



Experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies

Hugo Maximino Camarinha¹

Resumo: Quando a compulsão humana consegue modificar a biota/paisagem de uma região do planeta — compulsão traduzida pela monomania “agro pop”, pecuária, garimpos/mineração, extração de madeira, etc. — e que, em função desta o clima, por exemplo, é alterado, o antropos pode ou precisa ser tomado como agente geológico? Pelo Menos, parece ser essa a questão, que determinada proposta recente outorga. Tema, que à luz de alguns estudos, tem tomado algum espaço no debate antropológico. Para os Ka’apor (Povo de língua Tupi, habitantes da Terra Indígena do Alto Turiaçu no Maranhão) desde suas narrativas ou mitos de criação, pessoas surgiram do tronco de algumas árvores, sendo estas o pau-brasil, jatobá e do pau-d’arco. Nomeadamente, o herói mítico e avós ancestrais, Mair, Trotó (ancestral Ka’apor segundo discurso mítico) e Kapiõ (ancestral dos Urubu-rei) (Geraldo Ka’apor, 2011, p. 17-20). Implícita a importância concedida por este povo aos seres de caule lenhoso do reino vegetal, uma vez que sua origem lhes está diretamente associada. Afronta colossal quando a “alienação que transforma [...] seres em recursos” (Tsing, 2015, p. 2–34) lhes tem tomado entre outras o jatobá, o pau-d’arco da TI do Alto Turiaçu. Aqui implícita a devastação das “paisagens e ecologias” que nos fala a autora (Ibid.). Posto isto, minha intenção nesta exposição será mesclar uns poucos enunciados relativos ao “Antropoceno” e em sequência refletir sobre algumas categorias vigentes na antropologia (Xamanismo = antropomorfismo versus antropocentrismo: Prelúdio ontológico) com o objetivo de experimentar alguns cruzamentos entre tais predicados e alguns pontos de minha pesquisa sobre música e xamanismo Ka’apor. Ideias que vejo como contributo (ainda que longínquo) a uma possível etnomusicologia de multiespécies (aqui influencia clara (Hill, 2014, p 39) quanto a uma etnografia de multiespécies) .

Palavras chave: Antropoceno; xamanismo; música indígena; agência não-humana

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-MN-UFRJ).

Introdução

Começo por lembrar uma curta frase colocada por Heraldo Maués (1994, p. 77) quando há pouco mais de duas décadas, em referência ao contexto amazônico de pajelança, fazia lembrar que determinados sujeitos não-humanos, mestres dos animais, desapareciam da floresta e não mais voltavam. Tais actantes envoltos e subjugados por tamanha força destrutiva - força essa que depois de debelar território alheio cria subversivo assolo, doutra maneira, uma contra-urdidura que interrompe fluxos. Tais sujeitos serão assim forçados a abandonar seus lugares, agora desertos e desarborizados e seguir para outras bandas. O desmatamento cumpria assim não somente em acabar com as constâncias do universo tangível como também impelir ao abandono forçado de agentes invisíveis, que seriam para a grande maioria dos grupos tupi da Amazônia oriental, os derradeiros protetores desses mesmos lugares.

Entre os Ka'apor, grupo falante tupi, que habita a Terra Indígena do Alto Turiaçu no Maranhão, não poderia ser diferente. Os intervenientes do ritual-musical deste povo, os atores xamânicos *ijar*, como são conhecidos os donos ou mestres animais, desertam assim da mesma forma que coloca Maués. Mas não apenas estes. Também os *tupiwár*, que são entes auxiliares dos atributos xamanísticos e que pertencem ao panteão de animais-espírito da pajelança, seguem conjuntamente o mesmo forçado caminho, caso suceda o desflorestamento. Mesmo que de pequena área se trate, a deserção é propícia. Dessa forma tenho por hipótese que a conhecida luta contrária ao derrube sórdido de árvores e que tem sido há largos anos prática adotada por este grupo indígena com objetivo primário de guardar seu território, não acontece tão somente por ordem de razão prática. Não está aqui latente apenas o sentido de guardar o lugar onde prospera a sua caça ou pesca assim objeto de seu suprimento. Mas igualmente esta luta acontece para manter de pé toda a biodiversidade que guarda por detrás o antropomorfismo cosmológico, que tem em si os sentidos da ordem do mito e que nutre as perspectivas postas nos rituais musicais de cura. Dessa forma os Ka'apor não somente lutariam na direção que seu território permanecesse ali como sempre foi, mas para que continue seguindo sendo, contando e cantando este povo, com suas relações inter e transespecíficas.

Contrários aos mecanismos usurpadores do ambiente, os Ka'apor estão obviamente na contramão dos agentes propiciadores do desmatamento. Flagelo esse que é em essência e assim amplamente sabido, um assunto em pauta (entre outros) envolvido nos

tramites e políticas da ecologia global. Flagelo que se traduz assim como um dos múltiplos marcadores do gradual aumento de temperatura do planeta. Desse modo não nos podemos desviar de pensar sobre um tema concernente e que está posto na ordem do dia, conhecido como a era geológica do antropoceno. Categoria que coloca a figura humana no cerne da discussão sobre os motivos do aquecimento global, e que atribui a este total responsabilidade pela efetividade que marca uma era geológica de transição. O homem é desta forma tido como o principal motivador das alterações climáticas. Problema que o planeta enfrenta e enfrentará com mais ênfase nas próximas décadas, segundo os especialistas.

De forma ampla e abrangente o termo e o substrato da palavra antropoceno outorga à figura humana o sentido de culpa unívoca para o aumento gradual de temperatura do planeta. Surge aqui a seguinte questão: Como os sentidos de estar e ser no universo Ka'apor e outros grupos indígenas se podem coadunar ao significante estrito dessa assertiva quando o referente é justamente oposto às imputações denunciadas por quem de direito (os geólogos)? As ações nefastas que o “homem” tem concretizado ao longo dos últimos séculos não incorrem por distinguir a humanidade como um todo indiferenciado? Não teria a abrangência de sentido que ser revisitada de forma a alcançar uma correta e justa atribuição de culpas? - Indagações análogas, já foram antes colocadas por alguns autores (Haraway, 2015; Latour et al., 2018; Moore, 2016) que têm debatido com alguma veemência o conceito de antropoceno - Questões portanto que podem em alguma instância esclarecer se justapostas ao prisma Ka'apor de aquecimento global, por exemplo. Entretanto este ensaio não trará esclarecimentos nesse ponto, por ainda ser seu intuito primário uma espécie de aproximação ao viés ontológico de caris experimental. Como exercício antropológico preliminar, portanto.

Tendo em mente alguns poucos itens alusivos à minha pesquisa de mestrado sobre música e xamanismo Ka'apor, passarei seguidamente a um reexame de princípio teórico. Inicialmente referir-me-ei ao debate entorno do conceito “antropoceno”, em razão do que afirmei anteriormente e pelo atual e principal problema deste povo (e de outros tantos), que é o desmatamento. Não escondo que a intenção principal desta abordagem é por sua vez um exercício preliminar para que futuramente possa investir numa tentativa de precisar quais as noções Ka'apor a este respeito.

Entretanto por hora, penso que é importante trazer este levantamento relativo ao conceito que atribui aos humanos total responsabilidade pelas alterações do clima

planetário, mesmo que à primeira vista possa parecer desconexo de meu tema de pesquisa. Talvez, para que melhor se entenda, num sentido adjacente à etnomusicologia do xamanismo amazônico, está um viés teórico que atravessa em parte a discussão em torno das metafísicas ameríndias, aqui princípio da “virada ontológica”, e que tem incluído num contexto mais recente o debate sobre o antropoceno.

Creio que a proposta antropológica voltada às ontologias animistas e multinaturalistas amazônicas (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1996), e assim a etnomusicologia das TBAS (Brabec de Mori; Seeger, 2013; Menezes Bastos, 2013; Piedade, 2004; Seeger, 2015) têm sido o conjunto que melhor se coaduna ao constructo analítico que tento prestar a partir dos substratos etnográficos anteriores. Assim, para onde caminha o recorte teórico de minha pesquisa sobre música no xamanismo e a relação interespecífica entre sujeitos humanos e não humanos na ritualidade Ka’apor. Estes assuntos meio que se mesclam em vista à reflexão sobre uma possível “etnografia de multiespécies” (Hill, 2014, p. 40, 41) (com o objetivo de futuramente desenvolver uma possível etnomusicologia de multiespécies). Neste sentido, corroboro com as palavras de Brabec de Mori quando diz “A pesquisa etnomusicológica pode contribuir para a compreensão social e cosmológica, analisando como a música é trazida ao mundo e como é percebida, recebida e efetivada pelo respetivo público” (Brabec de Mori, 2018, p. 191). Até lá, fiquemos antes agora com um vislumbre a respeito do antropoceno.

Nefastos Acenos do Antropos

Sobre dois intrínsecos e atinentes temas, o desmatamento e as alterações climáticas. Em função das hostilidades provocadas pela invasão ilegal de áreas indígenas, que culminam em situações idênticas às ocorridas no Alto Turiaçu nas últimas décadas e que envolvem fatalmente o derrube de árvores em massa desses mesmos territórios, e o aumento gradual dos termómetros, sou levado a refletir. Quando a compulsão humana consegue modificar a biota/paisagem de uma região do planeta — compulsão traduzida pela monomania “agro pop”, pecuária, garimpos/mineração, extração de madeira, etc. — e \que em função desta, o clima, por exemplo, é alterado, o anthropos pode ou precisa ser tomado como agente geológico? Pelo menos, parece ser essa a questão, que determinada proposta recente outorga. Tema que, à luz de alguns estudos recentes, tem tomado algum espaço no debate antropológico. Entre outros, me refiro propriamente, a discussão

suscitada no interior do movimento conhecido por “virada ontológica”. Por ora, olhemos mais de perto o Antropoceno, como acabei de apontar.

Embora Anna Tsing (2015) veja no conceito², espaço para a contradição, esclarece que o prefixo antropo não está diretamente ligado à natureza biológica do ser humano e sim, remete ao período compreendido entre “o advento do moderno capitalismo, que tem dirigido destruição de longa distância de paisagens e ecologias”. Capitalismo que implica ideia “de progresso e [...] a disseminação de técnicas de alienação que transforma seres humanos e outros seres em recursos”³,(2015, p. 2–34).

Desde suas narrativas ou mitos de criação Ka’apor, pessoas surgiram no mundo através do tronco de algumas árvores, sendo algumas espécies referidas o pau-brasil, jatobá e do pau-d’arco. Respetivamente, o herói mítico e avós ancestrais, Mair, Trotó (ancestral deste povo segundo discurso mítico) e Kapiõ (ancestral dos Urubu-rei) (Geraldo Ka’apor, 2011, p. 17–20). Implícita a importância outorgada por este povo aos seres de caule lenhoso do reino vegetal, uma vez que sua origem lhes está diretamente associada. Afronta colossal, quando a “alienação que transforma [...] seres em recursos” (Tsing, 2015, p. 2–34) lhes tem tomado entre outras o jatobá, o pau-d’arco da TI do Alto Turiaçu. Aqui implícita a devastação das “paisagens e ecologias” que nos fala a autora (Ibid.).

Como Tsing, também Bruno Latour (2014), reconhece haver no conceito de Antropoceno um conjunto de embustes que precisam ser evitados. Mas de outro modo, este serve, segundo o autor, como aglomerado de expressivos considerandos, que se aplicados corretamente podem ser profícuos (2014, p.2, 3). Diz o autor:

Como poderíamos introduzir o conceito de Antropoceno e não extrair as consequências em termos de uma política da Terra? Minas, rios, poluição, oceanos, peixe, frango, grama, insetos, nuvens, chuva e inundações – todos eles estão diante de nós.

² Ainda assim, Tsing considera o conceito desfavorável à compreensão das relações, apartando a atenção do que chama de “sobrevivência colaborativa”. Sua proposta, a partir da etnografia da coleta de cogumelos, é suplantar essa falha no conceito de Antropoceno, afirmando que “a precariedade é a condição do nosso tempo”, isto é: a “indeterminação [e] precariedade é a condição de ser vulnerável a outros”. A proposta da autora, estimula à reflexão sobre o ecossistema; enfatiza a cooperação entre humanos e não-humanos; afasta a ideia de dominação substituindo a pelo conceito de colaboração. Precariedade e indeterminação que compreendem aqui a ideia de subsistência, esta, estabelecida num encadeamento que sempre envolve terceiros (Ibid.).

³ Ideia idêntica apresenta Donna Haraway (2014 *apud* Helmreich, 2014, p. 267);(Haraway, 2015) que prefere chamar “Capitolocene” ao Antropoceno. Conceção relativa à exploração desenfreada do homem por outro tipo de recursos.

O que é um território senão isso sem o qual não poderíamos viver? Listemos todos esses seres, essas agências sem as quais nada seria possível. Identificaremos então os territórios que estão sob ataque, aqueles que vale a pena defender e aqueles que podem ser abandonados. Feito isso, poderemos comparar nossas chances de perder ou de ganhar. Já que os apelos à Natureza conhecida pela Ciência e suas Leis – o antigo “estado de natureza” – não trazem paz mesmo no caso de um fato tão palpável como aquele da origem antrópica das mudanças climáticas, então deveríamos aceitar viver num estado de guerra declarado. De todo modo, nossos oponentes estão mais sintonizados com o que está em jogo, mais versados no significado de palavras como “posse” e “defesa da posse de cada um”. Eles, nossos adversários, estão mobilizados já faz um bom tempo (Latour, 2014, p. 14, 15).

Nesse sentido, aplicar tal conceito, levaria a identificar os “negacionistas climáticos” a quem lhes convém rejeitá-lo. Nessa aceção, Latour afirma que “é a melhor alternativa que temos para sair da noção de modernização. Como com o conceito de Gaia⁴, vale a pena correr o risco de usar uma noção tão instável como a de Antropoceno” (Ibid., p.03). Serviria também, na visão do autor, para apelar “para o fim do que Alfred N. Whitehead (1920) chamou de “bifurcação da natureza”, ou seja, a recusa decisiva da separação entre Natureza e Humanidade, que tem paralisado a ciência e a política desde a aurora do modernismo” (2014, p. 3).

Latour não acolhe sem ressalvas o próprio conceito de antropoceno. Entretanto, destacaria aqui duas coisas: das proposições quanto ao tema, primeiro, a importância que este dá ao enunciado nele incluso, que é o das “associações” (Latour, 2012), segundo, aponto para quando diz que as “associações” pedem o reconhecimento das agências, sendo que aqui as relações entre humanos e não-humanos são especialmente enfatizadas. E adverte:” [...] algumas agências receberão o rotulo de “sociais” e outras de “naturais”, e a incomensurabilidade entre as duas tornará invisível o desenho daquilo que entendemos por conexões sociais. (Ibid., p.160).

⁴ Segundo Isabelle Stengers o conceito foi redefinido por “James Lovelock e Lynn Margulis no início dos anos 1970”. Mais recentemente Latour também se interessa pelos postulados dos autores e pelo debate em torno deste. Stengers menciona que Lovelock e Margulis já vinham mostrando que o planeta precisa ser observado em sua totalidade, sem as fragmentações típicas das disciplinas científicas. “Gaia, planeta vivo”, deve ser reconhecida como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, [...] ela é dotada não apenas de uma história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo das múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros” (Stengers, 2015).

Mesmo não sendo desígnio aqui apontando, desta forma, penso, poder-se-ia alcançar uma analogia ao problema do desmatamento no Alto Turiaçu. Entretanto, a identificação do percursor e instigador deste problema já foi neste texto mencionada. Traçando claríssimo do discurso “capital” na região, que como vimos, sordidamente suprime a vida multiespecífica. “Listar”, entretanto, outras agências envolvidas e chegaríamos à conclusão que os transgressores últimos, aqueles que efetivamente a mando de outros desmatam a floresta, podem ser compreendidos, aqui como quase vítimas. Vítimas do próprio sistema, que os domina e que não lhes dá outra saída. Ou isso ou ficar na indigência. Escolhas, possibilidades e caminhos feitos a partir de um prisma unívoco.

Opostamente a multiplicidade de prismas estaria em direção proporcional (e óbvia) a várias escolhas, várias possibilidades e vários caminhos. Tsing (2015), é nesse sentido que percebe seus interlocutores. Na relação destes com a indeterminação em suas vidas. Todavia, como alude Latour, ao identificarmos “territórios” “sob ataque”, essa triagem inevitavelmente precisaria ser feita, daí a importância que o autor atesta ao conceito antropoceno.

É nesse sentido que preliminarmente continuarei aqui aludindo a este conceito. Buscando por fim enfatizar contrastes de contextos a partir das relações e agências não-humanas no Alto Turiaçu. Dando atenção a uma das formas que os Ka’apor têm para salvaguardar seu bem maior, que é a floresta. Assunto também relativo às associações implicadas neste ecossistema específico. Desajustes que têm sua resolução maior no meio de um contexto de negociações musicais que é o ritual de pajelança. (Tema que desenvolvo mais extensivamente em minha monografia de mestrado.) Ritual musical que poderia ser percebido como uma condução diferenciante, contraria o regime de univocidade que opera a partir da exclusão de partes.

Seguindo ainda sobre a trilha antropocênica, lembro o trabalho de Stefan Helmreich (2014), por exemplo, que explora a argumentação no interior do debate científico da oceanografia, em particular no estudo das ondas marítimas. A partir deste assunto, tece paralelismo “com a cena política, econômico e social do Antropoceno”. Segundo o autor, as mudanças/alterações se configuram em ambos os sentidos, sendo explícita a correspondência entre assuntos aparentemente distantes (2014, p. 267), as ondas do mar seriam aqui “índices” das alterações climáticas.

Os Ka’apor, têm também indicadores importantes para ações que possam de alguma forma prejudicar o ecossistema, ambiente ou entorno. São apenas os pajés Ka’apor

que conseguem, através das práticas xamanísticas, ter a habilidade de perceber por meio da interação com os *ijar*, quem possa ter infringido de alguma forma, normas de boa conduta, na e para com a floresta. Isto, por exemplo, só ocorre em meio à música como veremos.

Ingold (2002) interessado nas percepções e em saber como as pessoas percebem e se relacionam com o ambiente e com os não-humanos. Propõe que as percepções sobre o ecossistema são construídas localmente (Ingold, 2015a) e que afinal, nunca estivemos separados do ambiente em que vivemos Ingold (1993, p. 154). Está convicto, que o conceito de Antropoceno, tem um lado contraproducente e outro opostamente favorável Ingold (2016). Para o autor, o que parece dar instabilidade ao conceito, é o fato deste apresentar e estar imbuído de antropocentrismo. Acredita que as mudanças climáticas possam ser produto de uma multiplicidade de fatores que não exclusivamente humanos. É, por conseguinte, mais favorável à categoria “Capitoloceno”, justamente por delimitar de forma mais coerente, quem realmente está por detrás das razões das alterações climáticas. Visto que dessa forma, não se inclui toda a humanidade como agente dessas alterações e apenas se delimita aquele conjunto realmente responsável (Ibid.). Ainda assim, mesmo que envolto de retoricidade, reconhece que os debates e argumentos que foram promovidos e que continuam em função do conceito, são positivos (Ibid.). Para o autor (Ingold, 2007, 2015b), o mundo nunca foi ausente de mudança e justamente por não ser estático, precisamos de estar atentos às “linhas” que se estabelecem entre momentos, conjunturas, circunstâncias. Essas “linhas” determinadas por modificações, isto é, “linhas” postas entre pontos transitórios — como o que acontece com as mudanças climáticas que manifestadas de uma condição do ambiente a outra diferente — precisam ser distinguidas e evidenciadas (Ibid.).

A disjunção homem natureza aqui não cabe (Ingold, 1993) e, é também dessa forma que Eduardo Kohn (2013), evoca o Antropoceno e as sinergias entre espécies. Temas centrais ao longo de sua tese. Uma etnografia, por suposição, restrita aos Runa, povo indígena de língua Quíchua do Alto Amazonas no Equador Kohn (2015; 2013, p. 2). Mas possamos talvez dizer, nem tanto uma etnografia nos moldes concernentes da etnologia indígena, pois, o autor, apesar de não se afastar totalmente do relato de campo, aposta mais e embarca fundamentalmente numa análise das relações interespecíficas, nomeadamente aquelas relacionadas com a floresta. Está repleta, segundo o autor, de agência cognitiva, pois, afinal o pensamento não é apanágio tão-somente humano (Ibid.). O que

Khon apresenta é, como diz, “uma antropologia para além do humano”, isto é, um estudo antropológico apoiado na semiologia de Peirce que nos faz refletir a respeito de um antigo problema, o das relações do homem com o ambiente. O humano (ocidental) e sua ausência de princípios que levem em consideração o ecossistema, que Kohn chama “falta de ética ecológica”. Ainda mais quando “O que significa ser humano está relacionado com o nosso lugar na natureza”. Ausência que merece reflexão, e segundo o autor, papel que a antropologia poderia facilitar. Ainda assim nos diz que a “Antropologia deveria ser a melhor disciplina para estudar o antropoceno, mas por focar o homem em suas particularidades que o fazem único, isso faz perpetuar o dualismo” (2015).

Nesse sentido, Kohn, o que tem por “ética ecológica”, tal princípio, o encontra desde uma mente além da mente humana, uma mente concernente a uma parte da biota nas florestas do Alto Amazonas, pois a afinal a floresta pensa (2013). Dessa forma o convite que faz, é o de “voltar a refletir sobre o velho problema filosófico de qual o nosso lugar na natureza” (2015).

Khon apresenta de meu ponto de vista, uma obra instigante, que acaba em parte dirigindo, assim como o conjunto de autores que citei até aqui, minha atenção para as relações dos Ka’apor com o ambiente e as sinergias entre espécies. Contando principalmente com o que acontece na relação entre agentes no ritual musical deste povo. Embora pareçam assuntos desconexos, não o são. Estão postos os dois (neste contexto) no domínio da relacionalidade pautada pela música indígena. Quando de um lado, os *Ijar* e os *Tupiwari* se afastam pela ação nefasta da agência humana, os mesmos fazem o transito inverso quando humanos especialistas nas artes xamanísticas chamam a representação *Ijar* e *Tupiwari* por meio do canto. Dois termos divergentes que imprimem fluxos transitivos que abarcam clausulas de mudança. Desse modo, uma vez que minha presença em campo em busca de conseguir aproximar-me do tema da ritualidade musical, boa parte dos relatos e testemunhos a que tive acesso, sempre incluiu muitas vezes assuntos relacionados com estes dois temas. Dessa forma é importante abordá-los, assim como aqui apresento (até ao momento, pertinente à discussão aqui posta sobre o antropoceno). Prosseguindo adiante em continuidade, de um tema a outro. Isto é, das relações dos Ka’apor com o ambiente⁵ e o antropoceno à coparticipação agentiva das relações inter-espécies através da música no ritual.

⁵ As relações dos Ka’apor com o ambiente (primeiro de maneira exógena como até aqui aponte, e posteriormente no interior do universo xamanístico).

Entretanto, ainda sobre Kohn, o significante icônico que tanto nos fala o autor (2013), remete-me a um episódio do meu prévio campo, quando escutei pela primeira vez, entre o emaranhado sonoro próprio da floresta, um canto de Cricrió (família *Cotingidae*) — importante sublinhar a notável relevância que os Ka'apor concedem ao reino das aves. Caráter proeminente nas narrativas e repertórios cantados e de flauta, deste povo. Canto de pássaro que só havia escutado em mistura de trilha sonora daqueles característicos documentários televisivos sobre a biodiversidade amazônica, do tipo National Geographic. O que me foi dito, é que perceber o canto do Cricrió naquele contexto, significava estarmos em área de mata densa. Tomado aqui, o signo sonoro, em indício acústico de floresta preservada⁶. O Cricrió, na região contígua ao Alto Turiaçu, já não canta, justamente pelo predatismo desenfreado acima mencionado.

Como colocado anteriormente, os resultados das práticas agressivas, produto de políticas oriundas de uma tal sede de progresso, têm vindo a destruir parte do bioma Amazônico e com isso se põe em causa a garantia de estabilidade desse Biosistema. Não só o clima da região fica alterado, como o de outras partes do planeta, sofrem também modificações graves. Falando aqui de um ponto geográfico específico, já não seria razão suficiente o que vem acontecendo nessa região do planeta para recusar desviarmo-nos do conceito de Antropoceno/Capitoloceno? Talvez possamos atentar então, para parte do que afirma Donna Haraway:

O Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes. Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível, e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios. [...] O limite que é o Antropoceno/Capitaloceno significa muitas coisas, incluindo o fato de que a imensa destruição irreversível está realmente ocorrendo, não só para os 11 bilhões ou mais de pessoas que vão estar na terra perto do final do século XXI, mas também para uma miríade de outros seres. [...] “À beira da extinção” não é apenas uma metáfora; e “colapso de sistema” não é um filme de ‘suspense’. Pergunte a qualquer refugiado, de qualquer espécie. [...] Então, penso que mais do que um grande nome, na verdade, é preciso pensar num novo e potente nome. Assim, Antropoceno, Plantationoceno e Capitaloceno (termo de Andreas Malm e Jason Moore antes de ser meu). E também insisto em que precisamos de um nome para as dinâmicas de

⁶ Paralelo também com Helmreich e suas ondas como índices das mudanças climáticas.

forças e poderes sim-chthonica sem curso, das quais as pessoas são uma parte, dentro das quais esse processo está em jogo. Talvez, mas só talvez, e apenas com intenso compromisso e trabalho colaborativo com outros terranos, será possível fazer florescer arranjos multiespécies ricas, que incluam as pessoas. Estou chamando tudo isso de chthuluceno – passado, presente e o que está por vir (Haraway, 2016, p. 139–46).

Aos Ka'apor, será que podemos olhar seu território como refúgio tal como Donna Haraway coloca? Do outro lado, “[os modernos] têm cidades que muitas vezes são bastante bonitas; eles são habitantes da cidade, cidadãos, eles se autodenominam (e às vezes são chamados) “civilizados” (Latour, 2013, p. 22). Sabemos, que além da Terra Indígena do Alto Turiaçu, em particular, em seu entorno, o que impera são os resultados nefastos fruto da mercancia provinda dos modernos/civilizados, porção geradora do Antropoceno/Capitaloceno.

Visto que as variações climáticas são também fruto da ação antrópica, penso que o conceito de antropoceno, mesmo que imbuído de alguma contradição, promove a reflexão e o debate. Deslocarmos-nos na contramão, aversos à categoria, perderíamos creio, a possibilidade de pensar tão bem a ação humana subversiva, mesmo que esta seja delimitada a um círculo específico, aquele das dinâmicas do capitalismo. As adversidades geradas em decorrência de tais práticas, produzem ainda respostas endo e exogenamente a curto e longo prazo. Como sabemos, isto é o que acontece. Agora uma previsível e já decretada instabilidade planetária, não a que temos, mas uma por vir. Imagine-se, uma outra, diretamente proporcional à aversiva ao planeta, imposta pelo homem. Correspondente karmica ou réplica reflexiva de Gaia. Pois, se a floresta pensa (Kohn, 2013), porque não o planeta? Palavras que remetem a Lovelock (1979) e a um planeta vivo. Agora, de antemão, um problema sem solução este?

Penso sinceramente que quem não está preocupado com isso não tem muito com o que se preocupar. É muito provável, decerto, que nenhum Armagedom ecológico súbito venha a pôr fim à nossa forma de vida; talvez apenas vivamos todos, os que forem sobrevivendo, cada vez pior, em um mundo cada vez mais parecido com aqueles dos romances de Philip K. Dick, onde o espaço e o tempo começam a apodrecer e a se desintegrar, as ações não se completam, os efeitos precedem erraticamente as causas, as alucinações se materializam em direções divergentes, a vida e a morte se tornam tecnologicamente indistinguíveis, e onde manter a sanidade mental, em meio a uma entropia que corrói

ominosamente a própria narrativa, é a única ocupação possível, e em última instância impossível, dos personagens. Como argumentava Leibniz, o número de mundos piores do que qualquer um em que nos encontremos é infinito. Não há o pior mundo possível; mas só há um melhor mundo possível: este nosso mesmo. E houve quem chamasse o velho Leibniz de otimista. [...]. O melhor dos mundos possíveis deve necessariamente ser um mundo onde um outro mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo dentro deste, imanente a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas. Bem, ou é isso, ou estamos, literalmente, fritos. Perguntem a Davi Kopenawa o que ele acha (Viveiros de Castro, 2012, p.153).

Finda aqui a investida nos predicativos antropocénicos por ora. À guisa de conclusão farei então uma sucinta alusão ao universo musical xamanístico Ka'apor para que tenhamos vislumbre dos fluxos de agentividade que contrariam aquela circunscrita agência humana que patrocina o regime unívoco que está por detrás das mudanças climáticas.

Considerações finais

Os Ka'apor, como é sabido, têm vindo a delimitar estratégias para a defesa de seu território de forma autónoma e politicamente organizada para que as invasões dos madeiros sejam de alguma forma travadas e seu território salvaguardado. São latentes as implicações. Haja vista que a floresta não só envolve suas vidas, como qualquer dissociação forçada põem em risco os modos Ka'apor de estar no mundo.

Com ênfase no pensamento dos detentores do conhecimento xamanístico, a preocupação está plasmada nas razões de ordem prática, fundamentalmente. Pois sem mata não há como subsistir. Mas a inquietude vem igualmente pelo abandono forçado de agentes não-humanos que não somente circunscrevem os vieses cosmológicos, mas estão também enredados rizomaticamente com os marcadores da ritualidade de cura. São os *Ijar* que protegem determinados ecossistemas, como pude referir no início do ensaio. São estes sujeitos que guardam os animais de caça e os *tupiwari*. Tanto as cutias, os guaribas, os jabutis e tantos outros, como os animais-espírito não se vêm desligados de sua parcela monádica plasmada na figura do dono (*Ijar*), pois são relativos a estes. Em analogia com as descrições etnográficas sobre o xamanismo Wayãpi, feitas por Gallois (1996), que revela os fios invisíveis que ligam os bichos a seus respectivos donos. De forma análoga também assim entre os não-humanos do Alto Turiaçu e seus respectivos *Ijar*.

Recordo que uma profusão de trocas recíprocas acontece em meio ao ritual de pajelança Ka'apor, tão somente porque as validades do discurso musical são vigentes nesse contexto. É pela ação da música que os agentes não-humanos, acima referidos, comparecem em resposta à convocação gerada no plano acústico. Em última instância, é o principal interveniente humano, o especialista ritual, que apelando por meio da cantoria faz chegar até si a participação dos sujeitos invisíveis. O pajé, depois de ter validado seu apelo, a resposta co-participativa não tarda. É então nesse instante que o protagonismo assumido pela figura de um pajé humano no início da cerimônia, transfere o lugar de ribalta a um animal-espírito, também este muitas vezes, um especialista em pajelança. Ou, de outra forma, segue o xamã humano numa viagem com destino à morada celeste dos entes não-humanos, tendo em vista uma série de negociações cosmopolíticas. São então, o fumo do *pitimir* (cigarros de *tawari*) e a cantoria que constroem e propiciam a conjuntura essencial para a contiguidade dos agentes invisíveis e os fluxos que concedem a continuidade das relações amistosas entre humanos e não-humanos neste contexto ameríndio.

Num tom mais conclusivo não poderia encerrar sem antes afirmar que concordo com as assertivas postas pelos autores aqui aludidos que apontam para o antropocentrismo da categoria aqui em destaque. Fundamentalmente, o exemplo do xamanismo Ka'apor, que é apenas um entre muitos, prescreve toda e qualquer ausência de sentido quando colocado no embornal que apregoa a humanidade como um todo indiferenciado e que concebe dessa forma o conceito de antropoceno. A profusão de culpas pelo aquecimento global apontadas aos humanos de forma geral, como vimos, destitui automaticamente toda e qualquer agência que se coloca em sentido inverso ao instigador primário das alterações climáticas.

Lembro então que o regime de univocidade que tudo coopta em termos recursivos e que determina e alavanca o que conhecemos como antropoceno, sobrevém de maneira contrária às disposições musicais do universo xamanístico Ka'apor. Se de um lado temos a ação funesta de humanos, portando a insígnia de morte que é o desmatamento e que obriga ao afastamento dos *Ijar* e dos *Tupiwari*. De outro lado temos o contexto xamanístico que comporta um coletivo de cantadores humanos imbuídos em práticas sonoro-musicais, em intenções sobejamente opostas, de confluir para aquele contexto particular a contiguidade desses mesmos agentes. De um lado a dispersão de fluxos, do outro a continuidade dos mesmos. Antagonismo disjuntivo em oposição às convergências simétricas inter e transespecíficas. Inconsonância infausta completamente inversa à difonia entre humanos e não-humanos num ritual tupi amazônico.

Referências

- BRABEC DE MORI, Bernd. Music and Non-Human Agency. In: POST, Jennifer (Ed.). **Ethnomusicology – A Contemporary Reader**. Tradução. New York & London: Routledge, 2018. v. IIp. 181–194.
- BRABEC DE MORI, Bernd; SEEGER, Anthony. Introduction: Considering music, humans, and non-humans. **Ethnomusicology Forum**, [s. l.], v. 22, n. Routledge, p. 269–286, 2013.
- DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Tradução. [s.l.]: University of Chicago Press, 2013.
- GALLOIS, Dominique. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis: a relação i-paie”. In: (org), Xamanismo no Brasil, novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC; pp. Langdon Xamanismo no Brasil-Novas Perspetivas. PDF. In: **Xamanismo no Brasil-Novas Perspetivas**. Tradução. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 39–74.
- GERALDO KA’APOR. Jane ramüi uhem pyrã har ke. In: GARCÉS, Claudia López (Ed.). **Ka’apor ma’e panu ha ke - A palavra dos moradores da mata: Narrativas tradicionais do povo indígena Ka’apor**. Tradução. Belém, PA: MPEG, 2011. p. 17–20.
- HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 159–165, 2015. Disponível em: <<https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/6/1/159-165/8110>>. Acesso em: 29 mar. 2019.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **Clima Com Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I**, [s. l.], v. 02 Ano 3, n. N. 5, p. 139–146, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258&fs=#_edn1>
- HELMREICH, Stefan. Waves: An anthropology of scientific things (The 2014 Lewis Henry Morgan Lecture). **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 265, 2014. Disponível em: <<http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.3.016>>. Acesso em: 16 out. 2017.

- HILL, Jonathan. Muzicalizando o Outro: Etnomusicologia na Era da Globalização. In: MONTARDO, Deise Lucy; DOMÍNGUEZ, María Eugenia (Eds.). **Arte e Sociabilidades em Perspetiva Antropológica**. Tradução. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014. p. 13–46.
- INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. **World archaeology**, n. 2. [s. l.], v. 25, n. Taylor & Francis, n. 2, p. 152–174, 1993.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Tradução. 2ª. ed. New York: Taylor & Francis, 2002.
- INGOLD, Tim. **Lines: a brief history**. Tradução. New York: Routledge, 2007.
- INGOLD, Tim. 9 Terra, céu, vento e tempo. In: **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução. Petrópolis: Editora Vozes, 2015a. p. 179–92.
- INGOLD, Tim. **The life of lines**. Tradução. New York: Taylor; Francis Routledge, 2015b.
- INGOLD, Tim. **Aquae TV Entrevista a Tim Ingold Catedrático de Antropología social**. **Fundación Aquae.**, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SftruWjVyq4>>. Acesso em: 30 dez. 2017.
- KOHN, Eduardo. Cap. 2. The Living Thought. In: **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Tradução. Berkeley: University of California Press, 2013. p. 71–102.
- KOHN, Eduardo. **KOHN, Eduardo. 4th Annual International Conference on Philanthropy PRESENTATION: “How Forests Think & How Magic Works”**. **Stavros Niarchos Foundation.**, 2015. Disponível em: <<https://youtu.be/V2NJWbBd6U>>. Acesso em: 21 dez. 2017.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede**. Tradução. Salvador; São Paulo: Edufba; Edufsc, 2012.
- LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns**. Tradução. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 57, n. 1, p. 11–31, 2014.

- LATOURE, Bruno et al. Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology, and Apocalypse. **Ethnos**, [s. l.], v. 83, n. 3, p. 587–606, 2018. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00141844.2018.1457703>>. Acesso em: 21 mar. 2019.
- LOVELOCK, James. **Gaia: A new look at life on earth**. Tradução. New York: Oxford Paperbacks, 1979.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Eds.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Tradução. Rio de Janeiro, RJ: Editora Fiocruz, 1994.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. **A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-Interpretativa**. Tradução. Florianópolis: UFSC, 2013.
- MOORE, Jason W. The Rise of Cheap Nature. [s. l.], p. 52, 2016.
- PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. 2004. tese de doutorado - UFSC, Florianópolis, 2004.
- SEEGER, Anthony. Cap. 2 A arte vocal dos Kísêdjê: da fala ao canto. In: **Por que cantam os Kísêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico**. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 67–114.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in the capitalist ruins**. Tradução. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 30 jun. 2017.