

Da destruição à reativação do vivo: a arte como estratégia de resistência ao extrativismo da nossa pulsão vital

From destruction to revival of the living: art as a strategy to withstand the extractivism of our life force

Paula Huven

 0000-0002-6637-8458
paulahuwen@yahoo.com

Resumo

A explícita relação de exploração com a Terra desdobra-se no assalto das nossas subjetividades. Este artigo visa descrever essa relação principalmente a partir de um diálogo entre a cosmologia yanomami, por meio da obra literária *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e do trabalho fotográfico de Claudia Andujar, buscando compreender a arte como estratégia de resistência ao extrativismo da nossa pulsão vital e forte aliada para criação de outros mundos possíveis. O percurso teórico é traçado na esteira das concepções de *descolonização do pensamento*, proposta por Eduardo Viveiros de Castro e da *descolonização do inconsciente*, elaborada por Suely Rolnik, aliadas ao chamado para *reativar* os vínculos com a Terra e com os espíritos, pronunciado por Isabelle Stengers.

Palavras-chave

Cosmopolítica. Antropoceno. Subjetivação. Imagem. Descolonização.

Abstract

The explicit relationship of exploitation with the Earth unfolds in the assault of our subjectivities. The purpose of this article is to describe this relationship mainly based on a dialogue between Yanomami cosmology, in the literary work The Falling Sky (A queda do céu) by Davi Kopenawa and Bruce Albert, and the photographic work of Claudia Andujar, seeking to understand art as a strategy for resisting the extractivism of our life force and a strong ally for creating other possible worlds. The theoretical path is followed in the wake of the conceptions of decolonisation of thought, proposed by Eduardo Viveiros de Castro and the decolonisation of the unconscious, devised by Suely Rolnik, together with the call by Isabelle Stengers to reactivate the ties with Earth and the spirits.

Keywords

Cosmopolitics. Anthropocene. Subjectivation. Image. Decolonisation.

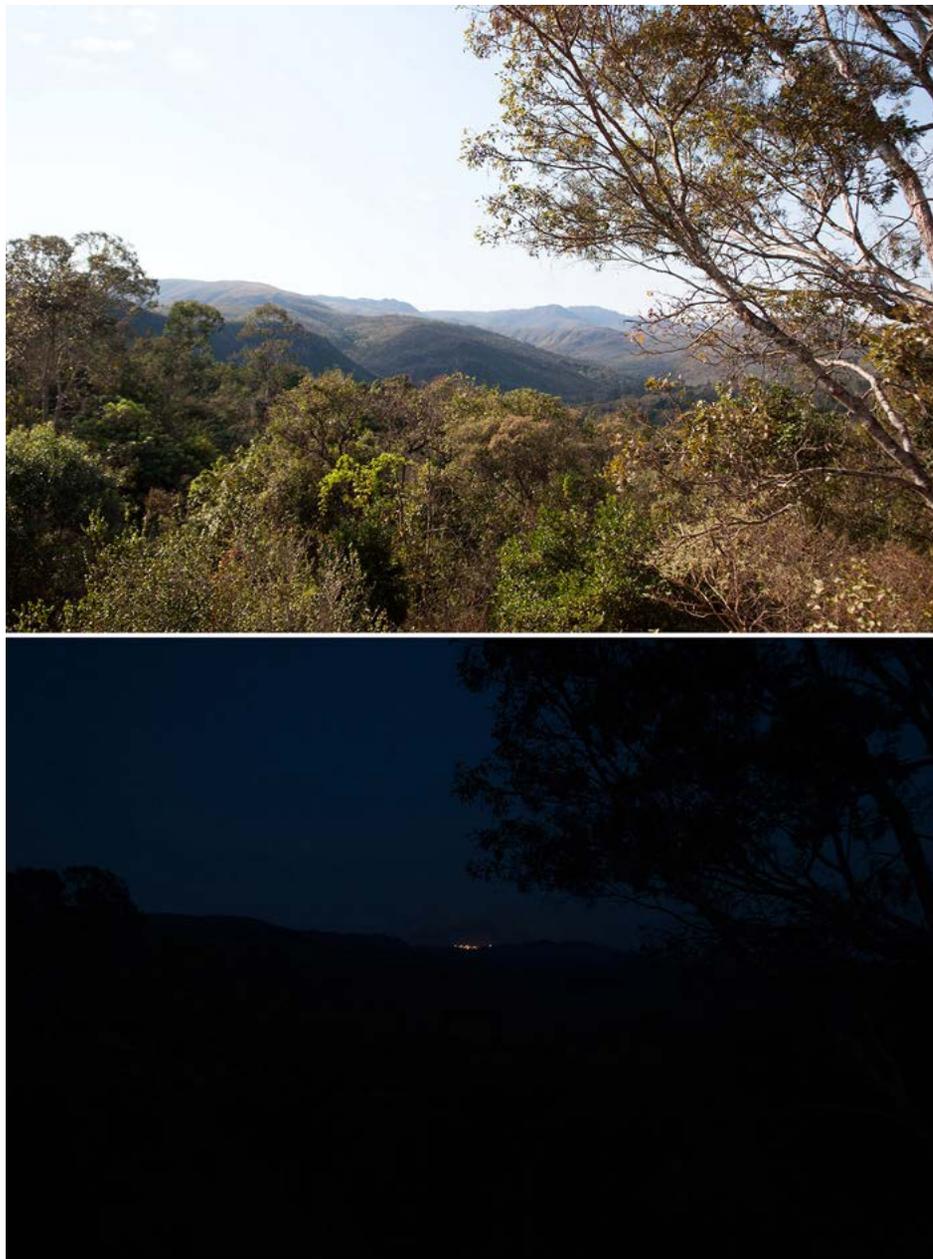


Figura 1
Paula Huven, *Napë Worëri
Pë / Espíritos Forasteiros*,
fotografia (díptico), 2019,
acervo pessoal

Da varanda de uma casa em Brumadinho, contemplei ao longo do dia a paisagem ao redor. A vista do mar de morros variava seus tons conforme o sol atravessava o arco do céu. Com o pôr do sol e a chegada do azul mais denso e escuro no céu, surgia no horizonte um cintilar invisível ao longo do dia. Conforme a noite caía, as luzes ganhavam presença e intensidade, até ofuscar a vista na profunda madrugada. A mineração pode ser invisível sob a imensa luz do sol que lambe a paisagem, mas na escuridão da noite cintilam as luzes dos dentes afiados que devoram as montanhas.

Fotografei o mesmo recorte da paisagem sob os primeiros raios do dia, quando se vê com nitidez o horizonte das montanhas, sem traço algum da mineração, e à noite, quando vemos com nitidez apenas as luminâncias no topo da montanha. Pelo jogo das imagens, que esconde (a mineração) quando tudo se mostra e (a) mostra quando tudo se esconde, vemos como uma presença se manifesta na imagem como visível e invisível.

A esse díptico fotográfico dei o título de *Napë worëri pë*, expressão yanomami que aprendi com Davi Kopenawa em *A queda do céu*:

Antigamente, nossos maiores não ficavam morrendo à toa. Desde a chegada dos garimpeiros é diferente. A maior parte dos nossos avós foi devorada por suas doenças. Nas terras altas, muitos dos nossos estão agora morando em casas desabadas, cobertas de lonas de plástico vermelho. Os jovens, órfãos, não abrem mais roças e não vão mais caçar. Ficam na rede o dia todo, ardendo em febre. É por tudo isso que não queremos garimpeiros na floresta que Omama criou nossos ancestrais. O pensamento desses brancos está obscurecido pelo desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napë woreri pë*, os “espíritos queixada forasteiros”, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pë*, os “comedores de terra” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 336).

O garimpo e a mineração em terras yanomami ganharam proporções cada vez maiores, assim como seus desdobramentos trágicos. Só em 2021 foram mais de 2.400 hectares comprometidos e 26 mil garimpeiros invasores apenas na Terra Indígena Yanomami, com o apoio do ex-presidente, defensor da mineração ilegal em terras indígenas. Essa situação deflagra a fome sem fim dos comedores de terra e se desdobra nos efeitos devastadores em escala planetária.

O díptico *Napë Woreri Pë* foi fotografado em Minas Gerais, onde aconteceram os dois grandes crimes ambientais decorrentes da mineração gananciosa e inescrupulosa no Brasil. O primeiro, ocorrido em 2015, foi o rompimento da barragem Fundão da empresa Samarco, em Bento Rodrigues, subdistrito de Mariana, causando o maior estrago ambiental da história brasileira. Com o volume de 80 milhões de toneladas de rejeito, a lama chegou ao rio Doce, cuja bacia hidrográfica abastece 230 municípios, e os efeitos do rejeito no mar permanecerão por cerca de cem anos, afetando toda a vida ao redor. Estima-se a morte de nove milhões de toneladas de peixes, além das 19 pessoas que perderam a vida e dos mais de três milhões de pessoas afetadas diretamente pela tragédia, incluindo as sete aldeias do povo Krenak impactadas pela morte do Watu, como chamam o rio Doce. Watu transcende o sentido físico e material de um rio, sendo uma entidade integrada à comunidade, como um parente: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2019, p. 49).

Em 2019, foi a mina do córrego do Feijão, da mineradora Vale, que rompeu em Brumadinho, deixando 272 mortos e desaparecidos nas ondas gigantes formadas pelos 14 milhões de toneladas de rejeitos. A lama atingiu o rio Paraopeba, que abastece um terço de Belo Horizonte, além da comunidade pataxó Hã Hãe que vivia em suas margens e teve que deixar a aldeia. Os rejeitos se espalharam por uma área de quase 300 hectares, dos quais 150 eram de vegetação nativa.

A transformação da paisagem tem efeitos que vão além do impacto geológico e atinge a subjetividade, produzindo profundas fissuras também nessa esfera. Carlos Drummond de Andrade (1988, p. 609), que viveu vendo as montanhas ao redor de Itabira desaparecerem e cuja obra poética retrata bastante esses impactos ao mesmo tempo ambientais e subjetivos, escreveu:

A MONTANHA PULVERIZADA

Chego à sacada e vejo a minha serra,
a serra de meu pai e meu avô,
de todos os Andrades que passaram
e passarão, a serra que não passa.

Era coisa dos índios e a tomamos
para enfeitar e presidir a vida

neste vale soturno onde a riqueza
maior é sua vista e contemplá-la.

De longe nos revela o perfil grave.
A cada volta de caminho aponta
uma forma de ser, em ferro, eterna,
e sopra eternidade na fluência.

Esta manhã acordo e
não a encontro.
Britada em bilhões de lascas
deslizando em correia transportadora
entupindo 150 vagões
no trem-monstro de 5 locomotivas
— o trem maior do mundo, tomem nota —
foge minha serra, vai
deixando no meu corpo e na paisagem
mísero pó de ferro, e este não passa.

Em Belo Horizonte a Serra do Curral funciona como espécie de moldura para a cidade, imprimindo em seu nome a presença da serra que se põe ao redor. Em 2016, subi a serra e pude ver de sua espinha dorsal outro ponto de vista, constatando sem surpresa que aquela montanha se transformou numa casca que esconde um mar de cavas do seu outro lado. A serra oca se põe agora no horizonte como em um cenário que esconde a coxia mórbida da destruição. Ser contemporânea e conterrânea desses desastres causados pela mineração é ser íntima dessa vulnerabilidade, mas, diferentemente de Drummond, não apenas sofremos as marcas dessa transformação, como somos agora, literalmente, soterrados pela lama, como um imenso vômito provocado pela ganância desses comedores de terra.

A extração infinita de minério alimenta o mecanismo do regime capitalista, de produção de mercadorias e seu consumo infinito, que tanto nos aliena. Kopenawa diz que o desejo desmedido dos brancos de possuir todas as mercadorias corresponde a um pensamento esfumaçado, que se fecha para as outras coisas, e que se os brancos pudessem escutar outras palavras que não as da mercadoria não teriam tanta gana de comer a floresta, maltratar e terra e sujar os rios (Kopenawa, Albert, 2015).

Em 11 de abril de 2019, a líder e ativista indígena Sônia Guajajara disse no Senado Federal: “Vocês têm que acabar com essa alienação de olhar a terra apenas como um preço, como um valor mensurável por dinheiro, e olhar que a terra hoje, o meio ambiente, é o que garante a vida de todo mundo”.¹ Para os indígenas, a terra não é um depósito de recursos cada vez mais escassos a ser extraídos do subsolo, mas um ser vivo que tem coração e respira (Kopenawa, Albert, 2015).

Na cosmologia yanomami, as profundezas do subsolo se conectam ao céu, que seres invisíveis também habitam; são os espíritos da floresta chamados de *xapiri pë*, protetores da terra-floresta desde que ela existe, visíveis apenas para os xamãs. Nas palavras de Kopenawa (Kopenawa, Albert, 2015, p. 112) “os *xapiri* cintilam como estrelas que se deslocam pela floresta” e “emana deles uma luminosidade deslumbrante que os precede por onde forem. É um ornamento que só eles possuem”. Enquanto para os xamãs as luminâncias que se acendem na floresta são a manifestação de seus resplandecentes espíritos protetores, as luzes que vemos na montanha são justamente a concretização de sua consumação.

As diferenças entre essas luminâncias visíveis na floresta não se restringem às distintas inferências causais interpretadas de formas culturalmente específicas, como sendo os *xapiri* aos olhos yanomami e a mineração aos nossos olhos de brancos, mas revelam uma radicalidade ainda mais ampla, evidenciando que diferentes modos de vida envolvem diferentes modos de ver. A capacidade dos xamãs yanomami de ver os espíritos protetores da floresta vem de sua relação espiritualizada com a natureza, sendo os espíritos uma mediação dessa relação entre tudo que vive e viveu na floresta. Nós, brancos, também vemos a partir do nosso modo de vida. Os Yanomami, violentamente afetados pela destruição, também podem ver com nitidez os desdobramentos dessa relação de exploração. As luminâncias que nós vemos eles também veem; mas as luminâncias que eles veem nós não podemos ver. O que nós, brancos, chamamos de minério, na cosmologia yanomami diz respeito às lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram do antigo céu Hutukara, que desabou sobre seus ancestrais no tempo das origens, formando a atual terra-floresta *urihi-a* (Kopenawa, Albert, 2015, p. 359 e p. 609 nota 7).

¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qc0ze7cv7dE>. Acesso em 26 ago. 2019.

De acordo com a cosmologia yanomami, antigamente os brancos não existiam, o demiurgo Omama vivia na floresta com seu irmão Yoasi e sua esposa e só ele possuía o metal. Sobre a origem do metal, Kopenawa conta que o demiurgo Omama encontrou o metal no solo e com ele escorou a nova terra que havia criado, deixando aos ancestrais apenas alguns fragmentos inofensivos e menos resistentes para que pudessem usar em suas poucas ferramentas; a parte dura e maléfica do metal foi escondida no frescor da terra, debaixo dos rios. Porém seu irmão Yoasi, “sempre desastrado”, “criador da morte”, revelou a existência desse metal aos ancestrais dos brancos, “Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 358). Essa travessia caracteriza a corrida do ouro, que se iniciou com a chegada dos portugueses no Brasil e teve seu auge nos finais do século 17 e primeira metade do seguinte. “Se os brancos de hoje conseguirem arrancá-lo com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo” (p. 359). Kopenawa refere-se aqui ao metal ancestral, pai do ouro, fincado do centro da Terra, que tem a dupla função de sustentá-la, como o esqueleto de um corpo, e de manter esse corpo aquecido, em seu sopro vital.

Na cosmologia yanomami tudo é vivo, todos os elementos da natureza; a pedra de ouro é um ser vivo e “só morre quando é derretido no fogo, quando seu sangue evapora nas grandes panelas das fábricas dos brancos. Aí, ao morrer, deixa escapar o perigoso calor de seu sopro” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 362). Isso acontece com todos os metais e minérios quando são queimados; é a *fumaça dos metais*, um veneno que se espalha pela cidade e flui para longe até a floresta, “rasga nossas gargantas e devora nossos pulmões. Queima-nos com sua febre e nos faz tossir sem trégua, e vai nos enfraquecendo até nos matar” (p. 363). *Xawara* é o nome dado às epidemias que invadem a floresta através de todos os eflúvios ruins produzidos pela extração dos metais que se misturam no ar, sendo levadas pelo vento. Assim também Kopenawa denomina a espessa camada de poluição atmosférica que cobre São Paulo (p. 663, nota 17).

Lembro-me do dia que virou noite em São Paulo. A cidade amanheceu escura em 19 de agosto de 2019. O fenômeno aconteceu devido à chegada de uma frente fria na cidade ao mesmo tempo em que também se moviam no céu as fumaças provenientes das extensas queimadas que aconteciam na região

amazônica. A paisagem impactante da megacidade dentro de uma nuvem negra, que pude ver por imagens divulgadas pela imprensa e fotografias compartilhadas nas redes sociais, mostra-nos que a fumaça levou à cidade a visibilidade da destruição da floresta. Em partículas sólidas suspensas pelo ar, resquícios da floresta queimada atravessaram o país. São Paulo respirou o ar das queimadas amazônicas em escala ínfima em comparação à proporção das epidemias *xawara* que dizimaram milhares dos Yanomami. Tanto a fumaça das queimadas da Amazônia que chegam a São Paulo quanto a fumaça dos metais que chega à floresta são indícios de um mesmo processo em que a fumaça nos diz exatamente sobre esse deslimate de fronteiras quando se trata de destruição: seus efeitos se alastram.



Figura 2
Fotografia do Twitter de
@leilagermano: São Paulo
15h, 19 ago. 2019

Se onde há fumaça, há fogo, é melhor nos apressarmos antes que haja apenas as cinzas. O recado de Kopenawa é claro: “Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de Omama. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados até o último” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 361).

Pensar com outras mentes

O antropólogo Bruno Latour inicia sua conferência “Como (não) terminar com o fim dos tempos?” com um importante dado informado no dossiê *The Human Epoch* (A Época do Humano) da revista *Nature* (edição de março de 2015): 1610 pode ser considerado um ano possível como marco para o início do Antropoceno. Ele marca o tempo de reflorestamento do continente americano, levando o volume de CO₂ na atmosfera a um nível usado como referência para medir seu aumento regular. Esse reflorestamento maciço aconteceu devido às grandes descobertas da América por Colombo, à colonização, à luta pela ocupação do solo, ao extermínio pela espada, ao contágio que dizimou cerca de 54 milhões de indígenas (Latour, 2020). Certamente não menos feroz foi a chegada dos portugueses ao Brasil, quando atravessaram as águas em busca do ouro, engrossando o caldo do extermínio dos povos originários do continente americano na exploração de suas terras.

Antropoceno define uma época geológica que rompe com o Holoceno – período de 11 mil anos de relativa estabilidade da Terra enquanto as civilizações se desenvolviam. No Antropoceno, “pela primeira vez na geo-história, declararíamos solenemente que a força mais importante que molda a Terra é a humanidade *tomada em bloco e como um único conjunto*”, diz Latour sobre as conclusões do 34º Congresso Geológico Internacional, realizado em 2012. Ele sabe, porém, como aliás Donna Haraway (2017, p. 139), que nem todos os povos que vivem sobre a Terra contribuíram para a situação em que estamos, que chegamos até aqui pela lógica extrativista que surgiu no mercantilismo e se aprofunda e alarga no compasso dos séculos, até chegar ao que também se denomina Capitaloceno (p. 139), especificando o sistema humano responsável pela destruição. Os efeitos da atividade humana sobre a Terra adquiriram dimensão e força comparável ao vulcanismo e ao movimento das placas tectônicas. Latour (2020) diz que nos

encontramos num momento histórico sem precedentes, não apenas porque a humanidade é responsável por essa transformação verdadeiramente revolucionária na Terra, mas porque provavelmente já superamos o momento em que poderíamos fazer alguma coisa. “Como não se sentir um pouco envergonhado por ter tornado irreversível uma situação porque avançamos como sonâmbulos durante o alerta?” (p. 26), e segue: “os alarmes tocaram, as pessoas os desconectaram, um após o outro. Elas abriram os olhos, viram, souberam e voltaram a fechar os olhos, bem apertados” (p. 27). *A queda do céu* é mais um desses alarmes. Um alarme que soa diferente, pois não é a história que costumamos ouvir do mundo, a narrativa eurocêntrica sobre nós, brancos – é outra.

Viveiros de Castro (2015b, p. 24) considera *A queda do céu* a primeira tentativa sistemática de contra-anthropologia do Antropoceno: não são os brancos falando sobre os indígenas, mas, ao contrário, é a perspectiva indígena sobre nós, “uma explicação do mundo segundo outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo outra antropologia”. Trata-se de um acontecimento científico incontestável, mas também político e espiritual, segundo o antropólogo. Talvez, ao nos ver através do olhar do outro lançado a nós, possamos vir a ter coragem de abrir nossos olhos e os manter abertos para, quem sabe?, enxergar. Mas enxergar quem, o quê? O fogo, as cinzas, nós? Em *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro (2015a) diz que, embora o colonialismo constitua um dos pilares históricos da antropologia, chegou a hora de radicalizar o processo de reconstituição da disciplina para que ela assuma sua verdadeira missão: “a de ser a teoria-prática da *descolonização permanente do pensamento*” (p. 20). Ele cita Patrice Maniglier para com ele dizer que a verdadeira antropologia nos devolve uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos. Muito mais do que a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação, é a própria estrutura da nossa imaginação que deve assumir-se como versão, variante e transformação, por meio da oportunidade e da relevância de “pensar com outras mentes” (p. 25).

A queda do céu é uma narrativa xamânica que traduz para nós, brancos, a comunicação com uma dimensão invisível da natureza, os espíritos *xapiri*. A primeira vez que ouvi sobre esses espíritos foi quando Claudia Andujar dizia que os Yanomami os veriam através de sua fotografia. Em uma cena do episódio da série documental *Inhotim Arte Presente* dedicado a Claudia Andujar, Rodrigo Moura, curador do pavilhão destinado a sua obra no instituto, lhe pergunta se os

Yanomami iriam curtir a exposição. Diante da prova de impressão da fotografia da Figura 3, ela responde: “eu acho que eles vão curtir, vão dizer que aqui se vê os espíritos dançando, descendo”.



Figura 3
Claudia Andujar, *Sem título*,
fotografia, Catrimani, RR,
1974

Andujar não é xamã e, possivelmente, nunca viu esses espíritos, mas parece ter aprendido com os Yanomami, ao longo de uma vida ao lado deles, a olhar para a Terra e também ver mais do que os olhos alcançam. E, assim, ela busca representar algo que, diante ou não da câmera, em sua invisibilidade, se manifesta através dos outros corpos hábeis a vê-lo. Ela joga com a potencialidade de representar esse invisível e, embora o faça dentro dos limites da própria representação, sabe dar a ver, aos olhos de quem pode ver, algo além do que a imagem mostra. Se ela diz que os Yanomami irão ver os espíritos dançando e descendo é porque, primeiramente, eles os podem ver *além* da fotografia, para, assim, os ver *a partir* da fotografia – não *na* fotografia.

Há muitas formas de representação e a representação da forma visual é apenas uma delas, diz Alfred Gell (2008). Andujar busca representar esse invisível (os *xapiri*) por meio de rastros que se referem aos caminhos delicados e luminosos por onde esses espíritos descem na visão do xamã durante o transe. Ela não reproduz a aparência dos *xapiri*, mas constrói caminhos de luz, semelhantes às descrições xamânicas, para que, por esses caminhos, os espíritos possam descer e dançar também por suas fotografias, aos olhos que os puderem ver. Ela constrói visualmente o caminho para que o invisível se manifeste, mantendo sua invisibilidade.

Envolvida pela potência de suas imagens, fui buscar me aproximar do que seriam esses espíritos na cosmologia yanomami pela leitura do livro de Kopenawa e Bruce Albert e, a partir de então, foi impossível seguir imune: um novo modo de imagem se abriu a partir dos *xapiri*, mostrando-me que, muito além do jogo entre visível e invisível que a fotografia de Andujar instaura, há outras formas de olhar que intensificam radicalmente o ato de ver como constituição dessas instâncias – visível e invisível –, mas principalmente que esse olhar se inscreve em outro modo de vida em que a relação com mundo acontece diferentemente da nossa e que, exatamente essa outra relação, produz outras imagens. O trabalho de Andujar nos aproxima desse outro modo de vida, de ver e de imaginar. Esta é uma potência da arte: criar vínculos antes inexistentes, ampliando a percepção por meio da partilha de mundos imaginados, nos permitindo *pensar com outras mentes*.

Se “a força motriz da antropologia é o estilo de pensamento praticado pelos povos que estuda” (Viveiros de Castro, 2015b, p. 24), valho-me dessa força para pensar com os Yanomami, mas o pensamento a que tenho acesso e do qual parto em busca dessa aproximação é acessado pelo livro *A queda do céu*. Se, por um lado, parto da lacuna de uma experiência de campo junto aos Yanomami, por outro lado desfruto da experiência poética das linguagens literária e fotográfica, para experimentar uma nova maneira de pensar. Tatiana Salem Levy (2011, p. 25), escrevendo sobre *O espaço literário*, de Blanchot, diz que a literatura

ao mesmo tempo em que nos retira do mundo, nele nos coloca novamente. E nós o vemos então com outro olhar, pois a realidade criada na obra abre no mundo um horizonte mais vasto, ampliado. Nesse sentido a arte é real e eficaz. Experimentar o outro de todos os mundos e agir no mundo, eis o que arte nos proporciona.

Esse desdobramento, da arte para o mundo no qual agimos, se afina com o que Viveiros de Castro, evocando Foucault, chama de pensar com outra mente, pois são modos de perceber versões do mundo além da nossa própria, possibilitados pelas obras.

Em diálogo com a descolonização do pensamento proposta por Viveiros de Castro, a filósofa belga Isabelle Stengers elabora uma proposta cosmopolítica, que consiste em incluir o cosmo – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – na pauta de luta política. Ela problematiza como fazer com que as ciências modernas se conectem com práticas marginalizadas (pela própria ciência) e reativem aspectos experimentais, criativos e combativos que foram tolhidos. O verbo reativar é ponto-chave de sua proposta. A história do termo passa pela ligação entre magia, espiritualidade, transformação social e política. O verbo foi mobilizado pela comunidade de bruxas ativistas *The Reclaiming Witches of San Francisco*, fundada em 1979, em busca de reativar aquilo que a história das perseguições religiosas e misóginas tentou suprimir: “uma espiritualidade enraizada na Natureza, no erotismo e na terra” segundo Starhawk (2018, p. 349), norte-americana cofundadora do movimento no qual atua até hoje. Não se trata de resgatar uma ancestralidade, nem de uma apropriação cultural, trata-se de criatividade, de tomar a espiritualidade como política. Reativar é afirmar uma existência, criar novos possíveis, resistir à captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista. Para resistir, “seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra” (Sztutman, 2018, p. 343). Suas receitas de resistência passam por agenciamentos entre modos de existência heterogêneos: “contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo” (Stengers, 2017, p. 15).

Que não estamos sozinhos no mundo, sabem bem os Yanomami. “Os espíritos se deslocam por toda a floresta” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 111), diz Davi Kopenawa referindo-se aos *xapiri pë*. Na cosmologia yanomami, assim como para outros povos indígenas, os seres humanos não são algo separado do mundo, dos animais, das plantas, de tudo que é vivo e de toda a espiritualidade que envolve todas as vidas, incluídos as pedras, os ventos, as águas. Há um fluxo contínuo de consciência, que atravessa todos os seres, os elementos da natureza, os seres humanos e a Terra.

Ao observar culturas indígenas e o modo como escutam as vozes da natureza, Starhawk (2018, p. 55) define magia como “a arte de se abrir e ouvir profundamente essa comunicação”. Assim, me aproximar do pensamento yanomami é um caminho em busca de reativar os vínculos com o espírito e com a terra; reativar o fluxo entre os corpos e o mundo, entre o material e o imaterial, entre o visível e invisível. Para Stengers (2017, p. 13), “reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia”.

As práticas artísticas são fortes aliadas para manifestar esses vínculos; ampliar as percepções e sensibilidades e criar novas formas de contato e de subjetivação entre os viventes. A arte pode criar narrativas que contem outras histórias, sobre outros mundos, outros seres, outros modos possíveis de vida e, desse modo, inspirar a reativar outros vínculos com a Terra. Nesse sentido, o trabalho de Andujar é magistral. Em suas fotografias, os rastros de luz, movimentos e desfoques tornam imprecisos os limites entre os Yanomami e o ambiente em que vivem, entre a figura e o fundo, produzindo subjetivamente uma indistinção entre humano e não humano, corpo e espírito. Em um texto sobre a exposição *Vulnerabilidade do Ser*, realizada na Pinacoteca de São Paulo, em 2005, o sociólogo Laymert Garcia dos Santos afirma que as fotografias de Andujar não mostram os índios e o mato, nem mesmo os índios no mato, mas uma integração índios-mato que ressalta as trocas intensas entre os humanos, os espíritos e a terra. Ao buscar representar os *xapiri pë* em suas fotografias, ela nos oferece de maneira sensível uma forma de acesso à cosmologia yanomami. Mais do que dar a ver, a potência da arte é fazer sentir. Não vemos os *xapiri pë* em suas fotografias, da forma como ela diz que os Yanomami veriam, mas diante de suas imagens estamos um pouco mais próximos de perceber o modo de vida yanomami e seus vínculos espirituais com a terra do que antes estávamos. O contato com outras formas de vida através da arte é inspirador e potencialmente transformador.

Reativar o saber do vivo

Enquanto o Antropoceno define o contexto geológico em que vivemos e nos dá essa dimensão física e material do mundo hoje, onde o extrativismo de recursos naturais é o cerne da crítica decolonial macropolítica, a psicanalista

Suely Rolnik alerta-nos para outro extrativismo de escalas igualmente perturbadoras: a extração da pulsão vital, de recursos do inconsciente e da subjetividade que o capitalismo colonial opera. Se no atual regime colonial-capitalístico (Rolnik, 2019) as dinâmicas de poder são complexificadas, é preciso expandir e complexificar a própria noção de resistência e de política. Enquanto Viveiros de Castro fala da descolonização do pensamento, Rolnik vai na direção da descolonização do inconsciente para evocar a necessária transformação dos dispositivos micropolíticos de produção de subjetividade. Rolnik (2019, p. 33) diz que é da própria vida que o capital se apropria:

Em sua nova versão é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções e seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor. Disso decorre que a fonte da qual o regime extrai sua força não é mais apenas econômica, mas também é intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva – para não dizer ontológica –, o que lhe confere um poder perverso mais amplo, mais sutil e mais difícil de combater.

Não basta, então, resistir macropoliticamente, é preciso atuar micropoliticamente e reapropriar-se da força de criação e cooperação. No regime colonial-capitalístico, o abuso da pulsão vital nos impede de a reconhecer como nossa, de forma que sua reapropriação não seja óbvia. Rolnik, pensando sobre a própria experiência subjetiva, busca os meios de driblar esse regime de inconsciente para que possamos acessar a potência de criação em nós mesmos.

Nossa experiência imediata do mundo se dá pela percepção (a experiência sensível) e pelo sentimento (a experiência das emoções), articulados a partir de códigos socioculturais que orientam nosso modo de apreensão. Rolnik classifica essa capacidade de pessoal-sensorial-sentimental-cognitiva, através da qual se produz a experiência da subjetividade como sujeito. Esse modo de apreensão do mundo nos é familiar, pois está inserido em hábitos culturais cotidianos das sociedades ocidentais e ocidentalizadas.

é que na política de subjetivação dominante nestes contextos tendemos a nos restringir à experiência enquanto sujeitos e a desconhecer que se esta é sem dúvida indispensável – por viabilizar a gestão do cotidiano, a sociabilidade e a comunicação – ela não é a única a conduzir nossa

existência; várias outras vias de apreensão de um mundo operam simultaneamente. Tal redução é precisamente um dos aspectos medulares do modo de subjetivação sob o domínio do inconsciente colonial-capitalístico (Rolnik, 2019, p. 52).

Há, no entanto, outras formas de apreensão do mundo em que se introduzem outras maneiras de ver e de sentir. Gilles Deleuze e Félix Guattari, citados por Rolnik (2019), deram a essas outras maneiras os nomes de *percepto* e *afeto*: a primeira consiste numa atmosfera que excede as situações vividas e suas representações, a segunda trata de uma “emoção vital”. Perceptos e afetos compõem uma experiência mais sutil, extracognitiva, que Rolnik chama de intuição, mas, para evitar equívocos que a reduzam à experiência subjetiva, ela prefere chamar de saber-do-corpo ou saber-do-vivo, um saber que difere da experiência sensível e racional do sujeito. Essa capacidade produz a experiência do mundo “fora do sujeito” que também compõe a subjetividade. Nessa esfera, “somos constituídos pelos efeitos das forças e suas relações que agitam o fluxo vital de um mundo e que atravessam singularmente todos os corpos que o compõem, fazendo deles um só corpo, em variação contínua” (p. 53). O saber-do-vivo não comunica, ele ressoa, reverbera.

Aqui não há distinção entre sujeito cognoscente e objeto exterior: o outro, humano ou não humano, não se reduz a uma mera representação de algo que lhe é exterior, como o é na experiência do sujeito; o mundo vive efetivamente em nosso corpo (Rolnik, 2019, p. 54).

Na política de subjetivação colonial-capitalística prevalece a experiência do sujeito, de forma que somos dissociados da condição de viventes e assim destituídos do saber-do-vivo. A subjetividade reduzida à sua experiência como sujeito, bloqueada em sua experiência fora-do-sujeito, ignora o que o saber-do-vivo lhe indica e se torna surda aos efeitos das forças que agitam o mundo em sua condição de vivente. A imagem de si, nesse caso, é a do indivíduo, “uma suposta unidade cristalizada, separada das demais supostas unidades que constituíram um mundo” (Rolnik, 2019, p. 67), e essa miragem alucinatória revela o medo de que a dissolução do mundo carregue a dissolução de si. Assim, limitada ao sujeito, a subjetividade desconhece o processo de constante transformação de si e do mundo e se protege acreditando que esse seu mundo pode durar para

sempre – um exemplo disso são os “climatonegacionistas” descritos por Latour (2020, p. 29): alguns adeptos da teoria da conspiração, que acreditam que a questão ecológica é uma tentativa de impor o socialismo; outros, fiéis que confiam a Deus sua salvação; e há ainda aqueles que simplesmente acham que o clima sempre variou e a humanidade sempre encontrou uma saída.

A subjetividade dissociada da sua condição de vivente é presa fácil de qualquer discurso proferido como ordem. O mundo torna-se um vasto e variado mercado, e o desejo se conecta aos produtos veiculados de forma sedutora pelos meios de comunicação de massa. Cenários idílicos e personagens idealizados são as imagens transmitidas de mundos que a subjetividade vai buscar mimetizar pelo consumo de mercadorias.

Na contramão dessas imagens que insistem em vender um modo de vida em que nossa pulsão vital é capturada pelo desejo desmedido das mercadorias, a arte pode ser uma estratégia para reativar o saber do vivo, à medida que ela nos convoca a sentir, a associar nossa subjetividade à condição de vivente e a nos abrir a essa reverberação vital do mundo que atravessa todos os corpos – tal como as imagens de Andujar.

Na esteira da descolonização do pensamento, proposta por Viveiros de Castro, a aproximação com a cosmologia yanomami aqui traçada, por meio da obra literária *A queda do céu* e do trabalho de Andujar, permitiu experimentar pensar com outra mente, nos inspirando a buscar outras vias de relação e apreensão do mundo, menos antropocentradas e mais conscientes do fluxo contínuo – energético, espiritual e material – que envolve tudo o que é vivo sobre a terra. Além de *pensar* com outra mente, porém, Rolnik nos convoca a *sentir*: havemos de associar nossa subjetividade à condição de vivente e nos abrir a essa reverberação vital do mundo que atravessa todos os corpos. Ou seja, trata-se de um movimento duplo, de ampliar nossa experiência como sujeitos, fortalecendo os vínculos entre nossas comunidades humanas mas também os expandindo para além do humano.

Para não sermos alienados da nossa própria produção de subjetividade pela ditadura-visual-neoliberal-capitalística, a arte é forte aliada. Ela possibilita abertura para as energias invisíveis, espirituais e a percepção de outros modos de vida e de relação com a Terra, essenciais para a construção de outros mundos possíveis. Ailton Krenak (2019, p. 32) pronuncia este chamado:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar 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 fomos 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 visões, nossas poéticas sobre a existência.

Reativar o saber do vivo é afirmar que ainda podemos suspender o céu em vez de seguir agindo para que ele caia sobre nós; nos reconhecer como parte do fluxo de vida maior na Terra, onde inscrevemos não só nossos corpos, mas nossas energias, nossa subjetividade, imagens e imaginações.

Paula Huven é fotógrafa, artista, pesquisadora. Doutora em Artes pela UFMG e mestre em Processos Artísticos Contemporâneos pela Uerj, bolsista Capes em ambas as pós-graduações.

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988.
- GELL, Alfred. *Arte e agência: uma teoria antropológica*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2008.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, ano 3, n. 5, p. 139-146, 2017.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.
- LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para um vida não cafetinada*. São Paulo: N-1Edições, 2019.

SANTOS, Laymert Garcia dos. Territórios interiores – a fotografia de Claudia Andujar. In: ANDUJAR, Claudia. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify/Pinacoteca do Estado, 2005.

STARHAWK. Magia, visão e ação. Trad. Adriana Rinaldi e Jamille Pinheiro Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 52-65, 2018.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Cadernos de Leituras*, n. 62. Edições Chão da Feira. 2017. Disponível em <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acesso em 30 maio 2022.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

Artigo submetido em março de 2023 e aprovado em maio de 2023.

Como citar:

HUVEN, Paula. Da destruição à reativação do vivo: a arte como estratégia de resistência ao extrativismo da nossa pulsão vital. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, PPGAV-UFRJ, v. 29 n. 45, p. 215-233, jan.-jun. 2023. ISSN-2448-3338. DOI: <https://doi.org/10.60001/ae.n45.13>. Disponível em: <http://revistas.ufrj.br/index.php/ae>.