnacional, ao veem os territórios indígenas e tradicionais como recursos a serem explorados.

Martins et al. (2020) chamam atenção para a fluxos do coronavírus (Sars-Cov-2) pelos circuitos do capital, ao dar conhecimento do quanto a superexploração do trabalho, da terra e da vida se acentuou, em meio à pandemia:

Os primeiros casos de contágio entre os povos indígenas no Mato Grosso do Sul foram de moradores da Reserva Indígena de Dourados e em seguida da Te'yí kue, que trabalham na Seara Alimentos Ltda. (JBS), na BRF S.A. (fusão entre Sadia e Perdigão) e na Raízen (fusão Cosan-Shell e antiga Nova América) do setor sucroenergético e que incide sobre a Terra Indígena Guyaroká. De fato, os frigoríficos e as usinas foram o epicentro de propagação do vírus também em outros municípios do país (MARTINS et al., 2020, p. 7-8).

Quando Ailton Krenak propõe seu texto *Ideias para adiar o fim do mundo*, este é um chamamento para pensarmos sobre a falência de uma certa ideia de humanidade fechada em paradigmas modernos/ocidentais, com extrema dificuldade de habitar o presente e ter que se encontrar com os males já produzidos nesta terra (KRENAK, 2019). Para isso, faz-se necessário que possamos nos reconhecer em um projeto de sociedade que se alimenta da extração da natureza, da exploração de outras humanidades e do consumo como regra para sua manutenção. Temos responsabilidade sobre as instabilidades socioecológicas acarretadas pela corrida econômica e pelo consumo desenfreado? Como romper ou criar fissuras nesse alicerce moderno extrativista de vida? Talvez, uma alternativa seja tentar produzir formas de encontro e de habitar com os outros a terra devastada. Isto não quer dizer negá-la, para, em seguida, fantasiar um novo momento, um novo lugar, para um recomeço, no qual alguns poucos poderão habitar esta mesma terra. Mas, para isso, é imperioso o reconhecimento dos males já produzidos e as limitações que os conhecimentos modernos apresentam para as supostas saídas à esta exceção vivida como um projeto.

Uma ferramenta ético-política contra as dualidades e dicotomias de uma existência moderna/ocidental seria, de acordo com Haraway (2016), ficar com o problema. Nesses termos, ficar com o problema apresenta-se como um passo a fim de não apostar em falsos futuros esperançosos ou buscar os passados tediosos para ter que lidar com uma vida já insuportável. Habitar o problema é afirmar a moradia de um mundo também devastado, no reconhecimento das assolações e destroços nele presentes. Recorremos mais uma vez a Krenak (2019, p. 19) quando foi indagado sobre

a situação indígena, a partir de 2019, com a chegada da família Bolsonaro à presidência da República no Brasil. A pergunta a ele dirigida foi: “Como os índios vão fazer diante, disso tudo?” Respondeu o autor: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa.”

Habitar o problema é assumir certa atitude acontecimental, ao que aludia Michel Foucault (2012, p. 574), sobre interrogar o próprio presente, “[...] numa crítica do que somos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos”. Trata-se de uma ação necessária para lidar com o falacioso esperancismo antropoceno que nos habita, desde a modernidade. Nas palavras de Latour (2020, p. 31): “Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai ‘passar’. Será preciso lidar com isso. É definitivo.”

É fato que, nos próximos meses, chegaremos a uma vacina para o novo coronavírus. Todavia, não nos enganemos: nos circuitos do capitalismo, diante da “[...] fragilidade e instabilidade socioecológica dos sistemas alimentares das agroindústrias que só promovem escassez generalizada e vulnerabilidades através da destruição dos ecossistemas-territórios” (MARTINS et al., 2020, p. 8), é recorrente a emergência e re-emergência de patógenos, a exemplo da peste suína africana, da febre aftosa, da hepatite, do vibrio, da salmonella, do ebola e uma variedade de novos tipos de gripe (H1N1 e variações) (WALLACE et al., 2020).

Ademais, a superação da COVID-19 não transpõe o horizonte dilacerado no qual vivemos. Pelo contrário, ele ficou mais distendido! Portanto, não se trata de uma crise, ou uma exceção, que agora nos reacomodamos, tomando certos

cuidados, no caso de alguns; e de outros, escapando à morte, até quando puder.

Na verdade, estamos em face de uma regra sistematicamente enxertada em nossas vidas para aceitação de um tipo de normalidade extrativista e exploradora das formas de viver. Há um normal que impera há séculos e continua a ser o mesmo, apesar de algumas variações. Quando pensamos em vida, não nos restringimos ao viver humano ocidental/moderno, mas imaginamos tantas outras humanidades e outras vidas não humanas que resistem e fazem da terra sua morada.

É o que Krenak (2019) ressalta, quando se refere a Eduardo Viveiros de Castro, sobre o perspectivismo amazônico, de que muitos outros têm perspectivas sobre a existência. Assim, faz-se necessário “suspender o céu” para “ampliar o nosso horizonte” (KRENAK, 2019, p. 15), de modo a desbancar a própria ideia de um novo normal, o qual se apresenta como saída dessa “suposta” crise centralizada na pandemia, em uma tentativa de continuidade esperançosa a esse projeto moderno de sociedade.

Isto posto, concordamos que, nas comunidades tradicionais, os horizontes de assolação apresentados pela emergência da pandemia por COVID-19 não constituem algo inaugural ou novo; ao contrário, encontram-se como um projeto instalado em seus territórios, desde o encontro violento com a colonização dos povos indígenas e a escravização e extermínio da população negra trazida da África. Dessa maneira, para alguns povos, os fins de mundo já aconteceram e estão a se repetir, diariamente.

Para reforçar tal ideia, recorremos ao diagnóstico de que a modernidade buscou instaurar, em seu percurso filosófico e político, o gerenciamento da

realidade global, por meio de pressupostos hegemônicos eurocentrados, impondo aos povos tradicionais um modo de governo da vida que explora sua força de trabalho, invisibiliza os seus modos de conhecer o mundo e busca desvalidar as formas diversas de sentir e experienciar a vida (MALDONADO-TORRES, 2018). Essa racionalidade perversa tem por base a organização de uma hierarquia étnico-racial que almeja inferiorizar os povos colonizados, na fundação da fantasia do branco como sujeito legítimo da modernidade. Tais relações hierárquicas funcionam como dispositivos que atuam em níveis macro, na estruturação da economia política, bem como em estratos micropolíticos, na regulação e na administração dos circuitos dos desejos e das afetações, os quais se inscrevem nos corpos, marcados étnico-racialmente, entre brancos, negros, indígenas.

Sustentamos, com isso, que as matrizes do pensamento moderno alicerçam sua constituição em referências colonialistas. A modernidade tem sua formação balizada pelas lógicas da colonialidade. Ambas constituem as faces de uma mesma moeda. O entendimento da modernidade como fenômeno cindido da colonialidade é uma falácia que atua de modo a escamotear as bases coloniais estruturantes da vida moderna, as quais perduram no projeto extrativista e explorador ainda presente em nossas vidas. Portanto, ao falarmos de modernidade, estamos ao mesmo tempo falando de colonialidade. Estamos sublinhando os dispositivos coloniais que sustentam e ativam o circuito dessa racionalidade que se pretende universal e abstrata, como se ela pudesse ser enquadrada em qualquer corpo, território e vida. Mas não esqueçamos: os circuitos dos colonialismos se atualizam em meio à pandemia do COVID-19, com maior

relevo sobre certos corpos, territórios e vidas.

Como resistir a tal lógica? É novamente a Krenak (2020) que recorremos, em suas reflexões sobre a experiência histórica coletiva de convivência com as devastações produzidas pelo projeto moderno/colonial. Em *A vida não é útil*, o autor não aponta para o início de um mundo, mas para a capacidade de resistir e habitar as tensões, as violências e os conflitos já instalados e vividos historicamente pelo seu povo, em face de uma modernidade que os desumaniza e extrai suas terras. Segundo o autor, não há, para os povos tradicionais, a alternativa de amenizar os efeitos devastadores do projeto moderno/colonial, pois suas vidas e territórios estão expostos dia a dia a essas devastações:

O que nos resta é viver as experiências, tanto do desastre quanto a do silêncio. Às vezes nós até queremos viver a experiência do silêncio, mas não a do desastre, pois é muito dolorosa. Nós, Krenak, decidimos que estamos dentro do desastre, ninguém precisa vir tirar a gente daqui, vamos atravessar o deserto, temos que atravessar (KRENAK, 2020, s.p.).

A decisão de estar dentro do desastre não é aceitá-lo, ao contrário é afirmar as possibilidades de ação que se oferecem, diante de um mundo de limitações, é inventar modos de resistir: “Os povos originários ainda estão no mundo não porque foram excluídos, mas por que escaparam, é interessante lembrar isso” (KRENAK, 2020, n.p.). A capacidade de não negar a devastação é a arte de sobreviver, de negociar as possibilidades de estarmos vivos e afirmar radicalmente a vida, junto aos territórios coletivos. É na coletividade que se produzem alternativas contra as lógicas extrativistas, para, de dentro delas,

subvertê-las e fazer emergir outras formas de convivência e existência secularmente habitadas, nos territórios tradicionais. Estar radicalmente vivo é não reduzir a vida às formas utilitaristas e instrumentais do mercado e do Estado: é não a tornar útil, uma mercadoria (KRENAK, 2020).

Não seria essa a mensagem-antídoto contra o discurso histórico de um novo normal em um mundo “pós-pandemia”? Tanawy Xukuru Kariri, em conversas sobre a pandemia, declarou que um dos medos que pairaram sobre as comunidades indígenas Xukuru Kariris de Palmeira dos Índios era o medo da morte coletiva, não o medo da morte individual. Esta, a morte individual, já é ameaçada todos os dias, todavia, a vida coletiva não pode morrer, pois é dela que fluem os conhecimentos ancestrais, que acompanham os modos de viver das aldeias indígenas e cultivam os horizontes de vidas futuras, diante da terra devastada (TENÓRIO; FERNANDES, 2020).

Em um mundo saturado de informações, o sujeito perde a capacidade de compreender e entrar em contato com suas experiências, suas histórias e as coletividades que compõem o seu viver. Por isso, a necessidade do silêncio, não da experiência de ser silenciado, mas do silêncio como resguardo: lugar de reconhecimento dos conhecimentos que carregamos para recompor as energias e compreender as posições que ocupamos, dentro da terra devastada, para, desses lugares diversos e com a sabedoria coletiva, produzir alternativas às lógicas do antropoceno moderno (KRENAK, 2020).

Com a pandemia por COVID-19, o sistema moderno/colonial, ao contrário de reconhecer o desastre e construir propostas coletivas – que, inclusive, coloquem em xeque a emergência e a re-

emergência de patógenos, a partir das mudanças causadas nas paisagens ambientais ou nas entranhas das cadeias de produção da indústria alimentícia e fruto do agronegócio –, na verdade, nega a crise estrutural que enfrentamos e lança mão de alternativas que reificam ainda mais suas lógicas extrativistas, individualistas e negacionistas, a saber:

a) A crença de que tudo em breve retornará ao normal. Cabe questionar: que normalidade é essa a que supostamente se quer retornar? É o retorno a um padrão de sociedade insustentável, o qual estabeleceu uma forma de vida que, para existir, explora outras humanidades? Que nega o reconhecimento as suas vidas e destrói a natureza da qual se compreendem cindidos?

b) A confiança cega a um tipo de ciência e forma de conhecimento como salvadora dos problemas criados pela modernidade. Há um culto, na modernidade, a uma confiança cega na ciência como aquela capaz de dominar e reverter os efeitos da natureza, a favor de suas necessidades. Não se trata de sustentar certo negacionismo da ciência. Pelo contrário, conforme assinala Giddens (1991), essa confiança inquestionável na modernidade e seus saberes é um dos grandes riscos que vivemos, por não compreendermos que certas mudanças que esse sistema impõe ao mundo são irreversíveis.

c) A busca por saídas individualistas, com base no consumo, para solução imediatista com a chegada do vírus. Mas o vírus age e circula por contaminação coletiva e a

barreira contra ele deve passar pela capacidade do cuidado às coletividades.

d) O negacionismo do novo coronavírus, na vida cotidiana, impondo a importância da economia em detrimento das vidas de milhares de pessoas. O negacionismo é uma das expressões mais fortes da morbidade presente na racionalidade moderna/colonial, a qual objetiva toda forma de vida em mercadoria para alimentação do mercado.

e) Ações que geram medo, pânico e insegurança à população, na emergência de discursos fascistas que reificam o controle, a militarização e o ódio (HACKEO CULTURAL, 2020).

Já nas comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais, outras táticas emergem para lidar com a pandemia por COVID-19 e a crise sistêmica que se manifesta historicamente, em suas vidas. Tais alternativas vão de encontro às lógicas modernas ocidentais e asseguram ainda mais a autonomia de seus modos de vida:

a) Fortalecimento de práticas coletivas de auto-organização e de cuidado, como uso de chás, ervas, banhos com plantas.

b) Retomada de alimentação agroecológica presente nos territórios, na afirmação de sua soberania alimentar e da capacidade de preparar imunologicamente o corpo dos moradores para a doença que estava para chegar. Um exemplo são os sopões, produzidos nas comunidades, para serem distribuídos entre os moradores, como é o caso do sopão realizado

pelo projeto Magia da Terra na aldeia Xukuru Kariri, em Palmeira dos Índios.

c) Barreiras sanitárias nos limites dos territórios das aldeias e comunidades tradicionais, além da formação de redes de apoio mútuo entre distintos contextos territoriais e comunidades, a fim de impedir a entrada de pessoas de fora do território possivelmente contaminadas. Essa estratégia foi muitas vezes elaborada anteriormente ao poder estatal.

d) Afirmação do local como lugar de emergência de conhecimentos capazes de tensionar as contradições globais e apontar formas ancestrais de partilha de saberes entre gerações, para lidar com o problema.

e) Afirmação da ancestralidade e enraizamento no território como espaços de fortalecimento dos vínculos coletivos e comunitários;

f) Capacidade de conviver e de considerar as diferenças no cotidiano.

Para Martins et al. (2020, p. 8), a auto-organização e o fortalecimento das autonomias territoriais, por parte de muitos territórios indígenas, e em específico, no caso dos povos Kaiowá e Guarani, “[...] é fruto de um processo mais amplo da luta por retomar os tekoha, as relações espirituais e ecológicas com todos os seres vivos, sobretudo com os jara (guardiões da floresta e dos seres vivos/seres protetores malfazejos e benfazejos)”.

A luta pelo tekoha e por autonomia territorial é o que torna possível a recomposição dos nutrientes da terra, a recuperação da vegetação

nativa e do microclima local. Ao longo dos anos e através da presença dos povos e manejo dos territórios e ecossistema, a terra voltará a ter equilíbrio e sensibilidade permitindo que os fluxos de energia sejam realidade outra vez (BENITES, 2020 citado por MARTINS et al., 2020, p. 9).

É com a força dos jara, cultivados pelos nhanderu e nahndesy, por meio dos cantos e rezas sagradas, que tais povos, por exemplo, alimentam a esperança e renovam os caminhos e territorialidades de resistência, na luta em defesa da vida de todos os seres e do planeta enquanto ser vivo (MARTINS et al., 2020).

Como aponta Krenak (1999), uma das heranças dos povos originários é a capacidade de reconhecimento da diversidade de modos de vida que habitam nossos territórios, na afirmação da diferença, não como oposição, problema, defeito, mas enquanto a emergência do outro, com o qual podemos aprender e compartilhar o viver.

As diferenças de posições nos modos de como lidar com a pandemia por COVID-19, entre o projeto moderno/colonial e os horizontes das comunidades tradicionais, demonstram os deslocamentos produzidos pelas cosmovisões ancestrais e coletivas das comunidades, frente ao capitalismo global. Tais deslocamentos possibilitam alternativas que não partem do Antropoceno e nem do próprio Capitalismo, segundo os quais a natureza e outras humanidades devem servir de recursos e força de trabalho para sustentação de uma humanidade ocidentalizada.

São esses deslocamentos que permitem às comunidades habitarem nas margens e, ao mesmo tempo, fazer delas lugares de transformação política e ação coletiva para outras possibilidades de existência.

Mesmo diante da terra devastada, ainda há força para fazer brotar vidas, formas de cuidado e outras narrativas de mundo e lutas, em um sonhar com o outro, que torna a terra ainda um lugar de moradia coletiva. Parafraseando F. Fanon e A. Krenak, se não há lugar para os condenados da terra no mundo, façamos esse lugar existir dia a dia.

O encontro com as comunidades tradicionais enseja a abertura para um mundo no qual outros mundos possam coexistir, rompendo com compreensões científicas modernas lineares, as quais apontam um caminho único à produção do conhecimento. Quando habitamos os territórios tradicionais, vem à tona o entendimento de que todas os saberes apresentam limites, são sempre visões de mundo restritas. Nas relações com os outros, essas restrições nos revelam a possibilidade de composição ética com diversas formas de viver. Essa ética de produção de uma vida compartilhada faz das circunscrições que conformam nossas existências elementos necessários para a emergência do outro. Assim, o limite não impõe condições apenas de incapacidade, ao contrário favorece a composição de entendimentos e saberes tão necessários para habitarmos e resistirmos, na terra devastada.

Porém, segundo Krenak (1999), como lidar com o encontro entre estes universos à produção de um eterno retorno que afirmem as diferenças? Este é um desafio constante que se apresenta em nossos mundos. Talvez, o reconhecimento dos limites seja um passo importante para as possibilidades do encontro à afirmação das alteridades. Além dos limites é necessário reconhecer as monstruosidades historicamente produzidas e reproduzidas cotidianamente, quando nos fazemos agentes disparadores dos circuitos modernos/coloniais. Andar a

passos lentos nos territórios tradicionais acompanhados por aqueles que fazem dali sua morada, é uma poderosa estratégia para produzir fraturas e rupturas para a transformação coletiva da terra devastada. A habitação de nossas monstruosidades e o reconhecimento de nossos limites é um passo fundamental para que não escapemos dos nossos problemas. Precisamos nos manter com eles, tomá-los como guia para um futuro já presente nas aldeias indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais

Referências

- ADOUE, S. B. **Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação**, 2019. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/01/11/os-ataques-contr-a-os-povosindigenas-e-o-novo-padroa-de-dominacao/>. Acesso em: 14.11.2020.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder, saber. Ditos e Escritos IV**. Paris: Gallimard, 2012.
- GALINDO, Dolores; MILIOLI, Danielle. Para esquecer futuros salvíficos e permanecer com o problema. In: RASERA, Emerson; PEREIRA, Maristela; GALINDO, Dolores. **Democracia participativa, estado e laicidade**: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HACKEO CULTURAL. **Hackear la pandemia**: estrategias narrativas en tiempos de COVID-19. 09 de abril de 2020. Disponível em: <https://hackeocultural.org/hackearlapandemia/114/>. Acesso em: 05.05.2020.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **O eterno retorno do encontro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- 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.
- LATOURE, Bruno. **Diante de gaia. Oito conferências sobre natureza no antropoceno**. São Paulo: UBU, 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- MARTINS, Elemir S, MONFORT, Gislaine C. e GISLOTI, Laura J. Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anticoloniais Kaiowá e Guaraní contra a necropolítica e o agronegócio. **Revista Terra sem amos**. Ano 1, n. 2, Dossiê Necropolítica na América Latina, pp 05-12, 2020.
- TENÓRIO, Tanawy de Souza; FERNANDES, Saulo Luders. Etnia Xukuru-Kariri e as práticas populares no enfrentamento à Covid-19. **Le mond Diplomatique Brasil**. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/etnia-xukuru-kariri-e-as-praticas-populares-no-enfrentamento-a-covid-19/>. Acesso em: 20.09.2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In COHN, Sérgio (Org.). **Ailton Krenak. Série Encontros**. Rio de Janeiro: AZOUGUE, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O que está acontecendo no Brasil é um genocídio**. 2020. Disponível em: <https://www.n-ledicoes.org/textos/104>. Acesso em: 14.11.2020.
- WALLACE, Rob, LIEBAM, Alex; CHAVEZ, Luís Fernando e WALLACE, Rodrick. **O COVID-19 e os circuitos do capital**, 2020. Disponível em: <https://www.n-ledicoes.org/textos/59>. Acesso em: 14 de novembro de 2020.

Recebido em 2020-12-14

Publicado em 2021-02-01