



Artigos/Articles

Pragmáticas do perigo: analíticas da existência entre a catástrofe ancestral e a catástrofe ecológica no Alto Sertão da Bahia

Pragmatics of hazard: analytics of existence between the ancestral catastrophe and the ecological catastrophe in the Sertão (Bahia)

Suzane de Alencar Vieira¹

RESUMO

Este artigo busca descrever algumas transformações nas perspectivas analíticas sobre a catástrofe climática ao longo de minha pesquisa etnográfica sobre as éticas ecológicas do sertão de Caetité, na Bahia, a partir do diálogo com conceitos, estratégias e proposições de Elizabeth Povinelli. Os axiomas e as analíticas da existência de Povinelli ajudam a coordenar o problema da catástrofe ambiental com as formações de poder do capitalismo liberal e a emergência do sujeito ético que enuncia suas reflexões e reorienta suas práticas. O objetivo deste artigo é mostrar a guerra que se trava na linguagem contra o geotopoder na produção do sertão e nas derivas semióticas de minhas/meus interlocutoras/es do Quilombo de Malhada, localizado no município de Caetité-BA, em suas práticas de enunciação de problemas ambientais e coloniais. Para abordar as perturbações ambientais e coloniais a partir das inquietações de minhas e meus interlocutoras/es, desenvolvo o dispositivo analítico das pragmáticas do perigo como um enquadramento possível de uma ética ecológica dissidente que persiste no sertão.

Palavras-Chave: catástrofe ancestral, catástrofe ecológica, geotopoder, pragmáticas do perigo, ética ecológica.

ABSTRACT

This article seeks to describe some transformations in the analytical perspectives on climate catastrophe throughout my ethnographic research on the ecological ethics in the sertão (backlands) of Caetité (Bahia) based on a dialogue with Elizabeth Povinelli's concepts, strategies and propositions. Povinelli's axioms and analytics of existence help to coordinate the problem of environmental catastrophe with the power formations of liberal capitalism and the emergence of

¹ Professora da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8158-210X>. E-mail: suzanealencar@ufg.br.

the ethical subject that enunciates their reflections and reorients their practices. The purpose of this article is to show the war being fought in language against geontopower in the production of the sertão and the semiotic drifts of my interlocutors from the quilombo Malhada, located in the municipality of Caetité (Bahia), in their enunciation of environmental and colonial problems. In order to address environmental and colonial disturbances that concerned my interlocutors, I developed the analytical device of the pragmatics of hazard as a possible framework for of a dissident ecological ethics that persists in the sertão.

Keywords: *Ancestral Catastrophe, Ecological Catastrophe, Geontopoder, pragmatics of hazard, Ecological Ethics.*

1. Introdução

O que acontece com o projeto de conhecimento antropológico quando resolvemos ajustar nossas práticas de linguagem e conhecimento à semiótica ou ao regime de signos de nossas/os interlocutoras/es? Depois de alguns anos convivendo, envelhecendo juntas/os e compartilhando questões existenciais, recalculamos a rota e redesenhamos aquilo que fazemos na antropologia com base nas orientações pragmáticas de nossas/os interlocutoras/es. Este artigo busca descrever essas transformações nas perspectivas analíticas sobre a catástrofe climática ao longo de minha pesquisa etnográfica sobre as éticas ecológicas do sertão de Caetité-BA a partir do diálogo com conceitos, estratégias e proposições de Elizabeth Povinelli.

Entre as formas de enunciação da catástrofe climática, a tese científica do Antropoceno² mudou as condições de plausibilidade dos conhecimentos climáticos e realinhou o debate ambiental. Mas deixou de fora não somente os conhecimentos tradicionais ambientais como também suas práticas éticas-ecológicas. Na antropologia, na teoria crítica e nas ciências naturais, está em curso atualmente uma corrida em direção aos conhecimentos tradicionais ambientais para reposicioná-los no debate em torno das mudanças climáticas. Contudo, alinhar os conhecimentos tradicionais no debate de modo a reforçar

² Antropoceno é uma hipótese científica que se difundiu nos círculos europeus e estadunidenses de ciências há mais de duas décadas. O termo foi proposto Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000) para designar uma nova era geológica em que os seres humanos teriam se tornado uma força geológica capaz de transtornar o sistema terrestre e influir sobre a história da Terra. O conceito contribuiu para enunciar com mais ressonância o alerta ambiental acerca das mudanças climáticas. Contudo, a caracterização da posição e da agência humana e a delimitação espaço-temporal dessa transformação suscitaram muitas controvérsias. Uma das objeções mais comuns ao termo recusa atribuir a toda a humanidade a responsabilidade por uma destruição irreversível e argumenta sobre a necessidade de nomear e localizar a responsabilidade pelas alterações no capitalismo. A título de exemplos, a crítica feminista ao termo busca traduções menos antropocêntricas e outras críticas provenientes das ciências humanas defendem descrições mais afinadas aos conhecimentos dos povos indígenas e de outras minorias que renovam as maneiras de visualizar as mudanças climáticas.

a constatação da mudança climática é insuficiente e não reverbera as dissidências ecológicas e a reorientação pragmática desses conhecimentos. Argumento que a antropologia experimenta um ganho de perspectiva quando considera os enquadramentos pragmáticos e metapragmáticos que fazem a mediação de sentido dos enunciados no contexto das interações e comunicação em campo. As pragmáticas do perigo que aqui proponho constituem uma tentativa de desenvolver essa perspectiva analítica para apreender aspectos sutis do que chamo de práticas ético-ecológicas dissidentes.

Os povos tradicionais protagonizam uma reorientação ética-ecológica de temas e questões que é significativa para uma nova atitude analítica diante das mudanças climáticas. Essa reorientação pode impulsionar uma virada ética nos debates sobre a catástrofe climática. Esse movimento de transformação também envolve uma mudança na base semiótica que acionamos para entender as práticas de enunciação e as preocupações éticas dos povos tradicionais. Elizabeth Povinelli aposta nessa reorientação da semiótica contra o geontopoder para entender que mundos são sustentados por qual semiótica.

Os axiomas e as analíticas da existência de Povinelli ajudam a coordenar o problema da catástrofe ambiental com as formações de poder do capitalismo liberal e a emergência do sujeito ético que enuncia suas reflexões e reorienta suas práticas. Este artigo busca acompanhar como novos problemas relacionados à catástrofe climática são formulados por meio de conceitos, estratégias e figuras criadas por ela nos livros *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio* (2023 [2016]), *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism* (2021) e nos artigos *Pragmáticas íntimas: linguagem subjetividade e gênero* (2016 [1999]) e *A vontade de ser de outra maneira/ O esforço de persistir* (2024 [2012]).

Em abril de 2023, Elizabeth Povinelli esteve na cidade de Goiânia para ministrar na Universidade Federal de Goiás o workshop *Semiotics After Geontopower*³. Ao longo de uma série de palestras e mesas, Povinelli ressaltou a diferença entre a reorientação da semiótica contra o geontopoder e a mera celebração da semiótica pós-geontopoder. A semiótica pós-geontopoder corresponderia à proliferação mais recente (e entusiasmada) de estudos, observações e discursos sobre a capacidade de comunicação de plantas e animais, que não estão situados ética e politicamente para parar o geontopoder. Já a semiótica contra o geontopoder poderia ser liberada de lutas emergentes em que o geontopoder é fustigado pelos conhecimentos tradicionais ambientais

³ O evento organizado pelos os núcleos de pesquisa *Perspectivas Contemporâneas da Linguagem e Caroá* também integrava a disciplina *Seminários sobre Linguagem, sociedade e cultura* ministrada no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG pelas professoras Elizabeth A. Povinelli (Columbia University), Joana Plaza Pinto (PPGLL/UFG) e Suzane de Alencar Vieira (PPGAS/UFG).

que abordam rios e montanhas, imobilizados como recursos naturais pelo capitalismo extrativista, como pessoas e entidades vivas.

Depois de quase 40 anos de profundo aprendizado com seus interlocutores Karrabing, as ideias de Povinelli também foram modeladas por essa interação contínua. Não somente seu conceito de geontopoder como também seu posicionamento ético-político e epistemológico são urdidos em interação, imersão e criação junto ao coletivo Karrabing. Esse coletivo também constitui sua referência de projeto social enquanto uma intervenção em um ordenamento político da existência. Todo esse tempo de convivência permite à Povinelli formular questões inovadoras para linguística, antropologia, teoria crítica e para o debate ecológico contemporâneo. O que acontece com a semiótica quando se passa a reconhecer rochas e lugares totêmicos Karrabing como signos ancorados em emaranhados ecológicos? Quando há outras forças e sujeitos mais que humanos interagindo em um regime de signos?

Depois de acompanhar as leituras e palestras do Workshop Semiotics After Geontopower, gostaria de prolongar algumas dessas questões na companhia dos/as quilombolas da Malhada e sob orientação das lições ecológicas que aprendi com elas/eles no Alto Sertão da Bahia. O objetivo deste artigo é mostrar a guerra que se trava na linguagem contra o geontopoder na produção do sertão e as derivas semióticas de minhas/meus interlocutoras/es do Quilombo de Malhada em suas práticas de enunciação de problemas ambientais e coloniais. Para abordar as perturbações ambientais e coloniais a partir das inquietações de minhas e meus amigas/os da Malhada, desenvolvo o dispositivo analítico das pragmáticas do perigo como um enquadramento possível a uma ética ecológica dissidente que persiste no sertão.

Para guiar esse percurso etnográfico e orientar o diálogo com Povinelli, abordarei 1) a produção do sertão para extração capitalista sob o prisma do geontopoder; 2) os impasses da separação entre catástrofe ancestral e catástrofe climática a partir da reflexão ética dos/as quilombolas da Malhada; 3) emergência do sujeito ético e as pragmáticas do perigo no curso da narrativa etnográfica.

2. Sertão produtivo para o geontopoder

O povo da Malhada vive entre três energias (três matrizes energéticas) e seus mecanismos de negação, extração e expropriação: a energia nuclear e a energia eólica instaladas no seu território e o combustível etanol ao qual as pessoas da Malhada estão ligadas por meio do trabalho sazonal nas plantações de cana de açúcar no interior de São Paulo, Mato Grosso e Paraná. Esse último é reconhecido como um “trabalho cativado” em que a referência ao cativo remete à extração de energia das pessoas, à exploração aguda e contínua de suas forças.

Com meus/minhas amigos e amigas do Quilombo de Malhada, há mais ou menos 13 anos, seguimos pensamos juntas/os as mudanças nas condições climáticas e nas condições de vida ali. Aquela é uma região cada vez mais visada pela mineração e pela construção de parques eólicos. Em 2014, a comunidade de Malhada conseguiu dizer não ao empreendimento eólico e, com apoio de movimentos sociais rurais e ambientais, iniciou o processo de titulação. Ao longo de quase uma década, tramita o processo de titulação que, no início de 2023, simplesmente desapareceu dos arquivos da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do estado da Bahia. Apagaram os rastros daquele processo como se nunca tivesse existido o estudo do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Demarcação).

Enquanto conjecturamos e buscamos pistas desse processo, sem ainda descobrir quem “sumiu” com o processo e que interesses subsidiaram esse “sumiço”, seguimos também pensando em como parar o geontopoder, parar o avanço desses empreendimentos que se respaldam na operação de produção de um sertão, nos limites da vida e não vida, disponível para o capitalismo extrativista energético e mineral.

A instalação de mineradoras e de parques eólicos atualiza a governança da existência humana e mais que humana, o geontopoder concebido por Elizabeth Povinelli (2023), por meio de divisões e hierarquias da vida e não vida e da toxicidade que essa divisão tem deixado no rastro desses empreendimentos. Há uma guerra silenciosa em torno da referência ao sertão: para quê? Para quem? O que importa manter vivo? O que ali pode ser destruído sem qualquer comoção ou lamentação?

Achille Mbembe (2018) e Povinelli (2023) trabalham onde Foucault silencia, nas formações de poder nas colônias, e assim deslocam tanto o eurocentrismo como o antropocentrismo de sua analítica do poder. O biopoder que faz viver e deixa morrer também é atravessado pelo poder soberano de matar como o necropoder de Mbembe e de extrair riqueza e deixar rastros de toxidade e precariedade como o geontopoder de Povinelli. A soberania atua na definição do que importa considerar ou não, de “quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” segundo Mbembe (2018, p. 41).

O conceito de geontopoder ofereceu um guia para atravessar a nebulosa da crise climática e desdramatizar o humano e a vida. O livro *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*, publicado originalmente em inglês em 2016 e traduzido para o português em 2023, enfrenta as questões que se desenhavam no horizonte do Antropoceno, sem, contudo, deixar de nomear e problematizar as formas de destruição e violência do capitalismo extrativista.

O conceito de geontopoder encontrou um terreno fértil na América Latina que continua sendo intensamente drenada e devastada pelo colonialismo. O geontopoder figura como um conceito importante para pensar a violência das formas de extração do capitalismo especialmente na região imaginada como

sertão do Brasil que foi discursivamente produzida para a extração, para a expropriação de coletivos humanos e mais que humanos. Sertão é aqui mobilizado enquanto um lugar específico, como o Alto Sertão de Caetité, município do sudoeste da Bahia, mas também enquanto um lugar imaginado (SENA, 1998) ao mesmo tempo como avesso ao desenvolvimento do país e alvo de políticas de desenvolvimento.

A imagem do sertão é produtiva também para esse tipo de poder. A região da Bahia que era reconhecida como Alto Sertão desde a época da colonização, hoje é renomeada como “sertão produtivo” despontando como alvo da mineração. Com essas palavras, pressupõe-se que o sertão “atrasado” e “improdutivo”, até então, fora do radar das plantations do Nordeste, tornar-se-ia finalmente “produtivo” ao ser reinserido no mapa do mercado mundial de commodities da mineração. “Sertão produtivo” passa a ser um atrator do capitalismo extrativista mineral operado por empresas de capital nacional e estrangeiro. Na vitrine desse sertão produtivo, Caetité e municípios adjacentes são integrados ao ciclo do combustível nuclear nacional, ao conglomerado da mineração de ferro com sede no Cazaquistão e ao complexo eólico do Alto Sertão gerido pela Neoenergia controlada do grupo espanhol Iberdrola.

No Brasil, o colonialismo interno fez com que as atividades mais extrativas fossem instaladas em áreas distantes das regiões mais ricas e mais brancas do país. Os biomas que predominam no sertão como cerrado e caatinga são produzidos discursivamente como biomas ressecados e quase sem vida, não tão exuberantes como a floresta amazônica e mata atlântica. Esse sertão bruto é assim imaginativamente produzido para antecipar e legitimar a dominação e a destruição, e dar passagem ao agronegócio, à mineração, aos empreendimentos de produção de energia elétrica.

O colonialismo também separa aqueles que podem pensar a crise ecológica daqueles que sofrem dramaticamente em seus territórios esses enfrentamentos com o capitalismo extrativista. Existe uma política colonialista do conhecimento que posiciona em melhores condições de protagonismo intelectuais europeus e estadunidenses. E aqui no Brasil, os centros nacionalmente hegemônicos de conhecimento situados nas regiões sul e sudeste. É preciso religar as teorias críticas aos contextos de emergência dos enfrentamentos contra o capitalismo extrativista.

A devastação ambiental, para Guattari (1993), é também uma devastação social. A ecosofia coloca em colapso a cisão entre problemas da natureza e problemas humanos e abre para uma transformação ético-estético-política que possa alcançar as relações sociais, as relações com o meio ambiente e as formações subjetivas. Guattari propõe uma mudança na direção e na produção de desejos que possa desinvestir de linhas de extração de valores capitalistas e promover novos arranjos pragmáticos.

Para Guattari (1994), não são somente espécies animais e vegetais que estão ameaçadas de desaparecer em meio à crise ecológica, mas também valores como solidariedade e disposições existenciais que “amam a diversidade”. Encontramos ressonância das disposições que Guattari designa como “paixão pela diferença” ou o gosto pela diferença na expressão de Ailton Krenak (2018) dos povos “agarrados à terra” e no “tesão pela terra” que Antônio Bispo dos Santos (2023) destaca nessa paixão diferencial e diferenciante dos povos tradicionais.

Em uma perspectiva ecosófica, “parar” o geontopoder não seria criar uma barreira para conter o avanço territorial desses empreendimentos, parar também é reparar (prestar atenção), reconhecer e interromper as formas de violência que se apresentam como progresso e desenvolvimento (Vieira, 2023b). Meus/minhas amigos/as da Malhada, enquanto sujeitos que persistem em ser e pensar de outra maneira (Povinelli, 2022), aprenderam a reconhecer o desenvolvimento como “diminuição” das possibilidades de vida e de criação naquele lugar. É essa inversão ética de perspectiva sobre o desenvolvimento sustentável que acredito que a antropologia poderia endereçar ao debate sobre as catástrofes do colonialismo e as catástrofes das mudanças ecológicas e climáticas.

3. *Ontological claim e colonial claim*

Em um esforço de revisão dos efeitos políticos do conceito de geontopoder, Elizabeth Povinelli, no livro *Between Gaia and Ground*, propõe quatro axiomas como uma máquina teórica para passar em revista o que ela chama de teoria crítica contemporânea. Os quatro axiomas da existência são dispostos como uma sequência ou um processo do pensamento político sobre o problema existencial da catástrofe ambiental e dos esforços contracolônias nos quais mira a teoria crítica contemporânea delineada por Povinelli: 1. A existência está emaranhada; 2. A distribuição desigual de poder afeta esses emaranhados local e transversalmente; 3. Pensamento político precisa lidar com a multiplicidade e o colapso do liberalismo tardio; 4. A história racial e colonial está interligada às ontologias e epistemologias liberais ocidentais. O contexto de emergência desses axiomas são as lutas anticolônias e a reação do capitalismo liberal. Povinelli toma seus conceitos como ações no mundo orientadas para dismantelar o geontopoder e busca calibrar suas máquinas analíticas de modo a quebrar o que chama Sylvia Wynter (2003) designa como a “superrepresentação da história específica do Homem”.

Com sua máquina teórica dos quatro axiomas, Povinelli busca organizar as analíticas da existência sobre a catástrofe climática e a catástrofe do colonialismo e do racismo. Nessa máquina teórica, há duas manivelas, na minha leitura: o primeiro e o último axioma: a reivindicação ontológica (*ontological claim*) e a reivindicação colonial (*colonial claim*). O primeiro direciona a atenção para os mundos vivos humanos e mais que humanos, ao entrelaçamento

existencial, e o último insiste na necessidade de se considerar a história colonial e racial de dominação. Dentro da máquina funcionam leituras sociológicas das desigualdades (segundo axioma) e a leitura política das hierarquias (terceiro axioma).

Podemos começar a pensar as catástrofes ambientais pelo ontological claim ou pelo colonial claim. E cada um dos percursos tem efeitos de poder diferentes: se começamos pela descrição de mundos, o reconhecimento dos emaranhados da existência de humanos e mais que humanos, deslocamos o humanismo como um privilégio ético. Se começamos pela história colonial, o reconhecimento da violência racial e das desigualdades nos conduz à crítica social. Povinelli mostra como a crítica de intelectuais indígenas dos EUA e Canadá e de intelectuais negros do Caribe passa por esses axiomas de modo que o ontological claim ou o colonial claim deixam de ser escolhas ou filiações, mas atenções necessárias para não perder de vista a complexidade do problema das duas catástrofes: a catástrofe climática que ela designa como catástrofe que se aproxima (coming catastrophe) e a catástrofe do colonialismo que ela chama de catástrofe ancestral. Essa distinção ressalta temporalidades distintas e irreduzíveis a um mesmo evento.

A pandemia, enquanto momento em que os brancos se perceberam no meio de uma catástrofe ecológica e sanitária, provocou uma proliferação de narrativas sobre catástrofe e vulnerabilidades nas ciências sociais. A ênfase de muitos enunciados sobre a pandemia no Brasil no ineditismo dessa catástrofe tende a suprimir a história das catástrofes colonialistas que aconteceram e que não param de acontecer aos povos negros e indígenas como violências históricas, epidemias e desastres ambientais.

Nesse mesmo turbilhão pós-pandemia, vem se desenhando também uma percepção mais viva ou mais dramática de que é insustentável manter aquilo que Malcom Ferdinand (2023) chamou de dupla fratura, ecológica e colonial, que não apenas enclausura a questão em especialidades, mas principalmente mantém a questão da catástrofe ecológica distante das lutas antirracistas e anticapitalistas. Não se trata de conciliar a virada ontológica com os estudos decoloniais. Também não se trata de achar um nome mais adequado ao Antropoceno, mas mostrar mecanismos reincidentes de violência colonial e considerar articuladamente a história da destruição ecológica e a história do colonialismo. Povinelli busca acompanhar e reconhecer as mudanças que a crítica teórica indígena de Kim Talbear e Zoe Todd e negra de Sylvia Wynter contemporânea vem provocando no campo de debate sobre a catástrofe climática.

Em minha leitura da obra mais recente, Povinelli reapresenta os emaranhados da existência, sob efeito dos quatro axiomas, como relacionais proliferas e mortíferas mais que humanas, distorcidos por distribuições desiguais de poder, riqueza, riscos e toxicidades. Os emaranhados

da existência podem ser ativados tanto por lutas anticoloniais quanto por estratégias de negação, destruição e desapropriação do capitalismo extrativista. Sua máquina teórica representa um ganho de perspectiva como uma tecnologia de visualização, nos termos de Haraway (1995), das violências, toxidades, ameaças que circulam nos emaranhados da existência. Desse modo, Povinelli repotencializa a crítica política ao liberalismo tardio, no quadro do debate sobre a catástrofe climática. Aqui essa crítica se alia à etnografia para enunciar alguns aspectos da dissidência ético-ecológica quilombola.

4. Catástrofe ancestral e a catástrofe climática: colapso no tempo

Em junho de 2022, voltei para o Quilombo de Malhada, no Alto Sertão de Caetité, no Sudoeste da Bahia, onze anos depois da minha primeira pesquisa de campo. Para minha surpresa, deparei-me com um cenário de abundância muito diferente do momento de crise que tínhamos vivenciado juntos em 2011 e 2012. Além da alegria de reencontrar todo o mundo na véspera da fogueira de São João, sentíamos uma animação diferente, um entusiasmo com a afluência de água nas comunidades.

O ano de 2021 havia sido um ano muito bom de chuva e era possível ver ainda os sinais dos riachos, o desenho dos rios, o verde nas capoeiras. A porção de cerrado no oeste baiano estava mais ressequida do que as zonas de transição cerrado e caatinga das serras de Caetité. Uma adutora do Rio São Francisco passou a abastecer uma parte do município. Além disso, a perfuração de cisternas profundas havia se popularizado. Avistávamos carros de empresas de engenharia circularem pelas estradas das comunidades rurais oferecendo o serviço. As famílias passaram a pagar em várias prestações pelo serviço de perfuração de cisternas no seu terreno.

Em 2012, o cenário era bem diferente. Vivenciamos uma crise hídrica intensa, uma estiagem considerada por agricultores e meteorologistas como a mais severa dos últimos 30 anos. A percepção da intensidade das transformações e a angústia de ver, dia após dia, a água diminuir de caldeirões e cisternas pareciam coroar a hipótese de uma mudança climática. A Era estaria mudando e os agricultores reconheciam seus sinais. Parecia que a hipótese científica do Antropoceno corria paralela à percepção dos agricultores e pareciam convergir na “constatação” de uma mesma mudança irreversível (Vieira, 2023a e 2015).

A “mudança de Era” parecia dominar as preocupações ambientais no quilombo de Malhada em 2012. Imaginávamos um cenário de seca cada vez pior para o futuro, mas não foi isso o que aconteceu na década seguinte. Nesse mais recente momento de campo em 2022, algo inquietante perturbou o alinhamento e a expectativa de confirmação do Antropoceno. Havia uma mudança, mas não sabíamos o sentido dessa mudança. Não havia certeza sobre a direção ou sobre sua reversibilidade. Tampouco sobre o futuro catastrófico.

Havia mais casas, mais água, mais gente na comunidade. Muitos jovens haviam voltado de São Paulo, do trabalho no corte de cana. Havia novos moradores, novos casamentos/fugas e surgiu um novo modo de namorar e também de fugir: pela internet. Teresa se preocupava: “tem gente que veio pela internet!” Para muitos sampauleiros⁴, a abundância representou o fim do itinerário de trabalho nas lavouras de cana de açúcar Bahia-São Paulo. Havia mais oferta de emprego ali: consórcio de pavimentação de estradas e construção de paralelepípedos, trabalho no PSF (Programa Saúde da Família), mais gente aposentada, oferta de cursos de qualificação na vila do Junco que fica a 15 km da Malhada.

Mas o principal sinal de prosperidade, a grandeza verdadeira, a riqueza no sentido próprio era a água dos poços artesianos e das chuvas. Nas estradas, topávamos com jovens com varas de pescar a caminho da comunidade de Lagoa do Mato que depois da cheia das chuvas do início do ano, agora abrigavam vários peixes. Nos anos de 2012, 2014, 2018, momentos em que estive em Caetité, não se avistava qualquer brilho de espelho d’água por ali. Mas no ano de 2022, eu finalmente consegui ver a lagoa que havia na comunidade de Lagoa do Mato.

As crianças estavam empolgadas com os peixes. Os netos mais novos de Teresa, Wallison e Rena, criavam em sociedade peixes lobó, em um pequeno tanque de 2 metros anexo às hortas de Teresa e davam ração e brotos de alface aos peixes. Era onde Teresa lavava as alfaces e as pragas da alface viravam comidas para os peixes. Além da novidade dos peixes que eu nunca tinha visto na comunidade, agora as hortas estavam verdinhas com plantação de alface em pleno mês de junho. Minha amiga dona Lu criava dezenas de preás próximo a sua horta e os alimentava com as folhas das alfaces que descartava antes de preparar as hortaliças para vender na comunidade. No seu pomar, havia laranjeiras, limoeiros e mexeriqueiras, pés de frutas mais soberbas em água.

As visitas às casas eram visitas aos novos poços, cacimbas, tanques, cisternas, caldeirões. A água continuava sendo o signo principal nas rotinas de hospitalidade. Todos os dias Teresa enchia satisfeita uma bacia de água e oferecia para o banho do meu filho, com dois anos de idade na época, como um agrado de vó. Mesmo naquele novo contexto de abundância, nenhuma gota d’água era desperdiçada. A água de uso doméstico fluía pelo rego escavado no terreiro até encontrar os pés de árvores frutíferas.

Naquele mês de junho de 2022, eu, meu companheiro e meu filho, que me acompanhavam na pesquisa de campo, já tínhamos entrado no clima de abundância e dos preparativos para fogueira de São João. Mas uma fala de Seu

⁴ Sampauleiro/a é o modo como são designados na região do sudoeste da Bahia homens e mulheres que se deslocam para São Paulo para trabalhar em ocupações variáveis, em grande medida, relacionada ao trabalho rural, e voltam com alguma regularidade para a Bahia. A designação sampauleiro toma o itinerário Bahia-São Paulo como uma ocupação.

Silvano me deixou assim, como dizem, meio “variada”. Quando comentei sobre meu entusiasmo por ver tanta riqueza de água, Seu Silvano me preveniu com ar de mistério: “bons tempos para poucos tempos”. A princípio quis interpretar a frase de maneira mais banal como uma afirmação de que os tempos bons são passageiros. Mas Seu Silvano me corrigiu e me ajudou a interpretar aquela sentença profética por meio de uma história sobre o tempo que ele viveu na juventude de grande riqueza de chuva, grandes lavouras de mandioca e produção de farinha. E me disse que aquele tempo abundante de chuva não era um tempo bom, poderia ser bom para a criação (animais de criação e lavouras), mas não era bom porque era um “tempo cativado”. Não faltava trabalho, mas era um trabalho cativado, trabalho pelo ganhão nas fazendas dos outros. Seu Silvano que já se aproximava dos 70 anos de idade, havia trabalhado nessas fazendas desde criança e continuou até mesmo depois que se casou. Ninguém tinha tempo para formar suas próprias roças. Seu Silvano conjecturava: quem sabe se continuasse chovendo como chovia antigamente nós ainda estaríamos no cativoiro do ganhão. E precisou: nem sempre tempo bom de chuva é bom para nós.

Depois de uma grande seca, a produção de mandioca entrou em crise, nos anos 70, os fazendeiros foram embora, os quilombolas permaneceram nas serras e conseguiram formar suas próprias roças. Mas agora com as eólicas (Parques Eólicos) essa gente graúda está voltando cheia de promessas de renda e planos para arrendar as terras.

Com aquela frase e a explicação, Seu Silvano introduziu uma inflexão na história do clima e na história do colonialismo, o tempo meteorológico e o tempo do cativoiro. Os ativistas do clima e os quilombolas não estão no mesmo barco e não percebem a catástrofe climática da mesma maneira. Há uma diferença ética na percepção segundo a qual mesmo uma situação de riqueza, entendida como abundância de água, não está isenta de perigo e exige atenção constante à vulnerabilidade e aos chamados do desenvolvimento sustentável. Essa ética do perigo me parece ser uma expressão de uma política da existência, de uma luta de um modo de existir por persistir em ser eticamente de outra maneira, acompanhando aqui a leitura de Povinelli do tema foucaultiano do sujeito ético (2022).

A catástrofe que se aproxima ganha profundidade histórica e é balizada pelas violências do colonialismo, do racismo ambiental, do julgo do trabalho nas fazendas do passado e da ameaça do avanço dos parques eólicos e da mineração no presente. O cativoiro se atualiza nas relações de dominação colonialista dos empreendimentos energéticos e minerais. Diferentes tempos e formas de reconhecer o cativoiro também participam da percepção do clima.

O tempo do cativoiro e o tempo climático não fluem na mesma linha temporal irreversível como dois vetores sobrepostos. Aquela linha de um colapso ambiental e climático progressivamente indo para o abismo era agora

desorganizada. Os enfrentamentos do Quilombo de Malhada exigem levar em consideração simultaneamente a catástrofe ecológica e climática e a catástrofe do colonialismo e do racismo. As violências históricas que o povo da Malhada já sofreu estão relacionadas aos dois tempos que não necessariamente seguem paralelos.

A história agrária do Alto Sertão é marcada por vários momentos de abandono das terras por parte dos brancos. Nos últimos 30 anos, como me relatou Seu Joaquim, várias comunidades rurais desapareceram e famílias inteiras se mudaram para São Paulo nos tempos difíceis para a produção de mandioca. As serras de Caetitê experimentaram pequenos fluxos de refugiados ambientais nos tempos das crises mais severas de seca. Mas há também um fluxo colonialista que vai e volta com as crises do clima: como as fazendas de gado e de produção de farinha nos séculos XIX e XX, e mais recentemente a mineração de urânio e a energia eólica que chegam como a mais nova solução sustentável e limpa para “salvar todos nós do colapso climático”, segundo sua retórica de convencimento.

5. Pragmáticas do perigo

Há algum tempo busco abordar o tema do perigo a partir de questões levantadas por enunciados sobre feitiçaria e por enunciados sobre o meio ambiente nos quais o perigo está relacionado ao modo de existência de mundos vivos ou ativos prenes de agência e intencionalidades. Habitualmente na etnografia tomamos os enunciados em sua função semântica. Contudo, venho percebendo que a função pragmática e metapragmática desses enunciados pode nos conduzir à consideração de um plano ético ao qual esses enunciados estão atados. As pragmáticas do perigo desses enunciados nos permitem acessar uma ética ecológica dissidente.

Uma das lições que aprendi no Quilombo da Malhada é que as palavras são perigosas. Pronunciar determinadas palavras pode encantar, enfeitiçar pessoas, animais e plantas, inclusive vulnerabilizar o sujeito de enunciação. Falar pode atar ou desatar amarras indexicais relacionadas a situação de enfeitiçamento, desenfeitiçamento, agressão, cuidado, ofensa ou respeito. A depender de como se fala, é possível ofender a água e o Astro do tempo.

As pessoas tomam muito cuidado com as palavras que usam. Não se pronuncia certas palavras em determinados lugares, situações ou diante de determinadas presenças mais que humanas. Ao meio dia, no mato, não se pode falar sobre coisas ruins ou xingamentos para não despertar espíritos ruins. Falar da jiboia no lugar onde ela costuma passar pode chama-la ou atraí-la. As palavras não apenas representam o mundo como também interferem e agem sobre ele. A suposição do perigo invisível coloca as palavras em um outro regime de signos em que signos são afetos que vulnerabilizam o falante quando interagem com forças mais que humanas (Vieira, 2023a).

O perigo emerge do uso da língua ao mesmo tempo em que enquadra e fixa as condições desse uso. Durante minha permanência na comunidade da Malhada, percebia que os enunciados sobre fenômenos atmosféricos eram envolvidos por precauções e cuidados. Havia regras implícitas sobre as condições de enunciação que busco tornar inteligíveis como pragmáticas e metapragmáticas do perigo. Chamava-me atenção a maneira de falar sobre a chuva que era precedida pela forma ilocucionária do “dizem que”.

Certo dia, em meio a uma prolongada estiagem no ano de 2012, um comentário de Seu Joaquim da Malhada me fez perceber melhor a diferença entre o modo de enunciação dos meteorologistas e dos agricultores sobre a chuva. Como relato em outro momento (Vieira, 2023a), enquanto os jornalistas e meteorologistas comentavam na rádio: “na próxima semana, vai chover”, Seu Joaquim corrigia: “Dizem que vai chover”, “diz que vai chover” ou ainda “os homens estão dizendo que vai chover”.

Aprendemos com a gramática da língua portuguesa que o verbo “chover” é um verbo impessoal e sem sujeito. Mas ali havia um sujeito pressuposto: o astro do tempo, o modo como designam ali a atmosfera (Vieira, 2015). A chuva é uma formação ou transformação do Astro do tempo. Eu achava intrigante o cuidado que as pessoas tinham de enfatizar essa condição em enunciados sobre futuro.

Seu Joaquim se inquietava diante do enunciado “vai chover” justamente porque essa forma de enunciação dos meteorologistas não explicita as condições de enunciação. Parecia impróprio dizer simplesmente: vai chover. Aquele modo de enunciação soava-lhe arrogante e ofensivo. Mesmo quando avistava formações de chuva sobre as serras, Seu Joaquim nunca descuidava do modo apropriado de falar sobre fenômenos atmosféricos: “diz que chove”, “Deus ajuda que chove”. Colocar a sentença no modo subjuntivo era uma forma de respeito ao Astro do tempo e a Deus.

Naquelas situações, “faz mal” falar de certa maneira, usar determinadas palavras em situações específicas. O “faz mal” regula o modo de enunciação apropriado. “Faz mal” reclamar abertamente da falta de chuva ou deixar a ansiedade exasperada nos momentos de longa estiagem tomar conta e transformar o desejo em imposição ou em uma declaração sentenciosa: “quero/ordeno que chova logo”, “vai chover”.

É preciso falar de modo a não ofender o Astro do tempo, não agitar a cobra, não atrair espírito ruim. A condição de precaução e de cuidado em que essas sentenças são moduladas designo como pragmáticas do perigo. A relação entre o signo e o mundo não é de representação, mas de afecção, na qual o sujeito de enunciação e o sujeito do enunciado são mutuamente afetados.

O perigo remete a uma metapragmática das relações humanas e mais que humanas que exige a uma atenção diferencial à vulnerabilidade e à suscetibilidade desses sujeitos em relação ao modo de enunciação. O modo de

tratar o Astro do tempo produz o mundo em que habitamos. Existe tanto um cuidado com as práticas de gestão da água quanto um cuidado com o modo de falar da água e da chuva. Para pensar o perigo e a ofensa é preciso remeter o enquadramento metapragmático a um emaranhado ecológico.

Essa partícula “dizem que” adiciona dúvida, contexto ou sujeito (indeterminado) na sentença, mas também tem uma função metapragmática ao adicionar uma condição ou pressuposto: ninguém tem poder de determinar ou prever os fenômenos atmosféricos, estes não estão ao alcance humano. Porque, segundo essa ética ecológica, a atmosfera, o clima, a água e a terra não estão ao dispor dos humanos e não seguem seus desígnios. A reivindicação de controle sobre essas existências é ofensiva. Os “homens” podem dizer que vai chover desde que se considere a condição de que não podem tomar a sentença como determinação ou previsão, em outras palavras, desde que o enunciado não sentencie o Astro do tempo, a atmosfera. Pronunciar uma sentença sobre a chuva pode ser uma ofensa ao Astro do tempo se essa condição não for satisfeita.

As palavras e ações humanas podem ofender o Astro do tempo, a água e as rochas. As pragmáticas do perigo estão relacionadas a uma ética ecológica que orienta as ações e interações ambientais. Com essa noção, além de descrever as interações ambientais de modo a ressaltar a vitalidade e a implicação das relações humanas e mais que humanas, busco principalmente ressaltar o alinhamento ético da linguagem e das ações que as pessoas têm com corpos hídricos e minerais como entidades cuja vitalidade é comparável com a vida humana.

Nesse sentido, as pragmáticas do perigo são aqui constituídas e mobilizadas como analíticas da existência que também colocam objeções ético-ecológicas. Povinelli (2021, 2023) buscou colher as consequências dos enunciados Karrabing que situam as rochas como ancestrais. O foco não é somente ressaltar a vida das rochas, mas principalmente a mudança de atitude em relação a elas. Quais as implicações éticas de se tratar as rochas como ancestrais, as serras como pessoas? Que mudanças éticas podemos provocar quando tratamos o astro do tempo como interlocutor implicado na metapragmática do perigo?

As pragmáticas do perigo constituem um artefato heurístico para estranhar o controle ambiental do capitalismo, as extrações de energia geológica e energia das pessoas e manter essas reflexões climáticas ligadas a lutas concretas. Nas pragmáticas do perigo, o sujeito que emerge na linguagem é um sujeito ético que pensa sua própria vulnerabilidade nas relações com humanos e mais que humanos e permanece atento aos efeitos das palavras sobre a relacionalidade ecológica.

O enquadramento pragmático do cuidado e respeito me parece importante para abordar éticas ecológicas dissidentes. A ênfase na dissidência

aqui remete ao potencial de ruptura em relação a consensos estabelecidos em torno do modo hegemônico de lidar com o meio ambiente. A aliança com essas outras éticas ecológicas poderia nos permitir criar uma política do dissenso, para usar os termos de Guattari (2011), que se posiciona contra o geontopoder.

6. Éticas ecológicas dissidentes (Considerações finais)

Apoiando-me na leitura que Povinelli (2022) faz do tema do sujeito ético de Foucault principalmente no livro “Em defesa da sociedade”, parece-me importante “explorar o que pode ser mudado” no pensamento a partir dos efeitos de saberes diferenciais que foram sepultados ou desqualificados historicamente pelas ciências modernas. A atenção às condições de enunciação faz emergir o sujeito ético Foucaultiano que Povinelli ressalta como um sujeito preocupado e reflexivo que orienta suas práticas no esforço de pensar, ver e ser de outra maneira. Nos enunciados sobre o clima de Seu Silvano e Seu Joaquim da Malhada, vibram inquietações, preocupações com a água, com a chuva, com a seca, com o cativo e com as ameaças do colonialismo e do racismo. Nesse plano ético-político, a catástrofe climática e a catástrofe ancestral do colonialismo atualizam e entrelaçam as violências históricas pelas quais o Quilombo de Malhada atravessa e continua a atravessar.

Que lugar os conhecimentos tradicionais ocupam no debate sobre mudanças climáticas que é estruturado pelas ciências? A retórica mobilizadora do debate se aproxima dos conhecimentos tradicionais ambientais em busca de confirmações e convencimentos das teses científicas sobre a crise climática global. Essa aproximação tem efeitos importantes. Mas, os conhecimentos científicos e os conhecimentos tradicionais não convergem na mesma constatação do fato científico e não se posicionam no mesmo contexto de emergência da catástrofe climática ou no mesmo ponto do fluxo da história colonial da catástrofe ancestral. Existem desigualdades e hierarquias históricas que estruturam esse quadro predefinido pelas ciências e lhes facultam, inclusive, o privilégio de descontextualizar seus enunciados das lutas e das violências coloniais e raciais.

Latour e Woolgar (1997) definem os fatos científicos como enunciados que suprimem suas condições de enunciação, seu contexto social e histórico, para circularem como enunciados não modificáveis por nenhum outro. Dito de outro modo, o enunciado que se estabiliza como fato imobiliza as controvérsias e divergências. Tomar a crise climática como um fato científico é decisivo para o reconhecimento da urgência da crise climática. Mas essa orientação para a convergência dos enunciados no fato unívoco “mudanças climáticas” deixa de lado intervenções, objeções e chamados ético-político-ecológicos dos povos tradicionais não redutíveis a uma questão de conhecimento ambiental.

Propusemos traçar um caminho inverso e enfatizar a situação prática e as condições de emergência dos enunciados sobre o clima. Além da função semântica dos enunciados sobre o clima, podemos observar os enquadramentos pragmáticos e metapragmáticos desses enunciados que os ligam ao seu contexto social e linguístico. Ao invés de buscar confirmações ou o reconhecimento da crise climática pelos saberes tradicionais, procurei tornar inteligível uma orientação sensível e ética contida nos enunciados sobre a catástrofe climática que considera as dissidências ecológicas, políticas e sociais em relação ao capitalismo extrativista mineral e energético.

Enquanto que as ciências elegem o risco como modulador das práticas ambientais, as comunidades tradicionais do sertão vivenciam os desastres ou alterações ecológicas pelo prisma do perigo e problematizam o contexto de enunciação. Essa atenção pragmática redimensiona a violência histórica do colonialismo e as crises do clima. As pragmáticas do perigo retomam um dos temas da literatura Roseana (Guimarães Rosa), também reconhecido em etnografias feitas no sertão, para abordar o perigo como modulador de reflexões sobre o clima e da atenção constante à vulnerabilidade do sujeito em suas relações ecológicas.

Essas pragmáticas do perigo poderiam nos conduzir a outras éticas ambientais? Como podemos pensar a maquinaria tóxica da mineração sob o prisma do perigo? Como isso pode nos ajudar a reconhecer essas formas de violência que se apresentam como desenvolvimento sustentável? Nesse debate sobre mudanças climáticas, como podemos ser etnicamente de outra maneira? Diante da crise ecológica, é necessário aprender com a maneira ético-política de agir e pensar dos povos tradicionais. Nesse sentido, a antropologia pode buscar descrever mundos vivos de modo a transmitir a intensidade das inquietações e preocupações climáticas dos povos tradicionais, para então, ajudar a formular outras objeções ao desenvolvimento sustentável. Essa pode ser uma janela para mudança ética nas relações com o meio ambiente.

Referências

BISPO DOS SANTOS, A. 2023. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora.

FERDINAND, M. 2022. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.

GUATTARI, F. 1994. Ecologie et mouvement ouvrier. *Chimères - Revue des schizoanalyses*, 21: 95-104.

GUATTARI, F. 2011. *Produire une culture du dissensus: hétérogenèse et paradigme esthétique*. 29 mai. Disponível em: http://www.cip-idf.org/spip.php?page=imprimer&id_article=5613.

HARAWAY, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41.

KRENAK, A. 2019. *Ideias para adiar o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. 1997. *Vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Trad. A. R. Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

MBEMBE, A. 2018. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.

MORETON-ROBINSON, A. 2015. *The White Possessive: Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PATERNIANI S. Z.; BELISÁRIO G.; NAKEL L. 2022. O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação. *Mana*, 28(3): e2830200. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0200>.

POVINELLI, E. A. Pragmáticas íntimas: linguagem subjetividade e gênero. Trad. J. P. Pinto. *Revista de Estudos Feministas*, 24(1): 205-237. <https://doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p205>.

_____. 2021. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.

_____. 2022. A vontade de ser de outra maneira/O esforço de persistir. Trad. J. P. Pinto. *Sociedade e Cultura*, 26: e76746. DOI: 105216/sec.v26.76746.

_____. 2023. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. Trad. M. Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora.

SENA, C. S. 1998. A categoria sertão: um exercício de imaginação antropológica. *Sociedade e Cultura*, 1(1): 19-28. <https://doi.org/10.5216/sec.v1i1.1776>.

VIEIRA, S. A. 2015. O Astro do Tempo e o fim da Era: a crise ecológica e a arte de assuntar entre os quilombolas do Alto Sertão da Bahia. *Revista ClimaCom*, 3: 1-27.

_____. 2023a. *Entre Risos e perigos: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia*. Rio de Janeiro: 7letras.

_____. 2023b. Os sinais da Terra e as mudanças climáticas: uma aliança possível entre a antropologia e os conhecimentos tradicionais frente à crise climática e ambiental. *Ciência e Cultura*, 75(2): 1-7. <http://dx.doi.org/10.5935/2317-6660.20230023>

WYNTER, S. 2003. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. *The New Centennial Review*, 3(3): 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.