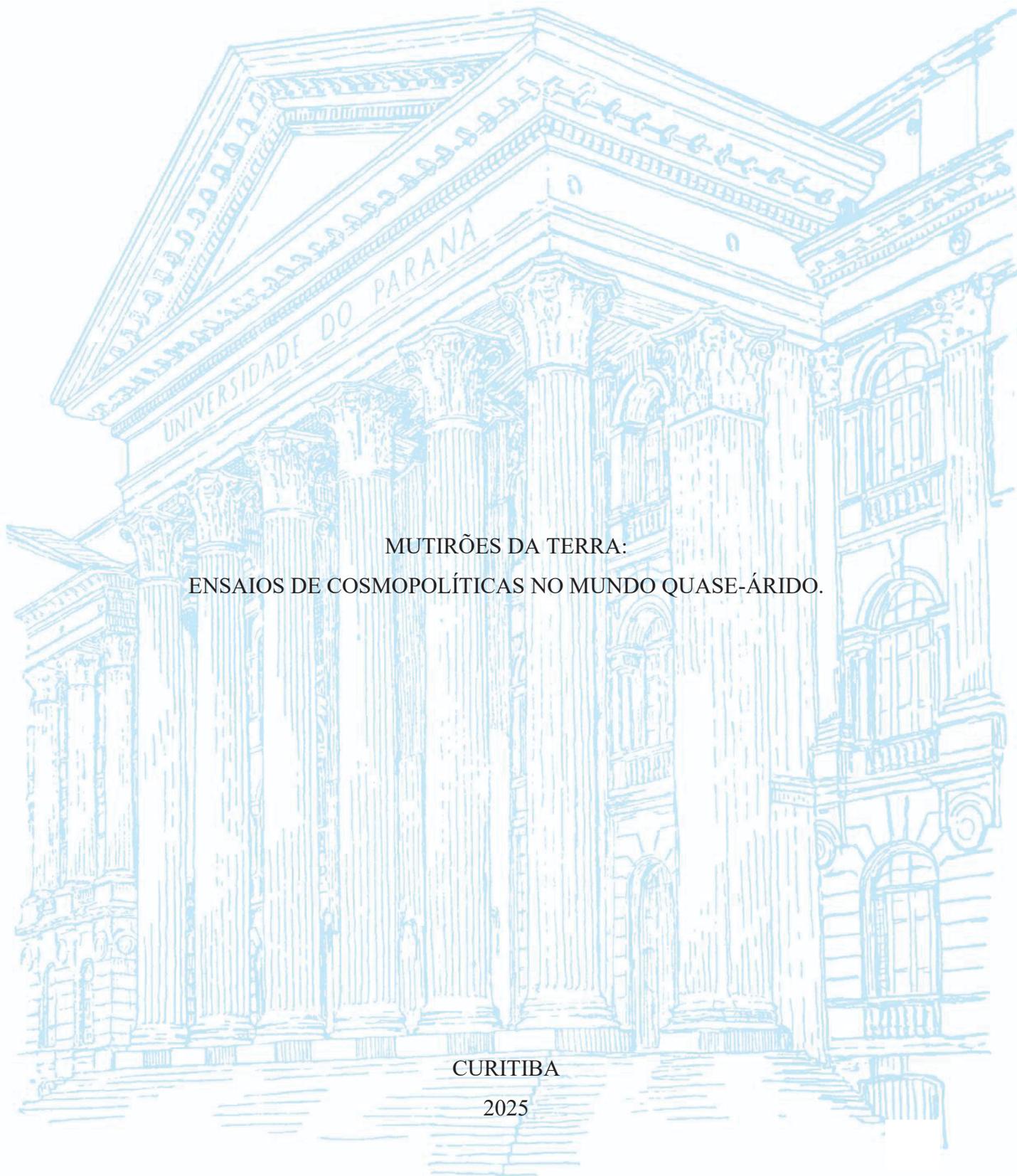


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RONDINELLY GOMES MEDEIROS



MUTIRÕES DA TERRA:
ENSAIOS DE COSMOPOLÍTICAS NO MUNDO QUASE-ÁRIDO.

CURITIBA

2025

RONDINELLY GOMES MEDEIROS

MUTIRÕES DA TERRA:
ENSAIOS DE COSMOPOLÍTICAS NO MUNDO QUASE-ÁRIDO.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Medeiros, Rondinely Gomes

Mutirões da terra : ensaios de cosmopolíticas em um mundo
quase-árido. / Rondinely Gomes Medeiros. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Tese – (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim.

1. Cosmopolitismo. 2. Posse de terra - Brasil. 3. Colonização
agrária. 4. Regiões áridas – Brasil. I. Valentim, Marco Antônio, 1978-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº001.2025

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia sete de fevereiro de dois mil e vinte e cinco às 14:00 horas, na sala Ambiente remoto (Google meet), Ambiente remoto (Google meet), foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **RONDINELLY GOMES MEDEIROS**, intitulada: **Mutirões da terra: ensaios de cosmopolíticas em um mundo quase-árido**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), IRENALDO PEREIRA DE ARAÚJO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE), DEBORAH DANOWSKI (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO), EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO), ALEXANDRE ANDRE NODARI (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca aprova unanimemente a tese, destacando a sua excepcional qualidade. Além disso, recomenda a publicação da tese em forma de livro e a sua indicação para concorrer aos prêmios ANPOF e CAPES de melhor tese de doutorado em Filosofia ,bem como a outros prêmios cabíveis."

CURITIBA, 07 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 18:43:20.0
MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 17:14:20.0
IRENALDO PEREIRA DE ARAÚJO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE)

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 15:56:26.0
DEBORAH DANOWSKI
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
11/02/2025 13:04:09.0
EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 15:13:00.0
ALEXANDRE ANDRE NODARI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **RONDINELLY GOMES MEDEIROS** intitulada: **Mutirões da terra: ensaios de cosmopolíticas em um mundo quase-árido**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 18:43:20.0
MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 17:14:20.0
IRENALDO PEREIRA DE ARAÚJO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE)

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 15:56:26.0
DEBORAH DANOWSKI
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
11/02/2025 13:04:09.0
EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
10/02/2025 15:13:00.0
ALEXANDRE ANDRE NODARI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

*A Adalcina, minha avó, que partiu logo
após a finalização deste texto*

AGRADECIMENTOS

Por todo o percurso que veio a resultar nesta tese, agradeço:

À CAPES, pelo apoio em parte significativa desta pesquisa, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná: a Universidade pública e de qualidade é e permanecerá sendo um lugar inestimável para as articulações do pensamento, da arte, da ciência, dos mundos possíveis.

A Marco Antônio Valentim, amigo querido e orientador desde há muito. Aos membros da banca de qualificação, Deborah Danowski e Juliana Fausto, e da banca examinadora da defesa, Alexandre Nodari, Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro e Irenaldo Pereira de Araújo, por considerarem esta tese e pelas orientações na vida e na pesquisa.

A meus pais, Chico e Nalva, pela matéria da vida e por terem me dado todo o amoroso apoio necessário, principalmente durante a última temporada de escrita desta tese. A meus irmãos, Rodrigo e Carpegiany, ancestrais companheiros da vida inteira, e a Gustavo, sobrinho e portador da nossa alegria. A minha madrinha, Suênia, porto seguro e senhora de todos os cuidados. A minha avó, Adalcina, noventa anos nos quais encontrei sempre o amor e a vida sertaneja – e que de nós se despediu logo após a finalização deste texto.

Às companheiras e companheiros de luta pela convivência com o semiárido, no Propac, no Coletivo do Médio Sertão, no Consea-PB, na ASA-PB, Diana, Lielma, Juvênia, Pe. João, Zezinho, Ancelmo, Júnior, Irenaldo e Anchieta; nas comunidades camponesas, especialmente as famílias de dona Branca e seu Heleno Bento, de Iranildo Garcia e de José Marcelino. Com todas estas pessoas, e muitas mais, aprendi as lições da outra política do semiárido.

Às pessoas da academia e dos campos afins que fizeram acontecer os momentos cruciais para a elaboração desta tese: os colegas do PPGFilos, especialmente Emerson Marçal, Gustavo Jugend, Daniel Verginelli, Pedro Vieira, Wagner Bitencourt, Luis Thiago Dantas e Guilherme Abilhoa, com quem compartilhei aulas, leituras e impressões. Júlia Rebouças, que me propiciou o primeiro lance escrito que veio a resultar nesta tese. André Araújo, Fernando Silva e Renato Sztutman, pelo tão importante diálogo, no canal da APPH, que estive no início das concepções aqui apresentadas, e Wellington Cançado e o pessoal da revista PISEAGRAMA, que me incentivaram a escrever a partir daqu

diálogo. Eric Macedo e Camila de Caux, de quem obtive um estímulo inigualável para meditar e escrever, naquele instante de máxima tensão, ainda durante a pandemia. Cris Moutela e Dinah Feldman, da Casa Museu Ema Klabin, pelo convite e pela generosa acolhida de ideias à época ainda muito incipientes. Gabriel Holliver, Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima e Francisco Pazzarelli, pelo momento sem par no NanSi/UFRJ, onde as ideias ficaram mais claras devido às suas sugestões. Alyne Costa, Cecília Cavalieri, Fred Benevides, Júlia Rebouças, Andressa Lewandowski, Marcela Coelho, Pedro Levorin, João Igor Cunha, Karina Leitão, Luiza Proença, Ana Paula Morel, Mariana Lacerda, Moema Miranda, André Falcão e Leonel Olímpio, que, em momentos distintos, levaram em conta ideias ainda em confecção, ajudaram com livros, conversas e eventos, enviaram seus trabalhos ou me convidaram para colaborar.

Às e aos colegas dos trabalhos que, durante esse longo período, foram solícitos e ofereceram a ajuda possível: ainda na UFPR, Deysi, Francisco, Ana, Rodrigo, Adriana, Fabrício e Julimar; no inesquecível campus Itaporanga do IFPB, Franklin, Mayra, Clara, Manuel, Jacques, Allan, Fábio, Erivânia, Maylle, Rodrigo, Paulo Muniz, Paulo Pereira e, com especial carinho, André e Vandikson, companheiros de estrada e de conversas memoráveis; e já no novo campus Patos do IFPB, Ronaldo, Geovane, Francisco e Janaína, pela acolhida e pela força, na reta final. E às alunas e alunos que cotidianamente me ensinam o ofício de ensinar.

Às amigas e amigos do circuito São Mamede-Patos que participaram, diretamente ou por tabela, da elaboração desta tese, ouvindo as ideias cruas, perguntando e se interessando, ou entendendo as ausências, torcendo, e, em todos os casos, me oferecendo todo o conforto da amizade: PC, Jaqueline, Hélio, Mércia, Luciana, Neide, Alzeni, Fernando Filho, Flávio Jr., Delzymar, Lena, Lilli, Sauron, Henrique, Débora, HZ, Slim, Kaká, Guilherme, Mariana e Aurino, pela amizade firme, pelos momentos de distração, pela paciência e pela torcida. Thiago, Ana Rita, Edineia, João Neto, João, Katuska, Erick, Paulo, Aline, Murilo, Ginaldo, Camila, Heitor, George, Allyson Slash e Ariano, pelo ânimo e pela acolhida incondicional em suas casas em momentos de muita importância. Zé Marcio, Gabriel Medeiros, Slash, Thiago e os visitantes, para nossa sorte reincidentes, Bruno Prado e Gabriel Holliver, pelo auxílio luxuoso das trocas de leituras, impressões e ideias que estiveram em meu espírito durante a escritura.

Às amigas e amigos com quem, nas peregrinações pelo mundo, compartilhe casa, alguns copos, muitas conversas e o coração: Em João Pessoa, meu tio Marcos, por me acolher sempre, e Manu e Mirela, pelas companhias benfazejas e por ensinarem tanta

coisa forte e bonita. Em Florianópolis, Alexandre, Flávia, Caetano e Aurora, com quem, em todo lugar, senti sempre o conforto de uma casa amiga, e que sempre me ofereceram a conversa que aliviou e que orientou. No Rio de Janeiro, Eduardo, Déborah, Cecília, Dora, Camilo, com quem estive sempre em estado de alegria, serenidade e força de viver, e principalmente por tudo o que me ensinaram. Em Curitiba, Marco, Juliana, Nausicaa, Bruxo, Batata, Ismar, Ciça e Andressa, pelo acolhimento imprescindível na segunda temporada de minha residência, pelos dias e noites de músicas incríveis e conversas estimulantes, e por tudo que com eles pude aprender; Guilherme Bernardes, Diamila, Clarissa, Hugo, Matteo, Mateus, Angélica, Xavier, Bruno Orsatto, pela companhia frequente, pelo ânimo, pelas conversas; André, por um ano inolvidável de efusivos e afetuosos papos noturnos poético-musicais, e Guilherme Abilhoa, para sempre amigo-irmão, fonte límpida de ideias, de compreensão, de companheirismo.

A todas estas e estes meus agradecimentos mais profundos. Neste mundo, nosso esforço só faz sentido e só tem efeito, como diz a canção, “with a little help from my friends”...

*A filosofia está numa relação essencial e positiva
com a não-filosofia: ela se dirige diretamente aos
não filósofos.*

Gilles Deleuze

A terra acaba com toda mal alegria.

Mestre Verdelinho

RESUMO

O objetivo desta tese é revisitar as formas de resistência criativa dos povos do semiárido brasileiro ao processo multissecular de colonização do sertão, de modo a evidenciar seu caráter de exemplos de reorganização cósmica e política num mundo em colapso. A colonização do semiárido brasileiro se deu na forma de uma grande frente de combate ao nomadismo da terra – à transumância indígena, à fuga dos escravizados e ao imperativo que o bioma impunha para o nomadismo (a decidualidade da vegetação, a migração de animais de caça, a sazonalidade dos cursos d'água...). Essa frente se materializou no que chamo de *currealização*, resumindo nisso os mecanismos concretos que vigem tanto nas sesmarias e propriedades, quanto na pecuária, quanto, ainda, na redução indígena e nas senzalas, até chegar aos fenômenos tardios do coronelismo, do “curreal de votos”, dos “campos de retirantes” e da “solução hidráulica”, e que se caracterizam por um modo de desterritorialização que resulta em desterro. O encurreamento do sertão, forma política da colonização, produz uma desconexão entre terra e povos, que propiciou a consolidação das bases econômico-políticas vigentes desde então, a propriedade privada, o contingente de mão de obra e a monocultura extrativista, bases que desabaram periodicamente nas tragédias ecológicas das secas, produzidas pela própria dominação. Por sua vez, os povos e comunidades do semiárido, indígenas e desterrados, reinventaram seus modos de vida, por meio de revinculações territoriais, cujas formas se contrapunham ao modelo colonial e seus sucedâneos e em alianças com as variabilidades da terra, engendrando desterritorializações das máquinas da colonização. Assim surgiram as confederações indígenas e os quilombos e, recentemente, o grande movimento pela Convivência com o semiárido, fenômenos particularizados em sua relação interna, externa ou transitiva com as características terrestres do sertão e com os mecanismos de dominação. Diremos que os eventos de Canudos, no sertão baiano, e de Caldeirão, no sertão cearense, na passagem do século XIX para o XX, constituem um momento capsular destas resistências, e contestaremos sua categorização como messiânicos, para resgatar a força de reorganização social e cósmica que engendraram, por meio de uma escatologia terrestremente comprometida, que pode ser compreendida com a ajuda dos conceitos da cosmopolítica.

Palavras-chave: cosmopolítica, semiárido, sertão, terra, desterritorialização, contracolonização, desterro.

ABSTRACT

This thesis aims to revisit the forms of creative resistance historically displayed by the peoples inhabiting the semi-arid region of Brazil known as “sertão” to a sui generis process of colonization, in order to show they can be viewed as *examples* of cosmic and political reorganization in a collapsing world. Along the centuries, the colonization of the *sertão* has taken the form of a major front against the *nomadism of the land* – i.e., against indigenous transhumance, the flight of enslaved people, and the intrinsic nature of the biome itself (a deciduous vegetation, migrating game animals, the seasonality of watercourses, etc.). This front materialized in what I will call “*curralização*” (*corralling*), a term meant to summarize the concrete mechanisms that were in force in “sesmarias” (land grants) and estates, as well as in cattle ranching, the indigenous reduction and the “senzalas” (slave quarters), up to the late phenomena of “*colonelism*”, “voting corrals,” “refugee (‘retirantes’) camps,” and the “hydraulic solution,” characterized by a mode of deterritorialization that results in exile. Corralling or enclosure of the *sertão*, the political face of its colonization, led to a disconnection between land and peoples, which helped consolidate the economic-political bases that have been in place ever since: private property, a large contingent of labor force, and extractive monoculture; all of which have periodically collapsed into the eco-political tragedies of the great droughts. However, the peoples and communities of the semi-arid region, both indigenous and exile, reinvented their ways of life by reconnecting to the land in ways that countered the colonial model and its surrogates, by establishing alliances with the variabilities of the land, thus engendering deterritorializations of the colonization machines instead. That’s how the indigenous uprisings and quilombos came about and, more recently, the major movement for Coexistence with the Semi-Arid. These phenomena are particularized in their internal, external, or transitive relations with the terrestrial characteristics of the *sertão* as well as the mechanisms of domination that were in place. We will also argue that the events of Canudos, in Bahia, and Caldeirão, in Ceará, that took place at the turn of the 19th to the 20th century, constitute a capsular moment in these resistances, and we will contest their categorization as messianic, so as to reclaim the significance of the social and cosmic reorganization they engendered, through an earthly committed eschatology, which can be understood with the help of cosmopolitical concepts.

Keywords: cosmopolitics, semi-arid, *sertão*, land, deterritorialization, counter-colonization, exile.

APRESENTAÇÃO

As partes que compõem esta tese formam, conjugadas, uma tentativa de percorrer reflexivamente alguns caminhos que se oferecem para a imaginação conceitual nos novíssimos contextos da Terra, situados, esses caminhos, no sertão semiárido do Brasil. Trata-se, antes de tudo, de ensaios, tanto por sua forma de apresentação como por expressarem – assim espero – um sentido de aproximação, vislumbre e experimento. Mas também se trata do esforço de pensar junto e bem pensar, nesta ordem, tendo como critério não um rigor impessoalíssimo, zenítico e desacoplado, e sim aquilo que se sucede ao relâmpago da reminiscência de que fala Walter Benjamin, aquela espécie de antecipação profética que se lembra do atravessamento da ideia pelo mundo e do mundo pela ideia, e com essa lembrança trabalha. Neste sentido, serão meras meditações vertidas em forma assombrada e milagrosa, como uma cacimba verte a água que não é sua, mas que assume seu modo de ser.

Antes de tudo, no entanto, são ensaios *situados*, segundo o sentido muito específico que Donna Haraway dá a esse termo (cf. Haraway, 1988): ensaios de pensamento-com as (e a partir das) experiências vicejadas nos sertões semiáridos e o que nelas se precipita como problemas práticos e questões conceituais, imaginações e formas de viver-juntos (conviver), proposições e sentidos, atravessando, com o “privilégio da perspectiva parcial”, o campo imenso e cheio de relevos do que chamamos de política, suas artes e ciências. Apresento, portanto, ensaios em busca de conceitos em torno da política, que partem das situações dos sertões no que elas têm de resistências inventivas, isto é, de *diálogo*, *confronto* e *diferença* com aquele horizonte de ordenamento do mundo que tem se espalhado sobre o globo, com alegações mais ou menos ferozes de necessidade e universalidade – horizonte que, aliás, toma a Política como um de seus nomes próprios.

Mesmo que (supostamente) ofereça algumas interpretações alternativas e alguns instrumentos conceituais para serem testados, esta tese quer mesmo é se demorar nas questões que se colocaram durante o longo trabalho de sua confecção, fermentando-as e observando os caminhos que elas tomam. É aprendendo a perguntar, a fazer proliferar as questões, que a gente pode apreender, no momento decisório (seja aquele momento existencial, seja a decisão política), “a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam” (Stengers, 2018, p. 443).

As situações que mobilizaram os ensaios desta tese foram sedimentadas ao longo da minha trajetória pessoal, na adolescência recheada de Teologia da Libertação, na militância e no trabalho junto a camponeses e camponesas pela Convivência com o Semiárido e pela Agroecologia e, finalmente, no retorno aos estudos acadêmicos, por meio dos novos encontros maravilhosos com que fui agraciado naquela primeira temporada das redes sociais da internet, quando ainda não tinham sido completamente dominadas pelo exército repugnante de neofascistas, robóticos ou zumbis, que as infestaram sob o comando de igualmente repulsivos bilionários.

Ingressei no doutorado em fevereiro de 2018. Foram muitas as intempéries, coletivas e pessoais, por que essa pesquisa passou, acontecimentos que ameaçaram nos entorpecer de estupefação e medo, mas também nos mobilizar em busca de enfrentamentos e saídas, e situações que se impuseram a mim como obstáculos intransponíveis: o assassinato de Marielle Franco (março de 2018), a prisão arbitrária do presidente Lula (abril de 2018), o acachapante processo eleitoral de 2018, que levou a Abominação à presidência da República, a destruição generalizada provocada em seu mandato, o estágio docência que realizei em 2019, em minha cidade natal, na Paraíba, o novo emprego, na UFPR, que me fez regressar ao Paraná em fevereiro de 2020, a pandemia do *Coronavirus*, que chegou logo depois, trazendo suas mudanças brutais, a longa noite do isolamento social, os eventos climáticos extremos, cada vez mais tangíveis, frequentes e intensos, a volta ao trabalho presencial, as novas formas de ter e dar aulas, os novos ritmos de leitura e escrita (formados pela conjunção das práticas sociais decorrentes da pandemia, das tecnologias de busca e processamento de informações em rede e do sentimento galopante de urgência), a paralisia depois de conseguir apresentar um texto para a qualificação, o retorno, em 2023, à Paraíba, pelo novo emprego, no IFPB, a lida com a rotina escolar do novo trabalho, a doença de meu pai, que demandou cuidados diários e de perto, a mudança de campus e a nova rotina escolar, a reforma emergencial da casa de meus pais, o aviso da necessidade de defender a tese até o final de 2024... Todos foram fatores decisivos em relação à capacidade de escrever ou ao torpor diante do tema, do documento rascunhado, da pesquisa.

Estes textos foram sendo escritos, reescritos, abandonados, retomados e alinhavados ao longo de todo esse período conturbado, e quase nunca, admito, com um vislumbre próximo de qualquer coisa parecida com uma conclusão. Esse vislumbre só se deu há pouco mais de dois meses, quando tive que empreender um esforço descomunal para dar à tese uma forma final, esta forma que finalmente posso apresentar. Tudo

acarretou as falhas e arritmias do texto, que não são desprezíveis, embora espere que não inviabilizem a compreensão. Lamento, além do estilo um tanto brusco, pelas colocações que não tive tempo de aprimorar, por tudo aquilo que tinha a intenção de estudar para debater na tese e que não pude fazê-lo. Neste sentido, para mim, falta quase tudo neste já longo documento.

As formulações aqui apresentadas são de minha inteira responsabilidade, mas só puderam vir à lume pela colaboração incessante, generosa e providencial das muitas pessoas amigas, todas nomeadas acima nos agradecimentos, que me ajudaram diretamente a pensar e escrever, me doando termos e frases exemplares, aceitando minhas conversas prolongadas, me apresentando leituras essenciais, me fazendo entender textos, apreciando, corrigindo, emendando, sugerindo subtrações e adições, me estimulando no diálogo ou na torcida...

Em sua longa, lenta (exceto no final) e irregular elaboração, a cada vez em que o texto surgia e crescia, os acontecimentos ao seu e meu redor, da tela do dispositivo eletrônico à chuva que derramava seu véu na serra, da lembrança de um poema à feira de frutas e legumes, do livro novo que chegava pelos correios ao desprezível asfaltamento da rua onde moro, da casa ao cosmos e vice-versa, tudo parecia fazer força para entrar no texto, todas as coisas tentando participar da ideia, a opinião de tudo querendo valer a pena de ser escutada. Equilibrar-se no pensamento, desse jeito, não se parece nem com caminhar por uma corda bamba, nem com cavalgar um animal em disparada; se parece mais com aceitar o pé das virações que se cruzam e se concentrar para planar no seu vórtice, colhendo as interessantes coisas levantadas nesse voo pelo rodopio dos ventos.

Uma tese, esta tese, tem de ser atribuída à pessoa que serviu de suporte cósmico para o redemoinho daquelas ideias, no qual planou seu voo. Mas, no fundo de sua realidade, ela é como a vida, “mutirão de todos, por todos remexida e temperada.”

São Mamede-PB, novembro de 2024.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. TRANSFIGURAÇÕES DA TERRA.....	27
1.1. Sobre “messianismo” e o “religioso”	27
1.2. Primeira aproximação: o mutirão do Belo Monte em Canudos	52
1.3. Cosmo-regimes.....	86
1.4. Segunda aproximação: Caldeirão dos Jesuítas	114
1.5. Transcendências situadas.....	125
1.6. A libertação da transcendência (resumo).....	133
1.7. Novos céus - e terra (projeção).....	139
2. SERIDOÃO.....	144
2.1. Os conviventes do sertão	144
2.2. Grande Seridó: veredas.....	149
2.3. Vidas e mortes	154
2.3.1. Vidas secadas.....	154
2.3.2. Vidas severinas	160
2.4. A invisível margem do rio	168
2.5. Outro arado	175
2.6. Sertão: tese 11.....	179
2.7. O recado do Seridó	183
3. KHORA SERTÃO: COSMOPOLÍTICAS.....	187
3.1. Invenção/invasão luso-brasileira do sertão.....	187
3.1.1. Estratégia	187
3.1.2. Desterro	198
3.2. Prisioneiros de guerra	209
3.2.1. “Eterna aquela guerra”.....	223
3.3. Da <i>polis</i> ao curral.....	228
3.4. A <i>khora</i> e o sertão.....	234
3.5. A construção da antípolis	240
3.6. Em busca da cidade selvagem	251
3.7. Cosmopolítica semiárida	253
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
REFERÊNCIAS	263

INTRODUÇÃO

As questões que se colocaram no percurso dessa tese enovelaram preocupações e atenções destinadas a campos distintos, mas relacionados. Embora a relação entre e: campos seja objetiva e prévia, só aos poucos ela foi se apresentando à ideia, alinhavando-se pelas aulas, leituras, discussões e reflexões, e no trabalho cotidiano de militância pela manutenção das condições de vida nesta terra, a que um exercício honesto do pensamento necessariamente nos leva.

Estes campos interligados, nos quais ou dos quais foram surgindo as questões consideradas nesta tese, são:

a) as experiências de resistência criativa dos povos e comunidades tradicionais e camponeses e dos coletivos que lutam pela Convivência com o semiárido e pela agroecologia no sertão;

b) o desmantelamento das condições de vida digna, humana e não humana, em escala planetária, pressentido e sentido em duas frentes colapsantes correlatas, as mudanças climáticas e a perda vertiginosa de biodiversidade, de um lado, e, do outro, o crescimento de formas sociais e governamentais neofascistas avançando sobre territórios, povos, comunidades, populações e coletivos minoritários;

c) as novas territorializações (para usar logo um termo que será recorrente nesta tese) do pensamento, das ciências, das artes, enfim, da cultura, sobre a (ou em torno da) emergência ecológica, e frente às também novas, e monstruosas, formas culturais mortais de dominação e supremacismo, tais como a desfaçatez do neoliberalismo autoritário, a força do tradicionalismo tardio na internet e o “cristofascismo”¹ (grau avançado da teologia da prosperidade neopentecostal), todas empenhadas no desmantelamento das condições de vida nesta terra.

As questões que se precipitaram foram, então, resumidamente:

a) que ferramentas conceituais são propícias para colocar as experiências dos povos e comunidades da convivência com o semiárido na perspectiva mais ampla da grande resistência planetária às formas de destruição das condições de vida na Terra?

¹ O termo é já antigo, forjado pela teóloga alemã Dorothee Sölle (1990) para descrever o apoio de denominações cristãs ao regime fascista, também aplicado à direita cristã norte-americana, e recentemente recuperado pelo teólogo brasileiro Fabio Py para designar a convergência entre as denominações neopentecostais e o bolsonarismo. Fonte: <https://www.ihu.unisinos.br/600150-cristofascismo-a-uniao-entre-o-bolsonarismo-e-o-maquinario-politico-socio-religioso-entrevista-especial-com-fabio-py>

b) E que ferramentas conceituais estas experiências engendram e oferecem para compreendermos e lidarmos com o colapso ecológico em escala planetária?

c) Quais as implicações teórico-práticas da sedimentação histórica, à flor da terra, das resistências, no semiárido brasileiro – resistências às formas de dominação e supremacismo que se abatem sobre os povos do sertão desde a invasão colonial?

d) Como ativar modos de pensar e elaborar proposições descritivas ou teóricas que possam, no mesmo movimento, trazer as experiências de resistência dos povos e comunidades do semiárido para um lugar de relevância no plano do pensamento e deslocar o território estabelecido do saber (da filosofia, das ciências humanas etc.) em vista do enfrentamento dos contextos mencionados acima?

Quero, então, nesta tese, apresentar os caminhos que os povos e comunidades da convivência com o semiárido, os conviventes do sertão, estão nos propondo, em sua história, com suas ideias e práticas, para realizarmos nossas alianças conceituais, reconsiderando a importância fundamental, prioritária, na verdade, das forças terrestres, dos vínculos imanentes à vida na terra, na consecução de pensamentos e práticas que visem a composição da vida em comum.

Quatro hipóteses alinhavam o percurso das ideias e do texto, a saber,

a) que há uma *transitividade* ontológica entre os modos de existência dos territórios habitados e dos povos que os habitam e que essa transitividade é agenciada, expressa e transformada pelas formas de ocupação da terra; com a *transitividade* quero explicitamente me distanciar o máximo possível tanto de qualquer determinismo como também da ideia de emancipação definitiva das condições terrestres da vida;

b) que há uma linha intensiva que perpassa a sucessão, no tempo e no espaço, dos movimentos de resistência dos povos e comunidades do semiárido às dominações coloniais, imperiais e capitalistas, linha intensiva essa que diz respeito à confecção ativa de uma diferença, em relação àquelas formas de dominação, no modo de ocupar e se ocupar da terra, engendrando assim, diferenças no estatuto mesmo da relação entre povo e terra;

c) que no sertão semiárido, as formas de ocupação da terra por parte dos coletivos de resistência aliam-se às vicissitudes próprias do clima e da Caatinga, tendo o *mutirão*, o *saque*, a *intermitência* e o *nomadismo* como vetores superpostos que orientam as relações constitutivas da vida e engendram pensamentos da, sobre e com as potências extra-humanas que coabitam o território, e

d) que os movimentos de Canudos e Caldeirão, ditos messiânicos, são eventos capsulares (outra maneira de dizer ‘proféticos’) que conectam as formas de aliança terrestre do semiárido – engendradas desde os eventos das “confederações dos bárbaros” (ou “dos tapuias”)² e dos quilombos dos Palmares, no século XVII (que enfrentaram a colonização a partir do lado de fora), até os movimentos atuais pela Convivência com o semiárido e pela agroecologia (que enfrentam o colonial-capitalismo pelo lado de dentro) –, obtendo (Canudos e Caldeirão), da *escatologia* que os animou, um instrumento para reabrir a janela para *fora* da estrutura de poder (isto é, para *dentro* do sertão) e para reativar as capacidades imanentes da imaginação de mundos, da confecção de modos de vida e da reanimação do cosmos.

Por fim, um pressuposto de ordem epistemológica perpassa estas quatro hipóteses, o de que as práticas e ideias advindas das formas de ocupar e se ocupar da terra (de “fazer territórios”) tornam evidente a conexão entre política e metafísica. A versão hegemônica dessa relação é a do mero decalque da Política na Metafísica, e vice-versa, como em suas expressões imperiais, monoteístas, do Ocidente etc. A outra, ou, melhor dizendo, as outras são aquelas formas minoritárias (extra-ocidentais, extra-imperiais, extra-sacerdotais) de declinar a política e a metafísica, que criam áreas de indeterminação radical entre a ordem humana e tudo o que a atravessa e é por ela atravessado, e que têm na *cosmopolítica* um horizonte conceitual comum, coabitado que é por múltiplas ideias. Supomos que os *mutirões da terra* no semiárido constituem um exemplo destas formas minoritárias.

O estofo teórico-especulativo deste trabalho é quase inteiramente costurado com a linha e a agulha das ideias advindas de aulas, leituras de textos, conversações amigas e permanente diálogo sobre estes assuntos com Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, nomes repetidamente citados ao longo da tese – Déborah, aliás, ajudou sobremaneira a melhorar as formulações e afiar os conceitos, pelo que agradeço

² Puntoni, 2002, que constitui o mais completo olhar historiográfico sobre as resistências dos chamados *tapuias* nos séculos XVII-XVIII, é de opinião de que, para os acontecimentos históricos dessas lutas, a noção de “confederações” indígenas deve ser “objeto de reflexão”: “Se estas existiram, foram mais na noção mais fraca do termo, simples alianças entre nações e tribos para fazer face ao inimigo comum; jamais uma grande aliança orquestrada contra o Império português” (p. 80). Com isso, o historiador quer ressaltar, com razão, o caráter dispersivo e múltiplo tanto dos povos habitantes do semiárido quanto dos combates que travaram contra a invasão colonial, que perduraram por décadas. Mesmo assim, nesta tese mantereí o uso do termo “confederação” para indicar, tendo consciência desse sentido “mais fraco”, o caráter de “mutirão” que é próprio das alianças multidirecionais, parciais e temporárias que caracterizam justamente o que pretendo destacar do modo de resistência multissecular ativado nos sertões semiáridos.

imensamente. Foi das aulas e textos e nas conversas sempre estimulantes com Marco Antônio Valentim, Juliana Fausto e Alexandre Nodari que recebi ideias novas e referências imprescindíveis. Devo quase todos os meus estudos do e sobre o sertão semiárido brasileiro, utilizados aqui, às elaborações feitas por e com Irenaldo Pereira de Araújo (especialmente durante nosso período de trabalho conjunto na organização em que atuávamos, entre os anos 2014 e 2016) e, em um momento posterior, ao olhar generoso e cuidadoso de Gabriel Holliver sobre as comunidades paraibanas da Convivência com o Semiárido. Por fim, muitas das ideias aqui mobilizadas me foram apresentadas e debatidas, nas instigantes e (ainda bem que) intermináveis conversações sobre filosofia, teoria, cosmologia, antropologia e cosmopolítica, com Guilherme Abilhoa e José Marcio F. Fragoso. Nenhuma dessas pessoas, a quem devo a matéria-prima conceitual da tese, tem, claro, qualquer responsabilidade pelo uso que faço daquilo que me inspiraram, mas ou são diretamente delas, ou por meio delas cheguei a conhecer, os conceitos fundamentais com que abordo meus assuntos e sobre eles reflito, e os elaboro. Sou perenemente grato por tudo isso e pelo fato de tudo isso ter florescido com a amizade.

Os termos abaixo são alguns dos mais recorrentes no texto. Listo-os aqui pelo fato de que não chego a formular para eles, ao longo da tese, nenhuma definição – embora explicito, aqui e acolá, alguma problematização de seu significado. Por isso, quero apontar os sentidos possíveis dos usos que deles faço, sentidos que torço para que estejam claros em cada contexto específico em que os termos foram utilizados.

1. *Cosmopolítica(s)*: o termo talvez mais importante desta lista. Este é um conceito-chave para os estudos que pretendem levar a sério a necessidade de uma retirada estratégica de dentro do arcabouço ideológico moderno ocidental, que até bem pouco tempo parecia ser o único arsenal usado para se fazer a crítica do capitalismo e demais formas nocivas de dominação que levaram o planeta e, portanto, as sociedades, ao atual estado de calamidade cósmica – aquela “esperança de Münchhausen de utilizar suas próprias fontes para transcendê-las” (Stengers, 2018, p. 446). O que foi colocado na berlinda foi a divisão, clássica e até há bem pouco tempo relativamente confortável (mas, hoje, definitivamente não mais), entre o que era da ordem da *natureza* e o que era da *política*, na qual se insistia mesmo depois de percebido o buraco abismal em que nos enfiava o império produtivista moderno baseado nesta divisão (sintetizada neste

enunciado-padrão: ‘a política é um domínio especial e exclusivo, a natureza é um depósito de recursos para a sociedade’...). A cosmopolítica nos fez finalmente poder largar declarações do tipo ‘o capitalismo destrói o tecido social e, não obstante isso, também a natureza’ em vista do fato de que os povos indígenas e algumas propostas teóricas já estavam nos ensinando que o que entendemos por cultura, “nosso” tecido social, é “apenas” uma forma de agenciar, correlacionar e interrelacionar dinamicamente os elementos do que chamamos de natureza, dos quais, portanto, ela, a cultura, depende intrinsecamente e é um conjunto específico de variações; natureza que, por sua vez, é também um tecido social, cheio de inter-relações negociadas e de arranjos constantemente testados e corrigidos entre as partes, partes estas que, por fim, podem ser levadas em conta como agentes culturais, isto é, potenciais portadores de intenções e afetos a serem considerados em nossas decisões: política e cosmos se intersectam. Se isto não chega nem perto de resumir o conceito de cosmopolítica, antes de tudo porque este conceito tem abrigado ideias cruzadas de diferentes ciências, pelo menos deixa mais ou menos claro o campo de sentido no qual o mobilizo. Esse campo de sentido se aproxima tanto da ideia ameríndia de “política cósmica”, de Eduardo Viveiros de Castro (cf. 2002, p. 358), quanto da “proposição cosmopolítica”, de Isabelle Stengers (2018), que diz respeito à prática de arranjos proposicionais contingentes, envolvendo interesses divergentes de humanos e extra-humanos, tal como se faz com os entes da química em um laboratório: aposta, arranjo, composição, cultivo, teste, “criação de um clima”... Com a cosmopolítica estamos deslocando, desterritorializando, a incontornável herança da “política”, levando-a a funcionar de forma não hegemônica, em outros termos, a contrapelo, em vista de outros interesses que não os de sempre... A propósito, das recentes declinações prefixais da política (a biopolítica, a necropolítica, a psicopolítica etc.), a cosmopolítica parece ser a única que porta uma proposição, antes que ou mais que uma denúncia, e que oferece um modo de pensar e agir, mais do que simplesmente um simples diagnóstico.³ A cosmopolítica parece ser a “Tese 11” da crítica para uma revolução terrana, que bem poderia ser assim traduzida: ‘Até agora as políticas têm apenas interpretado o fim do mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformar o fim do mundo...’.⁴

³ Desconsiderando aqui a mais antiga dessas declinações, a geopolítica, que sempre quis dizer apenas a política feita entre hiper-sujeitos (os Estados-nação) e que trata o objeto “Terra” como mero cenário inerte, tabuleiro de jogo.

⁴ No Brasil, merecem toda a atenção as teses cosmopolíticas de Juliana Fausto, 2020 [2017] e Alyne Costa, 2019.

2. *Transcendência e imanência*: é sempre muito complicado lidar com estes dois termos, especialmente por serem “dêiticos” assimétricos, pois se imanência tem um quê de “aqui” e transcendência, de “lá”, o movimento está quase inteiramente do lado da transcendência, que em nossas línguas modernas herdou um verbo associado, *transcender*, coisa que a imanência perdeu (o verbo latim *immaneo*). Além de um ‘além’, transcendência também indica uma unidade lógico-semiótica que suprassome (com o perdão da palavra) uma certa diversidade de fenômenos. O que parece franquear todos os sentidos de transcendência é mesmo essa ideia de ‘movimento para além’. Nesta tese, usarei o termo transcendência quase sempre em sua aproximação “religiosa” (cujo ‘cheiro’ recende mesmo em suas acepções laicas ou céticas) que se consolidou ao longo dos séculos e que aponta para um tempo e/ou espaço fora das constrações atuais, da variabilidade da experiência, da corruptibilidade material da vida como ela é...⁵ Este sentido forte de transcendência ganha sua figura mais expressiva na concepção de *normatividade transcendente*, realizada nas formas institucionais (ou pelo menos nas formas sociais cristalizadas) que operam cosmologicamente em duas frentes opostas ao mesmo tempo: em direção a esta existência atual, para controlá-la, determiná-la, estabilizá-la de forma pretensamente definitiva, e, na outra ponta, em direção à vida “verdadeira”, ao “reino” futuro, ao ideal de perfeição, àquela unidade pronta, uniforme, homogênea, perfeita, total e discretamente separada da realidade atual, como sua origem e/ou destino e sua verdade última. A transcendência normativa está tanto na ideia monoteísta de Deus como na ideia capitalista de mercado, ou na ideia moderna de progresso, entidades às quais todos *devem* se submeter.

3. *Mundo, Terra, território, terrestre*: ‘mundo’ é uma das categorias mais teoricamente fluidas da Filosofia, não tenho a menor pretensão de defini-la. Nesta tese, uso o termo ‘mundo’ quase sempre na acepção aproximada de ‘modos de vida conjugados que, juntos, perfazem uma perspectiva singular lançada sobre a própria existência e a de

⁵ A lida com “pessoas” ou “forças” invisíveis que permeiam ou sustentam a realidade tangível e que são tidas por menos vulneráveis às instabilidades da *vita brevis* parece ser uma “tendência aperceptiva” da condição humana. Entretanto, a expansão da concepção daquilo que transcende ‘lateralmente’ a experiência para a concepção daquilo que transcende uniformemente o mundo e o tempo (a “suprassunção”) parece ser mais uma “escolha” civilizacional, no sentido aproximado ao de J. Monod para essa expressão: “A história dos homens conheceu outros pontos singulares, outros ‘concursos de circunstâncias’ donde resultou uma evolução irreversível, aquilo a que Monod chamava uma *escolha*: orientação não necessária, parece, antes de ser tomada, mas que, no entanto, provoca uma transformação inexorável do mundo onde ela teve lugar. O que se chamou de *revolução neolítica* parece de fato ter sido uma dessas escolhas.” (Prigogine e Stengers, 1984, p. 8).

tudo o que lhe é exterior, e cuja natureza e destino é o diversificar-se'. Tomo como exemplos o trecho de Caetano Veloso: "Porque a frase, o conceito, o enredo, o verso / (E, sem dúvida, sobretudo o verso) / É o que pode lançar *mundos no mundo*", e o slogan dos zapatistas: "por um mundo onde caibam *muitos mundos*" (cf. Morel, 2023). Inspirados na constatação de Marco Antônio Valentim "de que o antropismo característico da ontologia moderna [em particular, o conceito de mundo] teria um papel determinante nas transformações naturais, culturais e sobrenaturais reunidas no conceito multidisciplinar de Antropoceno" (2024, p. 9), pegamos o sentido inverso àquele do *mundo* fenomenológico-existencialista (ou, pelo menos, do de sua *vulgata*), pois, no nosso caso, a conjunção-perspectiva (o mundo) que "suprassome" em vez de diversificar, que homogeneiza em vez de proliferar diferenças, está canibalizando mundos (cosmofagia), agindo contra o sentido daquilo que sustenta a existência de qualquer mundo – a diferença; mundo, no sentido em que iremos usar a palavra, só existe porque existem mundos, ou: quanto menos mundos, menos mundo. Terra é o planeta, um hiper-objeto (coisa que será dita mais à frente). O sentido de território dependerá sempre do contexto usado: quando no sentido filosófico, estará próximo da ideia de uma demarcação conceitual estável (como na territorialização deleuziana); quando no sentido geográfico-político, estará próximo da ideia de espaços de reprodução e diversificação de um certo grupo vivo/social etc. O sentido de terrestre será problematizado em uma seção específica. A filiação, ou, melhor dizendo, a aliança com a geofilosofia, de Deleuze e Guattari, será explicitada e debatida.

4. *Engendramentos e apegos/vínculos*: são expressões muito propícias de B. Latour,⁶ que aqui adoto de maneira livre para burlar ou enfrentar o triunfalismo das noções capitalistas de *produção* econômica (pois um modo de vida, uma associação entre seres, um gosto e uma ideia não são produzidos do mesmo modo de que se diz de uma mercadoria; eles são engendrados, cultivados de um jeito compósito, contingente e singular) e de *liberdade* desacoplada (libertada de sua prisão moderna, a liberdade só pode mesmo designar um conjunto de vínculos/apegos situados, engendrados e interessados: a *emancipação* de camponeses e indígenas só pode dizer respeito à remoção do poder maléfico que os separa das terras às quais estão vinculados ancestralmente;

⁶ São termos *engendrados* em várias obras do autor. Cf. Latour, 2019 e 2021. Vínculo e apego são traduções alternadas para seu conceito de *attachment*.

aquilo que numa pessoa anseia por ser livre é o exercício de seu amor, e o amor é, talvez, a expressão máxima do apego – a gente quer ser livre para amar, para estar apegado...).

5. *Sertão/semiárido*: já é consabida a dificuldade histórica de definição do sertão (cf. a primeira parte da minha dissertação de mestrado em Medeiros, 2018). Entretanto, também admitimos que, ao longo do último século e meio, mais ou menos, o uso dessa palavra foi sendo afinado para designar cada vez mais especificamente o grande território interior do nordeste brasileiro, incluindo-se o norte de Minas Gerais (o Vale do Jequitinhonha) e excluindo-se as faixas litorâneas da Mata Atlântica e a parte amazônica do Maranhão, justamente por se considerar, nessa circunscrição imprecisa, o clima quente e seco, o bioma da Caatinga e suas zonas de transição para o Cerrado e uma certa colcha de expressões culturais vinculadas a esses caracteres naturais (Cf. Medeiros, 2018, pp. 24ss). É neste sentido que uso a palavra *sertão*, mesmo quando falo de séculos passados (o que constitui um anacronismo controlado, pois durante longa parte da história do Brasil o termo *sertão* era aplicado às porções interiores de todas as regiões). Semiárido é o nome técnico-científico do clima de grande parte do sertão (compartilhado com outras regiões do mundo que têm características semelhantes), mas que foi apropriado em uma declinação política, desde a década de 1990, por movimentos sociais, acompanhados de estudiosos e ativistas, para designar o território político-existencial da luta pela valorização dos modos de vida de povos e comunidades tradicionais e camponesas que habitam o sertão da Caatinga. Neste sentido, semiárido remete necessariamente ao *slogan* da Convivência com o Semiárido (em oposição ao paradigma colonial-produtivista de Combate às Secas).⁷

O primeiro ensaio começou a ser escrito para registrar a impressão forte que me restou do curso de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, em 2020, sobre a tensão entre as concepções e práticas “imanentistas” e “transcendentistas” diante da realidade do Antropoceno, e especialmente para fazer ressoar, com eventos e experiências dos sertões, a questão que se anunciava no programa do curso: “é possível reativar um imanentismo *pós*-transcendentalista enquanto forma de vida capaz de ‘aceitar a realidade’ (I. Stengers) de Gaia e do Antropoceno?”⁸ A partir dessa questão, pretendi reler os

⁷ As obras de referência são Malvezzi, 2007; Marinho, 2010, e Araújo, 2016.

⁸ Trecho da ementa do curso.

eventos ditos messiânicos, de Canudos e Caldeirão, como ensaios, ou lições semiáridas, de reativação de imanências (ou do que chamarei adiante de *transcendências situadas*) em um mundo em colapso, e isso a contrapelo da interpretação mais usual da escatologia envolvida nesses movimentos. Embora muito subdividido, este é o ensaio mais longo, que desequilibra o ritmo da tese por lhe tomar quase a metade do espaço. Nele, pressuponho que já se saibam alguns fatos históricos de conhecimento geral acerca dos fenômenos do arraial de Canudos, na Bahia, no final do século XIX, e do quilombo de Caldeirão, no Ceará, no início do século XX.

A primeira versão do segundo ensaio foi escrita em 2020, já na pandemia, com o intuito de combinar a elaboração de minhas memórias pessoais, coisa necessária naquele momento crítico, com a reflexão sobre o lugar do semiárido brasileiro na reviravolta climática em curso e na catástrofe propriamente brasileira que então se avolumava. O texto cresceu como se vivo e isso foi oportunidade para testar algumas abstrações deduzidas das formas de organização e desorganização, de associação e desassociação (e das imaginações cosmopolíticas aí implicadas) na história da desertificação do Seridó paraibano, tal como ela se mostra neste momento.

O terceiro ensaio costura textos que nasceram menos de uma pesquisa previamente organizada do que do registro de resultados parciais de leituras, reflexões, aprendizados e conversas, o que, não obstante essa forma constelar, não deixa de formar um conjunto, atravessado por um claro “ar de família”. Nele, repasso alguns aspectos da história da colonização do sertão que demonstram que as formas políticas da dominação colonial têm uma relação intrínseca com os modos de vida indígenas/endógenos do sertão. Sem ter sido por mim planejado, dentro deste terceiro ensaio reproduziu-se de forma ‘fractal’ a estrutura ternária da tese, pois nele reflito sobre três momentos e tipos distintos dentro do mesmo tema.

Desejo que os três ensaios, mesmo que sejam peças separadas, funcionem como películas de ressonâncias mútuas, lançando uns para os outros, à guisa de horizonte comum, as questões que fazem cada um deles vibrar.

Alguns conceitos e muitos termos, temas, relatos e até mesmo frases aparecerão repetidamente no texto, como se fossem corpos, partículas alevantadas, que, passando e repassando diante da nossa visão, mais densas que o entorno, e ritmadas, nos fazem perceber que estamos dentro em um vórtice, onde o cíclico e o linear se confundem, onde o retorno e o porvir entram num movimento de mútua implicação... “Redemoinho: senhor sabe – a briga de ventos.”

Convenções gráficas:

- ‘aspas únicas’ aparecem quando faço uso de um termo em um sentido aproximativo ou como uma alusão incomum (como quando menciono o caráter ‘antropofágico’ dos movimentos ditos messiânicos no sertão).
- “aspas duplas” em palavras ou expressões isoladas (isto é, não em citações) remetem ou a conceitos de alguém, especialmente se já mencionados anteriormente (como quando falo em “povos menores”), ou a ideias e alusões de uso comum das quais, no momento da menção, quero manter um distanciamento crítico (como quando falo de movimentos “messiânicos”).
- Em *itálico* (exceto no uso de expressões em língua estrangeira) estão termos, expressões ou formulações que são importantes naquele contexto, que resumem, antecipam ou lançam um argumento.
- As fontes de divulgação científica e de jornalismo encontradas na internet serão referidas apenas nas notas de rodapé, com seus devidos *links*, e não serão listadas nas Referências finais. Isto vale especialmente para o caso do segundo ensaio.

1. TRANSFIGURAÇÕES DA TERRA⁹

*Como assim, desgarrados da terra? Como assim,
levantados do chão?*

Chico Buarque / Milton Nascimento

A terra — como o pensamento — nunca é de ninguém.

Alexandre Nodari

1.1. Sobre “messianismo” e o “religioso”

i. Durante pouco menos de 100 anos, do último quartel do século XIX à primeira metade do século XX, os sertões da porção norte do Brasil testemunharam a irrupção e o extermínio de insurgências populares de um tipo muito específico, que combinavam *a convergência de diferentes grupos sociais subalternos, expressões religiosas anti-oficiais e reocupações territoriais*. Estes eventos, incluídos nos comumente chamados *movimentos messiânicos* ou *messianismos*, têm sido estudados há décadas e compõem o acervo dos objetos de escrutínio de uma bibliografia já considerável¹⁰, muito embora pareça sempre haver algo ainda não dito sobre eles. Movimentos sociais contemporâneos também têm disputado sua memória e seu sentido, além de medidas de Estado que se referem, pelo menos implicitamente, a essa memória¹¹.

Por conta do amplo espectro de fenômenos sociais que cabe dentro da designação “messianismo / movimento messiânico”, recortamos aqui um subconjunto muito específico, conjugando as três características mencionadas acima, que podemos resumir

⁹ O que segue é fruto, compartilhado, mas de minha responsabilidade, das divagações, leituras e pesquisas durante o curso que Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski ministraram de forma online em 2020, pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ e pelo PPGFilosofia/PUC-Rio, e das subseqüentes conversas com eles e com Renato Sztutman, André Araújo e Fernando Silva e Silva, pela APPH, e com Wellington Cançado, editor da revista PISEAGRAMA. A eles permaneço imensamente agradecido pelo ensino, pelo diálogo e pela paciência.

¹⁰ A bibliografia sobre os fenômenos messiânicos no Brasil, especialmente considerando a história de Canudos, é praticamente inabarcável. Por isso, menciono aqui apenas os títulos considerados seminais ou panorâmicos sobre o tema do messianismo/milenarismo e sobre movimentos messiânicos/milenaristas em território brasileiro: Queiroz, 1960; Queiroz, 2003 [1965]; Duglas, 2011 [1974]; Duglas, 1977; Negrão, 2001; Negrão, 2009; Queiroz, 2012.

¹¹ Cf. Araújo Sá, 2008, e Godoy, 2023. O amplo estudo de D. Bartelt (2009, p. 348) termina significativamente reportando que os dois principais candidatos à Presidência da República nas eleições majoritárias de 1994 encenaram importantes atos de suas campanhas nas proximidades do antigo arraial de Canudos, articulando suas plataformas de governo com a lembrança do movimento conselheirista e com motivos religiosos populares. Além disso, há uma interessante obra do sociólogo, historiador e psicanalista Pedro Vasconcellos que traça um paralelo curioso entre o movimento de Canudos em torno de Antônio Conselheiro e o projeto de resistência democrático-popular contemporâneo em torno de Luis Inácio Lula da Silva (Vasconcellos, 2020).

terminologicamente como *mutirão*, *escatologia* e *terra*; esperamos que o motivo desse trinômio fique evidente até o final deste capítulo.¹² Neste ponto, não nos distanciamos das categorias encontradas por Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003 [1965]) em seu canônico estudo sobre os movimentos messiânicos. Ao passar em revista a história do messianismo no âmbito das civilizações monoteístas, em cujo cadinho o termo e o conceito se desenvolveram, e na senda de especialistas como N. Cohn e H. Desroches e de teorias fundacionais como as de M. Weber, Queiroz elenca os indicadores das tradições messiânicas monoteístas na seguinte sequência:

O Reino Messiânico é, em geral, um reino *futuro*, *espera-se* por ele. (...) O Reino Celeste terá sempre as características de *terreno* (...). Outra característica fundamental das promessas messiânicas é que não destinam salvação e paraíso a indivíduos, e sim a *coletividades*. (2003 [1965], pp. 30-31. *Grifos nossos*).

Acerca dessas categorias, nosso objetivo é, primeiro, o de intensificar os traços conceituais do trinômio que emerge desta classificação e relacioná-los intrinsecamente. Do conjunto da mera “espera do tempo futuro”, destacamos a decifração sobrenatural do espaço presente (escatologia)¹³; do conjunto da simples “realidade terrena”, a construção do território como campo de relações de sustentação ecológica (terra), e do conjunto trivial do “fenômeno coletivo”, a ação cooperativa politicamente determinada (mutirão). Com isso, esperamos poder estreitar o escopo da categoria de “messianismo” em benefício de uma outra apreciação dos movimentos sociais que performaram uma nova aliança com a terra no sertão semiárido brasileiro – e para percebermos em que termos o fizeram: já supomos, de saída, que nestes movimentos, enquanto *o mutirão é uma realidade escatológica, a configuração do território é, ela mesma, uma forma renovada da sociedade e, com isso e por fim, à terra é dado um novo sopro de vida, uma reativação anímica, que a reabilita como co-agente política*.

¹² Acerca da circunscrição deste conjunto específico dentre os movimentos messiânicos, e de sua tipificação, seguimos aqui a sugestão de Roger Bastide (1963) a respeito do exercício sociológico de classificação dos fenômenos sociais, sugestão de que este exercício “não pode chegar a leis [das dinâmicas sociais], mas a tipos [estruturais]”. Propor uma tipologia, ainda segundo Bastide, supõe a admissão de critérios *a priori*, que revelarão tanto a intenção da classificação quanto a constituição do conjunto observado. Pois bem: o critério aqui será justamente esse da confluência dos fatores mutirão, escatologia e terra (expressão escatológica exaltada, no seio de um coletivo formado por diferentes grupos sociais subalternos em busca de terra e território).

¹³ Seguimos a perspectiva seminal de Vitor Westhelle (2012) sobre a escatologia, no âmbito das expressões populares e sertanejas do cristianismo, que ele, teólogo luterano ligado às lutas camponesas no Brasil, interpreta como tendo a ver essencialmente antes com a *disposição espacial* do que com a *linha do tempo*.

Assim, a tipologia que buscamos se aproximará (sem abrir mão da objetividade sociológica) da posição histórica, social e política donde nasceram esses movimentos, no intuito de habitar especulativamente sua perspectiva, de estabelecer com eles alianças conceituais, de modo a reconstituir o valor político das formas de viver no e com o sertão semiárido em uma situação catastrófica – formas que ali foram engendradas de modo exemplar. Em suma, *a proximidade especulativa com estes movimentos quer antes aprender com eles a política do que apreender deles regras sociológicas*. Assim, o “coletivo” deixa de ser genérico para ser determinado como *grupos sociais subaltern(izad)os* (e mesmo esse termo será ainda problematizado mais à frente). Isto não significa uma renúncia, em absoluto, do valor inestimável dos estudos sociológicos – dos quais, aliás, este ensaio se vale incontornavelmente; apenas demarca outro horizonte, outro objetivo.¹⁴

Além disso, e finalmente, a intensificação conceitual que buscamos neste trinômio e a proximidade especulativa com os movimentos sociais observados deslocam a classificação apresentada por Queiroz do âmbito da *causalidade monoteísta* – se assim podemos expressar a ideia de que tais movimentos messiânicos seriam determinados por seu substrato monoteísta – para o âmbito da *prática política situada em um mundo despedaçado*. Isto é, para o âmbito da *política de restituição do cosmos*, da busca de uma nova ordenação das relações entre o invisível e o visível que abra espaço para uma *forma de vida suficientemente boa* (não, obviamente, sem isso de mais comum em sociedades oprimidas/despedaçadas que é a obsessão, sempre e naturalmente frustrada, pela ordem, pelo “correto”, pelo estável...). Em outras palavras: neste deslocamento, os movimentos sociais que observamos serão coletivos escatológico-territoriais não *porque* monoteístas (como indica Queiroz, acertadamente, para os casos por ela estudados e segundo suas regras metodológicas) e, sim, *apesar de* carregarem a herança monoteísta. O monoteísmo passa a ser um limite marginal, em vez de causa eficiente.

ii. Trata-se de exercitar um olhar diferente do olhar “messianista”, em direção a esse tipo de *movimento* social que, no Brasil, se condensou expressivamente no arraial de Belo

¹⁴ É preciso destacar ainda que as três características apontadas por Queiroz, na citação acima, constam no encerramento da primeira parte de seu resgate histórico do conceito de messianismo, quando a autora ainda se detém apenas nos fenômenos messiânicos do judaísmo e do cristianismo. De forma que essas três características valem, naquele percurso, apenas para os messianismos monoteístas, que, por sua vez, constituem, em seu amplo estudo, um subconjunto dos fenômenos abordados – subconjunto privilegiado somente porque é dele que advêm o termo e o conceito empregados.

Monte, na região conhecida como Canudos, no sertão norte da Bahia, durante os anos 1893-1897, e na comunidade de Caldeirão dos Jesuítas, no sul do Ceará, durante os anos 1926-1937 (e ainda, um pouco mais tardiamente, na comunidade Pau de Colher, na tríplice divisa entre Bahia, Pernambuco e Piauí). O ajuste de lentes de que precisamos para observá-los é indicado pelo tradutor de pensamentos Antônio Bispo dos Santos, quando ele sugere que o encerramento destes movimentos dentro do conceito de *messianismo* evidencia apenas o ponto de vista dos que os massacraram, escondendo debaixo do entulho da história todas as positivities cósmico-políticas engendradas em seu seio e que foram o exato motivo de seu extermínio por parte das forças políticas oficiais

Os quilombos eram acusados de não ter religião e as comunidades ditas fanáticas messiânicas, de serem excessivamente religiosas. O que podemos perceber é que, independentemente da religião que essas comunidades professavam (no caso de Palmares uma religiosidade de matriz africana e no caso de Canudos, Caldeirões [sic] e Pau de Colher uma religiosidade pejorativamente chamada de “messiânica”), os colonizadores sentiam-se, tanto num caso quanto no outro, ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização (Bispo dos Santos, 2015, p. 64).

A inclusão *indiferenciante* destes movimentos no conjunto geral de movimentos messiânicos pode escamotear principalmente o elemento que os *diferencia* dos demais, que é a relação “umbilical” com a terra, a modalidade de territorialização efetuada ali e seus efeitos sobre o exterior (a sociedade circundante, a memória da herança histórica que carregam, o porvir que evocam...). O privilégio dado ao caráter religioso encadeia-os a eventos anteriores ou posteriores que lhes são em quase tudo semelhantes no que diz respeito à simbólica religiosa, mas em quase tudo diferentes no que diz respeito a este caráter peculiar do apego à terra que aqui estamos destacando. A estratégia do argumento do messianismo/religioso faz estes movimentos apegados à terra convenientemente parecerem-se mais com os episódios sebastianistas do Rodeador e da Pedra Bonita, ocorridos entre 1820 e 1840, ou com os chamados Borboletas Azuis, em Campina Grande-PB, na década de 1970, do que com a “Confederação dos Bárbaros” e o Quilombo dos Palmares no final do século XVII, ou as ocupações e retomadas de terra assistidas ou animadas pela Comissão Pastoral da Terra e pelo Conselho Indigenista Missionário nas últimas décadas. Isto se dá, supomos, porque a categoria “messianismo” responde

primeiramente ao recorte do “religioso”, ou seja, a um tipo de fenômeno social do qual se diz *haver causas e ressonâncias políticas*, mas não *ser propriamente político*.

Esta é mais uma forma de recortar e fazer conjunto (ou de mapear, como se queira) os diferentes modos coletivos de vida (ou fenômenos sociais, como se queira) de forma a ressaltar as suas des/continuidades em relação ao padrão da política tal como sedimentado na tradição ocidental-moderna. Ela aparece precipuamente no polêmico epíteto de “pré-político” que Eric Hobsbawm atribuiu aos movimentos operários organizados em termos, digamos assim, extra-marxistas, “formas arcaicas” dos chamados “rebeldes primitivos” (Hobsbawm, 1970).¹⁵ Assim, organizar conceitualmente um conjunto de fenômenos sociais que teriam meramente um resultado político, involuntário e impensado, parece corresponder a uma estratégia que quer isolar de seu contexto estrutural fértil o fenômeno político, ao qual implicitamente se aplica, nesta operação, o atributo da normalidade, tornando-o o fenômeno próprio daquilo que é pensado, dirigido e ordenado – em suma, que é governado – de forma meditada, medida e deliberada. O que não é *propriamente político*, neste caso, fica sendo aquilo que não parece *seriamente político*, que não se deve *levar a sério*, que deve ser abordado ou como caso pitoresco, tragédia da superstição, movimento inconsequente, ou como elaboração não conscientemente forjada, sub-

¹⁵ Esse se tornou um dos assuntos mais polêmicos a envolver a teoria da história e a teoria política no final do século XX. O livro *Primitive Rebels* foi lançado em 1959, como primeira obra de grande fôlego do historiador, e tornou-se rapidamente referência internacional. Em 1971, o autor lançou uma terceira edição da obra contendo um novo prefácio no qual elenca as críticas e suas respostas, compila alguns dos muitos estudos que seguiram na senda por ele aberta e promove algumas rápidas revisões teóricas. Porém, a perspectiva “evolucionista” persistiu, bem como o uso polêmico da nomenclatura. Também é curiosíssimo que a lista de documentos apresentados no anexo da obra seja inteira de movimentos do eixo EUA-Europa, com menções muito esparsas a expressões de rebeldia fora do Ocidente. Parece até que os movimentos indígenas e “crioulos” mundo afora estavam ainda mais longe do “realmente político”, como se fossem pré-pré-políticos. A bem da verdade, Hobsbawm cita *Os sertões* como obra seminal, mas equivocada, da literatura dos “rebeldes primitivos” e menciona o movimento de Antônio Conselheiro como exemplo-mor da derrota que aguarda esse tipo de organização social que carece, segundo ele, de um projeto sistemático. No prefácio da terceira edição outras obras da literatura sobre movimentos messiânicos no sertão brasileiro são citadas. Quando de sua morte, surgiram propostas de novas interpretações de sua interpretação eurocêntrica: “mesmo se o termo ‘arcaico’ nos levanta hoje algumas dúvidas, é bom lembrar que Hobsbawm não o usou nem pejorativamente nem mesmo numa perspectiva claramente teleológica de acordo com a qual tais movimentos só poderiam ser inteligíveis enquanto precursores de movimentos sociais mais perfeitos e ‘modernos’ como o movimento operário. Na verdade, a rebeldia dos ‘rebeldes primitivos’ de Hobsbawm não é nunca representada como uma manifestação equívoca ou ‘aberrante’ de protesto social, mas apenas como expressão de realidades sociais e culturais distintas do universo industrial em que se desenvolveria o movimento operário, inteligíveis nos seus próprios termos e não à luz de movimentos sociais mais ‘avançados’.” (Ferreira, 2012, p.110). Pois é, mas justamente se trata de fugir desse tipo de jogo de “alternativas infernais”, para usar o termo de Isabelle Stengers, em que um levante popular terá de ser ou primitivo, ou moderno, nos termos da historiografia britânica marxista; trata-se de fazer esses levantes ‘conversarem’ entre si, tratá-los nem por iguais, nem por mutuamente isolados, mas, sim, por mutuamente implicáveis; não apenas “inteligíveis nos seus próprios termos”, mas vendo-se o que os termos de uns confrontam, ressoam, propõem aos termos dos outros...

racional, singelamente ignorante, poeticamente metafórica, dos reais motivos infraestruturais a que se chegará por uma metodologia adequada de redução.¹⁶

Por isso mesmo, para que possamos vislumbrar, no subconjunto dos chamados fenômenos messiânicos, que abrange os *mutirões escatológicos da terra* e os seus engendramentos cósmico-políticos mais fortes, talvez precisemos enfrentar essa dicotomia (o *próprio* x o *impróprio* da política) acompanhando um grande deslocamento tectônico no plano do conceito de política que vem ocorrendo nas últimas décadas. Esse deslocamento abala justamente o lugar ocupado pelo pretexto do “levar a sério”, convocando-o para objetos e fenômenos aos quais não estava disponível até bem pouco tempo. Vale lembrar aqui o alerta de Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio ao livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert,

Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. (Viveiros de Castro, 2015, p. 15. Itálico do autor; sublinhado nosso).

Pois bem, diremos, assim, que os mutirões escatológicos da terra nos sertões secos do Brasil são não apenas “propriamente” *políticos* como também, e principalmente, exercem uma distorção gravitacional no *próprio* da política, isto é, *evocam* ou *tangenciam* a inauguração de uma *outra política*, a política em outros termos, política-com-a-terra, cosmificante, fora, portanto, da bolha de dominação territorial e imunização antiterrestre que vêm caracterizando a política *propriamente dita*.

iii. As categorias tradicionais de *messianismo* e *movimento messiânico* podem acarretar certo enrijecimento na observação e análise desses fenômenos advindos de minorias

¹⁶ Este recurso retórico – do exotismo e da ingenuidade dos grupos minoritários – tem sido usado ultimamente por partidários de estratégias políticas hegemônicas, mesmo à esquerda, contra o que chamam de “identitarismo”: a organização política das minorias de gênero e raça e a sua resoluta posição em favor de seus direitos são obtusamente tomadas como algo que atrapalharia o sucesso eleitoral e a estabilidade política do campo da esquerda como um todo. (É de se supor, segundo essa visão distorcida, que a esquerda deveria sempre abrir mão de seus programas e valores em vista da aliança com as parcelas reacionárias da sociedade, que não suportam modos de vida minoritários). Em todo caso, a obtusidade dessa opinião é revelada pelo simples fato de que parte considerável dos votos, em grandes centros urbanos, tem sido destinada a candidaturas que levantam a condição de gênero, sexualidade e raça como fator incontornável de suas ações políticas. Ver: *Eleições 2024: 26 pessoas trans foram eleitas para vereadores*. TVTNews, 08 out. 2024. Disponível em: <https://tvtnews.com.br/eleicoes-2024-26-pessoas-trans-foram-eleitas-para-veredores/>. Acesso em 09 out. 2024.

sociais em processos de resistência ativa, em especial quando esses conceitos parecem ser apenas um efeito da compartimentação moderna das dimensões “do religioso”, “do político”, “do econômico”, “do ambiental”, cuja aplicação indistinta pode levar não somente a anacronismos descontrolados¹⁷ como também à reprodução de preconceitos que se acreditava estar extirpando. Em vez de compreender a diferença do acontecimento observado (minorias sociais em processos de resistência ativa) e fazê-la retornar especularmente como alteridade positiva (ou seja, como alternativa) sobre a sociedade que o analisa, o que resulta comumente de observações assim compartimentadas é apenas a autocomplacência redundante do ponto de vista da chamada sociedade abrangente, a reafirmação de sua abrangência. Quando esta redução ocorre, em vez de se encarar *experiências minoritárias divergentes* como “algo que *uma* sociedade *pode ser*”, continua a soar o mesmo refrão obsessivo: “isto é algo que *nossa* sociedade *não deve ser*” – às vezes com a recusa de se enxergar nos reincidentes massacres com que a sociedade abrangente abrange as sociedades subalternas dissidentes “aquilo que *certa* [nossa?] sociedade *realmente é*”.¹⁸

Para serem analisados em suas ‘ressonâncias sociopolíticas’, os fenômenos chamados de messiânicos não apenas foram, no geral, colocados *fora* da produção social e política habitual (como de fato é o caso, de certo modo), mas principalmente tiveram a sua *diferença neutralizada em anomalia*. O “religioso” passa a ser, assim, o representante de um tipo pré-moderno de discurso ‘transcendentista’, que estaria em descontinuidade com as características seculares, supostamente des-transcendentizadas, das formas prático-discursivas legitimamente modernas.¹⁹ Mais do que apenas a pontos específicos na linha do tempo, esse recurso retórico parece se aplicar a todas as formações sociais, independentemente de se contemporâneas ou se do passado, que se colocam à parte ou em resistência à dominação por formas hegemônicas da política – e é somente por este

¹⁷ Qualificar um anacronismo como descontrolado faz supor que haja anacronismos controlados. E há: a História é a disciplina especializada em proliferar anacronismos controlados.

¹⁸ Essa estrutura perversa talvez sirva para observarmos a criminosa complacência com que muitos órgãos de Imprensa, intelectuais e ocupantes de cargos públicos no mundo ocidental têm justificado as abominações cometidas historicamente (mas com ainda mais ferocidade desde outubro de 2023) pelo governo fascista do Estado de Israel contra a população civil da Faixa de Gaza – isto é, porque o “estilo” israelense é coextensivo à sociedade mais abrangente de todas, a ocidental. Impressiona sobremaneira a desfaçatez com que distribuem desigualmente o epíteto de “terrorista”, utilizado para designar somente os partidos políticos armados da Palestina e adjacências e silenciado quando se fala justo do seu tipo mais exemplar, o governo genocida de Israel comandado pelo criminoso de guerra B. Netanyahu.

¹⁹ É problemático este uso do termo *transcendência* agora, para designar uma suposta esfera de realidade própria do discurso religioso em contraposição à imanência secularizada do Ocidente, como em Schluchter, 2017. Ao longo do texto voltaremos repetidas vezes a esses termos e a essa discussão.

motivo que chamaremos estas formações de *extra-políticas*: isto é, não porque o sejam inerentemente (não porque *não possam* ser políticas), mas porque ‘política’ parece ser a categoria genérica em que são capturadas pela política-propriadamente-dita.

Um exemplo interessante nos vem do caso do chamado *problema do Jesus histórico* e da relação entre a Palestina romana e o paleocristianismo (um dos principais movimentos messiânicos da história). O celebrado estudioso da área Richard A. Horsley afirma que um dos fatores do que ele chama de “despolitização” do movimento messiânico do “Jesus histórico” é “o pressuposto ocidental moderno de que a religião está separada da política e da economia”. O autor assim reconstrói essa abordagem, para criticá-la:

A separação ocidental moderna da religião em relação à política e à economia está na raiz da despolitização. Nas sociedades ocidentais modernas, com a separação entre Igreja e Estado, o cristianismo e o judaísmo são pensados como “religiões”. Na compreensão cristã ocidental moderna, o cristianismo (uma religião espiritual e universal) surgiu do, e depois se separou do, judaísmo (uma religião étnica particularista). Como Jesus foi a figura principal na origem de uma a partir da outra, ele é visto como um judeu envolvido com o judaísmo, cujo ministério impulsionou o desenvolvimento do cristianismo. Quando Jesus entra em conflito, portanto, isso não teria nada a ver com questões político-econômicas. Antes, ele estaria em conflito com “líderes religiosos” basicamente sobre assuntos religiosos: com os fariseus, sobre a interpretação da lei religiosa e com os sumos sacerdotes, sobre a operação do Templo, compreendido (apenas) como instituição religiosa. (...). Projetamos então o pressuposto ocidental moderno de que a religião está separada da política e da economia nas sociedades antigas, presumindo que Jesus está adequadamente categorizado como figura religiosa (cf. Horsley, 2003, p. 9 – tradução da editora Paulus, 2004, modificada).

Obtemos, com essa observação, duas ou três linhas de cruzamento com as implicações teóricas do estudo dos movimentos ditos messiânicos que queremos abordar neste capítulo.

Em primeiro lugar, o autor está tecendo uma crítica a um anacronismo descontrolado que distorce a compreensão de um movimento messiânico de grande magnitude histórica, ocorrido há cerca de dois milênios, em um ambiente (a Palestina romana do século I e.C.) completamente diverso daquele onde surgiram os paradigmas que enviesam o estudo (a ciência moderna ocidental²⁰). A identificação do movimento

²⁰ Além da categoria anacrônica do “religioso”, Horsley menciona como fatores complementares que promovem a despolitização do “Jesus Histórico” também o individualismo moderno, os paradigmas acadêmico-científicos da pesquisa formal de seu campo de estudo e o descarte incoerente, mas conveniente,

social do “Jesus Histórico” como movimento religioso é, segundo essa crítica de Horsley, o resultado da aplicação de uma categoria de análise (o “religioso”) inexistente enquanto tal no próprio cadinho histórico do acontecimento estudado, e que se comporta como uma projeção conveniente da modernidade sobre um objeto que, visto por outro ângulo, poderia desencadear situações conceituais de certa forma perigosas. Porém, o objeto distorcido neste caso (o movimento social do “Jesus Histórico”) é co-originário justamente em relação ao paradigma que o distorce, isto é, em relação à tradição europeia/norte-americana de pensamento e de poder (ou, o ocidente moderno), calcada, como sabemos, sobre a hegemonia milenar do cristianismo. Então, é como se o autor flagrasse uma tendência da tradição ocidental de deturpar estrategicamente, para o bem de seus interesses, um fenômeno histórico que, sendo reconhecido como um seu elemento originário, deve ser mutilado daquilo que teria de revolucionário, caso fosse encarado em sua crueza.²¹ Essa estrutura não deixa de lembrar a do recalque freudiano...

No nosso caso, entretanto, as coisas circulam na direção contrária: os movimentos sociais ditos messiânicos de que queremos falar é que são herdeiros – bastardos, é claro – da tradição ocidental moderna, a mesma que advém do cristianismo, seu pilar messiânico oficial, a mesma que particiona a realidade social em pedaços discretos e supostamente autônomos de funcionamento (basicamente entre o “político”, o “religioso” e o “econômico”), e que, com isso, fundamenta o isolamento conceitual do que é o propriamente político.

Mesmo assim, nos dois casos há um combate especulativo contra a neutralização conceitual de processos sociais de resistência inventiva diante de sistemas gigantescos de dominação. O esforço historiográfico de parte importante da comunidade de pesquisa do Jesus Histórico em demonstrar o confronto mortal entre o movimento messiânico de Jesus

das fontes que possam causar ruído à interpretação domesticadora do movimento do “Jesus Histórico” (Cf. Horsley, 2003, p. 9). Estes padrões identificados pelo autor para a pesquisa do Jesus histórico servem quase *ipsis genus* para elencar sestros historiográficos que queremos (devemos?) evitar na abordagem dos mutirões escatológicos da terra, como se verá nas próximas seções; cacoetes, ademais, de larga tradição na literatura sobre Canudos, e devidamente identificados por D. Bartelt (2013).

²¹ Se, por um lado, é consabido que o cristianismo é parte essencial da formação do que se chama de Ocidente, por outro, hoje também sabemos da intensa e profunda diferença entre os modos de vida implicados nos messianismos revolucionários da Palestina romana (como o movimento do “Jesus Histórico”) e o braço greco-romano que, a partir do século II, e doravante mais fortemente, confere ao cristianismo a forma filosófica e política com que o conhecemos (para uma apreciação do desenvolvimento do cristianismo como forma da filosofia greco-romana, cf. Pépin, 1980). Em resumo, é sempre interessante guardar a ressalva de que o cristianismo institucional/oficial é produto mais do mundo greco-romano e da apropriação agostiniana do platonismo (a que se junta, mais tarde, a apropriação tomasina do aristotelismo) do que de qualquer filosofia ou projeto político do movimento messiânico palestino cujos nomes e símbolos carrega.

de Nazaré e o sistema imperial do mundo greco-romano provoca uma desidentificação daquele movimento em relação ao Ocidente moderno e, assim, age contra a domesticação de um objeto originário de forma a recuperar sua estranheza. Já o nosso pequeno esforço é o de desafiar uma espécie de estranheza já domesticada, pois o conjunto peculiar de movimentos ditos messiânicos ocorridos no sertão semiárido do Brasil que consideraremos neste capítulo, a que chamamos de *mutirões escatológicos da terra*, foi institucionalmente²² excluído da normalidade política e esvaziado de seu potencial criador. Os esforços se cruzam, portanto, como parafusos epistêmicos distintos, os quais podem ser despertados girando-os em direções mutuamente opostas: fazer um movimento social *normalizado* como originário e religioso ser *estranhado* como alternativa política radical (messianismo palestino antigo) e fazer um movimento *estranhado* como religioso e espúrio ser *considerado* em sua alternativa política radical (mutirões escatológicos da terra).

Nos dois casos, um dos principais operadores da neutralização que sofreram é a assunção do “religioso” como domínio discreto e autônomo supostamente responsável por todo fenômeno que, mobilizando o social, habite um ponto distal do centro daquilo que é o *propriamente político*. Foi assim que o “movimento de Jesus” foi deformado em movimento religioso normal de forma a *desativar* seu *exotismo* político e, assim, encaixá-lo na normalidade da evolução ocidental, *fazendo parte* dela, como um dos seus elementos originários. E foi assim que, por sua vez, os nossos mutirões escatológicos da terra foram expulsos da lista de alternativas políticas e deformados em movimentos religiosos *exóticos*, de modo a *não fazerem parte* da normalidade e terem sua força criadora *desativada*.

iv. É interessante que Horsley atribua à separação moderna entre Igreja e Estado o surgimento do campo autônomo do religioso não só como objeto de observação e estudo, mas como ponto de vista em separado: haver algo como uma “compreensão *cristã* moderna ocidental” supõe a condição prévia de haver uma posição discursiva separada e autônoma, *propriamente religiosa*, na distribuição geral dos “lugares de fala”.

O primeiro caminho para observar esse fenômeno epistêmico é seguir o rastro de sua materialidade histórica, social. Isto é, essa separação parece acontecer antes na

²² Pela Imprensa, pela Igreja, pelas elites econômicas locais, pelos governos, pela ciência...

organização da própria sociedade ocidental do que na forma de analisar esta sociedade (ou qualquer outra). Até o advento da Modernidade, a Cristandade era o signo que embrulhava totalmente a forma social do Ocidente, de modo que “europeu” e “cristão” eram termos quase integralmente intercambiáveis; os recortes articulados dessa forma social ocorriam dentro desse enquadramento. Com a expansão do Ocidente e o surgimento do *ethos* moderno, um novo recorte das dimensões fundamentais da vida social extravasou a moldura da Cristandade, separando o “religioso”, o “político” e o “econômico” em porções discretas e articuladas. É provável que essa nova compartimentação tenha servido muito adequadamente para acelerar e consolidar os processos modernos e integrais de dominação endógena e exógena no Ocidente: a expulsão dos camponeses e a expansão colonialista, a acumulação de capital e a revolução industrial...

Esse ‘novo mundo’ institucional repartiu os continentes anímicos da sociedade e instaurou uma nova divisão ‘interracional’ do trabalho: de um lado da alma genérica individual, ficaram as decisões morais e espirituais, os caminhos incertos dos atos interiores, que dependerão, no momento de sua precipitação, do imprevisível nível de compaixão ou voracidade, de enternecimento ou volúpia, de temperança ou impulso, em suma, do “que não tem certeza, nem nunca terá”, no indivíduo, dentro da suposta câmara solitária de sua consciência – *os intangíveis constrangimentos da ética e da religião*. Do outro lado, ficaram as decisões práticas e esquemáticas, mediante o cálculo das vantagens e desvantagens, inerente ao *homo oeconomicus*, e mediante as estratégias de conquista e manutenção do poder, irrenunciáveis para o “animal político” – *as razões esquadrinháveis da economia e da política*. A alma da pessoa moderna, então, é bipartite: seus interesses mundanos perfeitamente calculáveis de um lado (economia e política) e, do outro, seus interesses espirituais (ética e religião), relativamente insondáveis.

O sabor levemente foucaultiano do parágrafo acima não é casual. A obra de Foucault é quase inteiramente um diagnóstico, cadenciado com proposições contundentes, do surgimento dessas compartimentações modernas no que elas aparecem como condições de regimes discursivos. Na dimensão do que é esquematizável, o exemplo máximo é, em *As palavras e as coisas*, a densa exposição da metrificação do mundo operada pelas transformações históricas dos objetos de conhecimento “vida”, “linguagem” e “dinheiro”, e pelas ciências que sobre elas se erigem, ciências que, por sua vez, servem de alicerce para o monumento hiper-conceitual da modernidade, o Homem... Na dimensão do que é ‘inefável’, Foucault também analisará, em *A vontade de saber*, o

surgimento da interiorização do sujeito, do departamento das questões particulares, conscienciosas, morais, éticas, do autoconhecimento etc., campo que aqui, por nossa conta, chamaremos de *transcendente*, isto é, que transcende o campo matematizável, que transcende o campo do cálculo das vantagens do exercício de poder (política) e do lucro (economia).²³ Aí a economia e a política destacam-se, afundadas em baixo relevo no corpo da sociedade, como sua realidade imanente, racionalmente rastreável, sobrando, na forma vazada que surge, o que transcende a rastreabilidade racional, o reino do não dedutível, as expressões religiosas.²⁴ Não à toa, um dos dispositivos mais eficazes para a configuração do sujeito interior, segundo Foucault, é o sacramento da confissão em sua modalidade auricular.

No plano epistêmico, isto é, no olhar sobre a sociedade, no modo de explicar a sociedade, toda esta compartimentação anímica da vida social surgida com a modernidade se torna quase imediatamente objeto de escrutínio científico (ou será que é a própria compartimentação que origina as ciências que lhe esquadrinham?). Se os aspectos econômico e político são tidos como inerentemente controlados pela lei da vantagem e correspondentes ao “sujeito de interesse” e, por isso, podem ser conhecidos desde dentro pela ciência social, o religioso vai ser o campo deixado para os resquícios de ‘imodernidade’, para onde vão ser jogadas as expressões irracionais, os vestígios sociais de transcendência... É como se houvesse a seguinte regra: ‘se você quer estudar os interesses racionais dos indivíduos e o estado imanente da sociedade pesquise os

²³ Aqui queremos estabelecer uma relação de *correspondência* – e não de causalidade – entre economia e política, naquilo que elas têm em comum, no plano do cálculo de poder, e no que, juntas, se opõem ao campo do ‘inefável’ interior da consciência moral, que, por sua vez, é tido por não matematizável. Foucault, na verdade, critica a relação causal simples ‘economia -> política’. No curso *Em defesa da sociedade*, ao responder à pergunta “a análise dos poderes pode ser deduzida da economia?”, Foucault chama de *economismo* a resposta positiva que a esta pergunta tanto liberais como marxistas deram ao longo do século XIX. A isto ele fornecerá uma abordagem alternativa, que propõe a análise do poder como batalha entre forças multiplamente oponentes. É neste curso que Foucault enuncia sua famosa inversão do princípio de Clausewitz. “Em vez de analisá-lo [o poder] em termos de cessão, contrato, alienação (...) em termos funcionais de recondução das relações de produção, não se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra? [...] o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios” (Foucault, 1999, p. 22).

²⁴ É de se notar que no final do século XIX, a oposição epistemológica entre, de um lado, a racionalidade do mercado e do governo e, do outro, a brutalidade irracional das massas pode muito bem ter sido um decalque da dicotomia sócio-anímica (ou anímicosocial) de que viemos falando: quero dizer, essa oposição, quase unanimemente adotada no cadinho das ciências sociais e políticas da *Belle Époque*, parece corresponder àquela compartimentação entre o campo imanente do calculável (as razões de Estado e de mercado) e o que transcende o cálculo e fica à deriva das paixões (a irracionalidade e incontrolabilidade das massas insatisfeitas). Um panorama interessante da sociologia das massas na passagem do século XIX para o XX encontra-se em Lima, 1997, pp. 57-90.

domínios do econômico e do político; para as manifestações irracionais que atribuem agência a uma transcendência qualquer, procure o domínio do religioso.’

Ora, o *propriamente religioso* não parece ser tão próprio assim, pois nada mais transcendentemente agente que a “mão invisível do mercado”, nada menos racionalmente articulado do que a “cegueira necessária dos agentes econômicos” (Foucault, 2008b, p. 380), nada mais dogmático do que a razão de Estado: enfim, a hipocrisia...

Mas aonde queremos chegar, afinal? A dizer, sem pejo, que o religioso não existe? Nem tanto, pois se estamos delineando as repartições da forma da sociedade no ocidente moderno, no qual estamos (brasileiros e acadêmicos) quase inevitavelmente dependurados, estamos falando de uma dimensão da forma social na qual vivemos. Porém, a realidade é que (quase) sempre se pode rearranjar os modos de observar a realidade – e ao fazê-lo estamos quase inevitavelmente contribuindo para essa espécie de “pressão evolutiva” pela qual, nas ciências humanas, na crítica e na cosmologia, a maneira de observar a realidade exerce uma distorção *real* sobre o próprio objeto observado. A questão aqui é a de como olhar para o religioso sem a mania de circunscrever nessa categoria uma porção discreta da realidade, alijada de seus condicionamentos e efeitos no campo geral da vida. Como obter um efeito criativo de estranhamento ao fluidificar a categoria de observação, ao fazer interpenetrarem-se as porções epistêmicas com que se encara a realidade, ao fazer o “religioso” entrar num ângulo em que seu perfil se confundirá com o da política e o da economia?

v. Não é nenhuma extravagância dizermos que há uma correlação semiótica, no nascedouro do período moderno, entre, de um lado, o cercamento e a privatização de terras ancestralmente ocupadas por camponeses e povos indígenas (dentro da Europa e além-mar), e do outro lado, a compartimentação do “espírito ocidental” em domínios discretos do conhecimento (entendendo-se por espírito tanto a dimensão psicológica quanto a expressão abstrata do social e as concepções teóricas que se lhes seguem). Um exemplo concreto dessa relação foi dado por Alexandre Nodari, quando, comentando o surgimento do conceito moderno de propriedade privada, afirma que

não se pode compreender a emergência da propriedade moderna, e o que a especifica em relação aos múltiplos domínios e direitos reais medievais, sem que tenhamos em vista que os cercamentos de terra (das terras comunais, dos *commons*) que dão origem ao capitalismo são coetâneos à invenção da propriedade intelectual.” (Nodari, 2023, p. 208).

Algumas décadas depois de Marx demonstrar, com o conceito de “acumulação primitiva do capital”, o papel essencial que a colonização intra- e extra-Europa desempenhou na elaboração do sistema moderno de dominação – o capitalismo –, Weber, a fim de entender o mesmo sistema moderno de dominação, dedicará sua atenção aos processos abstratos, ideacionais, que participaram, também essencialmente, dessa construção. Enquanto para Marx a religião, assim como o direito e as instituições políticas, é um subsistema derivado dos sistemas materiais de produção, servindo seu estudo apenas para evidenciar os mecanismos ideológicos que sustentam a exploração material, para Weber esse ‘compartimento’ é um gerador nuclear do próprio funcionamento compreensivo da sociedade.²⁵ Logo, compreender os mecanismos do religioso em um dado contexto corresponderia a desvelar as razões *cosmológicas*, por assim dizer, de explicação do funcionamento do mundo, naquela sociedade. Na “Consideração intermediária”, diz ele que “acima de tudo, um ensaio sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo.” (Weber, 1982, p. 372).

Weber não é o fundador da compartimentação epistêmica da Modernidade, mas é certamente seu teorizador mais fecundo e influente – a citação acima, aliás, é de um dos textos fundamentais da teoria weberiana, e nele a análise do religioso se dá em torno das famosas “esferas” do social (esferas econômica, política, estética, erótica e intelectual). No entanto, se Weber se preocupa em salvaguardar o campo do religioso como autônomo em relação a determinações econômico-políticas,²⁶ também deixa claro que a divisão institucional da realidade social somente se dá como esforço de análise, tanto da própria

²⁵ Diferentemente das concepções sobre função e conteúdo das ideias em Marx e Nietzsche (precursores explicitamente mencionados por ele), Weber considera as ideias religiosas *produtoras de fenômenos sociais*: “Para Marx, as ideias ‘expressam’ interesses; assim o Deus oculto dos puritanos expressa a irracionalidade e anonimidade do mercado. Para Nietzsche, o cristianismo ascético ‘reflete’ o ressentimento dos escravos, que assim ‘expressam’ sua ‘revolta’ na moral. Para Weber, não há ligação íntima entre os interesses ou a origem social e seu séquito [o líder religioso] e o conteúdo da ideia, *em seu início*. (...) Somente durante o processo de rotinização os seguidores ‘elegem’ as características da ideia com que têm alguma ‘afinidade’, um ‘ponto de coincidência’ ou ‘convergência’. Não há coincidência *preestabelecida* entre o conteúdo de uma ideia e os interesses dos que a seguem desde a primeira hora.” (Gerth e Wright Mills, 1982, pp. 81-2). Sublinhei alguns termos na citação para ressaltar que o vínculo entre ideia ‘eleita’ e interesse mundano se dá, não previamente, mas posteriormente, como um resultado do processo religioso previsto por Weber. V. nota 28 abaixo.

²⁶ Por exemplo, neste trecho: “Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui uma simples ‘função’ da camada que surge como sua adequada característica, ou que ela represente a ‘ideologia’ de tal camada, ou que seja um ‘reflexo’ da situação de interesse material ou ideal. (...) Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa.” (Weber, 1982, p. 312).

sociedade em processo de racionalização, quanto de quem a observa e estuda,²⁷ pois os próprios conteúdos da racionalização do religioso (a noção de salvação, primordialmente) têm sua fonte “energética” e seu destino em esferas extrarreligiosas. Isto é: na realidade, as esferas se interpenetram, ressoam entre si, confluem em zonas de indistinção.²⁸

No que diz respeito à relação que o sistema moderno de dominação estabelece com o mundo, o conceito talvez central da obra de Weber, o de processo de racionalização, parece ressoar, no plano das ideias, o processo de acumulação primitiva do capital em Marx. Em ambos os casos, trata-se dos *efeitos da perda de um mundo significativa*. À pilhagem de povos e territórios que locupletou os cofres da burguesia europeia dando lastro ao “desenvolvimento das forças produtivas” parece corresponder o abandono do mundo, ou, mais especificamente, a rejeição do mundo²⁹, a infiltração do cálculo no espírito, que passa a repudiar toda organização cósmica transcendente, ou, na célebre expressão do Manifesto Comunista, “afoga o sagrado calafrio do êxtase devoto nas águas gélidas do cálculo egoísta” (Marx e Engels, 2012 [1848], p. 46), reduzindo todo significado do mundo à decisão moral interior. Desse modo, conquistada e cercada a terra e expulsados dela seus povos pagãos/indígenas, o mundo, que era recheado de seres invisíveis, passa a ser dividido extensamente entre parque industrial e reserva extrativista de alto rendimento e intensivamente entre campo de cálculos de vantagens e poço de experiências místicas.³⁰

²⁷ Cf. os vertiginosos parágrafos no início da “Consideração intermediária” acerca do conceito metodológico de *construção* da racionalização religiosa, conceito que dá conta simultaneamente dos níveis, digamos, epistêmico e ôntico, isto é, serve como ferramenta analítica da observação sociológica, do *estudo* do processo e, ao mesmo tempo, também serve como imagem conceitual do próprio processo, de como os “intelectuais da religião” *constroem* o sentido coerente da religião, ou produzem, nas palavras de Weber, o seu “efeito da razão” (cf. Weber, 1982, pp. 371s)

²⁸ É muito interessante a tensão teórica que Weber provoca, na análise da religião, entre o *sentido* universal (o cosmos deve ter um significado), providenciado pela racionalização dos “intelectuais da religião”, e o *interesse* particular, com que cada camada social se apropria daquele sentido, de forma a manter funcionando seus desejos muito ‘mundanos’. Assim a concepção de “salvação”, embora pregada em termos filosoficamente precisos pelos teólogos, é apropriada por cada camada social mediante seu interesse situado: como libertação de um jugo político opressivo, como superação de uma situação econômica precária, como redenção de um papel social marginalizado, como cura de uma moléstia fisiológica: as esferas se interpenetrando... (cf. os últimos ensaios de Weber, recolhidos em “A psicologia social das religiões mundiais”, in Weber, 1982, pp. 309-346).

²⁹ O título temático da “Consideração intermediária” de Weber é justamente “Rejeições religiosas no mundo”. É certo que para Weber o processo de racionalização não é um apanágio exclusivo da modernidade ocidental, mas também é certo que ele considera a modernidade ocidental como o cume inultrapassável desse processo.

³⁰ “A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências ‘místicas’, do outro.” (Weber, 1982, 325).

Há uma ambiguidade, ou pelo menos uma indecisão perene, na obra de Weber, sobre se a racionalização é um processo inerente ao social ou se depende de uma contingência, isto é, se *toda* sociedade sofrerá um processo orgânico de questionamento e abandono de seus modos de ação tradicionais (baseados no hábito), passando a elaborar e explicar sistematicamente o sentido do mundo (saindo do automático, como se diz), ou se isso ocorrerá apenas mediante acontecimentos que disparem a desconfiança em relação aos valores e formas convencionais.³¹ De toda forma, importa aqui o fato de que Weber flagra o processo de racionalização a partir da história das grandes religiões “institucionais” (hinduísmo, budismo, taoísmo, cristianismo, islamismo e, num conjunto à parte, judaísmo), mas se dedica com especial vigor ao lugar em que esse processo parece ter sido levado às suas últimas consequências, não apenas com características peculiares, mas de modo tão forte que atingiu todo o planeta, a saber, o “racionalismo ocidental enquanto ‘racionalismo de domínio do mundo’ (*Weltheherrschaft*), tal como o caracteriza Weber, designação que nos remete diretamente ao *desencantamento esclarecido da natureza*, com todas as contradições e irracionalidades que esse modo de relação com o mundo implica e acarreta.” (Pierucci, 2013, p. 22-3. *Grifos do autor*).

O desencantamento do mundo talvez seja o conceito mais famoso e popular de Weber. E não por acaso, pois a beleza vocabular da composição e a riqueza semântica da ideia são praticamente irresistíveis, quase um encantamento, um feitiço.³² O desencantamento do mundo tornou-se uma espécie de *selfie* conceitual do próprio ocidente moderno, dos píncaros da racionalização que acreditou ter alcançado, combinando elegantes notas de lamento com um fascínio pelo próprio abismo.³³ Em sua incontestável adequação e agudeza³⁴, a noção de desencantamento do mundo permanece

³¹ A todos esses termos fortes (*racionalização, processo, modo de ação, valor, sentido...*) Weber aplica um tratamento sistemático exaustivo, especialmente nos primeiros capítulos, recheados de notas, e notas de notas, e adendos, e explicações minuciosas, naquele que foi por ele programado para ser o compêndio máximo de sua ‘sociologia compreensiva’, o *Economia e Sociedade*.

³² Seguimos a partir daqui a saborosa “biografia do conceito” de desencantamento do mundo escrita por A. F. Pierucci (2013).

³³ “Weber viu-se defendendo opiniões paradoxais. Não podia deixar de reconhecer a inevitabilidade do controle burocrático na administração pública, nas grandes empresas capitalistas e nas máquinas partidárias politicamente eficientes. (...) Para Weber nada é mais eficiente e mais preciso do que o controle burocrático. Outrossim, no seu orgulho pela burocracia ‘apesar de tudo’, podemos discernir uma atitude comparável à admiração de Marx pelas realizações do capitalismo burguês, quando eliminou os remanescentes feudais, a ‘idiotice’ da vida rural e vários fantasmas da mente.” (Gerth e Wright Mills, 1982, pp. 67).

³⁴ Um conceito, filosoficamente falando, se, coisa básica, bem delineado e logicamente coerente, não pode estar intrinsecamente certo ou errado, não será verdadeiro ou falso em termos absolutos; ele pode estar *adequado ou não*, ele pode ser *propício ou não*, em relação ao contexto das ideias, em relação ao que se propõe capturar, descrever, valorar; pode ser *afiado, preciso* – mais do que certo: *certo*. Ele pode, em

uma ferramenta para estabelecer uma cerca que separe para um lado a propriedade do que *já foi* dessorado pelo cálculo racional, e para outro, o campo daquilo que *ainda é* empapuçado pelo caldo de transcendência – corte que transparece, menos do que uma suposta realidade histórica crua, a pretensão de superioridade, de maioridade (resignada, é claro) dos modernos, que se abate sobre todo o mundo, pois o weberianismo concebe “a evolução da sociedade ocidental [no processo de racionalização] como algo de particular em seu acontecer e de universal em seu alcance cultural” (Id. Ibid., p. 19). Essa autocomplacência orgulhosa do desencantamento pode muito bem ser um elemento determinante, hoje em dia, da pragmática macabra daqueles que, em meio ao atual colapso climático, comandam (ou obtêm lucro com) o lançamento de dejetos de combustíveis fósseis na atmosfera, com o pretexto de que uma solução de tecnologia superior e fulminante será necessariamente encontrada antes da hecatombe e estarrecerá a todos nós outros, temerosos ingênuos quase supersticiosos, que praticamos ainda uma ciência arcaica, semirreligiosa, que prolifera temor dos deuses, como essa tal de Gaia...

vi. O desencantamento do mundo é o nome que se dá ao resultado dinâmico, ou “desenvolvimental” (Id. Ibid., p. 68), do processo de racionalização no ocidente moderno, que floresce na religião e frutifica na ciência, imantando estes dois campos simultaneamente (cf. Id. Ibid., p. 42). O conceito tem como contexto a vetusta distinção antropológica entre magia e religião como dois tipos opostos de relação com o campo do sagrado (tanto que uma das traduções possíveis do original alemão *Entzauberung* é desmagicalização/desmagificação, cf. Id. Ibid., p. 46). Terá havido um ponto, historicamente impreciso, mas tipologicamente localizável, em que a “imagem mágica do mundo” terá sido sobrepujada pelo princípio de cálculo e medida que caracteriza o que Weber chama de racionalidade. Esse movimento de purificação da magia teria começado com o profetismo hebraico documentado na Bíblia (no Mediterrâneo de meados do primeiro milênio a.C.) e atingido seu ápice quando o protestantismo, que constituiu seu auge religioso, passou o bastão desencantador de mundo para a ciência moderna (cf. Schluchter, 2017, p. 33). Neste ponto, teria ocorrido a operação máxima do processo desencantamento-racionalização, a saber, a expulsão da transcendência simultaneamente para fora do mundo e para dentro do indivíduo: “o desencantamento do mundo é um

resumo, *combinar bem* com o “plano de imanência” que lhe dá consistência. E, principalmente: ele tem efeitos – nos outros conceitos de que se forma e a que dá forma, no pensamento como um todo, no mundo.

processo impulsionado religiosamente que conduz à desmagificação dos caminhos de salvação. O resultado é uma total interiorização da fé, tendo em vista que entre Deus e os homens não existe mais nenhuma instância intermediária” (Schluchter, 2017, p. 33).

O princípio do desencantamento, portanto, se manifesta primeiramente na religião intelectualizada, como divisão discreta entre o mundo vivido, este mundo, imanente à vida, e o mundo significado, o ‘outro mundo’, pós-vida, onde estará a verdadeira verdade última da existência (cf. Id. Ibid., p. 73). O profeta hebreu do Antigo Testamento é o tipo primordial de desencantador do mundo, pois sua ação e suas ideias esquematizadas teriam rompido a equivalência entre o par bem/mal e o par favorável/desfavorável, típica da imagem mágica do mundo:

O que melhor define, e a meu ver decide, a transição da imagem mágica do mundo para a visão ético-religiosa do mundo é a *rejeição da equação ‘favorável x prejudicial = bem x mal’*, é a aceitação da heterogeneidade crucial dessas esferas de valor, acrescida de autonomização e estranhamento recíprocos dos dois pares de oposição. Deleta-se o sinal de igual. Eis um típico processo de racionalização das ‘imagens de mundo religiosas’, processo ‘desenvolvimental’ nos termos de Weber, mas nem por isso unidirecional. Multidirecional que é, uma das direções historicamente possíveis foi o desencantamento religioso do mundo. O processo de sistematização teórica e, portanto, de intelectualização que conduz do tabu ao pecado, noutras palavras, da magia à religião, pode vir a se tornar, como ocorreu com os monoteísmos ocidentais, um processo de racionalização religiosa que radicaliza o registro da ‘eticização’ (Pierucci, 2013, p. 70s. *Grifos nossos*).

A primeira forma que o desencantamento tomou foi, portanto, a religiosa. Assim, o fundamento da religião institucional é, para Weber, o princípio da racionalização. Só que esse rompimento – posteriormente elaborado por Karl Jaspers em termos próximos aos de uma Filosofia da História, no que chamará de “revolução axial” – apenas prepara o terreno para o triunfo do espírito de cálculo ocidental, celebrado pela ciência moderna. De modo que a religião se torna o domínio intermediário, o caldo morno que de um lado se separa das concepções animistas do mundo, dismantelando-as, expulsando do mundo seus deuses, demônios, duendes e espíritos imanentes, mas, de outro, mantém o funcionamento de uma transcendência unívoca como sustentáculo ou destino da existência, fora do mundo:

No dualismo construído e proposto pelos profissionais da religião, a superioridade e a autonomia do “mundo superior” são progressivamente exponenciadas em sua própria lógica até se tornarem absolutizadas — como se pode verificar, por exemplo, na ideia da relação entre o Deus único e o mundo posta em termos de “Providência

Divina”, crença religiosa que, segundo Weber, outra coisa não é senão “a racionalização consistente da adivinhação mágica” e, por isso mesmo, “antagonista de toda magia”, tendo-se constituído em passo estratégico na direção do desencantamento do mundo” (Pierucci, 2013, p. 72).

Isso parece ter sido possível somente pela progressiva separação entre povo e terra – separação que talvez tenha começado com o surgimento das primeiras formas econômicas estatais, como James C. Scott (2017) deixa entender. Que a separação intelectual do mundo em duas porções, uma portando a concretude e a outra portando o significado, seja função da separação concreta das terras e de seus povos a que aludimos alguns parágrafos atrás, esta ideia não parece estar muito distante da constatação primária de Weber, na construção dos conceitos de racionalização e desencantamento, pois, nas palavras do comentador

Weber tende a jogar a magia antes de mais nada para a vida no campo. Para a “natureza”, noutras palavras. E para o passado. Em ambos os ensaios, ele faz dos camponeses os portadores por antonomásia dessa “forma de religiosidade primordial” que é a magia. E que, segundo ele, *o contato constante com a natureza a que se veem obrigados os camponeses por sua atividade econômica específica, a qual os submerge nos “processos orgânicos e fenômenos naturais”, puxa irresistivelmente pela magia.* Pesa ainda o fato de ser uma vida econômica “muito pouco suscetível de uma sistematização racional” (Id. Ibid., p. 76. *Grifos nossos*).

Ou seja, os camponeses (leia-se, neste caso, todos os ‘povos menores’ do mundo, apegados à terra, pertencentes à terra) são expropriados do mundo duplamente: de suas terras, onde habitavam (com) seus deuses, e do sentido do mundo, agora jogado para fora da existência terrena (e empurrado consciência interior adentro). A extração da terra do povo e do povo da terra, através da colonização e do cercamento, provoca essa situação absurda em que o sentido do mundo é expulso do mundo: sentido aqui nos dois sentidos, o de significado e o de direção do caminho, de destino. Isto porque o sentido do mundo parece depender da mútua pertença dos povos à terra, interação que prolifera o que podemos aqui denominar de *transcendências situadas*, deuses, espíritos, isto é, sentidos.³⁵

³⁵ Não posso deixar de lembrar aqui de duas estórias que performam o desencantamento dos dois lados dessa película. *O vale dos demônios*, do poeta polonês-lituano C. Miłosz, que narra o cotidiano sofrido das comunidades camponesas meio-pagãs do vale do rio Issa, na Lituânia rural, onde a chegada da Grande Guerra e, com ela, dos governos, do progresso e da História com H maiúsculo, faz desaparecer os espíritos locais: “...diabretes de casaca, ai deles; seu interesse pelo que passa nas moradias dos humanos não ficará sem castigo. Em breve, mais ninguém no Vale do Issa dirá ter visto um deles...” (Miłosz, 1982, p. 232), encerra o narrador. E *Torto arado*, de Itamar Vieira Jr., clássico súbito da literatura contemporânea brasileira, cuja terceira parte é narrada por Santa Rita Pescadeira, uma entidade que surge com a migração

A bem se entender Weber, a religião intelectualizada é, no plano das ideias, o bisturi do processo de racionalização que opera essa extração.

Se Weber já apontava para um caráter de longuíssima duração do processo de racionalização religiosa, recentemente o egiptólogo Jan Assmann tem deixado ainda mais evidente esse percurso milenar do desencantamento. Utilizando o exemplo bíblico para expressar uma lista de fenômenos até mesmo anteriores ao desenvolvimento do judaísmo rabínico, Assmann chama de “distinção mosaica” a separação efetuada pelo surgimento do monoteísmo entre o verdadeiro e o falso na crença religiosa, operação que gera, quase imediatamente, como seu corolário, a intolerância religiosa, o rebaixamento dos, agora falsos, deuses, ou ídolos. Só que essa distinção entre verdadeiro e falso não seria própria do “modo de conhecimento” religioso, segundo Assmann, mas, sim, do das ciências que operam por demonstração, como a lógica e a matemática. Para as religiões do Mediterrâneo antigo, por exemplo, seja como manifestações cívicas (socialmente controladas) do sagrado, seja como seitas herméticas ou cultos proto-gnósticos, a distinção real se dava entre puro e impuro, não entre verdadeiro e falso. É a fundação do monoteísmo que introjeta um novo modo de purificação do “sentimento do sagrado”, agora em sua forma bidestilada, provocando uma inflexão decisiva, iniciada antes pelas religiões da transcendência, rumo ao que Weber chama de desencantamento do mundo, isto é, à racionalização, à separação radical entre experiência mundana e dimensão sobrenatural.³⁶

E, mesmo assim, as coisas ficam mais complexas, pois em alguma dimensão a “imagem mágica do mundo” pode dispor de uma racionalidade prática mais densa que a da religião institucionalizada. A seguir, a primeiríssima vez que o termo desencantamento do mundo ocorre na obra de Weber:

A ação orientada segundo representações mágicas, por exemplo, tem muitas vezes um caráter subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento “religioso” não mágico, posto que a religiosidade, à medida que avança o desencantamento do mundo, se vê obrigada a aceitar referências de sentido cada vez mais

dos escravizados desde África para o sertão da Bahia e que é esquecida por seu povo devido à ação colonial-escravocrata, reaparecendo na forma de vingança cósmica contra a propriedade privada da terra, isto é, na forma de um *reencantamento do mundo*: “Sou muito mais antiga que os cem anos de Miúda. Antes dela, me abriguei em muitos corpos, desde que a gente adentrou matas e rios, adentrou serras e lagoas, desde que a cobiça cavou buracos profundos e o povo se embrenhou no chão como tatus, buscando a pedra brilhante.” (Vieira Jr., 2019, p. 203. *Grifos nossos*.)

³⁶ O comentário se baseia nos dois primeiros capítulos de Assmann, 2021 e no artigo de Vannini, 2016.

subjetivamente irracionais com relação a fins (“referências de convicção” ou místicas, por exemplo) (Weber, 2001, p. 318).³⁷

A religião sobrepõe à injunção mágica o mandamento ético, ao comércio com os entes invisíveis e volúveis do cosmos a legislação comportamental, mas, para isso, tem de se avir com a saturação do espírito de cálculo no cadinho humano e o peso cada vez maior da transcendência expulsa da terra. E sai perdendo no jogo que iniciou: porque, “à medida que avança o desencantamento do mundo” ela é jogada paulatinamente para o lado irracional da magia de que tentara se purificar. “O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, *foi desviar a religião para o mundo do irracional*” (Id., 1982, p. 324. *Grifos nossos*). Em Weber, a religião vira o lugar da mística e da ética fraterna na forma de um efeito de razão, sem razão intrinsecamente verificável:

O destino do nosso tempo é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e os mais sublimes retiraram-se da vida pública para o reino transcendente da vida mística, ou para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (Id., “A Ciência como vocação”, in *Ibid.*, 1982, p.182).

A transcendência que a religião inaugura passa a ser o espaço especulativo antiterrestre, um espaço sem espaço. A terra é deixada à mercê do espírito de cálculo para ser reduzida a propriedade, recurso, matéria-prima:

Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, *não* significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer* para *poder* provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode — em princípio — *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isto significa: o desencantamento do mundo. (Id. *Ibid.*, p. 165. *Grifos do original*. Tradução deste trecho específico em Pierucci, 2013, p. 50s – ver nota de rodapé 37).

A forma geral do processo de racionalização que Weber diagnostica carrega os indícios de um progresso militar, como uma marcha implacável, uma invasão armada, um domínio bélico, um triunfo. Se, como vimos mais acima, o contato com a terra, com o espaço, faz com que os povos “primitivos” sejam portadores dessa forma de

³⁷ A referência aponta para a edição brasileira corrente do texto canônico citado, cuja tradução, porém, está redondamente errada, invertida em seu sentido. Por este motivo, mantivemos na citação a tradução do trecho específico feita por A. F. Pierucci (2013, p. 47), que corrige cabalmente aquela.

“religiosidade primordial”, que acontece na espacialização imanente do cosmos animado (isto é, na ‘reimantização’ do sentido do mundo ou o que chamamos pouco atrás de *transcendência situada*), a racionalização, por seu turno, prescindirá do espaço em vista da interiorização da duração: a caminhada pelo mundo passa a ser transcendente, interior à pessoa e exterior à terra – é a categoria do tempo que guarda a possibilidade de triunfo (‘no fim dos tempos’). E se a teoria weberiana prevê que a racionalização começa com a religião exorcizando a magia e o mundo (o espaço), talvez seja porque a matriz religiosa mediterrânea que informou a modernidade ocidental (de onde a teoria weberiana enxerga as coisas) seja a expressão máxima da transcendência hipostasiada (quase disse *divinizada*) que subsumiu o espaço para dentro do tempo: “O postulado de que a secularização acompanha o triunfo do Deus da história permanece, de modo geral, um dos pressupostos não examinados da modernidade ocidental.” (Westhelle, 2012, p. 39)³⁸

Acontece que as figuras conceituais do desencantamento e do par magia/religião, associadas ao seu correlato materialista no par cercamento/acumulação, parecem não dar conta de tudo o que está em jogo na extração mútua de povos e terras, que foi e tem sido até hoje o trabalho da interminável colonização em escala planetária. Se esses conceitos são propícios ao pensamento e instrumentos valiosos de análise, permanecer, em *ritornello*, apenas no seu circuito imagético pode acabar resultando em uma paralisação das capacidades imaginativas que foram sequestradas durante o próprio processo de expropriação da terra. Passar a encarar o par magia/religião somente a partir dos termos colocados pelo processo de racionalização da religião leva a considerar os procedimentos mágicos como inerentemente irracionais, desativando o que nestes procedimentos tem um “sentido pragmático – como força, como capacidade de produzir composições experimentais, como política contra um mundo que adoce” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 64).

vii. A noção de desencantamento do mundo calhou bem, então, àquela tendência de circunscrever o caráter ‘transcendentista’ apenas aos regimes discursivos extra-modernos (ou mesmo pré-modernos, a se valer do aspecto arcaico que Weber atribui à magia e do

³⁸ A bem da verdade, Westhelle se esforça por denunciar esse triunfalismo do tempo na teologia cristã como uma intromissão tardia (cada vez mais tardia, primeiro com os Padres greco-latinos, depois com o Iluminismo) da compreensão ocidental de História retroprojetada para o ambiente bíblico (cf. 2012, pp. 21-36).

aspecto irremediável que atribui ao processo de racionalização),³⁹ com alegações implícitas ou não, mas em todo caso excepcionalistas, de que os regimes discursivos modernos prescindiriam da transcendência dos deuses (ou, na melhor das hipóteses, do reino do invisível) por se dedicarem apenas a descobrir o mundo e garantir a dignidade do homem.⁴⁰ Esta tendência não só informou durante algum tempo abordagens que consideravam qualquer manifestação social fora da baliza da discursividade moderna como anomalia, regressão, surto, alienação, como também ainda opera, em voltagem mais fraca, na recorrente redução de certas “ficções do sagrado” à mera manifestação de projeto político (não que *também* não o sejam) ou na sua regulação como “religioso”, isto é, relacionado a um regime de transcendência superado, supostamente fora do interesse direto da racionalidade moderna (para não falar na mais grosseira abordagem do discurso do ‘sagrado’ como fenômeno psicológico, “subjetivo”).

Assim, fenômenos de criação, re-criação, co-criação, assunção e adaptação de realidades abrangentes, o que tem se chamado com justeza de “modos de vida”, que envolvem todos os compartimentos de análise acima mencionados e compõem territórios com novos arranjos socioambientais, se considerados apenas por essa abordagem hiperanalítica, serão friamente recortados e encaixotados em algo como, por exemplo, “expressões religiosas de um anseio sociopolítico”, meras “ideias fora do lugar”...

Diremos, com isso, que o caso dos movimentos ditos messiânicos que conjugam mutirão, ocupação de terra e expectativa escatológica, por sua natureza inescapavelmente terrestre, solicita uma suspensão deste arranjo convencional da categoria do “religioso” e uma re-visão de sua ocorrência no plano da *co-constituição de mundos*⁴¹, no plano mais geral daquilo que Donna Haraway chama de *worlding*⁴², a constituição inter-coletiva e tentacular de territórios e modos de vida, através de interações de agências humanas e outras-que-humanas, que se intersectam, sem se integrarem, se combinam, sem se

³⁹ “O desencantamento do mundo, na medida em que vem definido tecnicamente como desmagificação da atitude ou mentalidade religiosa, é para Weber um resultado, porquanto produto da profecia, e é também fator explicativo do desenvolvimento *sui generis* do racionalismo ocidental, ao mesmo tempo que é, ele mesmo, um processo histórico de desenvolvimento. Nesse sentido e na medida em que pode aumentar e crescer, o desencantamento pode se concretizar historicamente com solidez variável e diferentes intensidades.” (Pierucci, 2013, p. 59).

⁴⁰ Neste sentido, vale ver a crítica incisiva e elegante realizada no primeiro capítulo de Prigogine e Stengers, 1984.

⁴¹ Cf. as noções de espaços/mundos co-constituídos em Fausto, 2020.

⁴² Cf. Haraway, 2016. E a definição interessante por Helen Palmer e Vicky Hunter: “O *worlding* é realizado ao voltarmos nossa atenção para uma certa experiência, um lugar ou um encontro e [pelo] nosso engajamento ativo com a materialidade e o contexto nos quais os eventos e as interações ocorrem.” In: <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html> [tradução minha].

homogeneizarem, e que se aproxima daquele “dispositivo culturante” de que fala Viveiros de Castro, “conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos” (2002, p. 209).

Vimos acima que no advento do desencantamento do mundo, para Weber, que o concebeu, o vínculo material entre povo e terra é uma espécie de vacina terrestre que impede o estabelecimento da distinção entre, de um lado, o que é favorável/desfavorável e, de outro, o que é bom/mau (isto é, vacina que impede o ‘esclarecimento’, no sentido da racionalização e da desmagicalização do mundo) – os povos da terra, indígenas e camponeses, povos do campo, estariam numa relação de tal forma materialmente condicionada com a “imagem mágica do mundo” que é como se o contato com o “mundo da terra” (expressão de Nietzsche, segundo Montebello, 2021) exercesse uma força que “puxa irresistivelmente pela magia” (v. Pierucci, 2013, citado acima). Weber parece tratar a racionalização, isto é, a trajetória de saída desse apego terrestre em direção ao desencantamento, como se fosse inercial e inexorável: uma vez iniciado, primeiramente pela religião, pela expulsão dos deuses do mundo, pelo isolamento, no caso dos monoteísmos, do Deus abscondido que passaria a se comunicar telepaticamente apenas com o interior de cada ser humano isolado, o raio racionalizador parece ser irreversível, a coisa só tende a degradingolar (ou a melhorar, para alguns), não há retorno... Porém, esse corolário teórico não parece ser uma exigência do espírito; não é absolutamente necessário que aceitemos a premissa dessa entropia espiritual, por assim dizer, como lei universal da desolação.⁴³ Não deve ser à toa que são mulheres pensadoras que têm forjado, testado e experimentado ferramentas conceituais que, em vez de lamentarem ou paralisarem a força mobilizadora (como é o caso do melancólico “desencantamento” e do resignado “cercamento”, que, repetimos, têm seu valor instrumental), reativam as habilidades de pensar e agir em composições heteróclitas em relação ao mecanismo de dominação – a técnica de *worldling*, o ciborgue e as espécies companheiras, com Donna Haraway; a cosmopolítica e a feitiçaria, com Isabelle Stengers; a interseccionalidade, com Kimberlé Crenshaw; a bruxaria, com Silvia Federici... (cf. a compilação e os comentários em Lewandowski e Goltara, 2020, pp. 63-65).

⁴³ Na verdade, esse tipo de imaginação conceitual se coaduna com a base epistêmica da perversa tese do Marco Temporal, em discussão no Brasil, como diz Eduardo Viveiros de Castro, em comunicação pessoal: “A filosofia da história por trás da tese do marco temporal é: nenhum povo pode se redescobrir indígena. Só pode continuar a sê-lo (por algum tempo, se possível não muito) ou deixar de sê-lo, que é o desejável e louvável.”

Partindo do espírito dessas figuras teóricas alternativas, e das histórias ‘intersectantes’ dos povos menores do mundo, a gente pode até imaginar o movimento contrário ao da desmagicalização do mundo, contando com o próprio diagnóstico de Weber: se é assim, se é a separação, gradativa (história de longa duração) ou repentina (conquistas, invasões, rupturas, golpes), entre povos e terra, a expulsão dos povos da terra e/ou a retirada da terra dos povos, se é essa operação que ‘despaganiza’ a terra e o povo, tornando-os, ambos, cercáveis e apropriáveis, então, o que ocorreria se um povo, povos, restos de povos, pudessem, quisessem, fossem compelidos, espiritualmente, digamos, para uma retomada desse vínculo? Que fenômeno – cósmico, político – se precipitaria se, do meio do torpor e do esquecimento em que havia sido colocado, na exaustão da exploração em que fora lançado, um lampejo libertador reclamasse desse ainda-nem-povo, vontade-de-povo, empreender uma tentativa coletiva, às apalpadelas, confiante e corajosamente, embora sem saber bem o resultado, de reocupar a terra, de reconectar as pontas rompidas do que tinha sido um vínculo, agora apenas pressentido como saudade?

1.2. Primeira aproximação: o mutirão do Belo Monte em Canudos⁴⁴

i. **Durante cerca de quatro anos**, famílias, comunidades e povos completamente alquebrados pelo resultado ecopolítico de duzentos anos de malassombro colonial no semiárido brasileiro foram magneticamente atraídos para o experimento de transfiguração territorial que estava ocorrendo na região do rio Vaza-Barris, no interior da Bahia. O arraial de Belo Monte nascera ali em 1893, em um pequeno povoado na região que já era conhecida pelo nome de Canudos, sob a pregação de um à época já famoso peregrino dos sertões de Sergipe e Bahia, de origem obscura e figura enigmática, que provavelmente se apresentava com seu nome de batismo, Antônio Vicente Mendes Maciel, mas que foi popularmente consagrado pelos nomes de Antônio dos Mares, Beato Antônio, Antônio Conselheiro, o Peregrino...⁴⁵

Saída de uma trajetória pregressa tão conturbada quanto de difícil recuperação historiográfica, a vida pública de Antônio parece ter funcionado como um catalisador, ou, figura mais apropriada, um redemoinho típico do sertão: sua personalidade e sua atuação atraíram, reuniram e puseram em evidência, em relação e em movimento os motivos de esperança e revolta de toda uma população subalterna, secularmente explorada. E como um redemoinho, esse movimento percorreu o sertão, levantando indivíduos, famílias e comunidades e chacoalhando grandes interesses e instituições.

Os registros remanescentes do início da atuação pública de Antônio são conhecidos, atualmente, por duas notas na Imprensa, a primeira, de 1874, em um jornal sergipano de alcance local, e a segunda de 1877, ambas fazendo um nada sutil escárnio da figura de um peregrino bizarro aparecido entre os sertões de Sergipe e Bahia. A segunda dessas notas, reportada por Euclides da Cunha (2016 [1902], II, IV, p. 157),

⁴⁴ A literatura sobre o movimento conselheirista é gigantesca e compreende muitas abordagens diferentes, acadêmicas, militares, governamentais, artísticas etc. Baseamos a interpretação feita nesta seção nos estudos historiográficos mais recentes e que recolhem o acúmulo de interpretações e o estado da arte da pesquisa sobre Canudos: Levine, 1992; Villa, 1995; Martins, 1999; Galvão, 2001 e Bartelt, 2009. Para assuntos específicos, dentro deste tema, as referências serão dadas ao longo da seção.

⁴⁵ Esta seção pretende realizar uma visão panorâmica sobre o *movimento de Canudos*, motivo pelo qual (e por falta de espaço, e, principalmente, de competência) não nos aprofundaremos na trajetória pessoal e na personalidade de Antônio Conselheiro, objeto, ademais, de muitas e variadas abordagens, desde a interpretação puramente messianista (Queiroz, 2003 [1965]) até a figura surpreendente de um administrador exemplar (Marinho, 1999). Em seu estudo exaustivo das fontes históricas e dos comentários posteriores sobre todo o movimento de Canudos, incluindo a literatura sobre a personalidade do beato, D. Bartelt adota a severa postura de mencionar o líder do movimento somente por seu nome civil, já que todos os cognomes utilizados historicamente portam grave peso “partidário”, por assim dizer, tanto da parte de quem foi correligionário e apoiador do movimento, quanto da parte de quem o quis detratar e maldizer (2009, p. 33ss)

interessa mais por dois motivos: por ser de um órgão de imprensa da capital do Império e pelo que deixa de mencionar acerca do fenômeno. A *Folhinha Laemmert*, publicada no Rio de Janeiro, ilustrava de modo excêntrico a figura “misteriosa” do Beato, “quase uma múmia”, atribuindo-lhe “influência no espírito das classes populares”, talvez por ser “homem inteligente, mas sem cultura”; mencionava ainda a companhia de “duas confessas” (beatas), a presença de “multidões” nas pregações e o trato relativamente pacífico com o clero regular; e terminava por noticiar que “movendo sentimentos religiosos, vai arrebanhando o povo e guiando-o a seu gosto”.⁴⁶

Por trazer os elementos que se tornariam perenes e hegemônicos na abordagem do fato, essa breve nota, com ares até jocosos, serve de prelúdio historiográfico à imensa discussão nacional em torno do movimento de Canudos que, nos fins do século XIX, agitará o país inteiro. As principais características dessa abordagem já estão aí, com o acento no aspecto *religioso*, no personalismo *individualista* e no *exotismo* do fenômeno, escondendo justamente as coordenadas históricas em que as coisas estavam se passando e as consequências muito práticas, muito mundanas, da ação desse movimento flagrado ainda em semente. O que pretendemos resgatar de debaixo dessa interpretação hegemônica, assim formada desde a primeira hora, é a natureza chã do acontecimento de Canudos, como um movimento social (não um mero projeto individual), fincado em seu contexto (não absolutamente exótico), com um horizonte (não apenas religioso) de reconfiguração do mundo por meio da transfiguração da terra ocupada: isto é, um *mutirão escatológico da terra*.

Começando por seu contexto histórico: da guerra contra o Paraguai, terminada em 1870, restara um grande endividamento público, arcado por quem viesse a ser o elo mais fraco no engrossamento das disputas políticas do Império. Àquela altura, segunda metade do reinado de d. Pedro II, dois grupos consolidavam seu poder, os militares, sedentos por transformar a vitória na guerra em influência determinante na vida política do país, e os latifundiários das novas culturas de exportação (café, cacau, borracha e algodão), cuja riqueza galopava sobre o sistema escravocrata e sobre o controle da estrutura agrária.⁴⁷ Devido à progressiva ‘sudestinização’ da economia a partir do século XVIII, os proprietários do Nordeste de então tinham mais tradição que cacife, porém integravam

⁴⁶ Para um sumário dos registros públicos remanescentes da atuação de Antônio Conselheiro, ver Marinho, 1999, pp.101ss.

⁴⁷ Para as consequências da Guerra do Paraguai na estrutura político-econômica do Brasil, cf. Doradiotto, 2002, pp. 458-463;484.

plenamente o grupo de influência disso que era, que sempre foi, o agronegócio *avant la lettre*. Essa é a época da consolidação do conflituoso consórcio político entre latifundiários e militares conhecido como *coronelismo*, que porta no nome o seu sentido militar e na lembrança que evoca o seu significado histórico.

Também é a época de um longo, lento e pervasivo recrudescimento da reação católica diante das revoluções modernas. Com a ascensão do papa Pio IX (1846-1878), cresce o movimento ultraconservador na Igreja, cuja principal característica é a condenação de todas as ciências, doutrinas filosóficas, ideologias políticas e práticas sociais advindas da Modernidade, listadas no famoso documento *Syllabus* (1854), culminando na centralização rígida do comando eclesiástico em Roma, efetivada pelo dogma da infalibilidade papal (1870). No Brasil, por conta dessa onda reacionária, eclodiu a chamada Questão Religiosa, que consistiu num conflito constante entre prelados católicos e poderes imperiais em torno do Padroado, instituição que concedia poderes administrativos ao Estado brasileiro sobre as circunscrições eclesiásticas e sobre o clero, em território nacional. Com as novas ordens de obediência irrestrita a Roma e com a condenação da Maçonaria, sociedade laica bastante difundida entre os homens abastados do país (inclusive clérigos) e, especialmente, homens ligados à Coroa imperial, criou-se uma ambiguidade acerca da real autoridade a que os católicos, e principalmente o clero, teriam que obedecer.⁴⁸

Entretanto, essa ruidosa briga pelo poder central que caracteriza os anos pós-Guerra do Paraguai era matéria dos ricos. Os poderes constituídos, tanto da Igreja como do Império, tinham pouca penetração cerimonial nas comunidades do sertão das caatingas do norte (cf. Bartelt, 2009, p. 29; Leal, 1975, p. 251). Para essas comunidades, ao contrário, os poderes apareciam na forma muito concreta e dolorida da exploração escorchante do trabalho escravo e servil, da violência cotidiana por parte do poder de armas dos coronéis latifundiários, do abandono em que se viam na ocasião de quaisquer dificuldades (como os recorrentes episódios de conflito entre facções armadas dos

⁴⁸ Para uma contextualização mais ampla do reacionarismo católico no período, ver Villa, 1992, pp. 10-13, e Carvalho, 2018. Walnice N. Galvão avalia de forma muito perspicaz que essa reação ultraconservadora da Igreja Católica ensejava uma reaproximação do clero com os fiéis, no sentido, claro, do controle, o que explica a aceitação e o apoio dos clérigos aos fenômenos religiosos populares no sertão, como o crescimento do número de beatos e penitentes. Ainda segundo Galvão, o que aconteceu, na sequência que vai do padre Ibiapina ao padre Cícero, passando por Antônio Conselheiro, é que, na fermentação desses fenômenos, a hierarquia católica perdeu justamente o controle do “reavivamento” e, por este motivo, passou a reprimilos. (Galvão, 2001, pp. 30-31; 67)

proprietários, ou as estiagens prolongadas e as epidemias) e da falta de acesso aos mais básicos bens e serviços de garantia da dignidade humana. Essas comunidades encontravam nas mais mínimas manifestações de cuidado e autonomia um significado vital em que se agarrar, de modo que as pioneiras missões do padre Ibiapina, entre os anos 1860 e 1880, foram tão significativas que disparariam fenômenos semelhantes, estabelecendo o início de uma sucessão de movimentos de reconstrução dos laços sociais, baseados em serviços de restauração da dignidade de pessoas e comunidades.

José Antônio Pereira, depois Ibiapina, nasceu em Sobral, Ceará, em 1806. Tendo sido advogado, juiz de paz e deputado na capital do Império, desiludiu-se dos círculos de poder e foi ordenado padre aos 47 anos. Devido à sua trajetória de brilhante bacharel, foi nomeado professor no prestigiado seminário de Olinda e Recife. Porém, em 1856, na epidemia de cólera que se alastrou pelos interiores do Pernambuco e províncias vizinhas, tomou como sua missão o auxílio aos enfermos, começando por uma pequena casa de repouso na Serra de Taquaritinga. Daí seguiu para Campina Grande, pelo mesmo motivo e, dali por diante, adotou uma vida de peregrinação pelo semiárido, promovendo mutirões para construção de locais de acolhimento de idosos, órfãos, viúvas e cuidados com os doentes, as Casas de caridade, lideradas por mulheres a elas dedicadas (que ficariam famosas com o nome de “beatas”). Esses locais de refúgio eram acompanhados da implementação de reservatórios de água para os períodos de estiagem (recurso geralmente privatizado pelos coronéis e utilizado como moeda de sobrevivência para chantagem política), da disponibilização de instrumentos e espaço para o trabalho agrícola comunitário e para o artesanato individual (enquanto o regime circundante era o do latifúndio e da escravidão) e do erguimento de capelas e cemitérios (lugares de reconstrução dos laços comunitários por fora da autoridade dos senhores de terra).⁴⁹

A lembrança do padre Ibiapina no interior do Nordeste ainda é muito viva no circuito onde atuou (cf. Carvalho, 2003). O destaque dado a seu ministério na memória

⁴⁹ A recuperação da biografia do padre Ibiapina e a interpretação do significado histórico de suas ações são objetos de pesquisa desde a década de 1980, mas ainda com pouca densidade. Destacamos a compilação, feita sem muito critério, de documentos de época e interpretações posteriores, sob edição de Hoornaert, 1981; a mais rigorosa, em termos historiográficos, biografia disponível, que é a de Araújo, 1995; a boa revisão dos documentos e da bibliografia concernente feita por Menezes, 1998, e o livretinho de Comblin, 2011, que consagra as missões de Ibiapina como precursoras das modernas Comunidades Eclesiais de Base. A propósito, Comblin e Hoornaert foram dois dos mais prolíficos pensadores do ramo católico da Teologia da Libertação nos anos 1970-2000 e isso demonstra a importância que a figura do padre Ibiapina cumpre nas elaborações teóricas e nas práticas sociais desse grande movimento de desterritorialização do cristianismo em prol da imanência terrestre que foi a Teologia Latinoamericana da Libertação.

popular e o espanto sempre renovado que provoca na pesquisa historiográfica revelam duas características históricas de seu pioneirismo. Primeiramente, a *singularidade* deste tipo de atuação profundamente transformadora da vida das comunidades do sertão, por parte de um membro do clero, naquela quadra histórica. Desde os tempos coloniais, desde mesmo as descidas dos *tapuias* para os aldeamentos, o catolicismo fora liderado, no sertão, principalmente por missionários capuchinhos europeus (majoritariamente italianos, mas também belgas e alemães), que se empenhavam diuturnamente no controle dos corpos, das ideias e dos movimentos das comunidades (cf. Comblin, 2011). O surgimento de um padre secular (isto é, não pertencente a uma ordem de frades), sertanejo, que largou promissora carreira anterior na magistratura e na política, que escolheu viver seu sacerdócio semeando pelo sertão hospitais improvisados, mananciais de água e lugares de acolhida e repouso, acompanhado de um séquito de mulheres com papel significativo nas ações... é algo como um milagre perfeitamente explicável em termos sociais: esse conjunto de ações, até muito simples, representa uma exceção tão radiante somente por causa do grau extremo de necessidade que se abatia sobre aquelas comunidades associado à ausência completa de assistência pública.

A outra característica histórico-sociológica é justamente esse *contraste* que as missões do padre Ibiapina produziram em relação aos contextos acima desenhados, de consolidação do sistema coronelista e de hipercentralização eclesiástica, nas disputas intra- e inter-grupal pelo poder no Império. O historiador cearense Eduardo D. de Menezes destaca da atuação de Ibiapina

seu senso ecológico-sertanejo e sua consciência de nacionalidade regional, seu maternalismo, a relativa democracia ou igualitarismo das Casas de Caridade em contraste com o autoritarismo dominante, sua concepção pedagógica simultaneamente intelectual e prática (educação doméstica, agrícola e artesanal), o trabalho com os pobres evitando confrontar a incompreensão de Bispos e de potentados, sua aguda percepção da desintegração do sistema senhorial, seu anti-escravismo (nas Casas só havia trabalhadores livres e até as pensionistas realizavam as mesmas tarefas que os demais), a sua confiança nas mulheres e na sua valorização, suas convicções política liberais, etc. (Menezes, 1998, p. 88).

Povos e comunidades tão distantes dos círculos de disputa política quanto por eles manipulados, enredados e explorados, começaram ali a experimentar, quem sabe pela primeira vez, o vislumbre disso que atualmente chamamos de políticas públicas básicas (que, hoje em dia, temos por imprescindíveis). Talvez esses povos e comunidades percebessem ali a semente de um modo de vida novo/antigo, secularmente latente e

secularmente reprimido, e compreendessem a emergência dessa realidade como fruto do esforço livre e coletivo, imantados pelo magnetismo de um mandado sobrenatural.

O fato é que as missões do padre Ibiapina reorganizaram, por meio de mobilização social e de atos de cuidado comunitário, a vida de muitas das comunidades constantemente abandonadas e exploradas do semiárido, justamente às vésperas de um ciclo de catástrofes ecológicas que iriam chocar o país, a começar pela Grande Seca de 1877-1879.

Ibiapina foi chamado de padre-mestre. Essa alcunha lhe foi atribuída primeiro de forma pejorativa pela hierarquia católica incomodada com sua atuação, e depois foi assumida pelos que o acompanhavam (cf. Menezes, 1998, pp. 84-5). E de fato, ele foi não só precursor, mas uma espécie de mentor involuntário de dois outros líderes da transformação do catolicismo sertanejo em movimento social por terra e território, Antônio Conselheiro e Pe. Cícero Romão, que acompanharam sua mutação de juiz e intelectual em padre peregrino e nele se inspiraram (cf. Id. *Ibid.*, p 85, n. 9). É, portanto, a todo este contexto que pertencem as duas notas que flagram o surgimento do ministério público de Antônio Conselheiro nos sertões limítrofes entre Bahia e Sergipe.⁵⁰

Em 1876, embora reputadas como pacíficas, as ações do peregrino Antônio terão exasperado alguns poderosos locais, que o levarão à prisão em Salvador, acusando-o de ter assassinado a própria mãe. Antônio será libertado cerca de um ano depois, sob alegação de que contra ele não pesara nenhuma acusação formal, pois, como tinha sido descoberto, a mãe morrera ainda na infância do beato. Do episódio da prisão, três elementos importam mais para nós: que ela tenha ocorrido ainda no Império, que tenha sido insuflada e providenciada pelos supracitados poderes religiosos e políticos oficiais e que tenha sido baseada em boatos maliciosos e infundados acerca de sua vida pregressa.

⁵⁰ É interessante que o mapa de atuação de Antônio Conselheiro passe ao largo tanto de sua terra natal, o Ceará, quanto da rota do próprio padre Ibiapina. Este concentrou suas ações no circuito dos sertões de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, com algumas incursões pela província do Piauí (cf. Menezes, 1998, p. 98). Já o Conselheiro peregrinou pelo sertão de Sergipe e pela faixa norte do sertão baiano (cf. Martins, 1999, p. 30). É ainda mais interessante que estas duas porções tenham formado a primeira divisão territorial do sertão norte do Brasil, na época da invasão colonial, em meados do século XVII, a partir das margens do rio São Francisco: o território à margem esquerda, na direção a jusante do rio, chamava-se 'sertão de fora' e correspondia aos domínios da elite pernambucana, o da margem direita chamava-se 'sertão de dentro' e compreendia os domínios da elite baiana (cf. a primeira parte da tese de Santos, 2017, e também o primeiro capítulo de Puntoni, 2002). V. nota de rodapé 188 abaixo.

Depois dessa notícia, não há registros públicos sobre o movimento do Conselheiro até 1893.⁵¹

Em 1877, se abaterá sobre o sertão aquela que marcará a memória nacional como a maior tragédia ecopolítica da história do país, uma seca severa que desmantelará completamente os modos de vida dos povos sertanejos, asfixiados por um regime bissecular de predação, cujos pilares – latifúndio, monocultura, pecuária extensiva e mão de obra escravizada, e todo o seu corolário de desmatamento, privatização de recursos naturais, perseguição e aprisionamento, etnocídio e genocídio etc. – desabarão catastróficamente diante da insustentável leveza do bioma da Caatinga e do clima semiárido: pelas estimativas atuais, entre 1877 e 1879, cerca de 500.000 pessoas terão morrido de fome, sede e doenças decorrentes da desnutrição, e seis vezes mais terá se deslocado, invadindo os centros urbanos então existentes, sendo aprisionados em degradantes currais ou deportados forçosamente para outras regiões do país, na qualidade de mão de obra semiescrava, especialmente para a colonização da Amazônia.⁵²

ii. O movimento em torno de Antônio Conselheiro cresceu, então, em um contexto de extrema desagregação dos povos e comunidades da região semiárida. Além da luta sanguinária entre os bandos armados dos coronéis, o sertão vergava sob o peso múltiplo do genocídio ocorrido durante a Grande Seca, da desolação de ex-escravos libertos e sem recursos, da situação de assédio permanente a comunidades indígenas e a quilombos remanescentes e das novas legislações republicanas. A República recém-instaurada, por um lado, não mudava absolutamente em nada o poder colossal dos coronéis, e, por outro, impunha remodelações administrativas com prejuízo econômico e simbólico imediato para as comunidades pobres do sertão.

As medidas governamentais e o recrudescimento da opressão coronelista no início do regime republicano provocaram uma mudança acentuada na anteriormente serena e ascética pregação de Antônio. Antes empenhado no erguimento e reparação de igrejas e

⁵¹ Segundo Galvão (2001, p. 33-34), em 1879, num artigo para a *Revista Brasileira*, Silvio Romero (que provavelmente teve contato pessoal com o beato) mencionará Antônio Conselheiro, chamando-o, inclusive, de criminoso, e em 1888, o Chefe de Polícia da Bahia publicará um livro de crônicas das suas atividades, que ocupa meia-página com relatos elogiosos sobre Antônio, ainda que o tome por “fanático ignorante”, elogiando-o por manter “admirável paz” nos arraiais em que passava e por não ter “interesses pecuniários”, reputando as suas construções sacras como “excelentes e elegantes” e noticiando a fidelidade extrema dos seus devotos.

⁵² Para os elementos históricos da Grande Seca, v. Villa, 2000, pp. 41-86, e, principalmente, Davis, 2022, pp 76-86.

na construção de casas de caridade e cemitérios, motivo pelo qual gozava de reputação pacífica entre boa parte do clero e das lideranças locais (cf. Galvão, 2001, pp. 36-37), o Conselheiro passou a criticar severamente o novo regime de governo, acusando-o, a título de cifra simbólica, de causa sobrenatural das violências que atingiam as camadas mais pobres da população. Junte-se a isso a memória ainda recente de uma série de levantes populares, conhecidos como Quebra-quilos e Rasga-listas, ocorridos na década de 1870 em várias localidades do sertão, contra a imposição de novos sistemas de medida, de novos impostos para pequenos feirantes e do serviço militar obrigatório (cf. Richardson, 2008).

Nesse clima de hostilidade latente, o crescente séquito de devotos seguidores de Antônio começou a praticar atos simbólico-práticos de rebeldia. O mais famoso desses atos ocorreu na feira popular da localidade de Masseté, onde, em 1893, após uma prédica inflamada do Conselheiro sobre a iniquidade da República, uma pequena multidão quebrou as placas nas quais o governo anunciava novos impostos. A participação do grupo de Antônio nesses atos acendeu o alerta no governo, que pôs a polícia em seu encalço, sob acusações de fanatismo e sedição. Após uma breve, mas mortífera batalha, os beatos botaram a polícia estadual para correr e o grupo partiu para *dentro do sertão* mais profundo, onde esse povo de peregrinos não fosse alcançado pelo governo e onde se pudesse construir uma vida comum, sob o signo da fidelidade escatológica e *fora da política* predatória dos coronéis.⁵³

A diferença de comportamento entre esse momento de revide e fuga e a passividade que o levava à prisão em 1876, anos depois o Conselheiro vai explicá-la em termos interessantes: “consoante declaração do Peregrino a frei João Evangelista mais tarde, deixara-se prender em 1876 porque acatava a lei do Império, mas quando tentaram matá-lo em Masseté reagiu porque não reconhecia a lei da República” (Galvão, 2001, p. 42). Essa declaração é importante, pois é mais uma das inúmeras fontes a que a historiografia de Canudos se apegou, especialmente na chamada “fase euclidiana” (isto é, a fase que vai até 1950, em que os escritos de Euclides da Cunha determinavam completamente a interpretação do acontecimento), para denunciar o arraial como sedição monarquista e antirrepublicana, transformando em essencial e definitivo esse que é um

⁵³ Bartelt 2009, pp. 40-43 se detém nos detalhes desse recontro que inaugura a “fase de luta” do movimento.

aspecto até mesmo folclórico, ou pelo menos acessório, da grande mobilização conselheirista.

Para uma interpretação menos completamente entregue à fonte histórica, digamos que, como não se podia prever o advento da República com treze anos de antecedência para com ela se estabelecer uma comparação prévia, o que essa declaração do beato revela é que havia algo como um cálculo político acerca do “a que”, quando e como se pode opor ao poder uma resistência que não seja suicida. Em outras palavras, se o poder imperial aparecia como, de certa forma, irresistível (isto é, ao qual não se pode opor resistência) – o que se traduz, no cadinho de sofrimento da camada da população mais vitimada, na forma daquilo que o saber acadêmico verá como “ideologia conservadora” – a República, por seu turno, chega para o movimento do Conselheiro, como a nova marca do mesmo poder dos coronéis, agora sem o verniz sacralizante do Império, agora como um regime de poder simultaneamente insuportável e resistível, isto é, ao qual se pode e, portanto, se deve, opor resistência, justamente porque insuportável.⁵⁴

Uma visada anacrônica ou mal ajustada, especialmente se informada pela tradição hegemônica do messianismo, não enxergará quase nada de potência mundificante⁵⁵ nas ações comumente descritas para o tipo de movimento popular como o de Canudos, ou ainda pode provocar certa repulsa ao pré-suposto fanatismo ou reacionarismo nelas aparentes (como parece ser o caso das higienizações teóricas de certas abordagens, elas mesmas conservadoras). Porém, em primeiro lugar, cumpre observar que a extrema fragilização da vida e dos laços sociais daquelas comunidades fez com que, naturalmente, os cuidados com os aspectos mais básicos da vida ganhassem relevância simbólica. Dessa forma, por exemplo, a construção de casas de caridade lá onde havia muitos doentes e nenhum hospital era um sinal concreto de cuidado vital fora das malhas do sistema clientelista vigente (eram lugares onde a recuperação da saúde não dependia da semi-escravização à fazenda de um coronel, que, aliás, provavelmente não dispensaria esse cuidado). Também, em uma sociedade marcada pelo espectro mortal da opressão normalizada (escravização, abandono, chantagem, assédio, expulsão, massacres...), a construção em mutirão de cemitérios demarcava um ponto concreto por onde se criavam

⁵⁴ Para ilustração, comparemos com uma movimentação política não idêntica, mas homóloga: trabalhadoras e trabalhadores, especialmente dos serviços públicos, costumam deflagrar greves mais facilmente em regimes e períodos democráticos porque reconhecem nestes a possibilidade concreta de consecução dos seus objetivos, coisa tida por muito mais difícil em regimes ou períodos ditatoriais.

⁵⁵ Com o perdão pelo termo que traduz imperfeitamente o *worlding* mencionado acima

e se fortaleciam laços comunitários não assimiláveis pelos latifúndios coronelistas. E dentro de um mundo sem-mundo, completamente asfixiado pelo poder inatingível de capangas e fazendeiros, os mais mínimos sinais de uma vida comunitária já eram de grande importância, ainda que esses cuidados circulassem, ou até mesmo especialmente quando circulavam ao redor da doença e da morte.

De toda forma, parece haver uma passagem de fase nesse movimento ao redor do beato Antônio quando, para além desses valiosos reparos em comunidades deprimidas, a partir da luta contra a repressão no Masseté, em 1893, passa-se ao *confronto com o regime de poder* e ao vislumbre da formação de uma comunidade de sem-mundos *em vista de um mundo por vir*.

Aqui nos distanciamos um pouco da interpretação de Walnice N. Galvão, quando critica sutilmente o fato de o atual Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) identificar sua luta com a história do arraial do Belo Monte de Canudos, a ponto de nomear assentamentos com epítetos a ele relacionados (“Nova Canudos”, “Antônio Conselheiro” etc). Segundo Galvão,

a iniquidade socioeconômica que caracteriza a sociedade brasileira, na qual uns poucos possuem tudo e a maioria não possui nada, está na raiz tanto da Guerra de Canudos como do MST. Entretanto, certas diferenças também se observam. Primeiro, o MST reivindica *aqui e agora*, enquanto no Belo Monte apenas se aguardava a salvação da alma. Além disso, o MST vai ocupando terras, organizando protestos e penetrando ativamente na sociedade nacional, ao passo que os conselheiristas *se recolheram à sua cidadela*. Por último, o Belo Monte era *regido pela religião*, uma só e indiscutível, seu cimento de coesão social: o que não é o caso do MST. (2001, p. 111. *Grifos nossos*.)⁵⁶

No que diz respeito às características do arraial de Belo Monte, a interpretação de Galvão parece pouco generosa com os próprios dados levantados e relacionados de forma brilhante pela autora (que, ademais, é referência incontornável no tema), pois a fuga encetada em 1893 ocorreu depois de um *confronto* real com forças policiais e se realizou como *fuga para dentro*, o que denota, mais do que indisposição para a luta, um posicionamento tático, uma aliança com a terra do sertão (que, já durante a guerra, se verá extremamente eficaz, inclusive no sentido bélico da guerrilha florestal) e a disposição revolucionária popular mais efetiva, a de criar novos laços sociais, frontalmente

⁵⁶ A autora voltou a tecer a mesma crítica em recente conferência pronunciada na edição de 2019 da Festa Literária de Parati. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fc5Ga22GFIE&ab_channel=Flip-FestaLiter%C3%A1riaInternacionaldeParaty

contrários ao poder vigente do coronelismo.⁵⁷ Além disso, a busca por uma terra para convivência pacífica, produção coletiva e vida comunitária é rigorosamente isomorfa aos mais caros conceitos dos movimentos camponeses e indígenas por terra e território, a saber, os de *acampamento*, *ocupação* e *assentamento*. E por último, a passagem de fase do movimento conselheirista de que falamos acima é disparada diretamente pelo enfrentamento imediato de medidas governamentais que afetam a vida econômica dos mais pobres, “*aqui e agora*”, de forma que os motivos religiosos parecem servir não como tema, mas como correia de transmissão, ora animando, ora dando sentido, “reencantando”, quem sabe, aquela sofrida vida cotidiana econômica.

Queremos, então, adotar outra perspectiva sobre o que, na experiência de Canudos, é dinamizado, o que ali é mobilizado em termos de profundidade histórica emersa à flor da terra, de tudo o que os povos do sertão carregavam depois de duzentos anos de assombração colonizadora. Reduzir a ‘energia’ cosmopolítica do Belo Monte de Canudos à sua “regência religiosa” talvez seja um alinhamento muito rápido à solução teórica ofertada pela ideia da “rebeldia primitiva” e do “pré-político” que, se não descarta simplesmente as formas de vida engendradas fora do projeto político ocidental, certamente não as leva a sério como formas de vida desejáveis e legítimas, racionalmente determinadas.

O alinhamento maturado do MST com a experiência canudense parece dizer respeito, antes de tudo, à memória da organização popular dos povos minoritários, extramodernos, em território brasileiro, memória que parece ter desempenhado papel importante nestes próprios mutirões escatológicos da terra. Quero dizer: o que estabelece essa aliança é o modo de conectar as lutas atuais com as lutas passadas, mantendo uma relação complexa com contextos e expressões, com a conjuntura tanto do imaginário quanto das aspirações dos levantes populares ao longo da história. E o principal fator dessa aliança talvez seja o relâmpago da *reminiscência da terra*, a lembrança súbita da preeminência da terra como causa e destino da existência, uma memória daquilo a que podemos dar o nome de *peregrinação terrestre*. Não por acaso, nas ações animadas pelo MST, pela CPT, pelo CIMI e outros movimentos similares, os chamados momentos de

⁵⁷ Remeto às belíssimas colocações de Beatriz Nascimento acerca da tática quilombola: “desde o momento que, com dezessete anos, eu comecei a pesquisar Palmares, Zumbi, principalmente, o que foi me chamando a atenção, principalmente, foi a fuga. A fuga no sentido quase musical da palavra. O momento em que você se sente com total controle, em que não necessariamente você precisa fugir para outro espaço, foge dentro daquele espaço, para entrar talvez, vamos dizer, numa légua adiante ou numa dádiva adiante.” (Nascimento, 2022, pos. 22.18).

“mística” e as romarias são, mesmo hoje em dia, dispositivos eficazes de compreensão da luta por terra e território, isto é, porque efetivam em nível simbólico o trânsito territorial que pressupõe a inexistência das cercas, o fim da propriedade privada, a libertação da terra, ideias performadas nos atos de ‘invasões’, ocupações, acampamentos, assentamentos etc., enfim, na peregrinação que caracteriza a condição terrestre da humanidade. Se a história do Brasil é um acúmulo escandaloso dos detritos remanescentes de violências contra os povos minoritários e uma perene ameaça de extermínio, então, se faz mais altissonante o alerta de Walter Benjamin, de que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” (Benjamin, 1940, Tese 6.)

Fugindo da proximidade com regimes de poder (dos coronéis, da Igreja e do governo), o coletivo conselheirista foi à busca de uma espécie atualizada da Terra-sem-mal, na qual se instalassem as novas conexões sociais e reorganizações cósmicas em vias de aparição no seio do movimento, sem o sufocamento cosmológico por que haviam passado os que então se juntavam ao bando esquisito do Conselheiro. Estava surgindo um tipo de coletivo sertanejo cujo laço social subvertia, por um lado, o clientelismo coronelista e os laços de parentesco que sustentavam esse sistema e, por outro, passava ao largo da mera submissão homogeneizante ao estatuto de ‘população nacional’. Estava-se engendrando uma forma política que conjurava, desde um passado não tão distante, as formas típicas das “confederações” da resistência indígena e dos quilombos em fina sintonia com o sertão e que prenunciava as formas de um futuro não tão distante, dos acampamentos de lutas dos camponeses sem-terra, do renascimento de povos indígenas do sertão e do grande movimento pela Convivência com Semiárido.

iii. A ocupação territorial em Canudos, a fundação e o crescimento do arraial de Belo Monte efetuaram uma estranha aliança entre a peculiar expectativa escatológica semeada pelo Conselheiro e a realização de uma comunidade terrestremente comprometida, cujos laços com as potências e vicissitudes do ecossistema e seu caráter aberto e dinâmico, e o consequente projeto de uma vida comunitária animada por esses laços, são fartamente atestados pelas fontes e pelas interpretações do acontecimento.

Os documentos remanescentes sobre a vida cotidiana no arraial são poucos, esparsos e inexatos, mas constituem um valioso acervo que tem servido para o trabalho coletivo e perdurante de sua reconstituição. Os elementos mais debatidos entre os

especialistas são a demografia e o organograma de poder no povoado. A amplitude das estimativas de população e densidade demográfica do arraial é muito alta, variando de entre 20 e 25 mil a entre 5 e 8 mil habitantes. Isso se deve, provavelmente, aos registros de intenso trânsito de pessoas para dentro e fora do arraial, especialmente na iminência dos ataques armados, e também ao fato de que as famílias e comunidades de “moradores” (trabalhadores rurais não proprietários) dos territórios ao redor do arraial participavam ocasionalmente da vida social do Belo Monte, ora contadas como parte de sua população, ora não. Já acerca da ocorrência de hierarquização socioeconômica na comunidade, para uns, isso seria atestado pela existência documentada de uma rua principal com casas de alvenaria-e-telhado pertencentes à ‘elite’ do arraial, que, por sua vez, era constituído, em sua imensa maior parte, de casebres de pau-a-pique e cobertura de palha. Para outros, a provável ascensão de alguns comerciantes (um dos quais, aliás, era já morador do povoado de Canudos antes do crescimento do Belo Monte) é um fenômeno orgânico, que teria ocorrido fatalmente devido à intensidade do afluxo demográfico.⁵⁸

Por outro lado, as características concordantes, endossadas por todos os estudos recentes são: a) a relação aberta e ‘normal’ do arraial com seus arredores, principalmente no que diz respeito ao comércio, b) a colegialidade da liderança, ao mesmo tempo centralizada simbolicamente no incontestável carisma de Antônio e compartilhada, na prática, com dezenas de pessoas encarregadas de tarefas organizacionais, como segurança, medicina popular, distribuição de artigos de necessidade básica, educação... (ver a seção chamada de “Catálogo dos heróis”, em Galvão, 2001, pp. 48-53), e, mais importante, c) a completa ausência de propriedade privada da terra conjugada com a liberdade das famílias e comunidades para plantar e colher, criar animais e fazer comércio, sempre em regime colaborativo (cf. sumário do consenso acerca do caráter de mutirão em Martins, 1999, 177-181).

A reconstrução documental demonstra que no auge de sua existência, por volta de 1896, pouco antes do início do ataque nacional, no arraial de Belo Monte se abrigavam comunidades quilombolas, povos indígenas, ex-escravos libertos e sem destino, famílias camponesas expulsas ou fugidas das fazendas, indivíduos desgarrados e sem rumo, como a ‘pequena bandidagem’ (pois a ‘grande bandidagem’ se organizava em gangues a serviço dos coronéis), mulheres sexualmente exploradas, órfãos e viúvas... Ao descrever e

⁵⁸ Bons resumos das duas discussões, com seus respectivos posicionamentos, encontram-se em Martins, 1999, p. 72-73; 182-183, e Bartelt, 2009, pp 72-80.

analisar os aspectos da organização social de Canudos, D. Bartelt chama o arraial de “normalidade anômala” (2009, pp. 47ss). Em seu levantamento exaustivo de fontes e interpretações, Bartelt reconstituiu um povoado aparentemente normal, em relação ao padrão de povoados do sertão de então, nos aspectos de composição étnica da população, dinamização de uma economia de subsistência e conexão territorial com a região circundante, porém anômalo nos aspectos da densidade demográfica, da boa convivência ecológico-econômica com o ambiente, da organização social interna e, de modo muito especial, em relação ao efeito gravitacional causado no seu entorno sócio-político. Era muita gente diferente junta, organizada e conseguindo o que nenhuma fazenda ou arraial do sertão conseguira até então: convivência suficientemente sustentável com o bioma da caatinga, alimentação suficiente para todos, vida suficientemente livre de laços coronelistas, posse suficientemente coletiva da terra. E, além de tudo, provocando abalos políticos em seu redor.

A hipótese de Paulo Emílio Martins (Id. Ibid.), que inspira diretamente a nossa, é de que no Belo Monte de Canudos materializou-se de modo exuberante o dispositivo indígena sertanejo do *mutirão*. Em um trecho que tranquilamente se passaria por uma das célebres notas de rodapé do conto “Cara-de-Bronze”, de Guimarães Rosa, Martins elenca o acervo das formas de trabalho coletivo dos povos que concorreram para a formação histórica da sociedade sertaneja no semiárido brasileiro, a título de evocação das virtualidades colaborativas, como se de um mundo inteiro, que se atualizaram ali no arraial, opondo-se, finalmente e de modo bombástico, ao sistema coronelista:

de um lado, a tradição muito forte do trabalho coletivista, herdado das três principais matrizes étnicas da formação do povo brasileiro, isto é, dos *adjuntos minhotos*, das *vezeiras*, das *lomas de boi*, dos *moinhos do povo*, do *forno comum*, do *rogar*, das *vessadas*, das *segadas* e de tantas outras formas de trabalho solidário e de ajuda mútua, legadas pelo colonizador lusitano. Do *apatxiru* dos Tapirapés, do *magaru* (caça coletiva) dos Bororos e das formas assimiladas da *tupambae* (coisa de Deus) e da *amambae* (coisa do homem), estas últimas desenvolvidas pelos jesuítas da região missioneira do Sul e adaptações da tradição coletivista do aborígene sulamericano. Da *morança* dos Manjacos e das *montarias* (caça coletiva) dos Mandiga da Guiné Portuguesa, dos *partidos de trabalho* (limpeza e lavoura coletiva do solo), dos Bambas da África Equatorial Francesa, das *ayar ayong* (cooperativas de trabalho para construção de casas, caminhos, derrubadas, etc.) dos Fang do Gabão do Norte, do *donkpê* do Reino de Dahomey, etc. práticas legadas pela contribuição negra à formação de nossa gente. E, de outro lado, o modelo de produção da monocultura de base escravista do grande latifúndio – herança da política colonial das sesmarias e dos poderes autoritários de representação real do capitão-mor e,

posteriormente, de seu sucessor histórico: o *coronel*. (Martins, 1999, p. 176-177. *Grifos do autor*.)

Assim, a principal característica da experiência de Canudos, o que ali se cria e incomoda, é justamente a recuperação do laço social colaborativo (de larga tradição na humanidade, como se vê na citação), que por séculos havia sido manietado e subordinado pelo sistema permanentemente colonial, e que naquele momento engendrava o que o autor chama, parodiando o jargão marxista, de “modo de produção sertanejo”. Além disso, na contramão da ideia de “rebeldes primitivos”, Martins relaciona diretamente o “sistema autogestionário de produção” de Canudos ao “modelo teórico de organização das sociedades utópicas dos socialistas românticos, como Saint Simon, Proudhon, Fourier, Owen e dos experimentos comunitários que suas obras inspiraram” e menciona uma suposta influência direta que o Conselheiro teria recebido da *Utopia*, de Thomas More, cujo nome teria sido, inclusive, mencionado nas prédicas do beato que restaram registradas. (Id. *Ibid.*, p. 178).⁵⁹

Sem querer fazer trocadilho inconsequente com o título desta obra clássica, o mutirão conselheirista tem, na realidade, um lugar concreto e específico, e que não são exatamente, ou pelo menos não somente, as coordenadas cartográficas do arraial, mas o mundo modificado pela libertação da terra e do povo. Há na experiência de Canudos um tipo de suspensão espaço-temporal pela expectativa de uma reinauguração da realidade, que envolveria e reorganizaria o mundo *a partir do trabalho coletivo no Belo Monte*. Isso aparece na forma do tema usual da “salvação da alma”.

Pode-se dizer que, no sertão, a “reaproximação” com os fiéis planejada pela romanização católica na segunda metade do século XIX⁶⁰ teve como efeito uma das mais simplórias operações de dominação ideológica pela religião institucional, a saber, a conversão dos sofrimentos coloniais a que os povos do sertão foram historicamente submetidos em moeda de troca para a salvação da vida pós-tumular. Pois bem, a teologia política de Canudos contravertia justamente esse código para organizar, no conceito e na prática, o laço comunitário, baseando-se na forma alternativa (simultaneamente arcaica e nova) de ocupação da terra, que propunha e realizava: isto é, a salvação dependia ali da convivência no arraial, da tomada de partido pelo mutirão do Belo Monte, tendo como

⁵⁹ Vale conferir as páginas seguintes em que Martins cita muitos depoimentos orais de descendentes diretos de canudenses para validar sua afirmação acerca do regime de mutirão (cf. Martins, 1999, pp. 179-181).

⁶⁰ Ver nota 48 acima.

efeito cósmico o contraste sobrenatural entre a organização atual dos poderes (a “perdição do mundo”) e a organização seminal do povo conselheirista:

As cartas de canudenses convocando reforços falam apenas na guerra que se avizinha, aduzindo que é a última oportunidade de “morrer com nosso Conselheiro” e assim alcançar a salvação. Mas nessas mesmas cartas (...), quando a esperança terrenal ainda imperava, a proposta é a de salvar-se em vida porque o resto do mundo, e não Canudos, é que se encontra votado à perdição. (Galvão, 2001, p. 108-109).

Essa expectativa revolucionária se realizaria a partir da tomada de partido, do chegar-junto, do mutirão liderado pelo Conselheiro. O que está em jogo aqui é muito mais do que uma simples defesa de um código trivialmente religioso, tal como se se aguardasse passivamente uma intervenção salvífica final pelo mero estado de alma dos indivíduos agregados em torno de um messias-sacerdote que teria como função mediar a salvação. Essa última é, de fato, uma peculiaridade teológica que se originou das concepções de “alma” e “salvação” do monoteísmo tradicional, hegemônico, ‘maior’. No caso de Canudos, estamos falando de uma teologia política ‘menor’, deformada, que se utilizou do próprio arcabouço cosmológico de onde surgiu (a dogmática católica), justo em seu momento mais recrudescido, para subvertê-lo, isto é, revolvê-lo por dentro e de sob o entulho histórico dos códigos monoteístas, em favor de um projeto popular de vida suficientemente boa – projeto pelo qual, obviamente, se dá a vida, isto é, se a salva.

O trabalho coletivo e a convivência comunitária são, assim, para a escatologia canudense, os substratos sociopolíticos da “salvação da alma”. A realidade última, escatológica, da pessoa coincide com a realidade tangível da comunidade: no Belo Monte de Canudos, *o mutirão é um dispositivo escatológico*.

Curiosamente, os temas usuais daquilo que Douglas T. Monteiro chama de “corrente subterrânea escatológica” dos movimentos messiânicos brasileiros parecem estar ausentes do projeto conselheirista do Belo Monte. Como muito bem notado por Walnice N. Galvão, em contraposição a uma impressão hegemônica típica das ideias recebidas, a escatologia vigente em Canudos nem era homogênea nem dizia respeito, no geral, a um cataclisma arrebatador ou aos temas correlatos de fim de mundo. Para verificar isso, é preciso primeiro, segundo Galvão, separar, pela pesquisa minuciosa, “aquilo que emana do Conselheiro das crenças que seus fiéis nutrem” (Galvão, 2001, p. 105). De fato, vários fragmentos escritos encontrados e disseminados após o massacre traziam vaticínios extravagantes e visões ultra-apocalípticas, em linguagem de cerrado

simbolismo.⁶¹ No entanto, as cenas apocalípticas populares constituem, no sertão, um acervo muito mais arcaico e têm difusão muito mais anterior e ampla do que as ideias do beato (elas são, aliás, um tema magistralmente burilado por Guimarães Rosa no belíssimo conto “O recado do morro”).

O cotejo das profecias tardias encontradas nas ruínas do massacre (que aparentemente eram de corrente produção ou divulgação no arraial) com os sermões remanescentes do Conselheiro e as entrevistas com sobreviventes e descendentes deixa claro que, no que concerne ao tema e ao tom das ideias escatológicas, havia diferenças primeiro, entre a pregação mesma de Antônio e as elaborações escatológicas populares e, depois, entre a fase de peregrinação e consolidação do arraial e a fase da guerra. O que se pode supor é que, no ano final do ataque militar, época em que, pouco antes de morrer, o Conselheiro já perdera a sua autoridade central, o ambiente de completo caos fertilizou a produção desenfreada e a disseminação das visões apocalípticas entre os combatentes, cenas visionárias que, anos depois, virariam boatos extremamente difundidos, motes populares, adágios imputados ao Conselheiro, etc...

De toda forma, não há, na verdade, segundo Galvão, traços consolidados de *sebastianismo*, *milénarismo* ou mesmo de *messianismo* (em sua acepção técnica estrita) na atuação pública do Conselheiro, isto é, na seiva ideológica do projeto canudense – nem no seu livro de sermões, nem nos depoimentos de sobreviventes e descendentes:

...em Canudos praticamente não se encontra sinal de *sebastianismo*. (...) Quanto ao *milénarismo* — Tomado no sentido estrito de um surto provocado pela iminência do fim do século ou do milênio, encontra-se ausente de Canudos. Antes, tudo indica que a comunidade conselheirista se colocasse fora da história, vivendo um “interim” atemporal. (...) Quanto ao *messianismo*, o Conselheiro jamais afirmou que era o Messias, ou Jesus (...). Nos dois livros de sermões que deixou assina-se “o Peregrino – Antônio Vicente Mendes Maciel”, e neles não se encontra sequer uma insinuação nesse sentido. Testemunhas de vista tampouco lhe atribuíram tal identificação. (Galvão, 2001, p. 106, 108-109).⁶²

À elisão, na ‘ideologia oficial’ do movimento de Canudos, desses traços convencionais que caracterizam o messianismo popular ‘à brasileira’, contrapõe-se, como tema típico do arraial, a mais banal expressão cotidiana da escatologia cristã, a “salvação da alma”.

⁶¹ Cf. extratos reproduzidos na caderneta de campo de Euclides da Cunha, 2000.

⁶² Cf. nas páginas referidas a extensa e importante interpretação da autora, de que esta citação é apenas um extrato.

Pode-se inferir que houve uma fase em que predominavam as expectativas de vitória sobre o inimigo, seguida por outra em que os fatos as desmentiram. As alusões de prisioneiros e sobreviventes, quando diretamente interrogados, dão conta de que o Conselheiro não prometia a ressurreição, mas sim “salvar a alma”. Em suma: não há afirmação de juízo final explícito em nenhum momento, embora contemporâneos afirmassem que o Conselheiro pregava anunciando o fim do mundo — de novo, a não ser nas profecias e nos versos (Id. Ibid., 109-110).

Ou seja, mesmo numa leitura razoavelmente moderna, tematicamente compartimentada, isto é, se nos dispuséssemos a entender o movimento de Canudos como meramente religioso e messiânico, o que estaria em jogo ali não seria o tradicional arrebatamento, ou o esperado cataclisma universal, mas a menos herética e mais comezinha das esperanças previstas pela doutrina oficial do catolicismo. Tendo sido esta a causa fulcral, não teria havido sequer motivo de sublevação, muito menos de combate, pois, afinal, conforme a própria ideologia católica ultraconservadora daquele momento, bastaria a cada fiel suportar obedientemente sua sofrida miséria, frequentar os sacramentos dispensados pela Igreja e solicitar cotidianamente a mediação de Maria e dos santos, e tudo estaria em seu devido lugar. Não foi o que se viu em Canudos.

E, no entanto, não se pode negar, seja na apreciação da *big picture*, seja na observação dos detalhes, que as ideias do movimento canudense eram configuradas pelo discurso religioso e que um certo código escatológico energizava a busca pela terra, o soerguimento da comunidade, o afluxo de muita gente das camadas minoritárias da população sertaneja e, finalmente, a desesperada e exasperada defesa final. Ainda assim, podemos tentar reavaliar a natureza (conceitual, sociopolítica, pragmática...) do *eschaton* que norteia essa escatologia: o que, da experiência do Belo Monte em Canudos, encapsula, cifra e lança desse caráter eminentemente terrestre, horizontal, que parece revestir o pensamento do fim do mundo em países coloniais/colonizados? Em Canudos, como em toda a história da luta pela terra no Brasil, a expressão *fim do mundo* se declina adverbialmente em “quando” ou em “onde”?

iv. Enquanto a dimensão religiosa é quase unanimemente destacada como o caráter regente daquela experiência, o que persiste como recado cósmico de Canudos parece ser, na verdade, a urgência de uma reconexão entre povos e terras, baseada na libertação dos povos sob jugo coronelista e na libertação da terra sob as cercas das propriedades. Tanto é assim que o alarme soado por coronéis e capatazes, que começaram alertando o governo sobre o que se passava no arraial e terminaram por clamar o extermínio imediato do povo

canudense, dizia respeito aos dois grandes medos que os assaltaram diante daquela experiência, o “medo do êxodo de trabalhadores” e o “medo da destruição da propriedade”.

A confluência de trabalhadores rurais não proprietários e subordinados (cuja categoria no sertão carrega muitos nomes – agregado, morador, empregado, meeiro...) para o Belo Monte de Canudos constitui a primeira nota de alarme que apavorou as fazendas da região, conforme registros já de 1894, época de consolidação do arraial (cf. Galvão, 2001, pp. 58-59). A perda da mão-de-obra explorada não só ameaçava o funcionamento estritamente econômico das propriedades, os trabalhos diários, a produção e tudo o que se lhe segue em uma economia primária rústica (estoque, consumo, beneficiamento, comercialização...); ela ameaçava ainda mais o complexo de relações clientelistas que sustentava a rede de poder dos coronéis, na base do compadrio ou da dependência pura e simples. Um dos mais vocais expositores dos motivos para a destruição do Belo Monte foi o coronel José Américo Camelo de Souza Velho, que ‘perdera’ para o arraial as comunidades indígenas remanescentes dos aldeamentos jesuítas da região e que ele escravizava em suas fazendas – anos antes, o coronel oferecera aos indígenas, como alternativa ao trabalho escravo, a oportunidade de lutarem na Guerra do Paraguai... (cf. Id. Ibid., p. 57).⁶³

O coronel José Américo era parente próximo de Cícero Dantas Martins, o Barão de Jeremoabo, maior proprietário e autoridade máxima da região.⁶⁴ O barão acompanhara desde o começo a evolução do movimento conselheirista, porque tinha uma espécie de onipresença no norte da Bahia, devido à quantidade e ao alcance de suas propriedades.⁶⁵ Há indícios de que ele esteve por trás da prisão do Conselheiro lá em 1876, do envio das

⁶³ “Esses índios pertenciam às nações Kiriri e Kaimbé, e os aldeamentos eram respectivamente os de Mirandela (município de Banzaê) e Massacará (município do Cumbe), próximos de Canudos; mas há referências também aos Tuxá do sertão de Rodelas e aos índios de Natuba (Soure). Até hoje seus descendentes (...) guardam a lembrança da passagem do Conselheiro em suas andanças, arrebanhando-os como seguidores. E sabem identificar pelo nome seus antepassados que se teriam tornado canudenses.” (Galvão, 2001, p. 57).

⁶⁴ “Difícilmente alguém poderia disputar-lhe o posto de maior proprietário fundiário da região. Suas 61 fazendas espalhavam-se pelos municípios baianos de Jeremoabo, Itapicuru, Natuba (depois Soure), Bom Conselho, Coité (hoje Paripiranga), Cumbe (hoje Euclides da Cunha), Monte Santo, Raso (hoje Araci), Curaçá e Santo Amaro, além do município sergipano de Campos (hoje Tobias Barreto).” (Id. Ibid., p. 23).

⁶⁵ “Bom administrador, além de bacharel em direito, cuidava de suas fazendas pessoalmente, embora tivesse passado parte de sua vida na Corte e em Salvador, ocupando cargos parlamentares.” (Id. Ibid.) A propósito, esse parece ser um singular efeito nefasto da propriedade privada da terra: o feitiço que se espalha ubiquamente sobre a terra apropriada e que se manifesta na sensação de vigilância, no medo da dissidência, tal como um olho de Sauron que devassa toda a extensão de suas fazendas, como se a privatização da terra fizesse surgir um Espírito Santo dos avessos....

tropas policiais no encalço dos conselheiristas após o episódio da quebra de placas de impostos em 1893 e da emboscada ao grupo canudense em Uauá, em 1896, estopim do ataque ao arraial (cf. Id. Ibid., p. 24-25). Sendo, naturalmente, um dos mais influentes políticos baianos, o barão não só inflamou todas as instituições da República pela destruição do arraial, como constituiu uma rede material de apoio às (e de lucro com as) expedições militares.⁶⁶

É já na iminência dos ataques e durante a guerra que o apelo relativo à proteção das propriedades se torna clamoroso. Episódios isolados de saques e invasões às sedes das fazendas, liderados por grupos de ex-escravos que habitavam o Belo Monte (chamados localmente de “13 de maio” e “carijós”) incendiaram ainda mais o pânico imaginário.

Da documentação remanescente, não resta dúvida: esse “medo” duplo da perda da infraestrutura completa do sistema coronelista na região (mão de obra e propriedade) é a causa determinante do extermínio do arraial. Isto deixa entender qual o principal efeito da experiência de Canudos para o sertão e para o país, o que de mais importante estava ali ocorrendo. Surpreendentemente, neste ponto a religião é um instrumento ideológico muito eficaz no encobrimento dos fatores realmente determinantes – só que desta vez esse instrumento se revela na própria categoria de análise, em vez de no dado real analisado.

Aliás, um outro lado dessa dobra de mundos se revela no fato de que, pressentindo o substrato sobrenatural – dir-se-ia espectral – que sustenta a propriedade privada, a política e a guerra (as máquinas de triturar mundos ativadas pela colonização, pelo coronelismo e pela nacionalização), o mutirão de Canudos encarna e ativa também armas do mesmo calibre ontológico. O modo de existência do arraial, os gestos e as alianças que ali se engendram, vão ao núcleo ontológico da “perdição do mundo” e lá travam o combate de defesa de sua vida em termos concorrentes. São reveladores os relatos muito disseminados sobre o arrepio que as tropas oficiais sentem diante dos fenômenos do arraial, fenômenos que, olhando direito, conjugavam, contra as previsões teóricas tradicionais, os polos mutuamente repelentes da magia e da religião. Um exemplo, dentre muitos, está na reconstituição literária de Euclides da Cunha sobre o malassombro provocado pelas rezas do povo:

⁶⁶ Um dos mais “curiosos” lucros auferidos pelo Barão adveio de um processo por perdas e danos materiais que ele moveu contra o Exército no fim da guerra, devido ao consumo de bens de suas propriedades durante os combates.

Pelo meio da noite todas as apreensões se avolumaram. As sentinelas, que cabeceavam nas fileiras frouxas do quadrado, estremeçeram, subitamente despertas, contendo gritos de alarma. Um rumor indefinível avassalara a mudez ambiente e subia pelas encostas. Não era, porém, um surdo tropear de assalto. Era pior. O inimigo, embaixo, no arraial invisível – rezava. E aquela placabilidade extraordinária – ladainhas tristes, em que predominavam ao invés de brados varonis vozes de mulheres, surgindo da ruína de um campo de combate – era, naquela hora, formidável. Atuava pelo contraste. Pelo burburinho da soldadesca pasma, os *kyries* estropiados e dolentes, entravam, piores que intimações enérgicas. Diziam, de maneira eloquente, que não havia reagir contra adversários por tal forma transfigurados pela fé religiosa. A retirada impunha-se. Pela madrugada uma nova emocionante tornou-a urgentíssima. Falecera o coronel Moreira César. Era o último empuxo no desânimo geral. (Cunha, 2016 [1902], III, III, V, p. 318-319).

O contrafeitiço de que os canudenses se utilizavam, com os ares góticos e até tolkienianos que lhe dá a pena de Euclides, parece se originar do (ou se conectar diretamente ao) contínuo de diferenças infinitesimais – dir-se-ia: o espectro – que constitui isso que do mundo tem-se chamado de ‘meio-ambiente’. O efeito desse contrafeitiço era muito concreto: ele envolve, enovela, embaralha corpos humanos, decisões governamentais, natureza, corporações militares, territórios, história, latitudes da Terra, povos levantados, os domínios do invisível... Vale a muito longa citação, editada, novamente de Euclides da Cunha:

Constantes, longamente intervalados sempre, zunem os projetis dos atiradores invisíveis batendo em cheio nas fileiras. (...) e o comandante resolve carregar contra o desconhecido. Carrega-se contra os duendes. A força, de baionetas caladas, rompe, impetuosa, o matagal numa expansão irradiante de cargas. (...) Nesse momento surge o antagonismo formidável da caatinga. As secções precipitam-se para os pontos onde estalam os estampidos e estacam ante uma barreira flexível, mas impenetrável, de juremas. Enredam-se no cipoal que as agrilhoa, que lhes arrebatam das mãos as armas, e não vingam transpô-lo. (...) Vê-se um como rastilho de queimada: uma linha de baionetas enfiando pelos gravetos secos. Lampeja por momentos entre os raios do Sol joeirados pelas árvores sem folhas; e parte-se, faiscando, adiante, dispersa, batendo contra espessos renques de xiquexiques, unidos como quadrados cheios, de falanges, intransponíveis, fervilhando espinhos... Circuitam-nos, estonteadamente, os soldados. Espalham-se, correm, à toa, num labirinto de galhos. Caem, presos pelos laços corredios dos quipás reptantes; ou estacam, pernas imobilizadas por fortíssimos tentáculos. Debatem-se desesperadamente até deixarem em pedaços as fardas, entre as garras felinas de acúleos recurvos das macambiras... Impotentes estadeiam, imprecando, o desapontamento e a raiva, agitando-se furiosos e inúteis. Por fim a ordem dispersa do combate faz-se a dispersão do tumulto. Atiram a esmo, sem pontarias, numa indisciplina de fogo que vitima os próprios companheiros. Seguem reforços. Os mesmos transes reproduzem-se maiores, acrescidas a confusão e a desordem; enquanto em torno, circulando-os, rítmicos,

fulminantes, seguros, terríveis, bem apontados, caem inflexivelmente os projetis do adversário. De repente cessam. Desaparece o inimigo que ninguém viu. As secções voltam desfalcadas para a coluna, depois de inúteis pesquisas nas macegas. E voltam como se saíssem de recontro braço a braço, com selvagens: vestes em tiras; armas estrondadas ou perdidas; golpeados de gilvazes; claudicando, estropiados; mal reprimindo o doer infernal das folhas urticantes; frechados de espinhos... (Cunha, 2016 [1902], p. 205, III, I, III, pp. 226-227).⁶⁷

Essa *promiscuidade ontológica*, denunciada por grande parte dos relatos da invasão militar ao arraial, não parece ser nem gratuita, nem impensada, mas, sim, um dispositivo político forjado com o cosmos para funcionar como salvação de um projeto de bem viver – um *dispositivo cosmopolítico*, portanto. Temos, no ataque militar perpetrado pelo Exército brasileiro ao arraial de Canudos, dois conjuntos antagônicos que congregam os elementos envolvidos no engendramento de mundos a partir da ocupação da terra: um mundo unívoco, homogêneo, hegemônico, cercado e baseado na propriedade privada e no governo, no subjugo e na escravidão de povos; do outro lado, um mundo multitudinário, “onde cabem muitos mundos”, heterotópico, cosmopolítico, aberto e dinâmico, baseado no mutirão e na intersecção de etnia, classe, natureza e sobrenatureza. É, afinal, um militar graúdo que, em outro texto, arrematará essa dualidade ontológico-política envolvida no massacre de Canudos, ao desenhar a figura combinada da marginalidade, da invisibilidade e da natureza (o *trickster* do reencantamento?), dando a ver, por contraste implícito, o fundo que ele pressupõe, da civilidade, da visibilidade e da urbe (o mundo desencantado?): “homens perversos, que resistem porque se ocultam. Esse inimigo era sempre invisível, acobertado como estava pelas múltiplas depressões caprichosas do terreno e pelas espessas caatingas, vegetação apropriada para esconder bandidos” (*Apud* Bartelt, 2009, p. 207).

v. O magnetismo que atraiu toda essa multidão para o arraial, desde sua fundação e mesmo após a deflagração da hostilidade oficial, é quase sempre colocado na conta da expectativa religiosa. Mas isso pode reduzir a experiência traumática de Canudos à dimensão da ‘busca pelo sagrado’ (adoecida, quem sabe, por algum tipo de atavismo), ou a tomar como demonstrada a força da ilusão ideológica para mobilizar, pela ignorância ou superstição, as vulnerabilidades econômicas da classe espoliada. Aliás, a abordagem

⁶⁷ A título de curiosidade: a palavra ‘assombro’ e seus derivados ocorre 45 vezes n’*Os sertões*; e a palavra ‘invisível’ e seus derivados, 23 (contagem realizada no aplicativo de leitura de *e-books*, sobre a versão eletrônica da edição de 2009 que consta nas referências).

que destaca o “religioso” como amarrador social e a que destaca o substrato econômico como força geradora não estão erradas. Uma e outra apontam dimensões que são plausíveis para explicar parcialmente o fenômeno, além de não serem mutuamente excludentes. Carecem, apenas, talvez, e cada uma a seu modo, de mais generosidade para com a sabedoria do povo sertanejo e dos povos minoritários do mundo e com sua capacidade de inventar formas suficientemente boas de vida e de *imaginar concreções de alianças parciais e provisórias* que funcionem como projeto de sociedade em curso.

Por isso, talvez possamos, para o caso dos mutirões escatológicos da terra, aproximarmos-nos de outro modo dessa categoria de análise que considera o “religioso” como núcleo gerador da sociedade. Podemos partir da ideia de que se trata, ali, da mobilização de pretextos (e pré-textos) imaginativos convincentes que agregam coletivos subalternizados em busca do “bem viver”. Ou, ainda mais, podemos supor que a reocupação da terra, em mutirão, provoca uma abertura de reencantamento do mundo, o mutirão reativa o cosmos, o cosmos anima o mutirão.

A propósito, lembremos que o conceito de racionalização em Weber não tem que ver necessariamente com o avatar ocidental moderno, científico, da racionalidade (embora este seja o processo de racionalização que ele considerou em estágio mais avançado). A racionalização é um processo disparado pelo próprio surgimento da religião, naquilo em que ela se separa da magia. Essa passagem se dá por meio da capacidade de uma dada sociedade de manejar os níveis de “encantamento do mundo”, de modo a desinflar as “formas tradicionais da ação social” (baseadas no hábito automático) e a abrir espaço para um tipo de ação social refletida, que atribui a si razões coerentes com uma lógica interna (interna aos motivos de ser dessa dada sociedade)⁶⁸: em outras palavras, é próprio das sociedades serem capazes de criar motivos de ser e, no mesmo movimento, criar também explicações que sejam coerentes com esses motivos. Tanto é que, em certo momento, Weber diz que, olhando de um ângulo específico, a “imagem de mundo mágica” supõe, em seu funcionamento, uma racionalidade mais consistente internamente à sua sociedade do que, por exemplo, a relação que um leigo moderno tem com os objetos da ciência que lhe são imediatamente incompreensíveis.⁶⁹ Ou seja, 1) a noção de uma racionalidade interna da “ação social” está ligada menos à razão, no sentido moderno do termo, razão do cálculo e do controle, e mais à coerência

⁶⁸ Para uma discussão extensa sobre este assunto, cf. Pierucci, 2013, pp. 86-87

⁶⁹ Cf. Id. Ibid., cap. 6, pp. 62-87.

entre o que se faz no mundo e como se explica essa ação e seu efeito, e 2) é próprio da sociedade criar mecanismos de ação e explicação coerentes consigo, criar, portanto, modos de ser, estar e agir. Tudo se passa, então, como se, entre um mundo “encantado” e seu desencantamento, ocorresse uma mudança de nível de coerência lógica em relação aos motivos de ser da sociedade (Weber fala em “coerência dos fins” para a magia e “coerência dos meios” para a religião/ciência).

Por um lado, por ser uma regra engajada (um modo de observar que modifica, talvez deliberadamente, o objeto observado), não nos interessa a visada brutalmente evolucionista de Weber (no sentido ruim, isto é, eurocêntrico, do termo), essa ideia de que só se sai do “mundo encantado” para o desencantamento, e nunca o contrário. Já por outro lado, nos interessará, sim, a ideia dela derivada de que uma dada sociedade possa criar para si – para o bem ou para o mal – motivos de ser e estados lógicos de coerência interna que a mobilizem. E nos interessará porque essa pode ser a maneira mais generosa de observarmos as “utopias” estranhas, “religiosas”, de coletivos subalternizados e/ou dissidentes, incluindo os movimentos ditos messiânicos que têm apego à terra e que se desenvolvem em um mundo imperialmente dominado. Em suma, podemos olhar o “religioso”, então, no caso dos coletivos minoritários da terra, como forma de recriação do mundo; no limite, uma forma não do “reencantamento” de fato, mas de um tipo específico de liminaridade, como uma preparação performática para o reencantamento, uma ‘criação de clima’, uma conjuração confiante, um ensaio... Se isso valeria para qualquer expressão religiosa, incluindo as atuais manifestações grotescas do cristofascismo, para nós vai interessar porque valem para coletivos socialmente minoritários que reocupam a terra contra as forças de dominação (contra forças como a do cristofascismo, por exemplo).

Um dos dispositivos que fazem a religião, enquanto discurso que oferece um “efeito de razão” (palavras de Weber), ser um meio privilegiado do processo de desencantamento do mundo é o controle do imaginário que o complexo doutrinal proporciona à instituição, sua “autoridade de fé”. Esse controle se realiza na série que encadeia a) a explicação transcendentista das variabilidades da existência atual ao b) poder sacerdotal de fazer a mediação entre a existência atual e sua realidade última, transcendente, produzindo, com isso, c) a autoridade de dispensar, a partir desta posição central de poder, as regras de uso do corpo e da mente. Podemos, com esse esquema, dizer novamente que o processo de romanização ultraconservadora da Igreja Católica na segunda metade do século XIX, que mencionamos anteriormente, e que teve, segundo

Walnice N. Galvão,⁷⁰ como um de seus efeitos no sertão a reaproximação do clero para com a multidão de fiéis empobrecidos, foi um processo de retomada e/ou reforço do controle do imaginário da fé, isto é, um processo de retomada do controle de como se fazem corpos e comunidades. Daí se segue a proliferação de beatos apocalípticos e devotos penitentes, de longas romarias, de previsões da ira divina, de pagamentos de promessas abusivas, de auto-inflicção de castigos extravagantes... Todas essas, expressões justas da conversão espetacular do sofrimento atual em moeda de troca para a salvação pós-morte – operação até simplória, mas de extrema eficácia social.

Não por acaso, a Igreja oficial acolhera com benevolência as ações dos beatos famosos que faziam da caridade pública o novo rosto eclesiástico, tão piedoso quanto politicamente inofensivo. O pioneirismo do ministério do padre Ibiapina na reaproximação com o povo fora seguido quase na mesma época pelo Conselheiro e, de modo um pouco diferente (pois sedentário e não peregrino, mas no mesmo diapasão), pelo padre Cícero do Juazeiro. Porém, “de uma aceitação inicial, devido à sua normalidade — a presença de mais um cortejo de beatos no sertão não constituindo uma excentricidade ou uma ameaça —, a posição da Igreja evoluiu para uma atitude de ambivalência” (Galvão, 2001, p. 65).

Nos três casos, em algum momento, a mesma hierarquia eclesiástica que os tinha aceitado voltou-se contra cada um desses missionários devido ao grau crescente de autonomia que angariavam de sua popularidade e devido ao desequilíbrio na ordem social que os efeitos de suas ações nas comunidades começavam a provocar, e aí a piedade ganhava ares de ofensa política. As Casas de caridade inauguradas pelo padre Ibiapina foram confiscadas pelos seus superiores e ele foi impedido de circular na circunscrição eclesiástica de Sobral, por semear subversão do ordenamento da Igreja (cf. Menezes, 1998). Em 1896, a Igreja também retirou o apoio oficial, quase que na mesma hora e pelos mesmos motivos, ao movimento de Antônio Conselheiro e ao padre Cícero do Juazeiro. “A reaproximação com o povo, parte integrante da romanização, tinha ido longe demais nos sertões, adquirindo uma dinâmica própria, que fizera Igreja perder o controle do processo.” (Galvão, 2001, p. 67).

A repreensão pública que os potentados eclesiásticos infligiram sobre o padre Ibiapina tinha como motivo sua autonomia de ação e os efeitos internos à estrutura de

⁷⁰ Ver nota 48 acima.

poder da Igreja que essa ação provocava – o protagonismo das mulheres, por exemplo (cf. Menezes, 1998, p. 88). O padre Cícero do Juazeiro foi investigado e condenado, até mesmo pela Cúria Romana, por conta do aval que insistia em conceder para fenômenos reputados por sobrenaturais entre os fiéis de sua freguesia e que a Igreja repudiava como delírios vulgares (cf. Lira Neto, 2009, pp. 115ss).

Já no caso de Antônio Conselheiro, a condenação das autoridades da Igreja teve motivos menos, digamos, estritamente eclesiais. Como bem notou, mais uma vez, Walnice N. Galvão, não houve, na pregação do beato, nenhum item de discordância com os elementos essenciais da doutrina oficial da Igreja, nenhuma heresia, nenhuma desobediência e nenhuma prática condenável pelo direito canônico. Tanto é que essa condenação não veio. “Como se sabe desde a publicação do livro de sermões de Antônio Conselheiro, o Peregrino operava dentro da mais estrita ortodoxia, negando-se inclusive a ministrar os sacramentos por não ser sacerdote ordenado” (Galvão, 2001, p.64).

Em 1895, pouco antes do início dos ataques militares, quando o arraial já era um fenômeno conhecido por conta dos alarmes da oligarquia proprietária pela perda de mão de obra, o arcebispo de Salvador, instado pessoalmente pelo governador do estado (pressionado, por sua vez, pelos dois grupos, de situação e oposição, da Assembleia Estadual), enviou dois frades ao Belo Monte de Canudos em visita oficial, para verificar o estado interno do fenômeno e dissuadir o seu líder dos fanatismos de fama regional. O relatório remanescente dessa visita é um dos poucos documentos oficiais que descrevem o cotidiano e a organização interna do arraial. É por esse relatório que se conhece, hoje, por exemplo, a existência da Guarda do Bom Jesus, organização militar local de proteção do Conselheiro. É explícita, neste documento, a má vontade e o ponto de vista extremamente, nos termos de hoje, colonizador, de quem nem pôde, nem pretendeu compreender o processo que está observando em sua organicidade, de quem não pôde, nem quis fazer aliança de perspectiva (cf. Bartelt, 2009, pp. 116-121). Uma cena nele registrada ilustra de modo cinematográfico o campo e o contracampo das distintas atmosferas conceituais do que seria o “religioso” em jogo na vida do arraial. Segue a cena, como resumida por Walnice N. Galvão:

Pregavam ao ar livre debaixo de uma latada, como é costume no sertão, nesses casos. Estranharam que os circunstantes assistissem à cerimônia religiosa armados até os dentes. Os protestos dos missionários não conseguiram demovê-los. A audiência foi de 5 a 6 mil pessoas, a maioria acorrida das cercanias. Tudo ia bem, com o Conselheiro assistindo em posição preeminente ao lado do altar, até que certo dia, falando de jejum àquela gente esquelética, explicaram que não era

preciso morrer de fome, sendo permitido tomar café de manhã e comer um pedaço de carne à noite. Em vívida cena, o Conselheiro é mostrado esticando o lábio inferior em trejeito de desprezo e meneando a cabeça em negativa. O povo começou a murmurar e uma voz exclamou: “Ora, isso não é jejum, é comer a fartar” (2001, p. 68-69).

Vê-se aqui, sem nenhum filtro, o exercício de poder mais caro à Igreja, o de controle do imaginário e do corpo modelado pela regra sacerdotal. Para dissolver um movimento que subverte, pelas mãos de gente simples, as intrincadas redes que sustentam o poder vigente, é preciso começar por disciplinar seus corpos. Disciplinar aqui não é somente impor um regime corporal “não natural”, coisa que a aparente ascese dos conselheiristas já devia adotar, a seu modo, como regra; disciplinar, neste caso, significa regular um regime de produção do corpo para garantir que ele funcione de acordo com o regime de poder vigente, enfraquecer o laço da comunidade que passa pela autonomia do regime de seus corpos, para reintegrá-lo ao funcionamento convencional. Docilizar, talvez completasse Foucault.

Nem o ato contestatório que surpreende os fiscais da fé, nem as discordâncias performáticas de Antônio constituíam uma heresia ou uma desobediência que se pudesse condenar, pois não questionavam sequer a autoridade eclesiástica (o relatório menciona que, como consta em seu livro de sermões, o beato, por não ser clérigo, se recusava a celebrar sacramentos de forma apócrifa). Então, restava essa situação esquisita em que um arraial lotado de gente maltrapilha e explorada, sem projeto de tomada de poder, sem outra ferocidade senão a de defender seu próprio território (território que essas pessoas julgavam ser uma semente da transformação do mundo, cuja legitimidade estaria atestada pela própria existência), esse arraial, nestas condições simplórias, estava incomodando muito agudamente todo o sistema de poder da região, do estado e do país inteiro. Ali estava gente que tinha sido oprimida e que agora se juntava para rezar, trabalhar e esperar, no mais ortodoxo estilo *ora et labora* do cristianismo europeu arcaico, porém apropriado e transformado pela força que tem a saída da escravidão quando ela é encontrada: “...a religião, ou o tipo de religiosidade praticado pelos seguidores do Conselheiro, nada tinha de desviante, antes constituindo a normalidade, embora normalidade de pobres e oprimidos” (Galvão, 2001, pp. 29-30).

Logo, do estrito ponto de vista religioso, institucional, Canudos foi uma experiência católica rigorosamente ortodoxa. Assim, ao medo duplo dos coronéis, que, como vimos acima, foram expostos sem muita vergonha de sua natureza exclusivamente patrimonial, o “medo da Igreja” (expressão de Walnice N. Galvão, 2001, p. 64) ficou sem

uma justificativa teológica ou moral em que se escorar, algo que pudesse basear na doutrina ou no direito canônico uma condenação sumária da experiência do Belo Monte. A condenação eclesiástica foi obrigada a se expressar em surpreendentes termos de defesa do regime republicano, embrulhados no discurso civilizatório típico das elites coloniais e imperiais, na Europa e nas sub-Europas da era vitoriana: “O desagravo da religião, o bem social e a dignidade do poder civil pedem uma providência que restabeleça no povoado dos Canudos o prestígio da lei, as garantias do culto católico e os nossos foros de povo civilizado” (*Apud* Id. *Ibid.*, p. 70). Como bem comenta Galvão, “a Igreja percebeu os perigos de voltar a mergulhar nos anseios do povo, o que podia ser tão subversivo para a ordem quanto o fora o cristianismo primitivo, antes de se tornar a religião dominante, hierarquizada e subserviente ao poder, esquecendo-se de suas origens enquanto fé e esperança dos pobres.” (Id. *Ibid.*, p. 67).

vi. A ortodoxia católica do movimento conselheirista parece servir de porta de entrada segura para um modo peculiar de aderir à expectativa escatológica cristã. Se o mutirão de Canudos é um modo de vida engendrado nas ruínas da colonização do sertão, na qualidade de um dispositivo escatológico, isto é, de uma revelação (apocalipse) da natureza última (escatologia) da realidade “de pobres e oprimidos”, o destino da transformação do mundo que esse mutirão conjura não parece ter o estatuto de um momento, de um instante, nem mesmo o do “instante do juízo”, mas sim, o de um *lugar*, um horizonte perimetral, uma disposição espacial, que estabelece a sequência encapsulada arraial>sertão>mundo<sertão<arraial. Com a ressalva importante de que a categoria do lugar, nesse caso, coincide imanentemente com o *modo de estar no lugar*, um lugar não menos intensivo do que extenso: o arraial está no sertão como o sertão está no mundo. Isto se revela, em Canudos, desde a) o próprio dispositivo do mutirão, passando pelo b) caráter aberto e dinâmico da existência (não fechado e estático, como a maioria dos movimentos tecnicamente chamados de messiânicos), passando também pela c) contestação e confronto perdurante com as redes de poder hegemônicas do entorno e, por fim, na própria d) configuração malassombrada da guerra de guerrilha que assustou sobremaneira os oficiais brasileiros. Todos esses são modos concretos com que o sertão está no mundo e com que o arraial está no sertão. A dinâmica liminar e combativa entre as naturezas do tangível e do intangível, do visível e do invisível, a passagem coletiva, interespecífica, cósmica, entre esses estados (coisa detectável na espantosa mudança de estado da floresta da Caatinga entre os meses de junho a julho e de dezembro a janeiro),

perfazem o justo motivo pelo qual, como já se disse, “o sertão está em toda parte”, mas não em qualquer lugar, pois “nem todo lugar é igualmente bom para nós, humanos. Nem todo lugar tem o mesmo valor. Ecologia é isso: avaliação do lugar” (Viveiros de Castro, 2011, p. 9).

Dentro da ortodoxia católica, o que emerge do trabalho do mutirão de Canudos para revelar sua realidade última (a matéria-prima conceitual da escatologia) está nas antípodas tanto da filosofia da História – e não parece ser somente uma ironia cósmica que o massacre dos conselheiristas encerre catastroficamente, do lado de baixo do Ocidente, o “século da História”, que é, também e por isso, o século das Filosofias da História – quanto da geopolítica da colonização – a forma extremamente violenta com que a máquina colonial se abate sobre o espaço geográfico, nomeadamente pelos dispositivos combinados do domínio da terra e da territorialização governamental, materializados no cercamento. Em outras palavras, em Canudos, associa-se à rigorosa obediência à doutrina católica, a esperança de um fim do mundo que começa por descercar o mundo, reocupar o mundo, refazer em mutirão o mundo, reinaugurar os mundos do mundo, o das aldeias indígenas e dos quilombos, o dos trabalhadores sem-terra e dos ex-escravos, o da caatinga e dos rios temporários... o fim do mundo, em Canudos, se anuncia no trabalho que espera e busca a salvação da alma pelo *onde* da terra, em vez de pelo *quando* do céu.

Ajuda-nos a compreender esse movimento de dupla torção, a leitura muito consistente e profunda que o teólogo luterano Vitor Westhelle providenciou para explicar como, na história do casamento entre filosofia e cristianismo (cujo filho é o Ocidente moderno), a escatologia foi desidratada de seu substrato concreto-espacial e vendida como especulação abstrato-temporal. Em seu denso estudo *Eschatology and space* (2012), Westhelle conta como o privilégio galopante, no pensamento ocidental, da categoria do tempo sobre a do espaço vem se consolidando desde o declínio do Império Romano e sua portentosa interpretação teológica agostiniana.

O discurso escatológico na modernidade ocidental foi sequestrado pelo pensamento histórico dominante. Confinado ao tempo e vinculado aos tropos que criamos a partir do movimento da Terra ao redor do Sol, esse pensamento oferece trajetórias longitudinais pelas quais a verdade e a verificabilidade final são exclusivamente limitadas pelo tempo. Mas esta é de fato uma narrativa ocidental duradoura que antecede a Modernidade. Na teologia, ela pode ser rastreada até o início do século V. Orósio e seu mentor Agostinho ofereceram uma visão da história como a peregrinação da igreja ao desdobramento progressivo do tempo (*procursus*), enquanto o paganismo era representado como uma

perambulação espacial sem objetivo em um esforço sem propósito.
(Westhelle, 2012, p. XII. Tradução minha.)

Desde a aurora da Cristandade, portanto, o privilégio da categoria do tempo vem se afirmando como característica essencial do pensamento ocidental, de forma mais evidente no que diz respeito às especulações escatológicas. Westhelle ressalta que um dos teólogos mais influentes do século XX, Paul Tillich, “foi até o ponto de descrever a oposição entre tempo e espaço como paralela à oposição entre o monoteísmo judaico-cristão e o paganismo” (Id. Ibid., p. XIII). Isto é, no coração do pensamento escatológico ocidental – a teologia racionalista luterana do século XX – o tempo é cristão (isto é, próprio à razão da História) enquanto o espaço é pagão (isto é, atrasado, não inserido no destino histórico do mundo).

Isso revela a força da dobra que o movimento canadense realiza na “visão de mundo” do cristianismo, pois, sem nenhum grau de inclinação herética explícita que pudesse ser usada como pretexto de condenação oficial, sua esperança escatológica é localizada, peregrina e horizontal, como uma paganização implícita, militante, projetada ao contrário do ideário ocidental. Ocidental, sim, porque, como segue Westhelle, a especulação escatológica não é apenas um resíduo supersticioso da religião cristã, mas se insinua na câmara clara da filosofia iluminista, tanto para ser negada (como em Kant) quanto para ser absorvida (como em Hegel), de forma que, em nome da preeminência do tempo, a categoria do espaço será tão noeticamente vilipendiada – como o vinha sendo o espaço geográfico desde as conquistas armadas na África e América – que, já no século XX, tornar-se-á um lugar-comum dizer que o anterior fora o “século da História”, num diagnóstico que parece ambivalente, simultaneamente mordaz e aquiescente.

Na leitura de Westhelle, a escatologia foi deformada por este rebaixamento de longa duração da categoria do espaço, deixando de ser um vislumbre da transformação da organização atual do mundo (cosmos) para ser uma especulação acrítica sobre, de um lado, o destino último da alma/consciência e, de outro, o fim dos tempos. A substituição do “mundo” pelo par “alma/tempo”, no eixo da escatologia, é uma das operações básicas que elide a concretude do limite intensivo da terra, deixando-a à mercê dos poderes que dela se apossam, como proprietários e governantes. Se isto parece não ser mais do que a pura hegemonia ideológica, que se atualiza como ‘esperança’ religiosa, sua longa duração demonstra que o aparelho do poder que regula a terra, reduzindo-a de seu estatuto de atualização do cosmos a cenário e matéria da economia política, não cessa de fazer herdeiros e de renovar sua linguagem, sua propaganda e sua violência.

Westhelle, então, oferece uma leitura espacial da escatologia, ao recuperar do grego *eschaton* seu caráter liminar, de ponto de passagem, linha de demarcação e transição, sentido que, ademais, se alinha com uma larga tradição antropológica, citada pelo autor, e que está presente nas filosofias, críticas e teologias realizadas em situações colonizadas, espoliadas e dominadas por impérios.⁷¹

Refletindo a partir de sua trajetória como assessor de comunidades e movimentos sociais de luta por terra e território no sul do Brasil, o autor recorda, no início da obra, um singelo evento paradigmático que revela muito sobre como a natureza de um pensamento escatológico porta uma capacidade responsiva em relação à situação espacial na qual é formulada, especialmente no seio daquelas comunidades cujo mundo fora roubado:

Um domingo, um irmão capuchinho e eu estávamos conduzindo um culto em um acampamento de camponeses sem-terra no sudoeste do Brasil, perto da cidade de Cascavel, no oeste do estado do Paraná, no que era uma verdadeira *khora* (um espaço entre os espaços, nem dentro nem fora, mas em ambos). Cerca de 30 famílias viviam em tendas feitas de plástico preto sob o sol escaldante. Elas já estavam lá havia mais de três meses. O local ficava em uma faixa de terra de não mais do que 18 metros de largura, ao lado de uma rodovia que ligava Brasil e Paraguai, ladeada pela cerca de uma megafazenda. Entre os textos bíblicos daquela liturgia estava o Salmo 24: “Do Senhor é a terra e tudo o que nela há, o mundo e os que nele vivem”. Um dos camponeses sem terra, que perdera o terreno de sua família devido às políticas agrárias adotadas pelo regime militar na década de 1970, disse em voz alta e clara: “se a terra é do Senhor, como é que eu só vejo esta cerca?” Exceto pelos estudos em arquitetura da igreja, a teologia falhou em me fornecer uma orientação bíblico-teológica que concebesse experiências espaciais. (Id. *Ibid.*, p. XI. Tradução minha).

A contestação do camponês em luta captou o lampejo, “no momento do perigo”, da subsunção do cosmos ao princípio monoteísta transcendentista. Há aí uma poderosa linha de fuga, conceitual e prática, para fora do filosofema teologal ocidental que coloca a verdade da terra do lado oposto ao da sua existência mesma, como separando o campo das potencialidades de suas atualizações efetuadas (essa seria uma forma de descrever filosoficamente a operação do transcendentismo), e em especial que coloca essa verdade transcendente como alcançável apenas num elusivo ponto terminal do tempo, retirando, assim, o mundo da terra enquanto espaço e também enquanto duração. É esse exato

⁷¹ Cf. a história da substituição do espaço pelo tempo na filosofia e na teologia ocidentais, nos cap's 1 e 3, bem como a tradição antropológica das ideais, rituais e tabus em torno da liminaridade, da separação espacial e suas consequências conceituais, no cap. 2, de Westhelle, 2012.

lampejo que está em jogo na escatologia conselheirista. O espírito da pessoa camponesa sem-terra, em resumo, exige uma *transcendência situada*.

O acontecimento escatológico evocado pelo mutirão conselheirista atualiza justamente esse aspecto horizontal e espacial do fim do mundo, pois se trata de uma daquelas “experiências alocadas em circunstâncias nas quais a transcendência é aquilo que habita em seus limites. Essas experiências, embora diversas, compartilham um elemento: a exposição a circunstâncias liminares.” (Id. *Ibid.*, p. 23). Talvez o catolicismo seja para os mutirões escatológicos da terra algo como um “ambiente cultural”, as coordenadas existenciais forçadamente herdadas, a cosmologia mutilada. Se assim for, da escatologia católica interessa aos canudenses a escatologia, e não exatamente seu catolicismo. A ortodoxia do Conselheiro seria, além de dele mesmo (isto é, não de todo mundo – motivo pelo qual, aliás, ela desaparece com sua morte, dada a proliferação de profecias anódinas), uma posição tática de autodefesa do arraial.

De toda forma, experiências de escatologia situada como a que estamos tentando enxergar aqui na experiência de Canudos não se situam fora da história, nem prescindem absolutamente da categoria do tempo, até devido à sua característica de suspensão cósmica. O que ocorre é mais da ordem de uma contraefetuação das categorias da história tal como esta é organizada pelos poderes coloniais. Acontecimentos deste tipo subvertem a própria herança monoteísta, colonizada, empobrecida, que carregam, fazendo emergir não um paganismo propriamente dito, mas algo como um monoteísmo obliquamente agenciado, que efetua a contrapelo o destino sempre adiado e já em andamento da “realidade última” augurada pelo pensamento ocidental. Citando a descrição que Karl Löwith faz do pensamento escatológico em Hegel, Westhelle sumariza a concepção moderna de “fim da história”:

A escatologia como o momento decisivo de abertura à alteridade e à diferença é [com Hegel] especulativamente integrada em um sistema total e razoável, no qual a história mesma implicou sua própria consumação. “A história do mundo é o julgamento do mundo” (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) é a tese concisa de Hegel que torna a escatologia imanente à história do mundo. Nas palavras de Karl Löwith, “Hegel acreditava ser leal ao gênio do cristianismo ao realizar o Reino de Deus na terra. E como ele transpôs a expectativa cristã de uma consumação final para o processo histórico como tal, ele viu a história do mundo como a própria consumação.” (Hegel e Löwith *apud* Westhelle, 2009, p. 38. Tradução minha.).

Ora, se para os povos extra-modernos do “resto do planeta”, fora da bolha ocidental moderna, isto é, aqui “do lado de baixo do Equador”, a História tem a

concretude dolorida do cercamento e espoliação do mundo e da escravização, esta consumação hegeliana da História terá sido, então, a condenação final. Como dizem Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, para estes povos, o fim do mundo já aconteceu, precipuamente na forma do fim do espaço (cf. Danowski e Viveiros de Castro, p. 140). Se a consumação da história é o fim dos tempos, seguindo a sequência catastrófica do pensamento moderno, o fim dos tempos é o fim do mundo, já que o mundo-espaço está subsumido para dentro do complexo tempo-História. Desta forma, uma luta como a dos mutirões escatológicos da terra é uma luta dos que já estão depois do fim do mundo, e que só podem mesmo reencenar este fim, ou ensaiar um reinício do mundo; ou, as duas coisas simultaneamente: uma transfiguração da terra cercada e arrasada em terra livre. Para estes povos, portanto, as ruínas do fim do mundo lhes dão a necessidade ontológica de que esse conceito, o de fim do mundo, esteja ligado antes a um limite *espacial* do que a um apagão no *tempo*. A esperança não tinha mais tempo pra esperar, mas a luta ainda tinha cercas a derrubar...

Finalmente, o que o fim-do-mundo reverso, o apocalipse ao avesso, de um movimento como o de Canudos parece revelar é que, como prevê a teologia forte de Westhelle, é o modo mesmo de estar na terra que dá forma à escatologia de um povo: uma escatologia situada, cuja transcendência imaginada habita seu lugar, só pode surgir de um mutirão de ocupação da terra. Não deve ser à toa que o nome grego do sertão, a *khora*, seja comumente traduzido por *lugar*.⁷² Até Weber concebeu isso, quando previa que o contato dos povos camponeses com a terra e a natureza os impedia de alçarem-se à concepção racional da transcendência.⁷³ Nem emanado espontaneamente de uma suposta força natural, nem instante mítico da intervenção sobrenatural, muito menos trabalho cultural desacoplado da terra: a deriva nova de ocupação do espaço, a busca, o acampamento e o mutirão de transfiguração do território como o performado em Canudos realizam uma série vertiginosa de inversões, combinações avessas e alianças disjuntivas, uma invenção (sobre)natural-cultural. Tudo se passa, ali, como se tudo estivesse sob um anseio de ver o que vem depois das ruínas da terra devastada, de adiantar o fim do mundo para na verdade adiá-lo, de convocar o futuro para refazer o passado em um lugar transfigurado, ensaiar um mundo por vir em um território ao mesmo tempo recuperado e

⁷² Cf. a tradução portuguesa do *Timeu*, de Platão, por Rodolfo Lopes, p. 138, n. 185.

⁷³ Cf. citação de Pierucci, 2011, p. 76, na página 41 acima.

inventado, provisório e assentado, sedentário e peregrino, multitudinário e camponês, teológico e indígena.

vii. Tudo isso foi incendiado, com fúria e euforia, pelo canhão colonizador / imperial / eclesiástico / republicano. Havia de fato um canhão, que ficou famoso por seu efusivo nome de “A matadeira”, peça hoje em permanente exposição na cidade de Canudos-BA. Ele materializou o canhão deontológico que D. Bartelt chamou de “consenso do extermínio” (2009, p. 197ss), aquele discurso ubíquo, que, em 1897, possuiu todas as instituições da República, da Imprensa aos órgãos de governo, da rua do Ouvidor no Rio de Janeiro ao Largo do Teatro em Salvador (com exceções comoventes, como a pena corajosa de Machado de Assis), conjurando todo o poder da nação para destruir o arraial, em nome do desenvolvimento do país. Esse discurso, por sua vez, atualizava, com ares de espetáculo, aquela *vontade de exterminar* (no mesmo sentido de “vontade de poder”) que, fenômeno de longa duração, se acumula, cresce e se precipita no *espírito brasileiro* (no mesmo sentido de “espírito alemão”) como sua heroica origem e seu destino de gigante: “O desiderato coletivo anterior à guerra, que se encontra nas mais variadas modalidades de discurso militar, civil, governamental ou jornalístico, foi formulado com candura, sem nenhum fanatismo ou horror ao diferente, pelo alferes Benedito T. Cordeiro: ‘exterminar o último elemento de desordem que embaraça o progresso do país’”. (Galvão, 2001, p. 96).

1.3. Cosmo-regimes

i. O tradutor de pensamentos Antônio Bispo dos Santos, filósofo do quilombo Saco do Curtume, no semiárido piauiense, propôs o excelente termo *cosmofobia*⁷⁴ para designar a aversão essencial que os poderes ocidentais têm em relação à trama imanente da vida na terra, a tudo que nela e dela se recusa a integrar a cadeia de produção, lucro e senhorio que caracteriza o avanço das formas de dominação hoje globais.

Mesmo deixando o conceito agir livremente em suas falas e escritos, Bispo constantemente coloca a cosmofobia como par complementar daquelas ideias que experimentamos diariamente na vida sob o capitalismo tardio, como as muito concretas ideias de cidade, de mercadoria e de lucro. O termo também costuma fazer oposição aos pontos elementares dos modos de vida dos povos indígenas e tradicionais, que atravessam os circuitos armados pelo capital e suas formas estatais de dominação. Dessa forma, no conceito de cosmofobia estão encapsuladas as formas de hegemonia do ocidente moderno sobre os povos afroameríndios, que agem principalmente contra seus modos de vida apegados à terra. Isto é, a cosmofobia se comporta como um regime de poder.

Este regime de terror tem na história das colonizações modernas a sua mais completa tradução, devido, primeiramente, à ambivalência da máquina de desterritorialização total que a colonização moderna bota para funcionar – o que inclui, claro, o capitalismo industrial, o imperialismo, a globalização do mercado etc., todos esses, modos desdobrados da máquina de guerra colonizadora. A ambivalência se mostra na capacidade dessa máquina de agir material e semioticamente sobre o mundo, em direções opostas e complementares: isto é, conquistando, dominando, cercando e se apropriando da terra e extraindo dela todo o seu sumo vital deformado em mercadoria, ao mesmo tempo em que descola da terra o sentido da existência dela mesma, enviando para uma dimensão ausente e para o fim dos tempos o significado da trama da vida imanente. Com isso, queremos dizer que a dupla e simultânea operação da máquina da colonização separa terra e mundo, para se apropriar dos dois, em campos diferentes da existência, criando, na prática, a expectativa pela transcendência, o sentido desterrado, que depende, para se concretizar, da alergia à imanência da terra, da aversão ao cosmos. A cosmofobia contempla, então, como conceito, o que chamei anteriormente de regime transcendentista.

⁷⁴ Cf. Bispo dos Santos, 2015, e especialmente o cap. 2 de Bispo dos Santos, 2023.

Bispo identifica na cosmofobia do colonizador uma característica central do tipo de imaginário da transcendência que fornece à colonização motivos, argumentos e significado, a saber, a fé monoteísta, que ele opõe às práticas politeístas dos povos violentados: “qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo” (Bispo dos Santos, 2023, p. 14).

Assim como o desencantamento do mundo, de Max Weber, a cosmofobia, segundo Bispo dos Santos, começou com o Antigo Testamento:

O Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo. Daí entendemos o caráter escravagista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia. O Deus da Bíblia, ao expedir e executar essa sentença, condenou o seu povo a penas perpétuas (...). Ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor do seu próprio corpo, o Deus da Bíblia, além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia. (Bispo dos Santos, 2015, p. 31).

Ousemos, então, recopilar o rico conceito de cosmofobia, proposto por Bispo em vários momentos diferentes, com a seguinte formulação: regime terrorista aplicado em larga escala, no tempo e no espaço, pelos monoteísmos oficiais e seus sucedâneos seculares, que, por meio de uma normatização transcendente brutal, aterroriza as populações dominadas, impondo práticas corporais, imaginárias, morais e políticas que asfixiam sua relação com o cosmos e, ao se consolidarem, instalam o pânico e o ódio em relação a modos de vida diferentes de sua norma.

Podemos, na verdade, esticar ainda mais o espectro de influência dessa *aversão* às relações pessoalizadas que constituem a tessitura da realidade em determinado território (*cosmos animado*). A cosmofobia se manifesta nos fenômenos daquela esfera prático-conceitual que constitui a missão autoatribuída das porções dominantes da população do ocidente de liderar “a humanidade” para o seu destino presumido, a saber, o *desacoplamento da Terra*. Este é um projeto, por vezes (mas cada vez menos) implícito ou inconsciente, que dá forma seja ao anelo sempre renovado de estabelecer um comando integral de todas as variáveis co-determinantes da sustentação dos fluxos vitais (chamados de “recursos naturais”), seja ao desejo cada vez mais ansioso por reproduzir estas condições ecopolíticas da vida humana, finalmente controladas, em colônias extra-

terrâqueas universo afora. Esse delírio do desacoplamento tem uma história comprida e sua eficácia tem sido duradoura, menos no que se propõe – desacoplar a (parte que se toma pelo todo da) humanidade de sua condição terrestre – do que naquilo que de fato realiza – a dominação dos povos e a destruição de suas condições de vida em benefício da parte que se toma pelo todo (da humanidade).

O ideal de um controle exaustivo das condições ontológicas da existência não coincide com a tendência antropológicamente verificável, comum às comunidades humanas, de busca por abundância das fontes materiais que sustentam a reprodução da sociedade. Nem parece sequer ser dela uma versão anômala. Trata-se, mais provavelmente, de uma contraposição integral ao tipo de organização mental e social que se caracteriza por manter um acoplamento dinâmico, variável, às derivas ecossistêmicas, operando suas trajetórias com cuidado e ousadia, delas aprendendo e delas se aproveitando, recombinando-as e transformando-as intensivamente, criando para elas as conexões intangíveis que fazem delas sistemas e as sustenta concreta e especulativamente – isto que foi de-cifrado por Lévi-Strauss no conceito de pensamento selvagem (Lévi-Strauss, 1989 [1962]). Estas são as “fontes cosmogênicas” de que fala Marco Antônio Valentim, contra as quais conflitam os “agentes cosmocidas”, conflito que implica “diretamente os mais diversos povos humanos com seus respectivos mundos” (Valentim, 2024, p. 10). Eduardo Viveiros de Castro assim resumiu a situação atual gerada por essa divergência:

Paul Valéry constatava sombrio, pouco depois da Primeira Guerra Mundial, que “nós, civilizações [européias], sabemos agora que somos mortais”. Neste começo crepuscular do presente século, passamos a saber que, além de mortais, “nós, civilizações”, somos mortíferas, e mortíferas não apenas para nós, mas para um número incalculável de espécies vivas. Nós, humanos modernos, filhos das civilizações mortais de Valéry, parece que ainda não desesquecemos que vivemos da vida, que pertencemos ao mundo e não o contrário. Já soubemos disso; algumas civilizações ainda sabem disso; muitas outras, várias das quais matamos, sabiam disso. (Viveiros de Castro, 2011, p. 8).

Pois bem, o ideal de controle das variáveis que sustentam a existência terrestre é antipodal ao pensamento selvagem, justamente por cultivar o ressentimento pela ‘variedade da experiência’ e o desejo tido por glorioso, porém, na verdade, macabro, de estar fora do condicionamento da própria existência. Isto se aproxima daquilo que, segundo Pierre Montebello, Nietzsche identifica como o nillismo funesto, palmilhado na longa história da filosofia ocidental, ao qual propõe como remédio... a terra (cf. Montebello, 2021).

ii. É possível considerarmos, com base nos avanços verificados nas chamadas Ciências da Terra, nas ciências ambientais e nas reflexões teóricas delas derivadas, que a clareza que temos ganhado acerca da natureza exponencialmente complexa das *condições* biofísico-químicas da vida no nosso planeta tem um aspecto vertiginoso, de profundidade abissal, devido às combinações retroalimentáveis de fatores eles mesmos compostos de múltiplas variáveis e com inumeráveis micro-derivações. Basta lembrar, por exemplo, que quando se pensa na relação entre acidificação e aumento de nível e de temperatura dos oceanos, estamos falando de uma massa titânica de água, que contém uma rede imensurável de biodiversidade, interfere diretamente na circulação de ventos na atmosfera, co-ordena o regime global de chuvas e determina, pelo seu peso, até mesmo o comportamento orbital do planeta.⁷⁵

Em setembro de 2023, uma perturbação sísmica de baixa amplitude persistiu por nove dias por todo o corpo do planeta; depois de quase um ano, e de bastante especulação e pesquisa, este acontecimento de estranho ar fantástico foi atribuído ao deslizamento de uma gigantesca massa de terra e gelo na Groenlândia – 25 milhões de metros cúbicos – que afundou no mar, gerando um tsunami de inacreditáveis 200 metros de altura, que, por sua vez, ficou rebatendo nos fiordes daquela região durante dias, ressoando surdamente em todo o globo. Tal deslizamento, sabe-se, é consequência direta do derretimento do *permafrost* na Groenlândia, causado, sabe-se, pelo aquecimento do planeta, causado, sabe-se pelo que. A declaração deslumbrada da cientista que chefia a pesquisa, tal como publicada pela Imprensa, revela, talvez involuntariamente, a convergência muito forte entre as noções basilares de progresso, ciência e controle da terra que permeiam o imaginário mediano da utopia ocidental: “É fascinante que, em 2024, ainda seja possível fazer descobertas *deste tipo* sobre o nosso globo” (*grifos nossos*).⁷⁶

A relação entre esses eventos, que do lançamento de dejetos de combustíveis fósseis incrementando o aquecimento atmosférico chega a uma perturbação sísmica global e fantasmagórica, é de uma ordem tão complexa que para ser observado são

⁷⁵ Cf. Mawad, Ramy. “Coherence between sea level oscillations and orbital perturbations.” In: **Journal of the Earth and Space Physics**. Vol. 4. 2017. Disponível em: <https://agupubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/2016ea000198> (*grifos nossos*).

⁷⁶ Ferreira, Nicolau. “Estranho sinal sísmico que durou nove dias associado a maremoto com 200 metros na Groenlândia”. In: **Público**. Edição online. 12 set. 2024. Disponível em: <https://www.publico.pt/2024/09/12/azul/noticia/estranho-sinal-sismico-durou-nove-dias-associado-maremoto-200-metros-gronelandia-2103931>

necessárias as lentes do método científico, pois mesmo seus componentes não podem ser deduzidos dos dados imediatos da sensibilidade, nem muito menos pode sê-lo a relação como um todo. Esse tipo de fenômeno parece caber no conceito de hiper-objeto, de Timothy Morton, que Deborah Danowski utilizou para descrever e explicar “o hiperrealismo das mudanças climáticas” em curso, com que precisamos lidar tanto com paciência quanto com urgência, tanto com permanente mobilização política quanto com permanente atenção aos achados da ciência pertinente: “Quantos eventos extremos, quantas populações serão obrigadas a deixar suas terras e seus países, antes que finalmente se diga: ‘pronto: as mudanças climáticas já estão aqui’? Ao que tudo indica, elas só serão apreendidas como reais (exceto, é claro, pelos cientistas que fazem as medições e alguns cidadãos mais atentos) bem depois de já se terem instalado.” (Danowski, 2011).

Por sua natureza hiperobjetual, as relações complexas que constituem a trama de sustentação da existência terrestre só se deixam ver pelas lentes da ciência, que fazem convergir os dados coletados, os modelos elaborados e o trabalho de imaginação dedutiva de cientistas para isso treinados e trabalhando em coletivo. Além disso, aparentemente, elas só se deixam ver quando seu estado geral muda, alterando a configuração usual da existência terrestre, isto é, quando há algum evento de significativo impacto, desses que vêm acontecendo cada vez mais frequente, forte e conjuntamente –seca extrema, furacão extraordinário, inundações bíblicas, onda de calor inédita... Por sua natureza hiperobjetual, portanto, *as condições da existência terrestre são inexperienciáveis* enquanto tal. Elas são (onto)*logicamente anteriores* à própria possibilidade de experimentar um objeto qualquer, pois antecedem a existência que experimenta, sustentando-o. Podemos dizer, com uma boa dose de ousadia, que as condições terrestres que dão origem, suporte e destino à deriva da vida, na qual estamos, espécie humana, *inescapavelmente* mergulhados, perfazem uma espécie de *transcendental terrestre* (ou terrano; ou, ainda, terráqueo).

O *transcendental terrestre* diz respeito àquele atributo intrínseco à “vida enquanto forma da matéria” (e, evidentemente, coextensivo aos modos de vida humanos) que exige, para se manter, a incessante promoção, assimilação e recombinação de diferenças. Ao mesmo tempo em que se opõe à tendência transcendentista, ou cosmo-fóbica, de separar o sentido da existência terrestre de suas condições imanentes, ele também é o alvo daquilo que, obedecendo a essa tendência húbica, pretende dominá-lo, controlá-lo, antecipar-se

às condições da existência. O parágrafo de Eduardo Viveiros de Castro que reproduzimos a seguir vale a longa citação por seu alto grau de elucidação deste ponto:

A diversidade das formas de vida na Terra é consubstancial à vida enquanto forma da matéria. Essa diversidade é o movimento mesmo da vida enquanto informação, tomada de forma que interioriza a diferença – as variações de potencial existentes em um universo constituído pela distribuição heterogênea de matéria/energia – para produzir mais diferença, isto é, mais informação. A vida, nesse sentido, é uma exponenciação: um redobramento ou multiplicação da diferença por si mesma. Isso se aplica igualmente à vida humana. A diversidade de modos de vida humanos é uma diversidade dos modos de nos relacionarmos com a vida em geral, e com as inumeráveis formas singulares de vida que ocupam (informam) todos os nichos possíveis desse mundo que conhecemos. A diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é a ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade “externa” (ambiental) e assim reproduzi-la. Por isso a presente crise ambiental é, para os humanos, imediatamente também crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana (Viveiros de Castro, 2011, p. 8).

iii. O adjetivo terrestre que temos usado desde o começo deste trabalho não é gratuito, nem sem consequências teóricas. Queremos, ao usá-lo, nos aproximar da ideia de *polo atrator terrestre* proposto Bruno Latour como forma de recolocar, redimensionar e reconsiderar as relações convencionalmente estabelecidas entre as dimensões do *local* e do *global* na experiência contemporânea. Em *Onde aterrar?* (2020), Latour descreve como as principais forças que têm orientado o posicionamento político, desde a consolidação da Modernização sob o signo da Globalização, se relacionam entre si como polos atratores, em vez da figura unilinear suposta nas divisões tradicionais do espectro político (esquerda vs. direita, ou local vs global...).

A um espectro meramente unilinear, que vai ou da esquerda para a direita, ou do local para o global, Latour propõe que é, na verdade, a combinação entre esses fatores que tem orientado as ideias e a ação políticas na Globalização, produzindo quatro posicionamentos que, mais que somente tipos, são verificáveis na discussão pública. A categoria do *Local* agrega os afetos de apego às tradições, identidades e fronteiras, e se divide em, na nomenclatura do autor, *Local-menos*, posição voltada para o passado e para a proteção das tradições, e *Local-mais*, posição interessada na multiplicação de pontos de vista. A categoria do *Global*, por sua vez, sintetiza a busca pela modernização e pela globalização da experiência humana e se divide em *Global-menos*, posição que promove projetos modernizadores baseados no progresso ilimitado e numa abordagem plana e

acrítica das condições concretas do desenvolvimento, ou *Global-mais*, posição engajada na ampliação inclusiva de perspectivas, borrando fronteiras rígidas e fazendo confluir pontos de vista.

Segundo essa leitura de Latour, diríamos que o espectro de posições políticas tem tido o desenho de um plano cartesiano, antes que de um segmento de reta cromática. De certa forma, as posições classicamente consideradas à direita combinam de modo mais compacto os elementos do Global-menos e do Local-menos, porque endossam ideias e práticas de nacionalismo excludente e de racismo, têm dificuldades de assimilar politicamente o método científico, especialmente em consideração a ideais morais inflexíveis, ao mesmo tempo que defendem a desregulação das forças do capital além de quaisquer fronteiras. As posições classicamente à esquerda combinam, por sua vez, os elementos do Local-mais e do Global-mais, pois historicamente defendem a autonomia, soberania e identidade dos povos, o direito aos territórios tradicionais e a promoção de expressões culturais minoritárias e localizadas, ao mesmo tempo em que se engajam na tolerância religiosa, na inclusão de diferenças culturais, no livre trânsito entre fronteiras e têm mais facilidade em assimilar criticamente os progressos da pesquisa científica. Ou, pelo menos, essa é a imagem idealizada que fazemos da esquerda.

Na verdade, Latour denuncia uma aliança bizarra entre um campo, digo eu, majoritariamente de direita, mas com aquiescência de uma parte da esquerda (especialmente da esquerda que é alçada a cargos de comando) no que ele chama de *front de modernização*. Na figura que Latour desenha, em vez de um plano cartesiano, o *front de modernização* se constitui por uma linha disposta ortogonalmente a uma faixa; esta linha une, nas duas margens da faixa, a esquerda e a direita, e avança rumo ao Global ou retrocede de volta ao Local, de acordo com a combinação de desígnios político-ideológicos das duas margens do espectro.

Considerando que o grande obsessão do final do século XX era esse Globo imaterial da Globalização (a ideia delirante de deformar as diferenças de toda a população mundial em direção ao modo de vida da classe média urbana americana, entendida como o mais denso objeto moderno), o *front de modernização* corresponde à aliança impensada, “ancestral”, entre os dois termos que, politicamente, são os emblemas da modernidade: quando direita e esquerda estão de acordo, por exemplo, em relação à imposição de modos de vida tidos por universais a coletivos tidos por atrasados, ou quando, outro exemplo, ambos os lados acreditam na capacidade “progressista” de um mercado desregulado de reorganizar relações econômicas de forma a “melhorar” as condições de vida das

populações, ou, último exemplo, quando ambas as correntes concebem o planeta como um depósito inerte de recursos que podem ser explorados (agressivamente, à direita, ou “civilizadamente”, à esquerda) sem mais consequências. No sertão, para um exemplo nosso, o desenvolvimentismo, a ideia técnico-economicista de que o bioma, o clima e os traços culturais tidos por atávicos precisam de uma certa engenharia, de uma certa intervenção governamental-técnico-política, para crescerem, para se desenvolverem, para produzirem mais, para se integrarem ao plano nacional etc, essa ideia foi classicamente adotada à esquerda e à direita, e seus efeitos são muito concretos em todo o semiárido – pergunte-se às comunidades atingidas pela transposição do rio São Francisco, ou àquelas desmanteladas pela instalação de parques de geração de energia “verde”...⁷⁷

A esse plano bidimensional, Latour acrescenta dois novos polos atratores, que emergiram recentemente, ganharam uma força gravitacional dramática e passaram a requisitar um inescapável reposicionamento dos demais polos, colocando todas as questões tradicionais em novos e incontornáveis termos. O polo *Fora-deste-mundo* se caracteriza por uma força que congrega uma vontade húbica de domínio, exercício da força e expansão ilimitada, e é sintetizado no imaginário e nas realizações políticas da extrema-direita mundial, capitaneada pela figura tétrica de Donald Trump. Ele é uma resposta alucinada, macabra, paulatinamente preparada pelas elites suntuárias, à percepção do limite recursivo do planeta e da impossibilidade política da manutenção do ideário meramente neoliberal. O polo *Terrestre* representa o mais novo e mais arcaico

⁷⁷ Latour chega a augurar o abandono das categorias modernas de direita e esquerda. Para nós, esse é um movimento além de perigoso, considerando a chamada “correlação de forças”, um tanto inviável. Se este par não consegue mais mapear, como sumário ideológico, a complexidade desta situação de mutação climática em curso e suas reverberações audíveis ou surdas na reorganização dos humanos, ele ainda percebe, no sentido contábil, uma certa realidade histórica, porque ele continua reorganizando não somente conjuntos de ideias reconhecíveis, mas, principalmente, coletivos engajados. Além disso, os efeitos das correlações de força não são desprezíveis, por mais que sejam irritantes: no caso brasileiro, por exemplo, o drama de um governo de frente ampla, encabeçado por um partido de centro-esquerda, cujo conjunto de membros contém de agrofinancistas a indígenas, de burocratas do ‘desenvolvimentismo de esquerda’ a técnicos do ‘crescimentismo de direita’, e cuja Ministra do Meio Ambiente luta interna e externamente para fazer valer os alertas das ciências do clima e dos povos e comunidades afetados pelo desastre em curso, esse drama não chega nem perto da catástrofe institucional do governo anterior de extrema-direita, negacionista do clima, cujo Ministro do Meio Ambiente estava empenhado em fazer “passar a boiada” da desregulamentação total, em pronto atendimento aos desígnios de seu chefe. É preciso lidar com a diferença fundamental, vital, entre, exemplo final, um governo que, na ocasião de queimadas na Amazônia, utiliza seu arcabouço institucional para enfrentar o desastre, buscar punições e soluções, e outro que, na mesma ocasião, utiliza todos os meios possíveis para estimular os perpetradores do desastre. Por isso, nossa tarefa do pensamento talvez seja mais a de incrementar e complexificar o par esquerda-direita, do que de abandoná-lo, sem mais. Se é evidente que nossos novos desafios têm magnitude e enredamentos maiores do que a Paris revolucionária de há mais de duzentos anos, também é verdade que vivemos os estertores de um mundo forjado naquelas revoluções.

atrator da orientação política. É ele, que, geralmente ignorado, sempre esteve orbitando a faixa manejada pelo *front de modernização*, ele que permanecia como um limite perturbador para o Globo da globalização, e que teria sido diagnosticado pelas elites que a ele responderam com o lançamento do atrator *Fora-deste-mundo*. O polo atrator *Terrestre* agrega e prolifera os pontos de vista que se engajam em reconhecer a interconexão intrínseca entre humanos e não-humanos no planeta, a anterioridade e multiplicidade das condições terrestres em que os seres humanos e os não humanos puderam prosperar na Terra, o apego cuidadoso, urgente e paciente a estas condições terrestres e as alianças com os sujeitos, instâncias, coletivos agenciamentos e arranjos necessários para defender e promover esta atração terrestre, no atual ponto crítico a que as condições terrestres foram levadas devido à propulsão obcecada da nebulosa que acabou por se condensar no polo *Fora-deste-mundo*.

É nesse sentido, do apego vital às condições de vida na Terra, proposto por Latour como posição política na ideia de *polo atrator terrestre*, que vínhamos falando da ocorrência conceitual de algo como o *transcendental terrestre*. Se o jogo de palavras é conveniente para nossos propósitos, a questão não se resume a isso. De fato, estamos em busca de compreender o estatuto da relação entre a busca de certa parte da humanidade pelo domínio completo das variáveis terrestres (que tudo indica serem logicamente anteriores e condicionais da própria experiência humana, isto é, transcendentais, isto é, imanentemente condicionantes) e a sua contraparte anímica, suas expressões imaginárias com efeitos concretos (que tudo indica serem determinadas pela transcendência idealizada, de um domínio fora do espaço codeterminante da Terra – dos monoteísmos aos projetos de colonização do espaço).

Em outras palavras: a mortífera repulsa ao pertencimento à terra, cultivada por essa tendência transcendentista, que se manifesta tanto na tentativa de controle do transcendental terrestre quanto nos projetos obsessivos de sua reprodução (do transcendental) no espaço sideral, é correlata ao que Bispo dos Santos denomina de cosmofobia, se opondo radicalmente aos modos de vida dos povos minoritários que pertencem à terra, que com ela estabelecem alianças sempre provisórias, refeitas e por se fazer.

Em suma, queremos dizer mesmo é que a cosmofobia se opõe ao sertão, naquilo que a ideia de sertão se aproxima infinitesimalmente do conceito de transcendental terrestre, porque uma característica fundamental do sertão reside na frequência incontável de combinações e recombinações das condições imanes de existência

(do bioma, do clima, das sociedades), coisa que exige atenção e coragem, resiliência e criatividade, respeito e ousadia, isto é, um apego às condições terrestres... o que está ao avesso da expectativa idiotizante do desacoplamento da terra, cultivada pelos poderes colonizadores de sempre.

iv. A expectativa de desacoplamento da terra é um dispositivo político de longa duração, no que esse termo – político – tem de mais correção técnica e precisão conceitual. Ela se manifesta, por exemplo, na realização de uma dominação territorial violenta obsedada em resumir todos os modos de vida existentes (ecossistemas, sociedades, povos) em um mecanismo de produção de poder centralizado e absoluto: isto descreve os *impérios* antigos e modernos, com sua aversão à autonomia dos povos e territórios conquistados. Ela também se manifesta, outro exemplo, na projeção supramundana de um princípio transcendente absoluto, origem una, sustentação unificante e fim uniformizador da realidade, fora de toda co-determinação terrestre – como pregam os *monoteísmos* antipáticos à imanência dos deuses e ao povoamento do cosmos. Ou ainda, e por fim, ela é a base afetiva da submissão epistêmica de toda realidade terrestre situada, com suas múltiplas derivas no tempo e no espaço, a um destino único, inexorável e progressivamente englobante – como na *governamentalidade* moderna, eletrizada que é pela marcha da história e pelo atrator do desenvolvimento econômico, em suas versões progressista e reacionária, ambas avessas aos modos de vida indígenas, da terra (o que Latour chama de “*front* de modernização”).

Temos aqui, portanto, uma tríade preliminar que perfaz em sinopse a história, esticada ao longo do tempo no espaço cada vez maior das colonizações modernas, do polo propulsor para Fora-deste-mundo: os impérios, os monoteísmos, o complexo Estado-Mercado... Estas formas de dominação não meramente se sucedem como numa trajetória evolutiva linear, mas se combinam, se fortalecem ou se combatem, na qualidade de estratégias sempre em mudança para conquistar, aumentar ou garantir a dominação. São a matéria-prima dos falsos universais, que não por serem falsos são menos efetivos nos efeitos mundanos daquilo que propõem e têm uma dimensão material muito concreta.⁷⁸

Porém, esta película asfixiante de transcendência antiterrestre estendida por impérios, monoteísmos, Estados e Mercados, está sendo constantemente perfurada por

⁷⁸ Cf. as excelentes considerações de Seyla Benhabib sobre a noção de falso universal na obra de T. Adorno em Benhabib, 2024.

irrupções estelares por onde se *foge de volta à terra*. Bispo dos Santos sugere que a série (em curso) de retomadas rebeldes do mundo, no Nordeste brasileiro, durante o processo de dominação colonial, dentre os quais os nossos mutirões escatológicos da terra, devem ser compreendidos como movimentos de *contra-colonização*, isto é, resistências inventivas na direção contrária à colonização, animadas por alianças territoriais tentaculares, que conectam povos acossados, tradições minoritárias, ecossistemas: “[compreendemos] por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo dos Santos, 2015, p. 48). Podemos supor, aliás, que é esse tipo mesmo de aliança polivalente que inspira o cada vez mais prevalente conceito terrestre de território, contra o cada vez mais cafona conceito antiterrestre de território (porção da Terra sob propriedade privada-estatal, como nas expressões ‘território nacional’, ‘território militar’, ‘território anexado’)... Falaremos mais disso.

A perspectiva evocada pelo pensador quilombola privilegia a dimensão de sementeira de mundo (se essa for uma tradução possível para *worlding*) destes eventos – estas experiências estavam *reativando transcendências situadas*, isto é, refazendo territórios indígenas, desobstruindo os túneis que unem dinamicamente povos e ecossistemas, recuperando formas de convivência socioambiental em um mundo mutilado, recontando histórias esquecidas, reconhecendo antigas e novas entidades invisíveis e alinhavando os sentidos silenciados de livre pertencimento e de uma ordem cósmica benéfica.

Ao vincular a cosmofofia à máquina colonizadora, Bispo dos Santos não está falando apenas de um conjunto de eventos históricos do passado, mas de processos históricos muito atuais e vigentes. A colonização de que ele fala é o permanente funcionamento do motor de expropriação, acumulação e investimento, recorrente desde a invasão inicial das Américas até hoje, de que o exemplo máximo é a contente integração do agronegócio, controlado por *holdings* e investidores poderosos, ao neofascismo brasileiro, no empenho de aniquilar os povos e comunidades tradicionais por quaisquer meios, em vista da exploração, sem qualquer tipo de limite, dos recursos naturais. Se, do ponto de vista dos protagonistas da dominação territorial, o progresso inexorável da História pressupõe que os fatos consumados, de triste lembrança, tenham sido necessários para se aproximarem da norma transcendente (o progresso ou qualquer outra finalidade da história) e devam ser recordados neste registro, da perspectiva dos povos violentados

a história é outra: ela não é passado, mas questão imediata e urgente; ela não diz respeito à coleção de lembranças, mas à confecção de resistências; ela não é o retrato em sépia do trágico momento em que tudo se perdeu, mas a constante busca pela rota de fuga. O quilombo onde viveu Bispo dos Santos é concretude viva daquela valorosa imaginação conceitual de Walter Benjamin.

Com o conceito de cosmofofia, Bispo dos Santos ressoa e aperfeiçoa o diagnóstico de Max Weber acerca do caráter descosmologizante da episteme moderna, o desmatamento transcendental, a devastação das condições de possibilidade de um mundo epistemicamente coabitado e co-constituído. O desencantamento do mundo é, assim, a mutilação cósmica necessária para a reatualização daquela transcendência antiterrestre que vinha sendo descoberta, testada e mobilizada, na qualidade de mecanismo de dominação, por impérios e monoteísmos, e que teria encontrado algo como uma condensação semiológica na suposta transição de fase cognitivo-antropológica de alguns povos cujas faces se voltaram para a transcendência absoluta, na chamada Era axial (de que trataremos na última seção deste capítulo). Da era axial ao desencantamento do mundo (prefigurados, mobilizados e imantados por impérios e religiões) teríamos, assim, uma *história de longa duração da expectativa de desacoplamento da terra*.

Ora, temos por certo que epistemologia também é política, ou seja, neste caso, que o despovoamento epistêmico do mundo corresponde em alguma medida à retirada de qualquer sistema de freios e contrapesos que poderia balancear as relações das sociedades com os seus territórios, um projeto que sabemos muito tangivelmente no que deu e está dando agora mesmo.

v. É importante nos determos um pouco na disputa sobre o sentido de terrestre, pois nunca é demais se vacinar contra a captura fascista da língua, sempre à espreita: no sentido situado que queremos dar à condição terrestre, dizer ‘da terra’ não significa dizer ‘vinculado onticamente a um perímetro cercado, com fronteiras fixas, como propriedade pertencente a um sangue, uma raça, uma língua, uma cultura’, coisa que, aliás, sempre aparece acompanhada de ‘e sob um governo’. Muito pelo contrário. A obsessão por esse tipo de uniformidade super-congruente é uma peculiaridade das forças propulsoras que se congregam no polo *Fora-deste-mundo*, como os nacionalismos racistas, cujos desejos mórbidos envolvem, sequestram e sobrepujam as lutas minoritárias com a rapidez de uma enxurrada.

A univocidade não se diz da terra, mas contra a terra. “*Blut und boden*”, por exemplo, é um lema tão rigorosamente antiterrestre quanto seu lúgubre irmão “*Viva la muerte!*”, pois nada há de mais oposto à deriva das condições terrestres do que imaginar um controle determinante das re-combinações constantes, irrefreáveis, que constituem a natureza e a cultura (e que constituem, inclusive, a fluidez da fronteira que separa essas duas supercategorias de nossa imaginação conceitual).⁷⁹ As condições terrestres, tal como delineadas, por exemplo, nos modelos de evolução da vida e, mais especificamente, do gênero humano, não reconhecem sequer algo como *um* sangue ou *uma* raça, muito menos um que fosse necessariamente vinculado a uma porção qualquer de terra. Até mesmo o conjunto aparentemente coerente dos traços culturais, que têm no idioma sua expressão mais imediata, é de tal forma dinâmico, proteiforme e inerentemente ‘antropofágico’ que não se permite estabilizar definitivamente sem que se perca totalmente – não existe cultura fixa, nem língua que não esteja perenemente em mudança, menos ainda existirá uma cultura ou uma língua que possa ser definitivamente encerrada em um perímetro geográfico, pois a língua e a cultura, como a Terra, não são governáveis. Não é disso que se trata, em resumo.

Desde o começo desta subseção, nos aproximamos da geofilosofia que Deleuze e Guattari engendraram.⁸⁰ Primeiro, pela ligação intrínseca entre o movimento do pensamento e a relação entre terra e território, mas também por essa característica inerente à Terra pela qual ela ultrapassa imediatamente qualquer territorialização definitiva, encarnando as duas hipóstases do movimento de desterritorialização: ela é a máquina absolutamente desterritorializante e também a superfície incessantemente desterritorializada.

os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre um alhures, e os processos de reterritorialização não são separáveis da terra que restitui territórios. São dois componentes, o território e a terra, com duas zonas de indiscernibilidade, a desterritorialização (do território à terra) e a reterritorialização (da terra ao território). Não se pode dizer qual é primeiro. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 113)

⁷⁹ Para não falarmos nos ainda mais delirantes lemas recentemente descongelados pelos neofascismos em metástase, como “*Deus vult*”, “*Deus, Pátria e Família*” ou “*Pátria acima de tudo, Deus acima de todos*”, lemas que, por serem ainda mais baixos e vulgares, prescindem de qualquer traço de sutileza ou de alusão, e deixam a céu aberto alguns dos termos em que foi secularmente cifrada a cosmofobia mais rasteira, tornando desnecessários, por combinar desfaçatez e obtusidade, comentários mais longos.

⁸⁰ Os parágrafos seguintes são comentários à seção *Geofilosofia*, da primeira parte de *O que é a filosofia?*, de G. Deleuze e F. Guattari (Deleuze e Guattari, 1997, pp. 111-146).

Queremos destacar, então, da geofilosofia este aspecto não apenas imanente da terra como suporte e agente das frequências de alteração territorializantes, mas, ainda mais, a terra como aquela que engendra as condições objetivas dos sentidos em jogo em cada resultado parcial desse movimento, isto é, que engendra *transcendências situadas*. Mesmo quando, na deriva grega da filosofia que os autores tomam como exemplo inicial, o *spatium imperiale* do Estado e a *extensio politica* da Cidade, um por meio do governo e a outra, do comércio, se estabelecem como modos de controle das trajetórias possíveis das condições terrestres, os “tipos psicossociais” resultantes, que eles chamam de o Autóctone horizontal da Cidade e o Estrangeiro celeste no Império, entram em ressonância, criando derivações apócrifas: “o Estrangeiro imperial tem ele próprio necessidade de autóctones sobreviventes, e o Autóctone cidadão apela a estrangeiros em fuga — mas, justamente, não são de modo algum os mesmos tipos psicossociais, do mesmo modo que o politeísmo de império e o politeísmo da cidade não são as mesmas figuras religiosas” (Id. *Ibid.*, p. 114).

Isto é, parece haver sempre e irremediavelmente uma força gravitacional que *situa a transcendência*, mesmo que esta tenha uma grande força verticalizante: quando a “desterritorialização relativa” é de ordem transcendente, a criação das “figuras paradigmáticas” que irão caracterizá-la é dada como “uma projeção do transcendente sobre o plano de imanência” (Id. *Ibid.*, p. 117). O território, de um modo ou de outro, está sempre em jogo, mas nunca se diz da mesma coisa, do mesmo movimento, ou da mesma relação: não há o território absoluto, embora a imaginação absolutista não cesse de augurá-lo. Absoluta é a tectônica desterritorializante; o que, por sua vez, não garante nada, pois ela é friamente perseguida, por exemplo, pelo movimento próprio do Capital. Aliás, essa relação perturbadora entre o movimento desterritorializante da Terra e a sua emulação pelo Capital, agora mesmo, em nossos tempos, parece se mostrar de modo glorioso e fatal, quando olhamos para os eventos climáticos extremos, os deslocamentos populacionais, o desmantelamento de padrões científicos, as seguidas quebras de recordes paradigmáticos, a proliferação de linhas vermelhas ultrapassadas, a “deriva louca” dos conceitos e da imaginação sobre a terra, de como consolá-la, de como controlá-la, de como dela escapar...

Na ideia de geofilosofia, o interesse de Deleuze e Guattari se concentra sobre as conexões territoriais, sociais e anímicas que possibilitam o surgimento da atividade filosófica, na Grécia arcaica e na Modernidade, lançando-a para o futuro. Recusando a ideia fácil de “milagre grego” ou de mero renascimento grego na Modernidade, os autores

recuperam os encontros historicamente localizados (contingentes, como enfatizam) entre formas de expansão territorial (nas bordas dos mundos imperiais), de sociabilidade (o par amizade x rivalidade, o amor pelo debate) e de interesse pelo mundo (a vontade de compreender, de dispor pessoalmente da razão cósmica) propícias à emergência do modo filosófico de desterritorialização, que é a criação de conceitos. Neste sentido, o pensamento tende a seguir a deriva terrestre de desterritorialização absoluta, de movimento incessante, em outras palavras, de sede da transcendência. Porém, pelo estatuto singular da terra, de ser desterritorializante e desterritorializada, de constituir-se como o que movimenta e o que é movimentado, e pela conexão do pensamento com essa deriva terrestre, o conceito, o pensar, a filosofia e o que se lhes segue se dão como, nos termos dessa tese, *transcendências situadas*, movimentos de acoplamento às condições que agenciam estas condições em vista do que pode vir a ser: a terra-pensamento é o “conjunto das condições das quais nos desviamos para um devir” (Id. Ibid., p. 126).

Como estamos em outro terreno, o do sertão dos mutirões escatológicos da terra, nosso interesse aqui não se concentra sobre a atividade filosófica propriamente dita, mas também dela não se distancia tanto assim. Com o auxílio luxuoso da geofilosofia, queremos verificar se a emergência histórica, contingente, destes mutirões não é correlata a, primeiro, um estado transicional (uma zona de indiscernibilidade, como diriam) entre o messianismo que delira a salvação verticalmente determinada do mundo e o reordenamento imanente das potências vitais, secularmente atacadas e reprimidas (capturadas, como diriam), que constituem o modo de vida do sertão. Em outras palavras: se o fim de mundo horizontal, espacial, como o propugnado em Canudos, não contracaptura a figura monoteísta transcendente – o céu como salvação definitiva no fim do tempo – para desconstruí-lo, transformando-o em imaginação cosmopolítica imanente – a terra libertada pelo mutirão como emergência de uma nova configuração intensiva do espaço, um novo sentido do mundo. Nos termos dos filósofos, Canudos não estaria efetuando “uma apresentação do infinito no aqui-e-agora” (Id. Ibid., p. 131)?

Além disso, queremos entender se o típico mutirão escatológico sertanejo não seria algo como uma peculiar, muito localizada e contingente força elástica restauradora que estaria a responder ao movimento de deformação de mola que, segundo os autores, caracteriza a força externa que a transcendência exerce sobre um povo e um território em seu domínio:

Quando [a desterritorialização relativa] é transcendente, vertical, celeste, operada pela unidade imperial, o elemento transcendente deve

inclinar-se ou sofrer uma espécie de rotação para se inscrever sobre o plano do pensamento-Natureza sempre imanente: é segundo uma espiral, que a vertical celeste pousa sobre a horizontal do plano do pensamento. Pensar implica aqui uma projeção do transcendente sobre o plano de imanência (Id. Ibid, p. 117).

Elaboremos melhor a nossa ideia: a força da transcendência (isto é, do império, do deus único ausente, do progresso, do capital etc.) age sobre o povo da terra, capturando, em trajetória espiralada, todos os seus elementos de sentido (imaginações, discursos, utopias, arte, saberes populares, formas de dar significado e lidar com a vida) e pressionando-os contra o sentido da terra, de forma a neutralizá-los ou esmigalhá-los. Supomos, porém, que a “inventada” ‘natureza’ do sertão seco, a forma de vida do sertão semiárido, pela combinação contingente e assombrosa de sua fragilidade e sua resiliência, oferece uma força contrária, fantasmagórica, que reage a essa mola repressora, ou dissolvendo-a como um ácido que corrói sua estrutura (como nas catástrofes ecopolíticas das secas dos séculos XIX e XX), ou utilizando sua “energia potencial” para empurrá-la de volta, este que imaginamos ser o caso dos mutirões escatológicos da terra e que pode ser interpretado como uma aliança com a terra contra o desacoplamento da terra. Nesse exemplo, estamos encarando as forças republicanas do coronelismo no sertão de fins do século XIX ao modo de um império, pois sua forma de se abater sobre o sertão (sua “desterritorialização relativa”) assim age. Em Canudos, por exemplo, não é o imaginário escatológico herdado do monoteísmo que cumpre esse papel molar, mas sim, justamente, o ideário republicano-coronelista: a “figura projetiva” que se abate sobre o arraial, como sobre todo o território, é a do Progresso, a da integração econômica, a da propriedade privada. A escatologia do mutirão da terra é o outro lado, a força de resistência.

Já, se considerarmos a trajetória da duradoura colonização no semiárido brasileiro como parte da deriva moderna que culminou no capitalismo, isto é, como fenômeno de borda, subsidiário, anexado ao movimento mundial do capital, as formas peculiares de resistência popular no sertão também serão aparentadas ao movimento com que a filosofia ultrapassa o capitalismo, cujo cadinho terá, segundo Deleuze e Guattari, proporcionado o ambiente de seu ressurgimento. Se a filosofia nasce e renasce sob as condições ofertadas pela cidade grega e pelo capitalismo moderno, mas “leva ao absoluto” os modos com que a *polis* e o Capital projetam a organização das coisas (suas “desterritorializações relativas”), suprimindo-os “enquanto limite interior”, isto é, “voltando-os contra si mesmos, para chamá-los a uma nova terra e a um novo povo” (Id. Ibid., p. 129), é muito similarmente que a escatologia dos mutirões da terra encapsula as figuras da

reterritorialização mortal operada pelo domínio escravista e produtivista no semiárido e as transforma em máquina de guerrilha de resistência: uma quase cidade de camponeses, um semi-perímetro descercado, uma pseudoteocracia democrática, um teste de povo declinando-se no plural, uma propriedade ao contrário, um ensaio terrestre de uma peça celestial, uma “utopia imanente”...⁸¹ Resumindo: os mutirões escatológicos da terra representam para a desterritorialização relativa do coronelismo no semiárido o que a filosofia representa para o capitalismo, seu veículo de expansão. Não são consubstanciais, mas são homólogos, e o veiculado ultrapassa o veículo.

Por último, para nos ajudar no entendimento do contraste entre a expectativa de desacoplamento da terra e as alianças com as condições terrestres da existência, a geofilosofia parece trazer no “nome do conceito” aquilo mesmo em que ela se propõe a se distinguir, com força tectônica, das duas grandes máquinas de dominação dos “territórios que se abrem sobre um alhures” (no pensamento e na terra), a que já aludimos anteriormente: de um lado, a Filosofia da História, estratégia do pensamento do Absoluto que tenta controlar a escatologia, a utopia, os sonhos, o sentido da terra, o augúrio e a realização do espaço terrestre, subsumindo-o para dentro da categoria imperial do Tempo, e, do outro lado, a Geopolítica, a imaginação do domínio regulado (*nomos*) da Terra, que empreende um programa perverso de invasão, privatização, retalhamento e extração total do espaço terrestre em nome de um princípio unívoco alheio à terra (o céu, o progresso, o crescimento econômico, o desenvolvimento...).

As transcendências em jogo na Filosofia da História e na Geopolítica, como modos hegemônicos de imaginação sobre a terra que atuam em poderosa convergência, são aquelas que escravizam a filosofia e a terra a serviço do duradouro projeto de desacoplamento da condição terrestre de existência. Com efeito, o perigo inerente à inescapável reterritorialização pela qual passará território e pensamento é a captura por uma transcendência vertical, não situada, fora da terra: “não é somente o filósofo que tem uma nação, enquanto homem, é a filosofia que se reterritorializa sobre o Estado nacional e o espírito do povo (o mais frequentemente aqueles do filósofo, mas nem sempre)”. (Id. Ibid., p. 133). De forma que, no caso da geofilosofia, trata-se também de libertar a terra

⁸¹ “A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, ‘Erewhon’, não remete somente a ‘No-Where’, ou a parte-Nenhuma, mas a ‘Now-Here’, aqui-agora. O que conta não é a pretensa distinção de um socialismo utópico e de um socialismo científico; são antes os diversos tipos de utopia, dentre os quais a revolução. Há sempre, na utopia (como na filosofia), o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes!” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 130).

(geo) da política e a filosofia, da história, e realinhá-las em suas potências nomádicas e ctônicas, não menos perigosas do que cheia de maravilhas. E, no nosso caso, dos mutirões escatológicos da terra, de resistir à captura da deriva terrestre (o mundo por vir e o povo por existir) para dentro do “Estado nacional e do espírito do povo”.

vi. A geofilosofia que estamos seguindo reforça que o *conceito*, como estrutura básica do modo de existir da filosofia, só pôde emergir devido à “desterritorialização relativa” operada pela forma própria da *polis* da Grécia arcaica. Já na Modernidade, o ressurgimento do fenômeno do conceito se deve à “desterritorialização relativa” operada pela forma própria da expansão capitalista. Ora, se não se trata de uma herança perene, como um Espírito Santo, mas da retomada contingente da forma do conceito, deve haver algo de semelhante, alguma similaridade ambiental entre os dois arranjos geográficos e históricos que condicionam esse fenômeno. Os próprios autores lançam a ideia de que a deriva marítima, a expansão territorial não contígua, carrega o reposicionamento do pensamento em sua ‘forma econômica’ de busca e instalação. Neste caso, o meio não é exatamente o mar (o Mediterrâneo antigamente ou os oceanos modernamente), que é somente o cenário da travessia, mas os processos que concretizam essa tendência centrípeta e que nos dois casos têm o mesmo nome (muito embora com significados diferentes): colonização.

Para os gregos, expansão comercial, e para os modernos europeus, acumulação primitiva do capital, a colonização semeia no mundo, conforme argumentam Deleuze e Guattari, a condição propícia ao pensamento filosófico, que se espalha nas plantações ocidentais como erva daninha: “só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência.” (Id. Ibid, p. 127). Quando afirmam que “o capitalismo funciona como uma axiomática imanente de fluxos decodificados (fluxo de dinheiro, de trabalho, de produtos...)” (Id. Ibid., p. 138), os autores estão descrevendo, em termos “ontológicos”, o enorme poder do capitalismo de capturar as realidades, essa “potencialidade sombria que assombra todos os sistemas sociais anteriores”, essa “abominação que as sociedades primitivas e feudais procuraram evitar antecipadamente” (Fisher, 2020, p. 14).

Aqui nos distanciamos um pouco da nomenclatura da geofilosofia. Com suas razões, Deleuze e Guattari insistem em ressaltar a diferença qualitativa do movimento de

desterritorialização do capital, demonstrando seu caráter inédito na história das civilizações. Em vez de operar como os impérios antigos, por anexação e redução da alteridade à identidade imperial (“sobrecodificações transcendententes”), o capital o faz por acoplamento e capacidade proteiforme de adaptação. Comentando a interpretação do capital de Deleuze e Guattari, Mark Fisher resume:

É um sistema que não mais governa *por meio de uma lei transcendente*. Ao contrário: desmantela todos os códigos desse tipo, apenas para reinstalá-los *ad hoc*. Os limites do capitalismo não são fixados de uma vez por todas, mas definidos (e redefinidos) de maneira pragmática e improvisada. (Id. *Ibid.*, p. 15. *Grifos nossos*).

Entretanto, aqui, diante dos mutirões do semiárido, precisamos provocar uma desterritorialização relativa no conceito do capital produzido pela geofilosofia, salientando que se o movimento do capital é avesso a uma “lei transcendente”, pois não tem um significado unívoco que o oriente, ele *engendra* por onde passa os efeitos de uma *transcendência normativa*, que aparecem como seu resultado, antes que como seu princípio (lei), na forma, mais que de uma desterritorialização, de um *desterro*. Isso, claro, só é possível de ser experimentado nas bordas do mundo onde o condão do realismo capitalista ainda não enfeitiçou completamente a realidade (isto é, naqueles lugares que ainda não são “cidades inteligentes”, museus do cosmos, desertos do real), pois são essas bordas que estão experimentando na pele (isto é, na terra) a transcendência normativa do desterro. E essas bordas se espalham pelo mundo todo, e, no limite, tendem a coincidir com ele. Nesses lugares, sabemos que a máquina de guerra do capitalismo herda e leva a seu paroxismo a expectativa de desacoplamento da terra; e se, nele, essa transcendência última é limada de seus avatares divinos, é somente porque a estratégia de dominação da classe proprietária, como fulminantemente previsto por Marx e Engels, não mais necessita de apoios figurativos, o seu feitiço realista é vendido por seu valor de face, de “realismo puro” (assim como o moderno “desencantamento do mundo” pôde abandonar sua face religiosa quando não foi mais necessária ao seu desenvolvimento).

Em todo lugar, mas com especial ferocidade fora de seus centros de acumulação, o capitalismo sequestra as derivas múltiplas do espaço em vista da sua integração a um destino que não é do interesse das derivas terrestres situadas, e que acaba por corroer todas as virtualidades ali pré-existentes em nome de um suposto progresso de todos e do lucro certo de alguns – a axiomática capitalista é devoradora de mundos, cosmofágica. Basta olharmos para todos os processos de acumulação em curso no mundo desde o século XVI até agora, das *plantations* antigas à atual destruição desenfreada de biomas e

culturas, cujo pretense realismo atinge o cerne mesmo da confecção de sentido do mundo (cf. Fisher, 2020). O desencantamento do mundo é uma obra do capital – mesmo em Weber, o desencantamento começa com a dissociação entre religião e magia, cujo exemplo máximo é a ética protestante que forja o espírito do capitalismo. É o capital que desencanta a realidade (isto é, o mundo), concretamente: deslocando populações, reduzindo povos a massa de mão de obra, desmatando, envenenando, escravizando, perfurando, enfumaçando... Se, como prevê certo momento puramente hegeliano da teoria marxista (que fez sucesso no Brasil), for preciso apostar na aceleração desse triunfo macabro da economia burguesa para chegarmos finalmente à emancipação dos povos, certamente seremos povos emancipados e sem mundo; estaremos, depois de vencer o deserto do real, no deserto real, pois a terra é recursivamente limitada, mas a transcendência normativa produzida pelo capital é linearmente infinita.

E no entanto, há algo na valência terrestre da geofilosofia, o fato de o pensamento seguir a deriva absolutamente desterritorializante da terra, que sobrepuja ambos os movimentos colonizadores – o grego e o capitalista –, pela “velocidade infinita” do *conceito*. A filosofia, como *movimento terrestre do pensamento*, não se coaduna definitivamente com o helenismo ou com o capitalismo. São os autores, afinal, que o dizem: “A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados” (Id. Ibid., p. 140). Se a filosofia é destravada pelas colonizações, ela, no entanto, as desterritorializa, em vista de um mundo por vir; ela está diretamente vinculada, portanto, às vítimas da história, como no movimento vertiginoso do anjo de Walter Benjamin.

A forma própria da *polis* – isto é, a política –, na sua emersão original grega ou na sua deformação moderna, se torna de tal modo condição primária para a filosofia, que os próprios autores denunciam a presença de uma “hinterlândia” como sendo um fator de retardamento daquela sede de transcendência que caracteriza o pensamento por conceito. Primeiro, saúdam o movimento de expansão das *poleis* gregas atravessando mares e territórios e deixando de lado a existência de seus sertões: “a *extensio politica* da cidade é menos um princípio territorial que uma desterritorialização, que captamos ao vivo quando (...) a cidade ignora sua hinterlândia” (p. 114). Depois, quando descrevem as diferenças nas “reterritorializações” da filosofia sobre as identidades modernas francesa,

inglesa e alemã, eles denunciam a existência da hinterlândia alemã como peso que impede o surgimento de cidades em número ou escala suficientes para que a Alemanha, em vez de apenas refletir sobre a Revolução Francesa, realizasse a sua revolução (cf. pp. 134-135).

Supomos que a hinterlândia, nos dois casos, não se identifica com a mera existência dos bosques livres, onde sátiros e ninfas se deleitavam, pois, nos dois casos, trata-se de um interior (no sentido geográfico) cuja característica é ser determinado por um poder oposto ao caráter anônimo e livre da *polis/cidade*, poder que na Grécia clássica se denominava de *econômico*. Ou seja, a hinterlândia mencionada pelos filósofos provavelmente não é similar à face selvagem do sertão, mas, sim, àquela dos coronéis do sertão; são as fazendas, não as florestas, que eles estão opondo à cidade-sede da filosofia. De fato, se a Europa filosófica, mesmo em suas recônditas configurações arcaicas, se relaciona historicamente com seu interior territorial pelo comando despótico derivado da *propriedade*, isto é, se esse é o modo de existência da hinterlândia, como porções territoriais sob o jugo do tipo psicossocial do senhor de terras, somente uma rota de fuga em vista de um lugar fora das cercas senhoriais poderia levar ao ato da filosofia. Daí, a fuga pelo mar na Grécia, ou, na Alemanha, a submersão do pensamento em busca de seus fundamentos últimos, que é como os autores ilustram o “espírito alemão”. Segundo a geofilosofia, se esta nossa interpretação se sustenta, é para fugir da propriedade privada que se mergulha no pensamento, que, por isso mesmo, precisa simultaneamente reconhecer, engendrar e acompanhar o mundo: pensar com a terra é pensar contra (por cima, por baixo, se desviando, combatendo) a propriedade.

Isso do ponto de vista da filosofia em sua terra natal.

Mas, supomos que imaginar/efetuar uma escatologia terrestremente situada, no semiárido brasileiro colonizado (isto é, contra-colonial), cumpra o mesmo papel.

Se é a imagem conceitual do mundo que pré-ocupa a mente filosófica europeia empenhada em estabelecer alianças com isso que agora chamamos de polo atrator terrestre, qual seria a preocupação do pensamento nas sociedades e povos subjugados pela propagação dos abrasivos “focos de imanência” ocidentais? Quando usamos a geofilosofia para nos ajudar a compreender o lugar e o alcance do fenômeno dos “messianismos” apegados à terra no semiárido brasileiro, estamos compondo conceitos apócrifos, por aproximação e fricção, que acabam por deformá-los um pouco. Até porque a nossa questão, neste momento, não é “o que é a filosofia?”, mas como o semiárido resiste ao extermínio, como ele adia a extinção, como aqui se regurgita a colonização

universal. Por isso que o atrito da geofilosofia com o sertão semiárido desvia o sertão (em vez de a máquina colonial) para o lugar da desterritorialização relativa da terra e desvia a geofilosofia para as condições *colonizadas* do pensamento (em vez das suas originais condições *colonizadoras*), para descolonizar a terra e o pensamento.

É a este movimento peculiar dos sertões semiáridos do Brasil que Bispo dos Santos chama de *contracolonização*. O que está em jogo na contracolonização não é o conceito, muito embora o conceito seja, neste movimento, apropriado e contraefetuado, mas aquilo em que o pensamento nos ajuda a escapar da cosmofobia.

vii. Na constelação de experiências sertanejas invocadas por Bispo dos Santos como exemplos de contracolonização destaca-se o politeísmo, como um caráter dos movimentos ditos messiânicos, justamente daqueles que consideramos, neste capítulo, como mutirões escatológicos da terra.⁸² Embora o autor não se estenda sobre o termo usado, o politeísmo consistiria, em nosso entender, nos sinais, emitidos por esses movimentos, de transformações sobrenaturais em curso, suas forças de reordenamento da história do sertão, do catolicismo popular, do poder da propriedade privada, da Caatinga... Os sinais, no caso, seriam os seguintes: a reciclagem livre do imaginário do monoteísmo herdado, a partir dos elementos sensíveis do sertão; a promoção de uma coletividade interétnica e, por isso mesmo, o entrelaçamento de diferentes potências sobrenaturais imanentes (santos, orixás, entidades do mato...); o remanejamento dos ritos tradicionais, em vista da criação de paradigmas cósmicos imanentes ao propósito coletivo em jogo, e, principalmente, a imaginação apocalíptica de perímetros de bem viver não exclusivos, não fechados, a escatologia recheada de pensamento espacial, de terra e território, como estratégia semiótica terrestre que age *por fora e contra a dominação imaginária da propriedade privada da terra*.

Tudo se passa como se a “hinterlândia” semiárida, no Brasil, oferecesse uma resistência a todos os fundamentos caros ao sistema colonizador (com seus mil braços imperiais, coronelistas, militares, republicanos, eclesiásticos etc.), tornando-os imanentemente instáveis, vacilantes, deglutindo-os e expelindo-os, na forma de catástrofes ecopolíticas, quando sem saída, ou, quando se acham saídas, na forma de mutirões escatológicos da terra. Muito próximo do deserto, mas apenas *quase* lá, o sertão

⁸² cf. Bispo dos Santos, 2015, o termo aparece muitas vezes, associado aos povos colonizados, inclusive às expressões contracolonizadoras do sertão, como quilombos e movimentos messiânicos.

semiárido das caatingas funciona para os dispositivos colonizadores como uma superfície movediça, onde os alicerces mais sólidos da acumulação primitiva afundam ou se dissolvem, pois ali estão mais à flor da terra os finos liames das condições terrestres de existência, seja pela marcada intermitência climática, que coordena um sistema estonteante de presenças e ausências (chuva/sol, água/areia, verde/cinza...), seja por aquilo que se exige de uma sociedade para funcionar nesse ambiente (resiliência, criatividade, convivência, transumância etc).

Os fundamentos da colonização de que falamos se agregam precipuamente no cercamento da terra, na privação da terra. É a propriedade privada da terra que instala a civilização colonial no sertão, seja ela sob a forma do *dominium* imperial/medieval, seja sob a forma da propriedade contemporânea, privada e cartorial. Unindo os dois casos, esta é a forma da política no semiárido colonizado: a cerca que privatiza a terra. E é ao seu redor, ou melhor, em seu interior cercado, que se agregam o desmatamento, a monocultura, incluindo a pecuária, e o trabalho escravo, pilares de sustentação do sistema. A estes pilares, o fluxo de intermitências do semiárido, nas estiagens, nos quilombos e nas confederações indígenas, nas rotas de fuga espinhentas, nos sumidouros d'água, na floresta decidual e na umidade residual, oferece apenas recusas de participação na produtividade exigida, saídas para fora da colonização.

Não por acaso é mesmo a propriedade privada o mecanismo que se torna o centro de sentido dos mutirões escatológicos da terra, do qual se desviam constantemente e contra o qual se insurgem.

Esse movimento de criação de saídas do cerco da propriedade privada, no sertão, se aproxima do conceito de *recipropriedade*, articulado recentemente por Alexandre Nodari (2023), “para dar conta [de um] sistema que conjug[ue] reciprocamente a posse sem propriedade e a propriedade sem posse” (p. 197), a partir de uma ideia partilhada com Eduardo Viveiros de Castro, acerca do famoso lema do Direito Antropofágico, “a posse contra a propriedade” (cf. Id., 2011).

A questão levantada por Nodari (e Viveiros de Castro) é a da diferença de categoria entre a relação de poder que institui a propriedade privada no direito moderno (advindo do romano) e a relação de mútua desapropriação de bens, em vista de sua consumação, estabelecida como sistema de troca entre dois segmentos internos de

algumas sociedades indígenas.⁸³ A esta se soma ainda a questão da diferença ontológica entre os objetos envolvidos nessas duas relações constitutivas, sendo a *coisa* apropriada intrinsecamente distinta do *dom* trocado e/ou consumado. No caso do sistema indígena de troca, o conceito de recipropriedade contempla “a forma jurídica do dom” (Nodari, 2023, p. 199):

Trata-se de uma *reciprocidade* (pois que se trata de um sistema dual, ou melhor, de mão dupla, em que o grupo que detém a posse sem propriedade dos bens do outro também é o proprietário sem posse dos seus próprios bens), mas de uma reciprocidade imprópria, ou melhor, de uma *impropriedade*, já que o que é mais próprio nunca é plenamente próprio, e o que se tem (possui) nunca é tido por inteiro, ou seja, em que o mais próprio é, por “natureza”, alheio... Os dois sentidos jurídicos de “ter”, a posse e a propriedade, não só são separados pela recipropriedade (...). Nela, mais do que isso, posse e propriedade jamais podem coincidir, são alheias uma a outra (Id. *Ibid.*, p. 201).

Para além da natureza dos objetos e das relações que os engendram, o que está em jogo no delineamento desta diferença é a demonstração de que há uma “juridicidade” subjacente à (ou decorrente da) relação dos povos indígenas com a terra/território, que é distinta, talvez mesmo oposta ao regime jurídico romano-ocidental baseado na (ou decorrente da) relação objetual do proprietário com a terra como coisa que lhe é própria. Isto é, em grossas linhas, os povos indígenas têm uma relação originária com seus territórios homóloga às relações que sustentam a troca de consumação mútua dos bens alheios.

É mais nesse sentido de alternativa paradigmática à propriedade privada que queremos aproximar a experiência dos mutirões escatológicos da terra do conceito de recipropriedade. É certo que os mutirões aqui abordados têm uma natureza mais parecida com as “confederações” de povos indígenas e os levantes de quilombos aliados do que com as relações étnicas clânicas, intergrupais. Também não temos fontes suficientes para entender as interdeterminações que permeavam as relações internas, já consolidadas ou ainda em confecção, no interior do arraial de Canudos, por exemplo. Tudo o que podemos fazer são essas aproximações conceituais, que tanto respeitam a singularidade um tanto perturbadora do fenômeno dos mutirões escatológicos, quanto delineiam seus contornos

⁸³ “o que seria o caso ‘de todos aqueles sistemas primitivos, totêmicos etc. em que uma metade ou clã ou classe de idade ou outro segmento social qualquer é o proprietário nominal de um bem (uma cerimônia, um mito, um conjunto de nomes, pessoas etc.), mas o consumo/execução/possessão deste bem (a realização do ritual, a narração do mito, a uniões conjugal etc.) cabe imperativamente à outra metade, a um outro clã etc.’” (Nodari, 2023, p. 199, citando comunicação pessoal de Viveiros de Castro).

de forma a potencializar a comunicabilidade dessas experiências, como forma de vida, reocupação da realidade terrestre, isto é, como *exemplo cosmopolítico*.

A inversão de perspectiva que determina a recipropriedade como forma jurídica subjacente à relação indígena com a terra/território nos ajuda a compreender a direção para onde apontava a escatologia terrestre dos mutirões. Trata-se, ao que tudo indica, de um primeiro ensaio de contraefetuação da propriedade por meio da ocupação posseira. Se esse tipo de pré-ocupação, a posse, está, como alerta Nodari, já inscrita no direito imperial tradicional, como antessala do conceito de propriedade – isto é, se a posse como fato é sequestrada pela anterioridade jurídica do direito de propriedade – a “divisão de trabalho” necessária para que essa relação, de propriedade, seja efetuada reside na separação ontológica entre ocupante e ocupado, sujeito possuidor e objeto possuído, pois, o direito imperial de propriedade repousa sobre a possibilidade de destruição do objeto próprio, seu abuso (cf. Id. Ibid., seção 2.2, p. 206). A consumação do objeto trocado também é uma característica da recipropriedade, como no caso-limite do ritual pacífico-ameríndio do *potlatch*. Porém, aqui se trata de uma virada de perspectiva que muda tudo.

Nodari traz à tona a diferença fundamental em jogo: enquanto no direito imperial tradicional a destruição do objeto é a finalidade da relação que estabelece a conexão entre posse e propriedade, para os povos indígenas, ao que tudo indica, a consumação dos objetos é o meio pelo qual a relação social entre os grupos perdura, dissociando a posse da propriedade: um grupo só tem o que o outro usufrui, e vice-versa (cf. Id. Ibid., seção 2.5, p. 212). Num caso, as relações sociais são ontologicamente separadas dos objetos que circulam, de forma a permitir o abuso do objeto como exercício do poder soberano; noutro, os objetos que circulam são ontologicamente imiscuídos nas relações sociais, de forma a exigir a persistência intensificada das próprias trocas. Se houver uma interdeterminação mútua entre relação social e ontologia, podemos supor que o “modo de produção escravista” (ambiente do surgimento do direito de propriedade) se interdetermina com o modo de relação que une posse e propriedade justamente na ideia de escravidão: o objeto, no direito imperial, é concebido na forma do *escravo*. Já o “modo de consumação indígena” se interdetermina com o modo de relação que dissocia posse de propriedade por meio da ideia de obrigação/vingança: o objeto, na juridicidade indígena, é concebido na forma do *guerreiro*, aquele que encarna a mensagem de que as relações continuam, o mundo perdura. “Se, na propriedade moderna, só é possível ter a coisa que é própria pelo seu não ser, na recipropriedade, só é possível ser ao não ter o que lhe é mais próprio.” (Id. Ibid. p. 202)

De toda forma, o arraial de Canudos ou o Caldeirão dos Jesuítas (que veremos mais abaixo) tem menos a forma de um grupo etnicamente determinado do que a de uma multidão oriunda das ruínas da colonização. Isso significa que, se ali não há um complexo relacional social e cosmológico etnologicamente diferente do entorno determinado pelo Estado-nação, também há uma recusa radical da subsunção à forma nacional-estatal – uma multidão indígena, valorizando o atrito mútuo que esses termos provocam, talvez dê conta da forma étnico-política desses movimentos, o que se coaduna com a ideia de confederação e quilombo. Neste sentido, o que nos interessa para compreender a relação estabelecida com a terra nos mutirões escatológicos é a recusa, que o conceito de recipropriedade prevê, de associar posse a propriedade.

Essa disjunção nos parece ser não apenas um *pressuposto* epistemológico, mas uma *ação* efetuada conscientemente nessas retomadas (problematizaríamos a noção de “consciência da ação” aqui, se houvesse tempo e competência). E ainda mais: uma ação que desentranha da realidade sociopolítica da colonização seu caráter monstruoso, o avesso da propriedade quando ela se choca contra os limites intensivos da terra, e que deixa evidente a bivalência do sertão– lugar da ominosa violência contra terra e povos, lugar da reconstituição do cosmos desmantelado. Neste sentido, os mutirões escatológicos opõem à “confiscação” colonial o dispositivo da “possessão” territorial. Confiscação é o conceito elaborado por Jorge M. Villela para designar “um procedimento aquém do que descreve a expropriação”. A expropriação da terra, nesse caso, é uma operação secundária que procede já após a separação entre o sujeito possuidor e objeto possuído. Já a confiscação age antes na intenção de extrair corpo e terra um do outro, incidir diretamente sobre “os tempos, eliminar os ritmos, inventar a cadência, alinhar corpo e máquina industrial, reagrupar os sentidos e as atenções” – “o que é confiscado não são objetos nem meios, é um modo de vida inteiro porque se trata, antes, de um eu sempre composto (Villela, 2020, p. 282; 279). A esse dispositivo, Lewandowski e Goltara opõem a *possessão*, “como entrada no mundo da incerteza e do risco, em que o cuidado se torna parte fundamental da política que a terra, por meio de seus habitantes, agencia” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 70). Se a *recipropriedade* é um conceito que diz respeito às relações sociais em sua totalidade dinâmica (o dom sendo o veículo das relações sociais, e não sua finalidade), a *possessão* diz respeito especificamente à relação especulativa recíproca entre terra e povo, ela é, no que entendemos, um caso da recipropriedade, o caso da terra. A *possessão* recíproca então quer “explicitar justamente uma relação sensível e vital com a terra (...) em que os marcos da ocupação estariam nas

ideias de se ocupar da terra, do cuidado com ela, do agir tendo a terra como impulso.” (Id. Ibid., 73).

Este tipo de ocupação territorial parece engendrar uma forma de relação ensaística que reforça o usufruto sem prever o abuso, como se a terra não tivesse a mesma natureza que os objetos discretos possuídos cotidianamente. Poderíamos dizer, com Nodari, que esses mutirões se conectam diretamente com

a estratégia política das ocupações contemporâneas — de terra, de prédios, de escolas e instituições — entra em ressonância com essa alterlógica a recipropriedade: para além do mesmo nome (ocupação tradicional é o nome que define juridicamente a relação indígena com a terra), trata-se de uma estratégia na qual não se trata de querer dominar, mas de propor, no gesto da ocupação, uma outra forma de se relacionar seja com a terra, seja com a moradia, seja com as instituições, que não seja uma relação de propriedade com seu direito de abuso. (Nodari, 20203, pp. 204-205).

Isto se relaciona com a escatologia muito peculiar dos mutirões, pois não se tem notícia de que em Canudos ou em Caldeirão circulasse a ideia de “terra de Deus”, isto é, nem mesmo a divindade cultuada era tida como proprietária. O horizonte do fim do mundo, além de espacialmente determinado, parece dizer respeito antes à fronteira entre um mundo cercado e um mundo não cercado, entre o espaço determinado pela propriedade, pelo abuso e pela destruição do mundo, e o espaço aberto em augúrio, em invocação da recipropriedade, em recusa radical em associar posse e propriedade, em direito de “destruir a propriedade de ser propriedade” (Viveiros de Castro, *apud* Nodari, 2023, p. 213). Que essa escatologia horizontal seja o dispositivo material e semiótico de luta contra o cercamento do mundo, a máquina de guerrilha contra a propriedade privada, está claro desde o mecanismo da *fuga para dentro* ativado pelos mutirões escatológicos, pelos quilombos e pelas “confederações” indígenas.⁸⁴

Já falamos das formas coletivas de trabalho de tradições transcontinentais, evocadas por Paulo Emílio Martins, que sugerem que o mutirão do Belo Monte de Canudos portou, em sua insurgência, os quatro cantos do mundo. Este mesmo autor também utiliza, para designar o lugar histórico da experiência de Canudos, a ideia de

⁸⁴ Essa fuga para dentro parece constituir uma tática cosmopolítica de antiga cepa no sertão, especialmente de escape ou drible das potências mortais: “As ‘fugas’ para o mato pertencem claramente a uma tradição simbólica ‘tapuia’: o cônjuge do morto se esconde alguns dias no mato; na volta dele, é o resto da aldeia a fugir, por medo do contágio. Também, em época de epidemias, esconderem-se no mato parece uma prática costumeira, assim como é normal, como veremos, esconder as crianças doentes por medo do batismo *in articulo mortis*.” (Pompa, 2003, p. 375).

pora-pora-eyma, antigo e enigmático vocábulo tupi, que resultou no atual topônimo Borborema, cujas raízes etimológicas o colocam em correlação com o termo pretensamente lusitano *sertão*.⁸⁵

Se, inspirados nesse epíteto, pudermos aproximar a experiência de Canudos das antigas peregrinações dos povos tupi-guarani pela Terra sem mal, extensamente analisadas por Pierre e Hélene Clastres, a relação de *porá-porá-eyma* com o conceito de sertão, ou melhor, com os usos conceituais do termo sertão e seu afinamento progressivo em direção ao semiárido nordestino, em que acabou por se estabilizar,⁸⁶ vai saturá-lo de sentidos especiais para designar a experiência dos mutirões escatológicos: uma peregrinação pela terra erma, na qualidade de “asilo predileto do tapuia perseguido”, para transformá-la em lugar propício para se viver, onde a fartura não se apartaria da liberdade, mas a posse se apartaria da propriedade, onde os rios seriam de leite e as barrancas, de cuscuz,⁸⁷ utilizando-se de um arcabouço imagético mal-arranjado a partir do entulho dos “aparelhos ideológicos” da colonização para confrontar diretamente o sistema de poder vigente. Assim conjurado pela união dos termos sertão/*porá-pora-eyma*/terra sem mal, os mutirões escatológicos da terra encapsulam e fazem emergir de forma monstruosa a violenta deriva transcontinental que sustentou a inauguração do ocidente moderno. Trauma retornado do inconsciente da modernidade, o sertão está em toda parte.

⁸⁵ Martins utiliza a expressão tupi em três subtítulos de seções de sua tese, designando com ele, diretamente, o arraial de Canudos. Na primeira aparição, encontra-se a seguinte nota de rodapé, citando de segunda mão: “Porá-porá-eyma - Segundo Teodoro Sampaio: do Tupi, *lugar despovoado, estéril, asilo predileto do tapuia perseguido pelos caçadores de índios.*” (Martins, 1999, p. 79, n.r. 33, *grifos no original*). O autor não se incomoda em desenvolver a ideia, mas usa a expressão mais quatro vezes, duas delas em associação com o termo ‘tapuia’ e sempre aplicando-os diretamente ao arraial do Belo Monte, como quando, sobre o surgimento do arraial, fala do “projeto de transformação do *porá-porá-eyma* dos tapuias” (p. 83), ou quando, analisando o formato de mutirão em Canudos, menciona a “práxis agrícola mutualista da civilização do pastoreio, no mundo distante do *porá-porá-eyma* dos tapuias perseguidos” (p. 201), ou quando afirma ser “evidente que Antônio Conselheiro e seus coetâneos do *porá-porá-eyma* ignoravam completamente as interpretações teóricas do mundo industrializado” (p. 183).

⁸⁶ Cf. Medeiros, 2018, pp. 24ss.

⁸⁷ “terra da promessa, onde corre um rio de leite, e são de cuscuz de milho os barrancos” é a frase utilizada pelo frei João Evangelista do Monte Marciano, após a visita oficial realizada em 1895, a mando da arquidiocese de Salvador, em alusão à famosa imagem bíblica, para descrever de modo sarcástico como os canudenses encaravam a própria experiência. (cf. Rodrigues e Moura Lima, 2021)

1.4. Segunda aproximação: Caldeirão dos Jesuítas⁸⁸

i. Cerca de três décadas após o extermínio do arraial de Canudos, outro beato peculiar apareceu, no sertão sul do Ceará, nas terras do padre latifundiário Cícero Romão. Negro sertanejo, filho de escravos alforriados em Alagoas, José Lourenço migrara da Paraíba para o Ceará, um ano após a abolição oficial da escravidão, em busca de sua família perdida nas comuns diásporas internas da população super-explorada do semiárido. Encontrou-a em Juazeiro do Norte, entre as inúmeras famílias e grupos que o padre Cícero abrigava em suas terras durante os episódios ecológicos das secas.

Tendo, ainda jovem, ganhado a confiança do vigário, Lourenço arrendou um trecho de terra de cerca de quinhentos hectares onde se assentou, com sua comunidade de romeiros fiéis do padrinho. Ali, na Baixa d'Anta, durante mais de trinta anos, essa comunidade acolheu os migrantes climáticos do semiárido, que, sem nenhum recurso de sobrevivência, buscavam nas experiências comunitárias ao redor do padre do Juazeiro, um sinal invertido do coronelismo, um “padrinho” que os pudesse, em vez de explorar, socorrer (cf. Gomes, 2015, p. 85; Queiroz, 2003 [1965], p. 283).

A experiência da comunidade da Baixa d'Anta, devotada a ser refúgio “dos excluídos, empobrecidos, rejeitados da sociedade latifundiária” (Gomes, *op. cit.*) e a dar asilo aos órfãos vítimas dos genocídios das secas (cf. Queiroz, *opt. cit.*), reproduz o mesmo tipo de reparos de comunidades alquebradas feitas nas malhas do sistema eclesiástico-coronelista, que marcou a ação do pioneiro padre Ibiapina e a primeira fase do movimento conselheirista. Porém, desta vez, ela já começa instalada em um território: “a seca empurrava os flagelados para Baixa D'Anta. Eles chegavam aos milhares. A comunidade crescia à medida que muitas famílias chegavam a Juazeiro (...) sem ter trabalho, sem comida, sem moradia. Todos eram encaminhados pelo padre Cícero para os cuidados do beato.” (Gomes, *op. cit.*, p. 86). A comunidade da Baixa d'Anta perdurou por décadas como abrigo de migrantes e como uma espécie de falanstério penitente, em que se vivia segundo as regras do catolicismo laico sertanejo (devoção aos santos, rezas e novenas, disciplina corporal...) e se produzia um modo de vida livre o suficiente dos laços de servidão das fazendas para promover o que nelas não era possível, e que virou marca do movimento do Beato Lourenço: recuperação do ambiente degradado, trabalho

⁸⁸ A reconstrução narrativa que segue se baseia em Queiroz, 2003 [1965], pp. 282-294; Alves, 1994; Alves, 2001; Gomes, 2015.

e bens distribuídos de forma radicalmente igualitária e acolhimento dos empobrecidos. (cf. Alves, 2001, 60ss).

O estilo peregrino de Ibiapina e da primeira fase da atuação de Antônio Conselheiro dá às suas ações o caráter de uma assistência sem confronto, pois incide sobre a promoção do bem-estar imediato de populações exploradas e/ou abandonadas, criando laços de sobrevivência e consolo, por assim dizer, sem questionar a base territorial do poder eclesiástico (as freguesias e dioceses) e do poder latifundiário (as fazendas e municipalidades). Só quando essas experiências passam a mexer diretamente com essa estrutura gigantesca de poder, que, como se sabe, é a causa mesma da propagandeada miséria do sertão⁸⁹, é que se tornam malvistas e duramente combatidas.

Com o Beato Lourenço, entretanto, a experiência já começa confrontando o poder da propriedade, de forma não belicosa, mas muito ativa, pela simples implementação de um modo de vida que pega o coronelismo a contrapelo: o sítio onde se desenvolve essa singela ação assistencial é alugado e a estabilidade da comunidade, durante três décadas, sob o olhar desconfiado e raivoso dos proprietários de terra, só foi possível pela intercessão do padre do Juazeiro. E nem isso deu conta. O gatilho da crescente ira dos coronéis da região com essa espécie de quilombo para-católico foi a veneração dedicada a uma rês doada pelo Pe. Cícero e que teria sido revertida em símbolo da devoção e da alegre suficiência da comunidade.

Foi provavelmente no início da década de 1920 que o padre Cícero repassou para a comunidade uma rês de raça, um boi, que recebera de presente de seu amigo co-coronel Delmiro Gouveia (cf. Silva e Machado, p. 2). Primeiramente, a magnitude do carisma do doador exigiu um cuidado especial com o presente: “José Lourenço passou a cuidar do animal com o maior zelo, preparando-lhe estábulo condigno.” (Gomes, *op. cit.*). A isso juntou-se a muito provável diferença magnífica do boi em relação às reses comuns conhecidas pelo povo do sertão, o curraleiro pé-duro típico da criação bovina no semiárido: “a beleza do animal despertou a admiração dos tabaréus” (Queiroz, *op. cit.*). Por fim, a companhia de um animal bovino representava um sinal de grandeza para as famílias camponesas mais empobrecidas do semiárido, acostumadas, pela situação de exploração, à chamada “criação miúda” – ovinos, caprinos e aves. Em uma comunidade dedicada a ser um amparo não menos emocional que socioeconômico em um mundo

⁸⁹ Cf. Davis, 2022.

desmantelado, esses foram, certamente, motivos psicossociais essenciais na fascinação quase imediata com que o boi encantou os fiéis do Beato Lourenço, fascinação traduzida no carinhoso nome que lhe deram.

Cognominado de Mansinho, o boi-dom ganhou amplitude mágica, agregou em sua imanência unglulada toda aquela energia de *transcendência situada* que imantava a comunidade. “O animal recebeu cuidados extraordinários, vivia engalanado de flores, era alimentado com todo carinho, seu estábulo atraía romarias.” (Queiroz, *op. cit.*). “Enfeitavam-lhe os chifres com grinaldas de flores. Faziam-lhe oferenda de cargas de rapadura e de farinha.” (Gomes, *op. cit.*).⁹⁰

O boi Mansinho encapsulou de modo definitivo a performance de confronto que estava se desenhando no modo de vida quilombola engendrado pelo movimento em torno do Beato Lourenço. Se arrendar uma fazenda, conviver com o semiárido e a caatinga, plantar para se alimentar, reorganizar um povo em diáspora, manter uma disciplina religiosa ortodoxa autônoma e viver sob os cuidados de um padre coronel que estabelecia com a multidão de desamparados que o procurava uma relação de troca política menos indigna do que a pura exploração habitual... se tudo isso já perfazia uma subversão afrontosa de cada um dos elementos do aparato do poder coronelista, o culto do boi Mansinho representará o ponto de virada.

O gado bovino era o último elemento não assimilado na versão avessa do coronelismo produzido pelos mutirões escatológicos da terra. Mas tinha sido ele, como o consenso historiográfico sabe, o motivo econômico da expansão colonial e da montagem da perversa estrutura de espoliação de terras e povos do semiárido. O boi deu nome à civilização típica do semiárido; o trabalhador típico do sertão foi chamado de *vaqueiro*. O sertão e o curral se tornaram, pela ação de domínio da terra, espelhos um do outro,

⁹⁰ As citações acerca da história do Boi Mansinho são muito reduzidas nos estudos acadêmicos, já que as fontes contêm muitos elementos aparentemente lendários. Nos casos de Conselheiro e do Beato Lourenço, os boatos propagados pelos inimigos dos mutirões escatológicos da terra continham muitas mentiras deliberadas. As acusações de delírios e crimes eram elas mesmas delirantes, nos dois casos. Se nos anos 1890 o arraial de Canudos foi alucinadamente acusado de sedição monarquista, de receber armas da coroa inglesa, por meio do tráfico argentino, para desestabilizar a República (cf. Bartelt, 2009, p 143.), nos anos 1930 o arraial de Caldeirão será acusado de sedição comunista, de conluio com a União Soviética e de crimes sexuais (cf. Silva e Machado, 2014, p. 9; Dallal, 2023) – aliás, no século XVII, a “confederação dos bárbaros” já tinha sido acusada de conluio com potências internacionais, no caso a Holanda (cf. Puntoni, 2002, p. 65), o que não deixa de fazer um eco perturbador com as acusações recentes de ‘ONG’s a serviço de interesses estrangeiros’ – a repetição trágico-farsesca da história... De forma que, ainda na primeira fase do movimento do Beato Lourenço, em Baixa d’Anta, os cuidados com o Boi Mansinho serão manipulados na propagação de boatos que justifiquem o ataque à comunidade, como aqueles que acusavam a utilização de fezes e urina do boi como remédios – o que era, aliás, uma prática etnomédica de amplíssima difusão no sertão da época.

como lugares do boi, a mercadoria móvel que integrou o semiárido brasileiro à cadeia global da economia colonial. O sertão das caatingas foi nomeado, invadido, esquadrihado, despovoado, e, finalmente, cercado e reduzido a propriedade para ser curralizado (o curral, aliás, se fixou como o perímetro fundacional da colonização do semiárido: a fazenda é curral de gado, a senzala e o aldeamento, currais de gente; mais para a frente, o coronel terá seu curral eleitoral, os retirantes flagelados serão confinados naquilo que será primeiro chamado de currais do governo, depois de abarracamentos, depois de campos de concentração; mais para frente ainda, o açude será o curral das águas... O destino colonial do sertão é o de ser o curral do mundo...).

A sacralização do boi Mansinho, por isso, significou o ápice do coronelismo-ao-contrário: sob os auspícios de um padre coronelista, multidões de outrora escravizados, depois de reconquistarem a dignidade sagrada de ser pessoa, e não mercadoria, ocupam um território de forma coletiva, que passa a ser um espaço escatológico, e não um bem apropriável, e terminam por retirar do mais simbólico bem semovente dessa civilização seu caráter de mercadoria. No centro do sertão coronelista e católico, uma expressão singela dos avessos da estrutura do poder eclesiástico e político ganha um dramático contorno cosmológico ao efetivar uma inflexão pagã, isto é, contra-monoteísta e contra-proprietária, que ameaça descurrealizar o mundo: um boi sagrado é um boi descurrealizado, a comunidade que o sacraliza é formada por gente descurrealizada. Estava em xeque os três pilares do poder latifundiário no sertão, a propriedade da terra, do povo e de seus bens: o curral, o escravo e o boi.

Coronéis e bispos, escandalizados com a alegria pagã das histórias graciosas que circulavam, ordenaram a dissolução do fenômeno. Convenientemente baseado na propagação de relatos acerca da divinação do boi, de “que aparas de seus chifres e unhas (...) realizavam curas maravilhosas.” (Queiroz, *op. cit.*), de que “dos seus cascos eram extraídos fragmentos para, em pequenos saquinhos, serem pendurados no pescoço, como relíquias, à moda do Lenho Santo” (Gomes, *op. cit.*), o supercoronel Floro Bartolomeu, famigerado, protagonizou a abominável cena do martírio do Boi Mansinho em praça pública e da coação de pessoas da comunidade a comerem de sua carne. O Beato Lourenço, preso, teria se recusado a partilhar dessa anti-eucaristia.

A trajetória do Boi Mansinho merece até mesmo um estudo mais aprofundado, pois essa rês atravessa toda a rede de poder e de resistência popular do semiárido, como um sinal escatológico, com um apelo lírico que faz par com a vaca mística do conto “Sequência”, das *Primeiras Estórias*, de Guimarães Rosa. Que tenha sido um boi de raça,

graúdo, símbolo de riqueza e poder da típica economia primária sertaneja (e brasileira) de então (e de hoje ainda); que o sacrilégio de sua morte tenha sido ordenado por Floro Bartolomeu em uma macabra cerimônia pública que concentra em si o mais abjeto triunfo do coronelismo; que tenha sido sacrificado por ter sido, antes, adotado e reverenciado como símbolo vital por um quilombo para-católico no centro do sertão; que tenha sido dado como presente a essa comunidade pelo Padre Cícero, coronel e sacerdote, figura ambivalente, e que este o tenha, primeiro, recebido de presente do esdrúxulo magnata Delmiro Gouveia, industrialista entusiasta do progresso do sertão... tudo isso não parece ser de pouco significado.

ii. Em 1926, a experiência foi desmantelada, o sítio foi cambiado entre coronéis e a comunidade, expulsa.

Tendo sido preso pelo episódio do Boi Mansinho e solto pela intercessão do Pe. Cícero, o Beato Lourenço refundou a comunidade numa gleba pertencente ao padre, denominada de Caldeirão dos Jesuítas (Caldeirão devido a uma formação geológica que propiciava um poço largo que se mantinha com água mesmo nos longos períodos de estiagem, e dos Jesuítas porque se dizia ter sido local de um aldeamento antigo). Ali, entre 1926 e 1937, numa região abandonada, longínqua, pedregosa e entre serras, como os quilombos, novamente floresceu um experimento de igualdade e aliança com a terra, atravessada por motivos escatológicos e empenhada na constituição de redes territoriais que de um lado, garantiam a autonomia de uma comunidade devotada radicalmente à vida igualitária e, de outro, nutriam a capacidade espantosa de garantir a subsistência comum em fina sintonia com o ecossistema fragilizado do semiárido.

Assim como o movimento conselheirista tinha, na evolução de suas fases, assistido à mudança de regime nacional de governo e padecido do recrudescimento do poder dele decorrente, da primeira fase (em Baixa d'Anta) para esta segunda fase (no Caldeirão), o mutirão escatológico liderado pelo Beato Lourenço também foi atravessado por uma mudança sensível do mesmo calibre. A revolução que levou Getúlio Vargas ao poder havia transladado o centro gravitacional do poder da oligarquia rural dos coronéis para a oligarquia da burguesia urbana industrial (também de largas costas agrárias, é verdade). Porém, nem por isso, no sertão, o poder do coronelato decadente se fez sentir menos violento. Se antes, se o fizera sentir, em Canudos, porque reforçado pelo advento da República dos Coronéis, agora se o fazia sentir, no Caldeirão, porque ameaçado pelo advento da República burguesa. (Apesar de algumas previsões teóricas entusiasmadas

com o progresso que poderia advir da chegada ao poder de um segmento pretensamente mais civilizado de proprietários – a velhaca teoria da revolução burguesa –, na rinha entre as classes proprietárias pelo poder da propriedade, os despossuídos sempre saem perdendo).

Novamente, como em Canudos, a fuga para dentro do sertão era função direta da necessidade da constituição de um lugar, de um mundo-abrigo possível⁹¹, um refúgio que, por ser inerentemente contrário ao sistema vigente de poder sobre terra e povo, era já *per se* uma luta indígena-campesina: “a população aumenta regularmente com a chegada de famílias de trabalhadores sem-terra que afluíam a Juazeiro e eram encaminhados ao sítio pelo padre Cícero” (Gomes, 1994, p. 169). Fala-se em de duas a cinco mil pessoas, vindas de todo o sertão, que se ajuntaram ao mutirão do Beato José Lourenço, no Caldeirão:

No auge da sua existência agasalhou cerca de 5 mil pessoas. Famílias de todo o Nordeste, a maioria proveniente do Rio Grande do Norte, passaram a viver de trabalho e oração naquele pequeno terreno de 500 hectares no interior do Ceará. Ali tudo era feito em sistema de mutirão, e imperava uma espécie de cooperativa rústica. As obrigações eram divididas e os benefícios distribuídos conforme as necessidades de cada um. Longe dos coronéis para explorar a mão-de-obra, os camponeses experimentaram uma vida de liberdade e prosperidade. (Gomes, 2015, p. 87)

E novamente, como em Canudos, a questão da mão de obra para as fazendas do entorno começou a ser levantada como motivo de preocupação dos proprietários, e também revestida da preocupação eclesial com o rebanho católico, num conluio sintomático dos poderes da Igreja e dos coronéis:

o progresso local era sensível, mas problemas com a vizinhança começavam a surgir. O clero, como não podia deixar de ser, se pronunciou atacando o novo núcleo religioso, alertando as autoridades para o perigo que constituía. Por outro lado, como para lá se deslocavam grande contingente de fiéis dos municípios vizinhos, verificavam-se “escassez de braços para os engenhos e fazendas.” (Queiroz, *op. cit.*, p. 288).

A quase totalidade dos relatos remanescentes da experiência foi recolhida de forma oral, o que é indício do estrato social a que pertenciam os integrantes do movimento. A outra parte da descrição da comunidade vem das forças políticas diretamente envolvidas em seu desmantelamento – hierarquia católica, coronéis, políticos

⁹¹ A expressão mundo-abrigo, que aliás é uma tradução bela para o obscuro *pora-pora-eyma* tupi, foi resgatada das anotações de Hélio Oiticica por Flávia Cera.

associados e polícia. Todos os relatos, entretanto, ressaltam as quatro peculiaridades do arraial do Beato Lourenço, contrastadas com seu entorno coronelista, a saber, a opção pela igualdade social radical baseada na divisão de trabalho e de seus frutos, a posse coletiva da terra e seu uso na forma do mutirão, a próspera convivência com o ecossistema da caatinga e com o clima semiárido e o acolhimento de levas de retirantes camponeses sem-terra em busca de um lugar de bem-viver.

O Caldeirão onde floresceu essa segunda fase do movimento era um sertão abandonado por ser tido como estéril; lá, a comunidade do beato Lourenço, formada integralmente de migrantes climáticos – sem-terra e sem mundo – refaz, de forma intensificada, o experimento de transfiguração da terra: “graças ao trabalho comum, o lugar foi transformado: ‘as dificuldades de água logo foram sanadas por um sistema de barragens, poços e cisternas; o solo considerado imprestável, foi adubado’ e as plantações vicejaram.” (Queiroz, *op. cit.*, p. 285).

O depoimento do próprio tenente que elaborou o plano de dissolução da comunidade, em 1937, sinaliza as particularidades mais evidentes do Caldeirão em contraste com o entorno latifundiário – a convivência com o semiárido e a prosperidade do mutirão:

faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento do trabalho (...) era verdadeiramente edificante. (...) Como uma surpresa verde no meio dos tabuleiros nus, apareceu-nos um tapete alegre de vegetação sadia, emoldurando um açude, construído por aquela gente, pelos processos mais simples e rudimentares. (...) A terra é sáfara e quase estéril. Desejaríamos, mesmo, concluir que somente a fé inabalável daqueles homens rudes, de rostos severos e mãos calosas como carapaças de tartaruga, seria capaz de fazê-la produzir. (Ten. José G. C. Barros, *apud* Alves, 1994, p. 170).

Outros elementos constantemente ressaltados nos depoimentos e nos comentários historiográficos e sociológicos são a) a produção em escala de alimentos, inclusive gerando estoque consumido pela comunidade e regulado em vista do acolhimento de mais migrantes e, especialmente, em prevenção à eventualidade das estiagens; b) a reversão do plantio de algodão – *commodity* do momento no semiárido – em objeto próprio para se estabelecerem as trocas comerciais com o entorno; c) a tendência à autossuficiência econômica da comunidade, combinada com a abertura social radical aos desamparados que ali buscavam abrigo, e d) a combinação do caráter escatológico com a vida camponesa diária em forma de mutirão, com caracteres do paganismo minoritário medieval, como procissões rurais e rezas de encantamento para plantações e colheitas

(comparáveis com os relatos das cerimônias rurais nas aldeias italianas da Alta Idade Média analisadas por Ginzburg, 1988).⁹²

Essas são características notáveis desse mutirão porque respondem efetivamente a três axiomas perversos conjugados pelo sistema coronelista, a saber, o de que a própria terra sertaneja (o bioma da caatinga e o clima semiárido) seria hostil e produtora de miséria, o de que a larga camada da população hiperexplorada era, como a terra a que pertenciam, ignorante, violenta e estéril, e, como corolário, o da necessidade da submissão de povos e comunidades aos poderes do latifúndio como única forma de proteção política e natural contra a violência própria do sertão. O mutirão empreendido pelo Beato Lourenço, e especialmente sua resiliência diaspórica (o fato de poder ser recomeçado em outro lugar do mesmo sertão), demonstrava a falsidade e a perversidade desses axiomas, revivendo a característica secular dos povos tradicionais do semiárido de formação de comunidades em íntima associação com seu ecossistema e de reconhecimento da suficiência como horizonte ecológico-econômico.

Lourenço e Pe. Cícero parecem dois lados da mesma lâmina que atravessa as forças sócio-ecopolíticas nos sertões secos do Nordeste. O Patriarca do Juazeiro encarnou todas as forças ambivalentes e as figuras contraditórias do sertão: ocupou as posições de autoridade civil e religiosa com todas as características de um prócer do sistema coronelista e de um chefe da contraparte eclesiástica daquele sistema; possuiu muitas propriedades fundiárias, ocupadas por camponeses desamparados, que lhes serviam de rebanho fiel; teve, assim, uma rede considerável de posseiros-clientes, que, entretanto, não detinham nenhum tipo de influência ou poder político; teceu relações de amizade estratégica com empresários citadinos, latifundiários e bandos de cangaceiros...

Já o Beato Lourenço é o elemento que atravessou para o outro lado dessa lâmina, ao se tornar liderança popular de grande atração, utilizando seu vínculo protetivo com o Pe. Cícero para realizar reconexões comunitárias territoriais com efeitos sócio-ecopolíticos significativos o bastante para despertar a fúria do próprio sistema coronelista.

Aqui, parece se repetir o esquema de oxímoros e inversões que caracterizou o fenômeno de Canudos. Trata-se de um movimento social “reterritorializado” sobre o “religioso”, que inaugura um novo modo de ocupação de terras levado a cabo por antigas práticas comuns, inventando um povo ainda em formação, a partir dos cacos de povos

⁹² As características citadas no parágrafo se encontram em Alves, 1994., p. 173-185; Alves, 2001; Queiroz, 2003 [1965], pp. 283-288, e Gomes, 2015, p. 87-89.

alquebrados pela opressão colonial; movimento que, para se afirmar, se utiliza da mesma série de codificações políticas que caracteriza o sistema coronelista (o clientelismo), expondo o caráter insuportável desse sistema por meio da realização atual das virtualidades do seu avesso (e provocando, com isso, a fúria devastadora dos poderosos); movimento, enfim, que sustenta uma relação aberta, dinâmica e comprometida com as condições terrestres de existência, animado por uma transcendência situada manifestada em sua escatologia.

Assim como o arraial de Canudos, a comunidade do Caldeirão, em torno do Beato Lourenço também tomava a forma de um mutirão multiétnico, “supra-clânico”, animado por uma escatologia popular, ao mesmo tempo fincada no imaginário ultra-transcendentista do catolicismo do século XIX mas com os galhos abertos em formas muito terrestres de projeção de sentido. Na verdade, a dobra pagã que o movimento do Caldeirão efetua sobre o imaginário monoteísta (que Antônio Bispo dos Santos irá classificar de politeísmo) opera uma contrafação do modo mais característico do monoteísmo de purificar o *socius*. A contrafação, no caso, diz respeito ao uso do par falso/verdadeiro para imputar perversidade não a um culto religioso, mas a uma estrutura socioeconômica secular perversa – a “descida do céu à terra”, assim, faz contraste com o mundo cercado de fazendas. O contrário do céu não é só a terra, mas a propriedade privada, a terra sequestrada. O céu é a libertação da terra, seu descercamento (cf. Westhelle, 2012). Há, aqui, uma clara contraversão da tradição majoritária cristã, e monoteísta em geral, cujo *modus operandi* é o de purificação do culto por intolerância generalizada.⁹³

⁹³ Jan Assmann faz uma aguda observação acerca da evolução das tradições majoritárias monoteístas, notando que não se trata de uma intolerância originada em um evento violento exatamente datado, que teria se tornado tradicional (isto é, habitual): “Obviamente, **Moisés** nunca deixou matar três mil pessoas porque tinham dançado ao redor do bezerro de ouro, e os atos violentos ligados à reforma do culto de **Josias** também podem ser entendidos a partir de um ponto de vista literário, em vez de eventos históricos. Talvez até **Neemias** – mas aqui eu seria mais cauteloso – não dissolveu os casamentos mistos entre judeus e cananeus, e deixou repudiar os filhos nascidos dessas uniões. Só as violências dos **Macabeus** contra os seus compatriotas gregos assimilados é que têm a ver com fatos historicamente reais.” O mal está é na retroprojeção dos acontecimentos – sua ficcionalização ideológica, por assim dizer – que se torna canônica e oferece, assim, com sua autoridade de texto sagrado, a justificativa para qualquer barbaridade. O ruim não está tanto no que se conta nas *escrituras*, mas, sim, em que elas sejam *sagradas*. “O problema, porém, é que essa 'literatura' passou através de um processo de canonização que lhe conferiu uma grande autoridade, de modo que os pósteros, evocando tais passagens, puderam legitimar os seus atos de violência, como, por exemplo, as **Cruzadas**, o terrível banho de sangue para a conquista de **Jerusalém**, a destruição das antigas culturas da **América** e o extermínio dos nativos americanos”. (Jan Assmann, *apud* Vannini, 2016). Com essa observação queremos intensificar o contraste deste tipo de tradição majoritária do cristianismo/monoteísmo com a reversão minoritária que nela os mutirões escatológicos da terra realizam.

Após a morte do padre Cícero, em 1934, era ao Caldeirão que migrantes e refugiados da seca recorriam, incrementando aquela estranha sociedade da suficiência. O padrinho, ao fim, terá abandonado a comunidade, no gesto póstumo de doar em testamento as terras do Caldeirão para a Ordem dos Salesianos, que prontamente solicitou a reintegração de posse (cf. Gomes, 2015, p. 90).

Em 1936, sem a proteção do padrinho, o quilombo-mutirão do Beato Lourenço foi assunto de uma reunião de poderosos militares, políticos e eclesiásticos. Ao mesmo tempo e contraditoriamente, foi considerado uma ameaçadora nova Canudos e acusado de sedição socialista (era a época das *fake news* abjetas do Plano Cohen, cujo anticomunismo delirante levou à instalação do regime autoritário varguista). Vigiado, assediado e dispersado pela polícia, a mando do governo do Estado e da Diocese do Crato, o arraial foi destruído, suas mais de 400 casas de taipa e as benfeitorias foram demolidas e os materiais restantes foram entregues ao poder municipal, num gesto ritual sombrio, e maximamente recorrente na história dos povos do Brasil (dos povos *sob* o Brasil), de integração forçada ao regime de poder nacional (cf. Id. *Ibid.*, p. 91ss).

O racismo escancarado que forneceu a base discursiva para o “consenso do extermínio” de Canudos se repetiu em Caldeirão, na mesquinha condenação que consta no relatório do mesmo tenente que tinha visto na comunidade um idílio de prosperidade: “fazia-se necessário uma medida drástica e radical, de modo a não mais ser possível a sua reconstituição, mediante a afluência de romeiros que, de longe, vinham atraídos pela santidade de preto sagaz” (*apud* Id. *Ibid.*, p. 91). Se o termo ‘santidade’ foi usado pelo tenente com patente intenção irônica, não deixa de ser ainda mais vulgar por ecoar, ignorantemente, as santidades indígenas (fenômenos messiânicos relativamente comuns entre os povos de recente contato com os europeus nos primeiros séculos da colonização, cf. Vainfas, 2022), intensificando, assim, a infâmia racista, ao mesmo tempo em que reconhece, sem o saber, as confluências históricas permanentemente emersas no semiárido.

Este racismo que violentou as comunidades negras e indígenas dos mutirões escatológicos da terra foi denunciado e contraefetuado como bandeira de luta por Antônio Bispo dos Santos, quando ele reivindicou o status de quilombo para a experiência do Caldeirão, contra até mesmo as interpretações acadêmicas que generosamente o dispunham nas prateleiras do socialismo “pré-político”:

Antes de destruírem Canudos, destruíram Palmares, que foi chamado de quilombo e essa palavra se tornou tão poderosa e potente que passou

a assombrar (...). O Quilombo Caldeirão foi bombardeado por ser uma ameaça ao modo de vida colonialista. Os quilombos nunca foram comunistas... os quilombos sempre foram quilombos. O quilombo é um modo de viver. O comunismo é uma teoria. (*apud* Dallal, 2023).

A maior parte dos membros da comunidade foi coagida a migrar de volta para seus lugares de origem. Os seguidores mais próximos do Beato foram presos, levados para Fortaleza e, dias depois, soltos, quando retornaram para o Caldeirão. Os que se recusaram a ir embora se abrigaram na floresta, onde, por ainda persistirem em existir, foram perseguidos e atacados violentamente pela polícia, ao que, naturalmente, revidaram, encetando uma breve guerrilha caatingueira.

Por fim, a última resistência, nas montanhas próximas ao Caldeirão, foi bombardeada por aviões militares nacionais, nesse que pode ter sido o primeiro bombardeio aéreo sobre um agrupamento civil no país; o ataque teve o apoio expresso, a pedido das autoridades eclesiásticas e do governo do estado, do ministro da Guerra, general Eurico Dutra, que, em menos de uma década, seria presidente da República. Centenas de pessoas foram assassinadas, entre elas muitas mulheres e crianças (cf. *Id. Ibid.*, p. 93).

Aterrorizados e em desesperada tentativa de recuperar seu mundo destruído, seus remanescentes se reagruparam na região de Casa Nova, na Bahia, na comunidade Pau de Colher, que foi igualmente assediada, encurralada e massacrada pela polícia, em 1938 (cf. Queiroz, 2003 [1965], pp. 290-294; Pompa, 2015).

1.5. Transcendências situadas

Temos usado repetidamente o termo ‘aproximação’ para designar nosso movimento de bricolagem conceitual em vista de uma compreensão metarreligiosa dos “messianismos” do semiárido que consideramos aqui, aqueles apegados à terra. Com isso, de fato, mantemos a recomendável prudência acadêmica de não forçar um encaixe deselegante de ideias heterogêneas com o mero intuito de terminar um parágrafo ou uma seção do texto. Mas não é só disso que se trata. As aproximações conceituais servem também como teste, “campo de provas” de nossas hipóteses, inclusive dos “nomes dos conceitos” e das “figuras” que estamos experimentando, para colocá-las *em situação*, em uma configuração imaginada que pode ou não surtir os efeitos esperados.

Quando falamos de *transcendência situada*, por exemplo, estamos nos aproximando, a título de teste, de alguns dos sentidos da transcendência, especialmente aqueles que dizem respeito à relação complexa entre terra (e Terra), mundo e pensamento. O meio em que essa aproximação se efetua é o do subconjunto de movimentos messiânicos no semiárido brasileiro de que viemos falando, naquilo que eles propõem como relação entre imaginação e concretude política, e na declinação cosmopolítica que neles vislumbramos. Quero dizer, os mutirões escatológicos da terra oferecem a forma e o conteúdo de uma retomada cosmopolítica do território, isto é, da relação entre terra (espaço) e pensamento (imaginação), que serve como exemplo sertanejo dos ensaios de reocupação terrestre dos regimes transcendentistas.

Por transcendentismo entendemos a tendência de dominação das condições terrestres de existência por meio da separação discreta e totalizante entre as bandas visível e invisível (natural e sobrenatural, se quiser) da realidade. Esta tendência se manifesta com certa persistência histórica, e perturbador avanço, dos fenômenos de dominação prático-imagética de povos e territórios, em suas dimensões internas (a uma sociedade) ou expandidas (como o domínio da forma estatal, as conquistas imperiais e as purificações monoteístas), e ganha na globalização moderna do capital sua expressão mais espantosa, pois realizada por meio do insidioso sequestro da imanência, pela captura do movimento típico das derivas terrestres.

Embora o movimento de “subsunção real” do cosmos que o capital opera seja descentrado, não orientado e sem um princípio unificador aparente, seu efeito antropológico e cosmológico, por assim dizer, é o de uma separação completa – mais anunciada que efetivada, é claro – entre o mundo e o sentido do mundo (o que corresponde

a dizer a terra e sua rede de entes terrestres). O capitalismo sequestra a imanência (os movimentos terrestres) para neutralizá-la e torná-la escrava a serviço dos projetos de desacoplamento da terra. Não à toa o realismo capitalista desenhado por Mark Fisher tem no mais rasteiro e viperino messianismo um aliado que quase coincide com toda a sua extensão: o messianismo da prosperidade neopentecostal conseguida pelo mérito reconhecido por Deus é correlato ao messianismo da entronização de super-ricos à condição de líderes da humanidade (entronização nas instituições mesmas, não menos que no imaginário, agora que pessoas cuja profissão é serem bilionárias ocuparão cargos estratégico no governo dos EUA)⁹⁴, que, por sua vez, corresponde ao messianismo da tecnofilia que promete salvar a terra de si mesma pela geogenharia e pelo desenho de cidades inteligentes, que, por último, corresponde ao messianismo maximamente delirante da colonização do espaço sideral, desterro definitivo da terra.

Só que faltou combinar com a terra mesma. A “desterritorialização absoluta” é um apanágio terrestre insequestrável (aparentemente, ou, pelo menos, até que o seja). Isto é, há sempre (ou, pelo menos, até que não haja mais) alguma novidade sendo gestada pelos movimentos que a terra engendra, que ultrapassa a monstruosa capacidade do capital de colonizar. (É essa esperança mínima e surda que parece cintilar no que Deleuze e Guattari disseram estar em jogo no exercício da filosofia – a velocidade do conceito ultrapassa seu veículo e seu meio). Esse sobrepujamento terrestre é uma forma de transcendência, pois, paradoxalmente, se situa sempre “do outro lado”, um passo à frente do lugar onde está agora; ou seja, há algo inerente ao movimento terrestre que invoca ou inaugura incessantemente (ou, pelo menos, até que não mais o faça) um novo estado de coisas. Por sua vez, essa novidade incessante da terra é coextensiva à imaginação cosmicamente determinada, o pensamento, que a acompanha inevitavelmente e a absorve sob a forma de um horizonte, isto é, de um lugar, uma situação. A transcendência terrestre é, portanto, *transcendência situada*, pois só se dá a conhecer, a ser imaginada, mediante um aqui e agora de onde o pensamento (imperial, grego, monoteísta, pagão, moderno, ameríndio...) a presente. Os *xapiri* (espíritos da floresta), se esforçando pra segurar o céu sobre a *urihi-a* (mundo-floresta), bem o disseram aos xamãs yanomami...

⁹⁴ Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2024/11/trump-coroa-elon-musk-com-cargo-em-comissao-de-eficiencia-de-seu-governo.shtml>

Ressituar a transcendência, então, desterritorializá-la para que ela volte a caber nas condições terrestres, para que volte a se acoplar, parece ser o efeito escatológico dos mutirões da terra, o que eles fazem acontecer na dimensão do “religioso”. Não se trata nem somente da tentativa de realizar o Reino de Deus na terra, traço que une todos os movimentos messiânicos monoteístas (quero dizer, inclusive os que não têm apego terrestre), nem tampouco de um repentino “reencantamento” cosmológico, mas, sim, de uma *inflexão* pagã, um *movimento* de contraefetuação dos elementos da ordem transcendentista (o Estado-Nação, a propriedade coronelista, o Deus católico-romano...) subvertendo-as a serviço da reocupação terrestre. Com isso, quero ressaltar o caráter ambivalente, ou oximorístico, ou mesmo paradoxal, destes movimentos, a meio caminho que estão entre o sequestro monoteísta e o paganismo animista, entre a resignação à propriedade privada e a reassunção da recipropriedade indígena, entre o céu e a terra... (O comportamento de “fita de Moebius” que cabe para descrever esses movimentos também serve para verificar o permanentemente ambíguo conceito de *sertão*).

O que está em jogo nestes mutirões parece ser a ativação de um dispositivo que se aproxima da contramestiçagem de que fala Marcio Goldman (2015), em uma modalidade muito específica. Embora seja um lugar-comum, desde o engano de Euclides da Cunha, considerar o sertão semiárido como berço de uma cultura até o século XIX isolada do resto do Brasil, tem sido demonstrado, na verdade, que os sertões secos sempre foram atravessados, desde a época de sua invasão colonial, por contingentes populacionais tão diversificados quanto os que produziram a maior parte do resto do território nacional, isto é, mormente populações indígenas e africanas aterrorizadas pelo sequestro, pelo genocídio, pelas escravizações (cf. Santos, 2011). O sertão não só participou, como foi palco, tema e ator, como pretendo mostrar no terceiro capítulo, do grande deslocamento cosmológico global operado pela colonização moderna. Por isso, a natureza singularmente sincrética dos mutirões escatológicos da terra, entre os séculos XIX e XX, no semiárido, seus momentos históricos, seus lugares de ocorrência, seus protagonistas, o que colocam em jogo e em que termos o fazem, cabem também no que Goldman, falando do forjamento das religiões de matriz africana no Brasil, diz ser “o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade.” (Goldman, 2015, p. 645).

A contramestiçagem proposta por Goldman diz respeito à relação complexa entre as matrizes africana e indígena, assumida por pessoas e coletivos que se reconhecem como sendo parte ativa desse entrecruzamento histórico e que se expressa especialmente

na perspectiva afroindígena. Se seria certamente muito ousado sugerir que os mutirões escatológicos da terra realizaram um experimento afroindígena *avant la lettre*, pelo menos podemos aproximar três dos elementos citados por Goldman de alguns aspectos essenciais dos movimentos de Canudos e Caldeirão, e do que neles se expressa como cosmopolíticas dos povos do sertão semiárido.

Primeiramente, os mutirões da terra compartilham com os fenômenos estudados por Goldman a característica de composição heterotópica, ao mesmo tempo deslocada (em trânsito, migrante) e operadora de uma realocização de termos, de horizontes, de territórios, com a finalidade pura e simples de *reexistir* (*differance* forjada por Eduardo Viveiros de Castro) ao sequestro, à escravização e ao aniquilamento: “tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar sua eliminação e/ou captura” (Id. Ibid., pp. 643-644).

Também a resistência à mera identificação com a descendência de uma matriz ancestralizada, desaparecida, da qual ter-se-ia herdado a cultura, parece caracterizar os mutirões escatológicos da terra, devido ao caráter ativo, agente, agenciador que têm, pelo qual recombina, inauguram, entrecruzam as virtualidades que trazem consigo, de sua história e seus lugares – aqui se localizariam os temas religiosos, a linguagem apocalíptica, a revisão cosmológica, ao mesmo tempo modesta e sofisticada, que realizam com os materiais semióticos que sobraram, em que reúnem terra e sentido, outrora separados.

Por fim, essa peculiaridade ‘metarreligiosa’ dos mutirões da terra, pela qual adquirem um rosto enigmático de “cristianismo terrestre”, em que um boi é tão venerado quanto o padre é respeitado, uma procissão com ramos e rosários é realizada nos matos e roçados, um curandeiro indígena trata com mezinhas a mazela de um beato consagrado a Nossa Senhora... Isto se aproxima, talvez com os termos da relação invertidos, do depoimento de Célia Tupinambá, citado por Goldman, sobre as misturas culturais praticadas por seu povo: “Nós fomos catequizados. Aí nós usamos o que era bom ou tinha mais força da religião do outro e adaptamos às nossas práticas e crenças” (Id. Ibid., p. 657).

A relativa contramestiçagem dos mutirões escatológicos da terra se dá, então, como um movimento que subitamente toma a direção contrária à que levava ao triunfo do mundo colonial, uma lembrança dos vínculos terrestres que faz um povo existir (e que um povo faz existir), uma abertura virtual que permite o ensaio de uma atualização desses

vínculos, em ativa resistência, isto é, em relação extrínseca com a ordem que os cerca (cerca a terra e os povos). Contramestiçagem e contracolonização são, assim, mutuamente o meio de ação uma da outra.

Imaginemos sobreviventes de uma guerra de extermínio que, por necessidade, mas também por iniciativa criativa, passam a usar as antigas trincheiras, os instrumentos quebrados e as armas disfuncionais das derradeiras batalhas, com o intuito de não apenas recomeçar a vida mas também de *resistir ativamente à ordem que produziu a guerra*: Canudos e Caldeirão são dois exemplos de movimentos de contra-colonização que ocorrem por dentro e debaixo dos escombros de uma ordem cosmofóbica. Eles ensaiam respostas à questão de se é possível retomar a atenção às condições terrestres de existência depois do despovoamento cósmico operado pelos regimes de transcendência antiterrestre e da inoculação da expectativa de desacoplamento da terra – depois, isto é, da terraplanagem colonizadora. Pode-se esperar, cultivar, realizar algum tipo de virada cosmológica onto-prática depois/debaixo da modernização desencantadora, incluindo nesta os últimos avatares da expectativa de desacoplamento da terra, tais como o fundamentalismo monoteísta e o otimismo neoliberal (de recente combinação tão esdrúxula quanto assassina)? O que significa ultrapassar a colonização e a modernidade, do ponto de vista cosmológico, de forma que “cosmológico” passe a ser, para nós, algo mais do que somente “existencial”? O que significa transcender a colonização e a modernidade de forma a interromper a corrida de desacoplamento da terra, transcendê-los de forma a ressituar a transcendência?

As questões que se colocam em par – a do “depois da colonização” (pós-colonial, decolonial, contracolonial) e a do “além da Modernidade” (pós-moderno, extra-moderno) – são fiéis à ambivalência que caracteriza o jogo semântico entre modernidade e colonização, no qual cada um significa o outro e, vice-versa, cada um torna o outro concreto, material, tangível. Se o monoteísmo, por exemplo, é um instrumento primordial do desencantamento do mundo é porque a operação de separação entre terra e povo que ele opera é muito concreta; desencantar o mundo não é apenas uma palavra de ordem, uma magia desmagificante, mas, mais que isso, é a retirada das condições objetivas com que o mundo era animado, o trânsito “espiritual” entre uma terra onde um povo vive e um povo que a uma terra pertence; desencantar o mundo é desmantelá-lo concretamente.

O exemplo mais terrível e recente dos efeitos concretos da estratégia de desacoplamento da terra é o massacre abominável perpetrado pela extrema direita sionista, no comando de uma das máquinas de guerra mais bem equipadas do mundo,

contra a população palestina em Gaza (mas também na Cisjordânia), civil, minoritária, acossada por todos os lados, e em completo desespero, contando seus mortos às dezenas de milhares, a maior parte deles mulheres e crianças. Este ominoso genocídio, operando em toda a potência desde outubro de 2023, tem sido planejado e executado por muito tempo e com muitas frentes de ação. Cada ato de destruição da Palestina carrega consigo um sentido macabro, uma mensagem infernal. Quando os tratores israelenses arrancam olivais antigos, quando os colonos queimam casas e lavouras, quando os militares envenenam cursos d'água, eles estão subtraindo a terra do povo para que o povo seja subtraído da terra. Cada ato destrói material e semioticamente o mundo. As máquinas de guerra da corporação Estado-Capital sabem muito bem que enquanto se puder refazer o sentido de um território habitado por um povo menor, será impossível dominá-los, terra e povo, definitivamente. Por isso, adota-se a estratégia diabólica da terraplanagem, além da simples martirização do povo: é preciso, diriam os sionistas, matar o povo e a terra – talvez para que ao povo da terra se suceda triunfalmente o povo de Deus...⁹⁵

Passando ao largo, como temos repetidamente insistido neste capítulo, dos conjuntos convencionais formados pelas categorias de “religioso” e “messiânico”, sugerimos que movimentos “messiânicos” terrestremente comprometidos, os *mutirões escatológicos da terra, constituem um conjunto de eventos que respondem à saudade do povoamento do cosmos*. Não são como os coletivos contracoloniais situados fora dos regimes da transcendência antiterrestre que os cercam e ameaçam (penso nos povos indígenas em franca luta contra a colonização neste exato momento). Também não são como os coletivos que lutam para revolucionar a gestão da ordem hegemônica mantendo seus pilares cosmo-ontológicos (penso no amplo espectro da esquerda, do marxismo à social-democracia, do anarcosindicalismo ao ecossocialismo). Não se trata, portanto, nem de recuperar um caráter etnologicamente determinado, nem de emancipar classes sociais, não são uma etnia indígena específica, nem são um partido de massas.

Trata-se, antes, de *coletivos* que se formam dos restos da operação de desencantamento do mundo, de um povo que está vindo de diversos antigos povos quebrados, um semblante de povo novo, ajuntando-se depois de mutilados

⁹⁵ Autoridades e cidadãos de extrema direita em Israel têm defendido abertamente a colonização de Gaza por assentamentos (ilegais) israelenses, como forma de obediência a uma ordem divina: “Colonizar a terra é a missão da minha vida. A verdadeira razão é que Deus nos ordenou [colonizar a terra] quando nos deu a terra há 3.000 anos, como está escrito na Bíblia.” In: <https://www.timesofisrael.com/government-ministers-call-for-new-settlements-in-gaza-at-ultranationalist-conference/>

cosmologicamente, portando pedaços da antiga cosmologia perdida e marcas daquele poderoso deus que os seduziu, sequestrou, mutilou e abandonou. Estes povos-que-estão-devindo realizam *experiências* de redistribuição dos cacos da ordem antiterrestre sob a qual estiveram, de forma a *contraefetuar* seu valor de transcendência, territorializá-la (também, mas não só, num sentido deleuzo-guattariano), *situá-la imanentemente*, usando os fios tênues que os levavam ao céu para descerem à terra.

Podemos vislumbrar uma constelação de eventos dessa natureza que, ao longo dos dois últimos milênios, orbitam, com pontos aproximais e distais, os centros de poder de regimes antiterrestres. De um lado, por exemplo, a insurgência, no séc. I d.C., de camponeses e artesãos na Galileia romana pregando o Reinado de Deus contra a ocupação imperial e a dominação da elite sacerdotal do Templo de Jerusalém⁹⁶ e, de outro, a irrupção, no final do século XX, de coletivos indígenas e camponeses contra a hiperexploração no sul do México neoliberal⁹⁷ são exemplos de resistências terrestres *sob* regimes de poder de transcendências antiterrestres, que se insurgem *contra* sua hegemonia – contra o conluio Império-Templo no primeiro caso, contra o conluio Estado-Mercado no segundo. Nos dois casos, parte-se de *debaixo* de uma realidade desertificada em busca da confecção de laços que reativem o mundo, subvertendo, pela minoração das tradições⁹⁸, o arcabouço transcendentista da dominação, e efetuando uma reocupação *transfigurada* da terra.

Tais eventos não têm todos o mesmo teor. O que os une é a virtualidade da resistência terrestre, é o retorno das atenções às condições terrestres de existência a partir (de dentro) de uma realidade inoculada de expectativa antiterrestre, e não seus modos de atualização. Outros eventos podem ser agregados a essa constelação, especialmente se pudermos imaginar que entre as dominações transcendentistas dos impérios e a composição imanentista dos povos indígenas há não exatamente (ou, pelo menos, não somente) uma passagem de fase discreta, mas gradações, aproximações e

⁹⁶ Menciono aqui o movimento profético-messiânico cuja figura emerge das pesquisas acerca do “Jesus Histórico”, e que dista do cristianismo tal como o conhecemos assim como, atualmente, a democracia dista do populismo neofascista. Cf. Horsley, R. 2003.

⁹⁷ Trata-se do movimento zapatista, composto pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional e famílias e comunidades camponesas e indígenas de diversas etnias que ocupam, como um plano alternativo de vida, a região de Chiapas. Podem-se acompanhar publicações da experiência em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>. Cf. Morel, 2018 e 2023.

⁹⁸ “[segundo] o autor de teatro Carmelo Bene, Deleuze denominou operação de ‘minoração’: a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama” (Goldman, 2015, p. 646).

distanciamentos. Desta forma, poderíamos dizer que, na ponta que mais dista dos regimes de transcendência, as peregrinações rumo à “terra sem mal” dos caraíbas guaranis, por exemplo, seriam saídas terrestres de um fenômeno político-demográfico que ameaçaria fazer colapsar a sociedade para dentro de um mecanismo de poder uniformizante;⁹⁹ e na ponta mais próxima, movimentos populares messiânicos de *defesa de territórios* seriam saídas anódinas de sistemas de espoliação calcados em ideários monoteístas (religiosos ou seculares).

Em todo caso, são operações de suspensão do poder da transcendência antiterrestre sobre a terra, de simultâneas desprivatização e desestatização da terra, de desimperialização do território e de semeadura de transfigurações da terra em vista de um, apenas pressentido, repovoamento espectral do cosmos. Que esse tipo de contra-colonização seja comumente realizada mediante a evocação de uma *imanência aberta a transcendências situadas* (em vários sentidos, desde a abertura à transformação cósmica iminente até a conexão territorial e/ou sociopolítica de grupos dispersos e variados) e contra o regime de uma *transcendência fechada à imanência terrestre* (em vários sentidos, desde o fechamento de fronteiras a imigrantes e nômades no regime estatal-nacionalista até o sufocamento de qualquer mobilização sócio-política no regime neoliberal-policial) só ressalta o sabor de subversão e transfiguração que anuncia.

⁹⁹ Cf. Sztutman. 2012. Como alertado pelo autor (p. 55, n. 24), o crescimento demográfico é apenas um dos fatores considerados no estudo das causas do profetismo nômade guarani, e não exatamente o determinante.

1.6. A libertação da transcendência (resumo)

As experiências comunitárias em torno dos beatos Antônio Conselheiro e José Lourenço são precipuamente sertanejas, isto é, do sertão. Elas se desenrolam no sertão e mobilizam esta sua peculiar forma-de-vida chamada de mutirão. Como vimos, o mutirão não é somente uma *herança* indígena – como se fosse um elemento arcaico que sobrevive, anômalo, ao tempo, como se diz de vários elementos peculiares ao sertão. Se o sertão é esse ente ambivalente que subsiste em sua relação com a colonização, mas subsiste necessariamente na forma da resistência à colonização, o mutirão é a forma indígena da socialidade sertaneja, virtualidade irresistivelmente resistente depois de todas as ondas exterminadoras. A busca por territórios onde assentar esses novos experimentos sertanejos é uma atualização dessa virtualidade, ao modo da prática indígena que hoje chamamos de *retomada* de territórios. No semiárido, em ondas sucessivas, acompanhando as intempéries da dominação territorial, desenvolveram-se movimentos que tentam a todo custo manter a porta aberta para o “reencantamento do mundo”, por meio daquela associação entre “povo” e “ambiente”, que Weber salientou ser uma vacina contra o desencantamento do mundo – associação que precisa ser desmantelada para que o mundo, desencantado, fique disponível ao domínio, à apropriação.

Estes mutirões estão vinculados à terra, especialmente no sentido filosófico que vimos na geofilosofia. Isto é, sua intenção especulativa, o mundo que ali é imaginado, faz jus à necessidade vital, para os povos minoritários, de perenemente combinar a estabilização de suas formas de vida com a atenção cuidadosa ao movimento da terra que incessantemente reorganiza o estado de coisas, o cosmos. São mutirões da porção semiárida da terra, são terrestremente comprometidos. O que os coloca frontalmente opostos ao projeto cosmofóbico de desacoplamento da terra, materializado secularmente no controle de povos e territórios exercido por estados imperiais, na captura do imaginário da terra realizada pelos monoteísmos e seus sucedâneos e, recentemente, no sequestro da própria imanência terrestre pela voracidade cosmofágica do capitalismo, cada um desses fenômenos aparecendo no semiárido sob variáveis fantasmagóricas: genocídio, expulsão, cercamento, servidão, seca (a seca é um produto direto do cercamento), repressão, extermínio, confinamento, deslocamento forçado, privatização, desertificação.

A história do sertão semiárido é especializada naquele tipo de migrante climático “*de dentro*”, de que fala Latour (2019, p. 15, *grifos do autor*), experiência recente para os países líderes da delirante Globalização. Estes migrantes internos são aqueles que “ainda que permaneçam no mesmo lugar, vivem o drama de se verem *abandonados por seus*

países.” É espantosa, a meu ver, essa espécie de antecipação microcós mica, no sertão, do colapso ecológico que agora envolve toda (a) terra, isto é, inclusive os que sempre se beneficiaram da colonização. Completa o autor: “o que torna a crise migratória tão difícil de entender é que ela é o sintoma, em maior ou menor grau de aflição, de uma provação comum a todos: a de se descobrir *privados de terra.*” No sertão, já tínhamos essa experiência, e a de sua resistência inventiva. (Ressalto aqui o caráter meramente *exemplar* das secas e migrações do semiárido, diante do colapso climático global, que se dá não só em uma muito maior escala extensa, como em um nível de complexidade infinitamente superior, e que, inclusive, continua atingindo o mesmo sertão semiárido de formas agressivas; não se pode, entretanto, deixar de ver o paralelo de “roteiro” e “atuação”)¹⁰⁰.

Diante desse desterro, os mutirões da terra atualizam a busca e a invenção de refúgios para autodefesa e para reconexão dos laços vitais com o sertão.

E não é contraditório que essa busca e invenção estejam imantadas por uma pregação católico-escatológica. É até mesmo recorrente que movimentos de resistência ao trator colonizador que se dão *no interior da própria realidade colonizada*, como é o caso do sertão semiárido, lancem mão de um modo singular de contraefetuação da ação colonizadora (no que tangenciam a proposta estético-política da Antropofagia usado ao longo do século XX como uma das matrizes de interpretação cultural do Brasil). Os mutirões escatológicos da terra opõem ao dispositivo da *conversão* (de floresta em recursos naturais, de cosmopolítica em produção de *commodities*, de território “reciproprizado” em propriedade privada, de gentio em cristão) uma *contraversão* (de recursos naturais em ecossistema, de produção de *commodities* em convivência, de propriedade em posse coletiva, de cristão em peregrino). Pelos termos usados como exemplo, vê-se que essa operação de contraversão não inverte a ação colonizadora simplesmente, como se tivesse um superpoder de anular as vicissitudes históricas e recomençar tudo desde o ponto do fim do mundo instalado pela colonização. Trata-se, ao

¹⁰⁰ Esta continuidade, aliás, não deixou de ser apontada pelo próprio Latour, ao falar da novidade, para os “povos que haviam decidido ‘modernizar’ o planeta”, diante daqueles outros que “quatro séculos atrás sofreram o impacto das ‘grandes descobertas’, dos impérios, da modernização, do desenvolvimento e, finalmente, da globalização.”: “Temos aí um sentido imprevisto para o termo ‘pós-colonial’, como se houvesse uma semelhança familiar entre os dois sentimentos de perda: ‘Vocês perderam seu território? Nós o tomamos de vocês? Pois saibam que agora nós é que estamos em vias de perder o nosso...’. E então, estranhamente, no lugar de um senso de fraternidade que soaria indecente, surge uma espécie de novo vínculo que desloca o conflito clássico: ‘Como vocês fizeram para resistir e sobreviver? Também seria legal aprender isso com vocês’. A resposta imediata a essas perguntas, irônica, é dita em voz baixa: ‘Welcome to the club!’ (Latour, 2019, p. 16-17).

que tudo indica, da reivindicação de imaginários e práticas da própria realidade colonizada contravertidas em uma direção cósmica e política terrestre *oposta* à direção tomada pela máquina colonizadora, de desacoplamento cosmofóbico. Mais do que a mera troca interna nos termos da realidade colonizada e menos do que a inauguração efetiva de um mundo novo e reencantado, a contraversão é a abertura para a possibilidade do reencantamento – um ensaio de reencantamento, que já consiste em seus inícios.

Cumprir observar esse aspecto assombroso dos mutirões escatológicos da terra, que é a tessitura de um estilo comunitário ao mesmo tempo coeso e livre, resultado da tentativa de confeccionar um território habitado por diferentes coletivos sem mundo, que congrega muita gente e não se coaduna ao modelo civilizatório de cidade. É impressionante que o ajuntamento de, na média das estimativas, cinco mil pessoas em Canudos e duas mil, no Caldeirão, de diferentes origens e tipos, não só sem o ‘auxílio’ de um poder estatal, como em franca oposição ao Estado vigente, não tenha decaído no modelo urbano de ocupação territorial. Apesar das comparações pejorativas de Euclides da Cunha a cidades, chamando-o de “Troia sertaneja” e “Jerusalém de taipa”, no arraial de Belo Monte, todas as atividades econômicas, isto é, toda a circulação de bens materiais e simbólicos, estava diretamente ligada (para quem da posse – para nem falar em propriedade) à ocupação coletiva da terra, à ligação umbilical com seus ciclos e à permanente expectativa de sua transformação (e não de sua suplantação / dominação / destruição). Também no Caldeirão, o paganismo com motivos cristãos engendrado pelo povo do Beato Lourenço presentia e elaborava a ligação estreita entre o mutirão dos oprimidos sem-terra e a transformação territorial, tão religiosamente esperada quanto realizada a olhos vistos, ou melhor, realizada porque esperada (ou vice-versa).

A capacidade de dinamizar este tipo novo/ancestral de sociedade sertaneja, baseada no estreitamento dos laços entre comunidade e ecossistema, é um dos três principais elementos, inextrincáveis, que explicam a atração que Belo Monte e Caldeirão exerceram sobre as populações sertanejas hiper-exploradas do entorno. O mutirão característico dos quilombos e das “confederações indígenas”, isto é, mutirão de defesa e reconstrução do mundo, é atualizado nestes movimentos. Vindo de diversos fins de mundo, em meio a um mundo multiplamente expropriado e despedaçado, em um bioma e um clima que, por conjugarem fragilidade e elasticidade, oferecem uma resistência quase intransponível a todo o produtivismo civilizatório da colonização (e cuja insistência é regurgitada na forma de catástrofe), essa semente de povo engendra uma sociedade da suficiência, confrontando, com isso, todos os axiomas que determinavam a dominação

colonizadora do sertão e, no mesmo passo, refundando a história das resistências à colonização que veio desaguar no recente movimento pela Convivência com o Semiárido. Não custa lembrar que, embora o “nome do conceito” tenha sido tão amplamente disseminado em tempos recentes que costuma ser utilizado até mesmo para dizer o seu contrário, a Convivência com o Semiárido, como movimento e projeto de vida comum, permanece tendo o condão de combater a falsa necessidade de desenvolvimento a qualquer custo (ao custo, quase sempre, do próprio mundo), com que a colonização no/do semiárido renovou sua face ultimamente.

Se “o desenvolvimento é sempre suposto ser uma necessidade antropológica, exatamente porque ele supõe uma antropologia da necessidade” (Viveiros de Castro, 2011, p. 10), o que está em jogo nessa “tradição dos oprimidos” do sertão, que vai das confederações indígenas pelos mutirões escatológicos da terra até a Convivência com o Semiárido, é a possibilidade de recuperar e manter neste mundo aquilo que o sustenta como possível, ou que sustenta os outros mundos possíveis, aquela suficiência como horizonte antropológico, tal como ressaltada por Eduardo Viveiros de Castro:

Não se trata aqui de auto-suficiência, visto que a vida é diferença, relação com a alteridade, abertura para o exterior em vista da interiorização perpétua, sempre inacabada, desse exterior (o fora nos mantém, somos o fora, diferimos de nós mesmos a cada instante). Mas se trata sim de auto-determinação, de capacidade de determinar para si mesmo, como projeto político, uma vida que seja boa o bastante. (...) Contra a teologia da necessidade, uma pragmática da suficiência. Contra o mundo do “tudo é necessário, nada é suficiente”, e a favor de um mundo onde “muito pouco é necessário, quase tudo é suficiente (Id. Ibid.).

E isso, me parece, tem tudo a ver com os aspectos escatológicos reorganizados por estes movimentos. A teologia apocalíptica anti-republicana do Conselheiro foi forjada nos caminhos de uma vida particularmente atribulada que encontrou na realidade de miséria e abandono produzida pelo coronelismo seu nicho de territorialização. Basta lembrarmos essa espécie de “estudo de campo” que o beato realizou durante vinte anos de atuação pública no sertão nordeste da Bahia e em Sergipe antes da fundação de Belo Monte, em Canudos. Antônio dizia direcionar sua vida “para onde me chamam os mal-aventurados” (*apud* Martins, 1999, p. 81). O contraste imediato desse termo com as bem-aventuranças do Sermão da Montanha, que vêm a ser uma variação “messiânica” da subsistência contra a opulência, mostra com clareza que o mutirão conselheirista agregou justamente aqueles de quem tinham sido sufocadas – pela privatização do mundo e

escravização dos povos – as possibilidades “de determinar para si mesmos, como projeto político, uma vida que seja boa o bastante”.

Já na comunidade de Caldeirão, se desenvolvia uma apocalíptica ainda mais situada, até mais pagã, pois se apostava na “autossustentação” do modo católico-quilombola de ocupar a terra, animada por uma expectativa de salvação que se baseava menos na intervenção vertical e definitiva de Deus do que na conexão da comunidade com seus sustentadores sobrenaturais e no trabalho de recriação contínua das condições da “suficiência intensiva”.

Antônio e Lourenço não só os viram de fora, como também se tornaram causa de conflitos entre as poderosas forças coronelistas de suas regiões, incluindo as administrações eclesiásticas, devido ao enfrentamento do depauperamento da população, da sua hiper-exploração, da falta de recursos e de perspectivas para as maiorias empobrecidas e da degradação ambiental que decorria de tudo isso. Esse progressivo fim-de-mundo, que coincidiu com mudanças de regime de governo, não apareceu como fim dos tempos, mas como fim do espaço, cercamento geral, impossibilidade de viver – sitiantes expulsos, retirantes rejeitados, nem proprietários, nem subalternos, limados por todos os lados de sua relação com a terra, esse ainda-nem-povo só pôde mesmo peregrinar em busca de um horizonte que reinaugurasse um mundo sem cercas, um *lugar* escatológico, como diria V. Westhelle.

Apesar da contestação da autenticidade dos textos de escatologia popular que circularam durante anos como sendo “profecias do Conselheiro”, admite-se no geral, devido à ubiquidade dessa dimensão em todos esses testemunhos apócrifos, que o Beato Antônio acoplara à sua ortodoxia católica um traço escatológico peculiar, que dizia respeito a uma transformação total da realidade. É importante notar que esses textos populares, possa-se ou não remeter seu conteúdo literal aos sermões do beato, tratam sempre estritamente de uma transformação, o mais das vezes na forma da reversão, mas nunca de um fim definitivo nem de uma submersão do mundo em uma bolha transcendente: “a roda grande vai entrar na roda pequena” ou, o mais clássico, “o sertão vai virar mar” complementado sempre com “o mar vai virar sertão”.

A atmosfera teológica popular que envolvia esses movimentos exerceu um fascínio sobre a população esmagada do sertão porque, sem deixar de se remeter ao arcabouço básico da teologia tradicional, desviava sua imagem de mundo em prol da causa do sofrimento dessa população, assoprando, assim, a pequena brasa da possibilidade de um modo de “vida suficientemente boa”, liberta do poder indistintamente

opressivo que circunda e sufoca o povo sem mundo. A formação progressiva das duas experiências, em vez de uma ascese para fora da terra, que fizesse desleixar dos laços atuais com o *socius* e com o cosmos, funcionava como uma preparação para um fim do mundo ao contrário, um ensaio do começo de um novo mundo, que exigia o cuidado com a formação da comunidade, o esmero com a ocupação da terra e o cultivo de antigas e novas relações de mutualidade intensiva com o ecossistema e com o espectro de esperança obsedante pela transfiguração desta terra, que só podia vir de sua luta.

1.7. Novos céus - e terra (projeção)

Em *O passado ainda está por vir* (2023), artigo ao qual este texto deve inspiração e estímulo, Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski analisam um tipo de transcendentismo cuja milenar e errática história serviu de animador antropológico, por assim dizer, para a emergência das condições político-econômicas que estão na origem da atual emergência bio-geofísicoquímica da Terra. Eles encontram um ponto nodal dessa história na chamada “Era Axial”, termo cunhado pelo filósofo Karl Jaspers para designar a época, em meados do primeiro milênio a.C., em que alguns povos teriam realizado algo como um salto cognitivo (em detrimento dos povos que não o realizaram), pelo qual a espécie humana teria se alçado a uma compreensão universal de si e do seu destino histórico.

Segundo Jaspers e seus comentadores, essa instauração do eixo transcendente consistiu em uma ruptura revolucionária nas concepções cosmológicas, realizada em um mesmo período histórico por povos de diferentes matrizes culturais (no “eixo” que vai do Mediterrâneo à China) exemplificadas no surgimento do *conceito* filosófico grego, da noção de história do profetismo judaico, da ideia hinduísta de um destino de plenitude da existência individual etc.¹⁰¹ Apesar da polêmica, de considerável bibliografia ao longo do século XX, acerca da consistência factual da Era Axial, de sua abrangência e de sua duração e recorrência, o fato de os estudiosos desse campo serem quase unanimemente entusiastas da revolução axial e de sua superioridade epistêmica só reforça o caráter pelo menos intrigante da semelhança, ressaltada por Viveiros de Castro e Danowski, entre as várias definições da ‘axialidade’ da era e “a imagem que a Modernidade tem de si mesma.”

O próprio Jaspers insinuou uma grande ruptura moderna, que teria sido realizada somente pela cultura europeia, entre os séculos XVI e XIX – a “inigualável ruptura Ocidental”. W. Schluchter prefere analisar a ruptura axial nos termos de um “princípio axial” que estaria por trás de qualquer cultura, em qualquer época, que operaria uma

¹⁰¹ “Mas o que significa, aqui, ruptura? Trata-se de uma nova e radical compreensão da humanidade: à medida que o ser humano se torna consciente do ser como totalidade (...). Jaspers afirma que esta mudança se deu no âmbito da reflexão, ou seja, na consciência da própria consciência, ou, em seu conjunto, pela espiritualização e por uma nova forma de comunicabilidade (...). Pode-se também afirmar que, a partir história local, abriu-se a possibilidade da história mundial e o outro passou a ser observado não como um bárbaro, exótico ou inimigo, mas como um igual com o qual nós podemos aprender.” (Schluchter, 2017, p. 24).

mudança de “cosmovisão” da magnitude daquela descrita por A. Weber e K. Jaspers (cf. Schluchter, *op. cit.*, p. 27-8). Comentadores de Weber aproximam com muito cuidado a Era Axial de Jaspers do conceito de desencantamento do mundo (cf. Pierucci, 2013, Schluchter, 2017).¹⁰² Pelo menos um processo histórico é tido como co-originário dos dois fenômenos: o profetismo “historicista” judaico é tanto uma manifestação primária do desencantamento do mundo, para Weber, quanto um dos eventos da ruptura axial, para Jaspers. De toda forma, se o desencantamento do mundo adquire sua máxima potência na Modernidade (e mais do que somente nas parciais revoluções protestante e científica modernas, no próprio processo de Esclarecimento¹⁰³), é na mesma época, ou melhor, no mesmo grande processo de incremento cultural europeu, que ocorre a “inigualável ruptura Ocidental”, cujo alcance global a coloca num nível inédito, mesmo que Jaspers não cogite que seja da mesma importância e magnitude que a antiga Era Axial (cf. Id. *Ibid.*): que estas magníficas rupturas coincidam com o cercamento de terras, com a invasão de territórios além-mar, com a brutalização, sequestro, escravização e genocídio de povos africanos e ameríndios, com a apropriação de terras e a consequente destruição de ecossistemas, biomas inteiros e modos de vida, e com o lucro obtido com tudo isso, não deve ser só... coincidência. As condições objetivas das rupturas modernas têm um caráter menos glorioso do que supõe sua identificação retroprojetada numa idealizada Era Axial. E, no entanto, algo da ordem do imaginário, de uma ideia sobre a terra, parece dar consistência à união entre os processos históricos que caracterizam os dois fenômenos – é supérfluo mencionar que esse elemento ideal é função daquelas condições objetivas (que os fenômenos de colonização e o ideal de transcendência sejam co-determinantes, assim como o são o “reencantamento” do mundo e o “acesso a terra e território”, é uma hipótese que percorreu todo este texto).

Viveiros de Castro e Danowski chamam a atenção para o centro de gravidade da “constelação ideológica” que sustenta a ocorrência de uma ruptura axial: a transcendência, conceito ou atmosfera conceitual que rege, de diversas maneiras, as

¹⁰² O próprio Jaspers foi influenciado por Weber e a ideia de uma “era mundial sincronizada” no primeiro milênio, em torno de “questões religiosas e filosóficas de alcance universal” aparece primeiro com Alfred Weber (cf. Schluchter, 2017, p. 22).

¹⁰³ “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (Adorno e Horkheimer, 2985 [1944], p. 19).

interpretações históricas da axialidade. A Era Axial seria, então, o período de invenção da “disjunção hierárquica entre uma ordem extramundana e uma mundana”; esta disjunção exigiria renovadas articulações entre a normatividade do plano extramundano (transcendência) e o apego “natural” às formas do plano mundano (imanência); as sucessivas capturas da imanência pela transcendência e os arranjos sócio-políticos aos quais se conjugaram fizeram essa disjunção hierárquica perdurar e prosperar nas formas históricas de impérios, religiões e, mais recentemente, no complexo governamental moderno (Estado/Mercado). É, pois, o caráter escatológico dessa perseverança da axialidade que aqui temos chamado de *expectativa de desacoplamento da terra*.

Porém, podemos também supor que tanto a invenção da transcendência normativa quanto estas “composições” da transcendência-sobre-a-imanência não sejam fruto espontâneo da evolução cognitiva da espécie, manifesta naturalmente em alguns povos privilegiados em detrimento dos outros. Talvez a “invenção da transcendência” e de suas composições episódicas obedeça mais ao *caráter régio-sacerdotal* da invenção do monoteísmo, tal como proposto por Jan Assmann (2021), isto é, em nossas palavras, o surgimento de um dispositivo de síntese epistêmico-prática que reordena o *socius* em torno de um poder cosmogônico normativo transcendente (um *cuius Regio, eius Religio* cosmicamente determinado). O objeto “povos axiais”, neste caso, passaria a dizer respeito não exatamente a povos, mas a *formas de dominação de povos*. O axial, avançando um pouco mais na perduração do fenômeno, não seria exatamente um povo, mas um modo de manipular a expectativa de desacoplamento da terra como dispositivo de dominação sobre determinados povos (estamos, aqui, “anacronizando controladamente” uma “conexão parcial” entre a “comunidade imaginária” de B. Anderson e a “invenção da população” de M. Foucault). Os povos, em geral, não seriam exatamente axiais, eles seriam na verdade *axializados* (no mesmo sentido em que se diz, com justeza, que os africanos trazidos à América não eram meramente escravos, mas foram escravizados).

A axialização dos povos se instauraria, segundo esta nossa hipótese, pelo desterro e pelo epistemicídio, pela mutilação cosmológica e pela projeção de sentido e norma da ordem extramundana sobre um mundo esvaziado, mundo sem mundos. Considerando esse sufocamento cosmológico, dentro do conjunto que se tem chamado de movimentos populares messiânicos, ou proféticos, aqueles eventos que conjugam a escatologia com a ocupação transsemiótica da terra, em sua natureza eminentemente produtora de mundo (de diferença, de variedade, de diversidade), ou seja, como oferta imediata de um modo de vida propriamente salvífico (que salva, que dá saúde em meio à homogeneização

antiterrestre), esses movimentos exemplificam a irrupção, *do interior dos povos axializados*, de grupos minoritários que se utilizam da “língua” axial dominante para oferecer uma saída, um respiro cosmológico. Por se manifestarem como uso perverso do esquema axial, eles seriam a resistência, ou retorno, no sentido freudiano, de algo como uma vontade de reanimação do Cosmos. Esses movimentos surgiriam como uma resistência alter-política (isto é, operando uma contraefetuação dos termos da axialização) e como uma resistência cósmica (isto é, um tipo de saudade do mundo povoado).

Contra a violenta redução verticalizante da transcendência, efetuada pela dominação axial (coextensiva a essa espécie de castração psicanalítica, ao etnocídio e ao desmatamento), os mutirões escatológicos oferecem uma *virtualização horizontal* dessa transcendência, um hesitante ensaio de reanimação do cosmos, na forma de uma despropriação completa da terra: pois é justamente a relação com a im/propriedade da terra que caracteriza esses movimentos; há sempre um chamado para o deslocamento, a reocupação do território e o enfrentamento da ordem vigente de propriedade e governo (a própria ordem axializante).

Neste sentido, a terra destes messianismos terrestres é o destino e não o ponto de partida (seria esta uma forma de subversão da histórica dominação escatológica do tempo sobre o espaço, de que falam Vitor Westhelle, comentado por Viveiros de Castro e Danowski no fim de seu artigo?). Por apontarem para uma ocupação e convivência terrestremente situadas, o seu horizonte escatológico figura um livre-pertencimento à terra e um sistema de suficiência aberta, se contrapondo, assim, à direção normativa civilizatória hegemônica que tem oscilado entre a teocracia e o fascismo, cuja “mola propulsora” é o “próprio desejo de morte e de extermínio, a um só tempo, do sentido e de qualquer forma de alteridade” (Danowski, 2018, p. 7. *Grifos da autora*). Obtendo a visagem assombrosa de para onde caminha o projeto de desacoplamento, os profetas da terra estariam conclamando a contracorrente, pegando a direção e o sentido inversos, clamando, ainda erráticamente, por uma fuga para a terra.

Por último, para efeito de leitura dos nossos tempos, os mutirões escatológicos da terra no semiárido foram uma espécie de *encarnação impaciente* do ideário romântico da esquerda (esquerda tomada aqui como um termo político do espectro moderno ultra-axial). O complexo neopentecostal-neoliberal seria a guarda pretoriana da ordem vigente. Asfixiados dentro da deserta esfera axial, cujo destino delirante é o desacoplamento da Terra, estes mutirões empreenderam as tarefas de transgredir esse delírio, de aguardar a transformação radical *desta* terra enquanto tentam reanimar seus sinais vitais, de reocupar

esta terra na saudade expectante do que virá na forma de não se sabe o que, na forma de uma revelação final: talvez até ela um índio descerá de uma estrela colorida brilhante ou brotará dela mesma uma encantada, animada floresta de cristal...

2. SERIDOÃO¹⁰⁴

*...séculos de destruição. Na verdade, este país não foi
construído. Foi montado a partir de destruições.*
Celso Furtado

*Eu vou perguntar a eles o que eles pretendem fazer
com a nossa Terra. Eles estão mexendo com pessoas,
com a Terra, com a vida, como se fossem as empresas
deles. Nós não temos nada a ver com a loucura deles,
eles não são intocáveis... Vamos entrar nos sonhos
deles. Junto com a Terra e o universo, nós vamos
apontar a loucura. Nós não podemos ficar quietos...*
Ailton Krenak

2.1. Os conviventes do sertão

O caminho de cerca de quatro quilômetros que meu pai pega para chegar, desde a zona urbana de São Mamede (PB) até o sítio Várzea Alegre, onde cuida de um pequeno roçado, forma um retrato parcial da sedimentação histórico-ecológica do bioma da Caatinga neste pedaço do sertão.

Meu pai se chama Francisco, Chico de Adolfo; em nossa comunidade, como em todas as pequenas localidades do sertão, a pessoa carrega o nome do pai ou da mãe como vocativo, para que se reconheçam os grupos familiares. O pai do meu pai se chamava Adolfo de Chico (Francisco era o nome do seu pai) e assim por diante. Eles fazem parte do imenso clã mestiço dos Medeiros, que se encontra em toda a região – a lenda

¹⁰⁴ Este texto utiliza o relato de um dia típico, ali pelo ano de 2019, da rotina de trabalho agrícola do meu pai, para trazer à reflexão, desde o lugar específico do Seridó, a história, as características, as perspectivas antropológicas, políticas e sociais (e até mesmo filosóficas, por que não?) da grande região do sertão semiárido brasileiro. Ele começou a ser escrito em 2020. De lá para cá, muita coisa se modificou. A própria rotina de trabalho do meu pai, camponês sem-terra e solitário, foi drasticamente podada depois da pandemia do *Coronavírus* e sob os efeitos nefastos dela e do seu congêneres político que foi o governo Bolso*aro. Meu pai se afastou das atividades agrícolas devido a problemas de saúde e por falta de renda suficiente. Além disso, com a chegada de investimentos estrangeiros para geração de energia solar em escala industrial, as terras disponíveis para agricultura, especialmente para agricultura não comercial, ficaram escassas. Quem não possui terra, precisa, para plantar seu roçado, arrendar um trecho, o que torna trabalhar na roça, do modo não empresarial como quer meu pai, um aumento, em vez de uma diminuição, de despesas. Isso resultou, por fim, num preocupante desânimo. Meu pai ainda sonha e fala e conjura, mês após mês, ano após ano, poder voltar a revolver terra, semear e regar, cuidar e contemplar, colher e comer e dividir os frutos, longe do barulho da cidade, perto do barulho da mata, ainda que pressinta as terríveis mudanças em curso, por sentir na pele, como todos que aqui moramos temos sentido, o aumento vertiginoso da temperatura e a diminuição angustiada das águas – sendo por todos consabidas, e testemunhadas, as causas nada naturais dessa lenta hecatombe local-global, dentro da qual, no coração do sertão, somos, a contragosto, protagonistas passivos. [Adendo: no final de novembro, no dia em que fiz a revisão deste capítulo, Alzeni, uma amiga de meu pai, herdeira e administradora de uma antiga importante fazenda, hoje apenas lembrança, veio até a casa de meu pai lhe oferecer um trecho de terra de baixio, emprestado, para o roçado do ano vindouro, que ele já fala, animado, que será de bom inverno. Um alento no desânimo].

genealógica diz que a Ribeira do Seridó, tal como era chamada antigamente, foi o destino dos primeiros açorianos com esse sobrenome (provavelmente cristãos-novos, fugidos de uma onda de perseguição aos judeus nos domínios lusitanos), que ali chegaram no meio do século XVIII e se casaram com duas mulheres indígenas (batizadas, reforça a crônica).¹⁰⁵

Quase todo mundo neste lugar é Medeiros e a busca por antepassados comuns com esse nome é corriqueira. As gerações da nossa parcela dos Medeiros transcorreram na zona rural ao norte de São Mamede, nas planícies das localidades de Gatos, Várzea Alegre, Campo de Cruz, São Nicolau e Lapa, entrecortadas de serrotes de premente valor simbólico. Aqui se está no caroço do Seridó, que, por sua vez, se encontra no miolo dos sertões semiáridos do Brasil. Trata-se de uma microrregião compartilhada entre os estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte, na ponta nordeste do Brasil, de antigo, mas esparso povoamento colonial.

Meu pai tem 63 anos. Perdeu a mãe, dona Sebastiana, quando ainda era criança, em decorrência de um episódio de brutal violência doméstica. Sua avó materna, ele lembra, olhos marejados, tinha sido andarilha pedinte; na velhice vivia sem sobrenome, em um casebre com potes e panelas de barro, fogareiro e baú, bancos de tronco de sabiá e uma rede de dormir. Calada, de cabelo comprido, a pele queimada, cachimbando suas rezas...

Há em meu pai uma forte vocação agrícola campesina, embora nunca tenha possuído nenhuma propriedade rural, sendo nascido e crescido “na rua”. Morador *da* rua, nesta região, não significa morador *de* rua: “rua” é o nome genérico que se dá ao pequeno aglomerado semiurbano do município. Quem está na zona rural e quer mencionar uma ida ao aglomerado urbano deve dizer que “vai na rua”. “Ser da rua”, aliás, foi até bem pouco tempo um clássico chiste local, em oposição a “ser do sítio”, para diferenciar pretensos costumes “modernos” (urbanos) dos costumes “matutos” (rurais).

Anualmente, nos meses úmidos, meu pai realiza seus experimentos com hortas e roçados, às vezes em conjunto com outros parceiros, em pequenos lotes de terra cedidos

¹⁰⁵ Cf. Augusto, 1939. A historiografia do povoamento colonial do Seridó ainda está em processo de “modernização”, por assim dizer. Até há bem pouco tempo, somente a obsessão do tipo legendário de crônicas genealógicas, geralmente dominadas por um senso funesto de *gens* patriarcais e orgulho colonialista, tinha informado a produção da “história das famílias” do Seridó. Recentemente, entretanto, têm surgido projetos de pesquisa mais focados em uma construção crítica dessas histórias (cf. Nóbrega, 2023).

por parentes já distantes, mas de mesmo sobrenome, e quase sempre naquele pedaço norte do município.

Saindo de casa, na pequena zona urbana, de moto ou bicicleta (a depender do horário), quase sempre com seu boné branco, presente de meus amigos de longe que o visitam sempre que podem, no qual constam as bordadas palavras “Sínodo da Amazônia”, ele atravessa, em um pontilhão, o rio Sabugi, sem água há já uns bons anos, em cujo leito se encontra muita areia e muitos arbustos oportunistas.

O rio Sabugi é um *uedi* simbólico deste trecho do sertão; tanto que dá nome à banda leste do Seridó paraibano, chamada de Vale do Sabugi.

O vocábulo é de muito errática reconstituição. De acordo com o *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, da distribuição pré-cabralina dos troncos linguísticos indígenas podemos deduzir – excluindo-se a ideia de vácuo étnico (pois é, de certa forma, interessante, que exatamente a região do Seridó apareça neste mapa como um breve ponto em branco) – que o Seridó, muito provavelmente, foi ponto de passagem ou encontro entre povos litorâneos do tronco tupi e povos sertanejos do tronco macro-jê que acompanhavam, estes, o nomadismo do clima e do bioma.

Conforme o gosto corrente de considerar de origem tupi a maior parte dos topônimos indígenas locais, têm-se propagado uma etimologia um tanto duvidosa do vocábulo *sabugi*. Em uma pesquisa rápida na internet, praticamente só se acha a seguinte reconstrução, ou melhor, a seguinte frase, reproduzida *ipsis litteris* desde a Wikipédia até artigos acadêmicos, de forma que não consegui decifrar a origem da formulação: “‘sabuji’ vem da língua indígena [sic] *eça-ponji* e significa ‘olho d’água rumoroso’”. No entanto, o *Dicionário Tupi (antigo) Português*, de Moacyr Ribeiro de Carvalho, registra da seguinte forma o vocábulo ‘-eça’:

-EÇA: Substantivo (irregular): olho(s), a que segue “eté”, mas existe para ambas as classes (superior e inferior). Com a forma “çá” (invariável) aparece em compostos, para significar fenômenos psíquicos, estados d’alma, qualidade, hábitos ou costumes, expressos pelo sentido de seus órgãos: olhos, ouvidos, boca (língua), coração. Como expressão dos olhos significa: vista, vigilância (Carvalho, 1987, p. 68).

Não parece haver, segundo essa reconstrução, nenhum espaço para um uso tão metafórico quanto o de ‘olho d’água’. O dicionário, aliás, apresenta vários vocábulos compostos como usos metafóricos de “-eça”, sempre em conexão com a ideia fisiológica ou emocional (isto é, corporal) de “olho” e de “olhar” (como em “olho de peixe”, para

designar uma expressão facial deprimida ou moribunda), mas não com a ideia da transferência objetiva, geométrica, da forma de um olho (como para designar a ocorrência de uma fonte de água em um pequeno orifício redondo na pedra). Curiosamente, o mesmo dicionário apresenta a interessante construção tupi antiga: “ÇAPÔ-G-Y. Substantivo: o rio dos cipós” (Id. Ibid., p. 54). Se se deve atribuir o topônimo ‘Sabugi’ ao tupi, fica a dica.

Na época das chuvas, as correntes do rio Sabugi vertem as águas vindas das profundezas das montanhas ao sul, cordilheira cheia de escarpas, cavernas, recônditos, enormes batentes restantes da Borborema, onde floresceram quilombos e aldeias fugidas do antigo domínio senhorial. De lá, as águas descem pela serra do Yayu, pelas Almas, pelo sítio São José, Seridó adentro, para se encontrarem bem ao norte com o rio-mãe Açu. Secam à medida que as chuvas escasseiam ao longo do ano, a partir de maio, para voltarem na próxima quadra úmida. Este fluxo intermitente foi barrado, na década de 1970, a fim de que o rio servisse de afluente para o reservatório de água que abastece a zona urbana de São Mamede. Desde então, seu curso a jusante ficou ainda mais dependente de uma quantidade considerável de chuvas, posto que volta a correr apenas quando o açude ‘sangra’ (verbo usado localmente para designar o transbordamento do reservatório).

Para chegar da rua ao pontilhão sobre o rio agora de areia – uma curva acentuada à esquerda. Painho atravessa, então, o leito seco do rio Sabugi, e ali se lembra, quase uma visagem, de todas as aventuras em que se meteu, na juventude e até mesmo há pouco mais de duas dezenas de anos, nas históricas correntezas do rio, de perigosa alegria e memória indelével para o povo do local. Na margem sudeste do rio, deixou para trás a ponta final da zona urbana da cidadezinha; na outra margem, encontra um trechão da Caatinga, singular bioma no Brasil.

De janeiro a junho, as grossas chuvas de verão (época, no sertão, chamada de inverno) e as garoas do outono abastecem de verde estes vastos espaços. Nessa época, apenas ao passar os olhos, dá para se distinguir pela folha, pela flor, pelo tronco, pelo cheiro, as espécies de mato. O mesmo não vale, entretanto, para a multidão de aves e insetos em festa – no inverno, a primavera do sertão não costuma ser silenciosa.

Com julho e agosto vêm os ventos levando embora a umidade, que é quando as ribaçãs começam a migrar, no rastro das águas. Nos meses de brê-ó-bró chega o perigo da secura: em setembro, o carnaval de bichos se cala respeitosamente; em outubro, a vegetação já tem se recolhido a seu cinza e deita suas folhas em tapete para que, em

novembro, um resto de umidade no solo escape à sede do sol, a fera luminosa que rege nossos natais.

Até que janeiro reabasteça tudo, ou quase... Isso se tudo (ou quase) estiver minimamente normal – ou quase.

Ao longo de sua viagem, painho avista os *cercados* – são os grandes trechos, dentro das propriedades (por isso se chamam de ‘cercados’), com pouca ou nenhuma exploração agrícola, onde a caatinga tem oportunidade de demonstrar sua assombrosa resiliência e reflorescer-se espontaneamente, apenas pelo fato de que hoje em dia não se soltam mais ali dentro os bichos de criação – esta foi, durante séculos, a função do cercado. Aí meu pai tem que dobrar, logo mais, à direita, entrar no meio do mato; vai fazendo graça dos garranchos, jogando pilhéria pr’as dificuldades. Ali já é possível ver o estado do solo desgastado, raso, seco e cheio de pedras. E é isto: avistam-se pouquíssimas grandes árvores da caatinga, aqui-acolá um angico, com sua vagem mensageira, ou uma craibeira, nenhuma baraúna, nenhum cedro, e uma anarquia quase total de malvas, marmeleiros, faveleiros, pereiros e, principalmente, juremas-pretas.

Estas são espécies chamadas de pioneiras: elas surgem quase que espontaneamente e se espalham rápido, dando em qualquer lugar, recobrando em poucos anos o solo donde havia sido eliminada a vegetação nativa. Onde há muitas dessas plantas, a caatinga está tentando convalescer da devastação. “Essas espécies precisam de ambientes com sol pleno para seu bom estabelecimento e não são exigentes em solos férteis. Pelo contrário, algumas dessas espécies até promovem a melhoria do solo ao se estabelecerem” (Associação Caatinga, p. 92). A ação das pioneiras recupera, pois, os solos, seja pela revitalização das camadas interiores, com o labor das raízes, seja pela oferta da serapilheira no meiodia da estação seca, seja, por fim, pela atração de aves e insetos polinizadores; elas estão trabalhando, com urgência, contra o deserto que fica ali, a meio passo depois do quase no nome do semiárido¹⁰⁶. E, no entanto, no trecho até e muito além da Várzea Alegre, Seridó adentro, elas são tidas quase que como pragas, de tão presentes e dadeiras, apedrejadas genis. As pioneiras da Caatinga – tanto por sua ubiquidade quanto por sua injusta sua má-fama – são sinais dos tempos passados. E do porvir.

¹⁰⁶ Ver a cartilha da Associação Caatinga, s/d, pp. 91ss.

2.2. Grande Seridó: veredas

Minha mãe, Nalva, não acompanha meu pai nessa lida campesina. Ela renuncia voltar a uma rotina rural, como aquela em que nasceu e cresceu, no Mimoso, no Riacho do Meio, nos Poços... Exceto se for para recordar, como quase diariamente o faz, dos quase sempre idílicos seus dias de criança, dos banhos de riacho, das coletas de frutas, da festiva casa lotada de outros treze irmãos e da apanha de algodão. Na alvura do nome de minha mãe habita a música infinita daqueles versos de Cida Pedrosa, que ela ainda nem conhece: “trago o algodão na alma // o sol / o sol / o sol // tirar da flor a seda branca // :pesa / pesa / pesa // flor árida / flor árida / flor árida // o fardo da minha infância.” (Pedrosa, 2020, p.15).

Cada irmã e irmão tinha seus afazeres rurais diários, antes ou depois de irem a pé para a escola, na rua; uns pastoreavam, a cavaleiro, o gado (grande parte dele pertencente ao patrão), outros, a pé, o rebanho miúdo (a poupança da família), outros, menores, cuidavam das roças (de sequeiro, na época das chuvas, ou nas vazantes durante o resto ano). Adalcina, minha avó, coordenava o ao-redor da casa, galinhas, patos e guinés, ervas de temperos, aromáticas, medicinais, as plantas de enfeite, a limpeza do terreiro, a lavagem das roupas nas lagoas dos lajedos, a fervura do leite, o almoço e a ceia de todo mundo. Inclusive de trabalhadores extra-familiares contratados para ofícios específicos.

Durante cerca de trinta anos, meu avô materno foi preposto de fazendas, ou o que se poderia chamar capataz, mudando-se ocasionalmente de sítio, mas sempre sob o mesmo patrão. O sobrenome dos proprietários, localmente nobiliárquico, frequentava páginas de jornais na capital; seus portadores vinham ao sertão, se muito anualmente, tomar banho nas cheias de inverno – e, deduzo, tomar nota de suas posses. Meu avô Daniel tinha-os por boa gente, que tudo confiava a seus cuidados, especialmente as cercas e o gado próprio, que permitia o uso do leite para sustento da família, concedia-lhe algumas das reses nascidas no curral, para que formasse seu próprio rebanho, além da casa, do quintal e, principalmente (digo principalmente pela importância que este item sempre teve nas narrativas de meus avós e da minha mãe), do plantio de algodão, o louvado “ouro branco” que devassou os solos da caatinga seridoense durante o século XX.

Era o de praxe das fazendas do sertão: um decalque patriarcal do mutirão, que capturava sobre a propriedade privada as relações de família e amizade. A autoridade vertical que emanava do dono da terra para o capataz ligava o capataz ao trabalhador, seu

amigo, ligava o pai de família aos homens da casa, seus queridos filhos, e à sua esposa, dona da casa, e às filhas preciosas – tudo e todos tratados com a gentileza generosa de um bom patrão, envernizando-se cordialmente, assim, todas as implicações de cor, gênero e classe que deram forma, desde há muito, à sociedade nacional, e que, no semiárido reterritorializado sobre a propriedade, se materializava sob o signo do algodão.

O algodão constituía o eixo do calendário da família, daquela sociedade, do Seridó. Guiava a distribuição das terras (respeitando-se a subsistência alimentar da família e do gado), a distribuição dos trabalhos (respeitadas todas as relações costumeiras), a distribuição dos dias (com o devido respeito aos tempos sagrados). A “flor árida” se traduzia em dinheiro, que trazia as mercadorias mais queridas: as roupas das festas do fim do ano, o respeito dos patrões, os móveis novos para casa, o respeito dos amigos e conhecidos, a radiola das festas do alpendre, o respeito das autoridades do lugar... A ideologia sertaneja constituía ali um refúgio sedutor. Minha mãe se lembra sempre com alegria dessas festas, dos sucessos, das muitas visitas, desses bens, de um sertão sem luz elétrica, mas com alpendre, lampiões potentes e radiola. Meu avô – conta – permitia que ela colocasse uma pedra dentro do saco de colher o algodão, para que a colheita singela de minha mãe criança pesasse mais e ela ganhasse mais moedas... Um refúgio bem lembrado, com o intrigante lugar que uma mulher jovem e mestiça ocupava nessa estrutura, insinuado quando ela conta, séria, de uma sua irmã agredida publicamente por ter ido a uma festa sem autorização, e, ainda meio séria, que gostava muito de passar mais tempo na casa dos avós, da avó cabocla, “filha de índia”, que lhe pedia pra catar seus piolhos até adormecer, e, já sorrindo, que teve que fugir de casa para poder casar com meu pai, e, quase gargalhando, que recusará qualquer hipótese de voltar a morar no sítio, pois acha melhor ser e estar na rua.

Depois de performar, em meados do século XX, uma duvidosa glória econômica com a produção de algodão, hoje o Seridó é destacado no mapa ambiental do semiárido brasileiro como um dos núcleos de mais avançado grau de desertificação da Caatinga.

Estima-se que, em porções descontínuas, 13% deste bioma estejam em vias de desertificação.¹⁰⁷ Trata-se de um processo de degradação sistêmica, com perda de vitalidade dos solos, redução abrupta dos recursos hídricos, raleamento da vegetação e

¹⁰⁷ Fonte: <https://www.ihu.unisinos.br/592450-em-13-anos-as-areas-suscetiveis-a-desertificacao-no-semiarido-sao-agora-quase-deserticas-e-ocupam-13-da-regiao>

deflação da biodiversidade (Cf. Angelotti et al. 2009). O acúmulo de cinquenta anos de estudos desse fenômeno demonstra, indubitavelmente, que é a ação econômica desordenada a sua principal causa (cf. Tavares et al., 2019).

No Seridó, este índice passa dos 70%.¹⁰⁸

O Seridó foi vítima de sucessivas ondas de exploração econômica colonial. No primeiro tempo, nos séculos XVII e XVIII, as regiões secas do interior do que hoje chamamos de Nordeste do Brasil serviram de mero *apêndice* para a empreitada da exportação do açúcar. Com a eliminação de grande parte da Mata Atlântica para a instalação das *plantations* de cana-de-açúcar, os sertões interiores foram destinados a currais de gado dos engenhos do litoral, e ali se instalaram fazendas e se conformaram pastos, com grande trânsito dos planteis devido à acentuada intermitência espaço-temporal dos mananciais de água e da umidade no solo e na vegetação (cf. Alencastro, 2000, p. 340ss).

Já na passagem do século XIX para o XX, a região serviu de *palco* para as imensas plantações de algodão e suas usinas de beneficiamento primário, monocultura¹⁰⁹ que absolutizou o uso da terra desse sertão até a década de 1970, quando faliu de forma meteórica devido ao surgimento de um besouro que se tornou praga para os aldoais – algo não menos do que plausível, considerando a imposição irracional de uma monocultura latifundiária dentro de um bioma de frágil equilíbrio (Cf. Costa, 2019a).

Mais recentemente, após a queda do algodão, o Seridó se tornou *celeiro* de madeira de baixa densidade disponível para as centenas de olarias e carvoarias que se espalharam, queimando lenha e superexplorando mão-de-obra precarizada (cf. Costa *et al.*, 2009). Não fica difícil, assim, entender o processo de desertificação como resultado de 300 anos de sucção dos ecossistemas, incluindo nos chamados “serviços ambientais” sugados da Caatinga o trabalho de seus povos; todos – povos e ambientes – reincidentemente explorados, depauperados e abandonados. O resultado cada vez mais

¹⁰⁸ Fonte: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/noticia/630>

¹⁰⁹ Rigorosamente, o algodão-mocó ou algodão-seridó era, em geral, semeado nas terras agricultáveis em intercalação com cultivares alimentares (feijão, milho etc). Porém, considerando que o algodão era dominante e ubíquo (plantava-se-o até nas serras), que era a prioridade de plantio (sendo os alimentos apenas um subsídio de sobrevivência), cujo cultivo ocupava a maior parte de espaço e de tempo e era centralizado por grandes fazendas ou usinas de beneficiamento, e que, por fim, sua destinação imediata era o lucro, depreende-se que suas especificidades não constituem um tipo outro que a monocultura, mas apenas particularizam um caso dela. Assemelha-se, assim, ao modo de cultivo da soja no Cerrado e na Amazônia. Cf. a riquíssima sessão da tese de doutorado de Irenaldo Pereira de Araújo (2016, pp. 129ss) que traz os relatos dos agricultores-experimentadores Heleno Bento e Iranildo Garcia sobre a monocultura do algodão.

árido dessas histórias de dominação do Seridó recebeu recentemente uma surpreendente atenção internacional, em reportagem de capa de *The New York Times*, intitulada muito apropriadamente “Um desastre climático em câmera lenta: a expansão da terra árida”.¹¹⁰

Só que a dominação não faz o sertão sem as resistências.

Antigamente, o Seridó foi um dos lugares-chave da chamada “Confederação dos Bárbaros”, um conjunto não homogêneo de insurreições sob a forma de alianças pontuais e parciais entre povos indígenas do sertão, ocorrido em diversos pontos do interior do Nordeste, que formou, junto com os quilombos (dos quais a grande confederação de Palmares se tornou emblema), ao longo do século XVII, o primeiro grande processo de resistência guerreira e ativa contra as investidas do sistema de destruição colonial. Os levantes que constituíram essa resistência afroindígena persistiram longamente e foram sufocados apenas com o concurso das milícias dos à época chamados “paulistas”, depois chamados de “bandeirantes”, milícias mercenárias do sul da colônia.¹¹¹

Essa resistência à colonização não parece ter sido exterminada – como era a vontade da Coroa e dos sesmeiros do século XVII. Nas últimas décadas, têm florescido na região redes camponesas animadas pelo amplo movimento macrorregional chamado de Convivência com o Semiárido.¹¹² Elas estão constituindo comunidades com a singular característica de não necessariamente serem contíguas territorialmente, comunidades intensivas¹¹³, cuja força reside no resgate e na reinvenção de práticas agroecológicas ao mesmo tempo novas e ancestrais e na troca constante dos saberes experimentados.¹¹⁴

¹¹⁰ Fonte: <https://www.nytimes.com/2021/12/03/world/americas/brazil-climate-change-barren-land.html>

¹¹¹ A obra de referência sobre as guerras coloniais de extermínio dos povos indígenas do semiárido brasileiro é a de Pedro Puntoni, 2002.

¹¹² A bibliografia sobre este grande movimento já é ampla. Para uma apreciação geral destacamos os trabalhos de Marinho, 2010, que contrasta e compara os paradigmas do “combate à seca” e da “convivência com o semiárido”, a partir do planejamento e execução de políticas públicas governamentais ao longo do século XX. Malvezzi, 2007 propõe uma leitura “holística” do Semiárido, contextualizando o surgimento do movimento de Convivência com o Semiárido a partir das características socioculturais do sertão. Conti e Schroeder, 2013 elaboram um compêndio das chamadas tecnologias sociais, como políticas públicas, como movimentos sociais e como paradigmas (e efeitos) políticos da convivência com o semiárido. Araújo, 2016 faz uma ampla e teoricamente densa leitura do movimento, contextualizada no Médio Sertão paraibano, fruto de uma pesquisa exaustiva acerca das implicações pedagógico-políticas da inclusão dos saberes e práticas dos territórios camponeses do semiárido na consecução de políticas públicas de convivência com o semiárido.

¹¹³ Heleno Bento, agricultor-experimentador do Seridó paraibano, destaca sempre a importância “[d]esse contato com agricultores que às vezes não é nosso vizinho, mora bem distante, mas de certa forma se torna mais vizinhos do que os que estão próximos da gente: quando a gente tem o mesmo pensamento e os mesmos objetivos, isso tem um significado bem maior dentro daquele contexto em que vivemos.” (*apud* Araújo, 2016, p. 210).

¹¹⁴ A dissertação de mestrado de Gabriel Holliver S. Costa constitui uma preciosa coleção de dados etnográficos, sociológicos e ecológicos, e suas interpretações antropológicas, acerca das famílias e

Por meio da coleta da água de chuva, da recuperação de mananciais de água, do reflorestamento da caatinga, da implementação de sistemas agroflorestais, da salvaguarda e seleção de sementes crioulas, de formas justas e equilibradas de criação animal e de extração de recursos silvestres, do abandono do uso de queimadas e de venenos e muitas outras ações moleculares e perversivas¹¹⁵, estes coletivos entram em confronto direto com o modelo hidragropecuário que secularmente vem instalando o deserto, e cujos não-frutos estão aí à vista de todos: na história dos genocídios chamados de secas, nas vidas errantes de camponeses desterrados, no calor cada vez mais acentuado, na chuva cada vez mais espaçada, no chão cada vez mais arenoso e pedregoso e na consequente dificuldade das plantas pioneiras em recuperar o solo e o microclima, coisa que meu pai, caboclo sem terra, testemunha em sua travessia, na vereda do mato estio, com poeira, calor, gracejos e espinhos, rumo ao roçadinho emprestado, no coração do Seridó.

comunidades envolvidas no movimento de Convivência com o Semiárido no Médio Sertão Paraibano, região que inclui o Vale do Sabugi (banda ocidental do Seridó paraibano), em Costa, 2019b.

¹¹⁵ Cf. a compilação das chamadas tecnologias sociais (*lato sensu*) – preferiria chamar de *cosmotécnicas* - de convivência com o semiárido em Araújo, 2016, pp. 154ss. Cf. também a cartilha “Multiplicando saberes: compartilhando práticas agroecológicas para a convivência com o Semiárido”, disponível em <http://portalsemear.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Cartilha-Multiplicando-Saberes.pdf>

2.3. Vidas e mortes

2.3.1. Vidas secadas

A história fartamente contada da hostilidade dos sertões secos e dos episódios pungentes de fome, doenças e degedo periga não fazer jus às causas profundas e sedimentadas que desatam os fenômenos ecopolíticos das secas. Se, por um lado, muito já tem sido denunciado, há bastante tempo, acerca do papel realmente fundamental que a perversa estrutura socioeconômica cumpre nos massacres sucessivos dos povos da Caatinga¹¹⁶, pouco se tem enfatizado o grave desequilíbrio socioambiental que as bases de produção dessa mesma estrutura têm secularmente provocado nos ecossistemas da região semiárida; quero dizer, pouco se tem enfatizado que as bases coloniais da ocupação do sertão semiárido são a *causa* das secas, não apenas em sua dimensão social, mas também na dimensão ambiental.¹¹⁷

A Caatinga é um bioma ambivalente: de equilíbrio extremamente frágil devido à sua constituição climática, isto é, à sua absoluta confiança na sazonalidade das passagens entre o úmido e o estio, ela também é altamente resiliente devido à sua bem atestada capacidade de regeneração florestal.¹¹⁸ Ainda assim, essa capacidade, por milagrosa que pareça, também tem seus limites. Por suposto, não há sistema vivo que suporte perenemente a sanha de extração e transformação própria do sistema de produção ocidental-moderno. Porém, em casos específicos, a película do sistema de interconexões da vida mostra-se tão particularmente delicada, tão supreendentemente fina (e, quem sabe, senão por isso mesmo, elástica, regenerativa e persistente), que a ferocidade com que ali desaba um esquema de extrema eficiência predatória faz esfarrapar quase que imediatamente – do ponto de vista da temporalidade dos ecossistemas – o tecido de interações ritmadas da natureza (incluindo as comunidades humanas que ali convivem). É o caso, me parece, dos ecossistemas da região semiárida do Brasil, no bioma da Caatinga.

As grossas linhas da história das secas têm de ser lidas, então, tendo como substrato causal o esgarçamento socioambiental (em mais uma prova concreta de que

¹¹⁶ A literatura é ampla. Cf., por ex, Barreira, 1992; *Seca e poder*, 1998; Andrade, 1999.

¹¹⁷ A exceção é o capítulo fundamental de Davis, 2022, e o tratamento ecopolítico que ele dá ao fenômeno das “secas” em escala planetária.

¹¹⁸ Cf. a compilação de dados científicos sobre a Caatinga realizada por Araújo, 2016, pp. 104ss.

“socioambiental se escreve junto”) resultante da implantação de sucessivos modelos de produção predatórios, realizados no latifúndio, na monocultura, na extração em escala, no sufocamento dos povos e comunidades que sabem conviver com o fluxo das intermitências da Caatinga e do semiárido, e na exploração simultânea do trabalho humano e dos recursos naturais – motivo pelo qual sabemos que a díade moderna cultura/natureza ou homem/natureza é cartografada nos sertões colonizados mundo afora pela separação de indígenas/camponeses de suas terras, seguidas *pari passu* pela captura que reduz a terra a propriedade privada e os povos da terra a mão de obra servilizada. Com isso estamos nos aproximando da proposta da filósofa ecofeminista australiana Val Plumwood de reavaliação do conceito de *dualismo*, tal como explicada por Juliana Fausto:

Um dualismo, Plumwood explica, não pode ser confundido com uma simples dicotomia, pois o que ele cria é uma diferença hierárquica: para a filósofa, o ocidente se constituiu segundo uma “lógica do mestre”, que “inferioriza” os termos que lhe são subordinados “tanto individual quanto culturalmente, os põe em segundo plano e desvaloriza suas obras, e os define como a periferia do centro do mestre”, que pode ser condensada no dualismo razão/natureza como uma perspectiva do poder. A partir desse dualismo seria possível encontrar outros, derivados ou conectados a ele como “postulados de ligação”, “suposições normalmente feitas ou implícitas no pano de fundo cultural que criam equivalências ou um mapeamento entre os pares”. Ela explicita: “por exemplo, o postulado de que todos os humanos e apenas eles possuem cultura cartografa o par cultura/natureza no par humano/natureza; o postulado de que a esfera da razão é masculina cartografa o par razão/corpo no par macho/fêmea; e a suposição de que a esfera do humano coincide com aquela do intelecto ou mentalidade cartografa o par mente/corpo no par humano/natureza e, via transitividade, o par humano/natureza no par macho/fêmea. [...] O contraste civilizado/primitivo cartografa todos os contrastes humano/animal, mente/corpo, liberdade/necessidade e sujeito/objeto” (Fausto, 2020, p. 53. O texto citado por Fausto, e por ela traduzido, é da obra *Feminism and the Mastery of Nature*, da filósofa australiana).

No semiárido, esse dualismo se expressa de forma central no par proprietário/trabalhadorxs, que cartografa os demais pares de oposição ontológica: a pessoa trabalhadora explorada é perversamente coagida a transmitir sua espoliação aos recursos naturais, amalgamando, assim, no polo “trabalhadorxs”, o trabalho de mulheres

e homens, bichos, solos, riachos e bosques, tudo escoando sua seiva vital para dentro da sede da fazenda, do balanço da empresa, dos silos da usina, do cofre do banco...¹¹⁹

Estamos, aqui, longe do par complementar “Casa Grande & Senzala”, idilicamente harmonizado pela clássica sociologia do Nordeste. Trata-se, ao contrário, de um aprofundamento da fratura de relações de produção, tal como entendida no marxismo, mas considerando o trabalho como uma categoria de ação interespecífica (em vez de propriedade *especificamente* humana), que emerge somente, e em cascata, na evidenciação da relação de exploração, cujos detritos vão recalçando, na paisagem e na atmosfera (na terra e no céu), a força extraída de bois e camponeses, indígenas e florestas, força que parece começar a desabar sobre todos.

As secas, neste sentido, são fenômenos ecopolíticos, com nefastas consequências sociais, econômicas e políticas (isto é, culturais), mas não apenas devido a uma infeliz e inescapável ocorrência climática, hidrológica e pedológica (isto é, natural). Ademais, o semiárido brasileiro é um dos mais chuvosos dos territórios semiáridos do mundo; a disponibilidade de água nesta região, se é menos abundante do que nos demais biomas brasileiros, é adequada para uma ecologia da suficiência, que acompanhe as vicissitudes do espaço, em vez de lhe impor uma “vocação produtiva” alienígena; a Caatinga é um bioma (fauna, flora, solo) único, biodiverso e rico.¹²⁰ Portanto, mais do que meras consequências periódicas de uma suposta pobreza natural, as secas são, historicamente, sucessivas *erupções reativas* ao choque de desagregação socioambiental, ao desmantelamento de ecossociossistemas, provocado pelos sistemas de produção que para funcionar necessitam da eliminação generalizada dos bosques e florestas, da sucção de fontes e rios, do condicionamento forçado do solo, da escravização do trabalho humano, colhendo na sequência a depleção da riqueza e da abundância (*sensu* ciências biológicas) da sociobiodiversidade. É muito interessante que o relato ilustrativo de Latour para o atual colapso climático planetário sirva exatamente para ilustrar também isso de que estamos falando:

Aos poucos, eis que *sob* o solo da propriedade privada, do monopólio das terras, da exploração dos territórios, *um outro solo*, uma outra terra, um outro território começou a se agitar, a tremer, a se comover. Uma espécie de terremoto, se preferir, com o seguinte recado àqueles

¹¹⁹ cf. Medeiros, 2018, pp. 126-127, para um breve estudo de como essa estrutura de poder em cascata é narrada em *Vidas secas*, de Graciliano Ramos.

¹²⁰ O estudo de Araújo, 2016 apresenta dados e aponta para estudos científicos que embasam estas afirmações sobre pluviosidade, biodiversidade e recursos hídricos no Semiárido brasileiro.

pioneiros: ‘Prestem atenção, nada será como antes; vocês pagarão caro pelo retorno da Terra... (Latour, 2019, p. 27. *Grifos do autor*).

Em suma: as secas são o resultado catastrófico do sistema de produção instalado desde a invasão colonial, essa eterna acumulação primitiva do capital a que o sertão parece estar destinado. O que desaba na seca não é a “natureza”, mas os pilares de sustentação da economia colonizadora: a monocultura, a mão de obra servilizada, a extração indiscriminada de recursos e a propriedade privada da terra (cuja principal medida política, como espero demonstrar no terceiro e último capítulo, é justamente a de impedir qualquer tipo de trânsito, de nomadismo – mesmo o “nomadismo”, por exemplo, hoje em dia, das “políticas públicas” – que, como avisavam os povos indígenas do semiárido, é o modo de vida acoplado ao clima e ao bioma). Segundo Paulo C. L. Cerqueira, a expansão temporal e geográfica da ocorrência de secas severas tem um estreito vínculo, de acordo com a documentação disponível, com as “próprias transformações ecológicas acontecidas por conta da exploração agrícola, frequentemente predatória (...) [que vai] se espalhando cada vez mais pelas áreas de fronteira, reproduzindo sempre as condições das áreas antigas”. (Cerqueira, 1989, p. 60, nota de rodapé 6). Portanto, o sistema de produção que finge colapsar com a seca, reduzindo camponeses e camponesas a retirantes ou a pessoas semiescravidadas, é ele mesmo que desencadeia o desequilíbrio fatal da seca, transferindo para os explorados de sempre o prejuízo da vida – como consta pilularmente na sabedoria popular do sertão: *o problema não é a seca, é a cerca*.

Sobre essa contradição erige-se a chamada “indústria da seca”, que se assemelha a um modelo-piloto do que Naomi Klein chamou de “capitalismo de desastre”, pois se trata exatamente da utilização econômica das fragilidades socioambientais decorrentes da seca por parte das próprias entidades dominantes que engendram o desastre (cf. Klein, 2008). Os episódios de secas, mesmo os mais graves, não ocorrem em todo o perímetro do semiárido (antigamente chamado Polígono das Secas). Porém, curiosamente, seu roteiro é, no fim das contas, o mesmo, guardadas apenas as particularidades culturais ou ambientais de cada sub-região da Caatinga:¹²¹

¹²¹ O relato sintético e “tipológico” abaixo se baseia nos estudos clássicos sobre as secas como fenômenos sociais no semiárido brasileiro de Barreira, 1992; *Seca e poder*, 1998; Villa, 2000; Buriti e Barbosa, 2018 e, especialmente, de Davis, 2022.

1. No começo de uma seca, a exaustão dos mananciais já estará acelerada nos territórios capturados pelo sistema colonial de propriedades privadas, justamente porque, a essa altura, a sintonia fina do ecossistema da Caatinga, entre umidade dos solos, cobertura vegetal, manejo adequado da água, sociobiodiversidade convivente, já foi quase completamente desmantelada pelos efeitos imediatos do sistema extremamente predatório de produção rural colonial-capitalista (desmatamento de grandes áreas, sucção de grandes volumes de recursos hídricos, redução da biodiversidade, exposição do solo à intensa incidência da luz solar, salinização dos solos pelo uso desordenado de irrigação, envenenamento de solos e cursos d'água emersos e subterrâneos pelo uso de agrotóxicos....)

2. Na Caatinga, o período da estiagem, no normal dos anos, dependendo da latitude e da altitude do território, vai de julho a dezembro, mais ou menos. Um típico episódio de seca começa com a percepção social, no fim do período normal de estiagem, da demora do retorno da estação chuvosa e com a preocupação coletiva acerca da renovação periodicamente determinada do acesso a água em quantidade e qualidade suficientes para a manutenção da vida cotidiana das famílias e comunidades e dos animais e plantas associados. Se, por um lado, é verdade que isso inclui a percepção e a preocupação também dos proprietários de terra, por outro, nos casos-padrão do patronato, esses afetos têm como objeto a relação íntima entre safra, lucro e patrimônio (e, portanto, poder), e não a sobrevivência. A preocupação dos patrões ressoa imediatamente nas redes de poder de que fazem parte, na qualidade de preocupação com a “economia regional”, e culmina com a privatização também de recursos públicos pecuniários (considerando que a terra e água, previamente privatizadas, também são recursos públicos), como no item 6 abaixo.

3. Daí em diante, a falta d'água atinge primeiramente famílias que são meramente “moradoras” das fazendas, ou as pequenas comunidades posseiras apossadas e seduzidas pelas grandes propriedades. Ambos os grupos já tinham sido privados dos meios suficientes para implantarem os diversos recursos singelos de armazenamento de água da chuva, que são os meios garantidores para se atravessarem as periódicas estiagens. Sem água: sem alimentos: famílias e comunidades completamente vulneráveis.

4. Isto porque a apropriação (exatamente como o *cercamento*, fenômeno europeu da entrada da Modernidade) de grandes extensões de terra, contendo nelas os trechos remanescentes de umidade, deixa, neste contexto, toda a população difusa à mercê dos

favores dos proprietários, que terão, dentro de suas propriedades, privatizado o acesso à água.

5. Com a depleção da produção, proprietários e comerciantes seguram seus estoques, para valorizar as mercadorias; ou, segundo caso, absorvem pequenos planteis de gado e estoques familiares ou comunitários, a preço muito módico, estabelecido pela relação perversa entre assédio dos endinheirados, necessidades básicas dos mais pobres e, da parte destes, um medo ancestral de se ver sem nenhum tipo de meio de migrar – no caso, o dinheiro da venda de animais ou de estoque, ou de outro bem de valor, serve como uma espécie de seguro para cobrir os custos (e, assim, minimizar as agruras) de uma migração. No limite, os grandes proprietários e comerciantes têm poder (patrimônio + influência) para atravessar a seca, ou converter seus investimentos (se deslocando confortavelmente para lugares prósperos), causando, nos dois casos, um mapa cruel de escassez. A escassez generalizada de insumos (por retenção, concentração ou migração) provoca:

5.1. a eliminação da mão de obra excedente: o amplamente documentado genocídio por negligência das multidões famintas de camponeses e camponesas retirantes (cf. CPT; CEPAC; IBASE, 1989), e

5.2. o barateamento desumano da mão de obra restante.

6. O reclame de falência por parte dos estabelecimentos agropecuários justifica a expulsão de moradores-trabalhadores das fazendas, o que, por um lado, faz engrossar a procissão do excedente de mão-de-obra (pontos 5.1 e 5.2), e, por outro, embasa a reivindicação de investimentos de recursos públicos (geridos pelos prepostos do sistema nas instâncias de governo) para as grandes propriedades, seja por financiamento direto, seja pelo recrutamento, disciplinamento e remuneração da mão de obra semiescrava (“frentes de emergência”), ou ainda por meio de benefícios infraestruturais nas propriedades (estradas, poços, açudes – o que leva, por sua vez, ao ponto 4);

7. Por fim, os trechos de terra livre são abandonados pelas famílias camponesas, que foram sufocadas por esse esquema perverso, e fagocitados pelas fazendas, que ampliam, assim, suas áreas de lavoura ou pastos, para isso desmatando porções ainda preservadas, queimando o solo, sugando cursos d’água... e tudo recomeça, no correr de alguns anos, no ponto 1.¹²²

¹²² Como o objetivo da lista é o de propor um roteiro típico da seca como fenômeno ecopolítico provocado pela “civilização” (em vez de por algum defeito natural), obviamente há outros tantos fenômenos sócio-

Em suma, desmatar e matar indígenas, reduzir os que sobram a semiescravos com poucos direitos e nenhum chão, submeter imensos planteis de animais a um tratamento industrial e instalar imensas monoculturas vegetais, consumir rios e exaurir solos: esta têm sido a receita, nos últimos séculos, para se obter um bom e colossal desastre socioambiental no estilo das secas de dantescas narrativas – testemunha o sertão. Não à toa os mais antigos relatos remanescentes de episódios de seca, nas crônicas da colônia, contam assaltos realizados por indígenas a fazendas e vilas bem estabelecidas e não deixa de ser curioso que a periodicidade dos registros de secas aumente sensivelmente na mesma medida em que se consolidam os sistemas locais de produção colonial.¹²³ É a criação *material e semiótica* da escassez, pelos meios acima elencados, que dispara o colapso; e o colapso é uma situação muito propícia à emergência de novos esquemas de dominação – vide *Mad Max* ou qualquer distopia cinematográfica pós-apocalíptica.

É assim que exatamente o sistema de produção de *commodities*, que é um sistema de dominação baseado na separação entre povos e terras e na sempre reiterada tentativa violenta de sobredeterminação da terra (a captura da terra para dentro da relação de poder), é assim que esse sistema, que chamamos de colonização, constitui a *causa eficiente* das catástrofes ecológicas recorrentes no semiárido. E isto porque, na convergência entre clima semiárido e bioma da Caatinga, esse sistema carece de recursos que intermedeiem a sua relação com a fragilidade do liame ecossistêmico da vida; aqui, ele fica de frente para o “quase deserto” que está no horizonte – mais perto ou mais longe – de todo ecossistema.

Este é um exemplo da operação típica do projeto histórico de desacoplamento da terra, e de suas consequências.

2.3.2. Vidas severinas

A relação que se desenha na “tipologia” das secas, entre um sistema supralocal de produção exo-terrestre e o colapso ambiental, guarda uma certa conexão com a

políticos que constituem a complexa realidade histórica das secas e que não foram mencionados aqui, tais como as alianças coronelistas e suas articulações nacionais (a força da UDN, depois Arena, depois PFL, depois Democratas etc, no semiárido até a década de 2000 foi gigantesca), os projetos macrorregionais de estímulo ao desenvolvimento econômico (a Sudene, o Banco do Nordeste, as agências estaduais...), as violências generalizadas na forma de opressão (capangas) ou de revolta (cangaço), as expressões de exaltação religiosa e suas implicações políticas etc.

¹²³ Cf. Lima e Magalhães, 2018.

compreensão sistêmica das causas das mudanças climáticas que ora nos afetam globalmente. Mais que somente antropogênicas, estas causas são mapeáveis, em grande escala, na história do sistema de extração e transformação energética que pervade o planeta, flagelo cujo desenho pode ser perfeitamente reconstituído.¹²⁴ Os ciclos sucessivos de “acumulação primitiva de capital”, cuja fronteira, como intuiu fulminantemente Rosa Luxemburgo, está sempre em avanço para todos os lados da Terra, incluem os acontecimentos que se abatem, em ondas sequenciais, sobre um recanto esquecido no meio do semiárido brasileiro. Assim, a desertificação em avanço no Seridó é como que um retrato objetual, em *zoom-in*, do resultado planetário hiper-objetual (*sensu* Danowski, 2011) do império da economia política, do desenvolvimento das forças produtivas – isto é, da constituição das sociedades por meio do desacoplamento da terra.

O processo de desertificação em estágio alarmante e as mudanças climáticas em andamento são os grandes nomes de dois hiper-objetos que se conjugaram de forma assustadora sobre esse pequeno trecho do sertão. A sincronia sombria destes fatores coloca em risco imediato a capacidade de revitalização (deste pedaço) do bioma e, dentro disso, a sobrevivência dos povos que convivem com a Caatinga. O comovente abraço das espécies pioneiras no solo espedaçado do Seridó, na planície irregular que meu pai está atravessando, é uma demonstração da tentativa de *perseverança* daquela floresta tão continuamente agredida. Tentativa que vem ficando cada vez mais árdua devido à sensível rapidez com que se retroalimentam fenômenos nefastos de diferentes escalas, especialmente a perturbadora insistência nos mesmos instrumentos de devastação e dominação que resultaram, historicamente, em secas, em miséria e, agora sabemos, em deserto.

Por exemplo: sob o pretexto de geração de emprego e renda (para uma população que foi sistematicamente, ao longo de décadas, coagida a se separar da terra), nos últimos quarenta anos, mais ou menos, proliferaram-se olarias e carvoarias pelo Seridó,

¹²⁴ Todos os “mil nomes de Gaia” que temos buscado associar, dissociar, recompor e ressignificar na última década, para dar conta dos hiper-objetos emersos do colapso climático, são apreensões parciais dessa desterritorialização do bloco sedimentar histórico-geográfico que se tornou a zona da vida em nosso planeta, depois da aceleração das mudanças climáticas antropogênicas – a Intrusão de Gaia e o Antropoceno perfazem determinados arranjos desses hiper-objetos, o Capitaloceno e o Plantationceno, outros, e outro ainda o Chthuluceno... As discussões se encontram em Danowski e Viveiros de Castro, 2017; Stengers, 2015; Haraway, 2016b; Latour, 2020; Viveiros de Castro, Saldanha e Danowski, 2022. De toda forma, aos nomes dos arranjos fenomênicos também deve-se juntar os nomes próprios dos seus responsáveis, perpetradores, sustentadores, destruidores: os nomes das companhias petrolíferas e de seus executivos, dos partidos proto- ou neofascistas, seus dirigentes e apoiadores, os nomes das empresas e pessoas que investem e lucram com esquemas de *land grabbing*... É hora de dar nomes, mais que aos bois, aos donos das boiadas.

alimentadas pelo desmatamento desenfreado da floresta em sua convalescença. Tudo indica que este seja um fenômeno decorrente das conversões de investimentos encetadas pelos proprietários após as reincidentes investidas predatórias de ações agrícolas irracionais (a bovinocultura, o algodão, a caprinocultura...) que, por sua vez, já tinham resultado em grave degradação ambiental. O desmatamento para alimentar os fornos das olarias e a extração desenfreada da aluvião milenarmente depositada na terra para a fabricação dos tijolos e telhas desencadeiam um processo vertiginoso de declínio dos recursos naturais.¹²⁵

Outro exemplo: sob o pretexto de incremento da produção agrícola (sempre oficialmente imaginada em escala empresarial e comercial, e nunca em escala familiar e comunitária), os antigos investimentos hídricos em açudagem e perímetros irrigados resultaram numa cultura hegemônica de uso desenfreado de água para irrigação, que resultou no esgotamento de mananciais subterrâneos (trazendo para a evaporação a água que dela se escondia) e na salinização dos solos.

Outro ainda: depois do surto de mineração que, para garantir alguma integração aos circuitos econômicos mundiais (que geraram o atual curto-circuito planetário em câmera lenta a que assistimos e de que somos os protagonistas passivos), já ressecou metade do Seridó, seguiu-se a implantação, nos últimos dez anos, de parques de geração de energia renovável em escala industrial e devastadora, sob o pretexto de produzir energia limpa para um desenvolvimento sustentável (com o adendo, talvez insignificante, de que será preciso sujar um pouco aqui e insustentabilizar um tanto a vida ali, para benefício da nação). Sobre isso, detenhamo-nos um pouco.

Recentemente, e em pouco mais de dez anos, a paisagem do Vale do Sabugi sofreu uma nova deformação brutal, realizada por um consórcio de corporações privadas do ramo da geração de energia elétrica a partir de fontes renováveis. Estas empresas se instalaram de forma fulminante nas áreas altas do Seridó (e em outras regiões do semiárido), como mais um episódio de *blitzkrieg* colonizadora, um ataque de um predador mortal. Primeiro, chegaram as torres para geração eólica de energia. As empresas miraram nas lideranças de movimentos populares da região, cooptando algumas delas, com mimos patrimoniais e, inclusive, com apoio para lançamento de candidaturas à vereança nos municípios da região. O suporte incondicional para implantação das torres em territórios

¹²⁵ Cf. a reportagem já citada do The New York Times, em: <https://www.nytimes.com/2021/12/03/world/americas/brazil-climate-change-barren-land.html>

camponeses, sem qualquer reflexão sobre as consequências a curto, médio ou longo prazo, ganhou as mentes de muitas pessoas da rua e dos sítios, pois prometiam empregos e renda fácil. Mas, o que entregaram, após a assinatura de contratos espúrios, firmados pelos camponeses com base em informações duvidosas e mediante a patente má-fé dos representantes das empresas, foi a interrupção drástica das atividades campesinas (já que no perímetro onde as torres foram instaladas não é permitida nenhuma atividade de extração, plantio ou pastoreio), a supressão de longos trechos da Caatinga (inclusive em áreas protegidas de aclave acentuado, cenas que já ficaram marcadas na memória desta geração pela agressividade dos correntões) e, por fim, um surto de melancolia e depressão nas comunidades que moram no entorno dos parques, devido ao (literal) espectro visual e sonoro projetados pelas torres – as sombras alienígenas que cobrem as residências, os barulhos ominosos que afastam pássaros e insetos e assombram o sono das pessoas.¹²⁶

Alguns anos depois, chegaram os terríveis parques de energia solar.¹²⁷ Estão devastando impiedosamente as planícies do Seridó, com especial frenesi no vale do Sabugi. E chegam bem perto da zona onde meu pai roceia a terra. Operando com a mesma estratégia de instalação repentina e sequestro do imaginário – a oferta de renda fácil para os proprietários de terra que alugam seus terrenos e de emprego para a população –, esta modalidade de geração de energia realiza um estrago ainda mais letal nos territórios. Em vez de ocupar porções discretas e intercaladas como as das torres eólicas, as usinas fotovoltaicas invadem grandes espaços contíguos. Centenas de hectares contínuos são utilizados para a instalação dessas *plantations* do silício. As técnicas usadas são as mais degradantes: ao assédio constante aos proprietários das terras que estão no caminho do avanço das fazendas de metal segue-se, quando conseguidos os terrenos, a supressão completa da mata nativa (na maior parte dos lugares, mata ainda em recuperação das ondas anteriores de devastação, composta majoritariamente de espécies pioneiras), a terraplanagem integral do terreno, aplainando os acidentes e aterrando os cursos d'água, e, por fim, o derramamento indiscriminado de herbicidas (para evitar que nasçam ervas por baixo das placas fotovoltaicas), envenenando, assim, talvez de forma terminal, o solo

¹²⁶ São muitos relatos destas mazelas, tanto no Seridó (<https://brasil.mongabay.com/2023/10/comunidades-rurais-do-nordeste-enfrentam-desafios-causados-por-parques-eolicos/>) como em outras regiões do semiárido (<https://www.dw.com/pt-br/sonho-da-energia-verde-vira-pesadelo-para-alguns-na-caatinga/a-67791064>).

¹²⁷ Para um histórico da implantação das fazendas de energia solar, ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/03/21/avanco-usinas-geracao-energia-solares-semiarido-desmatamento-e-exclusao.htm>

e os mananciais subterrâneos. Paira na atmosfera a intuição de que a região onde se instalam essas monoculturas do chorume, incluindo grande parte do município de São Mamede, fique inabitável dentro de alguns anos. Tamanha devastação desencadeou um clamor popular de tal monta (digo, até mesmo entre a população enfeitiçada por esta promessa diabólica de desenvolvimento econômico) que gerou, dessa vez, a movimentação das instâncias de governo e jurídicas para apuração. Em 2023, até mesmo a Presidência da República organizou uma visita multissetorial para ouvir as organizações da sociedade civil. Desde então, a implantação das fazendas de silício parece ter estacionado, mas a ameaça continua ainda muito palpável.¹²⁸

Nos dois casos, a geração eólica e a geração solar, o Seridó (e outras regiões igualmente afetadas no semiárido) se depara com a cruel situação de ser vítima de uma medida drástica, talvez mortal, que é vendida para todos como sendo a única solução para o “problema” da geração de energia elétrica “limpa” em tempos de “crise do clima”.

Se é consabido que o capitalismo é um sistema inerentemente insustentável, isto é, que tem se sustentado secularmente apenas sobre a produção desenfreada, catastrófica e planetária de entropia,¹²⁹ que dentro do capitalismo *não pode* existir “energia limpa”, nem “desenvolvimento sustentável”, nem “economia verde”¹³⁰, mil perguntas se precipitam desordenadamente diante da nova catástrofe: o que tem de limpa a produção de energia realizada nos moldes acima descritos? Que problema ela cria, em vez de resolver? Não será a própria forma industrial de gerar energia, mesmo energia de matriz renovável, associada à incapacidade das sociedades sob o capitalismo de sequer imaginar a diminuição escalar do consumo de energia, não será isso uma forma de incrementar, em vez de mitigar, a “crise do clima” (que não é crise, mas colapso), gerando miséria socioambiental, degradação multimodal? Será que a escolha do Seridó como terreno propício para esse tipo de empreendimento tem algo a ver com esta ser uma das regiões

¹²⁸ Sobre o início de apuração da devastação por órgãos federais, cf. <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2023/03/28/impacto-socioambiental-de-usinas-eolicas-e-solares-na-paraiba-e-apurado-pelo-mpf-dpu-e-dpe.ghtml>

¹²⁹ Cf. a obra sequencial de Marco Antônio Valentim, 2018b e 2024, sobre a relação íntima entre o modo de vida do Ocidente moderno (incluindo a economia e o pensamento, e a economia do pensamento, especialmente a economia filosófica do pensamento) e o dismantelamento dos sistemas de retardamento da entropia, isto é, a reversão mortal que a economia moderna (também do pensamento) opera sobre a neguentropia, esta que é o dispositivo elementar do fenômeno da vida no planeta Terra, acompanhada pelos povos indígenas do mundo.

¹³⁰ Cf. a obra incontornável de Luiz Marques, 2018, que constitui tanto uma série de dossiês da degradação multifatorial do planeta, quanto capítulos de reflexão teórico-filosóficas sobre as bases epistêmicas (afetivas, espirituais e lógicas) do capitalismo, cuja principal característica é ser inerentemente destrutivo.

de mais avançado processo de desertificação, uma medida, assim, ‘aceleracionista’, algo como ‘já que vai virar deserto mesmo, vamos aproveitar o potencial’, coisa, aliás, entredita desde o primeiro momento em que uma invasão ocidental botou os pés no sertão semiárido? Além disso, se estão sacrificando o semiárido, transformando-o num deserto de silício e lítio, para tornar “verde” a economia nacional, por que a insistência na exploração de Petróleo, inclusive na foz do rio Amazonas, e na construção de hidrelétricas, inclusive na floresta Amazônica?

O que ocorre agora no Seridó (e nas outras regiões igualmente afetadas do semiárido) com a implantação da “energia verde” realiza-se sob uma modalidade particularmente atroz daquilo que Phillipe Pignarre e Isabelle Stengers chamam de “alternativas infernais” (Pignarre e Stengers, 2005): não há saída senão aceitar um dispositivo cruel que o capitalismo usa para enfeitiçar os povos vitalmente afetados por seus empreendimentos, paralisando as resistências e tornando impotentes as críticas, devido à oferta de dois caminhos que são ao mesmo tempo mutuamente excludentes e ambos destrutivos, e que perfazem, assim, a própria realização do feitiço:

Por “alternativas infernais” nós entendemos um conjunto de situações formuladas e agenciadas de modo que elas não deixam outra escolha senão a resignação, pois toda alternativa se encontra imediatamente taxada como demagogia (...). O que se afirma com toda alternativa infernal é a morte da escolha política, do direito de pensar coletivamente o futuro. (...) Afirmar que é possível fazer de outra maneira seria se deixar enganar por sonhos demagógicos. (...) Enquanto criticamos a inovação como sinônimo de progresso escutamos frequentemente: “renunciar à inovação é fazer a escolha por uma sociedade acanhada que recusa o futuro; nós não podemos mais andar pra trás, temos que nos adaptar e confiar”. Esse operador retórico, esse “não podemos mais” tem precisamente a vocação de calar aqueles que dizem: “mas o que vocês estão fazendo?”. Nós devemos confiar porque não temos outra escolha (Stengers, 2015a).

Esta *blitzkrieg* terminal sobre o Seridó, a opção descarada pela aceleração da desertificação, atualiza mais uma vez na história do semiárido o sequestro do imaginário, a captura quase total dos sonhos e da capacidade de engendrar resistências ativas. Coisa a que não parece fazer jus o mero conceito de “ideologia”, no sentido daquilo que Vladimir Safatle diz não ser mais possível criticar e desconstruir, por não mais se tratar de uma manipulação às escondidas, de uma hipocrisia a ser denunciada: o capital age agora com pleno cinismo e o desmascaramento de suas artimanhas e de suas entranhas tem sido tão supérfluo quanto inútil – quando não simplesmente fagocitado pelo mercado (Safatle, 2008). É mesmo um enfeitiçamento que parece estar em jogo neste caso, mas

não no sentido mesquinho de uma magia supostamente arcaica, que teria sido desencantada, racionalizada. Como explica Isabelle Stengers,

Nós não convidamos a acreditar em feiticeiros, mas a reconhecer os ataques feiticeiros. Esses que, por exemplo, transformaram a expressão já capenga “desenvolvimento sustentável” em “crescimento sustentável” não creem em feitiçaria, mas a praticam: eles capturam, distorcem, criam armadilhas. Nós estamos assim cada vez mais sujeitos às palavras enfeitiçadas. “Seja motivado”, “Tenha um projeto”: as palavras da gestão (a motivação, o engajamento, etc.) pertencem a dispositivos que funcionam como teias de aranha – quanto mais nos debatemos contra, mais ficamos presos como moscas. Não há, nesse caso, ilusão ideológica, mas uma terrível eficácia feiticeira (Id. Ibid.).

Se, por um lado, o conceito de ideologia não é mais suficiente para combater o sequestro dos sonhos pelo capitalismo, e, portanto, a crítica não é mais um instrumento suficientemente afiado para não apenas demonstrar ideias a pessoas, mas, mais que isso, para mobilizar ideias e pessoas, por outro lado, identificar, designar, dar nomes às causas e aos responsáveis continua sendo um dispositivo anímico de resistência de alto desempenho. Aliás, um dos operadores dos feitiços é justamente a palavra, uma sequência capturante – ou libertadora – de sons significantes, como aqueles abracadabras aos quais temos sido submetidos, “crescimento”, “tradição”, “progresso”, “família”, “desenvolvimento”, “propriedade”, “pátria”.... (Não à toa, a captura enfeitiçante mais fatal, pois mais eficaz, entre as populações empobrecidas do Brasil nas últimas décadas, pede aos fiéis uma obediência irrestrita à Palavra...).

Considerando que a rastreabilidade da catástrofe inerente ao sistema moderno de produção, que afunila os recursos disponíveis em benefício da pequena classe proprietária e em detrimento de todas as outras comunidades de humanos e não humanos, permite identificar os segmentos que exercem este domínio, seria possível distinguir, por nome e espécie, as entidades que têm se beneficiado com o processo de desertificação do Seridó? Quem tem lucrado com os sucessivos colapsos do Seridó, do semiárido, dos sertões, posicionando-se, em benefício próprio, no lugar de causa estrutural da degradação?

Resumidas acima em linhas de gravura, as descrições do processo sempre reiniciado de redução da terra do Seridó, e da quase totalidade do semiárido brasileiro, a objeto de exploração voraz, incluindo a conseqüente desertificação, guardam uma estreita e perturbadora semelhança com os processos mais recentes de conflagração geral da Amazônia e do Pantanal, e com o já mais longo ataque ao Cerrado (quase tão longo quanto o da Caatinga e o da Mata Atlântica, irmãs de sofrimento). É a mesma máquina monstruosa que produz e é produzida pelo triste “povo da mercadoria”, como o descreve

com precisão o pensador yanomami Davi Kopenawa (2015). No caso dos sertões secos do centro-norte do país (Cerrado e Caatinga), a apropriação de extensões de terra quase imensuráveis por parte de entidades de vulto quase incompreensível como a Casa da Torre, serviu durante séculos como forma de parceria público-privada entre o governo da Metrópole, seus prepostos coloniais e os investidores da família Garcia d'Ávila, para estabelecer de forma violenta o domínio sobre o território interior a serviço das *commodities* exportadas pelos engenhos do litoral e pelas minas ao sul (cf. Pessoa, 2016). É nesse panorama macropolítico de organização da exploração que se fincam as bases da forma predatória de ocupação da terra nos sertões semiáridos, entre eles, o Seridó, que desemboca, devido à pervasividade de seu modelo depredador, no atual estágio de avançada desertificação.

Não se parece isto, também, em linhas gerais, com a parceria público-privada – e armada – que desde a ditadura militar estimula criminosamente o avanço da fronteira agrícola e mineradora, matando e desmatando, destruindo obsessivamente Cerrado, Pantanal, Amazônia? Não se trata mesmo de ciclos sucessivos de acumulação primitiva de crescimento econômico, com fenômenos muito semelhantes, em que, hoje em dia, conglomerados do mercado de *commodities* fazem às vezes da Casa da Torre (que também terceirizava para agentes parceiros locais a ocupação violenta das sesmarias), com impunidade assegurada, seja pela guarda togada – pois, como destacado recentemente, a ideia perversa do Marco Temporal é nada menos que uma reedição dos *Requerimientos* ibéricos de expulsão dos índios de suas terras¹³¹ – seja pela guarda armada que no governo genocida, entre 2019 e 2022, infeccionou o aparato governamental relacionado à Amazônia, à proteção ambiental e à questão agrária? Se vale a comparação: que espécie de desertificação provavelmente ocorrerá na sequência deste ciclo de destruição, tal como a desertificação do semiárido é resultado do ciclo de destruição multissecular da Caatinga? Que entidades – pessoas, empresas, corporações, organismos, espíritos, ideias – podem ser responsabilizadas por lucrarem com a devastação atual e o deserto que a ela se seguirá? Perguntas que carregam o triste adendo de que, diferentemente da plausível ignorância do porvir durante os ciclos anteriores de destruição, a conjunção entre este atual ciclo e a mudança, para pior, no regime climático

¹³¹ Cf. Kariri, 2023, e o *insight* sobre a relação entre Marco Temporal e o *Requerimiento* antigo, do escritor Paulo Brabo, em <https://twitter.com/saobrabo/status/1410235674557566976>.

do planeta prenuncia uma aceleração das áridas consequências da destruição – a cavalo de galope...

2.4. A invisível margem do rio

No roçadinho chega meu pai, descendo no estreito dum baixio, beira dum barreiro (como se chamam pequenos lagos artificiais, talvez porque geralmente a água é muito enlameada, imprópria para uso humano, ou porque lembre a palavra barragem...). O trecho de terra é meramente cedido e a cessão é compensada, a título de gratidão, com uma pequena parte da colheita. Além do barreirinho intermitente, há um poço artesiano, cuja água, levemente salobra, é usada de modo parcimonioso, por receio de que venha a faltar e de que salgue o solo. Nas margens do roçado, uma felicidade de floresta nativa em franca recuperação – mais juremas, faveleiros e marmeleiros, maritacas de algazarra, algumas catingueiras e canafistulas, mamíferos desconfiados, um ou outro jucá, uma solitária quixabeira – e os juncais no lago: tudo ajudando a que, pelo menos no inverno, aves e insetos e pequenos mamíferos terrestres se distraiam dos sedutores frutos do roçado. Na área mais alta da margem, ele mantém milho, feijão, melancia e jerimum, ladeados por frutíferas e por um canteiro de hortaliças. Não cria bichos – nem pode, nem sabe e nem quer – e também não caça mais, como já fez – não mais precisa. O barreiro fica cheio, com sorte, no primeiro semestre, enquanto tem chuva; à medida que o nível da água vai baixando, painho vai plantando batatas na vazante, a área úmida outrora alagada. Tudo ali, como a vida e o mundo, precisa de cuidados diários.

Mas se, no período do inverno, não chover no entorno o bastante para abastecer o barreiro, o roçado corre sério perigo de se inviabilizar. Nesta situação, se experimenta em grau pessoal o drama secular das famílias e comunidades camponesas sem-terra no semiárido brasileiro, a saber, o de se verem privadas da mais elementar cosmotécnica de convivência com o clima da região, a implementação, ao longo da vida, ao redor da casa e do roçado e em parceria com os vizinhos, de sistemas singelos de captação e armazenamento de água de chuva. A microrregião do Seridó tem um dos menores índices pluviométricos do Brasil, mas partilha com todo o semiárido brasileiro a característica de receber, em comparação com as regiões similares no mundo, uma quantidade média considerável de chuva (cf. Araújo, 2016, p. 81). Dessa forma, a vida familiar e comunitária camponesa, desde que liberada dos sistemas predatórios de produção, tem, potencialmente, espaço de manobra, por assim dizer, para que se atravessem de forma

tranquila os períodos de estiagem. As técnicas diversificadas de armazenamento da água da chuva atualizam essa potencialidade.

Porém, de um lado, a secular concentração da propriedade e, de outro, a propaganda do uso predatório da terra, com bastante penetração no senso comum, manietaram durante muito tempo a capacidade das comunidades tradicionais camponesas de recriarem técnicas singelas para a convivência com as vicissitudes do ecossistema, isto é, adaptações que não visem primeiramente à produção em escala, à exportação, ao lucro. Impedir, por meios econômicos e ideológicos, a manifestação das cosmotécnicas do semiárido, para bem viver com a Caatinga, tem sido um dos mecanismos de dominação desse grande sistema de predação. Se, no passado, a construção de reservatórios gigantescos com longas superfícies entregando a água à evaporação foi louvada, junto com algumas outras panaceias que prometiam, por meio da mesma receita de exploração predatória, a “salvação do Nordeste” (resultando, entretanto, no real “martírio da terra”), em nossos dias cumpre esse papel o cabedal de implementações faraônicas ligadas aos investimentos do hidragronegocio, da mineração e da produção de energia elétrica.

Na dimensão macrorregional, para o semiárido e a Caatinga, a transposição do rio São Francisco, do modo como foi realizada, é um epítome dessa relação obsessiva de dominação violenta sobre as vulnerabilidades ecossistêmicas.

Em primeiro lugar, o desvio das águas do São Francisco é, certamente, um ponto alto tanto para as ações que o degradaram quanto para as ações que vêm degradando todo o semiárido, e que, no final das contas, fazem parte do mesmo conjunto de ações coloniais-imperiais-desenvolvimentistas. Mas o é na mesma medida em que já o tinha sido cada uma das grandes barragens durante o processo de implantação de açudes durante o século XX.¹³² E não foi por conta das tragédias ecossociais que representaram (e se seguiram a) a implantação das barragens que o processo de violenta determinação cosmética do semiárido parou. O fato de a transposição ser um evento sintético desse processo não significa que será o último.

Por outro lado, também não se trata de uma síntese “evolutiva”, mas de uma síntese “negativa”, porque, com a idolatria da imagem do desperdício de água (dadas as condições atmosféricas na maior parte do ano no semiárido brasileiro, fazer escorrer

¹³² Estudos fartamente documentados acerca das obras hídricas do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), acompanhados de interpretações instigantes das concepções ecológicas e políticas subjacentes a essas obras, se encontram em Olímpio, 2023 e, com ênfase na dimensão epistemológica do controle do espaço do semiárido, em Olímpio, 2024.

milhões de metros cúbicos de água a céu aberto é entregá-los à evaporação), essa síntese escamoteia, como falso signo de abundância, a outra ponta sintética desse processo, que é a desertificação. Para nenhuma surpresa, os trechos com processo de desertificação em estágio mais avançado são aqueles historicamente agredidos pelas políticas de robusto desenvolvimento do capitalismo periférico agroexportador: o Seridó ex-algodoeiro, as margens do São Francisco devastadas por monoculturas e barragens, o noroeste da Bahia e o sudeste do Piauí, asfixiados pelo Matopiba.¹³³ A desertificação é o verdadeiro produto desse processo, encoberto ideologicamente pelas imagens faraônicas das inaugurações da Transposição. E agora, ficamos sem saber se é mais terrível o fato de que não teremos nem tempo nem natureza suficientes para levar a cabo essa civilização egípcia subequatorial ou a possibilidade mesma de que ela seja levada a cabo. Na verdade, o que seria, mesmo, levar a cabo um projeto de desacoplamento da terra?

Se admitirmos que os povos humanos fazem parte, indissociavelmente e tanto quanto os povos outros-que-humanos, para o bem e/ou para o mal, da coevolução dos ecossistemas onde estão alojados, uma paisagem, então, se constitui dos processos de equilíbrio dinâmico de certo ecossistema acrescidos da perspectiva dos povos (humanos e outros) que nele e com ele vivem. Uma alteração da paisagem, neste caso, se realizaria tanto como interferência drástica no equilíbrio dinâmico do ecossistema (a interação objetiva entre as espécies e entre elas e os entes inorgânicos) quanto como manipulação das expectativas vitais dos seus povos (humanos e outros), vale dizer, no caso dos humanos, como manipulação dos desejos, dos horizontes, dos modos de vida, de trabalho e de economia – manipulação da própria perspectiva com que co-constituem aquela paisagem. É nesta combinação de fatores que incide o aparelho de redução econômica do semiárido: a indústria da seca e a indústria midiático-cultural da seca, que é seu braço ideológico, não são apenas estruturas político-econômicas objetivamente observáveis e cujos efeitos são mensuráveis nos ecossistemas e nas sociedades do semiárido; são também estruturas de subjetivação, por assim dizer, isto é, elas incidem ali onde se fabricam as expectativas, os desejos dos povos do semiárido, enfeitando os horizontes do possível.

¹³³ Fonte: <https://www.letrasambientais.org.br/posts/radiografia-da-seca-no-nordeste-brasileiro,-em-abril-de-2020>. Cf. também a sequência de posts na plataforma X (ex-Twitter), no endereço: https://twitter.com/rondy_sm/status/1251000018003202049

Dou um exemplo: os últimos censos agropecuários, o de 2006 e o de 2017, mostram uma aceleração do processo de esvaziamento das populações rurais nos municípios de pequeno e médio porte do semiárido.¹³⁴ Apesar de certo esforço de grupos da sociedade civil, entre os anos 1990 e 2000, ecoados oportunamente nos governos democráticos da Nova República, para viabilizar a permanência das famílias camponesas e comunidades tradicionais do semiárido em seus territórios, a asfixia econômica dos povos do campo vinha de longe e se consolidava, primeiramente, pelo esgotamento paulatino (pelos motivos mencionados acima) dos nichos ecológicos que ainda permitiam atividades agrícolas e pastoris, mas também pela oferta, ainda que sazonal, de trabalho assalariado, e pela crescente centralização das rotas de abastecimento alimentar das também crescentes populações urbanas (a desagregação de feiras populares, dissolvidas em centrais de abastecimento, por um lado, e redes de supermercados, por outro). Ora, também nos municípios pequenos e médios do semiárido cresceu, nos últimos 40 anos mais ou menos, o número dos famosos conjuntos habitacionais populares, usados, em grande parte dos casos, como moeda eleitoral pelos magnânimos prefeitos. Constrói-se, então, ao longo do tempo, uma estrutura de *transposição de modos de vida*, retirando as possibilidades de *vida suficientemente boa* na comunidade silvestre-campesina e acumulando as amenidades econômicas (habitação precária, emprego temporário, programas de assistência) nos ambientes periurbanos. A eficácia desse processo de constituição e controle de populações no semiárido, como se se manejasse “uma espécie de objeto técnico-político de uma gestão de governo”, não me parece, assim de relance, deixar nada a dever àqueles processos analisados por Michel Foucault (2008a, p. 92).

No caso da transposição do Rio São Francisco, o que ocorre é uma contemplação idólatra da suposta realização de um desejo enfeitado, implantado secularmente pelos mecanismos ideológicos da indústria da seca, composto por um polissilogismo de várias mentiras agrupadas numa grande falsa verdade: “falta chuva no semiárido brasileiro” (mentira), “essa terra é improdutiva” (mentira), “não há meios para viver neste lugar inóspito” (mentira), “precisamos, portanto, levar a água do Rio São Francisco para matar a sede do povo”. Ora, essa contemplação idólatra encobre, primeiramente, a verdade

¹³⁴ Fontes: <https://www.brasildefato.com.br/2024/02/18/exodo-rural-no-brasil-e-quase-o-dobro-da-media-mundial-e-desafia-sustentabilidade-do-campo-e-cidade> e principalmente <https://jornal.usp.br/radio-usp/censo-mostra-que-90-dos-municipios-com-maior-numero-de-residencias-fechadas-estao-no-semiarido/>

pétrea do sofrimento das populações diretamente afetadas, amplamente reportado por veículos de imprensa não-corporativa¹³⁵ – famílias e comunidades tradicionais que foram deslocadas, atravessadas, mutiladas pelas obras; alojamento repentino de grande número de trabalhadores em pequenas e médias cidades, com todos os problemas que isso traz (como na situação extrema de Altamira, no Pará, por conta da Usina de Belo Monte)¹³⁶; degradação ecológica dos nichos onde estão famílias e comunidades campesinas; degradação do próprio rio São Francisco...

A contemplação idólatra das imagens da Transposição também serve para encobrir os ávidos interesses dos reais beneficiários da obra, todos mecanismos da neo-indústria da seca: o esquema de lucro exorbitante das empreiteiras,¹³⁷ as empresas de monoculturas irrigadas, os criatórios industriais (avicultura, carcinocultura etc.) e os setores industriais urbanos (o centro mais industrializado do interior da Paraíba, Campina Grande, é o destino real da passagem do eixo leste pelo estado).¹³⁸ E o encantamento mais semioticamente entranhado é este imaginário que justifica o controle corporativo das águas e, portanto, dos modos de vida dos povos (ainda quando reduzido a “populações”), impedindo materialmente que os povos (e a população) do semiárido preparem estratégias de mitigação dos efeitos das estiagens prolongadas em redes ampliadas do local para o regional (as únicas experiências que deram certo até hoje) e, no limite, impedindo também a nossa preparação para os cenários drásticos anunciados – e já em curso... – pelas mudanças climáticas.¹³⁹

Existe, e não é exatamente um segredo, uma campanha do braço brasileiro do capitalismo de *commodities* para esvaziar o campo, cujo objetivo é mecanizar, monocultivar e multinacionalizar a produção primária (cf. os dados e as notas interpretativas desse movimento em Vilas Boas, 2017). A Transposição do rio São Francisco vem servir de recurso estratégico (assim como as hidrelétricas na Amazônia)

¹³⁵ Cf., para um apanhado geral, a seção sobre o rio São Francisco no site da Agência Pública: <https://apublica.org/tag/rio-sao-francisco/>

¹³⁶ Fonte: <https://agencia.fapesp.br/inseguranca-alimentar-afeta-moradores-da-regiao-impactada-pela-hidreletrica-de-belo-monte/51603>

¹³⁷ Fonte: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/567907-a-transposicao-do-rio-sao-francisco-e-um-ralo-de-dinheiro-publico-entrevista-especial-com-ruben-siqueira>

¹³⁸ Cf. os cruzamentos de interesses do capital especulativo em organizar a propriedade da terra e os investimentos em novas atividades econômicas no percurso da Transposição, em Cunha e Carvalhal, 2014.

¹³⁹ “A projeção do IPCC é que até 2030 a temperatura média do planeta suba 1,5°C, e com isso algumas regiões do semiárido brasileiro podem chegar a ultrapassar 40°C durante o verão.” Fonte: <https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/novidades/semiario-e-uma-das-areas-que-mais-sofre-com-as-mudancas-climaticas-diz-relatorio-da-onu/>

para as novas “vocações produtivas” do semiárido brasileiro, que são, na verdade, imposições de “cadeias de produção” (o nome não nega nada) que exigem o esvaziamento estratégico do campo. Essas cadeias se sobrepõem, se aliam e se realizam multiterritorialmente, na forma de monoculturas irrigadas às margens dos cursos d’água, empreendimentos de aquicultura de escala (pisci- e carcinocultura), avanço da mineração e dos parques de produção de energias renováveis em modelo industrial...

Todas essas cadeias exigem a completa desregulamentação da legislação ambiental e trabalhista – são as boiadas que o criminoso ministro do hediondo governo quis fazer passar durante a pandemia da Covid-19¹⁴⁰. Todas essas cadeias são extenuantes para o bioma e seus efeitos são facilmente previsíveis: degradação do solo, esgotamento dos mananciais, devastação da Caatinga, exploração do trabalho, esvaziamento do campo – e cada um desses efeitos tem seus próprios efeitos, e seu conjunto se chama desertificação. Para todas essas cadeias os modos de vida resistentes ao feitiço da mercadoria são empecilhos, devem ser eliminados – e há várias formas de eliminação, a primeira delas é a cooptação do imaginário, a captura do sonho... O que se chama de integração regional à economia nacional é o processo de implementação dessas cadeias, a integração da região ao mais recente ciclo de destruição (para todos) e acumulação (para poucos).

Alega-se, às vezes, certa racionalidade econômica que seria evidente no potencial distributivo da água da transposição (gerando mais obras e empregos). Mas este potencial distributivo já é problemático, de saída, por se assentar em dois pilares: o primeiro, a centralização política da distribuição hídrica, que é um dos elementos-chave da denúncia histórica da indústria da seca – afinal, a gestão das águas é uma moeda forte no sertão e, por isso mesmo, o movimento pela convivência com o semiárido aposta exclusivamente na materialização *local* do acesso à água e na gestão *comunitária e em rede* dessas políticas... O segundo pilar: o modelo de reservatórios grandes e abertos que, se já era problemático devido ao natural déficit hídrico na região,¹⁴¹ com as mudanças climáticas em curso começa a se tornar dramaticamente inviável. Já é possível falar de uma crescente incapacidade de reabastecimento dos açudes nas quadras chuvosas, e da relação deste

¹⁴⁰ Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54364652>

¹⁴¹ Um dos critérios para caracterização do clima semiárido é justamente a relação entre a taxa de precipitação e taxa de evapotranspiração ser desfavorável ao acúmulo hídrico. Cf. Araújo, 2016, pp. 79-82.

fenômeno com a longevidade e intensidade das estiagens recentes, com as taxas de insolação e de evapotranspiração e com a qualidade dos solos.

No final do último período de seca severa (2012-2017), a Agência Nacional de Águas (ANA) empreendeu um longo estudo, a partir de dados coletados em mais de 200 reservatórios públicos de água no semiárido, dados submetidos a modelos computacionais avançados, para medir a disponibilidade hidrológica futura, de acordo com o crescimento estimado das demandas regionais (isto é, de acordo com o sempre buscado cenário de crescimento da economia). As conclusões do estudo demonstram o resultado da relação entre a intermitência pluvial e a taxa de evapotranspiração francamente desfavorável à estratégia do acúmulo de água em reservatórios a céu aberto:

A influência da magnitude desses valores [intermitência das chuvas + taxa de evaporação] sobre a eficiência das barragens locais é tal que se pode chegar a até cerca de 1/3 da vazão média afluyente sendo anualmente consumida pela exposição dos espelhos d'água, *penalizando fortemente a decisão de manutenção da água nos reservatórios para enfrentamento dos períodos de estiagem, tanto na escala temporal intra- como interanual.* (ANA, 2017, p. 86. *Grifos nossos*).

É um tanto curioso que este Relatório, que trata da estimativa de aumento de demandas regionais (da economia), não mencione as estimativas das mudanças climáticas para o semiárido brasileiro: um aumento de 1,5° C na temperatura média do planeta (meta de retenção cada dia mais irreal) gerará um aumento estimado de 4,5° na temperatura média do semiárido, até o final do século XXI. O que será que isso significará para os preocupantes termos hidrológicos tratados neste Relatório? E por que (voltando ao assunto da Transposição), nessa situação, gastar um mundo de recursos para retirar uma quantidade irracional de água de um rio já bastante agredido, conduzi-la a céu aberto por centenas de quilômetros e despejá-la em reservatórios abertos?

Além disso, em relação ao abastecimento das zonas urbanas, as próprias comunidades organizadas, as instituições sociais de apoio, os técnicos e os especialistas, já tinham endossado as conclusões do Atlas Nordeste, da Agência Nacional de Águas (ANA, 2005), que apresentava soluções mais eficazes, mais responsáveis e muito menos custosas do que a Transposição do rio São Francisco, privilegiando a integração entre os mananciais existentes, por meio de redes adutoras microrregionais (como o sistema de adutoras Coremas-Mãe d'Água que integra, desde 2001, os reservatórios das planícies do sertão central da Paraíba, incluindo o Vale do Sabugi, aliviando o estresse hídrico das zonas urbanas), sem obras colossais, sem exposição das águas à evaporação, sem

privilégio de empreendimentos particulares. Mas a opção do consórcio produtivista-predatório foi pela obra mais cara, mais destrutiva e mais ineficaz, pois mais lucrativa para os de sempre.

E o Seridó com isso? Bom, o Seridó fica na Depressão Sertaneja Setentrional, centenas de quilômetros ao norte do rio São Francisco. Entre eles, a cordilheira da Borborema se acumula alta e escarpada. Na descida do lado sul das montanhas, as águas do Eixo Leste percorrem os cariris velhos, vaporizando-se ao longo de todo o planalto, indo para as bandas do nascente, até cair o que sobra no reservatório que abastece a segunda maior cidade do estado, Campina Grande, com mais de 300 mil habitantes. A beira oposta da transposição vai para outras centenas de quilômetros a oeste, no alto sertão paraibano cortando a divisa entre Paraíba e Ceará, até entrar de leve na ponta poente do Rio Grande do Norte e despejar um cabelinho d'água no rio Apodi, depois de deixar meia gota nos rios do-Peixe e Piranhas (onde, aliás, há muitas empresas do ramo do hidro e do agronegócio), respingando na margem noroeste do Seridó, muito longe do vale do Sabugi.¹⁴²

No roçado, no fim da tarde, sob um amarelo esplêndido, depois de desenterrar algumas batatas, observar se o milho está vingando e abrir a torneira do poço, painho água o coentro e a cebolinha, enquanto escuta, entre um forró e outro, no radinho de pilha, a notícia de que as estiagens severas na parasitada calha do Rio São Francisco revelaram que nos últimos 35 anos, o rio “perdeu mais de 30 mil hectares de superfície com água, o que corresponde a cerca de 4% do seu volume total”.¹⁴³ Balança a cabeça em resignada desaprovação, o boné do Sínodo da Amazônia reluz, balança a mangueira pra água atingir os pezinhos de pimentão, de difíceis cuidados, balança o pé na poeira, na rádio Luiz Gonzaga começou a cantar que o “riacho do Navio / corre pro Pajeú, / o rio Pajeú vai despejar no São Francisco / e o rio São Francisco vai bater no mêi do maaaaar...”

2.5. Outro arado

Meu pai é um caboclo campesino sem-terra. E, como quando vai aguar a horta, um tanto solitário. Fora uma ou duas palavras com um ou dois semelhantes, não participa

¹⁴² Cf. o mapa dessa distribuição em Levis *et al.*, 2013, p. 16.

¹⁴³ Fonte: <https://ufal.br/ufal/noticias/2021/10/rio-sao-francisco-perdeu-mais-de-30-mil-hectares-de-superficie-com-agua>

de associação nem vai a reuniões, não por um repúdio ativo, ele não é soturno, mas apenas, talvez, por falta de tempo e de estímulo. Parece que sustenta uma inveja sem malícia de ter uma casinha com as cisternas, o chiqueiro, um curral de bodes e ir numa reunião de associação no domingo. Conhece de ouvir falar as experiências de Juquinha, no vizinho sítio Gatos, ou de dona Branca e seu Heleno e de Iranildo, já no outro município de São José do Sabugi. Esses, sim, fazem parte – da grande sutil resistência, da aliança com o semiárido, da reinvenção de práticas, saberes, técnicas, modos da convivência com o bioma.

As resistências são constitutivas do *modus vivendi* do sertão. E não da forma convencional com a qual as indústrias da seca pintaram o quadro, em benefício de sua estratégia de dominação: como se fosse uma resistência à terra, ao clima, ao sertão. Pelo contrário, o serem constitutivas do *modus vivendi* do sertão quer dizer que as resistências emergem da interação dinâmica entre os povos tradicionais, o bioma da caatinga e o clima semiárido, numa intuição prática de que a seca não é um fenômeno natural, mas ecológico, ou até mesmo biopolítico, por assim dizer (cf. Medeiros, 2022, p. 330). Essa interação se manifesta no movimento pela convivência com o semiárido, animado pela rede de milhares de organizações de base, camponesas, feministas e agroecológicas, conectadas na Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA-Brasil) e em suas expressões estaduais e microrregionais. Essa grande articulação é fruto daquela persistência inventiva e secular de famílias e comunidades camponesas por dentro, por fora, por baixo dos mecanismos perversos da colonização no sertão – e contra!

Desde o final da década de 1990, esse acúmulo histórico vem sendo sistematizado e constantemente reinterpretado para servir de “tradição dos oprimidos” e de acervo de práticas, saberes e modos de existência de reciprocidade com o bioma – e não de combate. Desde então, se diz “convivência com o semiárido” como marca diferenciante da luta dessas comunidades, povos e organizações. Menciono apenas uma, a mais importante, das iniciativas protagonizadas por essa rede: a implementação de centenas de milhares de sistemas singelos de captação e armazenamento de água de chuva para consumo humano nas unidades domésticas da zona rural do semiárido, coisa que é, ao mesmo tempo, perfeitamente mensurável em termos econômicos, ecológicos, nutricionais, e qualitativamente imensurável, em termos de cosmopolítica camponesa e, especialmente, feminina, de fortalecimento comunitário e de, como se diz, conscientização política (cf. Pereira, 2016, pp. 141-162).

A deriva popular camponesa do cristianismo, com visagens, profetas, rezadeiras e romarias, na esteira da Teologia da Libertação, é um dos principais catalisadores da reconstrução da “tradição dos oprimidos” a partir das práticas e saberes de convivência com o semiárido – a rede Cáritas Brasileira e as pastorais conexas são um dos nós fundamentais de animação da rede de agroecologia e economia solidária no sertão. O ressurgimento dos povos e comunidades tradicionais – indígenas, quilombolas, povos de terreiro – também tem forte impacto nessa Renascença semiárida, tendo sido Antônio Bispo dos Santos um de seus pensadores mais importantes. Sem falar na reformulação geral dos horizontes ecossociossistêmicos que ocorreu com particular intensidade nas milhares de cidadezinhas do sertão a partir da absurdamente sensível mudança de paradigma vital com a construção das “cisternas de placas” em suas zonas rurais, e das outras chamadas “tecnologias sociais de convivência com o semiárido”, que, junto com as políticas públicas dos anos 2000, chegaram a abolir, nessas localidades, as traumáticas experiências de miséria, fome, doenças e mortalidade infantil, a ponto de, pela primeira vez na história registrada da região, não ser um episódio de severa estiagem (2012-2017) o fator responsável pela queda populacional do semiárido (cf. Aquino *et al.*, 2020, p. 34), revelando-se, com isso, e mais uma vez, a verdadeira natureza do fenômeno da seca.

Em torno dessas cisternas, instaladas para garantir o mais mínimo que é a água apropriada para beber e cozinhar, desenvolveram-se dezenas de outros cuidados, descentralizados e reticulados, resgatados, criados ou adaptados localmente por cada povo e comunidade do semiárido brasileiro, que, por estarem umbilicalmente atentos aos sinais dos tempos, protegem seus pequenos reservatórios da insaciável sede solar do sertão. São cisternas fechadas e cuidadas, maiores, que captam a água da chuva que escorre no terreiro de casa, ou em uma calçada construída para isso, cujo estoque servirá para aquela família e comunidade produzirem seus alimentos. São os lajedos ou terrenos baixos, aproveitados como tanques que privilegiam a profundidade em detrimento do espelho d’água, evitando a evaporação; ou as insuspeitadas barragens feitas por debaixo da terra, nos leitos subterrâneos de águas sazonais, para preservar a umidade dos solos. São os caminhozinhos feitos com pedras e paus ao longo do tabuleiro, em níveis sucessivos, como maquetes de terraços, uma poupança dos solos, para impedir que as enxurradas lavem toda a matéria orgânica do chão; ou a repulsa a venenos e aditivos da indústria química, substituídos pelos fármacos da própria floresta. São os barramentozinhos, montados singelamente no percurso e nas margens de pequenos cursos d’água para segurar as enchentes e revivescer os riachos; ou a cobertura orgânica para

retardar a evaporação da umidade dos solos de bosques e matas, dos consórcios agroflorestais e das culturas tardãs; ou ainda as dezenas de garrafas *pet* cheias de sementes apanhadas, selecionadas, trocadas, arrumadas na estante, guardando a memória ancestral do chão, a aprendizagem das espécies... Tudo sendo lembrado de avós, tudo sendo reinventado de uns para os outros, em tentativas, erros e sucessos, em adaptações, sugestões, tudo cambiado e modificado, uns e outros a seus modos, os conviventes do sertão. Estão fugindo de ser o povo da mercadoria, estão sonhando com a outra cultura, estão querendo a sobrenatureza da terra.

Dois ‘cálculos intuitivos’ podem ser feitos aqui: o primeiro é o da relação entre a quantidade de água acumulada em grandes reservatórios e a quantidade de água armazenada nestas tecnologias sociais singelas – o quanto se acumula em todas essas batalhas pela umidade, de forma centralizada, tirânica e capitalista, num caso, ou, no outro caso, de forma descentralizada, democrática e simpática com o bioma; a agressão a fontes, rios e lençóis subterrâneos e às suas comunidades humanas e outras-que-humanas, de um lado, e, de outro, a confiança e o cultivo das relações socioambientais em assimetria sempre negociada: se a chuva vem, quanto de chuva vem, a barganha com o sol, a lida com os bichos, com o governo, com o vento, com a associação comunitária, com a floresta, com as ONG’s, com as pedras... Sim, porque é disso que se trata nas comunidades da Convivência com o Semiárido: *aproveitar* as chances úmidas, *negociar* as saídas multiespecíficas, *se adiantar* ao ritmo solar, fazer pacto com a Caatinga, comungar do porvir.

O segundo cálculo é o da vulnerabilidade às condições atmosféricas do semiárido nos dois casos – o do complexo Transposição/grandes reservatórios, de maligno feitiço ilusório com seus longos espelhos de água, sedução brilhante de uma falsa abundância sendo tragada pela segura dos ares, e o das técnicas camponesas de convivência com o semiárido, escondidas e pequenas, em redes e múltiplas, quietas e camufladas, recolhentes, cuidativas. Suponho que dê para intuir rapidamente o contraste entre a irracionalidade ecológico-econômica do modelo do hidragronegocio e a racionalidade ecológico-econômica da rede de experiências de convivência com o semiárido, essa capacidade indígena das comunidades do semiárido de aprender os ritmos e técnicas da Caatinga, a diplomacia da floresta com o chão e com o céu, a ambição mais alta do bioma, que não é lucrar e acumular, é persistir e diversificar. Mas isso não é tudo.

Um termo muito caro aos agricultores experimentadores do Seridó, posto em evidência e agenciado de modo cuidadoso por Gabriel Holliver de S. Costa (2019b), se

refere ao perigo imanente a todo processo de desterritorialização no semiárido. *Desmantelo* designa o efeito genérico de toda falta de cuidado, como o mal funcionamento, a desregulação ou o atrapalhamento. A ideia de dismantelo, por ser um eixo significativo da qualificação das experiências no mundo, porta uma face cômica e outra trágica: um sujeito vestido de forma inapropriada será dismantelado, assim como as situações de aleatoriedade e imprevisibilidade do clima serão ditas dismanteladas ou chamadas de dismantelo (por exemplo, uma chuva torrencial e rápida, com enxurradas que provocam danos, será dita dismantelada). Dismantelo é o avesso do cuidado. A desterritorialização que o capital opera no mundo é ela mesma um grande dismantelo, cujos rastros serão eventos ou processos dismantelados. O hiper-rastro do capital no clima do planeta talvez seja o Dismantelo total. É ao dismantelo do sertão que se contrapõem os cuidados dos conviventes com o semiárido.

Mas, por mais denodados os esforços, o avanço da desertificação no Seridó, como avatar particular da conjunção das mudanças climáticas com a história local sedimentada em seus tabuleiros agredidos, ameaça tornar ineficaz essa aliança molecularmente revolucionária, antiqüirrecentíssima. Ainda não parece possível avaliar se haverá uma mudança para uma fase superior nas experiências dos conviventes com o semiárido, nos ecossociossistemas da Caatinga, fase na qual seu ritmo de apreensão e adaptação das modificações necessárias para a convivência com o bioma e o clima entenda e se acople à arritmia da deriva louca do tempo, ao dismantelo do clima e suas reverberações imediatas no bioma. Tomara que seja possível, porque esse parece ser o único caminho que se mostra viável, na Caatinga e no semiárido, para as chamadas mitigações dos efeitos das mudanças climáticas. Já para o outro lado, é possível fazermos uma previsão certa: as multinacionais da energia que devastaram as terras de camponeses para instalação de seus geradores, as minerações de ferro, de caulim, de pedras preciosas nas montanhas, assim como as empresas do hidragronegocio semiárido afora, e seus fâmulos criminosos da Frente Parlamentar de Destruição em Massa que se tornou o Centrão...: todos estes continuarão impiedosos e cegos em seu descaminho de supressão do mundo.

2.6. Sertão: tese 11

Há, pelo menos, se me parece, três maneiras diferentes e talvez complementares de imaginarmos a realidade concretamente encantada do conluio EstadoCapital. O primeiro modo é conceber o Estado como aparelho de governo dos povos, no genitivo

objetivo: que governa os povos, e não, infelizmente, que os povos governam. Este aparelho se realiza administrativamente como regulamentações e materialmente como coerções – não apenas policiais, mas também, e talvez principalmente, na forma de reordenamentos espaciais. O segundo modo, um passo adiante, é a apreensão genérica de que este aparelho de governo é constituído por um grupo que se realiza politicamente como gangues, de diversas maneiras armadas (da dívida pública ao fuzil) e a serviço exclusivo da extração e do acúmulo de energia vital, coisa que chamamos de lucro. E, por fim, a intuição de que todo este aparelho, ainda que seja objetivo, tem um correlato intensivo que pode sequestrar, se instalar no desejo dos sujeitos (exceto, parêntese esperançoso, no desejo dos povos que o exorcizam): trata-se propriamente de um feitiço (no sentido de Pignarre e Stengers, 2005). Neste último sentido, o EstadoCapital é, como se diz, um estado de espírito, uma possessão que se realiza nas aspirações falsas oferecidas aos sujeitos e povos, de compensação do mundo pelas mercadorias – pois quando se tira tudo – a terra – o que os povos têm para viver qualquer compensação lhes servirá para sobreviver.

Considerando, então, esse poder a tal ponto monstruoso, fica difícil imaginar uma resistência ampla que para ser eficaz não tenha que se coadunar com aspirações como as dos comunistas do século XIX, ou seja, que não passe pela tomada desses aparelhos de controle; fica difícil, portanto, realizar uma resistência sem que haja uma força armada que faça frente à força armada do EstadoCapital. Nenhum grupo hoje submetido à metástase do capitalismo tem esse poder, e nem por isso os vários grupos de resistência (inclusive armada: Chiapas, Rojava...) ao redor mundo deixam de persistir na luta pela vida e contra o feitiço mortal do Capital.

Aqui entram as imaginações, os saberes e as práticas de resistência dos povos humanos e não humanos – a resistência dos terranos¹⁴⁴. Contrafeitiços são possíveis. E os povos do sertão semiárido, como outros povos dos sertões do mundo, estiveram e estão produzindo conexões com as realidades extra-humanas, para aprender, planejar e realizar essas resistências. O exemplo mais clássico são as estratégias de defesa do arraial de Belo Monte, na guerra de extermínio que o EstadoCapital brasileiro, a serviço dos fazendeiros, empreendeu contra a comunidade cosmopolítica de Canudos. Como vimos antes, os canudenses se defendiam em conluio íntimo com as matas, a topografia, o clima, os

¹⁴⁴ “Terranos” foi, talvez, a primeira tradução brasileira que ocorreu para o belo termo de Bruno Latour, em francês, *terriens*. Cf. Fausto, 2013.

esconderijos da água, os bichos... Tanto que os soldados do Brasil atestavam o caráter sobrenatural, malassombrado, da resistência canudense. Esse é um exemplo de luta frontal contra o EstadoCapital exterminador. Mas esse exemplo é paroxístico, ele está no extremo de uma série gradativa de “reexistências” que, quando não podem, como na maioria das vezes, lutar de frente contra o extermínio, lutam de lado, driblam, rezam, burlam, praguejam, enganam, saqueiam.

Os *saques* narrados em todas as crônicas das secas do semiárido são bons exemplos, neste sentido. Vulgarmente considerados anomalias antipolíticas, barbarismos, falta de civilidade, falta de inteligência política, na verdade os saques podem bem ser exemplares da *versão semiárida da cosmopolítica*, como um primeiro ritual de decomposição metafísica da mercadoria. Resumidamente: eram aglomerações rizomáticas compostas de sertanejos, camponeses, quilombolas que, em ações rápidas e descentralizadas, interceptavam cargas de mantimentos ou invadiam galpões de armazenamento desses mantimentos, pegavam-nos e distribuía-mos de forma autônoma. Os saques, por um lado, reforçavam a organização descentralizada, a política intensiva das comunidades sertanejas e, por outro lado, impediam a política de Estado de se estabelecer por meio da distribuição de alimentos e outros bens em favorecimento dos grupos locais de mando.¹⁴⁵ Saques são relatados desde as primeiras crônicas de secas na região semiárida brasileira do período colonial; eram perpetrados pelos indígenas do sertão, cognominados à época de *tapuias*, que invadiam as ilhas coloniais em busca de alimentos. Considerando a centralização da produção, o arrasamento dos recursos naturais e a subalternização das populações locais como as linhas gerais do projeto colonial-desenvolvimentista, os episódios de saques durante as estiagens seriam exemplares antípodas ao EstadoCapital. Pode-se até dizer que eram instrumentos de democracia metafísica, exorcismos que conjuravam uma primeira transformação, a da coisa estatal em política pública, augurando, quem sabe, a segunda transformação, a da propriedade em dom.

Por uma licença poético-sociológica, poderíamos muito bem colocar neste mesmo espectro o tipo de relação entre sociedade civil e aparelho estatal que permitiu a implementação das centenas de milhares de “tecnologias sociais de convivência com o semiárido” no período democrático da Nova República. Esse conjunto de tecnologias é

¹⁴⁵ Baseio-me no excelente estudo de Neves, 2000.

um acervo em construção secular de saberes e práticas dos povos do semiárido que, colocados em evidência pelas organizações reticulares que constituem o movimento pela convivência com o semiárido, são reconhecidas e demandadas como as formas realmente eficientes e sustentáveis de se lidar com a peculiaridade climática da região, ao invés das grandes obras de barragens e afins – acervo popular, não estatal.

A partir mais ou menos do ano 2000, os entes governamentais começaram a alocar recursos, ainda pequenos, para a construção das famosas “cisternas de placas” (ícone dessas tecnologias sociais). Só com a chegada do primeiro governo Lula, na verdade, é que os recursos se tornaram significativos – o sonho democrático que aquele momento representou para as populações subalternizadas do país. O êxito da experiência adveio, provavelmente, do fato de que, em vez de serem implementadas por meio de coligações partidárias localmente mandatárias, foram as organizações do semiárido, por meio de sua rede emergente, que se apresentaram como as gestoras mais adequadas desses recursos.¹⁴⁶

E durante mais de uma década, então, foi essa rede que formulou projetos e programas, que apresentou saídas administrativas legalmente sustentadas e que conseguiu os recursos volumosos para a implementação das centenas de milhares de tecnologias sociais, com a mediação de sucessivas camadas de coletivos, redes, associações, que sabem planejar, destinar recursos, organizar a implementação, fiscalizar preços e prazos, tornar-se protagonista da ação. Isto configura uma espécie macroscópica da micropolítica dos saques: intercepta o recurso do Estado, que seria utilizado como moeda de troca de voto, e o redistribui conforme a rede de organizações, as demandas e as práticas localmente situadas. Mais do que simplesmente redistribuir, o que fica evidente no saque enquanto descodificação da política é a mudança ontológica – a transubstanciação – operada sobre aquilo que se saqueia, que deixa de ser uma mercadoria (substantivo de homogeneização de todos os bens) e passa a um modo de existência ‘despropriado’ e ‘impertecente’ (com o perdão do neologismo), um comum pessoalizado justamente porque dele não se pode mais dizer ‘ser *de* alguém’. E “quando a coisa é um lugar, e ser um lugar é mais do que ser um lugar de alguém, mas sobretudo ser um lugar para alguém (...), a convivência depende menos de uma economia de distribuição (qual pedaço é de quem) do que de uma política da coexistência.” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 77).

¹⁴⁶ Cf. o histórico sumarizado dessas conquistas em Araújo, 2016, pp. 152ss

Para isso, claro, não somos ingênuos, foi necessária uma conjunção extra de esforços: novos ocupantes de cargos administrativos simpáticos à causa, força eleitoral, pressão em diversos níveis dos aparelhos de governo... Mas é isso mesmo: esse conjunto de esforços em vários níveis, para fazer valer a autonomia das comunidades, demonstra, penso, que se o EstadoCapital é uma possessão espiritual de submissão dos povos, as organizações dos povos e comunidades dos sertões lançam seu contrafeitiço, isto é, elas vão lá onde a força do conluio EstadoCapital é forjada, como os alquebrados migrantes do clima ocupavam as terras no arraial de Canudos ou no quilombo do Caldeirão, constituindo-as refúgio e lugar de luta pela vida, ou como as multidões iam até os comboios do governo, os depósitos do mercado de votos, tudo para realizar ali o levante exorcista do semiárido, sob essa espécie de sub-anarquismo, de comunismo subterrâneo, de microrresistência infraestatal, de ocupação terranista da política, de educação pelo redemoinho etc.

Agora: se há como fazer essa subversão com as grandes obras destruidoras de mundo, que não têm qualquer relação com a construção micropolítica das “reexistências” do sertão, e num cenário de desertificação escalar, é o que veremos. Talvez.

2.7. O recado do Seridó

Colhidas as batatas, aguada a horta, desligado o rádio, elogiado o milho e guardado o sol, e antes que a mãe-da-lua assombre na estaca, painho pega o caminho de volta. Reentra na capoeira de garranchos de juremas, resai na estrada poeirenta, buzina para quem passa, repassa o rio Sabugi, na penumbra da tarde, cruza três ruas pequenas, chega em casa, suspira. Boca da noite de sábado é assim um descanso. Mainha já viu as plantinhas do quintalzinho, umas pimenteiras, umas alfazemas, coentro, couve, alface plantadas num espaço exíguo no fundo da casa, e já está fazendo as unhas para o domingo de sossego e beleza. Soltam-se piadas, amenas, sobre o clima, as vaidades e o suor. Tudo do roçado é usado em casa e para os cerca de vinte almoços que servem por dia a pessoas da comunidade, marmitas prontas, a preços módicos e fixos, única renda deles. Com isso, cortam bastante as despesas no supermercado ao tempo em que experimentam parcialmente a redução das cadeias de produção e consumo, tal como na proposta de vida campesina. Na TV ligada, chamada para o telejornal da noite – basicamente o terrível comum das notícias de Brasília.

Depois do golpe parlamentar de 2016, a parte mais reacionária do bloco de forças congressistas, agroindustriais, financistas e, especialmente, seus guardas militares, tomou conta dos órgãos da administração federal e cravou os dentes no orçamento estatal. A ascensão do movimento tenebroso do bolsona*ismo, a partir de 2018, ao redor de um presidente de mortal figura, mostrou a face real e a intenção daquele golpe. São de conhecimento planetário a fartura de crueldades e o rastro de destruição absoluta (isto é, sem nenhum resquício de ‘lado bom’) material, simbólica e institucional que se abateram sobre o Brasil, entre 2019 e 2022. As imagens das devastações, dos abusos e dos genocídios em graus e matizes diversos assombraram o mundo inteiro. Um dos braços mais eficazes do Destruidor flagelou o semiárido, provocando o desmantelamento completo das estruturas de suporte à transição agroecológica e ao movimento de convivência com o semiárido. Além do sequestro das instâncias governamentais e do sufocamento da sociedade civil, as ações diretas foram, ou completamente deturpadas pela corrupção corporativo-militar, ou simplesmente suprimidas.

Foi o caso do programa de instalação das cisternas, simplesmente desmatado¹⁴⁷ (sim, há no regime do EstadoCapital uma continuidade substancial entre floresta e orçamento que nos autoriza a usar este tipo de metonímia). Não foi menos chocante por não ter sido tão inesperado. Alguns deputados da gangue parlamentar de sustentação do bolsona*ismo eram herdeiros de dinastias políticas do semiárido, inclusive com base eleitoral no Seridó¹⁴⁸. Nos bicos dos pássaros correm boatos de que alguns deles se beneficiam diretamente com a especulação dos preços de terrenos rurais que podem ser destinados às fazendas de silício da energia solar. De ramos partidários oriundos dos antigos coronéis e filhos e netos de quem são, eles se sentem muito à vontade nessa lucrativa posição de vanguarda vampiresca da destruição das frágeis experiências de “emancipação popular” construídas com tanta demora e trabalho; posição que liderou o

¹⁴⁷ Fonte: <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2021/11/23/bolsonaro-abandona-programa-de-cisternas-como-fez-com-o-bolsa-familia.htm>

¹⁴⁸ Caso, por exemplo, do deputado federal Efraim Filho (DEM-PB), filho do ex-senador Efraim Moraes, que fora líder da oposição no governo do PT, ele que é filho de Inácio Bento de Moraes, latifundiário do Seridó, que fora deputado estadual pelo partido de sustentação da ditadura militar; ou do deputado federal Hugo Motta (Republicanos-PB), filho, neto, bisneto, fruto do casamento entre duas linhagens antigas da política local, os Motta e os Wanderley, que foi um dos mais fiéis bolsonaristas do Congresso, chegando a ser Líder do Governo na Câmara, e hoje, novembro de 2024, é o mais cotado para ser o sucessor do famigerado Arthur Lira na presidência da Câmara dos Deputados (terceiro na linha de sucessão presidencial) na legislatura 2025-2026. Apesar dos esforços da frente democrática em torno do presidente Luis Inácio Lula da Silva, que a população elegeu em 2022, o golpe tentado sucessivamente desde o resultado da eleição continua a galope, em todas as frentes, contra o governo democrático, mas, por meio dele e principalmente, contra todos os povos menores do Brasil.

processo que deu na desertificação do Seridó, está dando na desertificação do Cerrado e dará na desertificação da Amazônia (e, portanto, do mundo). São o batalhão de tiranos do povo da mercadoria. Para sugar a vida do planeta, arrasarão os coletivos humanos e extra-humanos que se mantiverem segurando florestas, céu, rios e sertões – povos indígenas e ribeirinhos, catingueiros e geraizeiros, de terreiro e de quilombos.

O bolsona*ismo, mesmo fora do governo, continua sendo expressão do ataque mundial do capitalismo fascista, diabolicamente reanimado, agora, nos dias em que reescrevo esse texto, pela nova eleição do abominável Donald Trump para a presidência dos EUA, isto é, para o comando da maior máquina militar do mundo, de uma inteligência estatal das mais vigilantes do mundo e do avatar mais monstruoso do conluio EstadoCapital, que tem a capacidade de diluir, com um gesto de sua manopla apocalíptica, o futuro climático – isto é, material – da humanidade, justo quando não se pode mais negar que as causas das mudanças climáticas residem basicamente no modo de predação da terra que o regime da mercadoria, que ele representa, leva às últimas consequências: as mudanças climáticas são, na verdade, a concretude destas últimas consequências, cuja expressão política própria é esta fase terminal do fascismo (cf. Valentim, 2018a). A investida sanguinária deste consórcio do inferno contra florestas, índios e camponeses (entre outras minorias) é parte daquela “ofensiva final”¹⁴⁹ (e ainda em andamento, apesar dos esforços do atual governo da Frente Democrática, no Brasil) contra todo modo de vida que exija e realize neste mundo a *aliança terrestre da suficiência* diante da acumulação e concentração mortais do capitalismo, uma duradoura *blitzkrieg* contra todo povo e comunidade que provam, com suas vidas, que, ao contrário do que disse um prócer do bolsona*ismo¹⁵⁰, é justamente lá onde tem floresta que não há miséria, pois miséria é o que se produz quando os povos são reduzidos a multidão sem-terra, sem mata, sem rios e sem mundo.

As experiências democráticas do Brasil unem, de modo singular, floresta e assentamento humano, e essa conexão ressoa pela superfície de sua história, mesmo quando “talvez nem a palavra democracia fosse algo sabido de antemão por uma nação tão quantitativamente grande quanto complexamente múltipla, constituída de uma história de apagamentos das suas próprias histórias, em uma zona de imagens borradas

¹⁴⁹ O termo é de Eduardo Viveiros de Castro: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contr-a-os-povos-indigenas/>

¹⁵⁰ Fonte: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2021/11/10/onde-existe-muita-floresta-existe-muita-pobreza-diz-leite-na-cop26.htm>

com as quais ela própria parecia se identificar.” (Cavalieri, 2024). Assim floresceram Palmares, na entrada do sertão, e Canudos e Caldeirão em seu seio.¹⁵¹ Assim florescem as comunidades quilombolas, a “reexistência” indígena, o movimento pela convivência com o semiárido.

O que um trecho da Caatinga do Seridó, na polpa do sertão, está avisando, com camponesas e camponeses, caboclos e associações comunitárias, a ciência e os entes do mato, é que a resiliência não é infinita, o colapso rumo ao deserto é iminente, o ultrapassamento do “quase” do semiárido é uma ameaça real, e cada vez mais próxima. A cada choque do feitiço poderoso do regime da mercadoria é preciso opor cuidado e invenção, “reexistir” com paciência e esforço, contraencantar os desejos, trocar de histórias, abandonar o “mito do desenvolvimento econômico” (Furtado, 2024 [1975]) pelo transe do “reenvolvimento cosmopolítico” (Viveiros de Castro, 2011).

No outro dia, lá vai meu pai novamente, galopando sua moto, caminho do mato, rumo ao roçado, vendo tudo de novo, conjuminado com uma terra que não lhe pertence, mas à qual ele quer pertencer, ainda solitário, mas junto de um povo que está se formando, o povo que está disposto a segurar o “quase” do semiárido... Se for o pingo do meio-dia, o calor faz a gente prestar uma atenção ao que os anuns cuculejam, que *o (fim do) sertão é o fim do mundo*, e prestando ainda outra, a gente ouve as vagens da jurema-preta estudando o recado de Ailton Krenak, trabalhando uma ideia de adiar o fim do sertão.

¹⁵¹ “Antônio Conselheiro: fundador do Partido Democrático de Canudos”, lê-se no *Dicionário de Bolso*, de Oswald de Andrade, com sua habitual maneira sarcástica de esclarecer certas questões... Os verbetes dessa obra foram compilados ao longo das décadas de 1930 e 1940, isto é, antes da virada historiográfica sobre Canudos (ocorrida a partir de 1950), ainda durante a vigência da “fase euclidiana” da historiografia do movimento conselheirista, quando a apreciação nacional sobre o tema era melancólica, mas não generosa.

3. KHORA SERTÃO: COSMOPOLÍTICAS

*Tudo é sertão e cidade
Tudo é cidade e sertão
(...) Tudo é interior
Tudo é interior
Tudo é interior
Belchior*

*Pois não há fora, nem dentro: o fora é o nosso centro,
e o cosmos é um denso tecido de dentro.*
Eduardo Viveiros de Castro

3.1. Invenção/invasão luso-brasileira do sertão

3.1.1. Estratégia

“O nó de nossa história”. É assim que Capistrano de Abreu, um dos primeiros modernizadores da historiografia brasileira, nomeia o enigma documental que sombreia a descoberta da passagem do sertão norte do Estado do Brasil, a noroeste da curva do Rio São Francisco (sertão do Piauí), para o Estado do Maranhão.¹⁵² Na segunda metade do século XVII, com o fim da União Ibérica e depois da expulsão dos holandeses da costa do Nordeste, encontrar o caminho interior que unisse aqueles que eram então os dois Estados ultramarinos da Coroa Portuguesa nas Américas era uma das missões que mais energia exigia por parte dos invasores. Com o declínio da indústria açucareira no litoral leste e antes da descoberta das minas no sudeste, assenhorear-se do território do sertão norte se tornara uma tarefa essencial para a estratégia de conquista e dominação colonial (cf. Santos, 2017, pp. 43ss).

Apesar da exígua documentação remanescente do período pós-holandês, há um esforço historiográfico recente para projetar uma visão consistente e interessante sobre os desdobramentos dessa que pode ser denominada a *‘segunda onda’ da conquista*

¹⁵² “A ideia de nova edição dos *Capítulos* ora me atrai, ora me repele. Precisaria, para que atraísse, encontrar documentos relativos à região entre o S. Francisco e o Parnaíba, aonde [sic] acho que está o nó de nossa história”. Carta a João Lúcio Azevedo [08/03/1918]. Rodrigues, J. H. (org.). Correspondência de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1977. 3 v. v. 2, p. 82. *Apud* Oliveira, 2013, p. 125.

*colonial*¹⁵³, voltada ferozmente para o território interior, nova em suas estratégias e objetivos.

Períodos assim pouco documentados, e documentados apenas pelo lado dos vencedores, dos colonizadores, costumam ser um desafio dobrado para a imaginação historiográfica, pois, com o passar do tempo, o acúmulo de interpretações das fontes torna as próprias interpretações em objeto de contestação, complementação e redirecionamento. De forma que, para o caso da ocupação colonial do sertão norte do Brasil, da segunda metade do século XVII ao início do XVIII, percebe-se, nas novas interpretações, um volume considerável de raciocínio despendido para a desmontagem das perspectivas convencionais, a fim de que suas vinculações epistêmico-políticas sejam rastreadas, e para testá-las diante de novas documentações e de eventuais novidades teóricas (cf. Puntoni, 2002, p. 79s).¹⁵⁴

Fica assim evidente para os pesquisadores que, no caso da recuperação da história da ocupação colonial do sertão, a historiografia tradicional havia mantido “o olhar voltado exclusivamente para os interesses geopolíticos do Estado português” (Santos, 2017, p. 22), e que essa exclusividade deformara o fenômeno histórico e multifacetado da ocupação do sertão em um processo artificial, pretensamente ininterrupto, de progressiva expansão, capitaneado pela Coroa e continuamente vencendo as poucas resistências que se lhe opunham. Uma leitura menos ufanista e mais ao chão da documentação que resta demonstra, no entanto, segundo trabalhos de fôlego como os dos historiadores Pedro Puntoni e Marcio Alves dos Santos, que essa ocupação se deu de modo descontínuo, irregular e multidirecional.

Desde o auge do período açucareiro, a voracidade das *plantations* do litoral já havia empurrado para o interior as fazendas de criação de gado. Porém, durante décadas, devido tanto ao privilégio dado pelas políticas metropolitanas aos engenhos de cana quanto ao estranhamento do ambiente dos sertões, essa interiorização era reticente e pontual. Com o acirramento da disputa territorial entre as potências coloniais e o enfraquecimento da produção do açúcar por conta da competição internacional, a partir de meados do século XVII, o domínio colonial passou a considerar estratégica a forte ocupação dos interiores. Um dos principais objetivos era propiciar a união viária entre os

¹⁵³ A ‘primeira onda’, no caso, seria aquela do “caranguejeamento” pelo litoral, no século que vai de Tomé de Sousa à derrota dos holandeses (1550-1650). A ‘segunda onda’, no século que vai daí até o fausto do ouro mineiro (1650-1750).

¹⁵⁴ Ver a grande introdução da tese de doutorado de Marcio Alves dos Santos, 2017.

Estados do Maranhão e do Brasil (encontrar o caminho interior que permitisse a passagem) em vista tanto do estabelecimento de postos avançados e progressivos da rede de abastecimento de carne bovina para o litoral (onde estavam os maiores aglomerados populacionais) quanto para garantir a fiscalização e o escoamento da esperada descoberta e exploração das jazidas de minerais preciosos, conforme as lendas de que o sertão delas estaria cheio, extremamente disseminadas à época (o sonho do Eldorado). No sertão semiárido, a prata e o ouro não foram achados, mas a descoberta de minas de salitre, mineral essencial para a fabricação da pólvora, então importada das Índias Orientais, produziu mais justificativa para as expedições de interiorização da colônia – justificativa muito rapidamente abandonada, aliás, devido ao pequeno estoque dessas jazidas (Cf. Puntoni, 2002, pp. 29ss).

À nova estratégia de domínio político-econômico do interior teve que se adaptar também o engajamento missionário, que passou a se dedicar ao internamento das aldeias pelos sertões, em vez da “descida” dos índios para aldeamentos litorâneos. Isto criou uma primeira tensão explícita entre os novos objetivos da empresa colonial e as políticas estabelecidas desde o “ciclo” do açúcar, devido ao costume da *preação* por “guerra justa” para fins de escravização, que vinha do auge dos engenhos açucareiros, na passagem entre os séculos XVI e XVII (cf. Id., pp. 29-30).

Feitas as contas, muito embora haja motivos suficientes para se destacar a particularidade da sociedade colonial sertaneja, com circuitos econômicos próprios e o absenteísmo regular nas imensas propriedades rurais, é ainda correto afirmar que o arranjo produtivo imposto a essa grande massa territorial, já “no final do século XVII totalmente devassada” (Id., p. 34), servia de subsistema – acessório – ao sentido geral da colonização, que tinha na praia e no porto seus pontos privilegiados.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Conferir o encadeamento econômico demonstrado pelo então governante do Rio Grande em carta ao de Pernambuco, incentivando o auxílio militar-financeiro para a guerra contra os indígenas: “dos gados do Rio Grande se sustentam geralmente os povos desta capitania [Pernambuco] e das duas outras [Itamaracá e Paraíba]; que de sua carta resulta o imposto que se paga para a infantaria; e de seu serviço a permanência de todos os engenhos e canaviais em Pernambuco; e que dos açúcares que neles se lavram dependem a carga das frotas e o comércio mercantil, sem o que não se pode conservar essa praça.” (Carta de João de Lencastro ao governador de Pernambuco, 5/6/1694, *apud* Puntoni, 2002, p. 166). – Breve aviso: para embasar historicamente (e historiograficamente) a maior parte das hipóteses avançadas nesta seção, coligi e comparei obras historiográficas interpretativas, que li com curiosidade e ânimo, aqui citadas nominalmente, e que considero serem de densidade metodológica suficiente para nelas confiantemente nos escorarmos. Reputo a estas obras, portanto, a documentação primária e a farta demonstração das fontes, que inspirou e deu o mínimo fôlego necessário para estas hipóteses.

Dizer que ‘havia uma particularidade da sociedade colonial sertaneja, *mas* ela estava submetida a um sistema de produção direcionado forçosamente para outro lugar’ tem um valor diferente do que dizer que ‘o sistema geral da colonização tinha um sentido alienante, *mas* no sertão se produziu uma cultura peculiar’. Neste último caso há, embutida na aparente afirmação de algo como uma resistência, o diagnóstico de um certo automatismo, uma rendição aos desígnios da colonização, da qual se teria gerado espontaneamente um desvio-padrão cultural. Aliás, é trivial dizer que em toda dominação imperial ou colonial surgem formas culturais imprevistas, resistentes, alternativas ao modo oficial de ser: embora as tentativas se contem às centenas na história humana, e embora elas quase invariavelmente tenham chegado longe o suficiente para gerar tragédias abomináveis, nenhuma dominação é total (nenhum desacoplamento da terra obteve o sucesso definitivo do projeto, ainda). Mais vale, assim, de nosso ponto de vista, afirmar a peculiaridade da sociedade colonial sertaneja adversando que, mesmo peculiar, ela participava de um sistema mais amplo de domínio.

O subsistema sertanejo foi criado e alimentado, no período aqui mencionado, por meio de uma arrancada de invasões territoriais e massacres que destoavam da astuciosa política indigenista construída pela Coroa e pelos jesuítas na ‘primeira onda’. De início, o território interior do norte da colônia foi imediatamente ‘irreconhecido’ por sua natureza inóspita e pouco dócil aos desígnios coloniais, “pelo intratável e asperezas da região”¹⁵⁶. A produtividade imediata era o que menos se esperava do interior da colônia. A decidualidade acentuada da vegetação, o clima marcadamente intermitente, a ausência de cursos de água perenes e a baixa penetrabilidade do solo foram características que certamente demonstravam uma resistência imanente em relação ao desígnio produtivista (extrativista) do domínio colonial (cf. Puntoni, 2002, p. 168).

Já na ‘segunda onda’, ao lado da insistente reclamação contra o aspecto hostil do ambiente – hostil para as ambições econômicas –, a conquista se deparou com um território recheado de povos de estranhos hábitos e línguas, muito diferentes dos já gramaticalizados tupis do litoral. E nisto à empresa colonial portuguesa se junta a breve dominação holandesa no litoral do Nordeste. À pressa da empreitada juntou-se uma negligência quase total, uma quase completa falta de curiosidade etnológica para com populações enxergadas apenas como empecilhos a serem imediatamente neutralizados,

¹⁵⁶ Expressão de documentação de época, *apud* Puntoni, 2002, p. 160.

ou, no máximo, caso dos holandeses, como bucha-de-canhão para a guerra contra a potência colonial inimiga.

No sistema litorâneo da ‘primeira onda’, a tática geral de relação com os indígenas havia se baseado na tentativa de utilizar as populações autóctones como elementos de guarda do território conquistado, colaboracionistas da conquista e mão-de-obra barata. Puntoni desmonta, com bastante argúcia, certa abordagem historiográfica convencional que interpretou as idas e vindas da legislação metropolitana acerca da chamada “guerra justa” como hesitação e falta de projeto. Na verdade, seguindo caminho já proposto por Beatriz Perrone-Moisés (1992), o autor demonstra como tais idas e vindas conformavam um projeto ardiloso de uso estratégico dos povos indígenas, reforçando antipatias entre os grupos, dividindo-os entre “mansos” e “bravos”, ora os seduzindo, ora os ameaçando, e tudo isso ao sabor também dos caprichos políticos dos dois grandes partidos opostos: de um lado, os colonos que desejavam ampliar suas propriedades e reduzir os indígenas a mão de obra escrava e, do outro lado, os jesuítas que desejavam ampliar suas missões e angariar esses povos para o catolicismo (cf. Puntoni, 2002, pp. 59-60). De todo modo, “é o ‘peso político-estratégico’ atribuído aos índios que definiria a ‘oscilação’ da legislação portuguesa”. (Id., p. 61).

Neste novo momento decisivo do trato com a terra e os indígenas do interior, a disputa pelo sentido jurídico-teológico da dominação transformou o susto que a diversidade desses povos provocou no aparelho colonial em mecanismo de guerra. No dizer de Perrone-Moisés, “à diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentios bravos’ correspondeu um corte na legislação e política indigenistas” (1992, p. 117). E se as divergências macroculturais entre os povos da costa, com décadas de contato e vaivéns políticos, e os povos do sertão, de recente e instável contato, já marcava uma diferença molar, ganhou ali relevância estratégica subsumir as microdiferenças entre os próprios povos do sertão sob uma nomenclatura que conviesse à unicidade dos objetivos econômicos da colonização: “a bipolaridade tupi-tapuia, marca fundamental da percepção da diversidade dos povos indígenas pelos colonizadores, estava no cerne desta problemática, representando o corte entre aliados e inimigos, não só no imaginário, como nos contextos concretos.” (Puntoni, 2002, p. 61).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Vale, ainda, a citação do mesmo Puntoni, à p. 68, em um denso parágrafo sobre a noção de diferença no sistema de dominação colonial e o papel que nele cumpre a superfície ambígua do termo *tapuia*: “Do que foi visto, nos primeiros séculos da colonização o nome *tapuia* designava não apenas um universo de diversidade que se definia, fosse por contraste com a própria identidade que os grupos tupis apresentavam

Se, portanto, naquele primeiro momento, a lida com os povos indígenas do litoral combinava, sob alegação da “guerra justa”, a preação violenta e as alianças militares pontuais, ou a articulação entre aldeamentos missionários e a “domesticação” para o trabalho, a viragem da estratégia colonizadora, ocorrida por volta de 1650, leva a uma nova tática para lidar com os povos originários do sertão, agora pelas vias da simples negligência, acompanhada do mero extermínio. Ao que tudo indica, a pressa da Coroa em recuperar as perdas da economia açucareira e a pressa dos mercadores e atravessadores de bens (incluindo humanos reduzidos a bens semoventes) em dominar as rotas comerciais no vasto território interior foram os motivadores desse ‘tratoração’, que resultou no extermínio *virtualmente* total dos povos indígenas do sertão semiárido. É esse o contexto geral que se denomina de “Guerra dos Bárbaros”, um conjunto de conflitos e massacres perpetrados pela empresa colonial nos sertões do norte, contra os povos indígenas do semiárido, a título de conquista territorial definitiva¹⁵⁸.

Este péssimo encontro (superlativo clastreano) dos povos do sertão com a nova onda de conquista já se anunciava antes mesmo das expedições exploratórias, logo no estabelecimento de bases pecuárias nos interiores. O sistema produtivo organizado pela colonização era uma entidade objetivamente antipodal aos modos de vida dos povos do sertão. Mesmo a primeiríssima notícia remanescente de uma estiagem no interior e seus efeitos no centro regional estratégico, já traz, em semente, a característica principal do

(ao menos no nível da relativa homogeneidade linguística), fosse na prescrição de uma divisão geográfica estanque entre duas humanidades, a costa e o sertão. *O termo ‘tapuia’, portanto, não poderia ser compreendido como um etnônimo, mas sim como noção historicamente construída.*” Sobre isso, faço três observações sumárias, sem condições de estendê-las aqui, pois que nem é apropriado, nem tenho a competência para tal: 1) *tapuia* se configura, então, com o sentido de ‘hiper-índio’, já que o termo ‘índio’ é, também, não um etnônimo, mas uma “noção historicamente construída”; 2) o termo *tapuia* parece deslizar na mesma superfície onde desliza o termo *sertão* (ou ambos perfazem, imediatamente, essa superfície), onde estão conjugadas, pela vontade colonizadora, tanto a, digamos, incapacidade cosmológica do colonizador de perceber um modo de existência constituído por diferença em vez de identidade, quanto o vislumbre da resistência que um tal modo de existência pode representar para os objetivos da dominação (aliás, para fazer um tanto de jus ao materialismo histórico, poderíamos dizer que a incapacidade cosmológica é função proporcional do interesse econômico envolvido, mas este é um caso de ovo ou galinha que não pretendo resolver), e 3) essa construção imaginária e prática (material-semiótica) de superfícies semânticas onde se conjugam a natureza diferencial e a incapacidade de compreensão dessa natureza pode ser um objeto mental peculiar engendrado pelo “mau contato” entre a expansão das elites europeias e os povos ameríndios, como forma, talvez, de escamotear a, ou de fazer fronteira à, diferença cosmológica estruturante desse malencontro, como definitivamente demonstrada pela anedota das Antilhas comentada por Lévi-Strauss (2013) e brilhantemente analisada por Viveiros de Castro (2015, pp. 35ss).

¹⁵⁸ Temos seguido aqui, como se pôde ver, a admirável recompilação documental e a revisão das interpretações historiográficas realizadas por Pedro Puntoni, 2002.

que constituirá a “tragédia da seca” do Nordeste, que é o desabamento do sistema predatório de produção:

O ano de [15]83 houve tão grande seca e esterilidade nesta província (coisa rara e desacostumada, porque é terra de contínuas chuvas) que os engenhos d'água não moeram muito tempo. *As fazendas de canaviais e mandioca muitas se secaram, por onde houve grande fome, principalmente no sertão de Pernambuco, pelo que desceram do sertão apertados pela fome, socorrendo-se aos brancos quatro ou cinco mil índios. Porém passado aquele trabalho da fome, os que puderam se tornaram ao sertão, exceto os que ficaram em casa dos brancos ou por sua ou sem sua vontade.* (Cardim, 2013 [1925], p. 139. *Grifos nossos*).

Este primeiro registro remanescente de uma estiagem ocorrida após as invasões coloniais demonstra, de um lado, a associação direta entre o conjunto propriedade privada da terra + produção colonial (açúcar) + escravização e o desmantelamento das formas de subsistência durante as intermitências climáticas da região, que eram certamente conhecidas e manejadas pelos povos indígenas. O ressecamento da monocultura da cana-de-açúcar (incluindo aí as culturas-apêndices, como a da mandioca) tem como consequência imediata a escassez de alimentos. Mas essa escassez é *econômica*, isto é, ela é produzida pela implantação mesma do sistema de exploração colônial – onde antes havia mata e povos com os quais negociar pela alimentação disponível, agora há uma *plantation* que sequestra o território para produção, não de alimentos, mas de mercadorias. É essa mercadoria que não *pode* estar disponível no momento da estiagem, é ela que não acompanha, que se desacopla do regime cósmico da vida na região, desmantelando os modos de vida indígenas, pois está destinada a outra coisa que não a reprodução e diversificação dos modos de vida vinculados à terra.

Essa não é a mesma coisa que escassez *ecológica*, pois neste caso as estiagens provocam uma *migração* periódica (cíclica) da disponibilidade dos recursos, coisa a que a transumância dos povos indígenas do interior está acoplada: como o que lhes interessa é reproduzir e diversificar os seus modos de vida, a tática “civilizatória” destes povos indígenas é a do acompanhamento da deriva nomádica terrestre – a decidualidade muito marcada da vegetação, a geografia muito específica da umidade e as consequentes cartografias fugidias dos animais de caça, o regime muito alternado da pluviosidade, a disponibilidade dos solos... Em suma, na estiagem dos povos indígenas do semiárido, pode-se acompanhar a peregrinação dos recursos da vida, podem-se engendrar, portanto, culturas (esse regime de microdiferenças no modo de organização do mundo – no cosmos – para proliferar a diversidade da vida), diferentemente do regime de propriedade e

monocultura da colonização que fazem da perimetração da propriedade uma barreira anti-indígena e anti-terrestre, em combate às formas terrestres de desterritorialização. E aqui não se trata de uma oposição vulgar entre uma suposta ‘naturalidade’ dos modos de vida indígenas e a ‘artificialidade’ da colonização. Que a acoplagem às derivas terrestres também é um artifício, uma criação cultural, é provado pelo fato de que, no sertão, os quilombos são exemplos igualmente impressionantes dessa capacidade de ‘indigenização’; a acoplagem com as derivas terrestres é um dispositivo culturalmente ativado, uma ‘escolha civilizacional’, em vez de mera emanção ‘natural’.¹⁵⁹

Por fim, ali já está desenhada a impossibilidade cosmológica entre o tratamento dado à propriedade privada por parte dos povos indígenas e o tratamento dado por parte dos engenhos coloniais aos corpos nômades dos indígenas: enquanto os indígenas desterritorializam as monoculturas coloniais, transformando-as de sistema de produção de mercadorias em recurso de manutenção da vida (nomadificando a propriedade), os aparelhos da colonização desterritorializam o modo de vida nômade dos indígenas, capturando-os existencialmente para dentro da propriedade, como escravos. Ali já estão, portanto, desenhados em grossas linhas tanto a perversidade do sistema que provoca o fenômeno ecopolítico da seca, quanto o conflito cosmológico que se precipita nas resistências e saídas encontradas pelos povos do semiárido: o saque e a escravização são dois dos dispositivos cosmológicos confrontantes, o primeiro, cosmopolítico, comprometido com as derivas terrestres e com as recomposições cósmicas do modo de estar no mundo, o outro, mecanismo da economia política para reverter em propriedade, em mercadoria, em bem, toda forma de vida. O confronto entre os dois dispositivos fará, em intensidades e sob modalidades diferentes, a história das secas no semiárido.

Nas crônicas do período colonial, permanecerá onipresente o dispositivo cosmopolítico do semiárido arranjado sob a forma da absoluta incompreensão que os indígenas demonstravam ter acerca da propriedade de terra e de bens semoventes: a mais comum reclamação de criadores, nesses registros, diz respeito ao roubo de reses por parte dos índios, seguida do pavor da invasão às sedes de fazendas e currais. Outro indício primordial é o constante relato de assaltos a aldeamentos e arraiais próximos do litoral,

¹⁵⁹ A *capacidade* antropológica é um termo central no que diz Beatriz Nascimento acerca do par estratégico fuga+quilombos para explicar a reinvenção de vida, após o desterro e em uma sociedade escravocrata: “não foi apenas a necessidade de fugir que permitiu o estabelecimento da sociedade quilombola. Foi, isso sim, a capacidade de criar uma sociedade alternativa, com valores próprios, diferentes dos valores dominantes na sociedade em que os negros foram integrados à força” (Nascimento, 2022, pos. 17.13).

por parte de grupos indígenas vindos do interior, especialmente durante o período em que se registravam as estiagens periódicas da região¹⁶⁰.

Essa incompreensão pode ter sido ativamente constituída pelos povos habitantes do sertão. Quero dizer, não reconhecer o conceito prático de propriedade privada de terra e semoventes, em cujo eixo se amarrava toda a empreitada colonial, pode ser uma estratégia cosmológica (metafísica, se quiser) de negligência etnológica simetricamente justa – um dispositivo de resistência de alta performance, pois se relaciona diretamente com o núcleo intensivo da colonização do sertão, que era a propriedade desdobrada no complexo curral+fazenda/aldeamentos e associada ao irreconhecimento dos conceitos práticos das formas de vida dos povos indígenas.

Interessa, para nosso argumento, justamente a percepção dessas linhas de forças intensivas que se precipitam na conquista do território interior do norte da colônia, pois “também as formas de representação são estruturantes da ocupação” (Santos, 2017, p. 37).

A estratégia colonial se dispõe numa série material-semiótica que estabelece o modo de existência chamado ‘sertão’ – nebulosa indistinta de entidades mesológicas que inclui os povos autóctones, o clima, a terra e sua miríade de seres – como adversário principal a ser integralmente absorvido. Com o avanço do mercado de sequestro de africanos para o trabalho escravo e a objeção dos missionários à escravização de indígenas, a preação para mão de obra não desapareceu, mas se tornou secundária e antieconômica.¹⁶¹ Além disso, a negligência etnológica diante da distinção linguístico-cultural dos povos indígenas do sertão em relação aos já conhecidos tupis da costa tornou ainda menos atrativa a tática de cooptação e de alianças. De forma que, ao desafio de subjugar uma terra estranha, somava-se o obstáculo de seus povos estranhos.

¹⁶⁰ Ver, por exemplo, o relato resgatado por Puntoni, 2002, p. 91. Em sua dissertação de mestrado, Costa da Silva (2020) menciona em várias passagens os relatos de ataques às propriedades (fazendas, currais, gados bovino e cavalos) presentes em vários documentos remanescentes e, principalmente, destacados nas obras historiográficas convencionais, de cunho tradicionalista, que terminam por “corroborar a manutenção de um ideário do índio insolente, que apenas seria capaz de conhecer a obediência por meio da força das armas e da missão.” (p. 26). As menções de que falei podem ser encontradas nas páginas 26, 27, 28, 93, 99 e 103.

¹⁶¹ Assim como no desenvolvimento do alto capitalismo, no século XIX, a própria manutenção de mão de obra escrava iria se tornar uma prática antieconômica, e apenas por isso passará a ser abominável aos olhos dos industriais, pois outros tantos escândalos de ordem humanitária se perpetuam na história desse sistema de dominação, com a complacência nem sempre indulgente de todos que dele se beneficiam.

Por sua vez, os povos indígenas do sertão (*tapuias*) objetavam ao estranho sistema de propriedade privada da terra, um dispositivo de alteração controlada, por assim dizer. Esse dispositivo era arranjado tanto por guerrilhas florestais quanto por alianças casuais, mas, principalmente, pela ocupação e tomada de posse dos elementos extensos imantados pela energia colonizadora, os planteis e as fazendas, por exemplo, mas também cercas e arraiais. Como artefatos tangíveis (“fetiches”) resultantes da expulsão, perseguição, escravização ou extermínio de aldeias e povos, esses elementos extensos materializavam a impossibilidade concreta dos percursos transumantes, que constituíam, ao que tudo nas fontes indica, o núcleo fundamental do modo de vida desses povos no sertão.

A recente recuperação da história da(s) guerra(s) dos(aos) bárbaros deve nos levar, assim, a relativizar a afirmação generalizante (num sentido ruim) de Caio Prado Júnior, sobre a estratégia das forças coloniais de utilizar os indígenas como uma espécie de co-colonizadores, quando diz que se tentava “(...) aproveitar o índio como elemento participante da colonização, trabalhador aproveitável, povoador para a área imensa que tinha que ocupar” (2011, p. 95). Fica difícil, perante a recuperação documental e a correção pós-colonial e decolonial da historiografia, coadunar as tentativas de extermínio dos povos indígenas do semiárido nordestino nos séculos XVII e XVIII com afirmações da historiografia paulista que terminam por empalmar ou edulcorar a memória, como quando o próprio Caio Prado Jr, na mesma página, diz que “o objetivo da colonização portuguesa no Brasil – e não podia ser outro – aparece bem claro ao longo de toda a nossa história colonial”, a saber, “incorporá-lo [o índio] à comunhão luso-brasileira, arrancá-lo das selvas para fazer dele um participante integrado da vida colonial.” Diferentemente, portanto, da ideologia integracionista que orientou a interpretação oficial da história (até mesmo para uma esquerda menos conservadora, vide as concepções de Darcy Ribeiro, quase como uma aplicação dos princípios da filosofia da história aos trópicos), “no sertão setentrional, muito ao contrário, as guerras aos índios neste momento, por razões estruturais da forma da evolução desta economia e do processo colonizador, longe de serem guerras de conquista e submissão de novos trabalhadores aptos ao manejo do gado eram tendencialmente guerras de extermínio, de ‘limpeza do território’” (Puntoni, 2002, p. 46).

Se pudermos reler aquela interpretação genérica dada por Caio Prado Jr, tomando como exemplo os acontecimentos da ‘segunda onda’ colonizadora, a estratégia da colonização, nos sertões semiáridos do Brasil, foi a da *eliminação*, sendo a cooptação/escravização (a “integração”), e o que se denomina hoje em dia de etnocídio,

formas “alternativas” do mesmo extermínio, pois o que se pretendia exterminar era, antes de tudo, a vida daquele modo, o próprio ser do dito sertão, antipodal ao objetivo geral da empreitada, deixando restar apenas um tão longínquo eco... *Tapuia e sertão* aparecem, assim, como entidades ‘co-intensivas’ que vertiam linhas-de-fuga, modos de escape: em carta de 20 de maio de 1699, o Capitão-mór do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, narra que um grande grupo de *tapuias* janduís, aldeados que estavam no litoral, após a morte de seu principal, Canindé, fugira, “buscando o seu centro, que é o sertão” (*apud* Ennes, 1938, p. 71).

Esse vislumbre quase sem nuances que estamos construindo de forma rápida aqui, antes que imagem idílica dos povos indígenas, demonização dos colonos, ideologia do sertão ou revisão historiográfica de baixo calibre, conforma uma tentativa de flagrar no nascimento do sertão *como superfície emersa da invasão colonial* os jogos de existência ali deslizantes – jogos de existência num sentido aproximado ao dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, pois o que se confronta ali, no que interessa à ação do pensamento, é da ordem de uma concretude conceitual dos jogos de territorialização, da apropriação das derivas terrestres para dentro de modos de viver, sobreviver e conviver. Isso tudo num percurso em que esperamos encontrar, ou lidar com, a diferença entre a política colonial e as cosmopolíticas do sertão.

Estamos em busca daquilo que o historiador chama de “elemento difusor” do projeto colonial, e não apenas para verificar a sua historicidade, mas para também compreender o elemento resistor, diferidor, dos modos de vida no/do sertão. Enquanto a *geofilosofia* que buscamos aqui não se desenha claramente, já podemos claramente perceber a articulação da *história da filosofia* com a *geopolítica*, no fato de que o enfrentamento intensivo na superfície material-semiótica do sertão é um efeito direto do debate sutil, e extremamente interessado, nos círculos ideológicos dos estados colonizadores, acerca da legitimidade jurídico-teológica (este termo composto estava deixando de ser um pleonasma naquele momento) das guerras de escravização e extermínio:

nesse contexto de avanço de territórios conjugado com o avanço dos poderes coloniais, exigia-se um elemento difusor desse projeto, possibilitado pelo empreendimento da guerra justa, pois, ao passo que afastavam os povos indígenas de determinado espaço, o ganhavam para a concretização da conquista através da fixação na terra (Costa da Silva, 2020, p. 38).

Do interesse imediato dos proprietários¹⁶² em fazer funcionar a máquina sangrenta de acumulação de capital até o interesse geopolítico da Coroa Portuguesa em integrar os dois estados coloniais, tudo agia ali em prol de uma guerra de extermínio contra os *tapuias*, de modo a sobrepujar o sertão que eles manifestavam em seu modo de ser. Como deixou bem claro o então governador da capitania do Rio Grande, era preciso guarnecer pela segurança “do novo caminho que se abriu do Estado do Maranhão até esta praça, como Sua Majestade mandou: pois se não se desimpedir dos bárbaros, não se poderá frequentar por ele a comunicação entre os dois Estados.” (carta de João de Lencastro ao capitão-mor da Paraíba, 21/5/1695, *apud* Puntoni, 2002, p. 172).

O avanço, sobre o sertão e seus povos, daquilo que chamaremos de *sistema de currais* se deu, assim, primordialmente (mas não exclusivamente, como veremos), na base da aniquilação tendencial, uma cosmocídio de princípio, pelo qual se pretendia reestruturar os elementos cósmicos ingovernáveis que ali vicejavam – resumidos no signo de sertão – em território organizado pelos interesses coloniais. O que sustentava juridicamente essa primeira versão da famigerada “questão indígena” se dava na disputa pelo sentido teológico-político em que se poderia fundamentar a justeza do método de eliminação – sem nunca se questionar, claro, a justeza mesma do interesse. Era também o destino do sertão semiárido que estava diretamente em jogo no debate sobre as guerras justas.

3.1.2. Desterro¹⁶³

Das sutilezas teológicas oriundas do debate espanhol acerca da justeza da guerra de extermínio contra os ameríndios, fincou bases em Portugal a interpretação aristotélica do tomismo de Francisco de Vitoria. Por volta de 1540, o *lente de prima* da Universidade de Salamanca resumia e antecipava as posições da iminente controvérsia de Valladolid, cujo debate celebrizaria o famigerado dominicano Juan Gines de Sepúlveda, formulador do moderno teorema da “guerra justa”, e seu irmão de ordem, Bartolomeu de las Casas,

¹⁶² As entradas de extermínio dos indígenas alevantados eram financiadas pelos sesmeiros e por grandes empresas familiares do ramo, como os Garcia d’Ávila (cf. Pompa, 2003, p. 215).

¹⁶³ A literatura acerca da Escola de Salamanca e tópicos dela derivados, como o tomismo-aristotelismo, a “guerra justa”, a controvérsia de Valladolid (tópicos que iremos apenas tocar nesta seção) é gigantesca e foge à minha competência. Para a reconstrução panorâmica nesta seção me baseei em Pagden, 1986; Aubert, 1987; Courtine, 1998; Hansen, 1998; Tosi, 2004; Silva, 2013; Kapp, 2013 e em trechos de Amorosa, 2019.

fervoroso defensor dos povos indígenas como destinatários especiais da catequização. A curiosa medida do imperador Carlos V, de suspender as atividades da conquista das Américas para estudar e se decidir pela sua justa causa é um sinal da importância que esta polêmica tomará naquele contexto¹⁶⁴. Um de seus aspectos essenciais, a nosso ver, diz respeito ao núcleo do argumento de oposição à hipótese radical de que os ameríndios seriam naturalmente destinados à escravidão.

Isto coincidiu com o início do período que chamamos mais acima de ‘primeira onda’ de colonização, no caso luso-brasileiro. O debate foi, entretanto, encetado pelos altos círculos dos intelectuais de estado da coroa espanhola – cujo poder se sobressaiu às desventuras da coroa portuguesa no final do século XVI – e envolveu as grandes ordens religiosas diretamente engajadas no trabalho colonial-missionário nas Américas. Toda a questão era a de saber se, e em que medida, era justa a guerra empreendida contra os povos indígenas das Américas. “Ser justo”, no caso, diz respeito a estar em conformidade com os desígnios da Revelação tal como se desdobram nas leis naturais (incluindo a razoabilidade) – este é o caráter tomista do debate. “Saber”, no caso, diz respeito a fazer um juízo, decidir pelo valor. Note-se que a união teológico-jurídica em vigor não era apenas uma conjunção temática, de conteúdos dogmáticos a serem meramente aplicados no plano da confissão de fé e da geopolítica. Havia uma conjunção também de forma, de montagem do aparelho do conhecer: teológico-juridicamente *saber* é igual a *julgar*, e *julgar* é igual a decidir o valor. Essa não é uma posição heurística exatamente minoritária na história do pensamento ocidental, porém o elemento considerado como cerne do valor, neste juízo, é que faz toda a diferença. O saber desvinculado do juízo e do valor, se é que chegue a ser possível, não condiz ao que vive. Mas, como tudo é capturável por uma tendência lúgubre, o juízo e o valor inerentes ao movimento do pensamento podem de repente ser aprisionados no pântano do poder e da tirania. Assim, pois, como em quase todos os casos *julgados* pelo cristianismo oficial (das mulheres aos cientistas, das místicas aos curandeiros), se o *gesto de decidir* pela justeza da guerra contra os ameríndios está, por um lado, implicado no esforço de conhecer, distinguir, saber o que são o “índio” e a América, ele está, por outro lado, umbilicalmente amarrado à *vontade de conquistar*,

¹⁶⁴ Para a influência de Vitória no pensamento expansionista português, ver o “Estudo Introdutório I”, por Fernando Augusto Albuquerque Mourão, na edição das *Relecciones* da UnB. Vitória, 2016 [1558], pp. 53-74, e também Perrone-Moisés, 1990.

dominar, escravizar, sugar do indígena e da América sua seiva (quicá na forma metálica). Saber se é justa a guerra, então, diz respeito a julgar se há como tornar retoricamente correta a aparente abominação moral.

Como se sabe, a posição de Juan Gines de Sepúlveda pela justeza de princípio em se fazer guerra aos povos indígenas (isto é, em se autorizar a caça, captura, escravização ou genocídio de ameríndios) se baseava na aplicação da conjectura aristotélica da *servidão natural* ao princípio escolástico da *lei natural*. No seu *Tratado*, organizado em forma de diálogo, ao pressupor que

os que excedem aos demais em prudência e engenho, embora não em forças corporais, estes são por natureza senhores; pelo contrário, os lentos de entendimento, embora tenham todas as forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, esses são por natureza servos, e é justo e útil que o sejam¹⁶⁵,

Sepúlveda conclui, em rigorosa cadeia lógica, que os povos selvagens, padecendo de uma ‘menos-humanidade’, estariam à mercê das nações que acederam à luz da humanidade real.

Para garantir que os povos bárbaros pertençam ao conjunto dos ‘menos-humanos’, Sepúlveda alega que são os *costumes e a forma de vida* mesma dos indígenas, objeto de assombro para ele e todos os seus interlocutores, que dão testemunho dessa condição. Esta distinção por oposição, confrontando a negatividade moral dos costumes selvagens à organização ideal da sociedade cristã, remete à aliança entre Tomás de Aquino e Aristóteles (de cuja *Política* Sepúlveda foi um dos primeiros tradutores modernos), que era algo como a atmosfera conceitual do momento. Nas doze objeções lançadas por Sepúlveda por ocasião do evento público da controvérsia, há uma reincidência obsessiva na caracterização dos indígenas americanos como bárbaros, confrontando diretamente a hipótese oposta de seu adversário, o bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas, que não reconhecia a legitimidade de aplicação dessa categoria aos povos indígenas, visto que não eram conhecedores do Evangelho antes da chegada dos europeus e, assim, seus costumes não podiam ser uma negação deliberada do Evangelho¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, pp. 84-5, *apud* Hansen, 1998, p. 368.

¹⁶⁶ Ver o sumário das questões da controvérsia na dissertação de mestrado de Costa da Silva, 2020, pp 53ss.

Se, por um lado, marcava-se uma *diferença* fundamental entre o barbarismo ameríndio e o barbarismo das outras religiões monoteístas confrontadas na bacia do Mediterrâneo, segundo a qual aos indígenas da América era preciso primeiro instruir para o uso da razão (cf. Pagden, 1986, p. 102), por outro, caracterizar o ameríndio como bárbaro se tornou decisivo, nesse argumento, para justificar o ataque colonial, por marcar sua *similaridade* com os caracteres político-culturais dos povos extra-cristãos (ou infra-cristãos, a se pensar nos cristãos-novos ou no ‘cristianismo pagão’ dos amplos territórios rurais) de Europa e adjacências, contra os quais a Cristandade empreendera muitas agressões – sendo este, aliás, o momento histórico de consolidação da ideia geral da justeza do trato militar e do cosmocídio (extermínio+subsunção) em relação às expressões mundanas da alteridade¹⁶⁷. Por isso, quero destacar, da extensão da discussão acerca da “guerra justa” aquilo que nela parece trazer para o primeiro plano da “natureza humana” seu sentido sociopolítico (relacional, exterior) antes que seu sentido anímico-psíquico (individual, interior) – ainda que o subjugo do primeiro aspecto esteja profundamente relacionado com o do último. Devido à distorção temporal pela qual passou o discurso teológico-jurídico escolástico, a preeminência da categoria exterior-relacional no argumento da “guerra justa” pode levar a supor uma certa ingenuidade da crença e de época pela qual se espera ser considerada antes a regência do invisível (o anímico, o princípio da alma, do espírito, no sentido cristão) em detrimento do mundano (o político, o princípio da socialidade). A hipótese aqui é a de que não havia nem ingenuidade nem ‘mera’ crença envolvida, mas uma pesquisa especulativa no plano terreno e que dizia respeito a julgar a qualidade da alma pela adequação à política, pesquisa com que o parâmetro colonial herdava e atualizava o jugo universalizante do *imperium*.

Isto fica claro na amplitude que o tema do combate aos *costumes* indígenas toma no debate da “guerra justa”. Neste âmbito, parece ser, primeiramente, o modo de vida integral dos índios (modo de relação com outrem: os outros povos, a dimensão sobrenatural, a terra) que denuncia seu modo de des-crença; à sua inconstância irritante correspondem seus modos assombrosos de constituir uma sociedade, e é preciso combater esta ‘infraestrutura’ social para alcançar o remédio para sua alma. Não é por outra razão

¹⁶⁷ Conferir Costa da Silva, 2020, p. 38. Segundo A. Pagden, das três categorias de bárbaros do jesuíta José de Acosta, “todos os povos do Brasil” se encontravam na terceira, “no grau mais baixo da escala humana, ‘os selvagens que estão perto das bestas e nos quais dificilmente existe algum sentimento humano’” (...) Eles são nômades e vivem fora de todas as formas conhecidas de organização civil.” (Pagden, 1986, p. 164).

que se convencionou ao longo do século XVI apontar, até chegar a decisões administrativas, a necessidade imperiosa de primeiro *civilizar* para depois *cristianizar* (mote que não deixa de remeter, mesmo que longinquamente, à estratégia paulina do paleocristianismo de ocupar as *ciudades* litorâneas do Mediterrâneo, os primeiros cristãos sendo, assim, *urbanos*, *cidadinos*, agentes da Polis, conformando uma assembleia *política* cujo nome próprio na época era justamente *ekklesia*)¹⁶⁸.

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem [dos “maus costumes” indígenas] motivou: para converter, primeiro civilizar (...). Reunião, fixação, sujeição, educação. Para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar as *humana impedimenta* dos índios, os quais eram de um tipo que hoje chamaríamos “sociocultural” (Viveiros de Castro, 2002, p. 190).

Não é somente curioso que a obsessão do argumento do barbarismo dos indígenas obedeça a uma filiação doutrinal que remete até a fonte última da reflexão cristã sobre a “guerra justa”, encontrada em Agostinho (especialmente no livro XIX do *De civitate dei*).¹⁶⁹ Uma das linhas de força da catequização nas Américas era a construção terrena da “nova Jerusalém” e “a utopia cristã dos jesuítas tinha um lugar preciso para se realizar – o espaço das ‘reduções’, os aldeamentos indígenas” (Pompa, 2003, p. 65). Se de uma ponta a outra do debate ibérico trata-se quase constantemente de avaliar, antes mesmo da legitimidade da agressão, a legitimidade dos modos de vida indígenas, a base comparativa é o ideal do modo de vida cristão como um todo. Que isso guarde seu núcleo mais antigo na confecção doutrinal de uma *cidade transcendente* que serve de origem, modelo e destino da comunidade humana sob o condão do cristianismo, não deve ser de pouca monta.

É verdade que a escatologia de Agostinho realiza a primeira grande oferta filosófica do cristianismo para a interiorização da felicidade, na qual o que era o espaço da vida boa aristotélica – a *polis* – se converte no complexo consciência-tempo, vivido individualmente, como local da plenitude.¹⁷⁰ Mesmo assim, é não menos que aquele

¹⁶⁸ Cf. Horsley, 1997. Para se entender o contexto geopolítico da estratégia paulina: “no Império Romano, a democracia foi sucedida pela oligarquia: o Conselho (*boulé*) se tornou a instituição política central, em vez da Assembleia do Povo (*ekklesia*), e a cidade-estado era então governada por uma aristocracia local, cujos membros ocupavam todos os cargos estatais importantes da cidade.” (Hansen, 2006, p. 50. Tradução minha).

¹⁶⁹ Conferir o estudo conciso, em tom preliminar, mas bastante interessante de Sousa, 2011.

¹⁷⁰ A *plenitude* – a ideia de que um operador transcendente trará uma totalização que completará tudo e todos, obturando todos os espaços de diferimento, como a dúvida, o desejo, a distância, o deslocamento, algo como o supranumerário decimal definitivo do número π – é uma das categorias mais importantes do

espaço da *eudaimonia* – a *polis* – que, alijado de sua natureza terrena, será engendrado abstratamente na qualidade de espectro normativo, de cidade modelar, como se, para a efetiva submissão ao espectro normativo da humanidade, fosse necessário estabelecer o espectro normativo da sociedade. É tirando a cidade da terra, o horizonte geográfico do olhar e o corpo da jogada, e lançando-os para um plano diáfano, que se poderá enfiar tudo isso para dentro da alma. Parece que, ao sujeito espectral e regulador do Cristo Ressuscitado, cuja história foi magistralmente recuperada por Fabián L. Romandini (2013), corresponderá a *polis* espectral e reguladora da Cidade de Deus.

O fundo comparativo, portanto, que leva a condenar os ameríndios à servidão natural, no debate ibérico, é a sua distância desse objeto ideal da *eudaimonia* da *polis*, tal como revestido pela cristandade. Se o avatar da comunidade política de Deus se agigantava pelo mundo naquele momento das invasões das Américas, era exatamente o fato de o indígena estar intensivamente fora dos muros dessa embaixada da cidade celeste o que justificaria sua servidão.

Quando Sepúlveda acrescenta ainda “outras causas que justificam as guerras,” fica reforçada essa dimensão estratégico-metafísica, pois “a mais aplicável a estes bárbaros chamados vulgarmente índios, é a seguinte: que aqueles cuja condição natural é tal que devam obedecer a outros, se recusam o império destes e não resta outro recurso, sejam dominados pelas armas”. Ou seja, aquilo que hoje chamamos de *resistência indígena*, isto é, a recusa em participar de uma organização sociopolítica alienante da terra, é o que se transforma em motivo para a guerra, “justa segundo a opinião dos mais eminentes filósofos, entre eles Aristóteles”¹⁷¹, como completa o dominicano.

Numa leitura interessante da construção argumentativa de Sepúlveda, J.-F. Courtine percebe que a servidão natural como horizonte último não declinava em uma escravidão imediata. A saída do selvagem de sua condição natural de escravo seria realizada por uma progressão didática. A servidão era, antes de tudo, um dispositivo pedagógico. Diz o dominicano:

pensamento cristão, o seu grande obsessor mental. A ideia de *integralidade* é seu correlato antropológico: enquanto a plenitude é o atributo divino a que se destina a errática existência terrestre, a integralidade é a perspectiva privilegiada desde a qual se observa e se julga a natureza humana. A convergência dessas duas ideias, plenitude e integralidade, permanece, a meu ver, sendo o cerne duro do pensamento teológico. (cf. como os dois termos e temas atravessam até mesmo as reflexões mais avançadas e instigantes em Gibellini, 2012).

¹⁷¹ *Tratado... apud* Courtine, 1998, n. 58.

Eu não sustento que os bárbaros devem ser reduzidos à escravidão, mas que devem apenas ser submetidos à nossa dominação. [...] Em primeiro lugar, devemos afastá-los de seus costumes pagãos e, em seguida, com afabilidade, impeli-los a adotar o direito natural e, graças a essa magnífica propedêutica à doutrina de Cristo, atraí-los, com a mansidão apostólica e palavras de amor, para a religião cristã.¹⁷²

Se, como diz Courtine em arguta nota, “é sem dúvida mais judicioso e perturbador observar que Sepúlveda representa aqui o autor moderno, humanista, defensor da ideia de progresso e da difusão de um direito natural ao qual conviria alçar os povos ‘bárbaros’” (1998, n. 58), é tanto mais interessante vislumbrar que, debaixo da moldura conceitual dinâmica com que constantemente se reinterpreta a Modernidade, subjaz um tensionamento curioso: a ideia de que a noção basal de Direitos Humanos tenha sido fecundada pela assimilação oblíqua da existência e do modo de vida dos ameríndios¹⁷³ faz com que a ideia de que a noção basal de Direito Internacional seja inaugurada por Francisco de Vitória¹⁷⁴ passe a dizer respeito justamente à tentativa de administrar aquela assimilação. E assim, até mesmo a noção basal de Progresso pode ter sido gestada na reação expansionista da colonização, como resposta à ‘tentação’ de ceder o ímpeto dominador diante de um modo de vida em radical alteridade.

De toda forma, o que está em jogo na discussão é a vinculação estrita da forma de vida social (costumes, leis, governos), abstraída de sua diversidade sob o epíteto de Direito das Gentes, à lei natural, que, no tomismo estrito, se relacionava à totalidade do universo e especialmente às criaturas vivas, mas que, na releitura do século XVI, passa a dizer respeito àquilo que se diz ser inscrito previamente no espírito, algo como a “consciência da lei natural”. É a fundamentação teórica da política, portanto, que pretende servir de balança para julgar a participação legítima ou não na economia da lei natural.

Ficou célebre a oposição heroica à crueza de Sepúlveda por parte do bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas, primeiro a denunciar, com argumentação teológica, a escravização e o genocídio dos ameríndios como contrários à doutrina cristã. Suas posições antecipam e inspiram até mesmo a Teologia Latinoamericana da Libertação, no

¹⁷² J. G. de Sepúlveda, carta nº 53, *apud* Courtine, 1998, n. 58.

¹⁷³ Cf. um bom resumo do debate contemporâneo acerca da hipótese de uma origem indígena do ideário dos modernos Direitos Humanos em Moreira, 2022. Que as ideias dos indígenas americanos sobre sociedade e economia tenham despertado o interesse proto-etnológico dos *philosophes* europeus e constituído uma das fontes fundamentais do Iluminismo é uma das hipóteses instigantes de Graeber e Wengrow, 2021.

¹⁷⁴ Cf. Amorosa, 2019.

século XX (cf. Tosi, 2010). Contra a tese da servidão natural de Sepúlveda, Las Casas afirmava não apenas a autonomia dos povos indígenas, como também a legitimidade de seus modos de organização social, coisa que provocou um deslocamento da massa doutrinal da Igreja. Mais uma vez, o atestado acerca da natureza humana, cerne cinza do debate, é antecedido logicamente pela questão da “natureza social”, que, no esquema tomista, é subsumida na política aristotélica:

O impacto da obra de B. de Las Casas poderia ter se limitado à humanização da colonização espanhola. De fato, ele abriu os olhos de muitos teólogos para a real dimensão do problema levantado, *o questionamento da representação clássica da sociedade humana*. Podemos então falar de uma verdadeira revolução doutrinária, que levou a teologia escolástica à modernidade. Porque, de fato, se trata da passagem de um direito natural cristão universal fundado em Deus a um direito natural tipicamente individual e secularizado. (Aubert, 1987, 114. Tradução minha. *Grifos do autor, mas nossos também*.)

Com Las Casas, portanto, fica a descoberto, na nuvem do saber teológico-jurídico em que se desenrola o debate, a filiação direta desta querela com a questão do estatuto do “propriamente político”, à qual até mesmo um comentador cuidadoso como Courtine acede:

Essa questão [acerca da legitimidade da Conquista] é instruída com base na *tese fundamental*: os índios descobertos pelos Conquistadores não são selvagens ou bárbaros que permaneceram à margem da história do mundo, mas sim povos constituídos em Estados, aos quais conviria fazer justiça em uma comunidade mundial. Esse é um ponto sobre o qual Las Casas, por sua vez, insistirá incansavelmente: os índios dominam técnicas, têm cidades, governos (a coisa é cada vez mais clara depois da descoberta do México e do Peru, 1532-33). Em outros termos, *a questão de princípio, que obriga a colocar com novos esforços a justificação ou a crítica da Conquista, é a de saber o que é um povo, ou melhor, o que faz de um povo um povo*. (Courtine, 1998, 313. *Grifos nossos*.)¹⁷⁵

Voltando agora ao ponto inicial desta sessão: em Portugal, em vez de Sepúlveda (cujas teses foram consideradas heréticas), e certamente contra o insubmisso Las Casas, foi o arcabouço conceitual anterior, do fundador da chamada “Escola de Salamanca”, Francisco de Vitória (já falecido no evento da polêmica), o terceiro termo dessa querela,

¹⁷⁵ Agora mesmo, em novembro de 2024, enquanto reviso esse capítulo, o Estado colonialista de Israel, massacra abominavelmente o povo palestino na Faixa de Gaza, sob diversos argumentos desumanos, cada vez mais cinicamente professados, sendo um deles, já antigo na estratégia genocida do sionismo, o de que não haveria tal coisa como um povo palestino. Decidir o que constitui o direito de um povo existir é uma das principais bombas epistêmicas da dominação e fornece a toda a humanidade o dever, enunciado por Benjamin, de proteger até mesmo os mortos da evicção total da terra.

e que na verdade a antecipara, que inspirou o argumento lusitano da conquista. É com ele (isto é, com a tradição interpretativa da administração missionária-colonial sedimentada sobre suas teses) que ocorre o sequestro da declinação política que Las Casas operou sobre o debate para dentro da justificativa da dominação.

O interesse desta breve vereda que pegamos é o de visualizarmos, sem muitos detalhes, mas com clareza suficiente, que o condicionamento conceitual da querela dentro do arcabouço jurídico-teológico dizia respeito à refração cristã (realizada por Tomás de Aquino) tanto da “anímica” quanto da política aristotélicas. Isto é, dizia respeito tanto à natureza tripartite da alma quanto à adequação das gentes aos muros da *megápolis* intensiva hipostasiada na Cristandade. A política, aqui, é parte fundamental, codeterminante, do sentido metafísico da alma humana.

Vitória montava sua argumentação correlacionando os costumes dos povos ao ideal de Estado e não diretamente à lei natural, muito embora, naquele inescapável ambiente tomista, esta permanecesse como pano de fundo¹⁷⁶. O reconhecimento da humanidade passava então a ser não diretamente vinculado à lei natural, à imediatidade da consciência da lei natural, por assim dizer, mas mediado pela comunidade. Nisto Vitória parece ser fiel a Aristóteles em um aspecto distinto daquele em que o também fiel Sepúlveda baseou sua hipótese. Se para Sepúlveda os costumes dos selvagens evidenciavam sua distância da lei natural e, portanto, sua disponibilidade para a submissão pela guerra justa, para Francisco de Vitória era a distância que as instituições indígenas mantinham do ideal de “comunidade perfeita” (outro nome para a Ideia do Estado) que os fazia perversos e passíveis de correção violenta.

Sem nos alongarmos na minúcia da construção jusnaturalista do Estado em seu argumento, nos interessa reter a ardilosa união que Vitória realiza entre a hipótese da igualdade de natureza entre os homens, como que para garantir o bom mocismo eclesiástico, e a justificativa, não teológica, mas jurídico-política, da justa escravização dos ameríndios. Sendo a origem do poder de ordem natural, ele estaria disponível para todas as sociedades humanas, inclusive as selvagens; a adesão à fé cristã, portanto, não poderia ser um critério *per se* para a mera dominação sobre os povos selvagens. Porém, na arquitetura política de Vitória, cada comunidade política (*respublica*) toma parte em

¹⁷⁶ Contra as afirmações proto-contratualistas de seu tempo, que remetiam a ordem social à convenção, Vitória insistia em sua filiação direta da lei natural: “cidades e repúblicas são, por assim dizer, obra da natureza que forneceu aos homens esse meio de proteção e de conservação.” (*Relectio de Potestate civili*, *Apud* Courtine, 1998, 299.)

um desígnio mais amplo, universal, que inclui (mas não coincide com) a Cristandade. Neste nível de organização, “a pluralidade das comunidades políticas deixa-se integrar segundo a nova ideia diretriz de uma *civitas maxima*: comunidade de direito público cujo bem comum é uma finalidade superior.” (1998, 305). Se com isso fica atestada, por um lado, a igualdade de natureza entre as comunidades humanas, por outro lado, abre-se a possibilidade de julgar a conveniência e a adequação dos direitos das gentes (isto é, de qualquer uma dessas comunidades em sua organização interna) a esse desígnio universal.¹⁷⁷

Este é o ambiente geral preparado por Vitória para julgar os “títulos legítimos e ilegítimos” da invasão às Américas, em sua obra de 1539 (publicada, porém, somente em 1558). Os títulos ilegítimos são os que claramente confrontam “o princípio da caridade” aplicado ao “direito das gentes”, isto é, a mera submissão imediata à escravização, a pilhagem pura e simples etc. Para qualquer dessas ações, seria preciso ultrapassar o ‘puro e simples’ em busca de uma fundamentação. O que, claro, é perfeitamente encontrável. A legitimidade da invasão, para Vitória, se assenta antes de tudo no “direito das gentes”, entendido como um grau dado de relativa autonomia dos povos do mundo em seu ‘direito’ de existirem em seus estados como tais, e um *dever* generalizado, por conta da *natureza universal da política* (*totus orbis* é o termo que ele usa), do comércio e da comunicação entre as nações – em suma, os indígenas não tinham, para Vitória, o direito de impedir os europeus de entrarem em suas terras e comerciarem com os que para isso se dispusessem.

Porém, é o último dos títulos legítimos expostos que causa um quase embaraço ao autor. Trata-se da incontornável questão da “guerra justa” aos povos selvagens, que ele aborda diagonalmente (“pode parecer legítimo a alguns”), com inegável proximidade ao argumento de Sepúlveda que, dez anos mais tarde, Las Casas combaterá. No dizer de Vitória: “embora esses bárbaros não sejam inteiramente loucos [...] não estão, porém, longe disso e, assim, *não parecem capazes de constituir e de governar um Estado legítimo*, mesmo do simples ponto de vista humano e civil...”¹⁷⁸

A diferença em relação a Sepúlveda é que, segundo Vitória, os indígenas não padecem da suposta natureza inferior com que o outro irá justificar a desigualdade entre

¹⁷⁷ Não à toa o teórico nazista da colonização (repartição/privatização) total da Terra pelos Estados como técnica de contenção da guerra encontra em Vitória “uma extraordinária imparcialidade, objetividade e neutralidade, de tal modo que a argumentação já não mostra um caráter medieval, mas ‘moderno’”. (Schmitt, 2014, 104)

¹⁷⁸ Francisco de Vitória, *Relectio De Indis*, 1. 3, 17. *Apud* Courtine, 1998, 319. *Grifos nossos*.

os homens; na verdade, aquilo que para ele poderia legitimar uma agressão é a imperfeição das faculdades políticas dos indígenas, sua tendência à negação antinatural da vida civil sob um governo. Para justificar sua posição, Vitória relê, em um *tour de force*, a hipótese da servidão natural de Aristóteles de forma a garantir sua interpretação inerentemente política, ‘laicizante’:

Ele fala da escravidão que existe *na sociedade civil*: essa escravidão é legítima e não torna ninguém escravo *por natureza*. Se há homens que são pouco inteligentes por natureza, Aristóteles não quer dizer que seja permitido apoderar-se de seus bens e de seu patrimônio, reduzi-los à escravidão e pô-los à venda. Mas ele quer ensinar que eles têm, natural e indispensavelmente, *necessidade de ser dirigidos e governados por outros*; é bom para eles estarem sujeitos a outros, da mesma maneira que as *crianças* têm necessidade de estar sujeitas a seus pais antes de ser adultos, e a *mulher*, ao marido.¹⁷⁹

É muito interessante, para a construção de nossa perspectiva nesta tese, que Vitória insira os ameríndios no mesmo conjunto em que, na *Política* de Aristóteles, estão, nomeadamente, as crianças e as mulheres, sujeitados à incapacidade de falar, de persuadir, de influir nos destinos da *polis*, e cuja participação na *eudamonia* propiciada pela vida na *polis* só pode ser fornecida por um poder do qual são sumariamente alijados.¹⁸⁰ Quando a constituição conceitual da *polis* passou a definir os destinos do mundo, depois de sua absorção pelos impérios ocidentais e pela dominação global do capitalismo, tudo o que não era o ‘cidadão aristotélico’ passou a integrar o conjunto ‘foracluso’ onde já estavam as mulheres, crianças, bárbaros, escravizados e animais, na cidade helênica, especialmente os povos indígenas do mundo e tudo o mais que, na Modernidade, veio a ser colocado no campo indiferenciado de Natureza (a grande *antípolis*), conformando a mais externa borda daquele círculo concêntrico do nefasto amor-próprio de que fala Lévi-Strauss, mapeando o decalque do especismo no racismo e em todas os supremacismos que lotam a História de oprimidos e invisibilizados.¹⁸¹

Finalmente, as “condições de felicidade” dos indígenas se coadunam, nesse debate sobre a “guerra justa”, com os destinos da *polis* aristotélica tal como recauchutada pela expansão da *megápolis* cristã. A justeza da guerra se assentaria, assim, para Vitória e seus

¹⁷⁹ Id. 1, 1, 16, *Apud* Ibid. *Grifos nossos*.

¹⁸⁰ Cf. Medeiros, 2018, pp. 120-125, para um comentário sobre a exclusão de mulheres, crianças e escravos nas obras políticas de Aristóteles.

¹⁸¹ Refiro-me ao célebre trecho do discurso de Lévi-Strauss em Genebra, por ocasião do 250º aniversário de nascimento de J.-J. Rousseau, em Lévi-Strauss, 2013b.

discípulos em Portugal, apenas no fato de a lei natural que destinava os homens à *vida política* ser flagrantemente violada por povos afeitos à negação de Deus, Lei ou Rei etc.¹⁸²

O debate sobre a guerra justa adentrou o século XVII, em cujos meados, no caso do avanço lusitano, eram os povos indígenas do interior norte da colônia brasileira que representavam a alteridade incômoda a ser dominada, a barbárie a ser integrada ou, como aconteceu, a ser combatida, escravizada e exterminada.

Não podemos perder de vista que à perspectiva integracionista e universal do projeto de catequese católica (*compelle eos intrare*) sobrepunha-se a continuidade do corte típico da situação de contato nos marcos do etnocentrismo europeu. *Na segunda metade do século XVII, no quadro das insurreições indígenas na fronteira sertaneja do Brasil, o bárbaro seria, em suma, colocado mais além. O bárbaro era o tapuia. Nesse sentido, a polaridade preponderante correspondia a uma forma sutil do corte “cristandade e gentilidade” (Puntoni, 2002, p. 70. Grifos nossos).*

Este percurso acerca da guerra justa serviu para nos lembrar de que, entre a estratégia geral da colonização da porção semiárida do Brasil no século XVII e o que disso tem resultado em termos de sentido e de prática de país e povo, foi a certeza da justeza da invasão, submissão, escravização e extermínio dos índios *tapuias* aquilo que funcionou como o abstrato decreto de desterro, o cercamento do sertão.

3.2. Prisioneiros de guerra

A equiparação material-semiótica entre *sertão* e *tapuia* funcionou, para o avanço colonial, como uma nebulosa conceitual que garantia a justeza da guerra contra a terra e contra seus indígenas, estes conjuntos de significado intercambiável, o espaço “onde tudo são índios, e tudo é dos índios”. *Tapuia* e *sertão* se sedimentam em um campo semântico pejorativo que transforma complexos sistemas de diferenças, intermitências e inconstâncias em um indiferenciado conjunto de entidades a serem cercadas, muradas, submetidas, eliminadas – e no qual cada um dos elementos podia ser cooptado em malefício do outro.

Nas escaramuças e batalhas das guerras do Brasil, eram sempre os índios os primeiros a serem passados no fio da espada e os últimos a

¹⁸² Cf. Kapp, 2013, especialmente pp. 11-12.

serem considerados nos acordos de guerra. Lusos e batavos disputavam a aliança com os índios que, nos seus matos, se tornavam soberanos. Para penetrar e fazer a guerra neste difícil ambiente – onde tudo são índios, e tudo é dos índios, como dizia o padre Antônio Vieira -, que, ao contrário do mar Oceano, grandes obstáculos colocavam aos caminhos do colonizador, fazia-se necessário conseguir a colaboração dos íncolas, com ou sem o seu assentimento. Certamente, nunca em seu proveito (Puntoni, 2002, p. 59).

Esta operação se concretizou ao se constatar a impossibilidade do estabelecimento de um domínio contínuo, seguro e eficaz, de uma *territorialização* estática e definitiva. “Assim como os ‘Tapuia’ que o habitam, o sertão é móvel e feroz, constituindo um desafio à coroa” (Pompa, 2003, p. 199).

Porém, se o caráter absoluto do movimento incessante de recomposição cósmico-terrestre não permite o estabelecimento de algo como o Território Último,¹⁸³ nem por isso deixou-se de registrar abundantemente na história de certa parcela civilizacional, considerável parcela, a multifacetada volúpia da territorialização. Aliás, a História, como definida e louvada pelas filosofias modernas que lhe são epônimas, pode muito bem ser compreendida como a memória oficial da sequência de eventos e processos de absolutização territorializante, já que, do modo como ela é contada, do sedentarismo proto-civilizacional à globalização financeira não se trata de muita outra coisa senão da vontade de cercar, dominar, governar e fazer produzir...¹⁸⁴ Como bem percebeu Bruno Latour, o “retorno” ao território cercado, imunizado e antiterrestre é também um dispositivo da dominação que ameaça a vida no planeta (Latour, 2019): o sentido fálico do desacoplamento terrestre não se diz apenas como um foguete para fora da Terra, mas também como uma perfuratriz petrolífera para dentro da terra.

Pois bem, essa grande linha de força do cercamento atravessa justamente aqueles materiais cósmicos em constante recomposição, dos quais se faz inimiga, já que a pretensa dominação total do processo de constante recomposição terrestre (des/re-territorialização) coincidiria concretamente com a cessação da recomposição – dominar a terra equivale

¹⁸³ Ver discussões acima, no cap. 1, sobre a geofilosofia de Deleuze e Guattari, 1997.

¹⁸⁴ Aludo aqui à hipótese de leitura panorâmica de Graeber e Wengrow, 2021, em cuja obra fica mais que explícito, na crítica a essa corrente “historiante”, que os percursos históricos das sociedades humanas na Terra são múltiplos e que, portanto, não é uma característica antropológica universal este desejo de absolutização territorializante que conjuga submissão, exploração e extermínio com produção em escala, estoque e centralização. Há no mundo muitos outros modos de fazer, viver e contar histórias...

rigorosamente a matá-la. A homologia cosmopsíquica estruturante sugerida na geofilosofia de Deleuze e Guattari ganha um sentido ainda mais assombroso, pois ao passo que todo pensamento acontece terrestremente, a terra se precipita no pensamento como causa e horizonte, sustentáculo da coisa pensante; e, por fim, a coisa pensante não é própria nem autossustentada, mas sim produto incessantemente metamórfico da pletora de entidades de toda ordem que habitam e tecem a terra enquanto humilde laboratório de neguentropia¹⁸⁵. Se assim for, a cada devastação ecossistêmica, a cada depleção da biodiversidade, a cada supressão de um modo de viver, o cosmopensamento se subtrai, o sentido murcha, e o famoso momento de decisão existencial extingue-se em solidão autoengendradora, pois só se pensa com (até mesmo aquilo que pensa é) a deriva terrestre inteiramente em jogo, e pretender satisfazer sozinho a exigência do pensamento é, para dizer o mínimo, uma ilusão tão trágica quanto é cruel aquela da escatologia que projeta uma emancipação desacoplada deste cadinho infra-sideral onde nos foi dado florescer.

Voltando ao nosso assunto do péssimo encontro da força colonial com o sertão, contra a impossibilidade estrutural de se concretizar o domínio sobre essa expressão vertiginosa da grande deriva desterritorializada/desterritorializante, a ousadia colonial-civilizacional é a de *transcendentizar* o território, ‘elevá-lo’ a espectro normativo. Recuperamos, com isso, talvez, o tema clássico na sociologia do desterro brasileiro, mas acrescentando que não se trata apenas do fato de uma suposta civilização genuinamente brasileira ser inaugurada pelo desencontro com uma inexistente pátria-chão, isto é, não se trata somente da desidentificação em que se encontravam os agentes coloniais em relação ao espaço mesmo de sua agência. O *desterro* não é só uma consequência nefasta que causaria uma saudade imprecisa no coração do colono, ele é o próprio operador da agência colonizadora, um método que, no que se parece com a desterritorialização indígena (isto é, um modo de territorialização que funciona por alterização em vez de homogeneização¹⁸⁶), dela se desprende no que tem de cosmofóbica, radical, fulminante, com pretensões de que seja definitiva: desterro de África além-mar, desterro de América sertão-adentro, desterro da Terra capital-acima.

¹⁸⁵ “...a estranheza e a fragilidade desse nicho de neguentropia que é a Terra viva, a qual, bem entendido, pode deixar de existir, em sua forma atual, a qualquer momento.” (Danowski e Viveiros de Castro, 2017, p. 57).

¹⁸⁶ Inspiro-me na cosmologia ameríndia apresentada por Viveiros de Castro, 2002, cap. 3.

Coisa que se evidencia com clareza obnubilante no trato com o sertão.

Um tal sistema de redução da terra e de seus povos a porções governáveis não é outra coisa senão o resultado geográfico, espacial, da guerra que a invasão colonial declara constantemente contra a inconstância generalizada que ela mesma identifica como *sertão*. Isto se torna ainda mais claro quando se considera, como é o nosso caso, os sertões da porção norte do Brasil, pois marcados por um comportamento cósmico ingovernável, característica muito peculiar da conjunção de seu clima, seus ecossistemas, os modos de vida de seus povos, um tipo de nomadismo estratégico em permanente combate interior, a que em outra ocasião chamei de “fluxo de intermitências”¹⁸⁷.

Do que se depreende das fontes remanescentes, o grande adversário intensivo da pretensão colonizadora era a *transumância*, o *nomadismo* inerente aos modos de vida dos ecossistemas e povos que ali viviam. Disso dão provas diversas passagens de crônicas e documentos da época (cf., p. ex., as citações em Pompa, 2003, pp. 225-226; 324). Em meados do século XVII, logo após os episódios das incursões militares contra os indígenas dos “sertões de dentro” próximos ao Recôncavo baiano¹⁸⁸, um certo fidalgo, que pretendia, por seu sucesso militar, ser alçado ao posto de capitão-mor da capitania do Rio Grande (do Norte), argumentava que em geral se usavam os meios quer do trabalho forçado para aquietar os índios quer das armas para castigá-los, mas que, no caso dos janduí dos “sertões de fora”, a estratégia deveria ser outra, “porque não têm aldeias nem parte certa em que vivam e sempre andam volantes, sustentando-se algumas vezes dos frutos da terra e caça que matam e outras de algum gado que lhes dão os vaqueiros ou que roubam.” (*Apud* Puntoni, 2002, p. 142). No final do mesmo século, a câmara de moradores do Rio Grande enviava para consulta do Conselho Ultramarino uma petição de guerra de extermínio contra os *tapuias*, e seu argumento de fundo era justamente o do nomadismo como índice de inumanidade:

sem ter casas nem assento e só doente anoitece dormem no campo como animais que são e como tais é o seu sustento, toda imundície de cobras e mais bichos peçonhentos e raízes de paus e ainda que com poder de armas se queira conquistas é coisa impossível por esta causa e andarem dessa sorte sempre de levante, além de serem muitos, em quantidade de diversas nações e os conquistadores com armas, mochilas de mantimento e água às costas, desta sorte atrás deles pelos sertões lhes

¹⁸⁷ Cf. Medeiros, 2022.

¹⁸⁸ “Sertões de dentro” era o termo que designava à época o território interior da Bahia, na margem direita do Rio de São Francisco. A margem esquerda setentrional (hoje os estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí) eram chamados de “sertões de fora”. V. nota de rodapé 50 acima.

não podem fazer dano nenhum. (Consulta ao Conselho Ultramarino, *apud* Puntoni, 2002, p. 166).

Ao final desta petição fica explícita a oposição entre o interesse econômico e o modo de vida indígena do sertão: “eles com os assaltos muito grandes como têm feito e fazem e largando-se por esta causa a dita capitania, como é fronteira as demais, encorporar-se-á o dito gentio e não poderá moer engenho nenhum da Paraíba nem dos sertões de Pernambuco.” (Id. *Ibid.*). Esta característica do nomadismo, marcante como uma imagem especular deformada do agente colonizador, recebe sua acusação precipuamente como uma espécie de conluio com o sertão semiárido. O historiador comenta a carta do fidalgo citado mais acima, destacando “a percepção de que a resistência desses povos, *por sua específica maneira de interagir com a ecologia local* (...) produzia uma situação endêmica de insegurança” para os ‘moradores’ (Id., p. 144, *grifos nossos*).

No contexto da documentação remanescente, há uma obscura distinção entre duas categorias de habitantes não autóctones do sertão, a de moradores interessados na eliminação dos indígenas (certamente os proprietários e seus prepostos imediatos) e outra, aludida sempre como “vaqueiros”, que são acusados de compadrio com os indígenas¹⁸⁹. Tudo se dá como se houvesse uma espécie de influxo irresistível¹⁹⁰ de um modo de vida que pervade os indígenas, os colonos pobres que lá vão morar e as comunidades que por lá fazem quilombos, e que se contrapõe frontalmente aos propósitos da colonização: os vaqueiros e *tapuias* convivem com “muita paz e amizade” (testemunho de 1690, *apud* Pompa, 2003, p. 278), o problema são os sesmeiros e os capitães – isto é, os proprietários e os militares.

Essa aliança *naturalcultural*¹⁹¹ do sertão, cuja manifestação de mais resistência no momento da colonização é o nomadismo, se dá sob o modo de um vetor de constante desterritorialização, um tipo de transitividade terrestre determinada que vai na

¹⁸⁹ Ainda a carta do fidalgo: “alguns vaqueiros moradores naquele sertão com os quais esses tapuios comem e bebem e a quem chamam compadres, e aos que entender são de maior confiança e fidelidade” (*Apud* Puntoni, 2002, p. 143).

¹⁹⁰ No mesmo sentido em que Pierucci fala que, para Weber, o modo de vida dos camponeses, por seu contato com a terra, “puxa irresistivelmente para a magia”, v. página 42 acima.

¹⁹¹ Utilizo aqui o conceito de natureza-cultura de Donna Haraway (que, na declinação adjetiva, preferi grafar sem o hífen): “Após décadas investigando o binarismo natureza/cultura, Haraway aposta na potência da indistinção e da indissolubilidade desses dois polos do pensamento moderno. Seu intuito é suspender a operação que separa o que seria natural do que seria cultural: as trajetórias de vida humanas, caninas, ou de qualquer outro ser, são sempre naturais-culturais. Isto é, são produto e produtoras de naturezas-culturas em que a vida individual é inextricável da coletividade e a existência de uma espécie depende incontornavelmente de suas relações com outras espécies e com os ambientes. Para as naturezas-culturas humanas, isso significa que o humano é inseparável do mais que humano” (Silva e Silva, 2021).

direção inversa do ímpeto de dominação da agência colonizadora. O movimento desterritorializante é o caráter precípua do sertão quente, sua íntima fronteira ao avanço da dominação – a condição verdadeiramente terrana da vida.

Ao nos aproximar, novamente, dos usos da territorialização na geofilosofia de Deleuze e Guattari, nos distanciamos um pouco, aqui, do tratamento meramente cartográfico dos conceitos de (re/des)territorialização. De fato, a invasão colonial concorre precipuamente para a desterritorialização dos modos de vida indígenas dos sertões, como aponta Costa da Silva (2020), num contexto epistemológico que considera o aspecto extensivo, geográfico da noção de território (como território cultural, território social, espaço delimitado coextensivo à reprodução de uma sociedade). Em sua dissertação, o autor lança mão do conceito de “conduta territorial” de Paul Little, que, como cita, diz respeito a “ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (Little *apud* Costa da Silva, 116). Com isso, poder-se-ia “perceber a expansão das fronteiras, como uma história territorial formada pelo choque entre a conduta territorial do grupo que pretende avançar com a conduta territorial do grupo já residente naquele espaço” (Costa da Silva, 116).

Porém, se é verdade que isso condiz sem maiores dificuldades com os dados objetivamente recuperáveis da história de ocupação não apenas do sertão, nem somente das Américas, mas de quase todas as incursões violentas com propósitos expansivos sobre porções de terra já habitadas, também torna homogêneo e reifica não só o território objetivo, mas o *modo de realizar o território*, como se estivessem em jogo os mesmos termos, os mesmos entes, as mesmas relações e a mesma maneira de estar no mundo para ambas as partes envolvidas no conflito, autóctones e invasores. O que temos em mente ao falar de (re/des)territorialização, entretanto, conjuga-se antes com a imagem conceitual proposta por Deleuze e Guattari para estes termos, e que diz respeito a um *vetor*, antes que a um *perímetro*, vetor de ‘costura’ de formas de vida, o modo de ser tecido pelas confluências entre pensar, fazer e habitar e que, no caso de que tratamos aqui (a guerra unilateral de genocídio, etnocídio e cosmocídio empreendida contra o sertão na invasão colonial), contrasta em linhas fortes os modos indígenas e o modo colonizador. Ora, enquanto, seguindo a deriva terrestre, o sertão é o próprio vetor de permanente desterritorialização/reterritorialização, e os povos indígenas e quilombolas do sertão se acoplam a este movimento como modo de vida imanente à desterritorialização terrestre, o que a colonização opera é uma desterritorialização da desterritorialização indígena, a

imposição de uma cerca que separa e torna propriedade privada o que antes era um caminho, uma passagem, uma saída, e que se anuncia desde aquele primeiro registro da ocorrência de uma seca que analisamos mais acima (v. p. 196 acima).

Isto, suponho, combina com a proposição do mesmo autor, ao comentar os debates acerca da guerra justa no século XVII, de que “os índios constituíam uma espécie de *fronteira* que dificultava o acesso ao sertão” (Id., p. 33, *grifos do autor*) – talvez essa fronteira possa ser dita em vários sentidos, incluindo principalmente o cosmológico, o extra-político, ou, na formulação de época encontrada por Puntoni (2002), o “muro do demônio”.

O acesso ao sertão significava o acesso a uma terra ‘liberada’ de suas relações imanentes, ecológicas, e pronta para ser economicizada. Um exemplo dentre muitos é o documento em que o famigerado Domingos Jorge Velho relata e interpreta o massacre que acabara de perpetrar contra os indígenas rebelados da região do Piranhas-Açu, contígua ao Seridó: “uma sua grande povoação, que destruiu e queimou, degolando os quantos achou nela: tirando com isso aquele grande obstáculo que impedia a passagem aos gados” (*apud* Costa da Silva, 2020, p. 109).

Como a própria história do termo *sertão*, exaustivamente pesquisada, já demonstra,¹⁹² a questão, para o empreendimento colonial, passava por estabelecer um princípio de fronteira cognitiva e geográfica – justamente o *sertão* – para lidar com este imprevisto outro do outro (*tapuia*, outro do tupi, sertão, outro da mata úmida) na tentativa de capturá-lo para o serviço da máquina colonial. Não se podia simplesmente converter os indígenas do sertão, nem se podia simplesmente converter o sertão em terra produtiva; havia um modo alternativo do ser, uma extensão, para o interior do território, daquele princípio cosmológico da “inconstância selvagem”, analisada por Viveiros de Castro para o caso dos Tupis da costa, cuja manifestação mais perturbadora para os desígnios coloniais podemos marcar, seguindo a documentação e suas recensões e interpretações mais recentes¹⁹³, como sendo *o nomadismo da terra* – a transumância e a intermitência.

O cercamento, que se estabelece simultaneamente como aldeamento e como fazenda, serve de definição perimetral do desterro, de curralização da vida para fins econômicos: “os colonizadores eram beneficiados pela facilidade de acesso aos índios

¹⁹² Cf. Medeiros, 2018, cap. 1, seção 1, para uma compilação das variadas e contraditórias tentativas de reconstrução etimológica do termo sertão.

¹⁹³ Cf. Puntoni, 2002 e a segunda parte de Pompa, 2003.

nesses agrupamentos para serem utilizados como mão de obra, bem como a liberação de terras anteriormente ocupadas pelos índios, visando a apropriação.” (Costa da Silva, 2020, p. 118). Essa parece ser a medida da guerra justa sem armas, a guerra enquanto medida política: a produção de escombros cósmicos que se tornam bens apropriáveis – a terra agora fazenda, o habitante agora mão de obra...

Os povos ameríndios, no especial caso das terras baixas da América do Sul, sustentam um vínculo dinâmico e aberto com a terra,¹⁹⁴ e esse vínculo, ao largo da noção de propriedade – e/ou de seus avatares pré-burgueses como o *dominium* e o *imperium* –, desdobra-se em consequências metaterritoriais – isto é, que têm a ver tanto com territórios (porções discretas do espaço que contêm potenciais relações imanentes entre concrecências culturais, naturais e sobrenaturais) quanto com o modo de constituir territórios (noções metafísicas e pragmáticas muito específicas do que sejam fronteiras, posse, ocupação, trânsito, compartilhamento, usufruto etc). Porém, não se trata aqui de uma tendência espontânea, emanção do meio-ambiente, adaptação antropofísica ao meio natural, ou algo do tipo. Se assim fosse, os quilombos em que se reorganizavam os povos sequestrados de África não teriam florescido tão luminosamente na mesma época e nos mesmos sertões que as confederações indígenas. Isto é, a aliança com as vicissitudes da terra é uma tática de territorialização (e, no caso, de desterritorialização da desterritorialização colonial), o que quer dizer, um modo de vida, um jeito de ocupar e habitar a terra – nas antípodas dessa expressão do projeto de desacoplamento da terra que é a dominação colonialista.

Essa constatação nos conduz ao que pode ser o centro semiótico do ato político abstrato que atinge simultaneamente a terra e os povos da terra, o corte que, ao separar terra de povos e povos de terra, fundamenta pragmaticamente as unidades transcendentais de povo disponível para o domínio e de terra disponível para a propriedade. No desenrolar da ocupação luso-brasílica do sertão, o desterro das almas indígenas para o desejo do céu equivalerá à liberação da terra para o cercamento (a sesmária, a fazenda, o curral) e a inauguração missionária do instituto da transcendência da alma corresponderá à disponibilidade da terra para a produção; essa é, talvez, a cirurgia teológico-política que instaura o domínio *econômico* na colonização. A operação que reduz o corpo indígena à alma e a terra livre à propriedade parece implementar, em forma embrionária, o próprio

¹⁹⁴ Cf. Viveiros de Castro, 2017.

princípio econômico clássico da escassez, tendo como exemplo macroscópico a reserva da faixa úmida litorânea para a produção açucareira, um tipo de “palavra de ordem”¹⁹⁵ que torna imediatamente a terra um bem de produção escasso e empurra para o interior o subsistema da economia do gado.

Se o princípio da “governamentalidade” é o combustível para o avanço das devastações coloniais é porque a inconstância selvagem do sertão, o nomadismo da terra (transumância + intermitência) se ergue como uma barreira, observável e intuível, que permanece puxando a realidade anímico-ecológica para o campo da imanência terrestre, resistindo assim à estabilização (quase dizia ‘estatização’) que, ao que tudo indica, é um elemento necessário para se alçar a transcendência (do corpo, do espaço) a categoria normativa (a alma, a propriedade).

Se a medida de contenção (isto é, de conquista) do sertão empreendida pela colônia requer a transformação da terra em propriedade, isso deve ocorrer mediante a extração do povo e das entidades sobrenaturais que animam a terra, sustentadas estas pela conjunção imanente de povos e ecossistemas. Transformar a terra em propriedade privada depende, portanto, do “desencantamento” que sucede à desindianização e precede o desmatamento. No caso do sertão, a cirurgia de abstração do complexo povos/terras foi realizada por meio da redução e da civilização (substantivo de ação) dos povos indígenas, combatendo seu caráter mais ultimamente conectado com as derivas do espaço habitado, o nomadismo de impossível governo. Reduzir a terra a título de propriedade e/é reduzir seus povos a título de súditos, controlar a transumância de povos inconstantes e/é controlar a inconstância de uma terra intermitente.

Vê-se, portanto, que a contraparte anímica da fisiocracia colonial está assentada na transformação do humano-outro em corpo governável; para se conquistar uma alma para o céu era preciso, primeiro, conquistar um corpo para a civilização. Viveiros de Castro bem flagra esse *momentum* jurídico-antropológico ao demonstrar, para o caso dos Tupi da costa, como os missionários coligavam a inconstância da fé indígena à ausência

¹⁹⁵ No sentido que Deleuze e Guattari dão a este termo, como modificador instantâneo da realidade: “a palavra de ordem é, precisamente, a variável que faz da palavra como tal uma enunciação. A *instantaneidade* da palavra de ordem, sua *imediatez*, lhe confere uma potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui a *transformação*.” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 22). A palavra de ordem que consta na ordenação da terra, que diz para o que serve e como devem distribuídas e usadas cada porção segmentada da terra, transforma-a, imediatamente (do ponto de vista colonial, claro). em *bem apropriável*, o que, *pari passu*, engendra a escassez de terra.

de um poder centralizado e, principalmente, à ausência de um princípio geral de obediência:

A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio*, os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição (Viveiros de Castro, 2002, pp. 216-217)

Tal conformação de sociedades a governar parece invocar um princípio *propriamente político*. Sabemos do breve debate no início das entradas missioneiras para o sertão, sobre a conveniência de descer os indígenas para os aldeamentos litorâneos já bem estabelecidos, ou de instalar aldeamentos avançados no próprio sertão (cf. Pompa, 2003, pp. 68-70;271). Tudo ocorre como se, para forçar a emergência de uma transcendência no *socius* desterritorializante indígena, fosse necessária a deformação do enxame de povos, relacionados por diferenças infinitesimais, em uma multidão sedentária e obediente, ou, para usar o adjetivo mais recente para essa situação, uma multidão produtiva.

Mais uma vez a obra de Puntoni (2002) nos ajuda a entender esse embate cosmológico na colonização do sertão ao destacar a redutiva noção de diferença que parece ter engendrado a duplicação do ‘barbarismo’ enquanto motor intensivo da investida colonial contra o sertão:

Se Montaigne dizia que ‘cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra’, devemos considerar que a divisão entre tupi e tapuia compreendia uma noção de ‘dupla barbárie’, se assim podermos dizê-lo: a integração ou aceitação abstrata dos tupis como a humanidade a ser incorporada (e, portanto, como elemento legítimo do Império cristão), implicava a inscrição do tapuia na barbaria. Mas à noção de alteridade somava-se o seu contrário, que é a descoberta de uma nova humanidade no Novo Mundo. O processo de construção da alteridade, e de identificação do espaço da barbárie, *caminhava pari passu* ao de integração dos novos membros. Afinal, não se dominam povos porque são ‘diferentes’, mas, antes, tornam-se estes ‘diferentes’ para dominá-los; esta tem sido uma constante na história dos povos. A construção da diferença e a integração por meio do domínio são, portanto, as duas faces de um mesmo processo. Em um sentido heraclítico, a catequese, que é um esforço para conquistar homens iguais para o seio da humanidade-cristandade, faz-se no mesmo movimento de identificação das diferenças (a serem apagadas) e das semelhanças (a serem afirmadas). (Puntoni, 2002, p. 69).

A assinalação da sobrediferença *tapuia* se dá pela medição da distância que separa um modo de vida do princípio que normatiza a humanidade redimível

(catequizável), que, por sua vez, se assenta no contraste entre o propriamente humano, porque político, e o menos que humano, porque não político. Na “História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará pelo Padre José de Moraes”, de 1708, onde se distinguem os tipos de povos indígenas a se ter trato no avanço missionário-colonial, aos “índios de corso” (ditos selvagens nômades) e àqueles povos que, assentados, não se submetem ao domínio português, contrasta-se uma terceira condição, a “dos amigos mais antigos dos portugueses” e, principalmente – descrição para nós ainda mais vívida, não pelo que diz destes povos indígenas, que pode muito bem ser em parte determinado pelo interesse colonial, mas pelo que diz do critério de valor utilizado pelo aparelho de colonização – “vivem todos mestiços uns com os outros e criados com a doutrina” (*Apud Costa da Silva, 2020, p. 59*).

O aldeamento era, assim, um dispositivo civilizante, de redução, na “alma selvagem”, da terra à *civitas*. E esse dispositivo parecia funcionar nos dois sentidos para os quais a barra colonizante crescia (o sentido de determinação da terra e o de desacoplamento da terra), cumprindo, assim, sua finalidade precípua, a de sobrecodificar a distribuição segmentada de terra e de corpos para a produção. Cristina Pompa assim interpreta a fundação de aldeamentos jesuítas e capuchinhos (duas ordens ‘adversárias’) na região do Médio São Francisco, no final da década de 1660:

A coincidência com o período de maior recrudescência da “Guerra dos Bárbaros” é evidente: os jesuítas foram um elemento essencial daquele plano do governo que previa por um lado a construção de uma “barreira” de aldeias de “índios mansos” e, por outro, o controle – através dos descimentos e dos aldeamentos – dos “Tapuia” pacificados. (Pompa, 2003, p. 319).

Os aldeamentos funcionavam em múltiplo registro: ao mesmo tempo em que se pretendia reduzir a diversidade de povos indígenas a uma multidão homogênea (assim como o sequestro e tráfico de pessoas africanas para escravidão na outra margem do oceano pretendia deformar povos indígenas da África em multidões escravizadas), mantinha-se disponível um excedente de mão-de-obra servil, conformava-se também um muro de contenção para as rotas de fuga de escravizados e ainda se estabelecia uma barreira proto-civilizada que servia de contraforte ao indômito, ao bárbaro, ao sertão:

Tratava-se, em primeiro lugar, de criar aldeamentos de índios ditos ‘mansos’, destinados a proteger os moradores dos índios ‘bravos’. Em segundo lugar, os aldeamentos circunscreviam as áreas coloniais, impedindo a fuga para a floresta tropical dos escravos negros das fazendas e dos engenhos. Enfim, as autoridades e os moradores

estimulavam os descimentos de indígenas a fim de manter contingentes de mão-de-obra nas proximidades das vilas e dos portos.¹⁹⁶

Com isso, a fronteira do conceito arenoso de sertão era traçada pela rede de feitorias, senzalas, fazendas, povoados e aldeamentos, e o sertão aparecia contrastado desse contorno como, sucessivamente, o espaço indefinido, o espelho deformado do projeto colonial, o substrato último da organização produtiva e, portanto, o horizonte de conquista.¹⁹⁷

A reconhecida capacidade dos povos indígenas e dos quilombos do semiárido de conviver criativamente (como sói) com a ecologia peculiar desta região se traduz justamente no paralelismo entre a intermitência dos recursos disponíveis e a intermitência da permanência. Certamente habitado de forma regular, pelo que se pode supor das crônicas e cartas, por povos os mais diversos, e contando com grande mobilidade territorial, o nomadismo daquelas populações não parece ter sido o de um mero caminhar a esmo, mas sim um tracejado de mapas e de relações temporárias que conjugavam logicamente as potencialidades sociais dos grupos (a troca, a guerra, a aliança, a inimizade, em suma, os caracteres clássicos da tendência à “alterização” dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul) com o nomadismo do clima e dos ecossistemas associados.¹⁹⁸

Ora, como aspecto geral de ocupação e manifestação cósmica da terra, a transumância é a performance mais oposta possível ao aspecto governamental (sedentário, citadino, assujeitado). A distinção dos povos indígenas do sertão em relação àqueles outros povos com quem já se estabelecera algum trânsito passa exatamente sobre essa linha. No já citado documento que, no alvorecer do século XVIII, distingue os tipos de povos indígenas com quem a invasão europeia devia lidar, denomina-se “índio de corso” aquele “amanhece em uma parte e anoitece em outra pelo mato, como bichos, sem domicílio ou obediência alguma, bem semelhantes à maldição de Caim” – são “aqueles que não conhecem vassalagem” (*apud* Costa da Silva, 2020, p. 59). Comenta o historiador: “essa definição abre margem para a provocação de uma guerra justa no momento em que os índios de corso adentrassem ou se fixassem em espaços de interesse

¹⁹⁶ Luiz Felipe de Alencastro. *Os luso-brasileiros em Angola: constituição do espaço econômico brasileiro no Atlântico Sul, 1550-1700*. Campinas, 1994, p. 81. *Apud* Puntoni, 2002, 54.

¹⁹⁷ Cf. Costa da Silva, 2020, p. 98.

¹⁹⁸ Cf. o excelente sumário das discussões recentes acerca dos povos indígenas pré-cabralinos no sertão semiárido em Santos, 2017, pp. 47-58.

da Coroa portuguesa” (Id. Ibid.). No debate entre as ordens religiosas missionárias no sertão, e delas com as forças laicas da Coroa e das milícias paulistas, este é o motivo subjacente à questão acerca da conveniência e do interesse em terras tão hostis, e, sendo positiva a resposta (como o era, devido à expansão pecuária e à busca obcecada por minerais), a da melhor tática para lidar com aquele complexo de absurdos sócio-cósmicos. São as respostas a estas questões que deixam clara a oposição feroz entre o projeto colonial e o aspecto nômade, errático e hostil do sertão semiárido. Essa inconstância terrestre do sertão não só se contrapõe passivamente ao projeto colonial, como uma característica de menoridade ou enfermidade a ser educada ou curada, mas é, na verdade, um modo de vida ativamente resistente.

O aspecto nômade dos povos indígenas é o principal alvo das táticas de dominação porque é nele que se concentra o motivo presumido dos levantes indígenas contra o avanço de fazendas e arraiais. A decisão missionária de fazer aldeamentos no próprio interior, em vez de descer os índios para os aldeamentos litorâneos, acompanha justamente a expansão da pecuária extensiva. Com isto, se conforma estrategicamente a expansão do princípio anti-nomádico da colonização: o mapa do território conquistado é feito de aldeias e fazendas de gado, como ilhas civilizatórias em – contra – um mar selvagem.

Este princípio de combate ao nomadismo da terra funciona como uma força de captura e desterro – transcendentização, desimanentização –, cujo lastro conceitual último parece ser o fundamento da *política* enquanto dispositivo de sociabilidade da dominação. Já os missionários sabiam que a tarefa de conquista de almas indígenas para o céu devia ser precedida pela deformação radical, existencial, do modo de vida indígena, alterizante e nomádico, em um modo propriamente *político*. Para este caso, se o humano é o pressuposto do cristão, a *civitas* é o pressuposto do humano. A escolha eclesiástica por instituir aldeamentos no sertão torna-se, assim, tática de transformação, ou, melhor dizendo, redução da desinência plural em multidão singular; é a primeira operação direta sobre o modo de vida do sertão – fora a introdução da pecuária, que veio antes, mas não se configura exatamente como experimento governamental, e sim, como invasão pura e simples – cujo objetivo é o de separar cirurgicamente o conluio entre terra e povos por meio da proto-estatização do modo de vida, que começa com a instalação do princípio da *polis*: reunir a diversidade, domesticar os costumes, governar.

Vejamos o que diz um papel anônimo que circulava em 1691 trazendo justificativas (ou ‘títulos legítimos’, como se dizia na controvérsia de Valladolid mais de cem anos antes) para a guerra justa contra os *tapuias*:

Praticamente esta nação dos tapuias, em todos os tempos e idades, como consta da tradição do mesmo gentio, foi sempre o inimigo comum e adversário de todas as outras nações da América, qual lobo entre ovelhas, e com a mesma sede insaciável de estragar e beber-lhe o sangue. E como inimigo comum, e horrível monstro da natureza humana, como o descreve o pe. Vasconcellos no Livro 2, §8 (*hic verbis*), um tapuia, corpo nu, couros e cabelos tostados de injúrias do tempo, *habitador das brenhas, companheiro das feras*, tragador de gente humana, armador de ciladas, um selvagem, enfim, cruel, desumano, e comedor de seus próprios filhos, *sem Deus, sem Lei, sem Rei, sem pátria, sem república, e sem razão*. Isto posto quem dirá não está *privado dos privilégios da lei*, e que não está incurso em todas as posturas que condenam um homem injusto a perpétuo cativo? (*Apud Puntoni, 2002, p. 71, n. 67. Grifos nossos.*)

Vê-se aqui a disputa conceitual entre o que as forças de invasão colonial identificam como bárbaro/selvagem (mapeado pelo campo semântico da inconstância, da ingovernabilidade) e o que elas mesmas entendem ser tanto a finalidade como o método da conquista. A transumância, em sentido lato, se revelou como o traço fundamental a ser combatido no sertão justamente porque a confecção de rotas temporárias, as relações disjuntivas que o fluxo de intermitências proporciona e o trânsito de conformações sociais que estabelece a diferença como parâmetro da socialidade, tudo isso parece constituir o centro da impossibilidade de estabilização de que a dominação carece para funcionar. *O estatal começa pelo estático*. Essa frequência selvagem é atacada pelo aparato de colonização a partir do postulado geral da *civilidade* que é o modelo conceitual fundamental da cidade como dispositivo último – ou primeiro – de humanização. Em outras palavras, o sertão está nas antípodas da *polis*.

Estamos aqui no terreno das coisas que acontecem em simultaneidade, embora não exatamente de forma simétrica, no campo semântico e no campo sensível, isto é, naquilo que se realiza como um dispositivo material-semiótico, recorte com o qual se pensa um processo de transformação que não simplesmente ecoa de um campo a outro, ou não simplesmente conforma os objetos sob comando de um ou outro dos campos (a ideia dando forma ao fato, ou o fato sendo interpretado), mas acontece atravessando o mundo enquanto significação e enquanto prática. Em suma, falamos de processos de territorialização no sentido tanto do sentido quanto do acontecimento cartograficamente

verificável. Assim, a *polis* de que falamos acima, para contrapô-la ao sertão, não é um tipo ideal de assentamento urbano do mediterrâneo helênico, nem, muito menos, um exemplar qualquer de cidade. Trata-se antes de um objeto “intencional” (ou intencionado) que resume os caracteres intensivos do modo de territorialização subjacente a uma certa linha de força hegemônica que se pode perceber desde o advento do processo civilizatório no Ocidente até a modernidade avançada – ou, em menos palavras, a *polis* de que venho falando é essa linha de força, ou o dispositivo prático-intensivo disso que podemos chamar, com o perdão de mais uma extravagância nietzscheana, de ‘vontade de civilizar’.

O que propomos, portanto, é que aquilo que avança sertão adentro como máquina de dominação é da ordem de um postulado político, no sentido de ser uma *razão da polis*, que se realiza como estratégias superpostas, como, por exemplo, quando a redução da diversidade dos povos indígenas em aldeamentos se sobrepõe à “liberação” da terra (do fora da *polis*) para ser apropriada, recortada, cercada; ou em estratégias entrecortadas, como, por exemplo, quando o trabalho das missões de aldear, reduzir, civilizar, a título de fornecer ao selvagem o substrato humano para a salvação cristã (substrato, já foi dito, que é reconhecido somente no caráter civil-cívico-urbano do *socius*), é atravessado pelo interesse do conluio entre as milícias paulistas e os grandes pecuaristas em prear, escravizar, ou simplesmente aniquilar o “gentio bravo do sertão”.

Como se vê, na história do sertão, guerra e política sempre são os outros meios uma da outra.

3.2.1. “Eterna aquela guerra”

Conceitualmente, o sertão (no seu aspecto semiárido) vai se tornando, no avanço da colonização, uma *superfície de contato, de passagem* entre aquilo que é da ordem do controle a se instalar – aldeias, rebanhos, fazendas, vilas – e aquilo que é da ordem do incontrolável a se desterrar – povos, clima, bioma. Esta superfície se estica do lado de fora do perímetro da colonização, e *somente aparece como tal – como limiar – quando se instalam as cercas*, quando se implementa a propriedade, que é seu negativo abismal. Na superfície-sertão, tudo muda de valor sem mudar de semblante; nada fica intacto como si-mesmo ao pousar na superfície-sertão e, também, nesta prolongada visão dos acontecimentos distendidos por sobre o espaço (isto é, atravessando as temporalidades),

nada do que lhe diz respeito pode deixar de pousar sobre ela. De forma que de quase tudo se pode dizer, ali, que é passível de ser sequestrado para o outro lado, com seu valor oposto. Esse espelho mágico do mundo, no semiárido, não tem cessado de proliferar duplos históricos que agem diretamente sobre o modo de habitar a terra; especularmente, mas não simetricamente. Lembremos do primeiro capítulo, de como o Beato Lourenço e o padre Cícero do Juazeiro, este sacerdote coronel, o outro inventor de quilombos, se comportam como dois polos magnéticos mutuamente atraídos, mas separados por uma película que faz com que os atos de cada um deles tenham invertidos os valores referentes à deriva terrestre. Esta película é, sugiro, o sentido do sertão (em sua face semiárida). Quase qualquer coisa pode, deslizando sobre/sob essa película ser liberta/capturada para a face terrestre, engendradora de mundos no mundo, ou para a face antiterrestre, que se comporta como objeto que dá propulsão ao desacoplamento da terra; de um lado, invenção, aliança, nomadismo, do outro, tradição, família, propriedade. Para melhor compreendermos, colocando em termos atuais a diferença de que se trata em termos de territorialização, a demarcação oficial de uma terra indígena não se diz da mesma coisa que a demarcação cartorial de uma fazenda grilada; a titulação de um território quilombola não é da mesma natureza que o título de propriedade de um estabelecimento agropecuário.

Ao permitir a irrupção da superfície-sertão, a agência colonizadora, assim como o par de gêmeos monstruosos que dela o mundo herdou (a economia como ciência gerencial e o capitalismo como sistema de dominação) adquire o condão de quase tudo poder sequestrar e tornar miserável: a fonte desterritorializante do modo de vida indígena no sertão é deformada em desterro; as “asperezas da região”, em curral, pasto, garimpo ou, muito recentemente, parque de torres eólicas e placas fotovoltaicas; a diversidade de povos e quilombos, em multidão sem-terra; o semiárido, em árido.

Sugerimos que aquilo que possibilita essa deformação do mundo está consignado na instalação de um limite extenso e fixo ao limite intensivo e móvel que o sertão representa para a colonização, como um “muro do demônio”: “Como resumia, em 1691, o autor anônimo de um papel em defesa da ‘guerra justa’, os povos [indígenas] deveriam ser conquistados e escravizados ‘porque esta nação dos tapuias é como um *muro com que o demônio impede a entrada dos pregadores*’” (Puntoni, 2002, p. 71. *Grifos nossos*). Este muro móvel multiagenciado, a agência colonial o deforma em perímetro cercado – é o cercamento, portanto, que estabelece o *dentro* do projeto geopolítico e o *fora* do sertão (quero dizer, o fora que começa no sertão e que é dentro do sertão). Ele se manifesta na

intersecção dos caminhos de transumância dos povos indígenas, na captura dos indígenas em aldeamentos, na instalação de arraiais e vilas para moradores, na divisão das grandes propriedades como ‘espólio de guerra’, na sesmaria, na fazenda, na senzala, no curral...

Considerando a instalação de unidades assentadas fechadas, cujo objetivo duplo de civilizar quem estava dentro e liberar a terra de fora, a cerca ou o muro é o elemento fulcral da dominação do sertão, aquilo que, no movimento de dissolução das fronteiras móveis do nomadismo, instala o mapa *político* do interior da colônia. *Enquanto o cercamento dos campos e a expulsão dos camponeses inaugurava a Economia na Europa, o cercamento dos sertões instalava a Política na colônia portuguesa.*

Se o tema do outro-da-*polis* vai atravessar centenas de anos e nos chegar ainda hoje como modo de falar sobre o semiárido (a sede do rural ou dos costumes arcaicos, do campesinato ou da “vida severina”, da desertificação ou do idílio armorial, da resistência da água ou da impotência da seca) é porque a história da colonização do sertão se sedimentou nessa tentativa de entender/controlar/dominar esse sumidouro político do semiárido. Isto se passa como se o modo de vida ofertado pela conjunção cósmico-terrestre que configura o sertão semiárido (o nomadismo terrestre, que é naturalcultural) estabelecesse um princípio de rejeição, de inassimilação da política da dominação colonial, como se a repartição da terra e a configuração político-econômica do meio-ambiente nunca tivessem tido a força suficiente para estabilizar seu domínio.

Para nos distanciarmos de uma essencialização ideologizante do sertão, devemos ressaltar que o que aqui temos denominado *sertão semiárido* não é um sistema fechado dotado de regularidades primárias inter-relacionadas e que funcionaria como determinante a priori (cenário transcendente) em relação à agência livre e indeterminada do espírito humano, mas antes um certo esquema aberto de confecção de modos de estar no mundo assentado no caráter frágil das inter-determinações cósmico-terrestres que sustentam estes modos de estar no mundo e que se manifestam nos aspectos da transumância, do nomadismo e do jogo de intermitências. O semiárido (geográfico) sempre foi uma conjunção inventiva naturalcultural, assim como a palavra mesma *semiárido* passou a designar recentemente, diferenciando-se de *sertão*, o ambiente *confeccionado* pela convivência entre humanos e extra-humanos (chuva, santos, vegetação, entidades do mato, solos, governo etc). As figuras desenhadas nos grandes lajedos ao longo dos cursos temporários d’água, presentes em quase todo o semiárido,

que ainda carecem de um esforço de decifração paleográfica, são o mais arcaico testemunho de como os caminhos do sertão foram inventados, interpretados, transformados, agenciados pelos povos que aqui viveram desde há muitos séculos. As pequenas barragens encontradas por Irenaldo Pereira de Araújo¹⁹⁹ nas montanhas ao sul do Seridó, em sua busca das nascentes do rio da Farinha, reputadas pelos moradores do lugar, quase todos descendentes dos quilombos que floresceram naquela serra, aos “antigos caboclos” da terra, são mais um indício de que os caminhos intermitentes das águas, no sertão, também não são menos cultivados (isto é, culturais) do que naturais. Será que também não o serão o acre umbu e a jurema-preta, plantas sagradas talvez porque ‘reterritorializadas’ (para não dizermos simplesmente ‘domesticadas’) pelos indígenas?

Por tudo isso, é importante refletir sobre o termo mesmo ‘colonização do sertão’, pois ele carrega consigo a ambivalência de, ao se referir ao movimento de dominação e reconfiguração político-econômica de uma grande parcela geográfica do interior do território invadido, fazer emergir o objeto mesmo do horizonte da colonização – horizonte tanto no sentido de objetivo almejado quanto no sentido de limite – que antes não existia como tal, englobado neste campo semântico do qual passa a participar e ao qual passa a dar nome: o sertão é o outro da máquina colonial, como sua borda, seu limite exterior, que, no entanto, só pôde se dar a ver quando contrastado por ela mesma.

O semiárido brasileiro oferece, então, em sua fraqueza, pela frágil sutileza dos modos de vida que ali florescem, um avatar de toda terra, de toda a Terra: toda (a) terra é indígena, isto é, desterritorializante em relação ao princípio de dominação; nenhuma terra está simplesmente à disposição do princípio alienígena da economia da propriedade privada ou do seu anseio por uma territorialização definitiva à qual chamamos de desterro; toda (a) terra é, neste sentido, sertão, e o sertão, portanto, está em toda parte. Por fim, este sentido é evidenciado de forma privilegiada, diante da ofuscante ideologia da dominação (a territorialização definitiva), ali onde o aspecto desterritorializante de toda (a) terra mais se aproxima do deserto (a desterritorialização definitiva), no sertão semiárido, e ali quando o princípio da dominação se alevanta, prolongadamente, sobre esse lugar, para nele estabelecer seu poder.

¹⁹⁹ Em comunicação pessoal.

Por tudo o que vimos neste capítulo até agora, podemos dizer que a *polis*, o instrumento projetivo da civilização, teve, no semiárido, uma cara muito específica, a do *curral*. Isto é, ao ser projetada no sertão semiárido, a civilização colonial teve como paradigma não exatamente uma *civitas*, uma urbe ou uma acrópole, ou nem mesmo um burgo medieval, mas, na verdade, um *reduto* (novamente, a redução dos indígenas) cercado para confinamento e contenção – de gado, de africanos escravizados, de indígenas aprisionados. Civilizar equivalia, ali, a cercar, prender e dominar, para conter, catequizar e produzir, para paralisar a fuga, o nomadismo, a intermitência. A virtual aniquilação dos povos indígenas *tapuias* e a decorrente estratégia de ‘assimilação ativa’ dos sobreviventes, assim como a perseguição implacável aos povos africanos desterrados e seus quilombos, estabeleceu, no sertão, a permanente tensão bélica inscrita cosmologicamente, no corpo da terra, nos corpos de seus povos, que retorna diferida a cada evento de desastre ecológico: o fim-de-mundo dos *tapuias* se prolonga, torna-se nômade no tempo, na “elaboração cabocla de uma visão da história como permanente ameaça de morte (...) permanentemente exposta ao risco do Apocalipse...” (Pompa, 2003, p. 417).

Já vimos que a estratégia das forças econômicas da colonização para dominar o sertão desdobrava-se em duas linhas táticas, a do extermínio dos indígenas, pela simples eliminação ou pela dissolução de suas etnias, e a de encurralá-los, apresá-los, torná-los presas/os do avanço da conquista. Vimos também que as forças desterritorializantes do sertão opunham-se ao principal objetivo da colonização, o de repartir a terra, aliená-la (e alienar-se dela) em porções apropriáveis, coisa que chamamos aqui de mecanismo de desterro. Vimos ainda que o motor conceitual último que produzia a categoria de justiça para essa guerra contra os indígenas e o sertão era energizado pela leitura tomista dos postulados aristotélicos, especialmente pela consideração do humano como inerentemente pertencente à *polis*, como o animal politizado, isto é, em termos modernos, reduzido a um contingente populacional governável dentro de um perímetro cercado e administrado. Vimos, por fim, que a contra-tática humanista de pacificação por parte das forças missionárias era a de reduzir os indígenas em aldeias, ensiná-los a serem humanos antes que cristãos, e que, neste caso, ser humano passava necessariamente por ser súdito / vassalo / civil, isto é, governável; a tática da caridade cristã era a de domesticá-los, mas como que do lado de fora da casa, como a um gado: “pessoas policiadas”, no dizer

emblemático de um importante missionário defensor dos aldeamentos.²⁰⁰ Em cada um desses fatores estava em curso a força do desterro, cujo principal alvo era o modo desterritorializante de vida do sertão, o nomadismo, a inconstância, a intermitência. E em todos eles, estava em jogo o princípio de cercamento típico da cidade-Estado. A *polis*, portanto, foi o disparador teórico impensado, que estava por trás da operação de *curralização* do sertão.

Sem precisar forçar muito, vislumbramos nisso um longo experimento social, no alvorecer da Modernidade, para estabelecer como que o grau zero da cidade-Estado enquanto dispositivo de controle e dominação do sertão. E o grau zero parecer ser²⁰¹ a criação de bolhas de imunização desterradas, decalcadas do modelo conceitual normativo que arcaicamente, no Ocidente, toma a forma da cidade-Estado, em combate destrutivo contra o mais longo experimento ecossocial dos povos indígenas, que, em tão íntima conexão nomádica com as derivas terrestres do sertão, não ousavam reduzir a terra em *economia*, o chão em *propriedade* e o território em *pátria* – estes três conceitos modernos tão efetivos em conduzir a Terra e seus filhos a um sombrio destino...

3.3. Da *polis* ao curral

Muitas páginas atrás, ainda no primeiro capítulo, ao nos aproximarmos da geofilosofia de Deleuze e Guattari (1997), vimos o valor vetorial que eles deram ao espraiamento das *poleis* gregas pelo Mediterrâneo como condição para o surgimento do pensamento conceitual, próprio da filosofia. Vimos, inclusive, o pouco apreço que a ‘hinterlândia’ obtém da geofilosofia, justamente porque, ao contrário do ‘interior’, é o ambiente da ‘capital’, da *polis* – seu deslizamento territorial nas bordas dos impérios centralizados, o interesse cosmológico que esse deslizamento desperta, o pensar-juntos proporcionado pelo debate cidadão – que abre espaço para o *conceito*, atravessando a hinterlândia. Vimos, ainda, que o ressurgimento do amor pelo conceito ocorre justamente com outra expansão além-mar, a que providenciou uma parte significativa da “acumulação primitiva do capital” e, assim, esteve na origem do capitalismo moderno. Por fim, dado que a *colonização* é o liame histórico-conceitual que liga os dois fenômenos

²⁰⁰ Martinho de Nantes *apud* Pompa, 2003, p. 381.

²⁰¹ Conjugo o presente do indicativo de forma a indicar que se trata do desenvolvimento de um paradigma de ação ao longo do tempo em vez de uma ação específica e datada.

de deslizamento sobre a superfície da terra e que, segundo a geofilosofia, o pensamento conceitual tende a ultrapassar e sobrepujar seus vetores de expansão (fugindo da captura pela *polis* grega e pelo capital moderno), levantamos a hipótese de que o território interior (a hinterlândia) mencionado pelos filósofos deve dizer respeito não aos campos e bosques em seu estado ‘bárbaro’, mas às propriedades privadas da terra, ao recorte senhorial do território, que tem tudo para ser a principal objeção às condições objetivas do pensamento conceitual (deriva territorial, livre associação e encanto cosmológico), já que se baseia no condicionamento estático da terra, na obediência ao proprietário e na produção econômica.

Se, mais do que a *polis* propriamente dita (o seu perímetro ou sua organização interna), interessa à geofilosofia o movimento de fundação das *poleis* e a conexão entre elas no mundo grego clássico, não parece ser esse o caso para outra forma de pensamento e ação sedimentada na história do Ocidente, a *política*. Como forma de domínio do espaço e organização da sociedade, a *polis* fornece à *política* a estrutura ‘cosmopsicossocial’ para os mecanismos de governo que constituem seu pensar e seu agir.

Quero tomar a *política* como um bloco sedimentar que contém em si tanto a interpretação filosófica da organização da sociedade (sua causa, sua natureza, sua finalidade...), tal como pensada e formulada na filosofia pós-socrática, quanto as formas de organização e governo de sociedades ao longo da história das dominações territoriais, especialmente ocidentais; a política que se pensa e a política que se faz, nesse caso, estão, para nossos propósitos, numa relação muito íntima, que se não é de determinação, é de ‘co-intensividade’, pelo que os aspectos intensivos de um e outro dos campos são especulares. Por isso, dizemos que a *polis* é a forma da política, nesses termos. Isto é, a forma da *polis* atravessa a história da política como seu campo intensivo, no qual as ideias políticas e as formas de governo se precipitam.

Enquanto a geofilosofia resgata o caráter *contingente* do surgimento do conceito, a filosofia política nasce afirmando-se como evidenciação do caráter *necessário* da agremiação humana nas *poleis*, cujo modelo é compreendido como o ‘destino manifesto’ do gênero humano. As formas de fundamentação conceitual para a necessidade da ‘vocação política’ da humanidade, o traço que as atravessa permanentemente impensado parece ser, antes que ou ao lado da vida pura, a *zoé* ou a *bios*, a forma da *polis*, cartográfica mesmo, que exerce uma força semelhante à de um campo transcendental sobre o pensamento político – não à toa a ele empresta seu nome.

A *polis* da (filosofia) política é a cidade-estado grega. Essa não é uma afirmação supérflua, contando que a tradução comum de *polis* por “cidade” pode levar a confundir a cidade considerada na origem da política como sendo “qualquer” cidade, posto que as formas urbanas já tinham se desenvolvido muito amplamente em várias partes do mundo, à época da Grécia Clássica (por volta do século V a.C.).

O historiador e filólogo dinamarquês Mogens Herman Hansen apresentou o termo “cultura de cidade-Estado” (*city-state culture*) para designar o ambiente econômico, social e geográfico no qual se desenvolveram federações de micro-Estados, concebidos na forma de territórios de uma mesma região, autônomos e interrelacionados entre si, tendo aglomerados urbanos estruturados como centros dos processos de decisão política e das dinâmicas econômicas (Hansen, 2006, pp 1-2)²⁰². Estas formas geopolíticas contrastavam com os macro-Estados da antiguidade, que existiram genericamente como impérios. O Centro de Estudos da Polis, da Universidade de Copenhague, coordenado por Hansen, inventariou trinta e sete culturas de cidade-Estado na história mundial (no Eixo euroasiático e na África setentrional). Segundo Hansen (*Op. cit.*, p. 15), “nossa civilização política é baseada em ideias e estruturas que têm suas raízes nas cidades-Estado, e só depois foram adaptadas a ‘países-Estados’”, muito embora o primeiro macro-Estado baseado em federação, e não em reino ou império, só venha a aparecer com o processo de independência dos Estados Unidos da América, no final do século XVIII.

Polis era como os gregos chamavam os assentamentos urbanos organizados como Estados, indistintamente se gregos ou de outras culturas contemporâneas aos gregos. Porém, Aristóteles passou a considerar a *polis helênica* como sùmula do modelo de cidade-Estado, uma instituição especificamente grega, uma forma de sociedade que distinguia gregos de bárbaros, em prejuízo dos bárbaros (cf. Id., p. 37; Aristóteles, 1985, 1327b, pp. 229s).

Interessa observar não somente a interpretação aristotélica do fenômeno da *polis*, mas as condições históricas em que as *poleis* prosperaram e o ‘modo de existência’ engendrado por elas que estão na origem da apreciação do filósofo. Com Aristóteles, a *polis* torna-se o *arcabouço das condições objetivas da política*, do governo, da organização máxima da natureza social do humano.

²⁰² Eventuais citações da obra de Hansen são de tradução minha.

Para o filósofo, mesmo a *polis* sendo a forma definitiva da vida humana apropriada, ainda se abria o horizonte para uma dominação supra-territorial. Ao mesmo tempo em que assevera drasticamente que “uma cidade deve ser autossuficiente” (Id. *Op. cit.* 1326b, p. 226), Aristóteles estuda o modo mais propício para a acumulação de riquezas, mediante uma otimização que passa pelo número ideal de escravos e por uma atividade comercial agressiva (Id. *Ibid.*), e augura um governo mundial dos gregos por meio da associação bélica entre *poleis* helênicas (cf. Hansen, *op. cit.*, p. 160, n. 38; Aristóteles, *Ibid.*).

Em que termos, então, se pode entender essa *autossuficiência*, se, para se manter a si, a cidade tem que se expandir intensivamente (criando riquezas) e extensivamente (criando domínios)? Talvez os termos estejam inseridos na divisão “natural” do trabalho, pela qual o domínio do cidadão adulto proprietário grego está destinado a concentrar em si o sentido da vida e, assim, o comando de tudo, assim como o escravo está destinado a trabalhar, a mulher, a obedecer, e o estrangeiro, a se submeter à supremacia grega.

A noção de *autonomia* era fundamental para o auto-entendimento da cultura grega de cidade-Estado (Hansen, *op. cit.*, p. 48ss). “Para os gregos, a *polis* era tanto uma comunidade de cidadãos quanto suas instituições políticas: uma *polis* era uma comunidade autogovernada [*self-governing*]” (Hansen, *op. cit.*, p. 49). Autogovernada implica necessariamente em autogovernante. Só que a condição de participação no (auto)governo era, tanto na *polis* concreta quanto na filosófica (e mais ainda na *polis* filosófica, por estar intensificada pelo trabalho do conceito), restrita aos homens proprietários. Quanto a isso, o filósofo é taxativo: “as propriedades devem ficar restritas a essas classes [a classe militar e a classe político-judiciária], pois os cidadãos devem ser ricos e os componentes destas classes são os cidadãos.” (Aristóteles, *op. cit.*, 1329a, p. 235). Uma *polis*, assim, na obra do filósofo, não é menos do que as imagens mutuamente especulares da expressão geográfica de uma associação entre senhores para estabelecer seu domínio de classe (sobre escravos), gênero (sobre mulheres), raça (sobre bárbaros) e espécie (“o boi é o escravo do pobre”, é uma frase célebre desta obra). O desdobramento aristotélico da *polis* parece ser, assim, o *império* dos proprietários.

Esse substrato econômico-bélico da filosofia política parece ser decalcado da forma mesma da *polis*, termo que originalmente significava um assentamento cercado e fortificado, como uma máquina de guerra, ao redor do qual se dispunham o comércio e as propriedades dos cidadãos (cf. Hansen, *op. cit.*, p. 40). Os cidadãos, comandantes da cidade, são os proprietários, e somente entre eles a terra deve ser repartida (Aristóteles,

Ibid.). Assim, é a própria ‘energia’ da *polis* que se projeta, prolapsa sobre o seu fora, imprime sua forma sobre o mundo. O fora, então, configurado pela propriedade privada e pelo sistema escravista, conforma o “rural”, que é o campo-politizado, o *fora-interno* da *polis*, fagocitado, introjetado, subsumido na *polis*, oposto a seu *dentro-externo*, que são os mares, a federação, o comércio portuário, a guerra de espoliação, a semente de império.

Se essa parece ser uma *polis* muito diferente daquela evocada por Deleuze e Guattari na geofilosofia é porque essa desterritorialização sincronizada entre dentro e fora da *polis* constitui ao mesmo tempo o objeto da captura geopolítica de Aristóteles e o veículo do nomadismo da geofilosofia, demonstrando que na composição dos “hiper-objetos” que orbitam a “zona crítica” terrestre, as coisas são complicadas porque elas se implicam. E ainda mais: que a forma da *polis* antiga tenha a ver com as formas de proliferação do capitalismo moderno, não é uma superinterpretação dos filósofos, pois é o filósofo mesmo quem o diz: “o economista britânico John Hicks estava certo em sua afirmação (frequentemente contradita) de que a moderna economia de mercado surgiu nas cidades-Estado” (Hansen, *op. cit.*, p. 16).

O propósito aqui não é o de purificar os territórios da filosofia, mostrando uma ‘*polis* boa’ e uma ‘*polis* ruim’, mas vislumbrar, ainda que preliminarmente, de que modo a *polis* entra em cada um desses arranjos conceituais, com o intuito de aproximar a *polis* da filosofia política com a forma com que a política se instalou na colonização do sertão.

O trânsito da noção de autonomia entre o dentro e o fora da *polis* (independência em relação a seu exterior geopolítico – as outras unidades políticas – e liberdade de domínio no interior) dá o tom da noção de governo e de liberdade em jogo. A organização da *polis* privilegia um aspecto da noção de liberdade calcada ideologicamente na dominação. A partilha da terra apropriada ressoa imediatamente a “partilha do sensível”²⁰³. A *polis* decalcada na filosofia política é mais uma expressão, junto ao império (para o qual tende), da longa história dos projetos de desacoplamento da terra.

É muito importante agora retermos o comentário sucinto de Hansen à apreciação que Aristóteles faz da cidadania grega: “Aristóteles defendia que os únicos humanos verdadeiros eram os homens adultos gregos que eram cidadãos em uma *polis*, e que a *polis* era uma forma especificamente grega de sociedade tal que os bárbaros não tinham

²⁰³ A expressão, que aqui usamos livremente, é de Jacques Rancière. Cf. Medeiros, 2018, pp. 120-125, para uma discussão breve sobre os ‘lugares de silêncio’ na “partilha do sensível” da política aristotélica.

capacidade para criar.” (Id., *op. cit.*, 37-8). Esta noção de humanidade restrita à cidadania não se parece com o argumento político da natureza humana que vimos mais acima levantado pelos vigários da “Escola de Salamanca” para apreciar a justeza do “trato” com os ameríndios? Não quero insinuar uma espécie maléfica de *philosophia perennis* que estaria soprando diabolicamente sua ideia ao longo das eras, mas, sim, tornar mais claro que os usos da condição política como substrato da humanidade dizem respeito a estratégias de dominação. Ora, esses religiosos da polêmica dominicana de fins do século XVI estavam francamente recuperando as teses de Aristóteles, sob o filtro do jusnaturalismo de Tomás de Aquino, para embasar ou justificar a invasão colonial.²⁰⁴

Mesmo em Francisco de Vitória, o seu argumento contra a escravidão natural aristotélica (para não falarmos nos nefastos argumentos de Juan Gines de Sepúlveda) se baseia na natureza intrinsecamente livre que atribui aos humanos e na participação dos ameríndios na geopolítica, na “comunidade de nações que habita o orbe”, mas justamente nesse quesito, na questão da participação política, abre-se espaço para a justeza de uma eventual servidão imposta aos indígenas:

Vitória explicita que pelo direito das gentes é lícito que os espanhóis possam transitar entre outros povos e estabelecer comércio entre eles, não sendo permitido aos povos locais negarem isso aos espanhóis, pois é algo que se revela pela luz natural da razão através da capacidade de comunicar-se. No entanto, se os povos americanos negarem este direito está permitido aos espanhóis fazerem uso das armas para reparar esta injustiça, sendo lícito que os prisioneiros de guerra justa fossem tomados como escravos, um dos tipos de escravidão legal aceito por Vitória (Silva, 2013, p. 71).

No cadinho prático da colonização do sertão semiárido, do século XVII em diante, esta “natureza política” exigida para se configurar o “verdadeiro humano” não foi reconhecida aos ‘hiper-índios’ *tapuias* (v. nota de rodapé 157 acima). Se no século anterior, a antropofagia tinha feito a fama dos Tupis do litoral, como índice de sua menos-humanidade, no sertão, esse índice apontará para o aspecto múltiplo e nômade dos indígenas. A principal, e importante, discordância entre as ordens religiosas e as autoridades coloniais residia neste item, os religiosos argumentando que, em vez da simples escravização ou do extermínio, era necessário politizar os *tapuias*, o que podemos traduzir foucaultianamente por docilizá-los, torná-los governáveis.

²⁰⁴ O estudo incontornável sobre a história da recepção das teorias políticas de Aristóteles até a Escola de Salamanca é de Tosi, 2004.

Para tanto, essa é hipótese que estendemos nessa seção, o princípio intensivo da política – a forma da *polis* – se realiza, diante do nomadismo e da multiplicidade indígena do sertão semiárido, no princípio da *redução*. Como se imputava aos *tapuias* um conluio de seus modos de vida com as características climáticas ‘hostis’ da região, o princípio da *redução* se desenvolve simultaneamente como redução dos *tapuias* e redução da terra. A estratégia da dominação colonial se torna, então, a de interceptar o nomadismo inerente a essa comunhão entre povos e terra. A politização da terra e dos seus povos, no sertão semiárido, é, assim, operacionalizada sob a forma do contingente governado em um perímetro concreto, a forma, enfim, de um *curral*, a ‘única’ que o aparelho colonial encontrou para ‘traduzir’ a *polis* para o contexto do sertão. *Encurralar* é a forma de governar que a colônia realiza no sertão, para os fins produtivos almejados: terra, gado, gente, águas, povos indígenas *tapuias*, recursos naturais, escravizados de África, bens semoventes, toda a matéria da existência do semiárido – o cosmos encurrulado.

3.4. A *khora* e o sertão

A medida *política* da colonização, portanto, almeja o impedimento do nomadismo terrestre do sertão, a interceptação dos fluxos, por meio do estabelecimento de perímetros determinados pelos desígnios que a economia colonial lhes impõe: a porção do açúcar, a do gado e a da mandioca; o que é dos “negros da Terra”, o que é dos negros de África; a parte que toca ao sesmeiro e a que toca à Coroa... Se o território do sertão é perimetrizado, virtualmente em sua totalidade, para que, no mesmo movimento de dominação, seu caráter precípua de intermitência e nomadismo sejam controlados e a terra e os povos repartidos sirvam ao propósito de extração de riquezas, *no sertão, a propriedade e a política se encaixam, se sobrepõem*. A função da colonização do sertão, nessa grande desterritorialização planetária (ainda em curso) que forjou o que viemos a conhecer como capitalismo, foi, talvez, a de tornar explícita a união fundamental entre economia e política, dois tipos de domínio separados desde os gregos e reunidos na Modernidade: o “domínio despótico” da propriedade e o “domínio real” da política.²⁰⁵

²⁰⁵ Refiro-me aqui à distinção clássica aristotélica entre a administração despótica de seus bens e servos por parte do senhor, e a administração da cidade por parte dos cidadãos aptos (isto é, o clube dos mesmos senhores) (cf. Aristóteles, 1985).

Trata-se de um encurralamento cósmico, pois que o domínio real se estende por todo o território, coincide com o território dominado e se confunde, em seu exercício, na configuração da terra, com o domínio despótico, diferentemente do fundamento opositivo da *polis* grega, que necessitava, para fazer valer seus domínios, da distinção entre o perímetro urbano, sede do estado (isto é, da comunidade política), chamado de *polis* ou *asty*, e sua contraparte extra-muros, a *khora* ou *ge*, onde ficavam tanto as propriedades rurais, como os assentamentos infra-estatais (pequenas vilas não ‘politizadas’) em continuidade gradativa com os campos selvagens (cf. Hansen, *op. cit.*, p 56ss). Essa relação entre duas partes distintas era de tão grande importância que Hansen a caracteriza como “oposição participativa” (*op. cit.*, p. 57), pois o Estado (transcendência governante) estava vinculado diretamente ao perímetro urbano que, portanto, precisava marcar sua diferença, geográfica mesma, com o seu redor.²⁰⁶ Embora exercidos pelas mesmas pessoas, o “poder despótico” das fazendas (*oikos*) era qualitativamente diferenciado do “poder real” nas cidades (*polis*). No sertão, não: a determinação espacial antinomádica, com o intuito de estabilizar a proliferação de intermitências, transumâncias e diferenças, reparte o território em perímetros que serão ao mesmo tempo homogeneamente do poder real e do poder despótico – trata-se do mesmo domínio na fazenda e no aldeamento, no curral de bois e na senzala. É esse o princípio do curral, a *polis* avessa, um princípio de poder perimetral, porém sem diferença entre dentro e fora – sai-se de uma porção de terra dominada, não para o fora da dominação ou para uma dominação distinta, mas para outra porção da mesma terra dominada.²⁰⁷

Se a força intensiva da *polis* grega precisa da diferença para com o seu fora, não é porque a ‘hinterlândia’ helênica, a *khora*, seja tomada apenas em seu traço selvagem, até porque esse fora é também o da *economia*, isto é, da propriedade agrária, e do *agroikos*, o habitante do campo “simples e sem educação”, conforme o descreve Hansen (um ‘matuto’?) que tem a vida determinada pelo domínio real da *polis* (cf. Id. *op. cit.*, p. 64ss). É que essa oposição participativa depende do sentido específico em que se usa a palavra *polis*: se acentuado o seu caráter territorial, a *khora* será o conjunto maior, o substrato territorial, dentro da qual estará o assentamento urbano autônomo da *polis*, sua

²⁰⁶ Para fazer uma distinção elucidativa, o Estado moderno sob o qual vivemos se baseia mormente no território governado, o que Hansen chama de “Estado-país” (*country-state*), e, assim, se distingue do ‘Estado-nação’ (baseado na construção imagética de unidade étnico-cultural) e do ‘Estado-cidade’ (baseado no perímetro urbano da cidade). Cf. Hansen, *op. cit.*, pp. 57s.

²⁰⁷ Estamos falando do princípio de governo subjacente à dominação colonial, do seu *de jure*, não de sua realidade extensa, concreta, *de facto*.

sede real; se acentuado o caráter institucional da *polis*, a *khora* será um subconjunto dentro da *polis*, que constituirá um domínio político sobre a *khora*, seu apêndice extenso (cf. esquema gráfico em Hansen, *op. cit.*, p. 58). Não é à toa que a correlação *khora/polis* x *corpo/alma* se insinue tão fortemente no pensamento. E não deve ser à toa que a filosofia pós-socrática vá se valer desse traço indecível da *khora* para mapear as regiões ambivalentes do Ser.

O começo do *Timeu*, de Platão, se dá no dia posterior ao diálogo d'*A República*. A conversa continua rodando sobre o tema de como constituir uma cidade 'ideal', isto é, de acordo com o paradigma de ordenação do *logos*. Sinuosamente, uma anedota arcaica de como o longínquo Sólon soubera, pela boca de um estrangeiro (um egípcio), da antiga história gloriosa de Atenas, leva a conversa para um nível cósmico, pois essa anedota fala sobre a ligação intrínseca do ordenamento das cidades e de suas glórias militares com a estabilidade macrocósmica: por mais esplêndida que seja uma *polis*, ela pode simplesmente vir a ser tragada por um terremoto, um dilúvio ou uma passagem adusta de Faetonte guiando o carro de seu pai, Helios.²⁰⁸ O discurso de Timeu aproveita essa deixa, da relação entre a cidade e o cosmos, para propor uma cosmogonia exaustiva, que una o universo à natureza humana cognoscente, de forma a continuar o tema da cidade justa agora fundamentada na história do universo (cf. Vidler, 2014, p. 132). Depois de passar em revista a criação dos deuses, do mundo e do humano, Timeu recomeça seu trajeto cosmogônico desde um outro ponto, para dar conta de uma intrigante característica do *logos*, que “obriga” a explicar como se opera a ligação entre “aquilo que é sempre” (real e sem devir, relacionado à unidade, permanência e inteligibilidade) e “aquilo que sempre devém” (mas nunca é real, relacionado à diversidade, transitoriedade e sensibilidade). Esta operação deve se dar por meio de um “terceiro tipo de ser (...) tipo difícil e obscuro” (Platão, 2011, pass. 48E-49A, p. 131).

²⁰⁸ Como pretendo aqui apenas recuperar a noção de *khora* utilizada no *Timeu*, faço somente uma breve contextualização do conteúdo do diálogo. Utilizei a tradução lusitana de Platão, 2011. Desejei momentaneamente levar mais adiante (em outro estudo, claro) um comentário dessa pequena tradição socrático-platônica, que aparece, no *Timeu*, na passagem do tema da cidade para o do cosmos, e que faz ‘desfundamentar’ a República de si mesma, ou da mera razão de Estado, para jogar seu destino último para a um ordenamento mais amplo, anterior, de desígnios desconhecidos, incontrolável e inescapável. Esse cosmos deificado, ou esses deuses cosmificados, da Antiguidade... Desejei compará-los, por ser um *ethos* ancestral de uma tradição hegemônica que nos diz respeito, com a Gaia de I. Stengers, com os *xapiri* de D. Kopenawa, com a noção de temor cuidadoso da *Laudato Si'*, do Papa Francisco, com o manejo do fim do mundo de A. Krenak...

Há, então, neste ponto do diálogo, a admissão de um âmbito onde as realidades mutáveis que se experimentam (o sensível) são constituídas a partir da realidade imutável que se deduz (o inteligível). As expressões utilizadas para descrever essa terceira margem do ser são apenas tangenciais, metafóricas, sem o poder de exaurir o significado tal como vinha se pretendendo no discurso de Timeu: “o receptáculo”, “a mãe do devir”, “a água-base dos fármacos”, e termina por se admitir a falha do regime de rigor lógico para descrever aquela terceira região metafísica: “uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender” (Id., 51B, p. 135). É nela que tudo que experimentamos como variável e mutável vem a ser, mas ela mesma permanece imutável e permanente; acolhe tudo que vem a existir, mas nunca compartilha com nenhum dos seus elementos uma característica essencial. A tudo dá forma e a tudo torna uma espécie, mas é em si informe e inespecífica.²⁰⁹ Não sendo nenhum dos quatro elementos fundamentais, essa terceira espécie constitui-se na passagem do inteligível para o sensível; Deleuze e Guattari talvez dissessem algo como que ela opera na zona de indiscernibilidade entre o plano das formas ideais e o plano das formas atuais, desterritorializando-os ambos, imanentemente, e sendo por seu resultado desterritorializada, dizendo-se de modos variados sem nunca se deixar absorver por um modo: “a sua parte que está a arder aparece sempre como fogo, a que está húmida aparece como água, e a que aparece como terra e como ar fá-lo de acordo com as imitações que recebe de cada um” (Id., 51B, p. 136). Que este terceiro gênero do ser se pareça em tudo com a Terra não deve ser desprezível para nós; a geofilosofia, no fundo, parece depender mais dele do que da expansão das *poleis*. *Lugar* é o vocábulo utilizado pelo tradutor português para dar conta do nome que Platão lhe dá: *khora* (Id., 52B, p. 138), o fora da *polis*.

Segundo Vidler, “Platão dota a *khora* com uma significação especial e uma correspondente ambiguidade, que tem sido debatida desde então, de Aristóteles a Derrida” (*op. cit.*, p. 132). No seio da filosofia platônica, essa ambiguidade pode faiscar, ou parecer irônica, muito embora a necessidade de se abordar um gênero de ser cujo sentido não se pode exaurir e a “copertinência essencial entre o que não pode ser (*khora*) e o que não pode não ser (*logos*)” (Valentim, 2002, p. 25) não sejam as coisas que mais incomodam os dialogantes, neste assunto. O que parece exasperar o filósofo é, na verdade,

²⁰⁹ Essas formulações ou encontram-se dispersas no trecho do discurso de Timeu, que vai da pass. 49A à 53B (Platão, 2011, pp. 131-140), ou são contrações de trechos maiores, apreendidos por Vidler, 2014.

o fato de que a *khora*, o “lugar”, o terceiro gênero do ser, evidencie a necessidade de *situar* os objetos, dar-lhes mais que um lugar, uma situacionalidade, rebaixando a contemplação das formas ideias para uma “razão bastarda”: “O ato mesmo de reconhecer que todos os objetos demandam uma situação, diz Platão, conduz à razão ‘híbrida’ ou ‘bastarda’, que, por sua vez, força o reconhecimento da *khora*.” (Vidler, *op. cit.*, p. 133c; cf. Valentim, *op. cit.*, p. 98, n. 11).

Interessa para nós especialmente essa oposição que a filosofia vai engendrar entre *khora* e *logos*. Como estratégia discursiva, o remapeamento que o *Timeu* faz da oposição *khora* x *polis*, substituindo a *polis* pelo *logos*, torna evidente a associação entre, de um lado, a transcendência geopolítica da *polis* sobre a terra e, do outro, a impossibilidade da absorção completa do fora da *polis*. Dos três gêneros do *Timeu*, o sensível e o inteligível estão associados ao *logos*, mas, no terceiro gênero, a *khora* “jamais se revela a si própria, necessariamente ausente do discurso, ou ainda, sempre a mesma.” (Valentim, 2002, p. 27). Mesmo assim, a relação entre *khora* e *logos* é de tal forma “essencial” que é lá que se flagra o “mundo fazendo-se mundo”: “a informidade da *khora* não é deformidade, mas pregnância de formas” (Id., p. 37; 40).

Se reaplicarmos, de forma bastarda, essas formulações à oposição geopolítica original *khora* x *polis*, que resultados obteríamos?

Ora, se “Platão usa a ambiguidade da palavra para prover uma fundação original e firme que emerge da Terra e do cosmos, para uma Cidade renovada que pode ser projetada como emergindo desde e dentro da *khora* (...) como lugar para a cidade” (Vidler, *op. cit.*, p. 133d), podemos nós também usar a ambiguidade de Platão para deslocar as “oposições participativas” da *khora*, de forma a compreendermos mais densamente como as subversões da lógica política se operam no processo multissecular de colonização do semiárido brasileiro. Digamos de pronto, *khora* está para o sertão como o curral para *polis*.

O sentido intraduzível de *khora*, manejado de forma tão cintilante por Platão, em sua “oposição participativa” do sistema das *poleis*, não se decide entre ser a hinterlândia da cidade ou a superfície-substrato da cidade, sendo além de os dois ao mesmo tempo,

ainda outra coisa. Essa oposição, na transladação da política para o sertão,²¹⁰ se dá com o meta-conceito de *sertão*. O sertão é ao mesmo tempo a superfície onde os currais serão instalados (lembrando que, por curral, estamos entendendo o princípio intensivo da administração colonial, da transcendência governante que se instala com a colonização) e o que permanece fora dos currais: é o colonizado e o colonizável, ao mesmo tempo – isto é, o nunca suficientemente colonizado, domado, docilizado, o nunca completamente absorvido.

A região colonial é o ‘cheio’ do espaço preenchido pela colonização, mundo da ordem estabelecida pelas duas instâncias de poder: a Igreja e o Estado. O sertão, em oposição, é o território do vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da barbárie e da selvageria. Ao mesmo tempo, se conhecido, pode ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser sertão (Pompa, 2003, p. 227).

Na falta de uma *polis* e da “oposição participativa” originária, o que o sertão opera é mais da ordem de uma disjunção, uma ligação desconectiva. A superposição de curral e sertão parece remapear de forma incompleta a superposição de economia e política, porque a economia e a política dirão respeito apenas ao plano do curral. De forma que, mais do que superfície onde o curral se instala, o sertão é um segundo plano, inevitavelmente presente, nunca destrutível (até que seja destruído), que subjaz ao sistema de currais, corroendo-o, desgastando-o, até que o faz desabar nas catástrofes que se chamaram de seca. O sertão nomeia, como a *khora*, esse modo de vida antipodal aos desígnios do curral/*polis*, adversário ontológico a ser caçado, cercado, dominado.

O sertão (no seu sentido semiárido), a *khora* geofilosófica e o transcendental terrestre, de que falamos anteriormente, coabitam um mesmo nicho da ecologia mental desta tese. Neste sentido, o hiper-objeto planetário, a Terra, no atual estado também hiper-objetual da humanidade (a Globalização imaterial, o Antropoceno materialíssimo), está igualmente em disputa meta-territorial, pois que a película da *polis* também a recobriu, de forma que toda (a) terra agora é simultaneamente *polis* e *khora*, e o sertão, novamente, está em toda parte (neste caso, sempre esteve).

Ainda para nossa reflexão sobre a função-*khora* do sertão, vale observarmos que, sendo toda (a) terra, não politizada, mas curralizada, ou melhor, encurralada, e sendo toda (a) terra a superfície indestrutível do sertão, essa superposição provoca uma super zona

²¹⁰ Que também é transladação da *polis* grega para dois milênios depois de formulada filosoficamente – mas já vimos, com a geofilosofia, que essa operação de traslado não é ilegítima por ser bastarda, pois na geofilosofia o surgimento do conceito também faz o mesmo percurso, no mesmo intervalo de tempo.

de indiscernibilidade, de forma que se “tudo é sertão e cidade” na curralização, se todo o sertão pode vir a ser dominado pelo curral, todo curral pode ser subitamente contravertido em sertão.

Se pudermos olhar para os fenômenos de Canudos e Caldeirão nesse registro, ali se terá se realizado uma espécie bastarda (para saturar esse adjetivo de Platão que viemos utilizando) de sinecismo, que era uma das formas de surgimento de uma *polis*, na Antiguidade, o súbito e abundante deslocamento de contingentes populacionais de diversos pontos para um lugar específico, propício à vida comum (cf. Hansen, 2006, p. 52). Para contraefetuar, então, um sistema político que se abatia sobre o sertão pervertendo seu fundamento intensivo (de *polis* a curral), os conviventes do sertão, oprimidos pela forma subliminar da *polis* que lhes tirou vida e mundo, fugiram para fora dos currais e para dentro do semiárido, fazendo a pregnância de formas da *khora* gerar uma forma monstruosa que acabaria por evidenciar o elemento oculto da colonização, a antípolis, que espantou Euclides da Cunha.

3.5. A construção da antípolis

[planta]

Em *Terra Ignota*, livro publicado por ocasião do centenário da guerra contra Canudos, Luiz Costa Lima escaneou a confecção de *Os sertões* para entender as máquinas conceituais que nutriram a verve de Euclides da Cunha em sua obra monumental, e também as afetivas, isto é, aquele tipo de pressuposto imagético que se revela finalmente um desejo, uma crença fundamental, e que se anuncia, ou se precipita, como *mundo* em sua ideia, em sua escrita. Segundo Costa Lima, duas colunas sustentaram a argumentação aflitiva empreendida no livro. A primeira, o *evolucionismo social* difuso e extremamente influente na literatura de vulgarização científica do fim de século europeu, que se supõe ter sido acessada por Euclides. A segunda, a então nascente e já muito polemizada *teoria das massas sociais*, que teve inesquecíveis prolongamentos bélicos da primeira metade do século XX. Ambas as correntes alimentadas pelo *cientificismo* herdado diretamente da onda positivista.

Costa Lima evidencia, por um lado, a contorção a que Euclides submete a sua experiência de Canudos para adaptá-la aos pressupostos biodeterminantes, demonstrando com isso “o embaraço que o evolucionismo criava para seu adepto nos trópicos” (Costa Lima, 1997, p. 27). A sociedade sertaneja é tratada ora como subproduto retrógrado da

miscigenação, ora como essência do país (a “rocha viva” da nacionalidade); ora, primeiro, no dizer da Nota Preliminar d’*Os sertões*, “destinada a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização”, ora, depois, objeto de lamentação por ter sido destruída precocemente pela força das armas da “política do litoral” (cf. Id, *op. cit.*, pp. 24-35). Na outra ponta, a apreciação que Euclides dedica aos fenômenos de multidões na guerra, seja o jacobinismo das Forças Armadas ou o movimento liderado pelo Conselheiro, seria embevecida pelas teorias políticas conservadoras em voga na Europa, em cujo bojo engendrou-se o conceito de “massas”, com seu corolário de metáforas biologizantes (como a hipótese do “mecanismo de contágio”, que explicaria o comportamento das massas), conceito que facilitou a ascensão de medidas de contenção e manipulação da população sobre as quais cavalgaram as décadas nazifascistas (cf. a extensa análise em Id. *op. cit.* pp. 60-89).

Desta forma, Euclides da Cunha teria utilizado duas colunas conceituais avessas ao movimento mesmo em que denuncia e compõe a devida nênia ao massacre do povo sertanejo em Canudos, perpetrado pelas elites despóticas do país, criando um objeto improvável, autofágico ou, pelo menos, contraditório. Tal objeto seria (esta parece ser a hipótese de Costa Lima) a matriz de interpretação do Brasil que, ao mesmo tempo, resume e rompe com o paradigma anterior (o romantismo imperial), além de informar os paradigmas posteriores do conservadorismo e do populismo, tanto na literatura quanto na ciência social (cf. Id. *op. cit.*, pp. 51.54.89).²¹¹

Entretanto, a par do cientificismo identificado nominalmente por Costa Lima, parece haver outra influência transversal em *Os sertões*, esta praticamente unânime na literatura da ciência social conservadora europeia do século XIX de que Euclides lança mão, difusa a ponto de nem ser mencionada ou explicada e cujas muitas correntes pouco diferentes podem-se resumir no batido termo de *determinismo geográfico* ou na mal chamada *teoria dos climas* – embora esse seja um termo com história extremamente complicada de lidar.²¹²

²¹¹ Cf. a lúcida linha de continuidade proposta por João Camillo Penna entre os massacres de Canudos, em 1897, e do Carandiru, em 1992, e suas reverberações literárias e culturais. O século XX se inicia no Brasil com esse “assalto moral”: “construção da literatura como denúncia e protesto, forma pela qual a literatura faz o trabalho de luto do crime, subitamente percebido como sendo não mais da pobreza, mas da própria cultura, em nome da qual se mata, erigindo-se então como epitáfio dos milhares de jagunços assassinados em Canudos; este, o papel da literatura: apresentar o simulacro perfeitamente ambivalente do massacre como diagnóstico moral do país.” (Penna, 2013, p. 13).

²¹² Ver a crítica muito substancial feita por Courtois, 2017 sobre a construção em segunda mão do objeto “teoria dos climas”, nas décadas de 1950 e 1960. Curiosamente, um dos formuladores desse objeto, o

[projeto]

“Teoria dos climas” é o nome tardio que alguns cientistas, já em meados do século XX, deram à série, recorrente na filosofia ocidental, de afirmações acerca da influência determinante das características físicas dos territórios sobre os aspectos morais e políticos das populações que os habitam, e que teria conhecido seu auge na filosofia política do século XVIII. A “teoria dos climas” é, portanto, ela mesma, uma hipótese teórica, pelo que é plausível mencioná-la como “teoria da teoria dos climas”. Essa hipótese trata da ideia, recompilada por Montesquieu²¹³ desde longa tradição na ciência ocidental, de que as características geográficas²¹⁴ em que as sociedades se desenvolvem condicionam fatalmente suas inclinações psicossociais. Ela já havia servido secularmente como ideologia de Estado para justificar a supremacia de uma região ou país sobre os demais, sendo apanágio dos povos ditos superiores o seu clima supostamente mais favorável.

Se em Montesquieu “a questão climática é essencial para a problemática política, por ser parte de uma ‘antropologia das diferenças’ que torna possível conceber o acordo entre a ‘disposição dos governos’ e a ‘disposição dos povos’” (Casabianca, 2017, § 12. tradução minha), a hipótese da existência de latitudes mais bem dispostas ao bom ajuste político, por propiciarem a seus habitantes uma tendência moral moderada, não corresponde senão à redução das coordenadas civilizatórias ao seu mínimo núcleo de emanção do poder (o virtual estado ótimo do Estado) e à condenação potencial do resto do mundo à sua suposta vocação mesológica subalterna. A *polis* é tratada como uma espécie de destino manifesto na atmosfera – o que não deixa de ser sintomático, isto é, o fato de se reconhecer que a *polis*, embora murada, imunizada, tem como membrana constitutiva algo que lhe é anterior, exterior e impróprio (o “clima”). Aliás, a imperialização do mundo parece ter um de seus princípios intensivos na ‘colonização’ da

geógrafo-climatólogo italiano Mario Pinna, acusou, posteriormente, “os ecologistas” de, por questionarem obstinadamente a divisão discreta entre Natureza e Cultura, tentarem “destruir a tradição cultural do Ocidente”, para cuja sobrevivência, segundo essa (que apenas com muita generosidade se pode chamar de) crítica, seria fundamental manter aquela divisão radical e com ênfase no antropocentrismo como sua virtude suprema (coisa que parece ser uma prova retórica de primeira grandeza do que Bruno Latour chamou de Constituição moderna). A absurda peça está em Pinna, 1991.

²¹³ Citam-se comumente o Livro XIV d’*O Espírito das Leis* e o *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*.

²¹⁴ A rigor, até o advento da ciência climatológica em meados do século XIX, diz-se *clima* em um sentido muito menos preciso; até então, “o clima tem um sentido primordialmente geográfico, pois significa uma área situada entre dois paralelos (...) e, mais geralmente, uma região geográfica definida pela sua latitude” (Casabianca, 2013, § 2. Tradução minha).

ideia de clima e de lugar: é somente assaltando e mantendo em cárcere as condições de possibilidade da *polis* que se estabelecem as bases transcendentais de suas condições de felicidade²¹⁵.

Não à toa, um dos principais formuladores da teoria da “teoria dos climas” (isto é, da identificação, na história do pensamento ocidental, do que chamou de “teoria dos climas”), ao resumir o que alega ser o seu enunciado fundamental, deixa bem claro:

Durante muito tempo na cultura do mundo ocidental foi dito: 'Os homens do Norte são fortes e corajosos porque enrijecidos pelo clima frio, mas são pouco inteligentes e *inaptos para assuntos políticos*; os homens do Sul (norte-africanos, asiáticos) têm uma inteligência aguçada e uma grande imaginação, mas são moles porque enfraquecidos pelo clima quente; finalmente, os homens das latitudes médias têm as melhores qualidades dos dois tipos...' (Pinna, 1989, 322. Tradução minha. *Grifos nossos*).

É verdade que a hipótese da “teoria dos climas” parece reduzir caricaturalmente um contexto argumentativo e epistêmico muito mais complexo, pelo menos no que se refere ao século XVIII, pois o próprio reconhecimento de que há um sistema de correlações entre o lugar e a forma política já é de fato uma abertura conceitual para a compreensão do arranjo contingencial entre o político e seu Fora, ou, em termos mais agudos, entre o humano e o extra-humano. Isto aparece no que Jean-Patrice Courtois (2017) chama de “versão crítica da teoria dos climas”, que, em contraposição à “versão padrão” inventada pelos geógrafos de meados do século XX, procura compor um quadro mais complexo e contextualizado das hipóteses de influência climática no caráter das sociedades, especialmente no que diz respeito aos *philosophes* do Iluminismo. Segundo Courtois, para perceber isso, é preciso superar a imagem conceitual da “versão padrão”, caricatural, baseada na cadeia causal de superposição dos níveis ordenados climático-terrestre, psico-individual e sócio-político, em vista de uma abordagem dos textos filosóficos (o autor privilegia Montesquieu e Hume, antagonistas na questão) baseada na interconexão de três espaços de leitura, o espaço da *correlação* (em oposição ao determinismo físico), o da *implicação* (em oposição à determinação psicológica) e o da *variação* (em oposição à sociedade finalmente determinada).

²¹⁵ Cf. a clássica passagem da *Política* de Aristóteles (VII, 1328a) em que, ao deplorar os defeitos dos climas que se abatem sobre os outros povos, declara que, devido ao caráter moderado do clima helênico, as “raças helênicas se conservam livres e têm as melhores instituições políticas, e seriam capazes de dominar o mundo inteiro, se conseguissem formar uma só comunidade política” (1985, p. 235).

O esforço de Courtois é de grande auxílio por retomar, na própria tradição filosófica hegemônica, a abertura do pensamento político às condições extra-políticas, ou ao “plano de composição” no qual a política se precipita, e também por evidenciar os pressupostos do objeto interpretativo denominado “teoria dos climas”, modelo teórico que, em vez de questionar, como pareceria em uma rápida olhadela, na verdade radicaliza a divisão discreta entre Natureza e Cultura.

Porém, acontece mesmo de, em certa linhagem majoritária do pensamento político, especialmente moderno, o vislumbre do *caráter situado* de toda organização social se fechar rapidamente em direção ao *caráter desacoplado* que o modo de dominação (a que esta linhagem se apegava) exige. Por *caráter situado* nos referimos aqui ao estatuto necessariamente localizado (climatizado, no sentido antigo²¹⁶) de todas as sociedades, ao plano terrestre que as atravessa inescapavelmente, e do qual se supõe estarem livres, ou dele estarem em rota de fuga, aquelas sociedades idealizadas pelas teorias, práxis e agenciamentos do que temos chamado, nesta tese, de projeto de desacoplamento da terra (impérios, mercados, teleologias, distopias tecnólatras...). Apesar da boa vontade de Courtois em nos conduzir até a estrelinha singela da concepção proto-terrana que se acendeu na noite iluminista – isto é, ao fundo de *correlação, implicação e variação* sobre o qual se teriam inscrito as teorias do clima do século XVIII –, é lá no próprio Montesquieu que se acham o terrível juízo sobre o caráter dos povos de clima quente²¹⁷ e a cadeia causal mesma como imagem metodológica da teoria: “Como todas as coisas estão em uma cadeia onde cada ideia precede uma e se segue a outra, não se pode gostar de ver uma coisa sem desejar ver uma outra” (Montesquieu, 1993 [1757], p. 36. Tradução minha).

A “versão padrão” da “teoria dos climas” justifica a si mesma por identificar a *falsidade* da doutrina que supõe uma cadeia causal linear entre o meio físico, a mente individual e a forma social, isto é, por acusar a nulidade da ideia de que uma ação física (ar, temperatura, região geográfica) se manifeste diretamente no estado moral do

²¹⁶ Ver nota 214 acima.

²¹⁷ Ver as considerações assombrosas do Livro XIV de *L'Esprit des lois*. É lá, aliás, que se encontra também a acusação muito tempestiva, no capítulo sobre “as enfermidades do clima”, de que a sífilis, que acabara com tantas famílias no Sul da Europa, era um castigo pela avidez colonizadora: “Foi a sede de ouro que perpetuou esta doença” (Livro XIV, cap. XI).

indivíduo e que esse efeito moral seja transladado para populações inteiras (cf. Courtois, 2017, p. 954 *in fine*).²¹⁸

E, no entanto, não é em vão ou *ex nihil* que a hipótese da “teoria dos climas” consegue identificar as concepções deterministas. É que a linearidade causativa já era um sestro irresistível na “imagem do pensamento” político do Iluminismo, e cavou século XIX adentro um sulco profundo e erodido especialmente no desenvolvimento da ciência social e política de cunho reacionário. É justamente devido a esse sestro que a intensidade da “hipótese climática” em Montesquieu e suas derivações posteriores deixam a entender que se acreditou, no Iluminismo, poder reduzir o complexo de correlações que vislumbravam (em cujas reflexões remanescentes, aliás, se vislumbra a promessa, nunca assumida, de uma ciência terrana da política cósmica) a uma linha de causalidades logicamente determinadas, alimentadas que eram pela tendência de afirmar e justificar o supremacismo, fractalizando a dominação política (isto é, o poder de comando de uma parcela senhorial da população sobre a maior parcela espoliada) em seus decalques deterministas (geográfica e racialmente).

A “versão padrão” da teoria dos climas é, na verdade, tributária da mesma grande linhagem teórica cujo fruto ela põe em questão, pois sua reação furiosa à ideia de que o *cosmos* determine a *psique* e o *socius* mantém como pressuposto um afastamento ontológico discreto entre o ordenamento psico-político (o mundo moral) e a exterioridade geográfica (o mundo físico). Há na “versão padrão” uma identificação imediata com a imagem conceitual que ela critica, já que é somente por acreditar no ideal de *falsidade*, ou seja, por imprimir no conceito político a semântica do conhecimento científico, que ela consegue lançar, em vez de uma compreensão do agenciamento epistêmico que orienta e dirige as ideias acerca do suposto condicionamento geográfico (compreensão realizada por Courtois), uma acusação de falta de critério metodológico ou ontológico, ou de falha na cadeia lógica de causalidade. A ressonância entre a matéria criticada (o determinismo mesológico supremacista) e a forma da crítica (a separação logocêntrica entre política e natureza) é muito bem sintomatizada pelo fato de a hipótese acusatória levar o nome daquilo que ela mesma acusa: a teoria dos climas, um *doppelgänger* epistêmico.

²¹⁸ Todo o texto de J-P. Courtois é dedicado a demonstrar que “esta versão padrão nunca existiu de fato na maioria dos textos usados para dar suporte à teoria dos climas – não na forma de uma série de ações diretas de um nível sobre outro” (2017, 955. Tradução minha).

O que se precipita do núcleo da “versão padrão” da teoria dos climas é, a bem dizer, a concepção dualista que a tradição hegemônica da ciência e da filosofia política jamais recusa, pela qual não é possível estabelecer qualquer linha de continuidade, ou, no limite, mesmo de correlação, entre a matéria extensa, inerte e impessoal, e a consciência decisória própria dos seres humanos. Suspeitamos ser o conceito de liberdade enquanto *parâmetro do desacoplamento da terra* que está em cena.

Tudo se dá como se estivesse em jogo o sentido de *destino*, o destino de um povo, tomado como aprisionamento fatal no pensamento vulgar da determinação (destino como desígnio a ser cumprido), quando ali já se invocava o horizonte de distribuição das potências de agir (destino como jornada a ser percorrida). E, em verdade, a prisão parece ser justamente a da cadeia raciocinante da necessidade causal, da identificação das sucessivas causações lineares e ideais, tal como sobrevistas pela teleologia triunfante do Ocidente, em detrimento do plano de correlações-implicações-variações, invocado pelo comentador. E não obstante a breve abertura cósmica para a ideia, mal trabalhada, de que terra e povos podem ter alguma *correlação situada*, o triunfo da causação cientificista dará à “teoria dos climas”, dali por diante, e ao longo do século dos impérios, seu mais vulgar contorno, o do determinismo racial-mesológico.

[planta]

Na obra de Euclides, essa tendência de identificar um traço de continuidade progressivamente determinista entre o fenômeno geográfico, o fenômeno psíquico e o fenômeno social funciona como arcabouço pretensamente científico dos pressupostos racializantes. Isto é, assim como se supõe uma força do traço hereditário na psicologia e na formação social dos sertanejos (cuja neutralização pela mistura de raças é ao mesmo tempo denunciada), também se pressupõe um traço da força mesológica que é determinante da trajetória subsequente da mente e da sociedade. Sem mencionar a teoria dos climas, mas abordando de passagem a tendência da determinação geográfica, Costa Lima assim explica:

Para Euclides, a ciência é a inegável detentora do conhecimento superior. (...). Então confundida com o determinismo, ela supõe que ‘o passado [...] programa a trajetória posterior de uma vez por todas e sobre toda sua extensão’ (Pomian, K.: 1990, 13). A ciência visa a apreensão das leis que governam totalidades. Enquanto parciais, as totalidades se encaixam umas nas outras, formando totalidades sempre maiores. (...). É assim que, em vez da ordenação ‘raça, momento, meio’ [própria de Taine] inicia sua abordagem pelo último, identificando-o com a terra, fonte de uma primeira totalidade, a que se ajustará a

segunda, representada pela indagação étnica da formação brasileira. Deste modo, a indagação do ‘momento’, correspondente à ‘Luta’, será presidida pelas duas determinações anteriores, e a expansão épica que receba em nada contrariará o projeto cientificista que o comandara (Costa Lima, 1997, p. 101).

Nas famosas passagens em que Euclides da Cunha desenha os contornos do sertanejo com linhas continuadas da própria paisagem, se bem que valorize neste movimento a relação de reciprocidade muito terrestre entre povo e terra, trata-se ali tanto de um povo como de uma terra subsumidos a uma tipologia determinista, isto é, a um juízo racialista. O homem é primeiro o povo típico gerado em continuidade com o meio:

além destes motivos [a configuração histórica dos povoamentos do sertão], *sobreleva-se*, considerando a gênese do sertanejo no extremo norte, um outro: o meio físico dos sertões em todo o vasto território que se alonga do leito do Vaza-Barris ao do Parnaíba, no ocidente. Vimos-lhe a fisionomia original: a flora agressiva, o clima impiedoso, as secas periódicas, o solo estéril crespo de serranias desnudas... (Cunha, 2016, II, p. 88. *Grifos nossos*)

O assombro com a natureza do sertão explica então:

Perfeita tradução moral dos agentes físicos da sua terra, o sertanejo do Norte teve uma árdua aprendizagem de reveses (...). Reflete, nestas aparências que se contrabatem, a própria natureza que o rodeia – passiva ante o jogo dos elementos e passando, sem transição sensível, de uma estação à outra, da maior exuberância à penúria dos desertos incendiados, sob o reverberar dos estios abrasantes. É inconstante como ela. É natural que o seja. Viver é adaptar-se. *Ela o talhou à sua imagem: bárbaro, impetuoso, abrupto...* (Id., *op. cit.*, pp. 91-2. *Grifos nossos*).

Depois disso, na sequência de determinações fatais, o Homem é o próprio Conselheiro, sintomia das deformações ctônico-raciais que fascinaram o escritor:

É natural que estas camadas profundas da nossa estratificação étnica se sublevassem numa anticlinal extraordinária – Antônio Conselheiro... A imagem é corretíssima. Da mesma forma que o geólogo interpretando a inclinação e a orientação dos estratos truncados de antigas formações esboça o perfil de uma montanha extinta, o historiador só pode avaliar a altitude daquele homem, que por si nada valeu, considerando a psicologia da sociedade que o criou (Id., *op. cit.*, II, p. 122).

Considerando Euclides da Cunha que o Conselheiro “compila e resume” a formação do sertanejo – formação, no caso, como aponta Costa Lima, no sentido de progressiva totalização biofísica determinista – e considerando o “contágio” primitivista que a liderança do Conselheiro provocou sobre o povo de Canudos, é a fundamentação mesma da interpretação do Brasil que se tornou hegemônica no século XX que atribui ao sertão, como modo de vida geral, da terra à gente, uma força retrógrada, fadada – se o

destino fosse outro – ao desaparecimento diante da vaga civilizatória ou à impossibilidade de um futuro benigno. Nesta tipologia, a força telúrica exercerá sobre *o sertanejo* um poder formativo fora do horizonte de liberdade racionalista, tal qual a raça misturada coíbe nele o caminho da civilização, lhe nega o *ticket* de entrada na *polis*:

à medida que se formava, a tapera colossal parecia estereografar a feição moral da sociedade ali acoutada. A *urbs* monstruosa, de barro, definia bem a *civitas* sinistra do erro (...) a pobreza repugnante, traduzindo de certo modo, mais do que a miséria do homem, a decrepitude da raça (Id., *op. cit.*, II, pp. 149-150).

Se o descritivo funciona, na máquina de Euclides da Cunha, como o meio indispensável para o conhecimento (cf. Costa Lima, 1997, p. 151), a continuada descrição do arraial de Canudos, em círculos concêntricos de determinação, serve para apreender e dar a conhecer a natureza paradoxal daquele fenômeno, o de uma comunidade humana constringida pelo “meio físico” simultaneamente a tentar e a nunca conseguir ser uma agremiação *propriamente política*. O epíteto de “cidade selvagem” que lhe atribui, é, na tonalidade euclidiana, cabal para esvaziar qualquer pretensão de dignidade civilizatória do arraial: “sem a alvura reveladora das paredes caiadas e telhados encaixados, a certa distância era invisível. Confundia-se com o próprio chão. (...) Era uma tapera dentro de uma furna” (Id., *op. cit.*, II, pp. 151;153). Do ponto de vista das cadeias concêntricas do evolucionismo, devido à hostilidade da terra e à regressividade da raça, a “Troia (ou a Jerusalém) de taipa”, é a *antípolis*:

Jugulada pelo seu prestígio, a população tinha, engravescidas, todas as condições do estádio social inferior (...). Canudos estereotipava o facies dúbio dos primeiros agrupamentos bárbaros. O sertanejo simples transmudava-se, penetrando-o, no fanático destemeroso e bruto. Absorvia-o a psicose coletiva. De sorte que ao fim de algum tempo a população constituída dos mais díspares elementos, do crente fervoroso abdicando de si todas as comodidades da vida noutras paragens, ao bandido solto, que lá chegava de clavinote ao ombro em busca de novo campo de façanhas, se fez a comunidade homogênea e uniforme, massa inconsciente e bruta, crescendo sem evolver, sem órgãos e sem funções especializadas, pela só justaposição mecânica de levas sucessivas, à maneira de um polipeiro humano (Id., *op. cit.*, II, p. 154).

[projeto]

Mas qual o atalho *mais rápido* para se sair do determinismo sem sair do registro da dominação senão o seu simétrico oposto que é o alçamento da positividade moral a um lugar desterrado – o espírito finalmente emancipado? Parece ser essa a posição crítica mais à mão e mais vulgar para denunciar o aprisionamento de povos subalternos à sua condição geograficamente determinada: toda gente humana gozaria da vocação universal

àquele horizonte filosófico hegemônico, o de ver a vida e seu sentido, criar sociedades e culturas, fornecer significado e poesia desde um ponto zenital, um não-lugar desacoplado e livre de toda determinação (a *superpolis*), cujo topo reside na contemplação eudaimônica da verdade, ou do ser, ou coisa do tipo.

Ao fazer o inventário, na terceira parte de seu alentado artigo, da polêmica que Voltaire levanta contra a teoria dos climas de Montesquieu, Courtois explica que ali o que existe não é algum erro de conexão causal na cadeia de determinações que Voltaire teria flagrado, mas a própria impossibilidade da correlação entre, em nossas palavras, o extra-político e o político. “Seguindo o princípio da vicissitude universal, ‘com o tempo, tudo muda no corpo e na mente’, Voltaire acrescenta: ‘se o clima tem algum poder, o governo o tem cem vezes mais: a religião combinada com o governo ainda mais” (Courtois, 2017, 978²¹⁹). A diferença que parece ser apenas quantitativa é, no entanto, corrigida, na fórmula subsequente. Governo e religião, formações sociais do âmbito dito moral, são eximidos da influência do clima por uma questão de diferença de natureza do que seja a influência no plano moral (social/humano).

A razão para essa exceção é dada na seguinte fórmula: o princípio do qual uma ‘influência’ se origina (a palavra de Voltaire é ‘poder’ [*puissance*], um poder que gera efeitos e atos) não pode ser governado por um poder como o do clima. O princípio influente não pode ele mesmo ser influenciado. Logo, o clima não pode estender seus efeitos ao nível do governo ou da religião (Courtois, 2017, 978).

Com a crítica de Voltaire, saímos da concepção linear e causal própria do determinismo climático (que, em vez de distribuir as potências de agir e reconhecer a *transitividade* entre sociedade e clima, aprisionara a forma social como emanção determinada pelas suas condições exteriores, com o intuito geopolítico de garantir uma espécie de destino manifesto ao povo universal da *polis*) para uma concepção... linear e causal que apenas volta a separar discretamente o que é do domínio da Natureza, cenário e argumento geral, do que é do domínio do Político, roteiro e atuação emancipados. De um lado, invoca-se um poder teleológico fatal sob o qual a Providência Climática oferta uma terra propícia a um povo eleito que, por isso, terá a capacidade e a atribuição de *julgar* as outras terras e povos (Iluminismo), e, benevolentes, *salvá-los* de sua própria condição limitada (onda civilizatória do imperialismo do século XIX). Do outro lado, convoca-se a audácia do saber para garantir a divisão fundamental dos domínios do Ser

²¹⁹ Na passagem, o autor está citando o verbete ‘Clima’, de Voltaire, em *Questions sur l’Encyclopedie*.

e, assim, resguardar a fortaleza flutuante do espírito autônomo, este que é origem e destino da *polis*, e que ganha sua maioria por descobrir-se finalmente desacoplado de qualquer dependência extra-consciente.²²⁰

De sorte que, se o determinismo climático prenuncia o clima intelectual que governa os evolucionismos racialistas e as antropogeografias etc., o majoritarismo dualista justifica as filosofias da história e o sonho de uma emancipação definitiva que extrapola quase imediatamente da libertação dos poderes deste mundo para a libertação deste mundo (*from*, e não *of*). Em vez de um sistema de correlação-implicação-variação com que poderíamos engendrar uma política cósmica, como prometia o comentador, ganhamos dois sistemas de causação, um determinístico-supremacista e outro dualista-antropocêntrico.

Tudo indica que são as liberdades modernas a tela especular do determinismo, aquilo que divide a humanidade entre os que são ditos estarem não só roboticamente presos ao algoritmo natural de suas terras e climas, embotados pelo barro de que são feitos, como ainda predispostos a servirem de esteio à expansão do povo universal livre, que, por sua vez, são os que, por graça da Providência Climática, se desacoplaram das determinações e agora habitam o plano de realidade última que pouco ou nada tem que ver com a corruptibilidade desta terra – e que, por isso, teriam o direito de usar e abusar, usufruir, explorar e destruir tudo o que desta terra lhes foi dado gerenciar...

Aliás, o direito de se desenvolver (a bem ver, de se des-envolver, se des-enrolar, se des-emaranhar, mas de que?), a cujo grito todos nós mais ou menos de esquerda nos vemos constrangidos a fazer coro, tinha sido até bem pouco tempo o grande horizonte utópico, quase obrigatório, dos povos subalternos do mundo.

Toda aquela campanha seria um crime inútil e bárbaro, se não se aproveitasse os caminhos abertos à artilharia para uma propaganda tenaz, contínua e persistente, visando trazer para o nosso tempo e incorporar à nossa existência aqueles rudes compatriotas retardatários (Cunha, *op. cit.*, III, p. 419).

Ao retirar a agência e subsumir a relação de reciprocidade dinâmica, de transitividade, entre sociedade e ecossistema, entre forma política e bioma, a pobreza teórica do determinismo geográfico, em vez de considerar a contingência do arranjo das

²²⁰ Obviamente, não podemos nos esquecer do posicionamento estratégico que a ideia de autonomia do Político ocupa no esforço epocal por se desvencilhar dos poderes absolutistas e eclesiásticos – *ad internalissima*, é compreensível que, na batalha, se lance mão dessa tática conceitual. Mas o que é que se vende para se conseguir comprar a autonomia como princípio?

formas de vida entre humanos e não humanos, na verdade ajuda a levar o antropocentrismo a seu momento paroxístico. Primeiro, porque este determinismo é corolário do evolucionismo racista, que aposta na maioria moderna a que a Humanidade (a parcela patronal da humanidade) pretensamente havia chegado como o ápice da emancipação das determinações da natureza. O determinismo evolucionista eleva ao grau máximo aquele amor-próprio denunciado por Lévi-Strauss (2013b), visto desde o seu núcleo mais desacoplado da terra, o padrão de Maioria identificado por Deleuze e Guattari, ou o Patrão Universal.

N’*Os sertões*, portanto, obra em que se resume e se inaugura nova fase da matriz interpretativa hegemônica sobre os territórios interiores e secos do Brasil, repete-se a avaliação do sertão que lhe nega a positividade criativa, a possibilidade de uma forma alternativa de existência, fora da, essa sim determinada, forma desacoplada de dominação que se chama, com maiúscula, de Política.

3.6. Em busca da cidade selvagem

E, no entanto, depois de tanto trajeto, é disso mesmo que se trata. A experiência de Canudos, ao que tudo indica, concretiza mesmo uma “cidade selvagem”, uma “*urbs* monstruosa”, pois está em rota de colisão com a tradição hegemônica da política. A *antípolis* acusada ser a “Jerusalém de taipa” segue por rumos diferentes da *superpolis* que se supõe ser um *Ersatz* laico da Jerusalém celeste. E para onde ia a experiência de Canudos? Não podemos, a rigor, sabê-lo, claro, porque foi abortada intempestivamente pelas Forças Armadas do Brasil. Porém, é possível estabelecer conexões conceituais a partir dessa experiência para captar o *sentido*, o *destino* de um povo em formação, forjando-se, esse destino inconcluso, crucificado e sempre ressurgido, ao lado da, por baixo da e contra a “política do litoral”²²¹.

Levando em conta o postulado de Euclides, do “sertão de Canudos como microcosmos dos sertões”²²², tratamos aqui a experiência de Canudos não como *tipo* da ‘política do sertão’, mas como um mutirão escatológico antecipatório e exemplar das formas de vida vinculadas à terra, oferecidas pelos povos da resistência no semiárido

²²¹ Essa é a expressão que Euclides da Cunha utiliza para designar o sistema de poder que domina o Brasil e avança sobre o sertão de Canudos.

²²² E que, na mesma passagem, Costa Lima desdobra, em forma de interrogação, “o sertão como microcosmo do mundo” (1997, p. 175).

brasileiro – no sentido que Viveiros de Castro empresta à expressão *exemplo*: enquanto o tipo é um tipo de modelo, uma abstração extraída de características constantes pressupostas em uma série dada, o exemplo é a concretude variacional da série (cf. Viveiros de Castro, 2019).

Costa Lima atesta, por meio de seu conceito de *mimesis*, uma espécie de parceria homológica entre a força da composição imagética do texto de Euclides e os assombrosos contornos geológico-climático-bióticos, cuja descrição é um desafio para o escritor. Mesmo mantendo-se no cadinho dos motivos teóricos da obra, a crítica de Costa Lima também mostra assim, o mistério sem enigma de que a força transtornante que atua no relato de Euclides da Cunha seja um *engendramento* terrestre: “a singularidade geomórfica do lugar inocula a narrativa de uma diferença que requinta sua estranheza” (Costa Lima, *op. cit.*, p. 166). Mas se, aqui, a inoculação flutua no campo semântico da *influência*, ela está nas antípodas do que seria uma *determinação* linear: a diferença mencionada na frase citada se relaciona aos modos de narrar vigentes n’*Os sertões* (a uma política da escrita). O que modula essa diferença é uma singularidade (não uma generalidade) e o que ela provoca é o destaque da estranheza (em vez de uma tentativa de integração sistêmica) – mas a estranheza que se requinta é a da narrativa ou a da coisa narrada? A ambivalência do pronome possessivo no pensamento deve fazer seu trabalho...

Estamos aqui num plano ortogonal àquele da “versão padrão” da teoria dos climas, bem como ao do determinismo mesológico (que a inspirara às avessas). Enquanto não se deixa de colocar em ressonância articulada o lugar e o destino histórico, é justamente a natureza variacional dessa relação que está em jogo agora, coisa da qual a abordagem científicista sequer consegue se aproximar conceitualmente, pois que se trata não de um sistema de determinações causais, mas de coordenadas de correlação-implicação-variação.

Por fora da tendência científicista de Euclides, se insurge essa linha de fuga irresistível, que ele segue sem o aparato descritivo próprio da ciência, e cujo encaixe somente consegue perseguir com o poder das imagens e da *poiesis*. A essa linha de fuga o crítico denomina *terra ignota*, porção de mundo (extensa e intensa) que se subtrai ao domínio “cientificável”, que não só não é mapeada pela ciência dura ensejada no *fin-de-siècle*, como questiona até mesmo a possibilidade de vir a sê-lo – o “correspondente real do que em Guimarães Rosa seria o Liso do Sussuarão”, “de que escaparão os bandeirantes”, “evitado pela ‘civilização’” e que, com o advento das ferrovias, “empresta velocidade ao ato de cair fora” (id. *ibid.*). Na *terra ignota* proliferam os modos de vida

extra-escriturários, que escapa(ra)m ao poder da *terra scripta*. Afinal, aquilo que “não cessa de não se inscrever” na narrativa assim abordada é justamente o que está fora do destino da *polis*, isto é, constitui um *dentro* da terra (a *khora*?).

Porém, dizer “por fora” do cientificismo e do determinismo não quer dizer que aquilo que está assim fora é amorfo e desarticulado. Muito pelo contrário, já que essa é a maneira propriamente determinista de acusar o que lhe é exterior/anterior. Na própria tessitura de Euclides, a proliferação de paradoxismos proporciona por um lado certa vertigem da ciência, ainda faminta por capturar e inscrever, mas também uma admissão da natureza predicada (adjetivada, isto é, articulada em existência e significação). A “cidade selvagem”, acusada por Euclides, por exemplo, dissocia, no próprio signo, tanto a *cidade*, polo inscrito na vontade determinista e que aí entra em regime de transformação, como o caráter *selvagem*, polo exterior ao perímetro inscrito que passa aí a ser experimentável enquanto regime de transformação.

Uma nota sobre o projeto da antípolis: “Roma” foi o nome dado, nos anos 1670, à aldeia livre que alguns indígenas kariris fundaram depois de fugirem de uma redução jesuíta. Essa contraefetuação indígena – sarcástica? Monstruosa? Antropofágica? – do espectro normativo que energizava o perímetro cercado de onde fugiam não só antecipa os mutirões contracoloniais de Canudos e Caldeirão, como descreve o percurso da sofisticada topologia cosmopolítica dos povos do semiárido (cf. Pompa, 2003, p. 375).

3.7. Cosmopolítica semiárida

A história do sertão seco do Nordeste brasileiro pode ser lida como a emergência e o percurso errático de dois planos sobrepostos numa mesma superfície, um plano da colonização e um plano terrestre, que abrangem todo o território do sertão, ambos, disputando o sentido da terra, disputando os regimes de desterritorialização. Assim, a história do sertão está inscrita na geografia do sertão, a história do sertão é um palimpsesto de peregrinações, gravado no corpo da terra.

No caso do plano da colonização, sua principal característica é a captura do movimento de desterritorialização, isto é, do *desmantelo* permanente em que a terra se engendra, deformando-o a serviço de um *desterro*, da direção do *fora-deste-mundo*. A forma de operação do plano da colonização é a da conformação do terrestre a um desígnio transcendente. Essa tentativa de controle, se tem sua história profunda nos próprios modelos imperiais de antiga cepa, e se achou no capitalismo sua forma mais bem acabada

(e acabante também), no sertão das caatingas demonstra, de forma constante desde o início da colonização, sua mais alta ambição no que diz respeito à determinação da paisagem. Se, no ocidente, o arsenal de dominação territorial tem na política e na economia suas armas mais recentes e fulminantes, a forma em que essa determinação é impressa no sertão não é, entretanto, aquela forma arcaica da *polis* ou do *oikos*, mas a forma moderna do curral, que se manifesta na perimetração potencialmente total do território. O curral, como a *polis* da política, como princípios intensivos, são o para-fora do sertão. O encurralamento do território em porções discretas, apropriáveis e governáveis, separadas entre si pela impressão da propriedade, configura uma transcendentização concreta, uma série de “foras” interceptando o “dentro” do sertão.

O último exemplo do modelo-curral da política, no plano da colonização, é evidenciado pelos recentes estudos de Leonel Olímpio, sobre a chamada “solução hidráulica” (Olímpio 2023 e 2024). Olímpio recolhe a documentação do antigo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) para demonstrar como a instrumentalização do regime científico profissional (institucional) lançou mão de duas abordagens diferentes, mas não opostas, de conformação do semiárido, na passagem do século XIX para o XX. Após a catástrofe da Grande Seca (1877-1879), abundou nos nichos institucionais do país (governos, Imprensa, ciência...) o discurso de que o sertão era um problema, o grande problema nacional. O massacre de Canudos e o sucesso de *Os sertões* serviram de caixa de ressonância para essa abordagem, dividida em dois ramos, o que atribui o problema à “natureza” e o que o atribui à “cultura”.

A solução buscada, que originou os órgãos governamentais de combate à seca, que acabaram por levar a indústria da seca a um nível superior de organização, se baseava no uso de tecnologias e ciências para consertar a região. O conjunto do que Irenaldo P. Araújo (2016) chama de “tecnologias convencionais” da “solução hidráulica” parece fazer parte desse ideário montado pelo EstadoCapital como nova conformação do plano da colonização, no século XX e que Olímpio denomina de “arquitetura ignota”, princípio de intervenção estatal-mercadológica no sertão baseada em dois argumentos contraditórios, utilizados como “alternativas infernais”:

- 1) o semiárido é inóspito e tem uma falha em sua própria natureza que torna incapaz viver “naturalmente” nele, portanto, precisa ter a sua natureza corrigida; 2) o semiárido não é “vazio” e nem “inóspito”, é apenas “desconhecido”, “mal explorado”, portanto, é um espaço com adversidades, mas que precisa de uma melhora dos modos técnicos de utilizá-lo ou explorá-lo. (Olímpio, 2024, p. 18).

De um lado técnicos das engenharias apostavam na intervenção geofísica, numa espécie de comunhão dos tempos entre o ‘faraonismo’ da antiguidade e a ‘geoengenharia’ que viria no futuro: o objetivo de controlar a inconstância da terra seria atingido ao se estabelecer um complexo de obras gigantes que corrigiriam o clima e o bioma da região. Do outro lado, técnicos da economia apostavam na intervenção socioeconômica, com todos esses termos de alta periculosidade para as classes subalternizadas, como conversão da mão de obra, deslocamento populacional, aproveitamento da população ativa, integração nacional, adoção de matrizes e cadeias produtivas ideais... Duas formas de governo intercambiáveis, na verdade, a engenharia levando ao ápice a fisiocracia e a economia realizando a engenharia social, pois ambas “têm uma fina linha de discurso que os atravessa do começo até o final do argumento: é preciso intervir [sobre o sertão], controlá-lo, enfim, alterá-lo de alguma forma através de uma técnica.” (Id. Ibid.). Neste momento – primeira metade do século XX – a açudagem é o projeto máximo dessa dupla matriz, pois tanto manipula o balanço hídrico da microrregião onde a obra é instalada, quanto redesenha a localização e o comportamento dos contingentes populacionais afetados. O desterro, como viemos dizendo, é a forma final da desterritorialização operada no plano da colonização. São muitas as histórias do deslocamento forçado de pequenos povoados, cuja sede original terá sido alagada por um açude, como na comovente história do filme *Narradores de Javé* (Caffé, 2005) ou na história contada por João Igor Cunha (2023) dos grupos familiares atingidos pelos barramentos da região cearense de Banabuiú, região, aliás, de origem de Antônio Conselheiro, que veio a ser catalisador às avessas desse processo: prometido e anunciado na ditadura de Getúlio Vargas, em 1942, iniciado por volta de 1950 e concluído na Ditadura Militar, em 1968, o grande açude de Cocorobó, no sertão da Bahia, inundou o antigo povoado de Canudos, cuja população remanescente, memória viva do massacre fundador da República, foi forçada a se retirar para as terras vizinhas, onde hoje se localiza o município de Canudos-BA (cf. a brilhante recuperação historiográfica deste processo em Marinho, 2022).

Da Sudene ao DNOCS, indo e voltando, o paradigma da necessidade de controlar as intermitências do sertão, integrar a “inconstância da terra selvagem” (integrar, na linguagem do capital, é sempre submeter à crescente planetarização de seu domínio), dar a ela um destino que, do ponto de vista do EstadoCapital, deve ser o destino comum a todos, desencantá-la, sempre em vista de um desígnio alienígena, de um desacoplamento, faz com que a disputa entre o plano da colonização e o plano terrestre permaneça na superfície da terra, se reinscrevendo constantemente em avatares distintos. O princípio

político do curral continuava valendo: a obra exemplar da solução hidráulica é justamente o açude, o curral das águas...

Neste percurso, que é geográfico e histórico ao mesmo tempo, como se tudo ainda estivesse sempre reatando, Canudos e Caldeirão são exemplares paroxísticos da criação de uma forma dupli-avessa – o avesso do avesso – em relação ao plano da colonização. A irrupção do plano terrestre nestes dois casos se reveste da operação contrária à do plano da colonização: se este empalma seu princípio intensivo de apropriação e governo (o curral esconde a *polis*), o plano terrestre “condensa e desloca” a contradição da colonização: contra o curral sem *polis*, a antípolis descurrealizada. Os avessos se entrecruzam de forma vertiginosa, pois esses dois movimentos foram exaustivamente descritos como messiânicos, coisa por si mesma avessa, já que messiânico (na acepção mais básica, de expectativa de uma drástica intervenção salvífica) é justamente o ideário do plano da colonização, pretendendo, desde o início e perenemente, salvar o sertão de si mesmo, consertá-lo – a palavra ‘redenção’ tem um apelo especial nos discursos coronelistas sobre as necessidades do sertão (necessidades produzidas pela própria dominação, claro). O que Canudos e Caldeirão realizaram foi, na verdade, uma recuperação dessa força virtual do modo de vida do sertão de deglutir e devolver, em forma monstruosa, o modelo da dominação transcendentista – não porque seria uma ‘terra prometida da resistência’, mas, talvez, por conta dessa conjunção absolutamente contingente de ser uma região quase-árida (não ainda totalmente árida), super-habitada e pertencente a um território integrado desde a primeira hora aos processos primários de acumulação do mercantilismo. O que está em jogo nessas lutas pelo semiárido é, na verdade, a desmessianização, a relampejante reminiscência da terra, de que não é preciso salvar-se dela pela integração colonial (século XVIII), pelo progresso (século XIX), pelo desenvolvimento (século XX), mas salvar-se com ela do desterro.

Este princípio intensivo terrestre já se tinha anunciado nas grandes resistências contracoloniais no início da invasão, como na Confederação dos Bárbaros e no Quilombo dos Palmares. É como se no sertão, a dicotomia *polis/khora* fizesse valer, de modo exuberante, toda a sua carga cosmológica. O projeto de desacoplamento da terra, que tem na *polis* um avatar privilegiado, e que se dirige para fora do terrestre pela dominação do terrestre, acaba por encontrar na *khora* sua contradição cosmológica, pois ela não rejeita o antiterrestre, não se desacopla do desacoplamento, mas o absorve e o transmuta: a *polis*, no sertão travestida de curral, é contraefetuada em quilombo, “confederação” indígena, saque, mutirão... E em todas essas desterritorializações terrestres, vige um pensamento

do fim do mundo, que reúne resignação, esperança e luta, uma escatologia que augura uma outra forma de organizar o mundo fora dos currais, dentro dos sertões.

Se nos primeiros tempos, a resistência ao duplo desterro, de *tapuias* e africanos, deu origem ao sertão como essa película ambivalente – a nova cara da *khora*, como o curral era a nova cara da *polis* –, isto não se deve a uma suposta vocação inata destas terras e gentes (algo como um ‘determinismo do bem’) mas à perseverante capacidade de aliança terrestre destes povos. É esse plano terrestre (‘plano’, aliás, também no sentido de estratégia, de planejamento) que, persistentemente agenciado e remodelado, vige na história das resistências do sertão. Propagadas vulgarmente como resistências à terra, essas são resistências com a terra ao plano da colonização. Nos recentes movimentos da Convivência com o Semiárido, ‘semiárido’ é o novo nome desse plano terrestre. Diante do colapso climático-político, o semiárido agrega a nova escatologia horizontal, espacial (os seus “focos de imanência”), que quer responder à catástrofe, isto é, habitar a responsabilidade por um fim-de-mundo (*sensu* geográfico, mas também cosmológico), pois que a catástrofe já vem se acumulando há tempos, e já tinha sido vislumbrada e respondida naqueles menos de 100 anos, que vão do final do século XIX à primeira metade do século XX, quando eclodiram os mutirões escatológicos da terra...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste percurso errático pelo sertão semiárido, suponho que tenhamos encontrado algumas linhas responsivas às questões que levantaram este redemoinho:

1. Lidamos com a história do semiárido à maneira de como em cosmologia se fala do “buraco de minhoca”: dobramos a linha do tempo duas vezes sobre si mesma de forma a fazer coincidir “geograficamente” três grandes processos históricos no sertão, a saber, a) os movimentos ditos messiânicos de reocupação territorial e de nova aliança com as derivas terrestres do semiárido, sintetizados na sequência que vai do arraial de Canudos ao quilombo do Caldeirão, que se encontraram a meio caminho, saídos da dominação colonialista (naquele momento, coronelista) em direção à terra, e que estão cosmopoliticamente coligados aos outros dois processos: b) o da origem da ambivalência geo-política do sertão ainda nas guerras coloniais, encetadas que foram contra a terra semiárida e os povos dela aliados, seu nomadismo, suas intermitências, suas fragilidades persistentes, guerras às quais se opôs a resistência indígena e quilombola que, desde fora da dominação colonial, gerou o padrão do mutirão (a confederação e o quilombo) como forma de reocupação da terra, e c) os recentes movimentos contra a indústria da seca e em prol de mais uma nova aliança com as derivas terrestres do semiárido, reativando, em um nível mais abstrato, o dispositivo dos saques, dessa vez por baixo e por dentro da ordem vigente.

2. Fizemos, então, algumas “imagens conceituais” atravessarem essa linha do tempo duplamente dobrada sobre si mesmo (geografizada), retornando periodicamente, ao longo do texto, como motivos fundamentais da disputa entre os modos de desterritorialização a serem efetuados no semiárido – o colonial ou o terrestre. O plano da desterritorialização colonial age de acordo com o projeto de longa duração de *desacoplamento da terra*, projeto cujas realizações portam uma seta ambidestra, que incide sobre a terra, configurando-a, para dela extrair a energia da projeção para fora da terra, que almeja. Nele se inscreve o modelo de dominação econômico-política impresso na geografia do semiárido, que chamamos de *currealização*, pois o curral se torna aqui, elidindo a *polis*, a figura intensiva da política, aquilo que fundamenta e sustenta a forma hegemônica da política. O que resulta do plano da colonização é o desterro, resultado que combina com os objetivos do desacoplamento da terra. A *currealização* corresponde, no semiárido, ao fenômeno geral, do início da Modernidade, dos cercamentos, da expulsão de camponeses (que não é somente expulsão, mas cooptação, sequestro, servilização,

redução...). Na geografia que a história vai desenhando, isto vai se manifestar na política do coronelismo, nas tecnologias de conformação das características climáticas ou culturais do semiárido, como na “solução hidráulica”, cujo epítome recentíssimo é a transposição do rio São Francisco, nas políticas públicas desenvolvimentistas, cheias de monoculturas e integração do capital, e, muito recentemente, nas invasões maciças de terras camponesas por parte de multinacionais e investidores do ramo da geração de energias renováveis, eólica e solar. A terra cercada, a água privatizada, os ventos sequestrados, o sol mercantilizado: no sertão, os quatro elementos estão passíveis de serem engolidos pelo EstadoCapital, a entropia acelerada, o cosmos por um fio...

3. Mas à colonização opõem-se as mil e uma resistências da contracolônização. As imagens conceituais se multiplicam como essas resistências. A *escatologia horizontalizada* dos movimentos de reocupação ditos messiânicos resgata o sentido espacial de fim-de-mundo, aliás, bastante utilizado como figura vulgar do sertão (‘lá no fim do mundo...’), estabelecendo o fim como beira do espaço, em vez de interrupção final do tempo, o que torna o mecanismo clássico da esperança uma arma de guerrilha, em vez de um sentimento interior. Essa escatologia também oferece a oportunidade de *re-situar a transcendência* – se transcendência se diz de um movimento, de uma ida-além, ela dependerá da situação vivida, do lugar (mais que do instante) decisivo: transcender é como resistir – depende de a que se resiste e para o que se transcende. Neste caso, ir além da divisão econômico-político da terra, da propriedade e do governo (mecanismos, estes, de transcendência desacoplada) diz respeito a uma ‘nova terra’, à qual corresponde seu ‘novo céu’, seu novo conjunto de sentidos agora novamente situados. Os *mutirões escatológicos da terra* são eventos exemplares dessa reacoplagem, nova aliança, com as formas terrestres de desterritorialização, que, no semiárido, se manifesta nas formas de “conexões parciais”, do fluxo das intermitências, das vias monádicas, dos territórios intensivos. Por essas características, unimos, no atravessamento dos três tempos, e por meio do exemplo paroxístico de Canudos e Caldeirão, as formas confederativas da resistência contracolônial ao movimento pela Convivência com o Semiárido, sincronizados, aqui, para gerarem a percepção das linhas de força que engendram ou combatem, que aceleram ou retardam, o desterro, o desacoplamento da terra.

4. O que resulta dessas especulações acerca da persistente disputa entre os dois planos sobre a superfície do sertão, com suas equivocidades e vertigens, é a percepção de que a linha progressiva imaginada (de forma lamentosa, é verdade) pelos conceitos convencionais de “processo de racionalização/desencantamento do mundo” ou de

paulatina “subsunção real”, ou ainda do (não lamentoso) “desenvolvimento econômico”, parece não ser assim tão fatal ou irreversível. Se os mutirões escatológicos da terra são formas de reconexão terrestre (isto é, de nova aliança com o plano terrestre da desterritorialização, contra o desterro que resulta da desterritorialização do plano colonial) isso significa que não só existe a possibilidade teórica, antropológica ou sociológica, como temos mesmo exemplos de movimentos que buscam a ‘reindigenização’ (com o perdão da palavra), uma rota alternativa àquela da fuga, do desacoplamento da terra. Desses movimentos, temos muito a aprender sobre organização da vida humana sobre a terra (sobre política) e sobre a invocação de novos padrões para dividir e correlacionar os campos da natureza, da cultura e da sobrenatureza (sobre cosmopolítica). As arcaiconovas formas de ocupar e se ocupar da terra não dizem respeito a uma ruralização ‘forçada’ das sociedades, mas a novos reordenamentos das relações entre assentamentos humanos, mundos outros-que-humanos e as condições terrestres de construção de uma vida suficientemente boa. Canudos e Caldeirão não eram cidades, nem somente comunidades rurais, mas arranjos escatológico-terrestres que ressitavam a relação entre floresta, roçado e assentamento, fora do par *polis-curral*, de onde fugiam.²²³

5. Captamos, então, alguns dos instrumentos conceituais que os movimentos terrestremente comprometidos do semiárido engendram e nos oferecem para compreendermos e lidarmos com o colapso ecológico em escala planetária. A reocupação da terra, nas formas da confederação indígena, do quilombo e do mutirão exemplificam o tipo e o motivo das revoluções terranas exigidas por um colapso ecológico que ameaça desterrar o mundo inteiro – pois “um outro fim de mundo é possível”. O atalho “antropofágico” do saque e a Convivência com o semiárido são mecanismos dessa abertura cosmopolítica para fora da dominação colonial/estatal/capital, modalidades da contracolonização, como disse Antônio Bispo dos Santos. Se o alijamento de terras e povos de seu pertencimento recíproco produz o vácuo cosmológico, o “desencantamento do mundo”, ocupado justamente pelo sistema de apropriação e governo, é o par “reocupar e reocupar-se da terra” dos pequenos povos que fornecerá o aparelho espiritual (cognoscitivo, se quiser) de reorganização do seu entorno, de reanimação do cosmos, de “reencantamento do mundo”. A terra alijada de seus povos não se torna ‘terra-de-ninguém’, pois ‘sem povo’ não significa ‘sem ocupantes’; torna-se, sim,

²²³ Cf. PRADO, 2015 para um sumário de iniciativas agroecológicas diante e em vista das “novas relações entre o rural e o urbano”.

foco dessa desertificação cognoscitiva (espiritual, se quiser) que ameaça a existência da vida no planeta. Povos alijados da terra, ou que são impedidos de peregrinar seus caminhos, não se tornam meramente apátridas, pois terra não é sinônimo de pátria; tornam-se, sim, portadores de mundos, de perspectivas, que exigem um lugar na existência atual, que querem se realizar, que precisam do vínculo com a deriva terrestre para acontecer. Assim, importa mais o movimento envolvido na ocupação da terra, o trânsito ontológico que atualiza as virtualidades persistentes no plano terrestre de desterritorialização. O plano terrestre das experiências dos povos não diz respeito apenas ao aspecto perimetral da ocupação da terra, embora este seja um aspecto essencial. O pertencimento à terra está relacionado, antes, ao acompanhamento do modo de desterritorialização terrestre: a atenção e cuidado com os ritmos, os ciclos, as transformações; o aproveitamento permanente das micro e macro derivações, do clima, da biodiversidade, da sociobiodiversidade; a constante e fractalizada negociação com todas as condições de possibilidade da existência; o combate à desertificação pelas mínimas invenções, multiplicadas e adaptadas, de objetos, processos e táticas que envolvem e deslocam todos os entes do entorno, das ervas aos programas do governo, das rezas ao resguardo das águas, das sementes crioulas à vizinhança distante de que fala Heleno Bento, as cosmotécnicas compiladas por Irenaldo Pereira de Araújo sob o signo da pedagogia contextualizada... Trata-se de um avatar menor, quase insignificante, em um lugar lá no fim-do-mundo, daquele conflito planetário em que as “forças cosmogênicas” estão enfrentando os “agentes cosmocidas” (cf. Valentim, 2024, p. 10), outra forma de desenhar conceitualmente estes dois planos do sertão, o terrestre e o colonial, respectivamente.

6. Esse “nicho de neguentropia” (Danowski e Viveiros de Castro, 2017, p. 57), típico da vida e das formas indígenas de viver, e degradado, em reforço da entropia, pelas formas imperiais de organizar o mundo (mormente pelo contemporâneo império do capital), parece combinar com aquele aspecto do conceito de *recipropriedade*, de Alexandre Nodari, da “posse sem propriedade”. Se pudermos aproximar a recipropriedade do “pensamento selvagem” pensado por Levi-Strauss, diremos que a recipropriedade é o modo selvagem de pertencimento à terra, isto é, que não é um estágio evolutivo, nem uma escolha pessoal, nem muito menos um dispositivo moral, mas está disponível e funcionando, como substrato virtual de toda forma conectada de ser e estar no mundo. Nos mutirões escatológicos da terra, ele funciona como aquela abertura de mundo que invoca ou reinaugura o cosmos. Não se trata, aqui, das “bordas, invólucros e

proteções” de que falou Latour (cf. 2019, p. 22), almejados pelos “povos que haviam decidido ‘modernizar’ o planeta”, que sempre estiveram em suas bolhas protegidas, seus territórios antiterrestres, e que agora, com o colapso ecopolítico em curso, estão ameaçados de perder seu “solo”. Trata-se na verdade, dos lugares de passagem, de peregrinação, almejados por quem sempre tivera na cerca e no curral, “na borda e no invólucro”, o fim do seu mundo. Um rasgão na cerca da realidade política, em vista da cosmopolítica por vir, para fora da clareira, para dentro do sertão.

7. Diante das *condições conceituais da política*, cuja hegemonia se realiza como uma projeção vertical, transcendente, sobre a terra e da terra para o ‘céu’ (repartição do território, propriedade, governo...), a escatologia horizontal dos mutirões da terra, que se conjuga com a ideia um tanto extravagante de *transcendência situada*, oferece a oportunidade de cultivar as *condições cosmopolíticas do conceito*, já que o modo de ocupação da terra projeta no horizonte os sentidos, a animação territorial, por assim dizer, a organização (do) invisível, o cosmos. Para imaginarmos e realizarmos formas de lidar com o fim-de-mundo em que está devindo o planeta, de modo que esta ‘zona de indiscernibilidade’ (o sertão) entre o inabitável e aquilo com que se pode conviver seja repossuída pelos coletivos conviventes, em suma, para imaginarmos uma revolução que, sendo socialista, seja também cosmossocialista, que não prescindia da desterritorialização terrestre, mas com ela cumpra seu destino imanente, é preciso exercitar essa “descolonização permanente do pensamento” de que fala Eduardo Viveiros de Castro, aprender dos povos menores do mundo, indígenas, quilombolas, ocupantes, posseiros, camponeses, peregrinos, como estar permanentemente voltando à terra, reinventando, a cada vez e sempre, o pertencimento à terra.

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano de. 1930. **Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu; Livraria Briguiet.
- ACOSTA, Alberto. 2016. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. 1985 [1944]. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras.
- ALVES, Joaquim. 2003. **História das secas (séculos XVII a XIX)**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara.
- ALVES, Tarcísio Marcos. 1994. Caldeirão dos Jesuítas 1926-1936. In: **CLIO Revista de Pesquisa Histórica**. v.15, n. 1, pp. 167-192.
- _____. 2001. A tragédia da comunidade camponesa igualitária do sítio Caldeirão. In: **CLIO Revista de Pesquisa Histórica**. n. 19, pp. 55-64.
- AMOROSA, Paolo. 2019. **Rewriting the History of the Law of Nations**. How James Brown Scott made Francisco de Vitoria the Founder of International Law. Oxford University Press.
- ANA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS. 2005. **ATLAS Nordeste – Abastecimento urbano de água**. Brasília: ANA.
- _____. 2017. **Reservatórios do semiárido brasileiro: hidrologia, balanço hídrico e operação**. Brasília: ANA.
- ANDRADE, Manuel Correia de. 1999. **A problemática da seca**. Recife: Liber Gráfica Editora.
- ANGELOTTI, Francislene., SÁ, Iedo. B.; MELLO, Roseli F. 2009. **Mudanças climáticas e desertificação no Semi-Árido brasileiro**. Petrolina: Embrapa Semiárido; Campinas: Embrapa Informática Agropecuária.
- AQUINO, Joacir R.; ALVES, Maria O.; VIDAL, Maria de Fátima. 2020. Agricultura familiar no Nordeste do Brasil: um retrato atualizado a partir dos dados do Censo Agropecuário 2017. In: **Revista Econômica do Nordeste**, v. 51, suplemento especial, ago 2020, pp. 31-54.
- ARAÚJO, Francisco Sadoc de. 1995. **Padre Ibiapina, peregrino da caridade**. Fortaleza: Gráfica Tributária do Ceará.
- ARAÚJO, Irenaldo Pereira de. 2016. **Tecnologias sociais e práticas educativas contextualizadas para a convivência com o Semiárido: partilhando saberes e construindo novos olhares em territórios camponeses**. 267. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação – linha Educação Popular. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa-PB.
- ARAÚJO SÁ, Antônio Fernando de. 2008. Os movimentos sociais nas batalhas da memória de Canudos (1993-1997). In: **A Contracorriente: Una Revista De Estudios Latinoamericanos**, vol. 6, no. 1, out 2008, pp. 112-58.

- ARISTÓTELES. 1985. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB.
- ASSMANN, Jan. 2021. **O preço do monoteísmo**. Tradução de Markus Hediger e Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ASSOCIAÇÃO CAATINGA. s/d. **Coleta e manejo de sementes nativas da Caatinga**. Cartilha. Disponível em: https://www.acaatinga.org.br/wp-content/uploads/Cartilha_coleta_sementes_associacao_caatinga.pdf
- AUBERT, Jean-Marie. 1987. Aux origines théologiques des droits de l'homme. In: **Le Supplément**, n° 160, mar 1987, pp. 111-122.
- AUGUSTO, José. 1939. Povoamento do Nordeste – Famílias do Seridó. In: **Revista do Instituto do Ceará**, sob direção de Th. Pompeu Sobrinho. Tomo LIII, ano LIII, pp. 3-26.
- BARTELT, Dawid D. 2009. **Sertão, República e Nação**. Tradução de Johannes Kretschmer e Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Edusp.
- BASCHET, Jérôme. 2021. **A experiência zapatista**. Tradução de Domingos Nunez. São Paulo: n-1 edições.
- BARRERA, César. 1992. **Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no sertão**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed.
- BASTIDE, Roger. 1963. Prefácio à 2ª edição. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 2003 [1965]. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega.
- BENHABIB, Seyla. 2024. Against False Universals: Seyla Benhabib's 2024 Adorno Prize lecture. In: **Boston Review**. 15 out. 2024. Disponível em: <https://www.bostonreview.net/articles/against-false-universals/>
- BENJAMIN, Walter. 1940. **Teses sobre o conceito de História**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/benjamin/1940/mes/90.htm>
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB.
- _____. 2023. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- BURITI, Catarina de Oliveira; BARBOSA, Humberto Alves. 2018. **Um século de secas: por que as políticas hídricas não transformaram o semiárido brasileiro?** São Paulo: Chiado Books.
- CAFFÉ, Eliane. 2005. **Narradores de Javé**. DVD. 102 min. NTSC Cor. Produzido e distribuído por Videolar S.A., de Manaus, sob licença de Videofilmes Produções Artísticas LTDA, 2005.
- CAVALIERI, Cecília. 2024. **“Música infernal – 3 cenas”: feitiços digitais para problemas analógicos**. Manuscrito.
- CAMPOS, José Nilson B. 2014. Secas e políticas públicas no semiárido: ideias, pensadores e períodos. In: **Estudos Avançados**, 28 (82), dez 2014, pp. 65–88. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-40142014000300005>
- CARDIM, Fernão. 2013 [1925]. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. Prefácio de Eunícia Barros Barcelos Fernandes.

- CARVALHO, Claudio Sousa de. 2003. Padre Ibiapina e o imaginário popular. Comunicação. **ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História**. João Pessoa. Disponível em https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177541_0d39a74dc27b114f5df592a67c02662b.pdf
- CARVALHO, Ernando Luiz T. 2018. Padre Ibiapina na trama sociopolítica de seu tempo: 1873-1875. In: **Revista do Instituto do Ceará**, vol. 132, pp 71-90. Fortaleza-CE/Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico).
- CARVALHO, Moacyr Ribeiro. 1987. **Dicionário tupi (antigo) português**. Datilografado. 314p. Edição fac-similar disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acarvalho-1987-dicionario/Carvalho_1987_DicTupiAntigo-Port_OCR.pdf
- CASABIANCA, Denis de. 2013. Climates. Translated by Philip Stewart. In: **A Montesquieu Dictionary**, ENS Lyon, Set 2013. URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376426390/en> Acessado em 16 de abril de 2023.
- CERQUEIRA, Paulo C. L. 1989. A seca no contexto social do Nordeste. In: CPT; CEPAC; IBASE. **O Genocídio do Nordeste (1979-1983)**. São Paulo: Mandacaru, pp. 33-72.
- COMBLIN, José, 1995. Padre Ibiapina a caminho da beatificação. Entrevista. **Revista Vida Pastoral**. São Paulo, ano 36, n. 183, jul-ago 1995, pp. 21-26.
- _____. 2011. **Padre Ibiapina**. 2ª ed. Coleção Biografias. São Paulo: Paulus.
- COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO (org. e trad.). 2019. **Şoreşa Rojavayê: Revolução, uma palavra feminina**. São Paulo: Biblioteca Terra Livre.
- CONTI, Irio L.; SCHROEDER, Edni O. 2013. **Convivência com o Semiárido Brasileiro: Autonomia e Protagonismo Social**. Brasília: Editora IABS.
- COSTA DA SILVA, Victor André. 2020. **Guerra justa e desterritorialização: os índios e as novas configurações espaciais na Capitania do Rio Grande (c. 1680-1720)**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal-RN.
- COSTA, Alyne. 2019. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro.
- COSTA, Thomaz C. e C. da; OLIVEIRA, Maria A. J.; ACCIOLY, Luciano J. de O.; SILVA, Flávio H. B. B. 2009. Análise da degradação da caatinga no núcleo de desertificação do Seridó (RN/PB). In: **Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental**, v. 13, Suplemento, dez 2009, pp. 961-974.
- COSTA, Gabriel Holliver S. 2019a. Pode o inseto des-fazer um mundo? O bicudo e a (contra)colonização da monocultura no semiárido da Paraíba. In: **Ilha Revista de Antropologia**, 21(2), jan-jun 2019, pp 65-95.
- _____. 2019b. **Agricultores experimentadores do semiárido paraibano frente ao dismantelo do mundo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

- COURTINE, Jean-François. 1998. Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna de Vitória a Suárez. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 293-333.
- COURTOIS, Jean-Patrice. 2017. The Climate of the Philosophes during the Enlightenment. In: **MLN**, vol. 132, nº. 4, 2017, pp. 953-85.
- CPT; CEPAC; IBASE. 1989. **O Genocídio do Nordeste (1979-1983)**. São Paulo: Mandacaru.
- CUNHA, Euclides da. 2000. **Diário de uma expedição** (Organizado por Walnice Nogueira Galvão). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2016 [1902]. **Os sertões**: campanha de Canudos. Edição crítica e organização: Walnice Nogueira Galvão. Fortuna crítica: Vários autores. Fotos: Flávio de Barros. São Paulo: Ubu Editora / Edições Sesc São Paulo.
- CUNHA, Tássio B.; CARVALHAL, Marcelo D. 2014. Terra – Água – Trabalho: o agrohidronegócio e a Transposição do rio São Francisco. In: **Revista Pegada**, v. 15, n. 1, jul 2014, pp. 70-94.
- CUNHA, João Igor A. 2023. **Imergir sertão**: uma incursão pela intermitência. Trabalho de Finalização de Curso (Graduação em Arquitetura). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo.
- DALLAL, Maria Cecília. 2023. Quilombo Caldeirão: a tentativa de apagamento de um povo sertanejo. In: **Esquinas Revista Digital**. Laboratório da Faculdade Casper Líbero. Disponível em: <https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/cotidiano/o-que-e-invisivel/quilombo-caldeirao-a-tentativa-de-apagamento-de-um-povo-sertanejo/>
- DANOWSKI, Déborah. 2011. O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. In: **Sopro panfleto político-cultural**, 70.
- _____. 2018. **Negacionismos**. Série Pandemia Crítica. São Paulo: n-1 edições.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2ª ed. Desterro/Florianópolis: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DAVIS, Mike. 2022. **Holocaustos coloniais**: a criação do Terceiro Mundo. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2011. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34. Coleção Trans.
- DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Org's). 2016. **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento. Tradução de Igor Orjeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- DORADIOTO, Francisco F. M. 2002. **Maldita guerra**: nova história da Guerra do Paraguai. 2ª ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUARTE, Alexandra Cardoso da Silva; RIBEIRO, Lucicleide Guimarães. 2023. Entrevista com Padre Enoque José de Oliveira. **Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural**, Alagoinhas-BA: Laboratório de Edição Fábrica de Letras - UNEB, v. 12, n. 2, jul-dez 2022, p. 257-280.

- ENNES, Ernesto. 1938. **As guerras nos Palmares: subsídios para sua história**. São Paulo: Companhia Editora Nacional
- FAORO, Raymundo. 2001. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3ª ed. rev. Rio de Janeiro: Globo.
- FAUSTO, Juliana. 2013. Terranos e poetas: o “povo de Gaia” como o povo que falta. In: **Revista Landa**, Vol. 2, n 1. 2013, pp. 165-181.
- _____. 2020. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: n-1; Hedra.
- FERREIRA, Fátima S. e M. 2012. “O dom da teoria”: Eric Hobsbawm e os movimentos sociais. In: **Ler História** [online], vol. 62, pp. 109-112.
- FOUCAULT, Michel. 1999. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008a. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008b. **Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FURTADO, Celso. 2024 [1974]. **O mito do desenvolvimento econômico**. São Paulo: Ubu.
- GALVÃO, Walnice N. 2001. **O Império de Belo Monte: vida e morte de Canudos**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- _____. 2015. Euclides da Cunha, precursor. In: PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). 2015. **Messianismo e milenarismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, pp. 69-78.
- GIBELLINI, Rosino. 2012. **A teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Neto. 3ª ed. São Paulo: Loyola.
- GINZBURG, Carlo. 1988. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras.
- GODOY, Guilherme Lassabia de. 2023. A experiência de Canudos e a memória nacional: por uma disputa pelo sentido do passado. **Nexo Jornal**, 24 out. 2023. Opinião. Online: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2023/10/24/a-experiencia-de-canudos-e-a-memoria-nacional-por-uma-disputa-pelo-sentido-do-passado>.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. In: **Revista Mana: Estudos de Antropologia Social**, vol. 21, n. 3, dez 2015, pp. 641-659.
- GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. 2015. A destruição da Terra sem Males: o conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. In: PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). 2015. **Messianismo e milenarismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, pp. 79-98.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. 2021. **The Dawn of everything: a new history of humanity**. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- HANSEN, João Adolfo. 1998. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 347-373.

- HANSEN, Mogens Herman. 2006. **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**. New York: Oxford University Press.
- HARAWAY, Donna J. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: **Feminist Studies**. Vol. 14, No. 3, Autumn 1988, pp. 575-599.
- _____. 2016a. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press.
- _____. 2016b. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução de Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. In: **ClimaCom – Vulnerabilidade** [Online]. Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>
- HOBBSAWM, Eric. 1970. **Rebeldes primitivos: formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Tradução de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- HOORNAERT, Eduardo (ed.). 1981. **Crônica das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina**. São Paulo: Edições Loyola.
- HORSLEY, Richard (ed.). 1997. **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**. Harrisburg-PA: Trinity Press International.
- _____. 2003. **Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder**. Minneapolis: Fortress Press. [Edição brasileira: **Jesus e o império: o Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial**. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulos, 2004.]
- KAPP, Amanda C. 2013. “Servidão natural, conversão pacífica e direito das gentes na concepção de guerra justa em Arte da Guerra do Mar (1555) de Fernando Oliveira na Bahia quinhentista”. In: **Revista 7 Mares**, n. 3, 2013, pp. 115-127.
- KARIRI, Isabela. 2023. Marco temporal: o novo capítulo da colonização. Disponível em <https://radis.ensp.fiocruz.br/opiniaio/pos-tudo/marco-temporal-o-novo-capitulo-da-colonizacao/>
- KERR, Eric. 2020. Belonging to the Land: A Review of Bruno Latour’s *Down to Earth*. In: **-SERRC - Social Epistemology Review and Reply Collective**. 04 mai 2020. Disponível em: <https://social-epistemology.com/2020/05/04/belonging-to-the-land-a-review-of-bruno-latours-down-to-earth-eric-kerr/>
- KLEIN, Naomi. 2008. **A Doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre**. Tradução de Vânia Cury. Rio de Janeiro-RJ: Nova Fronteira.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras.
- KURY, Lorelai Brilhante (org.). 2012. **Sertões adentro: viagens nas caatingas dos séculos XVI a XIX**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio.
- LATOUR, Bruno. 2019. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- _____. 2020. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. Tradução de Maryalua Meyer. 2020. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial.

- _____. 2021. **Sobre o culto moderno dos deuses fatiches, seguido de *Iconoclash***. Tradução de Sandra Moreira e Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp.
- LEAL, Victor Nunes. 1975 [1949]. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega.
- LEWANDOWSKI, Andressa; GOLTARA, Diogo B. 2020. A terra em transe: conversão e possessão. In: Suzane de A. Vieira; Jorge M. Villela (org.). **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. [E-book]. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, pp. 63-94.
- LEVINE, Robert M. 1992. **Vale of tears: Revisiting The Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897**. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- LEVIS, Carolina; RAMOS, Telton P; LIMA, Sérgio M. Q. 2013. **A disputa desigual entre peixes nativos e exóticos do semiárido**. Natal: EDUFRN, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989 [1949]. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas-SP: Papirus.
- _____. 2013a [1952]. Raça e história. In: C. Lévi-Strauss. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, pp. 357-399.
- _____. 2013b [1962]. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências humanas. In: C. Lévi-Strauss. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, pp. 45-55.
- LIMA, José Roberto de; MAGALHÃES, Antônio Rocha. 2018. Secas no Nordeste: registros históricos das catástrofes econômicas e humanas do século 16 ao século 21. In: **Revista Parcerias Estratégicas**, v. 23, n. 46, jan-jun 2018, pp. 191-212.
- LIMA, Luiz Costa. 1997. **Terra ignota: a construção de *Os sertões***. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LIRA NETO, João de. 2009. **Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão**. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. 2013. **A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia**. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'ávila. Desterro [Florianópolis]-SC: Cultura e Barbárie.
- MALVEZZI, Roberto. 2007. **Semiárido – uma visão holística**. Brasília: Confea.
- MARINHO, Roberto. 2010. **Entre o combate à seca e a convivência com o semi-árido: transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento**. Fortaleza-CE: Banco do Nordeste do Brasil. [Série BNB Teses e dissertações, n. 12].
- MARINHO, Anderson H. F., 2022. **O Sertão de Canudos em ebulição: ciência, política e memória na construção do Açude Cocorobó**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro.
- MARQUES, Luiz. 2018. **Capitalismo e colapso ambiental**. 3.ed. rev. e ampl. Campinas: Editora da Unicamp.
- MARTINS, Paulo Emilio M. 1999. **A reinvenção do sertão: organização social e poder na comunidade do Belo Monte (Canudos, 1893-1897)**. Tese (Doutorado em Administração). FGV/EAESP. São Paulo.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2012 [1848]. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- MEDEIROS, Rondinely G. 2018. **Roteiros para uma leitura cosmopolítica de Vidas secas**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Letras/Estudos Literários. Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR.
- _____. 2021. Messianismos Terrestres. In: **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 15, dez 2021, p. 120-127.
- _____. Mundo quase-árido. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; SALDANHA, Rafael M.; DANOWSKI, Déborah. 2022. **Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra**, vol. 1, Rio de Janeiro: Editora Machado, pp. 319-334.
- MENEZES, Eduardo D. B. de. 1998. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo sertanejo no Nordeste do século XIX. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Vol. 102. Fortaleza-CE/Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), pp. 73-98.
- MIŁOSZ, Czelaw. 1982. **O vale dos demônios**. Tradução de João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MONTEBELLO, Pierre. 2021. **Nietzsche – o mundo da Terra**. Tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima. São Paulo: Editora Unesp.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. 1977. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: Difel, t. III, v. 2.
- _____. 2011 [1974]. **Os errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Edusp.
- MONTESQUIEU. 1993 [1757]. **Essai sur le goût**. Précédé de *Éloge de la sincérité*. Paris: Armand Colin Editeur. Collection L'ancien et le nouveau, dirigée par Martin Melkonian.
- MOREIRA, Felipe Kern. 2022. A indianidade brasileira e a reinterpretação dos direitos (ditos) humanos. In: **Revista de Direitos Humanos e efetividade**, v. 8, n. 1, jan-jul 2022, pp. 44-67.
- MOREL, Ana Paula M. 2018. **Terra, autonomia e ch'ulel: aprendizados na educação zapatista**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2023. **Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista**. São Paulo: Autonomia Literária.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. 2022. **O negro visto por ele mesmo**. Organizado por Alex Ratts; posfácio de Muniz Sodré; texto de Bethania Nascimento Freitas Gomes. São Paulo: Ubu Editora. [E-book].
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. 2001. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16(46), pp. 119–129.
- _____. 2009. Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros. In: **Revista USP**, São Paulo, n.82, jun ago 2009, p. 32-45.
- NEVES, Frederico de Castro. 2000. **A Multidão e a História: saques e outras ações de massas no Ceará**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- NIMUENDAJU, Curt. 1981 [1944]. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1981-mapa>
- NÓBREGA, Ana Paula. 2023. Origem dos seridoenses é tema de pesquisas desenvolvidas no CERES. Disponível em: <https://ufrn.br/imprensa/noticias/77625/origem-dos-seridoenses-e-tema-de-pesquisas-desenvolvidas-no-ceres>
- NODARI, Alexandre. 2011. A única lei do mundo. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. 2011. **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, pp.455-483.
- _____. 2023. “Recipropriedade: delineamentos iniciais de uma figura conceitual”. In: **Reagrupar, reocupar** [livro eletrônico]. Florianópolis: Editora Nave, pp. 196-226.
- OLÍMPIO, Leonel. 2023. **A terra e a mudança**: um ensaio sobre os conflitos das obras contra as secas no semiárido. [Livro eletrônico]. Fortaleza: raiz imaginaria.
- _____. 2024. **Arquitetura ignota**: construção e controle espacial do semiárido brasileiro. Fortaleza: raiz imaginaria.
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. 2013. **Crítica, método e escrita da história em João Capistrano de Abreu**. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- PAGDEN, Anthony. 1986. **The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEDROSA, Cida. 2019. **Solo para viajejo**. Recife: CEPE.
- PENNA, João Camillo. 2013. **Escritos da sobrevivência**. Rio de Janeiro: 7Letras.
- PEPIN, Jean. 1980. Helenismo e cristianismo. Tradução de Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier, Manuel L. Agostinho. In: **História da Filosofia**. Direção: François Châtelet. v. 1: A Filosofia de Platão a São Tomás de Aquino. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 163-199.
- PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). 2015. **Messianismo e milenarismo no Brasil**. São Paulo: Edusp.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1990. A guerra justa em Portugal no século XVI. In: **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, nº 5, 1990, São Paulo, pp. 5-10.
- _____. 1992. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Fapesp/SMC-SP/Companhia das Letras, pp 115-132.
- PESSOA, Ângelo Emílio. 2016. **As ruínas da tradição**: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila, família e propriedade no nordeste colonial (Ebook ed.). João Pessoa-PB: Editora da UFPB.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 2013. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3ª ed. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34.
- PIGNARRE, Phillipe; STENGERS, Isabelle. 2005. **La sorcellerie capitaliste**: pratiques de désenvoûtement. Paris: La Découverte.

- PINNA Mario. 1989. Un aperçu historique de “la théorie des climats”. In: **Annales de Géographie**, t. 98, n°547, 1989. pp. 322-325.
- _____. 1991. Les géographes et la protection de l'environnement pour l'écologie mais contre les écologistes. In: **Annales de Géographie**, t. 100, n°557, 1991. pp. 64-75.
- PLATÃO. 2011. **Timeu-Crítias**. Tradução, Introdução, Notas e Índice de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- POMPA, Cristina. 2003. **Religião como tradução**: Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial. Florianópolis: Edusc/Bauru.
- _____. 2015. Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher. In PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). 2015. **Messianismo e milenarismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, pp. 99-128.
- PRADO, Bruno de Azevedo. 2015. Novas conexões entre o rural e o urbano. In: **Revista Agriculturas - Experiências em Agroecologia**, v. 12, n. 2 jun 2015.
- PRADO Jr., Caio. 2011 [1942] **Formação do Brasil Contemporâneo**: colônia. São Paulo: Companhia das Letras. 4ª reimpressão.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. 1984. **A nova aliança**: metamorfose da ciência. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora UNB.
- PUNTONI, Pedro. 2002. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil: 1650-1720. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 2003 [1965]. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 3.ed. São Paulo: Alfa-Omega.
- QUEIROZ, Renato da Silva. 2012. Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. In: João Baptista Pereira (Org). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2012.
- RICHARDSON, Kin. 2008. **Quebra-Quilos and Peasant Resistance**: Peasants, Religion, and Politics in Nineteenth-Century Brazil. Dissertation (Doctorate in History) Texas Tech University: Lubbock-TX, EUA.
- RODRIGUES, Kadma; LIMA, Pedro. 2021. Barrancos de cuscuz de milho e um rio de leite: alimentação, identidade e patrimônio no sertão de Canudos. In: **Vivência: Revista de Antropologia**. S.l., v. 1, n. 57. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/27407> Acesso em: 30 abr. 2024.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. 2002. **Messianismo e modernidade**: repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Paulus.
- SAFATLE, Vladimir. 2008. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, Marcio Roberto Alves dos. 2017. **Rios e Fronteiras: conquista e ocupação do sertão baiano**. São Paulo: Edusp.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. 2017. A modernidade: uma nova (era) cultura axial?. Tradução de Carlos Eduardo Sell. In: **Política & Sociedade**: Revista de Sociologia Política. v. 16. n. 36. mai-ago 2017, pp. 20-43.
- SCOTT, James C. 2017. **Against the grain**: a deep history of the earliest states. New Haven: Yale University Press.

- Seca e poder:** Entrevista com Celso Furtado. 1998. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- SILVA, Lucas Duarte. 2013. Os argumentos de Francisco de Vitoria contrários à teoria da escravidão natural. In: **Razão e Fé**, v. 15, n. 2, jul-dez 2013, pp. 57-76.
- SILVA, Antônia Lucivânia da; MACHADO, Marilyn Ferreira. 2014. **A epopeia do Mansinho: o boi santo do caldeirão**. Comunicação apresentada no X Encontro Estadual da ANPUH-PE. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/35/1400183093_ARQUIVO_ARTIGOAEPOPEIADEMANSINHO.pdf
- SILVA E SILVA, Fernando. 2021. Uma filosofia multiespécie para a sobrevivência terrestre. [Posfácio]. In: D. Haraway. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridades significativas**. Tradução de Pê Moreira. Revisão técnica e posfácio de Fernando Silva e Silva. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SÖLLE, Dorothee. 1990. **The window of vulnerability: a political spirituality**. Translated by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press.
- SOUSA, Rodrigo Franklin de. 2011. A Legitimação da Guerra no Discurso Ético e Político de Santo Agostinho. In: **Revista Ciências Da Religião - História E Sociedade**, 9 (1), pp. 192-208.
- STENGERS, Isabelle. 2015a. **O preço do progresso** – conversa com Isabelle Stengers [online]. Por Mathieu Rivat e Aurélien Berlan. Tradução de Mariana Patrício. Revisão: Fernanda Bruno e Nathalia Kloos. Disponível em: <https://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>
- _____. 2015b. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2018. A proposição cosmopolítica. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, abr 2018, pp. 442-464.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. **O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Edusp.
- TAVARES, Valter C.; ARRUDA, Ítalo R. P.; SILVA, Danielle G. 2019. “Desertificação, mudanças climáticas e secas no semiárido brasileiro: uma revisão bibliográfica”. In: **Revista Geosul**, 34(7), jan-abr 2019, pp. 385-405.
- TOSI, Giuseppe. 2004. Aristóteles e os Índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna”. In: Luis A. de Boni; Roberto H. Pich (orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, p.761-775.
- _____. 2010. Bartolomeu de las Casas, primeiro teólogo e filósofo da libertação. Entrevista [online]. Publicada em 04 set 2010. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/36011-bartolomeu-de-las-casas-primeiro-teologo-e-filosofo-da-libertacao-entrevista-especial-com-giuseppe-tosi>
- VALENTIM, Marco Antônio. 2002. *Χώρα e Λόγος: a Gênese do Mundo no Timeu de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

- _____. 2018a. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista. In: **Revista IHU online**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>
- _____. 2018b. **Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- _____. 2024. **O antropoceno e a termodinâmica do pensamento**. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- VANNINI, Marco. 2016. O desconforto dos monoteísmos: o novo livro de Jan Assmann. Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/554641-o-desconforto-dos-monoteismos-o-novo-livro-de-jan-assmann-artigo-de-marco-vannini>
- VASCONCELLOS, Pedro. 2020. **Canudos: de Antônio Conselheiro a Lula da Silva**. Curitiba: Kotter Editorial; Editora 247.
- VIDLER, Anthony. Chora [χώρα]. In: **Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon**. Edited by Barbara Cassin. Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 131-135.
- VIEIRA Jr., Itamar. 2019. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia.
- VILAS BOAS, Lucas Guedes. 2017. Notas sobre a migração campo-cidade e a monocultura no Brasil. In: **Revista Ateliê Geográfico**, v. 11, n. 1, abr 2017, pp. 189-209.
- VILLA, Marco Antônio. 1992. **Canudos – o campo em chamas**. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1995. **Canudos – o povo da terra**. São Paulo: Ática.
- _____. 2000. **Vida e morte no sertão: História das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX**. São Paulo: Ática.
- VILLELA, Jorge M. 2020. Confiscações, lutas anti-confiscatórias e Antropologia Modal. In: Suzane de A. Vieira; Jorge M. Villela (org.). **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. [E-book]. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, pp. 277-307.
- VITORIA, Francisco de. 2016 [1558]. **Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil**. Organização, tradução e apresentação de José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify
- _____. 2011. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. In: **Sopro panfleto político-cultural**, 51, mai 2011.
- _____. 2015a. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2015b. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras.

- _____. 2017. **Os Involuntários da Pátria**: elogio do subdesenvolvimento. Caderno de Leituras, n. 65. Série Intempestiva. Belo Horizonte: Chão da Feira.
- _____. 2019. On Models and Examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene. In: **Current Anthropology**. v. 60. n. S20.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Deborah. 2023. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: n-1 Edições.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; SALDANHA, Rafael M.; DANOWSKI, Déborah. 2022. **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à Idade da Terra, 2 volumes. Rio de Janeiro: Editora Machado.
- WEBER, Max. 1982. **Ensaio de sociologia**. Organização e Introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra. Revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- WESTHELLE, Vitor. 2012. **Eschatology and space**: the lost dimension in theology past and present. New York: Palgrave Macmillan. (Edição brasileira: **Escatologia e espaço**: a dimensão perdida na teologia do passado e do presente. Tradução de Luis Marcos Sander. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 2023).