

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

IZABELA SANTARELLI FERRAZ

A INVENÇÃO DOS POSSÍVEIS

uma análise das disputas materiais e ontológicas em torno da tese do marco temporal

Belo Horizonte

2024

IZABELA SANTARELLI FERRAZ

A INVENÇÃO DOS POSSÍVEIS

uma análise das disputas materiais e ontológicas em torno da tese do marco temporal

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado à Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito e Ciências do Estado, como requisito à obtenção do título de bacharel em Ciências do Estado.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Seferian Scheffer Machado

Belo Horizonte
2024

Àquelas e àqueles que se propõem a imaginar e
construir mundos novos no *tempo-de-agora*.

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas responsáveis por me formarem enquanto pesquisadora e também enquanto sujeito político. Reconhecendo este trabalho como síntese de um pouco de tudo que aprendi ao longo da minha trajetória, ele também foi escrito a muitas mãos.

À minha mãe, Juliana, e ao meu padrasto, Bruno, por possibilitarem que eu construísse meu futuro, desde um lugar material, passando pelas liberdades concedidas para que eu pudesse realizar escolhas e fazer apostas. Obrigada por confiarem em mim e nas minhas decisões, e pela certeza de que sempre posso contar com o amor e cuidado de vocês.

Aos meus avós, Simone e Renê, pelo amor, pelo cuidado e por me fazerem acreditar em mim mesma. Desde sempre.

Ao meu irmão, Davi, e à minha irmã, Alice, por me ensinarem a enxergar o mundo ao meu redor como *canteiro de obras*. Com vocês tento aprender todos os dias que, para além de tudo ser ferramenta, de tudo também se faz brincadeira.

Ao meu orientador, Gustavo Seferian, *camarada*, em toda a potência anunciada por essa palavra. Por estar ao meu lado enquanto descubro os caminhos possíveis. Agradeço pela liberdade concedida para que eu pudesse encontrar as aberturas e inventar as rotas que foram percorridas por este trabalho. Por me mostrar que a Universidade pode, e deve, ser um espaço potente de afetos, trocas e invenção de um novo mundo. Obrigada pelo carinho, pela leitura atenta daquilo que escrevi, pelos nossos diálogos e por compartilhar comigo e com o mundo aquilo que você conhece.

Às minhas amigas, Aisha, Clara e Raissa, por tornarem tudo mais brando. Agradeço pela companhia e pelo carinho ao longo dos anos de graduação. Obrigada por me lembrarem constantemente da felicidade (revolucionária) que se tem quando espaços são compartilhados com outras mulheres.

Por fim, àquelas e àqueles com quem tenho a felicidade de ocupar espaços de transformação social e política, com as/os quais também tenho a sorte de construir amizades. Por me ensinarem que lutar e resistir é também cuidar.

Existe um único lugar onde o ontem e o hoje se encontram e se reconhecem e se abraçam, e este lugar é o amanhã. Soam como futuras certas vozes do passado americano muito antigo. As antigas vozes, digamos, que ainda nos dizem que somos filhos da terra, e que mãe a gente não vende nem aluga.

Enquanto chovem pássaros mortos sobre a Cidade do México e os rios se transformam em cloacas, os mares em depósitos de lixo e as selvas em deserto, essas vozes teimosamente vivas nos anunciam outro mundo que não seja este, envenenador da água, do solo, do ar e da alma.

Também nos anunciam outro mundo possível as vozes antigas que nos falam de comunidade.

A comunidade, o modo comunitário de produção e de vida, é a mais remota tradição das Américas, a mais americana de todas: pertence aos primeiros tempos e às primeiras pessoas, mas pertence também aos tempos que vêm e pressentem um novo Mundo Novo. Porque nada existe menos estrangeiro que o socialismo nestas terras nossas. Estrangeiro é, na verdade, o capitalismo: como a varíola, como a gripe, veio de longe.

Eduardo Galeano, *As tradições futuras, O Livro dos Abraços.*

RESUMO

A partir das atuais discussões e mobilizações sobre a tese do marco temporal, este trabalho possui o objetivo de compreender como ocorreram e seguem ocorrendo as disputas, tanto no campo material quanto no campo ontológico, em torno desse processo, uma vez que, mesmo redigido após a promulgação da Lei do Marco Temporal pelo Congresso Nacional, a tese segue sendo objeto de debate. Diante disso, é colocada a seguinte questão: como distintas concepções acerca daquilo que entende-se por tempo, espaço e território – que materializam-se em modos de vida plurais – articulam-se no embate em torno da tese do marco temporal? Partimos aqui da hipótese de que a compreensão dessas categorias na modernidade são incompatíveis com modos outros de se compreendê-las, que, mesmo diante da multiplicidade, não constituem-se enquanto ameaças mútuas. Tais categorias a partir do pensamento moderno, no entanto, representam uma ameaça no campo material e ontológico. Diante disso, tomou-se o marxismo crítico enquanto chave interpretativa, uma vez que admite aberturas a percepções múltiplas do mundo. Se pretendemos não somente interpretar a civilização moderna, mas também buscar entender, ainda que de forma bastante limitada – como a própria tarefa determina –, civilizações outras, nos voltamos à teoria marxista enquanto um campo aberto à disposições antropofágicas, na medida em que estabelece afinidades com pensamentos múltiplos, abrindo-se, como procuramos no trabalho, às contribuições da antropologia e da arqueologia. Esse arranjo dialoga, ainda, com as afinidades que buscamos mapear também a partir das contribuições do romantismo revolucionário ao marxismo, para além da crítica da economia política, provocando a crítica da razão histórica e a crítica da positividade científica. Assim, a partir de uma pesquisa de caráter qualitativo, adotando como bibliografia tanto fontes primárias quanto secundárias, procuramos compreender como as categorias tempo e espaço no modo de produção capitalista, balizadas pelo progresso enquanto ideal, se veem refletidas numa concepção universal da história, bem como entender como aquelas compreensões que questionam essas categorias, a partir do contato com as narrativas de povos originários, contribuem para a crítica ao pensamento moderno. Por fim, a última parte propõe compreender os processos em torno da tese do marco temporal e como diferentes cosmovisões acerca do que seria território confrontam-se, enfim, na prática, demonstrando a incompatibilidade também das instituições do Estado e do Direito modernos com outros modos de vida.

Palavras-chave: tese do marco temporal; política; tempo; espaço; território; cosmovisões.

ABSTRACT

Based on the current discussions and mobilizations on the temporal framework thesis, this paper aims to understand how disputes have occurred and continue to occur, both in the material field and in the ontological field, around this process, since, even though it was drafted after the Temporal Framework Law was enacted by the National Congress, the thesis continues to be a subject of debate. This raises the question: how are different conceptions of what is meant by time, space and territory – which materialize in plural ways of life – articulated in the clash over the temporal framework thesis? We start here with the hypothesis that the understanding of these categories in modernity is incompatible with other ways of understanding them, which, even in the face of multiplicity, are not mutually threatening. However, these categories in modern thought represent a threat in the material and ontological field. In view of this, critical Marxism theory has been taken as an interpretative key, since it is open to multiple perceptions of the world. If we intend not only to interpret modern civilization, but also to try to understand, although in a very limited way – as the task itself dictates – other civilizations, we turn to the Marxist theory as a field open to anthropophagic dispositions, insofar as it establishes affinities with multiple thoughts, opening itself up, as we seek in this work, to the contributions of anthropology and archaeology. This arrangement also dialogues with the affinities that we also pursue to map from the contributions of revolutionary romanticism to Marxism, beyond the critique of political economy, provoking the critique of historical reason and the critique of scientific positivity. Thus, based on qualitative research, using both primary and secondary sources as bibliography, we seek to understand how the categories of time and space in the capitalist mode of production, guided by progress as an ideal, are reflected in a universal conception of history, as well as how those understandings that question these categories, based on contact with the narratives of native peoples, contribute to the critique of modern thought. Finally, the last part aims to understand the processes surrounding the temporal framework thesis and how different cosmovisions about what territory is confront each other, demonstrating the incompatibility of modern institutions of state and law with other ways of life.

Keywords: temporal framework thesis; politics; time; space; territory; cosmovisions.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
AGU	Advocacia-Geral da União
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CCJ	Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania
CGU	Controladoria-Geral da União
CHEBM	Complexo Hidrelétrico de Belo Monte
Flacso	Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais
FPA	Frente Parlamentar de Agropecuária
GAB	Gabinete
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PL	Projeto de Lei
PP	Progressistas
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade

STF

Supremo Tribunal Federal

UHE

Usina Hidrelétrica

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 UTOPIAS ROMÂNTICAS FRENTE À CRISE: FORMAS DE (RE)EXISTIR	13
2.1 Crise civilizacional: os mundos possíveis desde a política profana	13
2.2 Pela redescoberta do marxismo: perceber nas fissuras, a potência	21
2.3 Afinidades revolucionárias: só me interessa o que não é meu	32
2.4 Cosmologias indígenas e o marxismo: diálogos a partir da <i>perda</i> e do <i>esquecimento</i>	39
3 POR UMA NOVA ESCRITA DA HISTÓRIA: OS POVOS ORIGINÁRIOS E A FORMAÇÃO DE TERRITÓRIOS	43
3.1 A história: (re)encontrar o passado entre os silêncios dos rastros	43
3.2 O tempo: o desvio pelo <i>passado que não passou</i> como aposta política	54
3.3 O espaço: o território sob disputa num mundo com muitos mundos	65
4 A MÁQUINA DE MOER HISTÓRIA: O PROGRESSISMO BRASILEIRO E AS POLÍTICAS DO FIM DO MUNDO	77
4.1 Nas amarras do Estado moderno: os limites e as contradições do progressismo brasileiro	77
4.2 A tese do marco temporal: o apagamento do passado e a destruição dos futuros possíveis	87
4.3 A diferença como princípio: transformar e cuidar do(s) mundo(s) com os <i>outros</i>	98
5 CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

A tese do marco temporal, criada pela burguesia com vistas a atender os interesses do complexo agro-minero-industrial e substancializada na Lei nº 14.701 de 20 de outubro de 2023, condiciona a possibilidade de demarcação de terras indígenas à posse dos povos originários na data marcada pela promulgação da Constituição Federal, dia 5 de outubro de 1988. Ou seja, são passíveis de serem demarcadas apenas terras que já encontravam-se ocupadas ou estavam sob disputa pelos povos originários até a referida data. Essa proposição desconsidera, portanto, o que seria o direito originário dos povos indígenas sobre seus territórios, expresso na Constituição de 1988, que admite a existência de um direito anterior ao próprio Estado brasileiro – conformando a tese do indigenato. Ocorre, então, um embate entre essas duas concepções acerca do direito à terra e ao território dos povos originários, a partir do qual os conflitos entre a defesa e a negação da tese do marco temporal são materializados nas tramitações jurídicas em torno do processo, o que, por sua vez, foi acompanhado pela resistência dos povos originários, respaldados por diversos setores da esquerda brasileira, como movimentos socioambientais, campos da Igreja Católica – o Conselho Indigenista Missionário, por exemplo – e a academia.

A partir daí, este escrito possui o objetivo de compreender como ocorreram e seguem ocorrendo as disputas – uma vez que, mesmo redigido após a promulgação da Lei do Marco Temporal pelo Congresso Nacional, ela segue sendo objeto de debate –, tanto no campo material quanto no campo ontológico, em torno da tese. Tendo em vista esse contexto, é colocada a seguinte questão: como distintas concepções acerca daquilo que entende-se por tempo, espaço e território – que se materializam em distintas formas de viver – articulam-se no embate em torno da tese do marco temporal? Partimos aqui da hipótese de que a compreensão dessas categorias pelo modo de produção são incompatíveis com modos outros de se compreender, que, mesmo diante da multiplicidade, não constituem-se enquanto ameaças mútuas. Tais categorias sob a modernidade, no entanto, representam uma ameaça no campo material e ontológico, por não admitir formas outras de se compreender e viver que não aquelas que violentamente impõem.

De modo a responder à questão colocada e verificar a hipótese formulada, nos voltamos, num primeiro momento, à contribuição para a formulação de um marxismo crítico, tarefa essa sempre constante, uma vez que admite aberturas a percepções múltiplas do mundo a partir da compreensão de que quaisquer formulações teóricas possuem limitações inerentes a si próprias. Tal compreensão evidencia-se, como propusemos, quando tensionamos também

falar sobre a crise civilizacional na qual nos inserimos, que, por sua complexidade e multiplicidade de dimensões, demanda de nós que complexifiquemos também o campo teórico em que nos amparamos. Uma vez que pretendemos não somente interpretar a civilização capitalista, industrial e moderna, mas também buscar entender, ainda que de forma bastante limitada – como a própria tarefa determina –, civilizações outras, nos voltamos à teoria marxista enquanto um campo aberto à disposições antropofágicas, na medida em que estabelece afinidades com pensamentos múltiplos. Esse arranjo dialoga, ainda, com as afinidades que buscamos mapear também com o romantismo revolucionário ao vislumbrar em Marx, como Daniel Bensaïd (1999) já anunciava, para além da *crítica da economia política*, a *crítica da razão histórica* e a *crítica da positividade científica*.

Posteriormente, buscamos compreender as categorias tempo e espaço desde o modo de produção capitalista, balizadas pelo progresso enquanto ideal, que se veem refletidas, por sua vez, numa concepção universal da história. Esta seção procurou, assim, questionar a História – grafada em letra maiúscula por se apresentar como a única, em meio a diversas outras que se veem eclipsadas por ela – a partir do imperativo benjaminiano de *escovar a história a contrapelo* (Benjamin, 2005), o que buscou-se realizar através das contribuições da antropologia e da arqueologia. A partir do estudo de componentes naturais e culturais, e também da contestação dessa mesma categorização, a arqueologia, em constante diálogo com a história, se propõe a construir narrativas a partir dos rastros deixados pelas civilizações passadas, nos permitindo voltar nossos olhares a um tempo anterior à colonização, nos mostrando uma história aberta. A antropologia, por seu turno, nos indica outras formas de construir a história, legitimando a tradição oral e a mitologia dos povos originários, por exemplo, como fontes legítimas, opondo-se à ideia de que essas comunidades não possuiriam história, o que buscamos a partir do contato com as narrativas e experiências dos povos Yudjá (Juruna), Timbira e Huni Kuin, além das formulações de Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015) e Ailton Krenak (1992, 2022). Então, foi possível apreender o imbricamento entre as categorias tempo e espaço em civilizações múltiplas para pensar no território enquanto *locus* de reprodução social dos modos de vida dos povos originários. Enfim, pudemos pensar no embate entre formas outras de se compreender essas categorias – tempo, espaço e território – e a forma pela qual as compreendemos desde a modernidade, conformando aquilo que Arturo Escobar (2014) denominou de *lutas ontológicas*.

Por fim, a última parte deste escrito propõe compreender os processos em torno da tese do marco temporal e como diferentes cosmovisões acerca do que seria território confrontam-se, enfim, na prática. Tendo em vista o histórico da tese, foi realizado um breve

diagnóstico dos governos progressistas brasileiros, expressos nos governos Lula (2003 - 2011) e Dilma (2011 - 2016), procurando, sobretudo, analisar as políticas relacionadas aos povos indígenas e ao meio ambiente no período em questão. Buscamos traçar os limites do Direito moderno, bem como compreender as potências e insuficiências do pluralismo jurídico através das formulações de Catherine Walsh (2002), Piotr Stutchka (2009) e Ricardo Pazello (2018), chegando aos conceitos de *interculturalidade* e *direito insurgente*. Assim, foram analisados criticamente os processos jurídicos e políticos em torno da tese do marco temporal. A partir do entendimento de que as categorias pelas quais os povos originários se balizam por valores incompatíveis com aqueles reivindicados pela civilização moderna, busca-se demonstrar, assim, a incompatibilidade também da instituição do Estado e do Direito modernos com os modos de vida de mundos outros. Enfim, como uma resposta possível ao diagnóstico de crise, que abarca o marco temporal, foram apresentadas diferentes estratégias, que, assim como as visões de diferentes mundos, são combinadas para enfrentar as questões colocadas.

Em relação à metodologia empregada neste escrito, foi realizada uma pesquisa de caráter qualitativo, adotando como bibliografia tanto fontes primárias quanto secundárias. De modo a conceituar aquilo que chamamos de marxismo crítico, foram mobilizadas fontes secundárias de pesquisa, desde aquelas que se propuseram a também definir o que viria a ser uma teoria heterodoxa – Daniel Bensaïd (1999, 2008, 2012), Michael Löwy (2004, 2005, 2008, 2011, 2013, 2014, 2019, 2023) e Walter Benjamin (1987, 2005, 2009, 2021) – até aquelas que, mesmo não localizando-se no campo marxista, podem compor diálogos com ele – Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), Isabelle Stengers (2018), Marisol de la Cadena (2018) e Oswald de Andrade (1972), por exemplo. Como forma de compreender o modo pelo qual as categorias tempo, espaço e território, e conseqüentemente, a história, se alternam em relação ao modo de produção ao qual correspondem, foram mobilizadas fontes secundárias de pesquisa, mas também fontes primárias, como relatos antropológicos e documentos confeccionados por povos indígenas. Ademais, com o objetivo de compreender as movimentações em torno da tese do marco temporal, foram utilizados documentos produzidos durante o processo judicial e também as jurisprudências anteriores a ele, bem como as próprias reflexões dos povos originários acerca das questões tratadas, através dos escritos confeccionados e disponibilizados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), além disso, de modo a realizar uma leitura crítica do processo, fontes secundárias de pesquisa foram empregadas.

2 UTOPIAS ROMÂNTICAS FRENTE À CRISE: FORMAS DE (RE)EXISTIR

*Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju
A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens
morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio
de algumas formas gramaticais
(O. de Andrade, *Manifesto Antropófago*, 1972).*

2.1 Crise civilizacional: os mundos possíveis desde a política profana

A necessidade de falar de *crise* neste escrito se coloca na medida em que demarcar o contexto real do qual partimos apresenta-se enquanto uma investida inevitável. Tal exercício consiste em se propor a elaborar algo que hoje, por assumir tantos sentidos a partir de diferentes sujeitos e forças políticas antagônicas, acaba por não nos dizer muito na maioria das vezes nas quais nos deparamos com essa expressão. A dificuldade de falar da crise também se dá na medida em que não só estamos inseridos nela, mas muitos de nós sequer chegamos a conhecer um mundo sem crises. Se não cremos na neutralidade ao falar da história e da realidade social, quando relatamos essa dificuldade de descrever a crise não estamos nos referindo a uma dificuldade que passa pela tentativa de lidar com ela de maneira objetiva, com pouca ou nenhuma afetação dos nossos sentimentos, afinal, não cremos nessa possibilidade de antemão. Pelo contrário, ao falarmos de crise não podemos ignorar que partimos do sentimento de melancolia que há muito nos habita enquanto coletivo e, assim, dita nossa lida para com o real, bem como as relações que estabelecemos com o nosso passado. Nos referimos à dificuldade que se coloca, na verdade, a partir de um fator que indica uma dialeticidade inerente à política e ao nosso modo de compreender o mundo. A falsa crença de que nosso futuro está fechado, de que nosso horizonte está determinado e então nada podemos fazer é aquilo que torna difícil a tarefa de falar sobre a crise. No entanto, exatamente pelas mesmas razões, tal tarefa torna-se inescapável se nos propomos a interpretar – e transformar – a realidade.

Esse entendimento do qual partimos não significa, no entanto, renunciar à preciosa compreensão a partir da qual a palavra *crise* assume quando percebida e caracterizada desde o do *senso comum*, como argumentou Gustavo Seferian (2017) a partir de uma perspectiva gramsciana. Assim, a partir das nossas pretensões aqui, uma vez que tencionamos pensar nessa crise que, inegavelmente, impõe-se à nossa realidade, faz-se necessário, então,

delimitarmos quais são os nossos pressupostos para interpretá-la, que possuem em comum a concepção de que as diferentes dimensões da crise comunicam-se de maneira dialética. A partir daí, propomos também, despretensiosamente, refletir acerca dos caminhos possíveis para superá-la. Ao descrever nosso momento histórico, marcado pela crise, Michael Löwy (2013) parte do pressuposto de que as suas dimensões econômica e ecológica teriam uma origem comum: a própria racionalidade mercantil da *civilização capitalista industrial moderna*, baseada na crença da infinitude da natureza, que, por sua vez, acaba por ditar o funcionamento do aparelho produtivo sob o capital¹. Desde esse entendimento, a crise despontaria em uma civilização específica, ou seja, em um modo muito específico de organizar a sociedade. Então, ela seria “[...] de um sistema de produção, consumo, transporte e habitação” (Löwy, 2013, p. 80) específicos, que constituem, segundo o autor, um *modo de vida insustentável*.

Se a crise é específica de um modo de vida, é porque existem outras formas de lidar com o mundo que, para além de serem fundamentadas em concepções distintas das nossas, podemos percebê-las desde a materialidade, a partir das lidas múltiplas com todas as dimensões que balizam tais formas de viver. Em meio à pluralidade de formas civilizacionais, algumas ainda não fagocitadas pelo modo de produção, que apresentam-se em sua diversidade, a civilização capitalista é aquela que apresenta-se como a única civilização possível (Seferian, 2017), opondo-se às outras, relegadas à condição de *barbárie* a partir da ótica moderna. A tensão entre civilização e barbárie pode ser percebida na Tese VII nas formulações de Walter Benjamin (2005) em *Sobre o conceito de história*, que demonstra a unidade dialética entre esses dois conceitos, na medida em que a civilização burguesa reivindica para si a dimensão cultural mediante uma compreensão de que a cultura se daria a partir de uma universalidade: “[...] Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro” (Benjamin, 2005, p. 70). O autor complementa essa reflexão com suas conhecidas palavras, que concebe como a tarefa do materialista histórico na busca por romper com a transmissão desses documentos de cultura, repletos de barbárie: seria necessário, então, “*escovar a história a contrapelo*” (Benjamin, 2005, p. 70, grifo nosso). Esse

¹ Baseando-se nas formulações de Marx acerca da não neutralidade do aparelho estatal ao discorrer sobre a Comuna de Paris, Löwy (2013) pensa na aplicação dessa mesma reflexão ao aparelho produtivo capitalista: ele, não podendo ser tomado como neutro, mas balizado pela ideologia do progresso, deveria ser profundamente transformado pelo conjunto da classe trabalhadora. A partir daí, tal reflexão nos leva à compreensão de que nem o capitalismo verde nem o socialismo burocratizado seriam capazes de dar uma resposta satisfatória à crise ecológica, exatamente por não proporem transformar radicalmente as forças produtivas (Löwy, 2013).

movimento reivindicado por Benjamin (2005) evidenciaria, assim, não somente a necessidade de rompermos com a transmissão da barbárie, possível pela luta de classes, mas também de voltarmos nossos olhares ao que seriam essas outras civilizações e modos de vida que não a do capital, que se fazem presentes não somente no passado, mas também no hoje.

Desse modo, inseridos nessa civilização que, pela necessidade de alastrar-se, coloca-se como a única possível, percebemos uma tendência acentuada de expansão desde a nossa localização nos marcos do processo que chamamos de *globalização neoliberal*. Indicando a indissociabilidade desses dois processos – a globalização e o neoliberalismo –, compreendemos que estaríamos vivendo uma crise crônica, que alimenta e impulsiona, por sua vez, o capitalismo neoliberal, concentrando cada vez mais a riqueza nas mãos das grandes multinacionais, segundo Pablo Solón (2019). Pensamos aqui na globalização para além de uma mera consequência daquilo que convencionou-se chamar de Revolução Técnico-Científico-Informacional. Tomamos, assim, esse processo em curso atualmente como a expressão do projeto colonial que persiste, caracterizando uma expansão contínua do capital, inerente, por sua vez, ao modo de produção capitalista. O que chamamos de globalização é, portanto, a continuidade da *tentativa* – e apenas da tentativa, porque percebemos que o projeto não concretizou-se por completo, ainda existem aquelas e aqueles que, preservando modos outros de habitar este mundo, nos levam a enxergar os *possíveis* fora da lógica predatória capitalista – de fazer com que tudo seja fagocitado pelo capital. Portanto, longe do que a nomenclatura pode por vezes sugerir, a *globalização* não indica a convivência pacífica de diferentes realidades – até porque ela carrega em si a impossibilidade de convivência entre diferentes civilizações –, mas a imposição, carregada de violência, da lógica moderno-colonial-capitalista à extensão do mundo, com pretensões de transformá-lo em uma unidade, ainda que uma unidade necessariamente desigual.

A partir da necessidade e tendência do modo de produção capitalista expandir-se, Ernest Mandel (2023) percebeu, desde sua realidade social e histórica, a interdependência entre diferentes atores político-econômicos, que, orbitando o interesse privado contra os interesses comuns, transformam o mundo em uma unidade econômica. Percebendo a crise enquanto componente inerente do modo de produção, o autor nota, ainda, a acentuação das contradições do capitalismo, dado que ela não se apresenta a partir de um contexto de escassez, como ocorria com as crises sistêmicas pré-capitalistas, mas baseada na socialização progressiva da produção, que, paradoxalmente, é acompanhada pela sua apropriação privada, impedindo sua justa socialização (Mandel, 2023). A crise experimentada hoje faz, então, com que essa unidade, pautada no caráter econômico, transcenda essa dimensão, evidenciando,

como iremos investigar, outras afetações estabelecidas desde a realidade concreta. Em conformidade com o diagnóstico mandelista, Solón propõe, então, pensar a crise a partir da *globalização neoliberal*, que seria “[...] um processo de integração acelerada do capital, da produção e dos mercados, que engloba todas as esferas da vida em prol de aumentar a taxa de lucro” (2019, p. 175). Daí, seria possível compreender a relação estabelecida entre as crises cíclicas, características do modo de produção, e a crise crônica, responsável pela crescente concentração das riquezas (Solón, 2019).

Assim, escolhemos designar a conjuntura atual de *crise civilizacional*, por corresponder a uma forma específica do modelo civilizatório moderno. Podemos pensar também, como defendido por Arturo Escobar (2014), que estaríamos vivendo a crise do *Mundo-Um*². Sua característica central, principalmente quando pensamos na dimensão ecológica, seria que, na medida em que estabelece limites à continuidade da civilização na qual estamos inseridos, acaba por também ameaçar outras civilizações, afetando a humanidade em seu conjunto (Seferian, 2023). A expansão do capital produz como efeito, então, a própria expansão da crise. Conforme Seferian:

Trata-se de um momento de convulsão sistêmica sem precedentes, que alcança todos os sustentáculos do modo de produção, mas também do modo de vida plasmado à sua imagem e semelhança, e que do mesmo modo expansivo que o capital se coloca, anseia se projetar a toda a humanidade. Intento este, bem dizer, próximo de se concretizar (2023, p. 13).

Então, mais uma das distinções desta crise frente às outras já experimentadas é o fato de que ela coloca em xeque não somente o modo pelo qual organizamos nossa vida social, reclamando por uma reinvenção nesse âmbito, mas a própria continuidade da existência humana na Terra. É exatamente a partir daí que se expressa, então, a necessidade de reivindicar a centralidade do humanismo desde o comunismo – ou, como veremos adiante, desde o *ecossocialismo*, como defendido por Seferian (2021a). Se nosso horizonte enseja uma humanidade livre de toda opressão, nossas ambições passam também pela vontade de existirmos como *parte duradoura do/no mundo* (Seferian, 2021a). No entanto, outra particularidade imposta pela crise civilizacional é exatamente a dificuldade de pensar em um horizonte que não aquele determinado pelo modo de produção, evidenciando, portanto, suas dimensões política e organizacional: a esquerda e as organizações a partir das quais toma forma não se isentam da crise.

² No original, em espanhol, Escobar (2014) refere-se ao “*Mundo-Uno*”, que foi traduzido livremente neste escrito.

É possível concebermos, junto a Enzo Traverso (2018), a natureza de *evento* expressa pela queda do Muro de Berlim, que demarca, assim, a crise política, nos distanciando cada vez mais da possibilidade de imaginarmos um horizonte estratégico. O século XXI, que não consegue se desfazer das consequências desse evento, desde o seu nascimento, já é acompanhado pela melancolia, sentimento esse que persiste em toda a história da esquerda, mas, nesse contexto, marca a ausência da utopia como motor de nosso fazer político (Traverso, 2018). Estaríamos, então, enclausurados num presente a partir do qual não nos propomos a estabelecer relações com o passado a partir da memória coletiva, e tampouco com o futuro a partir das utopias, nos cercamos, assim, apenas dos desencantamentos constituintes da crise, que derivam, segundo Traverso (2018), dos fracassos das alternativas levadas à prática, nas quais está inserida, principalmente, a burocratização da União Soviética sob o stalinismo. Partilhando da compreensão da importância que a queda do Muro de Berlim exprime em nossa realidade, Bruno Latour afirma existir “[uma] simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada” (2019, p. 18), na medida em que o capitalismo multiplicou tanto a exploração humana quanto a exploração da natureza³, sendo que a última somente não seria percebida “pelas ricas democracias ocidentais” (Latour, 2019, p. 18). É demarcada, assim, a desigualdade da crise ambiental, que pode ser percebida desde o nosso lugar periférico do modo de produção, no qual sentimos os efeitos de uma economia baseada no extrativismo, que, com cumplicidade e apoio do Estado, reforça o modo de consumo neoliberal e as problemáticas da globalização (Solón, 2019).

O século XXI, gestado na crise, se apresenta, então, a partir de uma ausência, que se traduz em uma falta: diante dos problemas impostos à realidade, carecemos de um horizonte utópico revolucionário, capaz de superar o cenário no qual estamos inscritos. Essa utopia, por sua vez, deve ser imaginada por nós, ela não nos é simplesmente dada. Assim, nos falta perceber e inventar algo desde o presente, mas para além dele mesmo, que parece estar enclausurado nos muros do capital. Exige de nós tomá-lo como um tempo possível de ser superado, porque ele necessariamente o é, o presente não permanece o mesmo por muito tempo. Estamos, então, nós mesmos inseridos na crise, constituída, portanto, dialeticamente ao ser demonstrada sua dimensão organizativa: como já afirmamos, o modo pelo qual nos organizamos politicamente também está em crise e, por isso mesmo, acaba por fomentar as outras dimensões ao não se fazer capaz de formular respostas possíveis. Porém, como

³ Marx, no entanto, não afirma existir uma exploração da natureza, mas, na verdade, uma apropriação dela. Segundo o autor, em *Contribuição à crítica da economia política*: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é tautologia dizer que a propriedade (apropriação) é uma condição da produção” (2008, p. 243).

colocado por Daniel Bensaïd, a crise, na medida em que explicita a insustentabilidade do modo de produção, também indica uma abertura histórica, desenhando caminhos para o novo, nos quais residem a possibilidade de fazer história com as próprias mãos:

Nesses “pontos de crise” e de “reviravolta”, a parte determinada liga-se à parte não fatal do futuro, a lógica histórica à irrupção dos acontecimentos. A crise ainda não é o acontecimento, mas já é seu anúncio, uma porta entreaberta pela qual podem surgir a qualquer instante essas possibilidades tão distantes que a própria espera pareceria entorpecida. As horas então se transformam de repente, em minutos, e os anos em dias (2008, p. 30).

Assim, a imaginação utópica revela suas potencialidades quando acompanhada da organização e da ação políticas, de nada nos adiantando sem a combinação dessas duas dimensões. Aqui propomos pensar na utopia, junto a Benjamin (2009), como as imagens do novo que evocam também, a partir do *inconsciente coletivo* – que, para o autor, desempenham um papel maior do que a *consciência do coletivo* –, um passado distante, o passado de uma sociedade sem classes. Assim, “é dele [do inconsciente coletivo] que se originam as imagens da utopia que deixaram seu rastro em mil configurações da vida, desde as construções até as modas” (Benjamin, 2009, p. 981). Essas imagens de um passado sem classes, que vêm até nós como sonhos, nos fazem refletir sobre os *possíveis*, fazendo com que confrontemos a ilusão de que a história teria um sentido único, uma razão inerente a si mesma ou um sentido linear de progresso. Diante da crise, vislumbrar o passado sem classes nos serve para impulsionar o agir ao aceitar o fato de que os sujeitos fazem a história a partir das suas aberturas, ou, valendo-se da expressão benjaminiana: os sujeitos a fazem no *tempo-de-agora* (Benjamin, 2005), que, longe de mera passagem do presente ao futuro, representa as oportunidades carregadas de possibilidades subversivas à espera de serem despertadas pelo agir, indicando as chances de se reimaginar a política.

Apesar de se apresentar como uma ameaça ao conjunto da humanidade na medida em que assume também uma dimensão ecológica, a crise a qual nos referimos suscita diferentes problemas e efeitos a distintos sujeitos. Assim, é anunciado o momento para questionarmos os pressupostos sob os quais acreditamos viver, de modo a possibilitar, então, uma reinvenção da política que confronta as ideias de que não existiria mais história⁴, de que nada fazemos e

⁴ A partir da queda do Muro de Berlim, as narrativas elaboradas “[...] fizeram despontar toda uma série de elaborações que referendam não só as alternativas capitalistas como únicas e bem sucedidas, como também enfraquecem todo um campo de lutadoras e lutadores sociais de mundo afora que, órfãos de sua centralizadora matriz política, demoram a esboçar novos caminhos para enfrentamento do capital” (Seferian, 2017, p. 51). No ano da queda, em 1989, Francis Fukuyama retoma o *fim da história* anunciado desde Hegel para se referir ao neoliberalismo como o ponto final intransponível de nossa história, influenciando diversas teorias inscritas desde a perspectiva liberal. Recuperando e questionando tais formulações, Bensaïd questiona: “Marx adere à perspectiva de um fim da história?” (1999, p. 23). Interpretando profanamente os escritos marxianos, o autor

de que seria a *mão invisível* do mercado esse sujeito oculto. Diante desse cenário, resgatamos a certeza de que o fazer político-histórico ocorre a partir das ações humanas, *profanando-o*. Essa dimensão profana indica, assim, a intenção de trazer a política para o domínio humano: o *domínio do possível*. Assumindo um aspecto humano, ou seja, sujeito às falhas e aos equívocos inerentes ao fazer político, o que tomamos como representação messiânica excede a dimensão teológica para apresentar-se, como já prenunciava Benjamin (2005), em meio às contradições da materialidade da luta de classes. A partir do diagnóstico da crise enquanto *anúncio do acontecimento*, Bensaïd (2008) apreende o *profano* no encontro das dimensões política e histórica, identificando nas aberturas da história a possibilidade de subversão da temporalidade que nos é imposta, a partir do momento propício para *cortar o pavio*, como prenunciado por Benjamin (1987). A política encontra-se, logo, atrelada à história em razão de sua profanação:

Quê política se conserva sem história, senão uma gestão amedrontada por um presente voltado para si mesmo? E quê história se pode imaginar sem invenção política do possível? A história não se escreve certa, mas no condicional, com os “se” e os “possíveis lados” não alcançados contribuem para desvendar a intriga e iluminar as obscuridades (Bensaïd, 2012, p. 23).

Se a crise inserida na globalização parece querer encerrar o fazer político-histórico profano, minando quaisquer tentativas de ações insurgentes, se faz necessário promover aquelas que baseiam-se na defesa de visões de mundo múltiplas, compreendendo a existência dos múltiplos mundos possíveis e proporcionando sua convivência. Nesse sentido, para além de perceber as potencialidades quando compartilhamos sentidos com *os outros*, com aqueles e aquelas balizados por um modo de vida distinto do nosso, Marisol de la Cadena propõe “dar uma chance política ao equívoco” (2018, p. 112). Essa predisposição a equivocarse no fazer político indica, antes de mais nada, nossa abertura a novos modos de se conceber a política, reconhecendo espaços de reivindicações num *mundo com muitos mundos* – síntese zapatista assumida fortemente pelo altermundialismo –, que partem de diferentes pressupostos, firmando-se enquanto mundos ontologicamente distintos. Para levar a cabo nossa disposição, propomos pensar também em outras premissas necessárias para fazer possível esse outro modo de se fazer política, invocando, então, a *cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2018), que

afirma que o socialismo não corresponderia ao fim da história para Marx, não seria *o enigma resolvido* da história, afinal, a história profana não teria uma razão de ser, tampouco fins próprios, ela encontra-se aberta e é construída por sujeitos políticos (Bensaïd, 1999).

reclama, como *proposição e aposta* – pois ela não nos promete nada –, a reunião de sujeitos que levam à arena política suas cosmovisões, seus conceitos e categorias⁵.

Aceitar, assim, que os problemas complexos colocados na nossa realidade para defrontarem diferentes sujeitos políticos não vêm acompanhados de respostas, significa termos de lidar com um desconforto: quando nos propomos a costurar diálogos possíveis com diferentes sujeitos, que se comunicam a partir de diferentes mundos, aceitamos também as impossibilidades inerentes a esse exercício político, pois não iremos compreender tudo daquilo que esses sujeitos nos dizem. Assim, toda ação e todo diálogo não passam de apostas e tentativas no fazer histórico-político profano, mas nem por isso deixamos de tentar construir essas pontes, pois compreendemos a maior impossibilidade que reside aí: sem esses diálogos, não podemos dar uma resposta possível à crise, não haveria também a possibilidade de manter vivos os *múltiplos mundos*. Por isso, apostamos naquelas ações que são, por sua vez, potencializadas pela reunião dos sujeitos políticos (Stengers, 2018), capaz de evidenciar as reivindicações passadas e presentes que o *tempo-de-agora* de Benjamin (2005) gesta, anunciando o futuro. Para isso, como nos dispomos a fazer ao longo deste escrito, nossa proposta passa pela hipótese de que reconhecer populações de civilizações que não a capitalista como sujeitos políticos requer que os reconheçamos também enquanto sujeitos históricos.

A crise civilizacional demarca também um momento para a insurgência de alternativas a essa civilização insustentável, emergindo revoluções desde a experiência material que reafirmam a pluralidade de mundos. Podemos citar aqui, como já tocado, o Levante Zapatista em Chiapas, no México, que, questionando não somente o Estado como também o modelo neoliberal de civilização, reafirmou estratégias anticapitalistas para lidar com o mundo, assim como a Revolução de Rojava, protagonizada pela luta das mulheres, que, recusando o aparelho estatal como forma de organizar a vida, se volta contra o Estado Islâmico desde a cidade de Kobane, no Estado Sírio. Esses caminhos outros que vêm sendo trilhados por grupos insurgentes, para além de nos servirem como inspiração política, devem

⁵ Se voltando à etimologia da palavra *política*, que remonta, por sua vez, à *pólis* e, então, à ideia de que o objetivo da experiência política é a convergência através da reunião de sujeitos iguais, habitantes de um mesmo mundo, Ailton Krenak (2022) propõe, em seu lugar, a ideia de *alianças efetivas*, reconhecendo a diferença entre sujeitos e pressupondo a existência de afetos entre múltiplos mundos. Ainda sim, a opção de nos remetemos aqui à política se dá, então, a partir da necessidade de a reinventarmos e profaná-la, desde as concepções de Bensaïd (2008). Para ele, ao reivindicar uma leitura não hegemônica da política, mas, pelo contrário, uma leitura que questiona as concepções do que, a partir do pensamento burguês, toma-se como o fazer político, “[ela] surge e inventa-se no social, nas resistências à opressão, no enunciado de novos direitos que transformam as vítimas em sujeitos ativos” (2008, p. 31). Podemos também pensar na política a partir de Oswald de Andrade (1972), que, no Manifesto Antropófago, a define como *a ciência da distribuição*, afirmando que entre os povos originários ela já existia, resgatando noções de organização social que estão fora do paradigma moderno.

também nos lembrar de que, enquanto subsistir o modo de produção baseado no capital e sua lógica unimundista, tais alternativas seguirão ameaçadas pelo seu anseio de expandir-se.

2.2 Pela redescoberta do marxismo: perceber nas fissuras, a potência

Em face das complexidades que se colocam diante da crise civilizacional, pensamos que o desejo de responder à realidade de forma propositiva necessita partir de uma igual complexidade, o que reclama, por sua vez, uma teoria movida pelas lutas concretas do momento presente no qual vivemos. Conforme o exposto, a crise civilizacional pode ser assim caracterizada na medida em que expressa uma multiplicidade de crises, que estão, por sua vez, interligadas umas às outras e codeterminadas, bem como pelas diferentes escalas que assumem, desde o local até o global. Assim, nos voltamos à teoria marxista não somente para interpretar as crises econômicas descritas desde Marx, mas, compreendendo as intersecções entre as diferentes dimensões da realidade material, pensamos ser também necessário apreender as aberturas presentes no marxismo para buscar possíveis respostas às crises ambientais, sociais, políticas, organizativas e culturais.

Assim, pretendendo interpretar o mundo sob o capitalismo – mas reconhecendo sua inaplicabilidade para interpretar *mundos outros*, que encontram formas de (re)existir em meio à ânsia do capital por dominação material, bem como à necessidade de impor sua racionalidade à extensão do globo –, o marxismo crítico reclamado aqui admite aberturas a percepções outras do mundo e contribuições das mais diversas. Partimos aqui, portanto, de uma teoria marxista que não se pretende totalizante, mas, percebendo as limitações inerentes a qualquer formulação teórica, propõe diálogos e pontes com pensamentos outros. Logo, buscamos inspirações desde o romantismo, extraindo dele críticas à perda de valores qualitativos nas sociedades e relativas ao domínio da natureza pretendido pela racionalidade moderna. Partindo de um ponto comum e advertindo sobre os riscos de tomar a teoria marxista como um *edifício monumental* já finalizado, Löwy (2004) propõe pensá-la enquanto um *canteiro de obras*, na medida em que possui aberturas para permitir-se ser atualizada pela realidade concreta, em toda sua complexidade. Sendo um *canteiro de obras*, e não um edifício já estruturado, a teoria marxista, uma vez que propõe pensar e transformar a realidade, nunca se encontraria acabada, mas seria constantemente reinventada e redescoberta, uma vez que encontra-se sintonizada com as lutas de seu momento histórico.

Löwy não é o primeiro pensador a utilizar um *canteiro de obras* como analogia para pensar em uma abertura ao contingente – aquilo que encontra-se encoberto para aqueles que

não se deixam contagiar pela realidade concreta e não se propõem estar atentos diante das transformações do mundo. Essa percepção nos remete, também, à necessidade que muitos de nós experimentamos de transformar em instrumento aquilo que não foi confeccionado para tal, subvertendo a lógica das coisas no mundo. Benjamin (1987), ao dissertar sobre a fabricação de objetos infantis, também se vale da mesma analogia do *canteiro de obras*. No fragmento de mesmo nome, na obra *Rua de mão única*, o autor afirma que, em meio às investidas de pedagogos para a fabricação de objetos infantis, as crianças seguem percebendo em diferentes contextos, da construção até a marcenaria, produtos residuais nos quais “reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente. [...] Com isso, as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas” (Benjamin, 1987, p. 19). Assim, o marxismo que reivindicamos reclama que partamos também, como as crianças vistas por Benjamin, de um olhar observador, vislumbrando na realidade material e nos fragmentos nela deixados novos caminhos para o seu enfrentamento, assimilando a totalidade nas partes que se apresentam. Em meio à melancolia que assola o presente, herdeiro dos sonhos utópicos frustrados pelas contradições da realidade material, tomar a teoria marxista como *canteiro de obras* nos permite apreender as nuances de Marx. Daniel Bensaïd (1999) também colocou-se enquanto um pensador que se dispôs a perceber os *pequenos no grande*, na medida em que vislumbra nos escritos marxianos não apenas a crítica da economia política, mas também a *crítica da razão histórica* e a *crítica da positividade científica*, que são, por sua vez, preteridas pela tradição marxista ortodoxa.

Podemos perceber em Marx a *crítica da razão histórica* na medida em que, reivindicando uma dialética do progresso crítica, é capaz, segundo Löwy (2023), de apreender as fissuras presentes na história. Contrário às interpretações que atribuem a Marx a posição de um pensador atado à ideologia do progresso, o autor explora a dualidade presente no pensamento marxiano: existiria uma tensão entre uma *dialética do progresso hegeliana*, que, uma vez apontando estritamente para um fim a partir de uma suposta razão histórica, tenderia também a uma leitura eurocêntrica da realidade material, e uma *dialética crítica*, característica de uma concepção aberta da história (Löwy, 2023). A reivindicação de uma razão histórica por parte da corrente ortodoxa do marxismo apropria-se, portanto, apenas de uma face da dialética do progresso de Marx, relativa aos resquícios de uma filosofia hegeliana em seu pensamento, incidindo, assim, em uma leitura retesada do materialismo histórico (Bensaïd, 1999).

A ideia de uma razão histórica no marxismo corresponderia, portanto, à atribuição de um sentido inerente à história, que conduziria necessariamente ao socialismo, suposta finalidade do progresso das forças produtivas. Pensamos, junto a Bensaïd (1999) que esse pensamento seria responsável por encobrir as possibilidades geradas pela realidade material, uma vez que substituiria a ideia de *múltiplos caminhos*, característica de uma história aberta, pela *certeza* de que a história teria um fim, um porvir, determinados. Essa leitura do materialismo histórico corresponderia, então, à certeza de que das entranhas do desenvolvimento do modo de produção capitalista seria originado, fatalmente, o socialismo (Bensaïd, 1999). No entanto, essa é apenas uma das múltiplas possibilidades – possibilidades essas que encontram-se somente ao alcance de nossa ação, não de uma pretensa razão – de ocorrência quando somos capazes de vislumbrar as aberturas da história – que pode também ser escancarada somente pela ação. Para o autor, essa ideia é verdadeira apenas na medida em que a acumulação do capital, sendo responsável pelo desenvolvimento das forças produtivas, mediante a concentração da força de trabalho e o aperfeiçoamento técnico e científico, motivaria também a luta de classes (Bensaïd, 1999), que, alcançando novos horizontes possíveis para a classe trabalhadora a tornaria a verdadeira responsável pelo triunfo de um projeto outro de mundo possível, algo que, por sua vez, não apresenta-se enquanto certeza, se inserindo apenas no domínio do possível.

Retornando a Marx, Bensaïd afirma que a ideia de *negação da negação*, expressa no capítulo *Tendência histórica da acumulação capitalista*, no Livro I d'*O Capital*, acabou por inspirar a ideia de que a superação do capitalismo pelo socialismo está garantida pelas próprias contradições internas erigidas no modo de produção, além de gerar inúmeras controvérsias no seio da teoria. Segundo Marx,

Ao atingir certo nível de desenvolvimento, ele [o modo de produção capitalista] engendra os meios materiais de sua própria destruição. A partir desse momento, agitam-se no seio da sociedade forças e paixões que se sentem travadas por esse modo de produção. Ele tem de ser destruído, e é destruído.

[...]

O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho (Marx, 2013, p. 1011-1012).

Reconhecendo as possibilidades controversas de interpretação do referido capítulo d'*O Capital*, Bensaïd (1999) recupera a dimensão *profana* da política, uma vez realizada por

mãos humanas, ao mesmo tempo em que localiza as possibilidades de ação na estrutura social, e não a partir de uma ótica que compreende os processos como automáticos ou necessários, mas *apenas como possíveis* – o que, ao invés de aludir à ideia de limitação, alude à infinitude expressa pela própria ideia de possibilidade. Remetendo às reflexões de Engels em *A Sagrada Família* e aquelas de Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, o autor afirma: “todavia, ‘a história não faz nada’: os homens é que a fazem, e dentro de circunstâncias que não escolheram” (Bensaïd, 1999, p. 90). A partir desse resgate, o autor compreende a *negação da negação* fabricada pela produção capitalista não a partir de uma ótica que vislumbra a necessidade histórica, ditando aquilo que deve acontecer, mas aquilo que deve, não encontrando mais formas de seguir existindo, perecer (Bensaïd, 1999). Pensamos, assim, que a revolução não se coloca como uma certeza frente à história, mas uma possibilidade a ser arrematada por mãos humanas. A questão que formulamos diante disso não é, portanto, o desaparecimento da burguesia, a ser materializado pelas próprias contradições internas do modo de produção, mas, como afirmou Benjamin ao alertar para a necessidade de *apagar o pavio* antes que seja tarde: “a questão é apenas se ela [a burguesia] sucumbirá por si própria ou através do proletariado” (Benjamin, 1987, p. 45). Essa é, contra todas as certezas ditadas por uma pretensa razão, a dimensão que dita o porvir.

Podemos partir, então, dessa *concepção profana da política*, que vai ao encontro de uma percepção da história não mais como fechada em si mesma e em seus acontecimentos, mas *aberta*, portanto, modificada e modificável pelo fazer político de sujeitos históricos (Bensaïd, 1999). Enquanto a política é profanada, o político é levado ao messianismo, revelando o Messias, assim, como o conjunto das classes oprimidas não somente do presente, mas também do passado, que, rememorando-as e evidenciando-as, é capaz de recuperar e materializar, então, os anseios do passado no presente (Benjamin, 2005). Temos, assim, a revolução enquanto uma aposta costurada por mãos humanas. Perceber isso implica também em apreender a pluralidade dos sujeitos no fazer revolucionário. De forma dialógica, buscando afinidades, invocamos novamente a *cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2018), antes de mais nada, enquanto uma *proposição*, compartilhando conosco a disposição de evidenciar as contradições no fazer político, contra todas as pretensões de negá-las, percebendo, aí mesmo, a potência. A partir daí, reconhecemos, então, na pluralidade de vidas e realidades distintas, a impossibilidade de formular respostas fechadas em si mesmas para a lida com os problemas do nosso mundo complexo – uma vez que abriga múltiplos mundos –, no entanto, não deixamos de vislumbrar na reunião de diferentes cosmovisões uma resposta coletiva possível, e nada além disso (Stengers, 2018). Essa perspectiva se insere, assim,

também enquanto uma mera tentativa, sem pretensões de ser a única maneira de se fazer política, compreendendo-a como uma arte profana.

Dado que situamos o fazer científico também historicamente, em um contexto no qual se vivencia uma *crise da ciência*, recuperar desde os escritos de Marx e Engels uma *crítica da positividade científica*, como propôs Bensaïd (1999), se faz fundamental. Na medida em que as ciências naturais voltam seus esforços à dominação da natureza, as ciências que pensam no socialismo por vir devem não mais ser orientadas pela relação baseada numa lógica de conquista, alicerçada nos princípios colonizadores, também fundantes do modo de produção. Tendo isso em vista, Bensaïd (1999) recorre, assim, a Engels para criticar as pretensões de conjugar física e economia naquilo que tange à medição do trabalho, entendendo as problemáticas de transpor para o campo que trata das relações sociais premissas das ciências naturais. Assim, “o que se joga e decide na luta de classes nunca é redutível a uma querela de especialistas, por mais que eles intervenham para defender a inocência da técnica ou para fundar cientificamente uma política ecológica” (Bensaïd, 1999, p. 464).

A crítica de Engels à fusão imediata das ciências alcança também a crítica à pretensão das ciências naturais – materializadas no trabalho –, quando inseridas na lógica positivista, pela dominação da natureza. Partindo da defesa de que a relação dos humanos com a natureza diferencia-se da relação dos animais com a natureza a partir do elemento do *trabalho*, ou seja, de que a ação humana sobre a natureza estaria carregada de intenção⁶, Engels compreende o domínio da natureza pelo trabalho (1979). Afirmando existir uma unidade entre humanos e natureza, Engels, no manuscrito – não concluído – *Humanização do Macaco pelo Trabalho* declara:

Mas não nos regozijemos demasiadamente em face dessas vitórias humanas sobre a Natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas consequências com que podemos contar; mas, em segundo e terceiro lugares, produz outras muito diferentes, não

⁶ Uma vez que pretendemos, com esse resgate, questionar o fazer científico da/modernidade, é cabível também questionarmos os pressupostos que constroem a ideia defendida por Engels de que a interação de outros animais com a natureza não estaria carregada de intenção. Assim, possuímos o propósito de não exatamente evidenciar as contradições presentes no pensamento de Engels, mas de complexificar as ideias construídas pelo pensador, uma vez que propõe um conceito limitado do que significa a *intenção* dos seres a partir de suas ações sobre a natureza, bem como pensa nas dimensões *humano* e *natureza* de forma apartada. Reivindicando o conceito de *simbiogênese*, que defende a apreensão da evolução das espécies não mais a partir de uma tônica progressista, Donna Haraway (2021) propõe um pensamento relacional para pensar essa evolução, no qual as múltiplas espécies que compõem o mundo o fazem de forma conjunta, não sendo o humano a única espécie capaz de, na medida em que atribui sentido ao mundo, o construir. Trazendo a evolução – tomando a palavra como algo para além dos horizontes limitados propostos pela ideologia do progresso – para o campo político, podemos afirmar que ela prevê, então, um *caminhar junto*, ou seja, implica em interações a partir das quais mudamos a realidade e também a nós mesmos.

previstas, que quase sempre anulam essas primeiras consequências. [...] E assim, somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da Natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo o nosso domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente (1979, p. 223-224).

Assim, na multiplicidade de possibilidades que se dão no fazer histórico, “o desenvolvimento nunca é um simples aumento quantitativo. Ele é sempre também uma escolha” (Bensaïd, 1999, p. 470). A relação com a natureza é estabelecida, portanto, nos marcos do capitalismo e, submetendo-se a ele, não há pretensão de se opor à lógica vigente. Contra essa tendência, Engels conclui:

Mas, a fim de conseguir essa regulação [das consequências de nossas interações com a natureza], não basta o simples conhecimento. Para isso, será necessária uma completa revolução em nossa maneira de produzir e, ao mesmo tempo, de toda a ordem social atualmente dominante (1979, p. 225).

Essa *outra maneira de produzir* que vislumbramos atingir no futuro, diretamente conectada à nossa relação com a natureza, pode ser buscada no passado. Assim, imaginando o que seria uma *doutrina dos antigos* na lida com o fazer científico, Benjamin, no fragmento *A caminho do planetário*, em *Rua de mão única*, atenta-se à relação estabelecida com a natureza em sociedades antigas em contraposição a sociedades modernas, o que o leva a afirmar: “nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece” (1987, p. 68). Benjamin (1987) recupera, então, uma conexão com o cosmos que se dava por meios sensoriais, ou, como o autor afirmava, pela *embriaguez*, e não puramente pela observação ótica característica de uma ciência moderna, ditada pelos princípios da técnica orientada pela dominação da natureza. A natureza não era tomada como *fragmento* – reduzida àquilo que podemos ver –, como ocorre na modernidade, mas na forma de *cosmos* – que abarca também aquilo que podemos sentir para além do visível (Benjamin, 1987). A natureza assume, assim, uma dimensão de plenitude e até mesmo uma dimensão espiritualizada, contra toda investida moderna que intenta tomá-la como objeto.

Para Löwy (2023), Benjamin, em diversas passagens, reconhece a irredutibilidade do progresso humano ao desenvolvimento do conhecimento e da técnica, o que não significa, por sua vez, deixar de reconhecer a dimensão positiva dos avanços da técnica e da ciência. A partir daí, Löwy (2023) articula, ainda, o desenvolvimento técnico com a natureza, compreendendo que, uma vez não sendo possível defender a neutralidade da ciência, visto

que foi desenvolvida pelo/sob o capital, a favor de seus interesses e compartilhando com ele uma mesma lógica, um mundo novo reclama também por uma *reorientação tecnológica*. Essa força por vir que moveria a ciência e os avanços tecnológicos deveria ser balizada, portanto, não mais pela lógica do lucro, baseada nos *valores de troca*, mas pelos *valores de uso*.

Articulando o desenvolvimento da ciência moderna e a crescente perda de valores qualitativos – valores esses reivindicados amplamente pela tradição romântica – nas civilizações capitalistas, orientadas, por sua vez, pelos valores de troca, Max Weber (2011) também refletiu sobre essas questões ao afirmar que o *desencantamento do mundo* é o principal atributo que caracteriza a modernidade. Para o autor, a *perda da magia* em nosso mundo seria resultado da intelectualização e racionalização crescentes – não podendo, por sua vez, ser equiparadas aos conhecimentos gerais acerca das nossas condições de vida –, que, responsáveis pelo *progresso*, motor das civilizações modernas, culminariam no *domínio de tudo* pela capacidade de prever o que virá a ocorrer (Weber, 2011), ou seja, um *domínio da natureza*. Tal domínio interviria, inclusive, nas nossas percepções de *tempo* e *espaço*, na medida em que passamos a conceber a figura humana não mais segundo suas necessidades e como parte da natureza, mas a partir de uma aparência maquinal, como principal reorganizadora dessas dimensões. A partir do conceito de *desencantamento do mundo*, Silvia Federici (2022) interpreta as formulações weberianas sob a ótica política, concluindo que o mundo moderno, mediante à crescente racionalização, seria caracterizado também pela incapacidade de reconhecer e reivindicar uma lógica para a resolução das questões que permeiam nossa existência que não o progresso, uma vez que, inseridos no modo de produção, estamos também submetidos à sua lógica. O *desencantamento* se caracterizaria, também, pela dificuldade de imaginar um outro mundo, em razão das investidas que reclamam uma impossível universalização, sem as quais o capitalismo não poderia encontrar condições de sobreviver. Diante desse cenário, a autora propõe o *reencantamento do mundo*, ou seja, a “descoberta de razões e lógicas diferentes das do desenvolvimento capitalista” (Federici, 2022, p. 273), o que pode ser interpretado não apenas como a criação do novo, mas a *criação do novo a partir de um desvio pelo passado*, o que seria possível apenas através do descobrimento daquilo que o progresso tratou, violentamente, de encobrir.

Junto à Bensaïd, propomos localizar a racionalidade construída por Marx “no ponto de encontro entre a crítica da razão histórica, a crítica da economia política e a crítica da positividade científica” (1999, p. 102). Assim, o exercício de articular as diferentes reflexões e nuances presentes no pensamento de Marx, apreendendo tensões e possíveis contradições

em sua teoria, consiste, portanto, em vislumbrar na tradição marxista um *canteiro de obras*, como propôs Löwy (2004). Voltamos a Marx para tecer uma crítica à modernidade, bem como para encontrar meios de superá-la, na medida em que a formulação de um marxismo crítico consiste em perceber suas limitações a partir de si mesmo. Dessa forma, reconhecendo que a análise marxista está circunscrita a sociedades inseridas na lógica capitalista, pensamos que a abertura a pensamentos outros e contribuições diversas é fundamental, uma vez que percebemos a existência de sociedades que não são mediadas pelo *valor de troca*.

Ainda sim, permanece a vontade de vislumbrar no pensamento de Marx potencialidades para refletir acerca de questões de nosso tempo, mesmo que conjugado com outras teorias. É demonstrada, então, as consequências do modo de produção capitalista, que, mesmo não ditando as dinâmicas internas do conjunto total das civilizações, representa uma ameaça à permanência e resistência forjada pelas sociedades que escapam à sua lógica. Uma vez organizado internacionalmente e a partir da mercantilização da natureza em larga escala, o modo de produção passa a impactar sociedades que não estão inseridas em sua lógica, mas mesmo assim sofrem as consequências da forma de organização capitalista, seja de forma direta, marcadas pela violência colonial que a invasão a seus territórios assume; seja de forma menos direta, mas ainda violenta, quando, por exemplo, tais sociedades são impactadas pela crise climática, que põe por terra as noções comuns de fronteira.

Para Löwy (2023), a temática ecológica não assume uma posição de centralidade nos escritos de Marx e Engels e, nos momentos em que se fazem presentes, as ideias dos pensadores acerca da natureza são interpretadas das maneiras mais diversas, sendo muitas vezes analisadas a partir de uma concepção de que representam um *humanismo conquistador*, na medida em que, supostamente, defendem o domínio da natureza pelos seres humanos. Avesso a essa interpretação, Löwy (2023) percebe nas formulações marxianas, desde seus primeiros escritos, como os *Manuscritos econômico-filosóficos*, um *naturalismo patente*, uma vez que Marx defende uma indissolubilidade do humano na natureza, reconhecendo uma unidade nessas categorias. O autor, assim, afirma:

Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Marx, 2004, p. 84).

Löwy (2023) complexifica, então, o pensamento de Marx ao considerar a compreensão do comunismo não somente como um *humanismo*, mas também um *naturalismo acabado* desde os escritos marxianos. Retomamos, portanto, a ideia já expressa neste escrito acerca do *ecossocialismo humanista* (Seferian, 2021). Assim, a ideia do comunismo como *naturalismo acabado* é possível através da percepção de que a concepção de que haveria uma separação entre humanos e natureza é histórica e espacialmente situada: ela se pretende como real apenas no capitalismo, uma vez que necessita da mercantilização da natureza para efetivar-se. Marx reconhece, então, o papel desempenhado pela natureza na criação da riqueza material, mais especificamente da *verdadeira riqueza*, uma vez que assume a forma de *valor de uso*, no seguinte excerto da *Crítica do Programa de Gotha*:

O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana (Marx, 2012, p. 24).

Assim, uma vez o ser humano como parte da natureza, a compreensão do trabalho como mediação entre natureza e ser humano, como descreveu Bensaïd (1999) ao resgatar as reflexões contidas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, demonstra, então, as dimensões assumidas tanto pelo trabalho humano – que aparenta estar dissociado na natureza no modo de produção – quanto pela natureza propriamente dita. A partir do falseamento das relações que se estabelecem, o ser humano sente-se livre apenas no exercício das atividades *bestiais*, uma vez que a dimensão natural do humanismo é reduzida, assim, ao exercício das necessidades mais básicas (Bensaïd, 1999). Uma vez incapaz de apreender a totalidade e a unidade entre o humanismo e o naturalismo, o modo de produção deixa escapar a dimensão da liberdade que somente se faz possível na e pela natureza. Bensaïd conclui, dessa forma, que “a negação da humanidade no homem coloca a reconquista de sua naturalidade como condição de sua emancipação” (1999, p. 435).

Ainda sobre as relações estabelecidas com a natureza, Benjamin (1987), em outra passagem de *Rua de mão única*, de título *Panorama Imperial*, ao resgatar os costumes de não recolher espigas de milho ou cachos de uvas caídos, assim como o costume antigo ateniense de não recolher as migalhas das refeições, uma vez reservadas aos heróis, percebe a avidez com que tomamos apenas para nós – e para o mercado – elementos da natureza. O autor afirma que “[...] não somos capazes de presentear à mãe Natureza nada daquilo que nos é próprio. Por isso convém mostrar reverência no tomar, restituindo, de tudo que desde sempre

recebemos, uma parte a ela, antes ainda de nos apoderar do nosso” (Benjamin, 1987, p. 26). Caracterizando a modernidade, é percebida a perda de conexão com os elementos naturais do mundo, dado que não existe, nessas condições, nem ao menos a pretensão de retribuir à terra e aos nossos antepassados uma parte daquilo que a natureza nos dispõe. Benjamin conclui intuindo aquilo que viriam a ser os impactos da destruição da natureza, consequente da perda de valores qualitativos na sociedade: “ela [a sociedade] só pode ainda receber os dons da natureza pela rapina, que ela arranca os frutos imaturos para poder trazê-los vantajosamente ao mercado e que ela tem de esvaziar toda bandeja somente para ficar saciada, sua terra empobrecerá e o campo trará más colheitas” (1987, p. 26).

Robert Sayre e Michael Löwy (2021) observam no referido fragmento de Benjamin uma aproximação com o conceito de *ruptura metabólica* explorado no primeiro volume d’*O Capital* de Marx, na medida em que os dois autores compreendem como condição para a continuidade dos ciclos de fertilidade da terra o eterno retorno à terra daquilo que lhe foi retirado. Segundo Marx:

Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontoada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro lado, desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra, isto é, o retorno ao solo daqueles elementos que lhe são constitutivos e foram consumidos pelo homem sob forma de alimentos e vestimentas, retorno que é a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói tanto a saúde física dos trabalhadores urbanos como a vida espiritual dos trabalhadores rurais (Marx, 2013, p. 702).

Marx prossegue com a crítica da ruptura metabólica entre humano e natureza, reconhecendo, por sua vez, a dimensão destrutiva do progresso. Assim, percebendo a destruição da natureza em termos objetivos, se detendo a reflexões acerca da produtividade do solo, afirma:

E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais um país, como os Estados Unidos da América do Norte, tem na grande indústria o ponto de partida de seu desenvolvimento, tanto mais rápido se mostra esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador (Marx, 2013, p. 703).

O autor realiza um paralelo entre a exploração da *terra* e do *trabalhador*, ambas em função da produção capitalista, orientada pelo progresso, em sua qualidade mais destrutiva. Percebemos, dessa maneira, que o próprio capital, como afirmou Löwy (2014), ameaça suas próprias condições de existência, uma vez que, através da ideologia do progresso que o

orienta, não é capaz de construir garantias de continuidade e sobrevivência dos trabalhadores e da humanidade de forma geral. Mesmo orientado para aquilo que chama de futuro, o capital é circunscrito por um horizonte muito limitado, incapaz de reconhecer as necessidades para a manutenção e permanência da vida no futuro. Ele coloca-se como a recusa, portanto, de todo o humanismo reivindicado pelo comunismo. A proposição contra o modo de produção deve ser livre, assim, de quaisquer lógicas que, transportadas para a dimensão do concreto, ameacem nossas pretensões de seguir constituindo o mundo, da mesma forma que somos constituídos por ele. Reconhecendo tais pressupostos e identificando na crítica da economia política realizada por Marx um desprezo pela predominância dos valores de troca sobre valores de uso na sociedade moderna, Löwy (2014) reclama pelos valores sociais qualitativos, colocando, para isso, como horizonte estratégico o *ecossocialismo*, calcado pelo imperativo de se construir um modelo civilizacional outro. O autor defende, então:

Trata-se [o ecossocialismo] de uma corrente de pensamento e de ação ecológica que faz suas aquisições fundamentais do marxismo – ao mesmo tempo que o livra das suas escórias produtivistas. Para os ecossocialistas a lógica do mercado e do lucro – assim como a do autoritarismo burocrático de ferro e do ‘socialismo real’ – são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural. Ainda que critiquem a ideologia das correntes dominantes do movimento operário, eles sabem que os trabalhadores e as suas organizações são uma força essencial para qualquer transformação radical do sistema, e para o estabelecimento de uma nova sociedade, socialista e ecológica (Löwy, 2014, p. 44).

Bensaïd (1999) e Löwy (2023) compartilham, assim, percepções sobre a ideia de natureza nos escritos marxianos. O primeiro mostra-se capaz de apreender as nuances e contradições nos escritos de Marx na medida em que reconhece o anacronismo em “exonerar Marx das ilusões prometeicas de seu tempo [...] [ou] fazer dele um pregador descuidoso da industrialização a qualquer preço e do progresso em sentido único” (Bensaïd, 1999, p. 433). Não esgotamos esforços para formular, junto a muitos e muitas que se propõe a tal tarefa, uma noção de marxismo crítico, atualizado pelas lutas do momento histórico presente, o qual é, por sua vez, marcado pela crise civilizacional e pela insistência em perdurar o sentimento de melancolia entre a esquerda. Assim, reconhecendo a importância de resgatar a crítica à predação da natureza desde à crítica ao modo de produção, realizamos a tentativa de dar continuidade ao exercício de vislumbrar nos escritos de Marx e Engels lampejos de uma relação outra com a natureza, capaz de resgatar aquilo que perdeu-se ou, ao menos, foi eclipsado pelo capitalismo.

Na tentativa de identificar elementos que foram perdidos – ou furtados pelo capitalismo –, a investida de mapear afinidades possíveis entre o marxismo e o romantismo

também constitui os esforços para se formular um marxismo crítico, motivado pelas lutas do tempo presente, ainda que a partir de um *desvio pelo passado*, como defendeu Löwy e Sayre (1995). A estratégia ecossocialista mostra-se – uma vez identificando o elemento da *perda* nas relações entre sociedade e natureza, outrora constituídas pela harmonia – como um projeto futuro que busca resgatar aquilo que foi perdido com o avanço da modernidade. Compartilhando dessa investida, Löwy (2023) identifica o romantismo como uma das múltiplas fontes do comunismo pensado por Marx e Engels, que, embora não tenham sido pensadores românticos, se inserem na vasta e heterogênea tradição romântica por investigarem essas perdas na sociedade moderna. Na medida em que, junto a Marx e Engels, reivindicamos uma outra concepção de civilização, é possível reclamar pela retomada de valores qualitativos em nosso modelo civilizacional, tal qual a crítica romântica à modernidade propõe.

As fissuras existentes na teoria marxista são preenchidas, assim, pela desordenada dança dos três tempos: *passado*, *presente* e *futuro*, que encontra-se à espera de ser coreografada pela potência expressa unicamente pelo *tempo-de-agora*.

2.3 Afinidades revolucionárias⁷: só me interessa o que não é meu

A permanência do modo de produção indica as razões pelas quais, longe de compor uma tradição de pensamento já superada, o romantismo segue atual e encontra na própria realidade material as razões pelas quais subsiste, sendo constantemente alimentado a partir de reflexões desde o tempo presente. Embora nem sempre se apresente mostrando sua faceta revolucionária, como afirmou Löwy e Sayre (1995), o romantismo é, essencialmente, uma reação ao capitalismo na medida em que confronta os valores consagrados pela modernidade. Uma vez constituída pela revolução industrial, pela colonização e pela economia de mercado, as principais características da civilização moderna encontram seus ecos, também, no modo de produção capitalista.

A tradição romântica volta-se, fatalmente, às principais características da modernidade. Recobrando mais uma vez a teoria weberiana, é reforçada a relação das

⁷ Nos remetemos à obra *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras*, de Olivier Besancenot e Michael Löwy (2016), na qual os autores pensam os diálogos e mediações possíveis entre marxistas e libertários, realizando tanto a investida de resgatar as associações historicamente construídas quanto pensar nos desafios que colocam-se na atualidade. O conceito proposto pelos autores remete à chave já examinada por Löwy (2011), desde Goethe e Weber, das afinidades eletivas como impulsionadora de sua dialética. A ideia indica, assim, a busca por solidariedade entre múltiplos sujeitos contra as investidas do capital, apreendendo a pluralidade dessa dimensão.

seguintes qualidades com a civilização moderna: o espírito de cálculo (*Rechnenhaftigkeit*), o desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), a racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*) e a dominação burocrática (Löwy; Sayre, 1995). Podemos, assim, em meio à diversidade das obras inscritas na tradição romântica, identificar a crítica à modernidade como o cerne das diferentes características do romantismo, que, por sua vez, não se apresenta homogeneamente enquanto tradição. Dessa maneira, inspirado em valores pré-capitalistas, “[o protesto romântico] pode assumir formas regressivas, sonhando com um retorno imaginário ao passado, mas também com retornos revolucionários que avançam, ou tentam avançar, para uma futura utopia passando por um *desvio* no passado” (Sayre; Löwy, 2021, p. 12). A dificuldade de definir o romantismo se dá, então, por esse caráter contraditório que permeia toda a tradição. No entanto, junto a Löwy e Sayre (1995), escolhemos perceber nessas contradições e em sua natureza ao mesmo tempo revolucionária e contrarrevolucionária uma visão de mundo (*Weltanschauung*) apta para potencializar a teoria e a *práxis* marxista, na medida em que é capaz de mobilizar o coletivo a partir do inconsciente, daquilo que antecede à formulação teórica. O romantismo se dá, assim, através de uma mobilização dos sentimentos que nutrimos enquanto partilhamos o mesmo mundo, que são capazes, por sua vez, de transformá-lo.

Essa *visão de mundo* vem, então, dessa certeza que não reclama necessariamente que recorramos aos fatos ou aos registros históricos, mas que, de certa forma, habita nosso inconsciente: a certeza de que o mundo pode se organizar de uma outra forma, bem como as nossas vidas. Essa certeza é transportada para além de possibilidades imaginadas, ela ecoa naquilo que foram as vidas passadas – e presentes –, balizadas por um outro modo de se existir no mundo, por outros valores. E, assim, a convicção de que há de ter existido algo distinto não se insere na esfera individual, mas na coletiva: e é aí que ela torna-se, para além de um pensamento intuitivo, uma possibilidade material. A dimensão revolucionária do romantismo é demonstrada, portanto, na medida em que parte de sentimentos compartilhados, nascidos da subversão e da não conformidade à lógica do capital.

A tradição romântica, uma vez espelhando, acima de tudo, um sentimento coletivo frente à realidade material, não se limita, então, somente a uma corrente literária findada em meados do século XIX. O romantismo expressa uma *visão de mundo* ou, como Löwy (2023) defendeu ao assimilar as contradições próprias a esse movimento, uma *manifestação cultural moderna contra a modernidade* nascida com Rousseau no século XVIII e estendendo-se até os dias de hoje. Apreendendo as potencialidades dessa tradição para além da literatura, mas como possibilidade de transformar o concreto, Walter Benjamin buscou reinventar o

marxismo a partir da crítica romântica da civilização – e da tradição messiânica judaica⁸ –, o que o levou a romper com a ideologia do progresso em busca de uma compreensão do materialismo histórico que se propôs dissidente (Löwy, 2019). Tal exercício é, por fim, arrematado nas suas *Teses sobre o conceito de história* em sua máxima expressão, nas quais insiste na necessidade das classes oprimidas de *explodir o contínuo da história*, marcada pelo progresso (Benjamin, 2005).

A partir daí, reavivando as tentativas benjaminianas de profanar a teoria marxista na medida em que ela atribui necessidade objetiva à ação humana, reafirmamos não vislumbrar em Marx um teórico propriamente romântico, mas insistimos nas tentativas, entretanto, de instaurar diálogos, como muitas e muitos outrora o fizeram, entre o materialismo histórico e a vasta tradição romântica. Recuperando uma passagem dos *Grundrisse*, Löwy (2023) evidencia o fato de que Marx não era um pensador romântico. Porém, tal fato não impede de também vislumbrar nesse excerto uma compreensão marxiana acerca da potência do romantismo para tecer uma crítica à civilização moderna e apreender a completude da tradição cultural romântica para além de uma corrente literária:

Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. É tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original: da mesma forma, é ridícula a crença de que é preciso permanecer naquele completo esvaziamento. O ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim (Marx, 2011, p. 164-165).

Marx não coloca-se, assim, enquanto um representante do romantismo, no entanto, o autor foi capaz de apreender as potencialidades dessa tradição como *antítese* do pensamento burguês, elevando, portanto, a crítica romântica à condição de *visão de mundo*, constituindo, portanto, uma parte duradoura da realidade enquanto o capitalismo seguir existindo. Ainda assim, Löwy (2023) não descarta as possibilidades de vislumbrar na teoria de Marx rastros de um romantismo revolucionário, sobretudo a partir do seu conceito de *alienação*, na medida

⁸ Löwy (2019) afirma existir, em grande parte das leituras, um embate entre uma concepção que insiste na dimensão messiânica e religiosa em Benjamin e outra concepção, focada no materialismo marxista do autor. O erro das duas interpretações, quando isoladas, seria não conjugar essas duas dimensões, que apresentam-se de forma unissona no pensamento benjaminiano. Para apreender essa relação anunciada no autor, Löwy (2019) retoma uma carta de Benjamin a Scholem, na qual o primeiro se vale da expressão *face de Janus* – se referindo às duas faces na mesma cabeça do deus romano – para autorreferenciar seu pensamento, ao mesmo tempo messiânico e marxista. O materialismo histórico e o messianismo conjugam-se, assim, na medida em que o segundo recupera a dimensão *explosiva* e disruptiva do primeiro (Löwy, 2019), o que reclama trazermos a política para o domínio profano, pois, desde Benjamin, “[...] também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico” (2021, p. 24).

em que o ser humano encontra-se reduzido àquilo que produz, nos despertando completo estranhamento, indicando uma relação contraditória entre o trabalhador e a mercadoria produzida por ele. É possível, então, percebermos uma certa dimensão romântica, expressando aquilo que seria a mercantilização do mundo e a preponderância dos valores quantitativos sobre os qualitativos, nos escritos de Marx referentes ao conceito de *alienação* enquanto um dos principais elementos da realidade social a partir da qual escrevia, como no seguinte excerto dos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (Marx, 2004, p. 80).

A teoria desenvolvida a partir de Marx também apreendeu, em certa medida, o que foram as perdas necessárias para a instauração de uma nova maneira predatória e insustentável de habitar no mundo, balizada pela crescente valorização das *coisas* em detrimento dos valores qualitativos, tal qual a crítica romântica à modernidade encarregou-se de fazer. No entanto, grande parte dos escritos marxianos assimilam tais modificações na realidade material sem recorrer a um passado imaginado, o elemento nostalgia não se faz presente de forma explícita, diferentemente do romantismo. Porém, a partir da década de 1860, o interesse de Marx e Engels pelo estudo de uma temática cara ao romantismo, as *comunidades rurais primitivas* – com destaque para a *obchtchina* russa (a comuna rural) –, os auxiliou, segundo Löwy (2023), a rejeitar uma visão progressista da história, bem como a compreender as contradições expressas no progresso capitalista, que ocultam, por sua vez, os valores qualitativos dessas sociedades pré-capitalistas.

A tradição romântica expressa, assim, também uma melancolia (Löwy; Sayre, 1995), indicando certa nostalgia pré-capitalista daquilo que sequer vivenciamos. No entanto, carregamos conosco a certeza de ter havido uma forma de viver balizada pelo *mundo dos homens* em detrimento ao *mundo das coisas*, valendo-se das expressões utilizadas por Marx (2004). Essa idealização de um passado não vivenciado por nós, que pode transformar-se em utopia, como afirmaram Löwy e Sayre (1995), se dá mediante uma relação não unilateral entre passado e futuro, a qual é mediada pelo tempo presente e pelo sentimento de melancolia daquelas e daqueles que habitam um tempo e espaço compartilhados. Assim, “a visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de

certos valores humanos essenciais que foram alienados” (Löwy; Sayre, 1995, p. 40), indicando a percepção da alienação das relações humanas pelos românticos como expressão da modernidade e da reificação do mundo.

A disposição revolucionária da vasta tradição romântica não se esgota apenas na medida em que volta-se ao passado e às formas de organização de *sociedades pré-capitalistas*. Uma vez identificando o elemento da *perda* como central para a compreensão e assimilação do romantismo, reside em nós a disposição de, para além de lançar nossos olhares ao passado, perceber o que encontra-se ao nosso lado, aquilo que, mesmo habitando o mesmo tempo que nós, confronta todas as percepções de temporalidade que nos são impostas, revelando o possível desde uma concepção aberta da história. Uma teoria e um agir no mundo que se propõem revolucionários partindo de um romantismo desde os trópicos reclama que recorramos não somente àquilo que existia antes da colonização, indicando a nostalgia de um tempo anterior à modernidade, que nos impôs violentamente os valores quantitativos, mas também àquilo que insistentemente permanece, embora ameaçado de compor as muitas *perdas* que ocorrem desde a fundação da civilização moderna.

Essa disposição de olhar para aquilo que está inserido fora de uma certa ordem ecoa no que seria o exercício antropofágico pensado por Oswald de Andrade (1972) desde a assimilação das complexidades da realidade material frente a teorias que se apresentavam como universais, propondo incorporar, ao mesmo tempo em que modifica esses elementos que *vêm de fora*. A partir daí, nos interessando *aquilo que não nos pertence* (Andrade, 1972), reivindicamos uma teoria que, desenvolvida a partir das lutas concretas do presente e inspirada pelas formas de existir de um passado imaginado – ainda que real – e de um presente que, a partir da resistência segue (re)existindo, propõe instaurar diálogos com pensamentos outros num movimento de reconhecimento da potencialidade das lutas anticapitalistas que se inscrevem na realidade presente, de maneira a indicar também uma afinidade com a *cosmopolítica* de Stengers (2018). Tal exercício proposto parte, como defendeu Filipe Ceppas (2018), de conceber a antropofagia enquanto *visão de mundo*. É possível, ainda, localizá-la junto ao romantismo, na medida em que os conceitos de *primitivo* e *arcaico* assumem uma centralidade tanto no pensamento oswaldiano quanto no benjaminiano (Ceppas, 2018).

Tais concepções são também percebidas desde as particularidades com que apresentam-se nas formulações dos dois autores, que, indicando as relações não unilaterais entre passado e futuro, expressam a tendência romântica revolucionária de imaginar a utopia a partir desse *desvio pelo passado*. Em Benjamin, o resgate do *primitivo* evoca a potência que

foi ocultada pelo historicismo, indicando o novo possível, bem como estabelece uma relação com o inconsciente, que busca resgatar, em certa medida, aquilo que foi perdido com a modernidade (Ceppas, 2018). De modo semelhante, Oswald de Andrade refere-se às possibilidades e tentativas de se imaginar um futuro utópico a partir das figuras que existem da *América*:

A geografia das Utopias situa-se na América. É um nauta português que descreve para Morus a gente, os costumes descobertos do outro lado da terra. Um século depois, Campanella, na Cidade do Sol, se reportaria a um armador genovês, lembrando Cristóvão Colombo. E mesmo Francisco Bacon (possivelmente Shakespeare), que escrevia A Nova Atlântida em pleno século XVII, faz partir a sua expedição do Peru. A não ser A República de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas sociais do Renascimento (Andrade, 1972, p. 151).

A formulação oswaldiana evidencia, então, a investida de perceber nas utopias modernas a busca por elementos que fogem à sua própria lógica, elementos esses inseridos em *mundos outros* que materialmente forneceram as possibilidades de fundação do mundo moderno. Exatamente por expressar uma contradição intrínseca à complexidade pela qual a realidade se apresenta, o imaginário de um novo mundo possível a partir desse olhar para aquilo que encontra-se fora da modernidade manifesta-se com tamanha potência: a utopia reconhece a insustentabilidade e a miséria desse *mundo racional* que desponta com o Renascimento ao imaginar o *outro mundo possível*. Revelando as pretensões de categorização próprias do pensamento moderno, reclamamos, assim, a *antropofagia* como a prática de perceber as potências no diálogo com o pensamento que foge à escassez expressa pela modernidade. Frente à crise, a instauração desse diálogo compõe a constelação daquilo que compreendemos como *um possível necessário*, e nada além ou aquém disso.

A percepção desses mundos e modos de organizar a vida que fogem do modelo moderno-capitalista, longe de pertencerem a épocas remotas, encontram-se vivos no tempo presente: a tradição romântica volta-se, assim, não somente ao que foi perdido, mas àquilo que, com o avanço predatório do modo de produção, pode também passar a constituir-se enquanto *perda*. Pensando desde o território conformado enquanto Brasil, os povos originários, longe de apresentarem seus modos de vida enquanto estáticos no tempo, inscrevem-se historicamente na realidade, tendo modificado suas organizações sociais segundo suas necessidades e desejos ao longo do tempo. O que não significa desconsiderar o fato de que, uma vez reportando-se a uma forma outra de relação com o tempo e espaço, seus modos de vida remontam a tradições ancestrais, reavivadas pela memória coletiva e por

esforços conscientes diante dos constantes ataques às suas sociedades. A memória e a relação que esses povos estabelecem com o passado a partir de mecanismos de rememoração que tornam possível a manutenção do presente nos indicam, assim, caminhos futuros que não o vazio anunciado pelo capitalismo. A tradição romântica nos incita, portanto, a voltar nossos olhares para *o lado*, para as relações que fogem à lógica do capital, como aquelas estabelecidas pelos povos originários, sendo possível perceber a manutenção de valores qualitativos nessas sociedades, que em nossa civilização moderna assumem a forma de perdas. Assim, perceber o que encontra-se ao nosso lado significa também olhar para trás e para o porvir: aquilo que outrora fomos e aquilo que podemos vir a ser a partir do exercício antropofágico que incorpora o que não nos pertence para gerar algo novo, no qual caiba a utopia imaginada por nós desde a realidade material.

De forma semelhante às utopias modernas, o romantismo apresenta-se, então, enquanto uma *crítica moderna da modernidade*, como Löwy e Sayre (1995) afirmaram, juntamente ao fato de que ele não passa de uma *autocrítica da modernidade*, incapaz de escapar dos termos e conceitos instituídos no tempo moderno. A partir do exercício antropofágico outrora referido, buscamos, então, por aquelas críticas feitas à modernidade que são, de certa forma, estrangeiras à sua lógica. A possibilidade de instaurar tais diálogos se dá na medida em que a convergência das lutas e das resistências de trabalhadores inscritos na modernidade e daquelas comunidades não balizadas por valores modernos ocorre através do próprio capital enquanto denominador comum: ele indica o vínculo entre diferentes agentes que posicionam-se contra a (des)ordem por ele instituída (Bensaïd, 2008). A busca por um porvir livre da exploração pelo trabalho sob o capital e as lutas de resistência dos povos originários, que buscam preservar seus territórios e formas de vida como forma de garantir o futuro, encontram-se na medida em que ambas voltam-se, assim, ao próprio modo de produção e à sua tendência de alastrar-se. Tendo isso em vista, propomos aqui conduzir diálogos entre as formulações do xamã e porta-voz do povo Yanomami, Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2013), e o marxismo crítico que nos propomos a construir e renovar, buscando, então, mapear as *afinidades revolucionárias* entre esses dois pensamentos. A partir desse exercício, não pretendemos participar de um movimento de extração dos conhecimentos construídos e formulados por Kopenawa, no seu fazer *contra-antropológico*, como forma de revigorar a tradição de pensamento marxista e seus horizontes políticos, mas propomos, na verdade, a partir dos diálogos vislumbrados entre os diferentes pensamento, sugerir o encontro de visões de mundo pertencentes a diferentes agentes na luta contra o modo de produção.

2.4 Cosmologias indígenas e o marxismo: diálogos a partir da *perda* e do *esquecimento*

Bruce Albert, ao dissertar sobre o processo de sistematização e escrita de *A queda do céu*, enquadra o discurso do xamã-narrador como uma “contra-etnologia histórica do mundo branco” (2015, p. 542), na medida em que parte de um exercício que estabelece comparações entre conceitos do *nosso mundo* e do *seu*, evidenciando os embates que se dão material e ontologicamente entre esses dois. Esses embates podem ser também descritos enquanto expressão da expansão capitalista, demarcando a chegada do capital a territórios até então não incorporados por sua lógica, passando a interferir diretamente na vida de povos que não encontravam-se afetados pelo avanço da racionalidade moderna. Kopenawa descreve, a partir do que foi a chegada do garimpo na Terra Indígena Yanomami, a capacidade do modo de produção, desde a sua expansão, de ultrapassar e demarcar novas fronteiras, na medida em que impõe novas urgências no território: “naquela época, eu tinha acabado de aprender a defender os limites de nossa floresta. Ainda não estava acostumado à ideia de que precisava também defender suas árvores, seus animais, seus cursos d’água e seus peixes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 335). Nos é apresentada, a partir daí, uma concepção mais ampla de *território* do que aquela reivindicada pelo capitalismo, que reduz a terra à sua capacidade produtiva, tomando-a como produto. É desenvolvida, segundo seu pensamento, uma concepção relacional de território, indissociável dos seres que, habitando-o, passam também a compô-lo.

Os imperativos de expansão do modo de produção demandam, segundo Fernando Michelotti e Bruno Malheiro (2020), um processo contínuo de *pilhagem* em regiões ainda não balizadas completamente pela lógica do capital, processo esse que é acompanhado pela dominação da terra e controle territorial, juntamente à violência e à devastação sistemática, que relacionam-se de forma indissociável. Assim, embora o termo *pilhagem* tenha sido cunhado para descrever processos que caracterizam a colonização, na medida em que a estrutura econômica colonial baseava-se no saque da natureza, a reinvenção constante do extrativismo na Amazônia, amparado pela cumplicidade do Estado e pela crença em uma natureza inesgotável e disponível para o capital, confere um novo sentido ao termo, possibilitando seu uso (Michelotti; Malheiro, 2020). Assim, as incursões do garimpo na Terra Yanomami descritas por Kopenawa (2015) expressam também o violento processo de *pilhagem*, descaracterizando territórios e estabelecendo as novas fronteiras da dominação capitalista. O porta-voz do povo Yanomami, narrando um de seus primeiros diálogos com garimpeiros, evidencia essa dimensão do modo de produção:

Então, me dirigi aos garimpeiros num tom mais duro: “Parem as máquinas e juntem suas coisas! Vocês têm de ir embora já! Vocês reviram o solo dos rios e sujaram as águas, os rastros que vocês deixam na floresta são perigosos para nós!”. Porém, mais uma vez, responderam apenas: “Sim, depois, quando tivermos acabado nosso serviço!”. E acrescentaram: “Saiba que assim que as notícias deste ouro forem ouvidas na cidade, outros garimpeiros vão vir para cá, e depois outros e mais outros! Pode nos expulsar agora, mas não vai adiantar nada!”. Essa resposta me deixou exasperado. Mas eles já eram numerosos demais, e bem armados, para se assustarem com nossas flechas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 339).

A partir daí e do futuro contato com a *sociedade branca*, Kopenawa demarca também as diferenças entre o pensamento e as práticas desses dois povos, afirmando que a *visão de mundo branca* estaria “obscurecida por seu desejo de ouro” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 336), encontrando ecos e ressonâncias nas formulações marxistas acerca do conceito de fetichismo já descritas. Destrinchando o mundo moderno, os autores evidenciam, assim, as abstrações que o complexificam, em oposição ao mundo outro que nos apresentam, balizado, por sua vez, pelos valores de uso. Certamente, Marx (2004) não se referia ao modo de vida dos Yanomami quando aludiu ao *mundo dos homens*, em oposição ao *mundo das coisas*. No entanto, o mundo desde a visão e prática desse povo constitui-se enquanto uma das realidades possíveis dentre aquelas que opõem-se ao mundo reificado pela *paixão pela mercadoria*, para remeter às palavras de Kopenawa. O xamã-narrador caracteriza, então, a *sociedade branca* e descreve também, a partir de sua visão, o processo de formação do modo de produção: “e eles [os *antigos brancos*] se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres” (2015, p. 407), o que levou esses *antigos brancos* a pensarem: “[...] Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!” (2015, p. 407), evidenciando, assim, as abstrações criadas pelo capital que reforçam, por seu turno, a crença em uma natureza inesgotável sempre à disposição de seus anseios – anseios esses não naturais, mas fabricados.

Assim, na visão de Kopenawa (2015), possibilitando diálogos com o marxismo romântico reivindicado neste escrito, as invenções do capitalismo nascem da perda. Esse elemento é constantemente lembrado na obra de Kopenawa e Albert, na medida em que remetem ao *esquecimento* em muitas passagens, como, por exemplo, na seguinte: “o pensamento de seus grandes homens está cheio de *esquecimento*. Se assim não fosse, por que iriam eles querer destruir a floresta e nos maltratar desse jeito?” (2015, p. 384, grifo nosso). Segundo Viveiros de Castro (2015), esse processo que nos atinge é também muito presente em toda a mitologia indígena, descrita por Lévi-Strauss, configurando uma *patologia semiótica*, ao lado de muitas outras que, apesar de afetarem principalmente nossa sociedade,

afetam também aqueles Yanomami que não mais encontram-se conectados aos *xapiri*, os espíritos guardiões da floresta, levando-os a *perderem o rumo*, a partir desse pensamento destituído de referências ancestrais. O *esquecimento* não acomete somente os *näpe*, os *brancos*, os inimigos, mas também atingiria aqueles Yanomami que passam a desejar incessantemente suas mercadorias, demarcando a chegada, em forma de invasão, do capitalismo em seus territórios. Podemos afirmar, portanto, que o *esquecimento* representa também um afastamento em relação ao cosmos e à natureza, demarcando um desenraizamento que é substituído, por sua vez, pela relação que passamos a estabelecer com as mercadorias, descrita desde o conceito de fetichismo.

A primazia do valor de troca em nossas sociedades também constitui os referidos processos, demarcando uma desconexão com a natureza, necessária, por seu turno, ao assentamento do modo de produção (Bensaïd, 1999). O *esquecimento*, assim como a ocorrência das *perdas* descritas pela tradição romântica, demarcam a prevalência dos valores de troca sobre os valores de uso com o avanço da modernidade. Sacralizadas pelo *mundo branco*, as mercadorias ocupam um lugar de centralidade na nossa realidade, o que é evidenciado quando nos propomos a escutar o *outro*, que, tocado por um estranhamento, afirma: “[as mercadorias] ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. [...] As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumam todo o resto em suas mentes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413). O elemento da *perda*, do *esquecimento*, é, então, mais uma vez resgatado, uma vez que o primado dos valores de troca implica em deixar de perceber e atribuir importância aos valores de uso, o que pode ser percebido na descrição de Kopenawa acerca das incursões do garimpo em seu território:

Pensei, com tristeza e raiva: “O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele! Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até o último? Querem que desapareçamos todos da floresta?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 344).

A subjugação dos valores de uso não deve ser percebida enquanto algo definitivo, seu resgate deve inserir-se em nosso horizonte revolucionário, enquanto algo a ser recuperado, pois, como afirmou Löwy, reivindicando o ecossocialismo, “a ideia mesma de socialismo – ao contrário de suas miseráveis contrafações burocráticas – é a de uma produção de valores de uso, de bens necessários à satisfação das necessidades humanas” (2023, p. 50). Para isso, a recuperação daquilo que foi *perdido* e *esquecido* – ou, em outras sociedades, ameaça compor aquilo que perdeu-se – na criação de um novo mundo necessita passar também pela reconexão com a natureza, não a partir de uma concepção fragmentada, mas tomando-a

enquanto *cosmos*, como o fez Benjamin (1987). A potência de um marxismo romântico se dá, assim, não apenas pela percepção do que foi perdido, mas pela tentativa de recuperar esses elementos diante do cenário de catástrofe que se apresenta.

Compartilhando desse entendimento, Löwy e Sayre (1995) apresentam o romantismo como uma tentativa de reencantar a natureza, em meio às imposições do desencantamento capitalista enquanto força predadora que reduz a natureza à matéria prima, cada vez mais mercantilizada pela expansão do modo de produção. A tradição romântica, então, também propõe valores positivos, tanto na dimensão individual quanto na dimensão transindividual, a partir da qual reivindica o desejo de reinventar a comunidade humana a partir do contato com aquilo que fomos – e com aquilo que os *outros* nos apresentam como possível –, em meio a um cenário de fragmentação daquilo que é comum (Löwy; Sayre, 1995). De forma muito semelhante, o *reencantamento do mundo* defendido por Federici (2022) reivindica nos relacionarmos de uma forma outra com a natureza que não aquela sob o capitalismo, na qual tomamos a natureza como algo exterior a nós. Esse retorno defendido pela autora se faz capaz de “[reconectar] o que o capitalismo dividiu: nossa relação com a natureza, com os outros e com nosso corpo⁹. Essa reconexão nos permite escapar da força gravitacional do capitalismo e, mais ainda, recuperar uma sensação de completude em nossa vida” (Federici, 2022, p. 273).

A partir da compreensão do romantismo em sua dimensão revolucionária, capaz de propor o *reencantamento do mundo*, esta seção dedicou-se a reivindicar um marxismo romântico com disposições antropofágicas para que, uma vez alicerçados em uma concepção aberta da história, sejamos capazes de imaginar aquilo que podemos vir a ser a partir de nossa abertura a outras visões e interpretações de mundo, inscritas não somente no passado, mas também no presente, tornando-nos sensíveis ao que foram as *perdas* e os *esquecimentos*. Para além de uma possibilidade, o costurar de laços e conexões entre a luta dos povos originários e aquelas que recorrem ao marxismo crítico deve, assim, se inserir em nosso horizonte teórico-político como resposta à crise civilizatória, constituindo uma maneira de questionar seus pressupostos e condições para a invenção do novo.

⁹ A reconexão com o corpo reivindicada pela autora remonta, ainda, ao impacto do capitalismo principalmente sobre os corpos das mulheres. Analisando o papel que elas assumiam na organização da sociedade, Federici (2022) conclui que, uma vez reificado, o mundo deixa de reconhecer o trabalho reprodutivo feminino, dado que a mecanização do mundo é acompanhada pela mecanização do corpo humano.

3 POR UMA NOVA ESCRITA DA HISTÓRIA: OS POVOS ORIGINÁRIOS E A FORMAÇÃO DE TERRITÓRIOS

[...] uma mentira sobre o tempo que nos impede de viver quando somos e nos adia para quando jamais haveremos de ser. Chama-se futuro. É uma ideia para onde tudo cai, os que soam, os bichos, as matas, os mares, o mundo inteiro, até a morte e a encantaria. O futuro é a ideia branca que abre por sobre todas as palavras para as adoecer, e por sob todos os pés e todas as raízes, obrigando à pronúncia apenas depois, num depois que, por definição, não acontece (V. H. Mãe, 2021, p. 172).

3.1 A história: (re)encontrar o passado entre os silêncios dos rastros

Sensível às *perdas* e aos *esquecimentos* que acompanharam e foram condições para o nascimento da civilização moderna, a tradição romântica pode também levar nossos olhares a se voltarem criticamente à História, que pretende-se e apresenta-se como universal e, por isso, em maiúsculo. Essa História, que eclipsa todas as outras, surge como a única possível na qual se insere uma sequência de acontecimentos supostamente ancorados na razão. Desde o exercício crítico proposto a partir das sensibilidades do romantismo, percebemos que ela, enquanto uma narrativa, ao escolher aquilo que decide elucidar, escolhe também encobrir aquilo que nos deixa de contar, aquilo que seria esquecido por completo se não fosse pelo desejo daquelas e daqueles que insistem no imperativo benjaminiano de *escovar a história a contrapelo* (Benjamin, 2005). Nessa escrita de uma História única, narrativa dos *vencedores*, não apenas o passado é encoberto, mas, a partir daí, são encobertas também as possibilidades outras daquilo que poderíamos ser no tempo presente. Faz-se imperativa, assim, nossa tarefa de *reescrever a história*, agora em minúsculo. Exercício esse que nos leva também a profaná-la: é despersonalizando a história, destituindo-na de sentidos, razões e vontades que nos fazemos capazes de perceber os possíveis, no passado, no presente e no futuro.

A História que conhecemos constituiu-se, então, através de ausências que são também apagamentos e faltas, assumindo, por seu turno, dimensões materiais e simbólicas. Nessa costura de afinidades com o romantismo enquanto *visão de mundo*, não buscamos resgatar aquilo que perdemos ou esquecemos através de uma volta ao passado, mas nos propomos a imaginar horizontes possíveis, diante de um cenário que nada nos promete, por meio desse *desvio pelo passado* (Löwy; Sayre, 1995). Nos compete, se pretendemos, junto a Bensaïd (1999), *uma nova escrita da história*, perceber e reivindicar os múltiplos apagamentos que se deram para que fosse possível afirmar uma pretensa universalidade da História:

Longe dos afrescos universais, dos contos edificantes, das lendas douradas, a história é escrita na tensão entre a universalidade abstrata e a unicidade do evento, sobre a areia do possível onde aparecem figuras que teriam podido não existir, votadas ao desmanchamento. Nem a luta, nem o Ser existem no tempo. Eles são determinados, pelo que diz respeito ao tempo, pelo conjunto de propriedades temporais do ser como relações sociais (Bensaïd, 1999, p. 125).

Reescrever a história implica, portanto, em questionarmos seu processo de universalização, materializado na História, amparada pela crença de que existiria uma necessária relação de causa e efeito intrínseca a ela. Contrário a essa ideia, Bensaïd (1999) compreendeu a História universal como o produto de um processo de universalização real. Apresentando sua suposta universalização enquanto resultado de processos materiais, principalmente aqueles relativos ao desenvolvimento da comunicação, o autor afirma que “[...] A história não é de modo algum universal por natureza e em todo o tempo. Ela se torna universal por um processo de universalização real. Somente então pode começar a ser pensada como universalidade em devir” (Bensaïd, 1999, p. 44). *Desuniversalizar a história* seria, então, reescrevê-la a partir de um exercício que nos diz que, se o presente se apresenta como o único possível, é porque houve de fato um processo material que nos levou a pensar desse modo. Como veremos melhor ao longo deste escrito, é através do processo material de expansão do capital que, impondo sua lógica, o modo de produção também impõe uma única História.

Walter Benjamin inicia a sexta das teses *Sobre o conceito de história* afirmando que “[...] articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (2005, p. 65). O perigo seria, ele nos diz, deixar a história ser instrumentalizada pelos *vencedores*, e a partir daí, capturar essa imagem, que se coloca ao nosso alcance para aquelas e aqueles que se encontram sensíveis para percebê-la, constitui, como o autor afirma, a tarefa do materialismo histórico (Benjamin, 2005). Para Löwy (2005), esse perigo se coloca na tensão entre o passado e o presente, uma vez que se daria tanto na ameaça de transformar a história passada, substancializada na tradição dos oprimidos, quanto na ameaça de transformar o sujeito histórico atual, ou seja, os *vencidos*, em instrumentos das classes dominantes, que o fazem destituindo a história de qualquer conteúdo potencialmente revolucionário, conteúdo esse que reflete, por seu turno, nas esperanças do presente.

O historicismo, ao contrário dessa *nova escrita da história* pela qual ativamente esperamos, parte da compreensão de que seria possível conhecer verdadeiramente o passado, mesmo que ele expresse a todo tempo uma lealdade aos *vencedores* através da compreensão da história como uma sequência de progressos. Contrariamente a essa

pretensão, nos ancoramos na rememoração e, juntos de Löwy, entendemos “[...] que a vitória do inimigo atual ameaça até os mortos [...] pela falsificação ou pelo esquecimento de seus combates” (2005, p. 66). Tendo a rememoração como tarefa, a partir daí evidenciamos que, longe de uma sucessão de conquistas, como o historicismo prega, a história fez-se, desde o lugar no qual nos inserimos, por meio de uma série de derrotas. Se a tradição dos oprimidos da classe proletária remonta ao “[...] esmagamento da sublevação dos escravos contra Roma, da revolta dos camponeses anabatistas do século XVI, de junho de 1848, da Comuna de Paris e da insurreição espartaquista em Berlim em 1919” (Löwy, 2005, p. 66), que potencializemos esse resgate ao refletirmos a partir da terra sobre a qual nossos pés pisam e nossas cabeças pensam: desde as vidas daquelas e daqueles tiradas, material e simbolicamente, pela colonização, que não cessou em 1822. Löwy (2019) também reflete sobre as possibilidades de uma reescrita da história latinoamericana, e a propõe a partir de uma lida benjaminiana, evidenciando a potencialidade de Walter Benjamin para tratar das questões impostas a nós com o processo de colonização:

Escrever a história a contrapelo significa rejeitar toda identificação afetiva com os heróis oficiais do Quinto Centenário: os conquistadores e os missionários, as potências europeias que pretendem ter levado ‘religião, cultura e civilização aos Índios selvagens’. Isso implica também considerar cada monumento da cultura colonial – por exemplo, as fantásticas catedrais de México ou de Lima – como sendo *também* provas de barbárie (Tese VII), isto é, como produtos de guerra, de conquista, de opressão, de intolerância (Löwy, 2019, p. 129-130).

Retomando a Tese VII das teses *Sobre o conceito de história*, na qual Benjamin (2005) afirma que os documentos da cultura são também um indício de barbárie, podemos pensar, junto ao autor, que a cultura por ele referida está muito bem circunscrita, é aquela reivindicada e formada pela civilização, processo esse que, como bem sabemos desde a nossa localização, em nada pode ser tomado como civilizado. A partir desse reconhecimento, junto à certeza de que a transmissão da cultura por gerações de classes dominantes, assentadas sob formas de organização político-econômicas plurais no tempo e espaço, significa também a transmissão da barbárie que acompanhou tais processos, reivindicamos novamente o dever de *escovar a história a contrapelo* descrito na Tese VII (Benjamin, 2005). Löwy elenca o duplo sentido assumido por essa expressão:

- a) histórico: trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos. Desse ponto de vista, entende-se a continuidade histórica das classes dominantes como um único e enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrompido por sublevações das classes subalternas;
- b) político (atual) a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o ‘sentido da história’, o progresso inevitável. Será necessário

lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão (Löwy, 2005, p. 74).

Para além de resgatar historicamente a luta dos povos vencidos pela colonização, *escovar a história a contrapelo* indica, mesmo diante da impossibilidade, ir em busca de tudo aquilo que foi apagado. Logo, a ocorrência das lutas de resistência dos povos originários, que reconhecemos no capítulo anterior, ressoa nos apagamentos históricos não somente daquelas e daqueles que resistiram ao avanço do modo de produção e o seguem fazendo no presente, mas também no que foi uma história anterior ao processo de colonização do território que hoje conforma-se enquanto Brasil. Cabe, assim, nos voltarmos a essas histórias apagadas, de modo a pensar, junto a esses povos, na autodeterminação de suas vidas no tempo presente, no qual assistimos ao capital adentrando progressivamente em seus territórios. Tal tarefa se constitui em uma resposta ao que Francisco Adolfo de Varnhagen afirmava na segunda metade do século XIX, no primeiro volume de sua obra *História Geral do Brasil*, publicado em 1854: “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (1869, p. 108). O pensamento do autor (Varnhagen, 1869), gestado a partir da ideia de que os povos originários viveriam sob o estado da barbárie e do atraso, seguiria, em certa medida, ecoando até os dias de hoje, configurando tais povos como a-históricos. Experimenta-se, então, uma aparente dicotomia: ao mesmo tempo em que os povos originários são compreendidos como *povos do passado*, também a possibilidade de uma retomada histórica lhes é recusada.

Diante disso, desde a década de 1990, John Manuel Monteiro (1995) afirmava existir um novo interesse por incluir grupos sociais antes ignorados nos estudos de história brasileiros, tal interesse não incluía, entretanto, os povos originários, apesar dos estudos em antropologia no Brasil terem, nessa mesma época, voltado sua atenção a essas populações. No entanto, até pouco tempo antes do momento em que Monteiro (1995) escrevia, experimentava-se também um certo pessimismo em relação ao futuro desses mesmos povos. O pessimismo assentava-se sob os seguintes processos: “[o] deslocamento de populações, [a] imposição de sistemas de trabalho que desagregavam as comunidades, [a] assimilação forçada, [a] descaracterização étnica e, em episódios de triste memória, até [a] violência premeditada e no extermínio físico” (Monteiro, 1995, p. 222)¹⁰, todas elas amparadas pela

¹⁰ Dentre os eventos que marcam esses processos, podemos citar o Massacre de Haximu de 1993, que ocorreu diante de um contexto de garimpo no território dos Yanomami. Segundo Bruce Albert (1993), a grande corrida do ouro no estado de Roraima iniciou-se em agosto de 1987, gerando diversos assassinatos entre os Yanomami ao longo do tempo, além de mortes por diversas razões, as quais podemos citar a deterioração da saúde e dos seus meios de subsistência pela poluição de rios, escassez de animais para caça, que passam a fugir, além de epidemias. Nesse cenário, estabeleceu-se uma relação de dependência do povo Yanomami para com os garimpeiros, que, num primeiro momento, em pequenos grupos, ofereceram comidas e objetos e, quando

mesma ideologia do progresso que rege a concepção de civilização moderna. Iniciou-se, assim, ao longo da década de 90, segundo o autor, uma onda de certo otimismo no futuro dos povos originários, vinda desses próprios povos que passaram a constituir novos movimentos sociais de modo a reivindicar seus direitos (Monteiro, 1995). A partir daí, reivindicava-se também um outro horizonte futuro, no qual os povos originários seguiriam se fazendo presentes.

Nesse contexto de reavaliação das práticas do fazer historiográfico no Brasil, caberia também uma reformulação das metodologias da história enquanto ciência se intentamos compreender essas histórias esquecidas ou mal contadas. Assim, questionamos, junto a Monteiro (1995), a busca limitada a fontes históricas escritas para tratar dos processos de povos que lidavam, e em larga medida ainda lidam, com suas narrativas e transmissões de outro modo. A ausência de fontes históricas tradicionalmente utilizadas contribuíram, então, para a ideia de que os povos originários não possuiriam história, e, assim, a abertura a fontes outras indica um dos caminhos pelos quais seria possível resgatar os processos históricos que constituíram a vida dessas populações ao mesmo tempo em que os compreendemos enquanto sujeitos de suas próprias histórias ao reconhecer e retomar suas narrativas, questionando, para isso, a historiografia que condicionou essas populações a um papel passivo frente aos empreendimentos da colonização. Monteiro (1995) se volta à antropologia histórica como forma de qualificar os povos originários enquanto sujeitos históricos, uma vez que reconhece mitos e demais narrativas da tradição oral também como fontes válidas.

Nesse sentido, o resgate histórico das lutas e resistências anticoloniais dos povos originários, bem como a procura pelas histórias que antecederam à invasão colonial, alinhados à busca por fontes historiográficas outras, coloca-se enquanto um empreendimento que pretende evidenciar aquilo que foi eclipsado pelo historicismo. Desde essa ótica, percebe-se que, ao realizar o exercício de *escovar a história a contrapelo*, busca-se compreender as possibilidades abertas da história, combatendo a visão de que ela teria um curso predefinido, no qual a colonização e todos os processos posteriores seriam, sob essa

passaram a compor grupos maiores, deixaram de oferecer, firmando uma hierarquia sobre esses povos (Albert, 1993). Diante desse cenário, um grupo da comunidade Haximu vai de encontro a garimpeiros brasileiros solicitar mais suprimentos, o que é recebido de forma hostil por um grupo de garimpeiros, que assassinaram quatro indígenas, que enterraram, desrespeitando a tradição yanomami de cremar seus mortos e seus pertences para que seus espectros não atormentem os vivos (Albert, 1993). Dias depois, os garimpeiros invadem a comunidade de Haximu, patrocinados pelos quatro principais empresários do garimpo da região – João Neto, Chico Ceará, Eliezio e Pedro Prancheta –, na intenção de assassinar todos os oitenta e cinco moradores (Albert, 1993). Ocorre, assim, um ataque exterminando mais doze indígenas, dentre eles idosos, crianças e mulheres (Albert, 1993). O Massacre de Haximu, que veio a ser reconhecido e julgado como genocídio no Brasil, é caracterizado, então, por esses dois atos, que resultaram em dezesseis mortes.

mesma lógica, inescapáveis ao curso necessário de uma pretensa razão histórica. O apagamento histórico conjugado à escassez de esforços em torno da construção de uma história pré-colonial reforçam a narrativa de que antes da invasão portuguesa no território que hoje compreendemos enquanto Brasil não haviam modos de existência, modos de se conceber o mundo e relações sociais consolidadas. Nesse sentido, Eduardo Góes Neves (1995) afirma que até mesmo o termo *descobrimento* para se referir ao processo de colonização expressa o imaginário de que antes de 1500 não existia *história* no território que entendemos como Brasil hoje. Davi Kopenawa também reflete sobre esse mesmo termo, evidenciando o *descobrimento do Brasil* enquanto uma narrativa:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que ele foi o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! *Omama*¹¹ nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os *xapiri*. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E esse é o único pensamento direito (Kopenawa; Albert, 2015, p. 252-253).

É possível estabelecer, assim, uma relação entre as limitações metodológicas da história enquanto ciência, validadas pela modernidade, e a dificuldade para construir narrativas históricas junto aos povos originários, o que deve ser feito a partir de uma perspectiva que compreende os entraves inerentes à tomada do processo de colonização como ponto de partida. Ao desconsiderar possibilidades outras de se construir narrativas que não partam de uma revisão documental tradicional, o historicismo deslegitima o que pode vir a ser contado por esses povos, reforçando uma lógica moderno-colonial que, a partir dos preceitos de uma ciência positivista, limita as possibilidades de como se dão os processos de construção de conhecimento. Diante disso, Kopenawa, ao introduzir o seu livro junto de Bruce Albert, reflete sobre as formas pelas quais a história é reconhecida na sociedade moderna, sendo desprezados quaisquer outros modos de transmitir conhecimentos e experiências que não o registro material através de palavras escritas:

Eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles.

¹¹ *Omama* seria, para os yanomami, a entidade criadora de tudo, desde as regras que regem a sua sociedade até a criação dos espíritos e das próprias pessoas, incluindo os brancos, *näpe*, que teriam sido levados para lugares distantes da floresta (Kopenawa; Albert, 2015).

Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de *Teosi*”, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65-66).

A partir daí, reivindicamos, para além da antropologia histórica já referida, que nos ajuda a reconhecer e pensar em metodologias para a lida com a transmissão oral de conhecimento, a arqueologia enquanto forma de construir narrativas que extrapolam o restrito horizonte pela qual a história é contada a partir da colonização. Neves (1995) reconhece a legitimidade, desde a antropologia, da tradição oral e da mitologia dos povos originários para que seja possível identificar e descrever seus modos de vida, porém, o autor também considera as dificuldades de estabelecer uma cronologia sobre os eventos narrados dessa maneira, em razão de terem sido concebidas a partir de uma concepção de tempo muito particular de cada sociedade tratada. Assim, a arqueologia nos auxilia a cumprir esse papel de reescrita da história na medida em que não se propõe, como sugere Neves (2022), um fim em si mesma, mas um instrumento para interpretar a história. Desse modo, a arqueologia defendida aqui, ao buscar dialogar ativa e criticamente com a história, se atém aos limites e potencialidades de tal exercício. Neves (2022) reitera esses limites e potencialidades ao afirmar que as tentativas de se reconstituir o passado através da arqueologia estão sujeitas a diferentes interesses defendidos por sujeitos distintos, visto que insere-se nesse exercício mais amplo de escrita da história. Se a relação entre a arqueologia e a história se estabelece também pelas diferenças, no sentido que a fonte primordial da história enquanto ciência são documentos escritos, os quais são, necessariamente, carregados de intenções, cabendo uma leitura crítica por parte dos historiadores e historiadoras, as fontes da arqueologia, de modo distinto, assentam-se numa outra materialidade – em objetos produzidos, muitas vezes, há milhares de anos –, a partir de seu *caráter híbrido*, abarcando componentes naturais e culturais (Neves, 2022). Dessa forma, “[...] embora objetos fragmentados ou inteiros componham uma parte importante do registro arqueológico, este é uma matriz de componentes culturais e naturais que inclui também elementos que não foram modificados pela natureza humana” (Neves, 2022, p. 18). Além disso, conforme veremos adiante, também aquilo que chamamos de natureza carrega consigo uma dimensão antropomorfa.

Podemos, então, definir a arqueologia enquanto um exercício que se propõe a escutar aquilo que, mesmo sem utilizar palavras, nos dizem algo. Se a atividade de reconstituir o passado é sempre impossível, nos restaria na arqueologia somente a especulação (Neves, 2022). Essa ciência coloca-se, então, enquanto um fazer político, sendo não somente possível, como almejado, escolher posicioná-la ao lado dos *povos vencidos*, voltando nossos olhares para aquilo que é ignorado pelo historicismo, de modo a construir contranarrativas. O autor, propondo denominar a história anterior à colonização de *história antiga* em oposição à usual maneira de se referir a ela como *pré-história*, também defende uma arqueologia que se propõe a tecer diálogos críticos com a antropologia social: enquanto os antropólogos e antropólogas observam e registram diretamente aquilo que vêem e os respectivos sentidos que assumem para as populações com as quais vivem em um dado espaço e tempo, aqueles e aquelas que se debruçam sobre o fazer arqueológico propõe encontrar sentidos em meio aos ruídos que habitam os rastros deixados pelas sociedades passadas numa longa duração, o que torna a arqueologia um exercício do presente, buscando possibilidades entre as muitas limitações inerentes ao conhecimento do passado (Neves, 2022). Assim, a arqueologia proposta pelo autor, que é também aquela que consideramos a mais potente para o exercício de reescrita da história reivindicado aqui, uma vez que “emprega alguns princípios do culturalismo histórico de meados do século XX com as noções mais recentes da ecologia histórica” (Neves, 2022, p. 15), proporcionando uma combinação entre o combate ao etnocentrismo no fazer arqueológico e a busca por compreender as relações estabelecidas pelas populações humanas com o ambiente no qual viviam.

Essa arqueologia da história antiga do Brasil forma, então, uma possibilidade para que sejam construídas narrativas para além da conquista europeia. A partir da reivindicação de uma arqueologia contextual, que atribui a mesma importância aos ecofatos e aos artefatos, compreendendo a natureza híbrida dessa ciência, e do estabelecimento não somente de diálogos com a história, mas também desde um relação recente com a antropologia, mais especificamente com etnologia indígena, na medida em que compreende a expressão da diversidade cultural na Amazônia no tempo e espaço, questionamos, junto a Neves (2022), a miséria da História ao nos contar – ainda que de forma mal contada – os últimos 500 anos desde a colonização, mas ignorar a existência daquilo que foram os mais de 12 mil anos da presença humana no território brasileiro. Voltar nossos olhares a uma passado anterior à colonização significa também pensar no lugar de apagamento histórico que foi relegado aos povos originários, reforçando a narrativa de que antes da invasão portuguesa no território que hoje compreendemos enquanto Brasil não haviam modos de existência, modos de se

conceber o mundo e relações sociais consolidadas. Pensar nesses modos de existir e nas lutas dos povos originários que reivindicam seus territórios significa reivindicar também uma *história aberta*, buscando recuperar e evidenciar as possibilidades de outros mundos contra a compreensão desse passado que se fecha diante de um sentido inerente à história e do imaginário de um caminho único a ser percorrido, tal como o progresso insiste em nos dizer.

Em texto intitulado *Parceria ou barbárie* publicado na Folha de São Paulo no ano de 1993, aludindo à conhecida frase de Rosa Luxemburgo – *socialismo ou barbárie* –, Manuela Carneiro da Cunha (1993) escrevia desde o contexto de genocídio do povo yanomami pelo garimpo para nos alertar, naquele momento, que um futuro para nós somente seria possível a partir da costura de alianças com os povos originários, guardiões da riqueza natural da Amazônia, não do minério, da madeira ou dos recursos hídricos, mas da multiplicidade de espécies que ali viviam e ainda vivem – diversidade essa que não foi fruto de processos meramente naturais, mas tiveram os moradores da floresta como seus principais cultivadores. A autora escreve também no momento de tensão entre a ideia de que não haveria futuro para os povos originários e a luta por um horizonte para esses povos, protagonizada por eles mesmos (Cunha, 1993). São evidenciados, assim, os verdadeiros processos materiais que, aparentando justificar o pessimismo em relação ao futuro desses povos, acaba por se alimentar desse mesmo sentimento, quase nos impossibilitando de vislumbrar um horizonte livre de opressão:

[...] Não é a marcha inelutável e impessoal da história quem mata os índios, são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos. Mineradoras, madeiras, setores das Forças Armadas e políticos locais, de olho na revisão constitucional, acobertados pela falta de vontade política do governo, desencadeiam uma campanha anti indígena na imprensa e estimulam um acerto de contas (Cunha, 1993, p. 3).

Cunha (1993) descreve aquelas ações que, atravessadas pelo progresso, reencenam as destruições e perdas da colonização. O progresso, para Benjamin (2005), se conformando também em ideologia, seria o modo de ver o mundo que acaba por estruturar a ideia de que a história teria uma razão de ser e, por si mesma, haveria de fazer algo, como se não fosse, na realidade, produto das próprias ações humanas, pensadas a partir da realidade na qual estamos inseridos. A partir daí, uma vez que se dirigiriam a um futuro certo e fechado, estariam justificadas as ruínas deixadas pelo suposto curso inelutável da História. Compreendendo o progresso a partir de Benjamin, Löwy afirma: “[...] contra a visão evolucionista da história como acumulação de ‘conquistas’, como ‘progresso’ para cada vez mais liberdade, racionalidade ou civilização, ele [Benjamin] a percebe ‘de baixo’, do lado dos

vencidos, como uma série de vitórias de classes reinantes” (2005, p. 60). Um novo modo de se fazer história requer, portanto, que repensemos a nossa relação com o tempo e o espaço, questionando, para isso, a ideia de progresso que parece justificar toda a História escrita até então. Diante disso, nossa tarefa seria perceber as bifurcações que se colocam no curso da história, em sua multiplicidade, e, assim, formular respostas que são, ao mesmo tempo, um *necessário optativo* e um *possível efetivo* (Bensaïd, 1999).

Se formular *uma nova escrita da história* requer tomá-la como algo que deve ser explicado politicamente, e não a partir dela mesma (Bensaïd, 1999), buscamos nesta seção refletir acerca de estratégias para perceber lentes outras que tornem possível essa reescrita. Procuramos, diante das escolhas políticas inerentes ao fazer histórico, localizar os povos originários como *sujeitos* frente aos imperativos do presente – e do passado – que objetivam apagar suas lutas ao reafirmar o progresso e encobrir as perdas e os esquecimentos que o acompanham. Pensar no passado reclama de nós uma mobilização também de nossa memória coletiva, ecoando naquilo que Benjamin (2009) chamou de utopia que, como vimos, representa as imagens do novo a partir do passado que habita nosso inconsciente coletivo. Propomos aqui que o último só pode ser acessado a partir de uma mobilização real e coletiva pelo acúmulo de forças desde processos materiais de rememoração. Em vista disso, o autor, em sua Tese VI, afirma que:

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num *instante de perigo*. [...] O *perigo* ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o *perigo* é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. [...] (Benjamin, 2005, p. 65, grifo nosso).

Löwy (2005) nos auxilia a compreender no que consistiria esse *instante de perigo*, afirmando que seria o momento em que a *imagem autêntica do passado* – aquela que, por sua vez, questiona as ideias progressistas – vem à tona, tirando do lugar de conforto aquelas e aqueles que creem que a História possui por si mesma um sentido de ser e cada passo seu seria também um passo em direção ao progresso. Dessa forma, de modo a combater a visão de uma verdade histórica, assentada na neutralidade e imparcialidade, seria necessário possuir como horizonte a construção e revigoração de uma tradição dos oprimidos. Nesse sentido, esse *perigo* que coloca-se em um movimento duplo ameaça tanto instrumentalizar essa tradição subjugada e rebaixada, a *tradição dos vencidos*, quanto as próprias classes oprimidas (Löwy, 2005). Para isso, seria imperativo um exercício de *rememoração das classes oprimidas* quando pensamos, junto a Löwy (2005), em uma relação dialética entre presente e

passado: ao mesmo tempo, as necessidades do presente são lançadas ao passado, descobrindo-o, e o passado se insere como instrumento para possibilitar as relações que se desdobram desde o presente. É superada, assim, a ideia de uma suposta unilateralidade entre esses dois tempos.

A rememoração seria, para Benjamin, “[...] a construção de constelações que ligam o presente e o passado” (Löwy, 2005, p. 131) nessa apreensão de uma dialeticidade entre os dois tempos, tornando-a, longe de uma tarefa que termina em si mesma, uma fonte na qual os povos oprimidos podem se voltar para imaginar outros mundos que não aquele em que vivemos, orientado pelo capital. Em oposição a essa rememoração coletiva, que exprime uma potência em seu fazer político, existiria uma memória cronológica, pautada por uma concepção de tempo que não admite aberturas, apenas uma marcha em direção a um futuro fechado. Diante disso, a partir da oposição, que veremos mais adiante, entre o *tempo kairológico* e o *tempo cronológico*, Jonnefer Barbosa afirma:

[...] Dado que há uma exata distinção entre o passado e o presente no tempo cronológico, estando o passado irremediavelmente fechado, como na clausura de uma cripta, não há que se falar de uma memória que produza qualquer tipo de modificação naquilo que já se consumou: a memória cronológica só pode ser uma recordação fúnebre e racionalizada (2013, p. 23).

Em defesa de uma politização da história, Bensaïd, mobilizando as reflexões de Benjamin, politiza também a tarefa de rememoração, articulando, mais uma vez, passado e presente ao defini-la como “um combate pelo passado oprimido em nome das gerações vencidas” (1999, p. 135). Com isso, propomos, então, vislumbrar, nas aberturas da história, as possibilidades: a rememoração seria, diante disso, a recuperação de uma história não contada, em busca das potências perdidas no tempo e no espaço. Mobilizar fontes outras, sejam aquelas desde a arqueologia ou do contato com as tradições orais, convertem-se, pois, em força motriz para as lutas do presente e para a construção de *outros mundos*.

Assim, as perdas descritas pela tradição romântica podem se referir também às perdas que se fizeram necessárias para que o historicismo pudesse se firmar. As ausências que a História carrega consigo, longe de se silenciarem diante de um caminho que não volta-se àquilo que poderia ameaçar a pretensa razão inerente a ela, vociferam mesmo que através do silêncio expresso pelas “[...] lascas de pedra, restos de carvão, conchas de bivalves, cacos de pote, amostras de pólen [e] pedaços de telha [...]” (Neves, 2022, p. 18). Ao *escovar a história a contrapelo*, tudo aquilo que um dia acreditamos ser mudo se faz ser ouvido, visto, retomado e inserido em *uma nova escrita da história* enfim.

3.2 O tempo: o desvio pelo *passado que não passou* como aposta política

Se a história não é autônoma do modo de produção, o tempo, enquanto categoria, tampouco o é. A relação que nos é imposta pelo capital com esse último nos parece repleta de contradições: ao mesmo tempo em que é orientado pela ideia de futuro e de progresso, o modo de produção é também guiado pelo imediato. Assim, nesta seção procuramos compreender o que seria o tempo no mundo em que vivemos, bem como apresentar as formas pelas quais mundos outros se organizam, nos levando a imaginar que em um mundo porvir, também o tempo há de ser concebido de uma outra forma, a partir do resgate de outros elementos que o orientem.

Desde nossa inserção no modo de produção capitalista, podemos perceber que o tempo parte de uma negação do político, na medida em que ele, aparentemente, possuiria sentidos inerentes a si mesmo, apresentando-se de forma linear, homogênea e cronológica. É nesse sentido que, para Bensaïd (1999), *uma nova escrita da história* constitui, substancialmente, em uma crítica da economia política. A partir daí, a interação entre a forma como compreendemos o tempo e o modo de produção sob o qual vivemos se mostra ainda mais evidente. Para José Martins *et al.* (2012), em uma sociedade baseada no trabalho produtivo, como a nossa, a relação que estabelecemos com esse elemento dita a concepção que possuímos do tempo, e inclusive sua relação com a natureza. Se, como vimos no capítulo anterior, o trabalho é a mediação entre natureza e ser humano (Bensaïd, 1999), ele é estruturante de qualquer sociedade humana, não sendo exclusivo da nossa, no entanto, assim como é possível perceber diferentes formas de se conceber o tempo, essas concepções distintas são acompanhadas de múltiplas maneiras de lidar com o trabalho, demonstrando a construção social em torno dessa categoria. Se em sociedades não industriais, do passado e do presente, existe uma vinculação entre trabalho e ciclos da natureza, condicionando muitas vezes uma lógica cíclica e comum às atividades laborais e conseqüentemente ao descanso, a industrialização, ao impor o ritmo das máquinas sobre o trabalho humano, também modificou por completo nosso modo de compreender e lidar com o tempo (Martins *et al.*, 2012).

A Revolução Industrial marcaria, para Martins *et al.* (2012), o momento em que o tempo passou a ser ditado pela produção, no qual a invenção das máquinas a vapor e a inserção do relógio e da luz elétrica nas fábricas possibilitou o avanço da produção, combinado à conseqüente interrupção do ciclo natural no interior das fábricas, fazendo com que dia e noite se confundissem, o que resultou, por fim, numa noção de tempo de trabalho retilínea e progressiva. Mitos ameríndios sobre a criação do dia e da noite refletem na nossa

necessidade, enquanto seres que estão a todo tempo vinculados à natureza, integrando-a – embora o modo de produção sob o qual vivemos nos dê uma outra impressão –, de compreender, desde o nosso corpo, uma organização dos nossos dias que comporte demandas reais. A história da chegada da noite, contada pelo povo Huni Kuin, habitantes de um território localizado na fronteira brasileira-peruana na Floresta Amazônica, conta sobre a procura da noite, guardada dentro da terra por Dua Mae Yube, quando somente havia dia e não escurecia (Busê, 2017). A busca pela noite e pelo escuro entre o povo Huni Kuin, a história nos conta, surgiu de necessidades desde o real:

Para namorar ninguém mostrava, ninguém dizia, ninguém sabia.
Tinha três amigos que andavam juntos, trabalhavam juntos: Yube Kakukawã, Nãke Jara Bishe, Nãke Jara Bitã. Um dia Yuke Kakukawã estendeu uma cabana de esteira no kupixawa para namorar com a mulher.
Seus companheiros foram visitar e derrubaram a esteira e avistaram o casal.
Os companheiros ficaram com pena, com vergonha e decidiram buscar a noite com Dua Mae Yube.
– Nunca escureceu, nosso amigo viu nós assim estranhos. Vamos pegar o escuro (Busê, p. 57, 2017).

A história conta que, a partir daí, dois dos amigos, Nãke Jara Bishe e Nãke Jara Bitã, foram buscar o escuro com Dua Mae Yube, que podia assumir várias durações, e, quando eles ofereceu uma taboca que continha uma duração de um escuro longa o suficiente para que pudessem dormir, os amigos a levaram para a aldeia (Busê, 2017). Podemos perceber, então, como uma narrativa que justifique a existência da noite, em contraposição ao dia, teve de ser elaborada a partir da existência de necessidades reais, sentidas pelo próprio povo Huni Kuin. Já para Ailton Krenak, a supressão da divisão entre dia e noite pelo trabalho no capitalismo é o que também constrói uma distância entre nós, humanos, e a natureza ao nos fazer deixar de sonhar: “Quando os homens trabalham de dia, de noite, de dia, de noite, qualquer hora, eles estão se parecendo muito com a criação dos homens mesmo, que são as máquinas, mas muito pouco com o criado do homem que é o espírito” (1992, p. 204). Para o autor, a importância dos sonhos se dá na medida em que eles são também um espaço de aprendizagem, comunicação e conexão com as tradições (Krenak, 1992), demonstrando, mais uma vez, a ruptura de processos, que constituem noções de temporalidade, pelo modo de produção.

Diante disso, é possível compreender a temporalidade no capitalismo, que precisou criar mecanismos para que a noite nos parecesse dia, como uma espécie de regime que também foi responsável por dissimular nossas necessidades, que insistem em se manifestar, como, por exemplo, o descanso, para sustentar a progressividade da produção. Na industrialização, seria demarcado, então, segundo os autores, um momento em que *chronos*

predominaria sobre *kairos* (Martins *et al.*, 2012). O resgate de figuras da mitologia grega para representar o tempo remonta aos próprios significados que assumem nas narrativas das quais provêm: “Kronos [...] era retratado como um ser que devorava os filhos tão logo estes nasciam. Esse comportamento retrata a característica de um tempo destruidor, até mesmo de suas próprias criações” (Martins *et al.*, 2012, p. 220). Já *kairos*, representado por uma figura jovem com asas nos pés, seria, segundo os autores, “[...] a representação do tempo subjetivo, que pode ser a eternização do momento pela presentificação em sua elaboração” (Martins *et al.*, 2012, p. 220). *Kairos* representaria um tempo, então, “[...] que não pode ser compartilhado com o outro, que, mesmo sendo enunciado, só pode ser entendido plenamente por aquele que o vive” (Martins *et al.*, 2012, p. 220).

Para Jonnefer Barbosa, *chronos* e *kairos*, em uma relação paradoxal, não representam tempos distintos, mas, o primeiro estaria no segundo, seria um “[...] *chronos* contraído, abreviado” (2013, p. 30), assim, o que se modificaria, na realidade, seria a qualidade do tempo. Ao contrário de um tempo que transcorre diante de nós, anunciando uma sequência de aparentes causas e efeitos, o *kairos* aparece como o tempo em que podemos agir, o tempo que de fato é suscitado por ações. Nesse mesmo sentido, a tese XIV de Benjamin afirma que: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (2005, p. 119). Ao comentar a tese, Löwy realiza um resgate, que o auxilia a interpretá-la:

Em uma carta a Horkheimer, pouco depois de ter recebido (1941) um exemplar das teses, Adorno comparou a concepção do tempo da tese XIV com o *kairos* de Paul Tillich¹². Na verdade, o socialista cristão, colaborador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt nos anos 1920 e 1930, opunha ao *chronos*, tempo formal, o *kairos*, tempo histórico ‘pleno’, em que cada instante contém uma chance única, uma constelação singular entre o relativo e o absoluto (2005, p. 119).

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro também se valem dessa comparação, ao afirmarem: “Não há mais espera, só o espaço. O *kairós* de Paul Tillich, o *Jetztzeit* de Walter Benjamin, não designaram o momento em que ‘o tempo se torna espaço’? O momento em que o tempo é suspenso, quando a história explode e entramos no espaço por meio da ação?” (2023, p. 21). A referência ao espaço é importante na medida em que,

¹² Para Elizabeth Earle (2017), a leitura de Paul Tillich do *kairos* se diferenciou das abordagens clássicas – apesar de desde a Grécia Antiga *kairos* já assumir o sentido político de agir no momento presente – ao combinar teologia e filosofia em sua interpretação, que não se limitaria ao tempo presente, mas se definiria para *além do presente*. Assim, Tillich teria sido capaz de conjugar o tempo presente e o tempo futuro, apreendendo a indissociabilidade entre os dois, ao compreender também seu tempo, o pós Primeira Guerra Mundial, como uma *oportunidade kairótica*, um *momento de criação do tempo* (Earle, 2017), dialogando, portanto, com a compreensão de uma história aberta, na qual existem momentos nos quais múltiplos caminhos são possíveis.

segundo os autores, ele foi tomado como uma dimensão pagã, preterida pela modernidade, e pode ser resgatada por compreensões que questionam o tempo cronológico (Danowski; Viveiros de Castro, 2023). Do mesmo modo, para Barbosa, “*Kairos é a temporalização do próprio espaço. O kairos é uma máquina de proliferação de lugares [...]*” (2013, p. 27). Podemos pensar também no encontro dessas duas dimensões – espaço e tempo –, quando refletimos, junto de Ailton Krenak, sobre os rios vivos, elementos importantes para pensarmos na nossa história e na história dos territórios, que poderíamos tomar quase como a materialização do *kairos* e do *tempo-de-agora*, na medida em que representaria também o tempo tornando-se espaço: “[...] Depois de cinquenta anos vendo gado, gente e máquinas pisoteando o solo, o rio se cansa. Sim, pois quando a paisagem se torna insuportável, o rio migra e conflui para outras viragens. Rios da memória, rios voadores, que mergulham, que transpiram e fazem chuva” (Krenak, 2022, p. 23). Podemos pensar que os rios seriam, assim, elementos que indicariam uma história aberta, capaz de apreender as mudanças de curso, as possibilidades, indicadas pelo *tempo-de-agora*.

É possível perceber, então, o *Jetztzeit* benjaminiano como uma oposição ao tempo cronológico, e também como o tempo em que seríamos, enfim, sujeitos político-históricos a partir da articulação do passado e do futuro desde o presente. O tempo presente seria, para Bensaïd, central no pensamento de Benjamin, não como forma de opor-se ao passado ou ao futuro, mas como forma de articular esses três tempos:

[...] As categorias benjaminianas do tempo ordenam-se triplamente no presente: presente do passado, presente do futuro e presente do presente. Todo passado renasce no presente tornando-se passado. Todo presente esvanece-se no futuro tornando-se presente. Na constelação das épocas e dos eventos, o presente invoca indefinitivamente um outro presente, seguindo um jogo descontínuo de ecos e ressonâncias (Bensaïd, 1999, p. 131).

Assim, abolidos os fins e as origens que a História nos conta, somente a centralidade do presente pode ditar a política e o fazer histórico, revelando-se não como passagem em direção ao futuro, mas como o tempo dos possíveis, das invenções e dos *talvezes* (Bensaïd, 1999). Para o materialismo histórico, o tempo linear cronológico representaria as sucessivas vitórias dos *vencedores*, acompanhadas sempre pela barbárie. O imperativo de parar os relógios, descrito na tese XV de Benjamin (2005), se daria, então, pela necessidade de interromper esse curso de vitórias. Esse entendimento homogêneo do tempo – dominante na civilização capitalista, que destituiu o tempo de significações qualitativas –, representado pelos relógios, seria também “[...] puramente mecânico, automático, quantitativo, sempre igual a si mesmo, dos pêndulos: um tempo reduzido ao espaço” (Löwy, 2005, p. 125). Não

podemos, diante disso, confundir a relação estabelecida entre o *kairos* e o espaço, possível através da ação, com a redução do tempo ao espaço que seria, necessariamente, uma repetição, despojada de transformações e mudanças. Podemos pensar, assim, que a sobreposição do tempo cronológico – homogêneo e replicável – a partir da industrialização constitui também na tentativa de universalização do modo de produção.

Para Bensaïd (1999), então, a temporalidade vazia da História universal seria também orientada por uma concepção meramente cronológica, incapaz, portanto, de assimilar as possibilidades contidas no *tempo-de-agora*. De modo consonante, no ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, Benjamin (2021) afirma que no historicismo predominaria a imagem eterna do passado, incompatível com uma percepção construtiva da história, restando ao materialista histórico destruir o *contínuo da história* ao escapar da marcha catastrófica, que, para nós, representaria uma sucessão de derrotas. Essa ideia retornou outras vezes nos escritos do autor¹³, em especial em sua tese XVI, na qual aparecem suas ideias acerca do presente: “Pois esse conceito [no qual o tempo estanca e ficou imóvel] define exatamente o presente em que ele [o materialista histórico] escreve história para si mesmo” (Benjamin, 2005, p. 128). A História é incapaz, assim, de assimilar a centralidade do presente, não como transição, mas aquela que nos faz perceber os possíveis e, então, compreender a história de outro modo, caracterizando, enfim, um tempo não homogêneo, mas uma realidade modificável pela ação dos sujeitos. Através do marxismo heterodoxo de Benjamin, que seria acompanhado por uma reflexão acerca da temporalidade, podemos resgatar a crítica da razão histórica desde os escritos de Marx, como fizemos, para tecer críticas à ideia de progresso, indissociável, por sua vez, do tempo cronológico.

O conceito de *progresso* certamente não é singular ou restritivo, podendo ser definido a partir de diversos pontos de partida, fazendo com que sua utilização exija, portanto, uma localização prévia. Aqui, procuramos compreender a chamada *ideologia do progresso* em sua acepção moderna, assentada no modo de produção capitalista, responsável por legitimar as práticas de exploração e expropriação. Segundo Michael Löwy e Eleni Varikas (1992), a

¹³ Podemos resgatar dois momentos nos quais Benjamin reconhece o modo pelo qual as ideias presentes em seu ensaio sobre Fuchs reverberaram e iriam impactar futuros escritos. O primeiro deles é a carta endereçada a Horkheimer, datada de 24 de janeiro de 1939: “A recusa da ideia de um contínuo da história postulada no ensaio sobre Fuchs tem de ter consequências epistemológicas; uma das mais importantes dessas consequências parece-me ser a determinação das fronteiras traçadas para o conceito do progresso na história. [...]” (Benjamin, 2021, p. 256). O segundo deles, também uma carta destinada a Horkheimer, em 22 de fevereiro de 1940, faz referência ao desenvolvimento das formulações contidas no ensaio sobre Fuchs nas Teses de 1940: “Acabo de redigir algumas teses sobre o conceito da História. Essas teses ligam-se, por um lado, aos pontos de vista esboçados no capítulo I do ‘Fuchs’ e servirão, por outro lado, de armadura teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire” (Benjamin, 2021, p. 256).

ideologia do progresso moderna nasce com as Luzes, encontrando na percepção da história de Hegel sua máxima expressão filosófica, na qual cada acontecimento dirigiria à liberdade da humanidade, em que todos os atos de barbárie encontrariam sua razão de ser. Confrontando essa ideia que remonta ao Iluminismo, que não somente ecoa no presente, como muitas vezes também confere legitimidade às ações praticadas no passado, nos voltamos novamente a Walter Benjamin para buscar suas críticas à ideologia do progresso moderna e ao modo de produção. Löwy (2019) descreve Benjamin como o primeiro marxista a romper radicalmente com a ideologia do progresso, ao incluir em sua teoria elementos da tradição messiânica judaica e do romantismo alemão. Benjamin proporcionou, assim, uma leitura crítica do materialismo histórico, suprimindo as ilusões de uma linearidade do tempo e de um percurso necessário dos modos de produção material que regulam as sociedades.

Em suas teses *Sobre o conceito de história* é consumada a crítica ao progresso e uma leitura dissidente, à sua época, do materialismo histórico (Benjamin, 2005), sendo que esses dois elementos já se faziam presentes em outros escritos do autor, na obra *Rua de mão única*, por exemplo, no ensaio *Alarme de incêndio*, no qual afirma que, embora a derrota da burguesia seja inevitável, não sabemos como ela se dará, se pelas contradições internas do próprio modo de produção ou pela vitória do proletariado (Benjamin, 1987). A partir daí, Löwy irá compreender o marxismo pessimista de Benjamin, “[...] que nada tem a ver com resignação ou fatalismo (Löwy, 2019, p. 35)”, mas que entende, na verdade, que a revolução proletária não é uma consequência necessária do progresso, ela seria, como Benjamin (1987) afirmou, uma interrupção, o cortar do pavio que queima, que seria, para ele, o progresso. O autor destituiu, assim, o materialismo histórico das ilusões do progresso, profanando-o.

É colocada, então, uma aparente dualidade: ao mesmo tempo em que o modo de produção é orientado pelo progresso e pela ideia de futuro, ele também se dá no imediato, incompatível, por sua vez, com uma temporalidade que respeita as necessidades da natureza. A partir daí, não há, portanto, uma real preocupação com o futuro e com uma manutenção sustentável da nossa permanência no mundo. Da mesma forma, para Bensaïd:

O capital vive no dia-a-dia, na imediatidade do gozo e na despreocupação pelo amanhã. Só a burocracia pode rivalizar com seu egoísmo de vista curta. Contra sua pretensão à eternidade, a ecologia política ataca com um impiedoso veredicto. Em face dos lugares-comuns do fetichismo mercantil, ela constitui um antimito temivelmente eficaz. Assim, o mercado não satisfaz as carências, mas a demanda. Assim, a moeda não é o real, mas sua representação fantástica. Assim, a utilidade coletiva não é redutível a uma soma de utilidades individuais. Assim, o econômico não implica necessariamente o social, e os lucros do dia não ensinam necessariamente os empregos do amanhã. Assim, enfim, a esfera da economia

mercantil não equivale à biosfera: ela nunca é senão uma pequena bolha cuja racionalidade parcial funciona em detrimento do conjunto” (Bensaïd, 1999, p. 479).

Essa dualidade e suposta contradição são desvendadas, então, quando compreendemos que o futuro no capitalismo seria uma ideia abstrata, vazia de sentidos, bem como a ideia de progresso. Na introdução de *A queda do céu*, Kopenawa afirma: “os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento” (2015, p. 64). A partir daí, é reforçada a dicotomia que aparece na temporalidade capitalista: ao mesmo tempo em que nossa sociedade seria orientada pela lógica do progresso e movida pela ideia de futuro, não existiria uma real preocupação com o porvir, tampouco com a manutenção da vida e dos territórios, seríamos, no capitalismo, apenas movidos por necessidades e desejos imediatos, o lucro e a mercadoria, todos fabricados, incompatíveis, por seu turno, com os ciclos naturais. O progresso alcançado pelo capitalismo, longe de ser um progresso da humanidade, seria restrito ao progresso da técnica, como notou Benjamin em *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, ao reconhecer como o modo de produção foi determinante para o fato de que a humanidade não acompanhou o progresso da técnica, de modo que, para o autor, a sociedade retrocedeu (Benjamin, 2021). Assim, entendemos que o progresso não pode ser condenado em si, mas a partir do momento em que se apresenta enquanto uma abstração, sendo anunciado, desde o positivismo, como se fosse uma totalidade, mas, na realidade, se restringe ao âmbito da técnica, à serviço do modo de produção. Essa ideia também irá aparecer posteriormente, em sua tese XI, na qual afirma “Esse conceito [marxista vulgar do que é trabalho] só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade” (Benjamin, 2005, p. 100).

Uma vez que compreendemos, junto de Bensaïd (1999) e de Marx (2004), o trabalho como a mediação entre humano e natureza, e a incapacidade do modo de produção capitalista de apreender a totalidade entre naturalismo e humanismo no exercício de nossas atividades, também refletimos acerca da relação entre a exploração do trabalho e da natureza. A partir daí, o horizonte ecossocialista que reclamamos entende que, diante da crise ecológica, a crítica à ideologia do progresso deve acompanhar a crítica ao paradigma tecnológico e econômico da civilização moderna, o que não é incompatível com o progresso tecnológico e o aumento da produtividade do trabalho, uma vez que defendemos a reorientação do progresso, de modo que acompanhe a preservação da natureza (Löwy, 2023). No porvir que almejamos, os valores de uso assumem um papel central na organização na sociedade, devendo a produção, então, ser baseada nas nossas necessidades reais, o que seria possível, para Löwy (2014), através de um planejamento democrático da economia, o que, diante da

necessidade de preservar os equilíbrios ecológicos, pode levar à supressão de alguns ramos de produção, incompatíveis, por sua vez, com a conservação da natureza. Uma reflexão próxima e essa pode ser resgatada desde Benjamin, também em seu ensaio sobre Fuchs, no qual afirma: “[...] também aos positivistas entre os teóricos social-democratas escapou o fato de que tal evolução tornou cada vez mais precário o ato, que se revelava cada vez mais urgente, de uma futura tomada de posse dessa técnica pelo proletariado” (2021, p. 135). O autor compreende, assim, que a técnica em si não seria o cerne do problema, tal qual o progresso em si não constitui em uma problemática, mas a apropriação desses dois elementos pelo modo de produção, que deturpa seus sentidos.

Ao pensarmos nas relações que outras civilizações estabelecem e estabeleciam com o tempo e o progresso, podemos também refletir sobre as relações que estabelecemos com esses elementos desde a nossa circunscrição em uma sociedade capitalista. Eduardo Góes Neves, ao analisar registros arqueológicos do primeiro e do segundo milênios EC na Amazônia central, aponta para o aparente “[...] contraste interessante entre ocupações de sociedades frias, em que a estabilidade e a mudança muito lenta parecem ter sido a regra, e sociedades quentes, caracterizadas aparentemente por um impulso à mudança, agudo como uma flecha atirada rumo ao futuro” (2022, p. 26). Ao resgatar o uso dos termos *sociedades quentes* e *sociedades frias*, empregado por Lévi-Strauss (2008), e sua releitura a partir de Neves (2022), não pretendemos, de forma alguma, rejeitar o que foram os avanços técnico-científicos e seus benefícios em nossa sociedade que, a partir da definição lévi-straussiana, assume a forma de uma *sociedade quente*. Buscamos, entretanto, questionar sob quais pressupostos tais avanços e progressos se firmaram, tencionando, por fim, pensar em formas outras de nos colocarmos neste mundo, levando para o debate uma reflexão acerca da relação que estabelecemos com as técnicas e as ciências.

Nesse sentido, Neves (2022) demonstra que a presença humana na Amazônia, que remonta por volta de 12 mil anos atrás, seria um indicativo de que a ausência de agricultura em certos grupos não impediram a ocupação da floresta tropical e a manutenção das vidas dessas populações. Nos apresentando evidências arqueológicas, o autor evidencia, então, que o tempo cronológico, o tempo da História, oculta as outras formas pelas quais as sociedades adaptaram-se e também modificaram o meio em que viviam (Neves, 2022), formas essas que questionam a crença de que existiria também um único modo de adaptação ao ambiente, confrontando a ideia da agricultura como uma fase mais avançada pela qual as sociedades devem atravessar para que sigam existindo. Para ilustrar sua ideia, o autor resgata comunidades indígenas que se valem de alternâncias entre modos de subsistência, como os

Parakanã, um grupo tupi-guarani do leste do Pará, que alternam entre momentos de maior ênfase na caça e coleta ou na agricultura, bem como outros grupos tupi-guarani, os Awá (Guajá), Sirionó, Xetá, Guayaki (Achê), que, mesmo possuindo uma economia caçadora e coletora atualmente, no passado a agricultura predominava, o que não significa uma regressão, apenas a adoção de uma estratégia econômica diversificada que não permite o enquadramento das sociedades amazônicas em categorias fechadas e mutuamente excludentes (Neves, 2022).

A grande diversidade natural presente na Amazônia suscita, assim, diversas formas de adaptação ao ambiente (Neves, 2022), o que resulta, por seu turno, na possibilidade de múltiplos mundos coexistirem a partir de suas diferenças que se revelam com o passar do tempo. Para Krenak (2022), a ideia de progresso, que sustenta a ideia de civilização, como a compreendemos a partir da modernidade, também distorce a importância de alguns elementos em nossas vidas comuns, como por exemplo a importância dos rios para as nossas vidas e sociedade. O autor questiona, então, a importância limitada que nós, que crescemos no modo de produção capitalista, aprendemos desde sempre que eles possuem, ou seja, uma importância apenas para a agricultura, tomada como um marco necessário para o avanço civilizacional: “Nas salas de aula, as crianças escutam que uma das civilizações mais antigas do mundo nasceu no delta do rio Nilo, no Egito, cujas águas irrigavam, suas margens, propiciando condições para a agricultura – essa ideia civilizatória” (Krenak, 2022, p. 12-13). Seria um erro nos valermos da ideia de progresso, tão abstrata, como já refletimos, para pensar não somente em sociedades outras, mas também na nossa, bem como supor que diferentes civilizações compartilham a mesma ideia de tempo que dispomos na modernidade, uma ideia linear, que toma os tempos passado, presente e futuro como fragmentos subjugados a uma razão histórica.

Contra essa linearidade temporal, Latour (2019), a partir de uma concepção da temporalidade como uma forma de classificação para conectar elementos, propõe que pensemos em um reagrupamento dos elementos contemporâneos em uma espiral, e não mais em uma linha, como fazemos. A partir daí, “certamente temos um futuro e um passado, mas o futuro se parece com um círculo em expansão em todas as direções, e o passado não se encontra ultrapassado, mas retomado, repetido, envolvido, protegido, re combinado, reinterpretado e refeito” (Latour, 2019, p. 94). Podemos fazer ressoar essa ideia no que foi a experiência de recriação do xamanismo do povo indígena Yudjá (Juruna), habitantes da região do Xingu, ao norte do estado do Mato Grosso, a partir da ayahuasca, descrita no relato etnográfico de Tânia Lima (2018), no qual a autora narra a retomada da cultura tradicional

desse povo, processo esse que foi intensificado através do encontro com o mariri no ano de 2012. Segundo um morador da aldeia Tubatuba:

– Mariri mostra “coisas” pra gente, mostra o que a gente tem, a cultura, a nossa bebida, mostra música, mostra tudo; o que a gente cuida, o mato, a terra, os peixes, e o rio também, pra assim a gente ficar tranquilo. Mostra o que a gente deixou pra trás, mostra as músicas que deixamos pra trás... A gente não pode perder a nossa cultura, a gente pode levar pra frente, a gente é novo ainda mas está levando pra frente. É isso que estou vendo acontecer aqui [em Tubatuba]. Pra mim é muito legal esse mariri, mostra as “coisas”, pra gente “segurar” nossa terra – então é por isso que tô muito alegre com isso (Lima, 2018, p. 119-120).

Segundo Lima (2018), a experiência desse povo com a ayahuasca não pode ser traduzida em um estado de passividade mental, mas de pensamento ativo e diálogo com as imagens que lhes são mostradas nessas vivências. Esse relato revela, então, a retomada da cultura e dos modos de vida dos Yudjá que encontravam-se esquecidos em um passado fechado e que, a partir daí, é reinserido no cotidiano desse povo, potencializando o presente e o futuro a partir de imagens do passado, de um *passado que não passou*, como é compreendido pelos Yudjá (Lima, 2018). Latour (2019) afirma que a modernidade percebe o passado como a confusão entre as coisas e a humanidade, e o futuro como a distinção entre aquilo pertencente à natureza, que não teria, para o pensamento moderno, historicidade, e o que vem de nós, humanos, que seria, necessariamente, histórico. Dessa forma, para o autor, “a assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro” (Latour, 2019, p. 90). As supostas evoluções que supostamente indicariam, na modernidade, uma ruptura com o velho e um ponto de não retorno são, então, questionadas por experiências como a do povo Yudjá, que evidencia esse *passado que não passou* e sua necessária retomada para se pensar em um futuro possível.

Quando pensamos na nossa inscrição desde o capitalismo, podemos nos voltar a Löwy e Sayre (1995) para refletir em como o passado ainda pode ecoar em nosso presente e futuro, a partir do já referido *desvio pelo passado*, proposto por um romantismo revolucionário. Nesse sentido, os autores questionam: “como escapar à lógica binária que nos impõe escolher entre tradição e modernidade, retorno ao passado e aceitação do presente, reação obscurantista e progresso devastador, coletivismo autoritário e individualismo possessivo, irracionalismo e racionalidade tecnoburocrática?” (Löwy; Sayre, 1995, p. 323). Como resposta, é sugerida a superação dialética dessas oposições, com o propósito de criação de uma nova relação com a cultura, a natureza e a comunidade (Löwy, Sayre, 1995), o que, por sua vez, dialoga com a concepção de temporalidade de Latour, que propõe:

[...] A ideia de uma repetição idêntica ao passado, bem como a de uma ruptura radical com todos os passados, são dois resultados simétricos de uma mesma concepção do tempo. Não podemos voltar ao passado, à tradição, à repetição, porque estes grandes domínios imóveis são a imagem invertida desta terra que, hoje, não nos está mais prometida: a corrida para frente, a revolução permanente, a modernização.

O que fazer se não podemos nem avançar nem recuar? Deslocar nossa atenção. Nós nunca avançamos nem recuamos. Sempre selecionamos ativamente elementos pertencentes a tempos diferentes. Ainda podemos triar. É a triagem que faz o tempo, e não o tempo que faz a triagem (Latour, 2019, p. 95-96).

Nessa triagem, poderíamos, enfim, romper com uma tentativa de categorizar cultura e natureza, e passado e futuro ao nos propormos a organizar de outra maneira – maneira essa que questiona a crença de que os pressupostos da modernidade são reais – os elementos que se apresentam na nossa realidade. Recorremos, então, mais uma vez à arqueologia, dessa vez para pensar na relação que estabelecemos com a natureza, com a intenção de refletir sobre outras formas possíveis de pensar na temporalidade, questionando a linearidade sob a qual acreditamos viver. Ao apresentar estudos arqueológicos demonstrando que as sociedades amazônicas não eram determinadas pela escassez, mas pela abundância de recursos, distribuídos por todo o território, Neves (2022) conclui, a partir de amplos e diversificados restos botânicos e faunísticos, que o manejo de recursos na Amazônia não foi definido pela exploração exaustiva, como é característico do modo de produção capitalista, mas pela diversificação de recursos e de estratégias, que contribuíram para a manutenção da abundância da floresta. Essas qualidades percebidas no território amazônico dialoga com o fato de que a agricultura não sucedeu necessariamente a domesticação das plantas ou a coleta propriamente dita nas comunidades habitantes da região, mas, na realidade, como já exposto, essas duas formas de reprodução da vida alternavam-se ao decorrer da história (Neves, 2022), entendidas como possibilidades a partir de uma compreensão não linear do tempo. Podemos perceber, inclusive, o que podem ser considerados pontos negativos na transição de modos de vida caçadores-coletores para a agricultura, ao pensarmos na diminuição do tempo voltado ao lazer, uma vez que caçadores-coletores dedicam menos tempo para a produção de alimentos, dispondo de mais momentos em seus dias para a realização de atividades não voltadas à subsistência (Neves, 2022). É demonstrado, portanto, que não podemos afirmar a existência de uma evolução progressiva, num sentido amplo, quando pensamos nas mudanças experimentadas pelas sociedades, mas podemos pensar, na verdade, que em toda escolha haverá perdas ao deixarmos para trás aquilo que a realidade poderia ter sido.

Recusar o progresso em sua acepção abstrata exige de nós recusarmos também uma concepção linear do tempo, bem como um tempo orientado pela produção, e não pelos ciclos

naturais, como é feito em outras sociedades. Nas aldeias Timbira, por exemplo, o calendário anual é organizado e pensado em torno das festividades, que marcam, por sua vez, ciclos anuais e mudanças das estações do ano, havendo festas quando as primeiras chuvas começam a cair, marcando a conclusão de um ciclo (Ladeira; Fonseca, 2013). Inseridas nos rituais das festas, as corridas de tora seriam, para os Timbira, uma estratégia de compreensão e significação do tempo, uma vez que as toras personificam elementos do mundo, aquilo que vem de fora: “a corrida de tora está ligada ao tempo. Correr com a tora certa no tempo certo e na festa certa ajuda o milho a crescer, a chuva a cair, o morto a encontrar seu caminho, o sol a se pôr...” (Ladeira; Fonseca, 2013, p. 37). Assim, no momento em que recebem um nome, os indivíduos de uma aldeia passam a integrar uma espécie de partido, uma metade, que vem acompanhado de deveres a serem exercidos nos rituais, para disputar as corridas de tora, que demarcam também as transições de governo da aldeia, acompanhando as passagens dos ciclos naturais (Ladeira; Fonseca, 2013). Outros elementos da natureza nos indicam que o tempo pode ser compreendido não como algo que consome e, ao mesmo tempo, é consumido, mas, na verdade, como algo que se reinventa e pode também criar. Para Ailton Krenak, por exemplo, os rios podem, como já expusemos, mostrar uma outra maneira de perceber o tempo: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (2022, p. 11).

Um outro tempo, sentido e percebido desde as nossas necessidades reais, se faz possível, então, quando reconhecemos os possíveis caminhos a serem percorridos, que são traçados a todo momento, indicando aberturas que podem, por sua vez, tomar como *desvio* esse *passado que não passou* para pensar no porvir. Longe de buscarmos pelos caminhos abertos pelo *caráter destrutivo* de Benjamin (1987), caminhos esses por onde o modo de produção passa, pensamos aqui em outros caminhos, aqueles que são criados ao mesmo tempo em que conservam outros mundos. Os caminhos que reivindicamos são aqueles por onde passam os rios de Ailton Krenak (2022), que transformam o tempo em espaço, em potência, em criação.

3.3 O espaço: o território sob disputa num mundo com muitos mundos

Uma reflexão sobre o tempo não pode estar dissociada de uma reflexão acerca do espaço, principalmente quando pensamos na luta por terra e território como uma afirmação da alteridade diante do modo que produção capitalista, que tende a suprimir diferenças. A

produção do espaço pode ser entendida, assim, como forma de resistência e de reafirmação de existências múltiplas. Propomos aqui, portanto, pensar na dimensão espacial a partir da *práxis*, na produção do espaço enquanto um processo político, o qual apresenta-se fragmentado, quando transformado em propriedade privada, sendo impossível recuperá-lo em sua unidade, como afirmou Henri Lefebvre (1991).

Observar formas outras pelas quais o espaço é constituído, no presente e no passado, nos faz perceber que o modo de produção dita também nossa dimensão espacial. A partir do exercício de contra-etnologia de Davi Kopenawa, ao observar o *mundo dos brancos*, se deparando com aquilo que chamamos de cidades, o autor confere centralidade a um certo elemento, a fumaça do metal, a *xawara*¹⁴, que é também, para ele, um elemento constitutivo de toda a vida social dos *brancos*: “Para os habitantes da floresta, as cidades dos brancos são emprestadas por um cheiro ruim de queimado e de epidemia *xawara*. Lá as pessoas trabalham em estado de fantasma e não param de engolir o vento das fumaças das fábricas e das máquinas” (Kopenawa; Albert, 2025, p. 436). A partir dessa reflexão, podemos também fazer um paralelo com a mercadoria, de forma mais ampla, e também com a própria noção de *valor de troca*, na medida em que as forças produtivas e as relações de produção possuem um papel determinante na produção do espaço, no qual a natureza não passa de uma matéria prima que é gradativamente destruída através das técnicas (Lefebvre, 1991). A percepção das cidades por Kopenawa, esses lugares nos quais as pessoas se assemelham a formigas, caminhando sempre com pressa, como sugerido pelo autor, não se dá a partir da busca por semelhanças com o modo pelo qual seu povo organiza o espaço, mas a partir da diferença. Ela, na verdade, é um dos princípios pelos quais é estabelecida uma relação entre esses dois mundos:

Na cidade, nunca é possível ouvir com clareza as palavras que nos são dirigidas. As pessoas precisam ficar coladas uma na outra para poderem se ouvir. O zumbido das máquinas e dos motores atrapalha todos os outros sons; a algazarra das rádios e televisões confunde todas as outras vozes. É por causa de toda essa barulheira na qual eles se apressam durante o dia que os brancos estão sempre preocupados. Seu coração bate depressa demais, seu pensamento fica emaranhado de tonturas e seus olhos estão sempre em alerta. Acho que esse ruído contínuo impede seus pensamentos de se juntarem um ao outro. Acabam lá parados, espalhados a seus pés, e é assim que se fica bobo. Mas talvez os brancos gostem desse barulho que os acompanha desde a infância? Para os que cresceram no silêncio da floresta, ao contrário, a barulheira das cidades é dolorosa. É por isso que, quando fico lá muito tempo, minha mente fica tampada e vai se enchendo de escuridão. Fico ansioso e não consigo mais sonhar, porque meu espírito não volta à calma (Kopenawa; Albert, 2015, p. 436-437).

¹⁴ O povo yanomami também chama as epidemias provocadas pelas invasões em seu território em decorrência do garimpo de *xawara*, que seria a *fumaça do metal*, ou, como nós a chamamos, o minério.

Não somente essa diferença é estabelecida quando pensamos em mundos distintos, que estão inseridos no presente, mas também quando pensamos na transformação do espaço, que caminha junto da transformação dos modos de vida, ao longo do tempo. Desde a noção de que o modo de produção sob o qual vivemos nem sempre existiu, podemos perceber que o espaço também se transforma, e incorporar mais uma vez reflexões a partir da arqueologia. Enquanto um estudo que pensa na intersecção das dimensões espacial e temporal, refletindo sobre as modificações no/do espaço no decorrer do tempo, a arqueologia irá considerar como essas mudanças e transformações, observadas desde a materialidade, podem nos gerar pistas sobre um passado com o qual buscamos dialogar. Segundo Neves (2022), a materialidade do estudo arqueológico pressupõe um hibridismo, uma vez que se vale de dimensões culturais e naturais, que são, por seu turno, indissociáveis e em constante imbricação. Tendo isso em vista, propomos aqui pensar nas categorias *natureza* e *cultura* não de maneira dissociada, mas de forma relacional, de modo que nosso enfoque se dê, sobretudo, nas relações estabelecidas entre elas, e não nas categorias em si, como se pudessem assumir uma definição *per se*. Para Viveiros de Castro (2020), a distinção clássica entre *natureza* e *cultura* não pode simplesmente ser estendida à descrição de dimensões próprias a uma cosmologia não-ocidental. Dessa maneira, enquanto uma ontologia moderna pensa em uma multiplicidade de culturas em oposição à unicidade da natureza – no sentido de compreender a existência de múltiplos pontos de vista sobre uma mesma realidade material –, ontologias ameríndias apoiam-se na ideia da existência de uma mesma percepção, que poderia ser chamada de *cultura*, sobre diferentes realidades, a *natureza* – assim, diferentes espécies possuiriam as “mesmas” percepções sobre diferentes aspectos da realidade material, pois enquanto seus mundos são circunscritos pelas mesmas categorias, seus corpos – não limitados ao corpo material e fisiológico, mas referindo-se ao *habitus* – são diferentes (Viveiros de Castro, 2020).

A constituição histórica do espaço nos remete, então, às transformações da relação que estabelecemos com a natureza ao longo do tempo. A partir daí, podemos pensar que a defesa de Neves (2022) por uma *arqueologia contextual*, ou uma *arqueologia da paisagem*, que considera igualmente importantes os ecofatos e os artefatos, se dá também na medida em que pensa relacionalmente as categorias *natureza* e *cultura*. Segundo o autor, evidências arqueológicas e etnográficas do território amazônico nos sugerem que aquilo compreendido enquanto uma natureza intocada pelos humanos, foi, na verdade, produto de transformações culturais pelos povos originários ao longo de milhares de anos (Neves, 1995), nos levando a questionar, novamente, as fronteiras estabelecidas entre a dimensão cultural, enquanto ações

humanas, e a dimensão natural, enquanto livres da ação humana, como se não pudéssemos, também, compor a natureza. No mesmo sentido, Marcos Magalhães (2009) afirma que a Amazônia foi modificada desde o Holoceno inicial por humanos, a partir das necessidades básicas e culturais dos habitantes da floresta, bem como a partir de seus desejos, por meio dos quais esses povos construíram suas histórias.

Assim, superando a compreensão da Amazônia enquanto um organismo temporal e espacialmente estático no período pré-colonial naquilo que tange à interferência humana – e também em relação às interferências realizadas por espécies não humanas, que muitas vezes não são percebidas –, os rastros deixados nesse território nos fazem compreender os processos históricos e sociais por detrás da natureza, tomada como uma realidade objetiva externa. Busca-se, então, resgatar as relações estabelecidas ao longo do tempo no território que hoje é entendido enquanto Brasil. Segundo Neves (2022), as modificações nos solos amazônicos remontam também a ações antrópicas, evidências arqueológicas mostraram, por exemplo, que solos de terra preta, que apresentam maior fertilidade e são utilizados hoje para o abastecimento da cidade de Manaus, correspondem a antigas aldeias da região, demonstrando como os padrões de ocupação do passado refletem nos padrões atuais. Diante disso, a proposta do autor perpassa por compreender a Amazônia enquanto um patrimônio biocultural.

Nesse sentido, ao considerarmos as modificações realizadas no território amazônico não somente pelos povos originários, mas por multiespécies, mediante suas necessidades e costumes (Magalhães, 2009; Neves, 1995, 2022), não somente são articuladas as dimensões natureza e cultura, mas as próprias definições do que elas seriam são questionadas e repensadas. Torna-se evidente, assim, a insuficiência da ontologia moderna para lidar com as relações existentes entre cultura e natureza nos contínuos processos de formação do território, bem como para se pensar em uma história pré-colonial, diante de sua incapacidade de propor diálogos entre visões e modos de existência diversos. Pensar nas modificações no/do espaço pelos seres humanos nos leva também a repensar o que seria o *antropoceno*, essa *era dos humanos*, que demarca também a origem de uma crise – dentre as múltiplas que vivemos. Esse conceito pode ser complexificado e melhor delimitado se percebemos que sociedades diferentes modificaram a natureza há muito tempo, no caso da Amazônia, há pelo menos 12 mil anos, mas os rastros que deixaram não nos remete à destruição (Magalhães, 2009; Neves, 1995, 2022). O problema não é a modificação da natureza em si, seria falacioso considerar que a natureza é sempre natural, nela é inscrita também sua dimensão cultural, indissociável.

Tim Ingold (1993) irá definir o conceito de *paisagem* como o resultado das relações firmadas pelas gerações passadas entre si e com a natureza, que, deixando algo de si mesmas nesses territórios, permitiram a construção de narrativas sobre seus modos de vida. A *paisagem* supera, assim, as definições de terra, natureza e espaço ao resgatar as histórias por meio dos rastros deixados pelas populações que nela viviam, de modo a evidenciar as trocas sociais no processo de formação de territórios (Ingold, 1993). A partir daí, Magalhães pensa na construção da *paisagem* por meio das evidências arqueológicas da Amazônia, de modo que compreende esses ambientes marcados por intervenções humanas como espaços nos quais são estabelecidas relações diretas com a dinâmica cultural de seus habitantes: “[...] o Homem, ao construir a imagem social da paisagem, sela sua identidade nesta mesma paisagem, porque neste ato de construção incorpora o conhecimento adquirido no decorrer da história de construção dessa imagem” (Magalhães, 2009). Deixando seus rastros, os povos indígenas habitantes da região amazônica marcaram nos territórios que ocupavam seus modos de vida e conhecimentos ao modificarem os espaços a partir de suas necessidades, conferindo propósito às atividades realizadas, interferindo naquilo que compreendemos enquanto natureza, demonstrando que a sua modificação por grupos humanos não é necessariamente negativa ou destrutiva. Podemos notar no ensaio *A caminho do planetário*, de Benjamin (1987), uma ideia semelhante, no qual o autor afirma que o sentido da técnica não seria a dominação da natureza, mas a dominação da relação entre natureza e humanidade. Assim, se a sociedade capitalista afirma que a dominação da natureza, e sua consequente destruição, deve ser o sentido de toda técnica, as sociedades não capitalistas, como aquelas constituídas pelos povos originários amazônicos, nos mostram que outra lida para com a natureza é possível, na qual possamos, de forma harmônica, ter nossas necessidades enquanto espécie atendidas.

Podemos, então, pensar em outro elemento que nos remete à dimensão espacial e sua indissociabilidade da dimensão temporal: a noção de *território*, que não pode ser confundida com a ideia de *terra*, uma vez que, tal qual a noção de *paisagem*, supera a definição de uma inscrição geográfica-espacial. Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006) nos conta que, em viagem à Bolívia, a partir de um contexto no qual a luta pela manutenção dos modos de vida camponeses era reduzida à agenda da reforma agrária, ouviu de um camponês a seguinte reivindicação: “*não queremos terra, queremos território*” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 167). Era reafirmada, assim, a luta pela reprodução social dos modos de vida camponês, mais do que uma luta por terra, reduzida ao seu potencial produtivo (Porto-Gonçalves, 2006). Terra e território não podem ser concebidos, então, para populações cujas categorias sobre as quais

constroem seus modos de vida extrapolam os limites estabelecidos pelo pensamento moderno, essas categorias são constituídas de forma imbricada e relacional. O acesso à terra aparece, assim, enquanto um dos pré-requisitos materiais para que os modos de vida dessas populações sejam preservados, e a partir disso, por sua vez, surge a concepção de território.

Segundo o autor:

Sociedade e território, vê-se, são indissociáveis. Toda sociedade ao se constituir o faz constituindo o seu espaço, seu habitat, seu território. Ao contrário do pensamento disjuntivo que opera por dicotomias, como quer fazer crer o ainda hegemônico pensamento eurocêntrico moderno, não temos primeiro a sociedade (ou o espaço) e depois o espaço (ou a sociedade) – sociedade e espaço. Na verdade, sociedade é espaço, antes de tudo, porque é constituída por homens e mulheres de carne e osso que na sua materialidade corporal não podem prescindir da água, da terra, do ar e do fogo. O fato de que os homens e mulheres sejam seres que fazem História e Cultura, animais simbólicos que são, não os faz deixar de ser matéria viva. Toda apropriação material é, ao mesmo tempo, e não antes ou depois, simbólica. Afinal, não nos apropriamos de nada que não faça sentido, que não tenha significado. O conceito de território pensado para além dos dualismos nos obriga a abandonar um dos pilares do pensamento eurocêntrico que é a separação de sociedade e natureza (Porto-Gonçalves, 2006, p. 163).

Enquanto uma concepção moderno-colonial coloca as categorias *território*, *espaço* e *tempo* como independentes umas das outras, a reivindicação de uma concepção capaz de questionar esse paradigma deve reivindicar a necessária articulação dessas três noções, a partir de uma ideia de território que seja capaz de apreender as relações sociais que integram essa noção e recupere a sua historicidade e dos sujeitos que o integram. A partir disso, uma possível resposta perpassa pela percepção de uma ontologia relacional, contraposta a uma ontologia moderna, de modo que pensemos não somente na historicidade dos territórios, mas também nos sujeitos enquanto históricos, muitas vezes pensados como a-históricos. Para além da conceituação tradicional de *ontologia*, desde a filosofia, que a define como o estudo da natureza do ser e do real, Arturo Escobar (2014) pensa nesse conceito enquanto diferentes modos de se conceber, pensar e viver a *realidade*, combinando entendimento teórico e prática cotidiana. São articulados, então, três aspectos: as premissas estabelecidas por diferentes grupos sobre a realidade; a expressão das ontologias sobre práticas concretas no mundo; e como elas se manifestam em narrativas que são constituídas pela realidade ao mesmo tempo em que também constituem-na (Escobar, 2014). Entram em embate, a partir daí, duas diferentes ontologias: aquela que marca a modernidade, que seria uma ontologia *unimundista* e *dualista* – baseada em sistemas duais, contrapondo, por exemplo, as ideias de *humano* e *não humano* e *natureza* e *cultura*, em busca do projeto de um único mundo, o que é, na prática, alcançado às custas dos diversos mundos outros; e aquela presente em comunidades de base étnico-territoriais, as quais constituem uma *ontologia relacional* – voltando sua atenção às

relações estabelecidas entre as entidades, que não existem de maneira independente das relações que as constituem (Escobar, 2014).

E assim, a partir de uma ontologia relacional, a noção de território pode ultrapassar uma concepção limitada que o compreenda enquanto um espaço organizado por grupos humanos, entendendo que as ações da floresta e de espécies não humanas também fazem parte da sua constituição, para compreendê-lo como constituído por/constituente de relações sociais. As relações intrínsecas à constituição de um território não se dão, então, de forma unilateral: “[...] não há *habitat* que não comporte *habitus*, [...] não há instituído que não tenha processos/sujeitos instituintes portados/incorporados pelos que o habitam” (Porto-Gonçalves, 1999, p. 84). A concepção de uma ontologia relacional, que, além de tudo, confronta o modo pelo qual a natureza é compreendida, interferindo em como entendemos o território, pode ser percebida também no relato de Ailton Krenak:

Essa liberdade que eu tive na infância de viver uma conexão com tudo aquilo que percebemos como natureza me deu o entendimento de que eu também sou parte dela. Então, o primeiro presente que ganhei com essa liberdade foi o de me confundir com a natureza num sentido amplo, de me entender como uma extensão de tudo, e ter essa experiência do sujeito coletivo. Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar. A presença dos outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo. Essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora (Krenak, 2022, p. 102-103).

Segundo Viveiros de Castro (2017), a ação de cortar a relação dos povos originários com a terra, de cunho político, social e vital, foi a condição necessária para transformar o indígena em cidadão, no sentido de que eles tiveram de ser incorporados e subjugados ao Estado-nação. Para o autor, assim, enquanto a cidadania é marcada pela mediação do Estado, que ataca ao mesmo tempo em que defende, ser indígena seria ter como principal referência a relação que se estabelece com a terra: “O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto” (Viveiros de Castro, 2017, p. 189). Podemos, então, perceber o sentimento de pertencimento à terra e ao território compartilhado pelos povos originários e comunidades tradicionais, nos remetendo à manutenção e à reinvenção dos modos de vida dessas populações, que expressam, por sua vez, um processo de constituição identitária, em oposição à ideia da terra como propriedade e mercadoria. Para Escobar (2014), a ocupação e o estabelecimento de vínculos em relação a um território, concebido aqui de forma ampla, e não como uma mera porção de terra, faz

referência a um *mandato ancestral*, indicando a permanência dos modos de vida estabelecidos ali. Uma outra concepção de território, que questiona os pressupostos modernos, passaria, então, pela manutenção de uma cosmovisão a partir de mecanismos de memória, renovando as relações estabelecidas ali constantemente (Escobar, 2014). A partir de movimentos de luta e resistência, uma outra concepção de território é reafirmada, contrária àquela concepção que se baseia na propriedade da terra a partir de violentos processos de espoliação.

Para Krenak, as concepções da modernidade também perpassam por uma tentativa de determinar identidades: “[...] Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais” (2022, p. 42). Da mesma forma, enquanto a ideia de propriedade privada está relacionada a uma tentativa de homogeneização da concepção de terra e território, quando ouvimos os povos indígenas, a ideia da diferença aparece como princípio. A partir do que definimos como uma ontologia relacional, seria possível vislumbrar múltiplos mundos que, longe de serem uma negação um do outro, coexistem sem ameaçarem suas respectivas existências. A arqueologia também nos fornece pistas acerca do que foram os mundos diversos que estabeleceram-se na região amazônica, a partir “[do] quadro de diversidade social, cultural, econômica e política presente no continente à época do início da colonização europeia, constituído por populações que descendiam de um único ou de poucos grupos humanos fundadores” (Neves, 2022, p. 74).

Buscar reconstruir as histórias dos povos originários nos pede que olhemos também para o modo pelo qual seus territórios foram sendo formados pelas múltiplas espécies que ali habitavam, a partir de uma perspectiva relacional. Não podemos deixar, então, de associar as categorias *tempo* e *espaço* no entendimento do que seria o território. Reivindicando, novamente, uma compreensão aberta da história, são consideradas também as possibilidades perdidas quando a ontologia moderna é imposta sobre outros mundos, assentados em territórios diversos. Podemos, assim, esboçar também relações entre a perspectiva de uma história aberta e as lutas ontológicas em busca da permanência de múltiplos mundos em contraposição ao projeto *unimundista* da modernidade. As lutas ontológicas podem ser definidas, para Escobar (2014), como as disputas que se dão em torno dos modos de vida e modos de se conceber o mundo. Nesse contexto, as lutas ontológicas podem se dar a partir da urgência de recuperar e também criar espaços que comportem múltiplos mundos. Ao desconsiderar possibilidades perdidas, o historicismo recai no ideal progressista que compreende a existência de um único caminho a ser percorrido, estendendo a concepção moderna de civilização a outros mundos. Nesse sentido, Ailton Krenak convoca as narrativas

e existências diversas em contraposição ao mundo marcado pelo modo de produção capitalista:

Os antigos diziam que quando a gente botava um mastro no chão para fazer nossos ritos, ele marcava o centro do mundo. É mágico que o centro possa estar em tantos lugares, mas de que mundo estamos falando? Pois quando dizemos mundo, estamos pensando logo neste, em incessante disputa instaurada por uma gestão que deu metástase: o do capitalismo – que alguns já chamam de capitaloceno. O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundo, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação (Krenak, 2022, p. 31-32).

Diferentes formas de compreender território são, então, contrapostas: uma baseada na *ontologia moderna* e outra baseada na *ontologia relacional*. A partir disso, investigamos também como o espaço e o território são compreendidos através do pensamento moderno-colonial. Viveiros de Castro (2020) afirma que entendemos, na ontologia moderna, que a natureza se apresentaria como *unidade, objetiva e universal*, enquanto a cultura seria *particular, múltipla e subjetiva*. Essa concepção se faz presente na noção de propriedade privada da terra, incapaz de apreender essas categorias de maneira relacional.

Silvia Federici (2017) expõe as continuidades entre os empreendimentos realizados no continente Europeu a partir do século XV e aqueles constituintes da colonização do continente americano a partir de uma análise dos processos de cercamento e privatização de terras, necessários, por seu turno, para o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Processos de despejo, aumento do valor dos aluguéis e aumento dos impostos na Europa – que se expressaram, num primeiro momento, no final do século XV – são compreendidos pela autora, assim, como práticas de expropriação de terra, destituindo os camponeses de seus meios de subsistência (Federici, 2017). As práticas de expropriação ao longo da história, os cercamentos, são defendidas por alguns historiadores, que afirmam ter havido um aumento da produtividade da terra, o que teria, por sua vez, expandindo o abastecimento de alimentos, no entanto, esse ponto de vista desconsidera o fato de que os alimentos produzidos não estavam ao alcance de todos, na verdade, o aumento da produtividade teria provocado a desnutrição dessa parcela da população (Federici, 2017). O progresso da humanidade não pode, então, ser reduzido ao progresso da técnica, uma vez que é indissociável das relações sociais estabelecidas desde o modo de produção.

Para além de satisfazerem as necessidades básicas materiais, as terras comunais expropriadas promoviam também, de modo geral, a reprodução da vida, na medida em que “[...] eram a base material sobre a qual podia crescer a solidariedade e a sociabilidade camponesa. Todos os festivais, os jogos e as reuniões da comunidade camponesa eram

realizados nas terras comunais” (Federici, 2017, p. 138). A autora afirma, ainda, que muitas das técnicas utilizadas nos cercamentos no contexto europeu foram empregadas nos processos de desposseção de terra dos povos indígenas das Américas, sendo, posteriormente, reimportadas para a Europa novamente (Federici, 2017). Os modos de vida dos camponeses na Europa, e também dos povos originários no contexto colonial, baseados em relações de troca e na solidariedade, foram, então, modificados, de modo que os espaços foram destituídos de suas subjetividades e instrumentalizados para que tornassem produtivos para a economia capitalista que então despontava. Não podemos, no entanto, nos limitarmos à compreensão dos cercamentos enquanto um processo circunscrito ao passado, marcado apenas como o princípio do modo de produção capitalista, que destituiu os trabalhadores de seus meios de subsistência.

Superando essa definição restrita, Federici (2022) apreende os cercamentos como um processo recorrente e estruturante do modo de produção. Para a autora, os cercamentos seguiram existindo, na medida em que são reinventadas formas de destituir comunidades de seus modos de vida, amplamente assentados na relação com a terra e a natureza, nos quais a estratégia seria a ruptura dessas relações, o que pode ser percebido no que ela irá chamar de *novos cercamentos*, que seriam uma reorganização do processo de acumulação desde a década de 1970 (Federici, 2022). Esses processos representam, assim, uma contínua tentativa de extinguir os processos comunitários de controle dos meios de subsistência, marcados, por sua vez, pelo trabalho não alienado como mediação com a natureza e o território. O elemento da *perda* se faz mais uma vez presente quando refletimos sobre as possibilidades materiais de reprodução dos modos de existência, ligadas ao sentimento de pertença ao território, que são deixados para trás no contínuo processo de cercamento, constituinte do modo de produção.

Como demonstrou Federici (2017; 2022), o ataque ao território está diretamente conectado ao ataque aos corpos femininos, na medida em que as mulheres constituem um grupo que garante a manutenção da vida. Esse elo entre corpo e território pode ser também percebido quando nos voltamos aos povos originários, cujas lutas são protagonizadas, em larga medida, pelas mulheres¹⁵. O documento final da I Marcha das Mulheres Indígenas – que ocorreu em Brasília, no dia 13 de agosto de 2019 e reuniu representantes de mais de 130 povos indígenas –, intitulado *Território: nosso corpo, nosso espírito*, expressa essa relação

¹⁵ Cabe retomarmos também Viveiros de Castro (2020) para tratar da categoria *corpo*, na medida em que o autor afirma que enquanto para o sujeito eurocêntrico a alma seria aquilo que diferenciaria o *nós* dos *outros* – o que implicou em partir de uma negação de que os povos indígenas teriam alma –, para os povos ameríndios, seu etnocentrismo consiste em duvidar que outras almas pudessem habitar corpos semelhantes aos seus.

desde a materialidade das lutas enfrentadas pelas mulheres indígenas, a partir de um contexto de ataque aos direitos dos povos originários e aos seus territórios:

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (Conselho Indigenista Missionário, 2019).

O ataque à terra e ao território, processo característico dos cercamentos, conformam, assim, a propriedade privada como a única maneira de concepção do espaço. Como Krenak afirma, “[...] nós sabemos que propriedade coletiva no Brasil não existe: mesmo as terras que os indígenas habitam pertencem à União. O cancro do capitalismo só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra” (2022, p. 78). Portanto, até mesmo as áreas demarcadas enquanto terras indígenas submetem-se, como veremos, à lógica capitalista da propriedade privada, na qual não seria admitida a ideia de que pertenceríamos ao território, apenas a ideia de que a terra nos pertence, como mercadoria. Esse encontro de diferentes mundos a partir da colonização foi acompanhado, portanto, do encontro de distintas concepções de espaço, na qual a noção de território é irredutível na ideia de propriedade privada. Tal processo foi marcado pela violência e pela desigualdade, na qual a superioridade bélica dos europeus, combinada às epidemias por eles trazidas, impôs a lógica moderno-colonial, que, para se fazer presente, tinha de suspender, através da brutalidade, qualquer diferença que ameaça esse projeto insustentável – desde sua constituição – de mundo:

Para nós, latino-americanos e caribenhos, o encontro das diferenças é, diferentemente dos discursos pós-modernos, tensão, resistências, tragédias e reinvenção permanente da vida em circunstâncias que exigem de cada um de nós agir-pensar a modernidade por quem a sente enquanto expulsão das terras, por quem não pode falar sua própria língua em seu próprio território e, ao mesmo tempo, tem que falar a língua dominante com outro sentimento porque a modernidade chega com a mão santa da chibata ou com o glifosato da Monsanto. Não olvidemos que o agronegócio da soja de hoje é tão moderno-colonial como o foi, ontem, o do açúcar com seu engenhos (Porto-Gonçalves, 2006, p. 154).

São articuladas, nesse encontro de mundos, dois movimentos, que, por seu turno, se opõem: o imperativo capitalista de expandir e a luta pela permanência, que reflete a necessidade das populações originárias de seguirem praticando seus modos de vida, mantendo vivas suas tradições. Experimentam-se, então, para nos valermos do conceito de Escobar (2014), *lutas ontológicas*, na medida em que ocorrem disputas para que caibam múltiplas visões de mundo, que se materializam em diferentes formas de vida e, como

exposto, diferentes formas de se compreender o tempo, o espaço e o território. É necessário, então, reivindicar, mais uma vez, um marxismo crítico que se afaste radicalmente da ideologia do progresso, enquanto força motriz da modernidade. Os processos constituintes dos cercamentos não podem, portanto, ser compreendidos como indispensáveis para um suposto progresso da sociedade, e uma conseqüente chegada ao comunismo. Devemos, novamente, voltar nossos olhares ao passado e também àquilo que ocorre à nossa volta para buscarmos respostas compatíveis com a preservação da natureza e com o respeito aos modos de vida que insistem em não se conformar à lógica do capital.

4 A MÁQUINA DE MOER HISTÓRIA: O PROGRESSISMO BRASILEIRO E AS POLÍTICAS DO FIM DO MUNDO

No tûmulo do branco se escreveram as palavras bonitas dele, Entre as palmeiras me sinto sempre jovem. No meio delas, ressuscito. Mas, para isso, ele teria que ser onça, coisa que, por mais que tentasse, e nem tentou, nunca haverá de ser. Findado estava, caça que era
(Verunschck, 2021, p. 151).

4.1 Nas amarras do Estado moderno: os limites e as contradições do progressismo brasileiro

Incapaz de escapar à lógica progressista capitalista, aquilo que ficou conhecido como *progressismo brasileiro*, inserido em um contexto mais amplo que atingiu quase por completa a América Latina¹⁶, é definido por Fabio Luis Barbosa dos Santos (2018) como uma tentativa de breçar o movimento em direção à barbárie, típico do capitalismo. No entanto, por questões internas aos próprios governos e relativas à conjuntura internacional, essas tentativas espalhadas pela região da América Latina podem ser consideradas muito limitadas, na medida em que não conseguiram questionar os parâmetros da ordem na qual se circunscreviam, atendo-se ao mito do crescimento econômico como desenvolvimento social (Santos, 2018). A partir daí, uma análise dos últimos anos do cenário nacional, como veremos nesta seção, nos permite caracterizar os governos do Partido dos Trabalhadores (2003 - 2016) como aqueles nos quais houve a mais nítida expressão do progressismo na realidade brasileira.

Segundo Santos (2018), a onda progressista latino-americana colocou-se enquanto uma resposta aos efeitos danosos do neoliberalismo e da globalização, porém, a partir da lógica mercantil à qual o progressismo responde, partindo de uma redução da política à técnica, é possível compreendê-lo também como um processo constituinte da gestão neoliberal. Para José Correa Leite, Janaina Uemura e Filomena Siqueira (2018), a chegada de Luiz Inácio Lula da Silva à presidência em 2002, e também dos demais chefes do executivo nos países latino-americanos que se inseriram na *maré rosa* – como ficou conhecida a onda progressista –, se deu em decorrência das lutas populares contra as medidas neoliberais, como

¹⁶ Foram eleitos Hugo Chávez na Venezuela (1998); Luiz Inácio Lula da Silva no Brasil (2002); Néstor Kirchner na Argentina (2003); Tabaré Vázquez no Uruguai (2004); Evo Morales na Bolívia (2005); Rafael Correa no Equador (2006); e Fernando Lugo no Paraguai (2008) em reação ao neoliberalismo, apresentando em suas agendas políticas inclinadas à esquerda, principalmente a partir de propostas que buscavam mitigar a pobreza e a desigualdade social.

as privatizações, a abertura econômica e as medidas de austeridade fiscal. Porém, longe de fomentarem as formas de auto-organização popular, através das quais chegaram ao poder, os governos progressistas estabeleceram alianças com setores conservadores, de matriz agrária e extrativista (Leite; Uemura; Siqueira, 2018).

Não negamos aqui as iniciativas e programas promovidos pelos governos petistas, responsáveis por, de fato, possibilitar melhores condições de vida para a população, o que não quer dizer, no entanto, que não tenhamos de investigar como as políticas que visaram a diminuição da pobreza foram estruturadas. Para Santos (2018), o progressismo pode ser definido como um *neoliberalismo inclusivo*, ao identificar o combate ao subdesenvolvimento com o crescimento econômico, combinando, assim, pequenos ganhos para aqueles que estão na base da pirâmide social brasileira com o aumento de lucros para os grandes proprietários (Santos, 2018). Distanciamos, então, cada vez mais da hipótese, sustentada por alguns, de que os governos federais do Partido dos Trabalhadores nas primeiras décadas do século XXI constituíram gestões de esquerda, pelo contrário, balizados por uma lógica neoliberal, atrelada, por sua vez, à ideologia do progresso, tais governos mitigaram as possibilidades de se imaginar horizontes revolucionários.

Apoiadas no crescimento da receita estatal – oriundo, em grande medida, da exportação de *commodities* e da construção civil –, as políticas sociais implementadas não foram alicerçadas de modo a promover mudanças a nível estrutural, que de fato desarticulassem as amarras da lógica neoliberal (Santos, 2018; Leite; Uemura; Siqueira, 2018). Ainda, podemos afirmar que os governos progressistas expressaram também uma continuidade da lógica colonial. Se nos chamados *anos dourados do capitalismo* governavam os governos populistas, ou nacionais-desenvolvimentistas, na América Latina, responsáveis pela promoção da industrialização e urbanização, melhorando as condições de vida das populações das cidades – embora as condições da população rural e dos povos originários seguisse precarizada e seus modos de vida cada vez mais ameaçados –, a globalização neoliberal iniciada na década de 1980 representou uma ruptura com a autonomia, ainda que relativa e muito limitada, alcançada nas décadas anteriores nos países latino-americanos, assim, o progressismo, mesmo apresentando-se como resposta ao neoliberalismo, não escapou às amarras da dependência colonial (Leite; Uemura; Siqueira, 2018).

Se, como vimos, a regulação do conflito social nos governos Lula se deu através de políticas redistributivas e programas sociais financiados pelo extrativismo, não podemos ignorar aquilo que constitui-se enquanto as consequências desses elementos para as populações originárias e tradicionais, que estabeleciam seus modos de vida nos territórios

invadidos pelos grandes empreendimentos. A agenda ambiental nos governos Lula foi marcada, para Marijane Lisboa (2011), por uma combinação de diferentes decisões – a liberação dos transgênicos; a transposição do Rio São Francisco; a retomada do Programa Nuclear brasileiro; o favorecimento de construção de hidrelétricas, respaldado pelo setor de construção civil; a consequente intensificação do desmatamento; e a falta de metas e critérios objetivos para a mensuração de emissão de gases poluentes na lei de mudanças climáticas – que, alinhados com a política de desenvolvimento empreendida pelo Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES), representam também os setores responsáveis pelos maiores impactos ambientais. Nesse sentido, o Programa de Aceleração de Crescimento (PAC), lançado pela primeira vez em 2007 – prevendo o investimento de R\$ 503,9 bilhões –, na segunda gestão Lula (2007 - 2011) e relançado em 2011, já no governo Dilma (2011 - 2016), – prevendo recursos da ordem de R\$ 1,59 trilhão (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos [DIEESE], 2023) – foi responsável por estimular investimentos privados no âmbito de projetos de infraestrutura no país, demonstrando a influência das grandes empresas de construção civil na política e na economia do período progressista brasileiro.

O documento de apresentação do PAC 1 (2007 - 2010) expressa como a lógica do modo de produção ditou as políticas implementadas no governo Lula, relacionando o fortalecimento da competitividade no setor privado como pré-requisito para a superação dos gargalos na infraestrutura brasileira (Brasil, 2007). No âmbito do fomento à geração de energia elétrica, o PAC-1 previu a construção de sete usinas hidrelétricas na região norte do país – UHE Belo Monte, UHE Tupiratins, UHE Tocantins, UHE Novo Acordo, UHE Serra Quebrada, UHE Santo Antônio e UHE Jirau –, enquanto outras três já estavam em fase de implantação – UHE Estreito, UHE São Salvador e UHE Rondon II (Brasil, 2007). A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, na bacia do Rio Xingu, por exemplo, pode ser considerada um projeto de infraestrutura emblemático levado a cabo nos governos neodesenvolvimentistas no Brasil, em razão dos conflitos por ela mobilizados e pela destruição socioambiental ocasionada. Segundo Kátia Melo (2021), em plena ditadura empresarial-militar, na década de 1970, os estudos para avaliar a construção de um complexo de usinas hidrelétricas na bacia do Xingu iniciaram-se, seguidos por protestos contra o projeto, protagonizados, sobretudo, por movimentos sociais e de trabalhadores rurais, por povos indígenas, pela academia e por segmentos da Igreja Católica. Três décadas depois, no ano de 2005, o projeto hidrelétrico para o Xingu é retomado, tornando-se Complexo

Hidrelétrica de Belo Monte (CHEBM), por fim, em 2011, durante os governos de Dilma Rousseff (2011 - 2016), iniciou-se a construção da Usina, a despeito dos protestos populares.

Nesse contexto, Maristella Svampa (2019) diferencia os conceitos de extrativismo e neoextrativismo. Enquanto o surgimento do primeiro está ligado ao contexto de formação do capitalismo, no qual a colônia supria as demandas da metrópole, configurando uma relação centro-periferia, o segundo está atrelado ao modelo progressista (Svampa, 2019). Segundo Svampa (2019), no contexto do neoextrativismo, os Estados latino-americanos, historicamente provedores das metrópoles, passaram a desempenhar um papel mais ativo tanto na captação do excedente quanto na redistribuição, de modo a garantir certo nível de legitimação social, a partir de políticas públicas de distribuição de renda, por exemplo, custeadas com receitas do Estado que provinham, em larga medida, das atividades ligadas a esse setor, que, como vimos, era um grande componente da economia dos governos neodesenvolvimentistas. O modelo neoextrativista também prevê a ampliação do que tomamos por atividade extrativa (Svampa, 2019). Nessa lógica, megaempreendimentos – que foram, por sua vez, impulsionados no Brasil a partir do PAC –, como a construção de hidrelétricas, por exemplo, também são abarcados pelo conceito de neoextrativismo. Tendo em vista a necessidade própria ao capitalismo de expandir sempre sua economia, redefinindo constantemente suas fronteiras, o neoextrativismo foi responsável por sustentar o modo de produção ao proporcionar quantidades cada vez maiores de *commodities*, que, por sua vez, viabilizam a execução das demais atividades econômicas (Svampa, 2019).

São muitos os discursos que justificam esse modelo de produção, perpassando pelo desenvolvimento e progresso, no sentido mais abstrato desses conceitos, mas também pelo que seriam, segundo essa lógica, a consequência direta do crescimento econômico, sendo a geração de empregos um argumento amplamente empregado (Svampa, 2019). No entanto, segundo a autora, para cada milhão de dólares investidos são criados apenas de 0,5 a 2 empregos diretos (Svampa, 2019), evidenciando a assimetria entre os benefícios gerados para a classe trabalhadora e os lucros obtidos pelas empresas transnacionais responsáveis pelos projetos. A partir desse discurso, não existiria alternativa ao neoextrativismo, modelo no qual seus supostos benefícios justificariam a criminalização, repressão e estigmatização das lutas e movimentos de resistência populares, experimentados nos governos progressistas. No contexto do *consenso das commodities*, no qual os países latino-americanos passaram por uma reprimarização de suas economias, a posição ocupada por esses agentes na divisão internacional do trabalho enquanto provedores de matérias-primas é reforçada, às custas da destruição da biodiversidade e dos modos de vida de populações originárias e tradicionais,

forçadas a deixar seus territórios a partir de uma construção discursiva que as desumaniza, dando lugar à expansão do modo de produção (Svampa, 2019). Tais processos evidenciam, assim, como a compreensão do território é feita de forma meramente instrumental numa lógica desenvolvimentista, ignorando as formas de existência que interagem de forma relacional com o território.

Para Klemens Laschefski e Andréa Zhouri (2019), a concepção de território dos governos progressistas reproduzem ideias coloniais, tomando as florestas como espaços vazios à espera de serem incorporados e transformados em propriedade privada. Assim, povos originários e tradicionais são destituídos de seus meios de vida, e, por consequência, é imposto a essas comunidades conceitos próprios do modo de produção capitalista, bem como formas de viver que não são nada além de histórica e geograficamente localizadas, sendo possíveis formas outras, principalmente quando percebemos a multiplicidade dos modos de produção que não aquele estruturado pelo capital. O argumento em torno da apropriação territorial pelo capital se dá, segundo Laschefski e Zhouri (2019), através da geração de emprego e renda como solução para esses grupos, bem como o acesso a programas de redistribuição de renda que somente são possíveis de serem oferecidos uma vez que a forma pela qual esses povos existiam, a partir do território como pré-condição para a manutenção e preservação de identidades plurais (Escobar, 2014), não é mais possível. Tal leitura nos remete ao que Viveiros de Castro (2017) descreveu como a produção de pobres, uma vez que esses povos já não possuem meios de subsistência próprios, sendo forçados, então, a vender sua força de trabalho para serem, por fim, incorporados ao modo de produção, caracterizando também o que Silvia Federici (2022) denomina de *novos cercamentos*, como vimos. Ainda, segundo Josiel Valadares *et al.* (2016), a perspectiva de cidadania nos governos Lula (2003 - 2011) foi mediada pelo consumo, e não pela participação política, o que foi possível graças ao incentivo à bancarização e ao acesso facilitado a crédito, combinado à elaboração de planos sociais de distribuição de renda e ao aumento gradativo dos salários, ilustrando a perspectiva do conceito de cidadania de Viveiros de Castro (2017), enquanto um indivíduo definido, controlado e assistido pelo Estado, em contraposição à relação de pertencimento que povos originários e comunidades tradicionais estabelecem com a terra, fundamentada na noção de autonomia.

A partir daí, podemos afirmar que as territorialidades dos povos indígenas e comunidades tradicionais configuram processos políticos através dos quais a defesa dos espaços onde seus modos de vida são reproduzidos se materializam em redes de solidariedade contra empreendimentos levados a cabo pelo capital, os quais encontram na figura do Estado

cumplicidade e proteção. Conjuntamente às movimentações diretas contra os projetos implementados nos governos progressistas, é importante destacar também a importância das formas através das quais os povos originários encontraram de preservar suas tradições, mantendo-se independentes de insumos financeiros e técnicos externos, que respondem à lógica do capital (Laschefski; Zhouri, 2019). Como forma de resposta à negligência às demandas dos povos originários experimentadas durante esse período, cabe citar a criação do Acampamento Terra Livre (ATL).

O primeiro ATL, realizado em abril de 2004, a partir de uma ocupação de povos indígenas do sul do país em frente ao Ministério da Justiça, em Brasília, que foi prontamente aderida por lideranças e organizações indígenas de outras regiões do país, contou com 150 participantes num contexto no qual a nova Política Indigenista não somente não foi executada, como também experimentou-se retrocessos em relação aos direitos do povos originários, a partir do aumento dos atos de violência, assassinato de lideranças indígenas, paralisia na regularização de terras, negligência no atendimento à saúde e na educação escolar indígena diferenciada e também da ausência de preservação das terras indígenas (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil [APIB]; Flacso Brasil, 2022). Um ano depois, em novembro de 2005, foi criada formalmente a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), após deliberação do Acampamento Terra Livre desse mesmo ano. A APIB é ainda hoje um organismo que proporciona a contínua mobilização do conjunto de povos e organizações indígenas do país, protagonizando as lutas em torno das suas demandas de forma autônoma, tendo o ATL como principal espaço de reivindicação política, (APIB, [s.d.]).

O balanço político realizado no ATL do ano de 2006 concluiu que “[...] a demarcação [de terras indígenas] vinha sendo gerida como benefício e não como direito, sendo objeto de manipulações técnico/ administrativas e barganhas políticas” (APIB; Flacso Brasil, 2022, p. 13). Já no ano de 2008, a constante demanda apresentada nos anos anteriores, acerca da necessidade de demarcação, retorna acompanhada por um novo elemento:

[experimenta-se] uma série de ameaças configuradas a partir do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), dos projetos de infraestrutura como usinas siderúrgicas, grandes empreendimentos industriais e comerciais e a Transposição das águas do Rio São Francisco que atinge cerca de 26 territórios indígenas da região nordeste, as Usinas do Rio Madeira, do Estreito e Belo Monte, na região norte, o Complexo Hidrelétrico do Rio Tibagi, que atinge várias terras indígenas no sul do país e as pequenas e grandes hidrelétricas nos Rios Juruena e Kuluene, no Mato Grosso, que afetarão mais de 20 comunidades indígenas (APIB; Flacso Brasil, 2022, p. 15).

As consequências da lógica de crescimento econômico dos governos Lula são, assim, sentidas por populações cujos modos de vida são incompatíveis com o aceleracionismo orientador das políticas progressistas, o que materializa-se nos processos de violência e criminalização sistemáticas os quais os povos originários passam a enfrentar com maior intensidade no período. Já no primeiro ano do governo de Dilma Rousseff, em 2011, o Acampamento Terra Livre demandava da nova gestão maior diálogo com os movimentos indígenas, principalmente tendo em vista os retrocessos provocados pelo PAC no último governo Lula (2007 - 2011), comandado por Dilma enquanto ministra da Casa Civil à época, que seguiria assumindo protagonismo nas políticas do governo (APIB; Flacso Brasil, 2022). Já no ano de 2015, diante da paralisação dos procedimentos administrativos de demarcação das terras indígenas, as lideranças impulsionadoras do ATL reivindicam a continuidade dos procedimentos para a demarcação, bem como a publicação das portarias declaratórias e dos Relatórios Circunstanciados de terras concluídos, então engavetados (APIB; Flacso Brasil, 2022).

De modo geral, comparativamente aos outros governos pós ditadura empresarial-militar, experimentou-se nos governos progressistas um baixo número de terras declaradas e homologadas. Segundo levantamento realizado pelo Instituto Socioambiental, no primeiro mandato de Lula (2003 - 2007) foram declaradas 30 terras e homologadas 66, já no segundo mandato (2007 - 2011), foram declaradas 51 terras e homologadas 21 (Klein; Senlle, 2016). Nos governos Dilma, a situação foi ainda pior: no primeiro mandato (2011 - 2015) foram declaradas 10 terras e homologadas 11, enquanto em seu segundo mandato (2015 - 2016), foram declaradas 15 terras e homologadas apenas 9 (Klein; Senlle, 2016), representando, nesses dois períodos, o menor índice de demarcação de terras até então em relação aos governos pós ditatoriais. A partir das iniciativas de confecção de instrumentos de luta que coesionam os interesses dos povos originários contra os projetos que ameaçam seus modos de vida, compreendemos, assim, o papel de protagonismo dos povos e movimentos indígenas frente ao progressismo brasileiro, que, ao apresentarem suas demandas, realizaram a tentativa de aproximar esses governos dos movimento sociais, enquanto do outro lado, setores representantes do agronegócio, das grandes construtoras e mineradoras, o impeliam para uma agenda que atacava cada vez mais os setores populares e o meio ambiente.

Um balanço dos governos progressistas pode, então, ser compreendido nos seguintes termos:

[...] como explicação mas não justificação, pode-se avaliar que, tendo surgido no quadro posterior ao colapso da União Soviética, o progressismo não apresentou um horizonte de ruptura com o capitalismo global financeirizado, não representou um

projeto de natureza antissistêmica. [...] E, ao não avançarem nessa direção, aceitando tacitamente os marcos globais do capitalismo neoliberal, solaparam a própria sobrevivência (Leite; Uemura; Siqueira, 2018, p. 14).

Posteriormente às jornadas de junho de 2013 – que expressaram, por sua vez, de fato uma insatisfação das classe populares em relação ao governo, iniciando-se com protestos contra o aumento das tarifas do transporte público e, posteriormente, atingindo pautas como a educação e saúde, protagonizadas por trabalhadores que também estudavam –, experimentou-se na realidade brasileira, após as denúncias de corrupção em torno da Petrobras, em 2015, protestos da classe média, protagonizados, dessa vez, pela população adulta branca, entre 30 e 50 anos, com renda maior que 5 salários mínimos (Santos, 2018). O processo de *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff se deu em um cenário de realinhamento das forças políticas, no qual o desfecho foi a concretização do golpe com o pretexto de terem sido praticadas as chamadas *pedaladas fiscais*, o que levou o então vice-presidente, Michel Temer, a assumir o cargo de chefe do Executivo, concretizando políticas como o congelamento de gastos públicos e a reforma trabalhista, responsáveis pela regressão das condições de vida da classe trabalhadora (Santos, 2018). A crise econômica em decorrência da crise das *commodities* somou-se, então, a uma crise do modelo democrático. Diante desse cenário, foi possível, no ano de 2018, a vitória de Jair Bolsonaro, responsável por um governo marcado pelo aprofundamento da crise econômica, social, política e ambiental. As análises realizadas no Acampamento Terra Livre ao longo dos anos nos quais Bolsonaro esteve ao poder denunciam as perdas institucionais que se impuseram aos povos indígenas, diante de um contexto no qual as terras indígenas não somente não eram demarcadas, como também sofriam constantes invasões, como aquele em decorrência do acirramento em torno do garimpo na terra indígena Yanomami (APIB; Flacso Brasil, 2022). Diante da pandemia da Covid-19, os Acampamentos dos anos de 2020 e 2021 foram realizados de forma online, reivindicando atendimento emergencial nas terras indígenas diante do cenário pandêmico (APIB; Flacso Brasil, 2022).

Assim, a fragilidade das mudanças promovidas pelos governos progressistas, longe de constituírem transformações estruturais e, portanto, duradouras, acabou por não confeccionar mecanismos políticos que impedissem a ascensão de forças sociais conservadoras e ultraliberais. Ocorreu, então, um impulsionamento de forças políticas que acabaram por contestar os governos então vigentes, em um cenário fértil para os golpes e candidaturas de extrema direita que se sucederam em países como o Brasil, Bolívia, Equador e Paraguai (Santos, 2018), as mudanças experimentadas durante esses governos, então, não

encontraram meios através dos quais pudessem prosperar. Percebemos, mais uma vez, como a noção de progresso, enquanto um ideal moderno, como vimos, é expresso nos governos desenvolvimentistas vivenciados nas últimas décadas no contexto latino-americano. Tais governos refletem o horizonte um histórico-político limitado, marcado pela ideologia do progresso, o qual, ao mesmo tempo em que nos parece assegurar o futuro, alimenta-se somente das necessidades experimentadas no hoje, não impulsionando mecanismos para a manutenção da vida e da biodiversidade bem como para a manutenção dos escassos avanços, frente aos caminhos de transformação possíveis, que proporcionou. Esses inegáveis avanços sociais precisam, no entanto, ser lidos sob uma ótica crítica, que rompe com a compreensão de uma história linear e progressista, através da qual todas as ações, inclusive as que se materializam em barbárie, estariam justificadas.

Do mesmo modo que o progresso da técnica não representa o progresso da humanidade, o crescimento econômico experimentado nos governos progressistas também não pode ser traduzido na emancipação humana, uma vez que o progresso, enquanto ideologia, é apreendido enquanto uma categoria abstrata, e não através de processos materiais reais. Assim, no contexto do progressismo latino-americano, no qual cada mudança não ensinou na libertação, mas apenas reafirmou o lugar limitado e limitante imposto pelo modo de produção, a ideologia, a partir de promessas esvaziadas de expressão no real, levou ao imobilismo e à ausência de auto-organização das classes populares. Portanto, se uma possível resposta não pode ser encontrada na apropriação destrutiva da natureza ou no crescimento econômico, tampouco deve ser buscada em uma leitura marxista trivial, que parte de uma compreensão etapista do materialismo histórico.

A percepção em torno da própria figura do Estado incorpora os ideais encarnados pela ideologia do progresso, na medida em que conforma os elementos que configuram o que chamamos, a partir de Escobar (2014), de uma *ontologia unimundista*. O Estado seria, para Pierre Clastres, o Um, que representa também “[...] o limite, o finito, o incompleto” (Clastres, 2020, p. 155), impossibilitando quaisquer outras possibilidades de coexistência de identidades ou de potências. O Estado representaria, assim, a supressão das diferenças, tão valiosas aos povos originários, e a imposição de uma vontade que se apresenta enquanto a vontade do todo, mas, na realidade, a percepção de que existiria uma totalidade não pode ser confundida, por sua vez, com as noções de coletividade e sociedade. O autor afirma que as chamadas *sociedades primitivas* são marcadas pela ausência de Estado, fato esse que é acompanhado pela percepção de que seriam incompletas, como se a história tivesse um curso único, desembocando na entidade estatal (Clastres, 2020). O elemento da *falta* aparece, mais

uma vez, quando falamos das sociedades indígenas, nas quais faltando-lhes a figura do Estado, se encontrariam à espera de, seja lá por quais meios, ser preenchidas pela imposição dessa instituição.

A partir da associação do Estado com o Um e, por consequência, com o Mal, a história das *sociedades primitivas* seria marcada pela luta contra a emergência do Estado moderno, necessariamente unificador (Clastres, 2020), e não pela marcha em direção a ele, como somos levados a crer a partir de uma visão positivista das sociedades. Nesse sentido, o autor afirma:

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários das sociedades ulteriores, dos corpos sociais de decolagem “normal” interrompida por alguma estranha doença; elas não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao termo inscrito de antemão, mas conhecido apenas a *posteriori*, o nosso próprio sistema social (Clastres, 2020, p. 174).

Refletimos aqui também, junto de Seferian (2021b) e desde os escritos marxianos, se poderíamos reduzir o Estado a uma compreensão essencialista, o que nos leva a pensar na constituição histórica desse instrumento em oposição a pretensas características inerentes à sua natureza. Para o autor, então, não haveria lugar para um Estado destruidor, como o moderno, na sociedade que desejamos construir (Seferian, 2021b). No entanto, um Estado que se estabelece sob outros pressupostos, permitindo a existência de outros modos de vida e se apresentando enquanto uma instituição transitória, teria lugar em nossa compreensão de mundo (Seferian, 2021b). A partir dessa compreensão, nos questionamos em que medida são possíveis alianças entre os povos originários e o Estado, uma vez que as dinâmicas dos movimentos indígenas com a figura estatal enxergam-no ora como aliado para a efetivação de suas demandas, ora como inimigo. Diante da breve análise realizada acerca dos governos progressistas, podemos concluir que o Estado não constituiu-se enquanto um meio para alcançar transformações estruturais – o que, em última instância, acabaria por subverter a própria lógica do Estado burguês –, ele tornou-se, na realidade, um fim em si mesmo, a partir das políticas realizadas pelas gestões Lula (2003 - 2011) e Dilma (2011 - 2016), que não ensejaram nenhuma transformação profunda e duradoura na sociedade brasileira.

Ao falar das alianças e das formas pelas quais os seringueiros do Acre reivindicam suas demandas, conformando, assim, sua territorialidade, Porto-Gonçalves (1999) formula a expressão *com/contra*, para expressar a forma singular pela qual o movimento seringueiro

tece seus protestos. As mobilizações seringueiras, então, se fizeram *com/contra* o capital, o Estado, a Igreja, o movimento sindical, o ambientalista, o cultural e os partidos políticos, na medida em que, mesmo estabelecendo alianças com alguns desses atores mencionados acima para alcançar suas demandas, não compartilhava com nenhum deles suas concepções e valores (Porto-Gonçalves, 1999). Nesse mesmo sentido, podemos também apreender as singularidades dos movimentos indígenas, que, embora tenham o Estado como ferramenta para que suas reivindicações sejam alcançadas, em especial a reivindicação pela demarcação de terras – pressuposto para que sua territorialidade seja assegurada –, a própria existência desse Estado ameaça seus modos de vida, uma vez que representa a supressão das diferenças para que a continuidade do modo de produção, e de si mesmo, seja assegurada.

A partir, então, da compreensão de que a relação entre meios e fins, tática e estratégia, reforma e revolução é sempre indissociável e dialética, como nos ensinou Rosa Luxemburgo (2009), podemos pensar que as reivindicações que têm, na figura do Estado, uma ferramenta, não se constituem enquanto fins em si mesmas, mas um *meio*, uma vez que as demandas dos povos originários, que conformam a preservação de seus modos de existência, somente são possíveis através da superação do modo de produção capitalista, que possui também no Estado, esse Um, esse Mal, as formas de devastar o que quer que se oponha à sua expansão.

4.2 A tese do marco temporal: o apagamento do passado e a destruição dos futuros possíveis

Para Carlos Souza Filho (2013), desde a conquista portuguesa até 1988, com a promulgação da Constituição, as legislações brasileiras estabeleceram a integração dos povos indígenas como a finalidade das previsões de proteção a esses mesmos povos, o que se deu a partir da ideia de que a incorporação à civilização moderna seria uma dádiva a ser oferecida àqueles que encontram-se à sua margem, àquelas sociedades que, como Clastres (2020) afirmou, não teriam Estado. Esse processo de integração se materializaria, então, na transformação desses povos em cidadãos, conformando uma relação mediada pelo Estado, o que teve como premissa, como já debatido neste escrito, a destituição de seus territórios, uma vez que a relação política e social que estabelecem com a terra é fundamental para a construção e manutenção de suas identidades (Viveiros de Castro, 2017). Nesse sentido,

[...] Separar os *índios* (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o *índio*

em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o *índio* em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena (Viveiros de Castro, 2017, p. 191, grifo nosso).

Enquanto as legislações anteriores tratavam *ser indígena* como uma condição provisória, uma vez que seria *harmoniosamente integrado à nação*, como algumas leis estabeleciam, a Constituição Federal de 1988 teria sido responsável por marcar, assim, uma ruptura com o paradigma anterior naquilo que tange à lida para com os povos originários na medida em que abandona a condição de transitoriedade dessas populações que deveriam ser, até então, plenamente integradas à sociedade moderna a partir da ideia de cidadania (Souza Filho, 2013). Elaborada e promulgada num contexto de redemocratização da sociedade brasileira, a Constituição de 1988 estabeleceu em seu artigo 231 o direito dos povos originários de manter suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições (Brasil, 1988). Segundo Souza Filho (2013), a Constituição reconhece organizações sociais distintas daquela estruturada em sua própria legislação, determinada pelo paradigma moderno, no entanto cabe questionarmos as limitações e as potencialidades dessas previsões constitucionais, bem como suas expressões na realidade material.

Para Catherine Walsh (2002), na conjuntura política atual, na qual diversos países da América Latina e do resto do mundo parecem incluir a *multi-pluri-inter-culturalidade* em suas agendas políticas, emergem tensões e paradoxos entre o que seria, idealmente, a interculturalidade e os valores que fundamentam o multi ou o pluriculturalismo, assentados, por sua vez, nas mesmas estruturas modernas que afirmam modificar. Assim, a autora irá chamar de *pluriculturalismo aditivo* o fenômeno no qual diversas culturas são inseridas em uma cultura mais ampla, aquela reivindicada pelo Estado, amparada pela modernidade, a partir de uma lógica do capitalismo global que possui o objetivo de integrar povos e comunidades que ainda resistem à expansão do modo de produção ao mercado capitalista (Walsh, 2002). Assim, podemos pensar que ainda no pluralismo jurídico, no qual ainda que o direito estatal garanta o reconhecimento de organizações sociais que não estão inseridas no paradigma moderno – o que encontra-se expresso no artigo 231 da Constituição Federal (Brasil, 1988) –, as regras jurídicas do Estado também devem estender-se ao território nacional em sua totalidade. Dessa forma, a própria noção moderna de espaço e território, que expressam, por sua vez, uma disputa ontológica quando entram em contato com formas outras de se conceber essas categorias, acabam por impossibilitar, na realidade material, a convivência de sistemas jurídicos distintos. O Estado acaba, então, por desrespeitar a

autonomia dos povos originários, mesmo que garantida no texto constitucional, ao não reconhecer valores e modos de vida que não aqueles balizados pela modernidade quando impõe suas normas e demais noções sociais.

Diante disso, a autora apresenta a *interculturalidade* como uma forma de transformar a realidade, uma vez que não se limita às relações entre povos e nacionalidade, mas propõe a própria transformação do Estado e de suas instituições a partir de uma renovação epistemológica, propondo novos marcos conceituais, categorias e noções, através do diálogo desde diferentes lugares éticos e políticos, conferindo potência às fronteiras (Walsh, 2002). O empreendimento intercultural proporciona, assim, romper com os pressupostos unimundistas da ontologia moderna ao tornar possíveis aqueles diálogos entre pensamentos firmados desde diferentes lugares. A partir daí, Walsh (2002) reforça, então, as limitações inerentes ao campo jurídico, quando reduzido a reformas e leis – ainda que elas sejam necessárias para o estabelecimento de um diálogo com o Estado –, sendo necessário pensar, assim, a *interculturalidade* como um processo contínuo, assentado no compromisso de todas as pessoas que vivem no território em questão, e não um produto.

Diante disso, é importante incorporar à reflexão o que compreendemos por direito quando pensamos nas possibilidades de seus usos táticos e políticos, de modo a traçar os limites e as potências da *interculturalidade*. Dedicado à tarefa de reorganizar as instituições judiciárias no contexto de nascimento do Estado soviético, Piotr Stutchka (2009), Comissário do Povo para a Justiça e, posteriormente, Presidente do Supremo Tribunal do governo revolucionário que viria a se formar no território russo, afirmou que o Estado e o direito são atributos e formas da dominação de classe, uma vez que o primeiro se constitui enquanto o poder organizado da classe dominante, e o segundo é mantido e também formado pelo Estado. Dessa forma, tal como reconhecemos a historicidade da figura do Estado moderno, que, como Clastres (2020) afirmou, não somente não representa o fim da evolução de uma sociedade, como o progresso enquanto ideologia nos leva a crer, mas também é a forma social própria de um contexto muito específico em que se estabelece uma correlação de forças e classes característica do modo de produção capitalista, podemos pensar também na historicidade do direito. Para Stutchka (2009), a partir daí, do mesmo modo que o direito, como o concebemos na modernidade, nasceu com o surgimento das classes, também deixará de existir com a abolição das classes, sendo superado e transformado em um sistema de relações humanas cotidianas, acessível e inteligível pela sociedade, uma vez que reflete seus interesses.

Da mesma forma, segundo Ricardo Pazello (2018), sendo o método materialista histórico dialético fundamentado na compreensão dos fenômenos sociais em sua totalidade e historicidade, podemos vislumbrar a possibilidade de extinção do direito, uma vez circunscrito num momento histórico específico, não sendo possível tomá-lo como universal, mas próprio do modo de produção sob o qual nos inserimos. A superação real do capitalismo exige, assim, a superação do direito moderno, da mesma forma que buscar ultrapassar e subverter as limitações da ordem jurídica demanda que tenhamos como horizonte estratégico o fim do modo de produção e, por conseguinte, o fim do direito. Diante disso, Pazello propõe o *(des)uso tático do direito*, que também chama de *direito insurgente*:

O direito insurgente é um modo, não ordenamental, de permitir a resistência enquanto predomina a assimetria de poderes, bem como um modo também não ordenamental de experienciar uma eventual dualidade de poderes. Resumo esta ideia da seguinte maneira: o direito insurgente é o *(des)uso tático do direito*, ou seja, uso tático do direito combinado com estratégia de extingüibilidade. Aqui está, enfim, a dimensão (anti)jurídica da insurgência (Pazello, 2018, p. 1590).

Diante disso, nos voltamos também a Porto-Gonçalves (1999), que apreendeu dialeticamente a forma pela qual o movimento seringueiro estabelece relações *com/contra* o Estado – assim como compreendemos aquelas delineadas também entre os povos originários e o Estado. A partir daí, podemos pensar nas relações que se firmam *com/contra* o direito, na medida em que, enquanto fim, o aparato jurídico é contestado, no entanto, ao mesmo tempo ele se coloca como meio para que, nos limites e nos termos da modernidade, sejam alcançadas as reivindicações de comunidades indígenas. Protagonizado pelos movimentos populares, o direito insurgente, então, combina duas frentes, que, longe de se sobreporem, dialogam: por um lado, contesta o sistema e propõe mudanças que ultrapassam as fronteiras desse próprio sistema e, por outro, tem como parte de suas reivindicações a igualdade dentro deste sistema (Pazello, 2018). Quando pensamos, no entanto, naquelas sociedades que não inserem-se na modernidade e possuem seus sistemas jurídicos fundamentados pela consuetudinarietà, como as comunidades indígenas, torna-se ainda mais complexo refletir acerca das possibilidades e limitações do *(des)uso tático* do direito, quando percebemos a invasão do mundo moderno e suas formas de destruição sobre mundos outros. Diante disso, Pazello (2018) compreende o uso assimétrico do direito como uma das dimensões do direito insurgente, a partir do contraste entre a forma jurídica dominante, a moderna, e aquelas próprias de cada comunidade, movimento popular e classe subalterna.

A partir daí, podemos pensar que os limites de transformação da realidade material do pluralismo jurídico se colocam na medida em que ele não possui como horizonte estratégico a

superação da própria ordem jurídica moderna. Da mesma forma, nos propomos, diante das nossas reflexões, a pensar na *interculturalidade* sugerida por Walsh (2002) como uma dimensão do direito insurgente, uma vez que, propondo transformações no próprio Estado como instituição, modifica também o direito a partir da relação entre a forma jurídica moderna, própria do modo de produção capitalista, e aquelas marginalizadas, que acabam por subordinar-se à dominante.

O processo do conflito em torno da Terra Indígena Raposa Serra do Sol – localizada no estado de Roraima e marcada por conflitos entre os povos originários e arroteiros –, juridicamente traduzido na decisão da Petição nº 3.388 de 2009, marca as primeiras consequências materiais da tese do marco temporal (Brasil, 2009). A terra indígena, demarcada no ano de 2005 através da Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005, responsável por definir a posse permanente dos grupos indígenas Ingarikó, Makuxi, Taurepang e Wapixana sobre a Raposa Serra do Sol, foi contestada por diversas ações judiciais desde então (Brasil, 2005). A decisão da Petição, julgada no Supremo Tribunal Federal, foi pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol sob 19 condicionantes, interpretando o Art. 231 da Constituição Federal, que reconhece os direitos originários dos povos indígenas sobre o território tradicionalmente ocupado (Brasil, 1988), como se o referencial para esse direito fosse a data da promulgação da Constituição de 1988. A decisão, então, passa pelo apagamento da tese do indigenato expressa na Constituição, que reconhece a posse dos povos indígenas como direito originário. Segundo o Art. 231, as terras indígenas seriam aquelas:

§ 1º [...] tradicionalmente ocupadas pelos *índios* as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Brasil, 1988, grifo nosso).

A decisão da Petição nº 3.388 suscitou, assim, questionamentos por parte de comunidades e organizações indígenas e também pelo Ministério Público Federal, o que levou o Supremo Tribunal Federal a afirmar, em 2013, que as condicionantes eram aplicáveis somente a Raposa Serra do Sol, e não às demais terras indígenas (APIB, 2023e). No entanto, a declaração de que a decisão não se estenderia aos demais processos de demarcação de terra não significou que muitos deles não foram analisados, instrumentalmente, à sua luz (APIB, 2023e), tampouco que a tese do marco temporal foi enterrada. Já no ano de 2017, num contexto de aumento dos ataques aos direitos dos povos originários sob o governo de Michel Temer (2016-2018), o Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU institucionalizou as 19

condicionantes impostas ao processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, estendendo-as ao conjunto de terras indígenas, incluindo aquelas cujos processos de demarcação já encontravam-se em etapas avançadas de análise, legitimando, assim, a tese do marco temporal (Brasil, 2018). Ao passo que experimentava-se o retorno da tese, iniciou-se também uma série de contestações e mobilizações em torno dela.

Já no ano de 2023, foi encaminhado o Projeto de Lei nº 2903/2023 no Senado Federal, remontando ao PL nº 490/2007, apresentado pelo então deputado federal Homero Pereira, membro da bancada ruralista, que propôs trazer para o Poder Legislativo a competência de demarcar terras, o que, constitucionalmente, é de competência do Poder Executivo, na figura da União (Brasil, 2007). Desde então, o PL nº 490/2007 acumulou diversos projetos apensados, dentre eles, a tese do marco temporal, incorporada ao último projeto proposto, apresentado pelo deputado federal Arthur Maia (União Brasil-BA). Em debate por longos anos, em maio de 2023, demandado pela bancada ruralista, a Câmara dos Deputados aprovou o requerimento de urgência para a sua votação, sendo aprovado no dia 30 do mesmo mês. Assim, o PL nº 490/2007 foi encaminhado como PL nº 2903/2023 no Senado Federal, prevendo, para além da tese do marco temporal e da transferência da competência de demarcar terras ao Poder Legislativo, a vedação da ampliação de terras indígenas já demarcadas; a retomada da área demarcada pelo Estado em caso de *alteração dos traços culturais* da comunidade indígena; a permissão da instalação de equipamentos, redes de comunicação, estradas e vias de transporte e demais construções em terras indígenas pelo poder público sem necessidade de consulta prévia às comunidades afetadas pelos empreendimentos; e a facilidade de não indígenas – inclusive fazendeiros – adentrar territórios demarcados é facilitada através de uma série de permissões (Brasil, 2023b).

No Senado Federal, o PL nº 2903/2023 foi votado na Comissão de Agricultura e Reforma Agrária, sendo a senadora Soraya Thronicke (Podemos-MS), que acumula uma série de afinidades com a bancada ruralista em sua trajetória política, a relatora da matéria. Sob o pretexto de *segurança jurídica*, a senadora deu parecer favorável ao PL, com a seguinte justificativa expressa no relatório: “[...] não se mostra razoável, proporcional e legítimo adotar para o conceito ‘tradicionalmente’ uma ocupação que regresse a um marco temporal imemorial, ou seja, ocupação a tempo atávico, a períodos remotos, que, no limite, poderia gerar disputa sobre todo o território nacional” (APIB, 2023a). No discurso de Thronicke, podemos perceber o apagamento dos conflitos territoriais que formaram o Estado brasileiro ao mesmo tempo em que o entendimento de que poderia haver disputa sobre todo o território brasileiro revela a vontade de manter ocultos os mesmos conflitos, uma vez que ameaçam a

soberania nacional. A relação que os povos originários estabelecem com seus territórios remontam, certamente, a *períodos remotos*, o que questiona uma noção de memória que reflete somente àquilo capaz de ser mensurado juridicamente. Reafirma-se aqui uma concepção do espaço amparada por uma *ontologia relacional*, na qual o território não seria uma entidade inerte, independente das relações sociais, constituindo uma propriedade, mas seria, na verdade, apropriado efetivamente mediante práticas culturais, a partir de uma perspectiva na qual natureza e cultura não seriam apartadas (Escobar, 2014).

No dia 23 de agosto de 2023, o PL nº 2903/2023 foi aprovado no Senado Federal, com 13 votos favoráveis a ele e 3 votos contrários. O PL seguiu para avaliação na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado (CCJ), na qual também foi aprovado no dia 27 de setembro, sendo 43 votos favoráveis e 21 contrários a ele. Em reunião com lideranças indígenas no dia 31 de maio de 2023, Rodrigo Pacheco, presidente do Senado Federal, afirmou que o PL não seria votado antes do julgamento da tese do marco temporal no STF (APIB, 2023f). No entanto, a votação no dia 27 de setembro, que decidiu pela aprovação do PL, ocorreu no mesmo dia em que o julgamento do marco temporal foi encerrado no STF, no qual decidiu-se pela anulação da tese, com 9 votos contra 2. No entanto, o voto do ministro Dias Toffoli, que também foi contrário à tese do marco temporal, causou preocupação nos povos indígenas na medida em que gera pretextos para a flexibilização da mineração em terras indígenas, ao afirmar que o aproveitamento de recursos hídricos, orgânicos e minerais seria uma possibilidade em terras indígenas, sob o pretexto de promoção do desenvolvimento econômico nacional (APIB, 2023b). O Congresso Nacional teria, a partir do voto de Toffoli, o prazo de um ano para legislar sobre a possibilidade levantada pelo ministro, que não prevê a participação dos povos afetados no processo, como a APIB evidenciou, além de flexibilizar o usufruto exclusivo dos povos originários e criar uma relação de dependência das decisões que os atingem com a bancada ruralista (APIB, 2023b).

No dia 20 de outubro, o atual presidente Lula vetou parcialmente o PL 2903/2023, após exigências da APIB de vetar totalmente o projeto, que pressionaram o presidente a partir de cerca de 300 mobilizações que ocorreram entre os meses de maio e setembro de 2023 (APIB, 2023c). Os pontos do PL vetados por Lula são os seguintes:

[...] o artigo que fixava a tese do marco temporal em 05 de outubro de 1988; a flexibilização da política de não contato com povos isolados e de recente contato; da retomada de áreas indígenas reservadas em caso de “perdas de traços culturais” (perspectiva racista e assimilacionista); da previsão de instalação de postos, bases e equipamentos públicos sem consulta prévia, livre e informada à comunidade indígena afetada; a permissão de cultivo de transgênicos em terras indígenas; e a

celebração de contratos entre indígenas e não indígenas para exploração de atividades agrossilvopastoris (APIB, 2023c).

Os vetos ao PL seguiram para o Congresso Nacional, em sessão conjunta entre deputados e senadores, onde foram derrubados no dia 14 de dezembro, com exceção da política de não contato com povos indígenas isolados, da proibição do cultivo de transgênicos em terras indígenas e da proibição de retomada de áreas reservadas em caso de *perdas de traços culturais* (APIB, 2023d). O projeto foi, então, transformado na Lei nº 14.701 (Brasil, 2023a). Para a derrubada dos vetos, “[eram] necessários 257 votos de Deputados Federais e 41 votos de Senadores. Os integrantes da FPA [Frente Parlamentar de Agropecuária] somam mais de 350 políticos, maioria suficiente para dar seguimento aos desmandos dos seus interesses econômicos próprios” (APIB, 2023c). A sessão terminou com 321 deputados contrários aos vetos e 137 favoráveis e 53 senadores contrários aos vetos e 19 favoráveis (APIB, 2023d). O Observatório *De Olho nos Ruralistas* evidencia, em estudo, as relações entre empresas interessadas em ocupar terras indígenas e alguns políticos brasileiros. Segundo parecer dos estudos realizados, tanto representantes do Congresso Nacional quanto do Executivo tiveram suas campanhas eleitorais financiadas por fazendeiros invasores de terras indígenas, totalizando R\$ 5.313.843,44 nas campanhas de 2022, e possuem 96 mil hectares de terras sobrepostas a terras indígenas (De Olho nos Ruralistas, 2023a; De Olho nos Ruralistas, 2023b).

Entram em disputa, assim, desde a materialidade, distintas concepções de território, sendo uma balizada pela ideia de propriedade privada, opondo-se à noção de pertencimento à terra própria dos povos originários. Tais concepções são acompanhadas, assim, de ações. Se por um lado o modo de produção capitalista pressupõe a constante expansão das suas fronteiras, o ato de permanecer no território – este sem fronteiras fixas – constitui em uma ação de resistência das populações indígenas. Essa distinção pode ser notada até mesmo na Constituição de 1988, ainda que não demonstre sensibilidades o suficiente para apreender a noção de pertencimento ao território, expõe a diferença entre posse e propriedade. O Art. 231 § 2º afirma que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Brasil, 1988). A partir daí, Souza Filho aponta que “é necessário verificar o que significa posse indígena, estando claro que não se confunde com a posse civil do receituário privado, porque esta é individual e material, enquanto a indígena é coletiva e exercida segundo usos, costumes e tradições do povo [...]” (2013, p. 25-26). Segundo Porto-Gonçalves:

[...] por todo o lado onde as relações sociais e de poder capitalistas começam a se afirmar, o direito de ir e vir se sobrepõe ao direito de ficar, direito esse quase nunca enunciado nos marcos liberais, enquanto manifestação de liberdade. Afinal, admiti-lo seria admitir as territorialidades que se fazem com forte ligação à natureza, como a quase totalidade daquelas que não são movidas pelo capital (2006, p. 184).

É possível, então, relacionar a crise civilizacional do mundo moderno com o movimento de expansão do capital, que busca novos meios de perpetuar o modo de produção. Para Porto-Gonçalves (2006), as áreas de difícil acesso, ocupadas por populações subalternizadas e desconectadas dos principais circuitos mercantis, hoje assumem posição estratégica em razão da diversidade biológica e sua extensão, sendo invadidas pelos megaempreendimentos de geração de energia, minerários e outros. Se o capital conforma sua territorialidade a partir do potencial de gerar mais-valor, se faz importante lembrar que os territórios existem a partir das relações sociais e de poder, responsáveis por formá-los, como afirmou o autor (Porto-Gonçalves, 2006). As territorialidades são, assim, relacionais, elas não preexistem às relações. Se conformam na/pela materialidade e indicam as dinâmicas estabelecidas por diferentes grupos sociais. Percebe-se, então, a indissociabilidade entre sociedade e território na medida em que caracterizam as territorialidades, ou seja, as identidades que se estabelecem com o território, que, para Escobar (2014), são dinâmicas e mutáveis, demonstrando, portanto, a historicidade dessas categorias, que não estão determinadas, mas afetam-se a todo tempo diante dos movimentos dos seres sociais inseridos no tempo e espaço. Ainda segundo Porto-Gonçalves:

[...] De tal forma a territorialidade inventada pelos portugueses e espanhóis conseguiu impor-se ao mundo que sequer nos damos conta de que os territórios não são substâncias a-históricas e que são sempre inventados e, como tais, realizam concretamente os sujeitos históricos que os instituíram. Portanto, há que se considerar o território e seus sujeitos instituintes e, assim, é fundamental que desnaturalizemos esse conceito (2006, p. 161).

Discutir *terra* e *território* tornam possíveis, então, possibilidades outras de se imaginar nossos modos de vida que não aquele caracterizado pelo modo de produção capitalista. As múltiplas territorialidades nos levam a questionar mais uma vez as separações próprias do pensamento moderno entre natureza e cultura quando nos voltamos às histórias de formação dos territórios, modificados segundo as necessidades e desejos dos seres que ali vivem. Ao mesmo tempo, a pluralidade de territorialidades nos faz perceber a historicidade das relações e das dinâmicas sociais, nos levando a imaginar outros mundos possíveis quando nos voltamos não somente ao passado mas também ao presente, em que movimentos sociais

indígenas se organizam para que seus modos de vida sejam mantidos a partir da conservação de seus territórios.

Diante do cenário de ameaça às vidas das populações indígenas, a partir da transformação da tese do marco temporal em lei, a APIB, juntamente ao PSOL e a Rede Sustentabilidade, pediu ao STF o reconhecimento da inconstitucionalidade da Lei nº 14.701, ajuizando a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 7582 em dezembro, designada ao ministro Gilmar Mendes, na qual diversas organizações e partidos somaram-se em apoio aos direitos dos povos indígenas (APIB, 2024a). Já em fevereiro de 2024, a APIB ingressou com um novo pedido de tutela provisória de urgência da Lei nº 14.701/2023 na ADI, num contexto de aumento das ofensivas e crescimento da violência contra os povos Hã-Hã-Hãe, na Bahia, Avá-Guarani, no Paraná, e na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia, tendo sido assassinada no dia 21 de janeiro a pajé Nega Pataxó, povo Hã-Hã-Hãe, na retomada do território Caramuru-Paraguaçu, durante ação criminosa da Polícia Militar do Estado da Bahia em conjunto com pistoleiros e fazendeiros (APIB, 2024a), demonstrando as consequências da não demarcação de terras. Já em maio de 2024, Gilmar Mendes suspendeu as Ações Diretas de Inconstitucionalidade 7.582, 7.583 e 7.586 e a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 86, o que contraria a decisão anterior do STF, que derrubou a tese do marco temporal (APIB, 2024b). Diante disso, o Conselho Nacional de Direitos Humanos afirmou que a posição sobre a inconstitucionalidade da Lei do marco temporal deveria ser mantida pelo STF, reforçando que os dispositivos da lei aumentam a susceptibilidade à violência contra os povos originários e seus territórios (APIB, 2024b).

Já no mês de julho, a luta contra o marco temporal ganha uma nova tônica quando a Proposta de Emenda à Constituição nº 48/2023, apresentada pelo senador Hiran Gonçalves (PP-Roraima) em setembro de 2023, no mesmo dia em que o STF declarou a inconstitucionalidade da tese, é marcada para ser votada no Senado no dia 10 pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ) (APIB, 2024c). A PEC 48 busca alterar o inciso 1º do Art. 231 da Constituição Federal, que trata do direito originário às terras indígenas, constitucionalizando a tese do marco temporal (Brasil, 2023c). No entanto, a apreciação da PEC da Morte, como ficou conhecida pelos povos indígenas, foi adiada com o compromisso de ser retomada em outubro deste ano no Senado, aguardando a abertura do espaço de conciliação criado pelo ministro Gilmar Mendes, que tratará as inconstitucionalidades e constitucionalidades da Lei nº 14.701 entre 5 de agosto e 18 de dezembro de 2024 (Conselho Indigenista Missionário, 2024).

As discussões que se dão em torno da tese do marco temporal tocam tanto a dimensão material quanto a dimensão ontológica, estabelecendo disputas em volta das categorias tempo, espaço e território e, portanto, das premissas e necessidades próprias da reprodução dos modos de vida dos povos originários. Se a temporalidade moderna é marcada pelo *tempo dos relógios*, como Löwy (2005) refletiu a partir da tese XV das teses *sobre o conceito de história de Benjamin*, compreendemos a tese do marco temporal como mais um instrumento balizado por essa temporalidade vazia e mecânica, incapaz de apreender os processos, a materialidade e as qualidades que inserem-se no tempo histórico. A luta pela permanência dos povos originários nos seus territórios, conformados a partir de uma concepção relacional, vai, assim, na contramão dos preceitos que sustentam o capital, estruturado sob uma lógica temporal que não compreende a centralidade do presente, mas crê estar constantemente atingindo um ideal de progresso vazio desde sua própria formulação.

A tese do marco temporal, e a própria lógica jurídica demonstram-se incapazes de apreender o conceito de *território* fora dos marcos do capitalismo. Mesmo quando consideramos, por exemplo, a *tese do indigenato* presente na Constituição Federal, que prevê a posse dos povos indígenas sobre seu território tradicional como direito originário, os territórios indígenas, constituídos através de concepções outras de *tempo* e *espaço*, não acomodam-se aos limites inerentes à norma jurídica. Assim, embora o *pluralismo jurídico* venha se firmando como possibilidade de uma ferramenta emancipatória dos povos originários, sua mera existência não assegura que o direito positivo e estatal, firmado nos preceitos modernos, não entrará em contradição com aqueles sustentados pelo pluralismo (Walsh, 2002). Portanto, a mera recepção de *direitos outros* pelas instituições estatais não muda sua lógica de dominação, constituída sob um projeto que busca aniquilar as pluralidades materializadas em mundos diversos, em nome de um mundo único. Ao impor as noções de temporalidade e espacialidade moderno-coloniais sobre territórios ancestrais, irredutíveis aos conceitos impostos por um projeto unimundista, o marco temporal cria as condições para propiciar um projeto de modernidade que, assentado em uma noção vazia de progresso, aniquila os modos de vida que ainda (re)existem. Diante disso, seria necessário, então, nos voltarmos ao conceito de *interculturalidade* de Walsh (2002), uma vez que seria imperativa a transformação do Estado e a partir da renovação epistemológica, reinventando o próprio significado de política, em contraposição ao significado hegemônico presente nas instituições modernas.

4.3 A diferença como princípio: transformar e cuidar do(s) mundo(s) com os *outros*

As lutas de resistência protagonizadas pelos povos indígenas contra o marco temporal demonstram, então, a capacidade de articularem-se contra os mesmos agentes que encarnam a violência colonial contra seus territórios: o capital, representado pelos ruralistas e grandes empresários do setor extrativo, e o Estado. A esses povos, como já demonstrado, aliam-se outros setores da esquerda, que, a partir da compreensão de que a defesa dos seus territórios representa também a construção de um novo mundo, voltam-se também contra o ataque aos direitos ancestrais dos primeiros. Nos questionamos, então, se podemos dizer que os diálogos entre a esquerda e os povos indígenas constituem-se enquanto um fazer político. Para isso, recorremos às reflexões de Ailton Krenak, que, ao discorrer sobre a Aliança dos Povos da Floresta – criada em 1980, esse movimento teve Ailton Krenak e Chico Mendes como alguns de seus idealizadores, buscando pela demarcação de terras indígenas e pela criação de reservas extrativistas a partir da união entre lideranças indígenas e seringueiros na Amazônia – nos diz:

Ocorre que a palavra política vem de pólis e, quando seres que não são da pólis pensam, podem imaginar outros mundos que não são política, ou, ao menos, não a política vigente. A linguagem é muito determinante nas interações, e tudo que vem da pólis traz a marca de um ajuntamento de iguais, onde a experiência política se pretende convergente. Isso tem animado em mim uma observação: sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis. Imagino potências confluindo a partir de um lugar, passando por ele, mas sem ficarem presas ali (Krenak, 2022, p. 80).

A partir das reflexões do autor, se torna possível pensarmos que os diálogos estabelecidos entre diferentes sujeitos se dão, então, pelo/no movimento, na medida em que não formulam respostas que se pretendem imutáveis, mas sim aquelas formuladas no *tempo-de-agora* benjaminiano (Benjamin, 2005), preenchidas de possibilidade a partir da centralidade do presente, de uma leitura da realidade assentada no agora. Diante disso, propomos diálogos que não possuem a busca pela convergência como fim, uma vez que ela mesma ameaçaria a existência dos múltiplos mundos que tentamos, com tanto afínco, fazer com que permaneçam vivos e potentes. Pensamos, então, naquelas reuniões de mundos e sujeitos que, pelo reconhecimento da alteridade e da diferença como princípios a serem preservados, seriam capazes de proporcionar o reconhecimento das reivindicações passadas e presentes. A partir da complexidade da realidade que se coloca diante de nós, Krenak afirma: “[...] comecei a questionar essa busca permanente pela confirmação da igualdade e atinei pela primeira vez para o conceito de alianças afetivas – que pressupõe afetos entre mundos não

iguais” (2022, p. 82). O autor propõe, assim, que identifiquemos o respeito a modos de existir múltiplos nas alianças que firmamos, preservando, dessa forma, as diferenças e pluralidades enquanto características potentes da realidade que compartilhamos, mesmo que a partir de muitas visões.

Habitam nesses mundos não iguais diferentes percepções do tempo e do espaço e diferentes territorialidades, todas elas, por sua vez, incompatíveis com aquela própria ao modo de produção capitalista, que possui na tese do marco temporal a expressão máxima de como são impostas e universalizadas. A necessidade de costurar alianças e diálogos intensifica-se na medida em que compreendemos que lidamos com problemas cada vez mais complexos. Tal entendimento deságua naquilo que Isabelle Stengers (2018) chama de *proposição cosmopolítica* que, a partir de uma atitude que lida com as incertezas ativamente, não sugere a possibilidade de tomada de decisões que proporcionam o acordo entre as partes, afinal, elas não compartilham os mesmos valores e conceitos. A disposição antropofágica, esse olhar para aquilo que não nos pertence, se dá, então, nesses diálogos impossíveis. Impossíveis porque, longe de buscarem incessantemente pela convergência, se dão através da diferença como um princípio fundamental. As alianças que pretendemos, na teoria e na prática, não amansam e não anulam as diferenças: elas, na verdade, as potencializam, evidenciando as aberturas que, para aquelas e aqueles que se dispõem, estiveram sempre ali, numa espera que nada tem de paciente, numa espera que se coloca na urgência. Urgência de transformar, de criar, de cuidar de tudo aquilo que há de se conservar como diferente diante desse mundo que se pretende Um. Aliançar-se é, assim, aceitar que não vamos entender tudo, ou até mesmo nada, daquilo que os outros nos dizem desde os mundos outros nos quais habitam, mas nem por isso deixamos de tentar.

Desde a constatação da qual partimos, de que vivenciamos uma crise múltipla, a qual optamos por caracterizar de *crise civilizacional*, entendemos a necessidade de que uma possível resposta a ela perpassa também por estratégias múltiplas. Esse caminho indica nossa disposição a complexificar o mundo e as relações que se estabelecem nele, longe, portanto, de uma leitura que se propõe totalizante. A partir do diagnóstico de que capitalismo, produtivismo, extrativismo, plutocracia, patriarcado e antropocentrismo se imbricam – e todos esses interagem na tese do marco temporal –, Solón (2019) busca como uma resposta possível a complementaridade entre diferentes frentes de ação, que, por sua vez, também interagem a todo tempo a partir da combinação de forças e potencialidades que se dão nos diálogos entre diferentes sujeitos.

Assim, para Solón (2019), a lógica do decrescimento provoca uma ruptura no paradigma que baliza a civilização moderna: o crescimento pelo crescimento, que, ignorando o fato de que os recursos naturais são limitados, é esvaziado de sentido em nome do capital, assim como o progresso. Seria necessária, segundo autor, uma visão que, a partir da leitura da realidade, torna possível a conclusão de que precisamos, por exemplo, do crescimento em energias renováveis e decrescimento em energias fósseis, assim como do crescimento em nutrição e acesso aos serviços essenciais e o decrescimento no sobreconsumo (Solón, 2019). Tal perspectiva dialoga com aquela proposta pelo ecossocialismo, que questiona a qual tipo de consumo estamos nos referindo quando indicamos a necessidade de reduzi-lo:

A questão não é o “consumo excessivo” em abstrato, mas, antes, o tipo de consumo dominante cujas características principais são: a propriedade ostensiva, o desperdício maciço, a acumulação obsessiva de bens e a aquisição compulsiva de pseudonovidades impostas pela “moda”. Uma nova sociedade orientaria a produção em direção à satisfação das necessidades autênticas, para começar por aquelas que poderíamos qualificar como “bíblicas” – água, comida, roupa e habitação – mas adicionando a elas os serviços essenciais: saúde, educação, cultura e transporte (Löwy, 2014, p. 90).

A partir dessa mesma visão, cabe também trazeremos à discussão a qual mundo estamos nos referindo quando propomos transformá-lo: o mundo moderno-capitalista, que, por sua própria lógica unimundista e através do processo de globalização desigual, se coloca como universal. A invenção de novos mundos e a continuidade da existência de outros reclama a superação do nosso mundo moderno. Recorremos, para isso, à desglobalização, que propõe, segundo Solón (2019), impulsionar uma integração mundial que centralize os povos e a natureza, enquanto a integração empreendida pela globalização é a do capital, da produção e do mercado. Um exemplo da integração proporcionada pela globalização é aquela levada à cabo nos governos progressistas latino-americanos, uma vez que valeram-se da atividade extrativa e exportação de *commodities* para crescerem economicamente e a queda das demandas levou também ao fim da era progressista nesses países. O processo de globalização acabaria também por produzir, segundo Bensaïd (2008), um discurso no qual se falaria pela Humanidade – tal qual a História, grafada em maiúsculo – enquanto uma substância da qual poderíamos, supostamente, nos apropriar. No entanto, “[a humanidade] se desenvolve através do direito, dos costumes, das instituições por meio de um lento trabalho de unificação das multiplicidades humanas. Até que isso aconteça, invocar uma legitimidade humanitária às vezes serve de máscara para os interesses da dominação imperial” (Bensaïd, 2008). O processo de unificação pretendido ao qual o autor se refere em nada se assemelha àquele levado a cabo pela globalização, que anula as diferenças em nome da expansão do modo de

produção, mas um amparado pela solidariedade entre diferentes civilizações enquanto princípio. Alternativas contra a globalização são experimentadas desde o local, a partir da construção de mecanismos e estratégias que, colocando a reprodução da vida enquanto componente central, questionam a lógica sob a qual o modo de produção capitalista é fundamentado (Solón, 2019). Desglobalizar é, então, conferir centralidade à humanidade e à natureza, em detrimento do capital, da produção e do mercado.

Segundo Emma Siliprandi (2000), desde a compreensão de que a dominação das mulheres e a apropriação da natureza articulam-se no processo de acumulação do capital, a partir da concepção ocidental de que existiria uma identificação entre a figura da mulher com a natureza e a figura do homem com a cultura – superior, por sua vez, à natureza – o ecofeminismo, enquanto uma escola de pensamento e uma corrente que trabalha com as mulheres dentro do movimento ambientalista, seria potente para compor uma leitura da realidade social e também modificá-la. Segundo Solón (2019), seria necessário articular as mudanças que ensejamos no mundo com aquelas que pretendemos a nível pessoal, no âmbito da família e da comunidade e, nesse sentido, as contribuições vindas do ecofeminismo seriam recepcionadas, uma vez que destaca o imbricamento entre as estruturas de poder estatais e patriarcais, complexificando a leitura da realidade, bem como as respostas a ela. De acordo com o autor, “desmontar as estruturas patriarcais é extremamente difícil porque sua reprodução está invisibilizada pelas estruturas de poder dominantes, em todos os níveis: da família ao sindicato, da comunidade ao partido político, da escola ao governo” (Solón, 2019, p. 210). Da mesma forma, percebemos, junto de Siliprandi (2000), que o fato de o desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da técnica não se dar de forma neutra perpassa também pelo que seria a dominação patriarcal – que estabelece, por seu turno, afinidades com o progresso enquanto ideologia –, refletida nesses processos, a partir da *dominação da natureza* em contraposição à ideia de *integração com a natureza*. Assim, o fim da predação da natureza representaria uma condição para a libertação das mulheres na sociedade (Siliprandi, 2000). Dessa forma,

O ecofeminismo destaca a inter-relação entre as estruturas de poder estatais e patriarcais. O decrescimento ressalta que tudo tem limites e que a lógica do poder não escapa a este princípio. A desglobalização enfatiza a captura das estruturas de poder, nacionais e supranacionais, pelo grande capital. Todas as visões aportam luzes sobre a transformação das estruturas de poder estatais, mas não esgotam a discussão sobre o tema (Solón, 2019, p. 213).

Diante da crise civilizacional se faz necessário, então, combinar diferentes estratégias para o seu enfrentamento, que mesmo se tratando de uma crise sobre uma civilização específica, a moderno-capitalista, ameaça os múltiplos mundos que habitam o mesmo planeta

a partir do imperativo de expansão inerente à lógica e ao funcionamento do modo de produção.

5 CONCLUSÃO

*“Por muito tempo achei que a ausência é falta.
E lastimava, ignorante, a falta.
Hoje não a lastimo.
Não há falta na ausência.
A ausência é um estar em mim.
E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços,
que rio e danço e invento exclamações alegres,
porque a ausência, essa ausência assimilada,
ninguém a rouba mais de mim.”*

- *Ausência*, Carlos Drummond de Andrade

Também neste trabalho escondem-se – ou revelam-se de maneira muito evidente – múltiplas ausências. Junto de Drummond, escolhemos pensar nessas ausências não como faltas, mas como os rastros dos percursos que decidimos tomar, repletos das subjetividades próprias de quem pesquisa. Tal qual os caminhos para a lida com a história vislumbrados por Benjamin, propomos assimilar essas ausências como aberturas. Se este trabalho não se propõe completo, mas apenas acabado, pois assim teve de ser, é somente porque as ausências abrem, então, os caminhos para os possíveis. Caminhos e aberturas para que outras e outros venham a pensar e nos dizer, do lugar de onde vêm, formas diversas de se enfrentar as questões trazidas neste escrito. Formas essas nem sempre incompatíveis umas com as outras, mas muitas vezes dialógicas, como os múltiplos mundos que seguem (re)existindo ao mesmo tempo. Vem daí, então, nossa escolha de partir de uma crítica à política e à história hegemônicas que, longe de se colocar como a única possível, vem do compromisso em instaurar diálogos e surge pela compreensão de que enquanto seguir existindo este modo de produção outras formas de pensar e conceber o mundo seguirão ameaçadas.

As ausências são feitas, assim, nas escolhas. Escolhas que carregam consigo perdas de possibilidades, pois fazemos apostas a todo tempo. Mas também escolhas que indicam potências para se inventar algo novo diante do presente e da materialidade. A partir da percepção da escrita como uma ação criativa, na medida em que mobiliza nossos sentimentos, este trabalho parte da liberdade de questionar a suposta objetividade do fazer científico. Para além desses elementos, a opção pelo materialismo histórico revela nosso compromisso em compreender a historicidade de todos os elementos que se colocam no mundo, até a compreensão de nós mesmos, enquanto pesquisadoras e pesquisadores, mas, principalmente, sujeitos políticos. Ao mesmo tempo, nos desfazemos, assim, do compromisso com a permanência e a imutabilidade, compreendendo o mundo em constante transformação – como os próprios fundamentos da teoria marxista defendem. Dentre essas transformações,

apontamos para a necessidade de conferir centralidade ao presente e às experiências que se colocam desde o concreto daquilo que vivenciamos hoje: uma crise civilizacional, que se expressa enquanto sintoma também na tese do marco temporal, revelando, de maneira palpável, a expansão do capital para fronteiras que não foram incorporadas pela lógica moderno-colonial.

Se as múltiplas dimensões da crise dialogam dialeticamente, como colocamos, e a distinção da crise que vivenciamos no presente frente às demais se dá na medida em que ameaça a continuidade da vida humana na Terra, ainda que característica de um modo específico de civilização – o capitalista –, a crise afeta também sociedades outras, como aquelas formadas pelos povos originários, situados fora dos marcos do modo de produção, em menor ou maior grau. A expansão do capitalismo a territórios ainda não englobados por sua lógica, por sua vez, suscita a própria expansão da crise, atingindo as múltiplas civilizações. A partir daí, justifica-se nossa escolha em partir da teoria marxista como crítica potente para analisar os processos que constituem o momento presente, compreendendo também as movimentações em torno da tese do marco temporal enquanto uma expressão da crise que assola o modo de produção.

No entanto, compreendendo a complexidade do mundo formado por múltiplos mundos no qual vivemos, fez-se necessário partir de um marxismo crítico, reinventado e atualizado pela realidade material, percebido no encontro da crítica da economia política, da crítica da razão histórica e da crítica da positividade científica. A insistência em partir do materialismo histórico revela, assim, que também a teoria será transformada pelos processos que se colocam diante de nós. Ainda que pareça que nos distanciamos da teoria marxista quando combinamos a ela novos modos de interpretar o mundo, o que percebemos, na verdade, é a consolidação do nosso compromisso em apreender a historicidade de todos os processos, como o próprio materialismo histórico reivindica. Apreender o marxismo crítico enquanto *canteiro de obras*, como nos propusemos neste trabalho, nos faz perceber os *pequenos nos grandes*, aquilo que indica aberturas para que outras e outros venham nos dizer algo, buscando por sensibilidades, particularidades e subjetividades muitas vezes não percebidas, que são, por seu turno, potentes para a construção de um novo mundo.

Neste escrito, pensamos nos processos que ocorrem no presente, inseridos em um contexto mais amplo de crise que nos atravessa, e, dialeticamente, também dita o modo pelo qual lidamos com a realidade. Se não acreditamos na neutralidade tampouco na objetividade histórica, também descartamos a possibilidade de tomar distância de um evento histórico para falarmos sobre ele, uma vez que estamos inseridos nos processos políticos. Essa experiência

suscita nossas subjetividades, que assumem a forma de angústias, mas também de potências para a transformação da realidade. Vislumbramos, assim, as aberturas na história que compomos, nos posicionando, junto aos *outros*, enquanto sujeitos políticos de uma história profana. A partir daí, percebemos as outras formas possíveis de se experimentar e construir o mundo. As aspirações românticas das quais tomamos noções que renovam a teoria marxista surgem, então, de experiências concretas, desde as movimentações que percebemos na realidade, que transformam nosso inconsciente: é tangível, assim, a certeza de que o mundo pode se organizar de outras formas. Para além da imaginação, essa certeza ecoa em experiências reais, passadas e presentes, que inspiram a construção de possibilidades políticas futuras.

A análise das disputas que constituem o processo em torno da tese do marco temporal, ainda em curso no momento em que este escrito é finalizado – 26 de julho de 2024 –, revelam, assim, nosso compromisso em fazer política com *os outros* no *tempo-de-agora*, o que nos levou a questionar a noção moderna de política e também a buscar apreender como movimentações e atores muitas vezes eclipsados pelas narrativas hegemônicas interagem no fazer político-histórico. Buscamos, então, diante do signo da ausência constantemente designado aos povos originários – *ausência de história, ausência de política, ausência de organização social, ausência de Estado, ausência de razão* –, desenhar contornos ao imperativo benjaminiano de *escovar a história a contrapelo*, demonstrando, como afirmou Drummond, que a ausência é também presença: é a abertura ao *outro possível*.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. **[Relato]**. O massacre dos Yanomami de Haximu. Acervo do Instituto Socioambiental. Brasília, 27 set. 1993. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00301.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2024.

ANDRADE, Oswald de. **Obras completas 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

APIB. Quem somos. **APIB Oficial**, [s. d.]. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 02 jun. 2024.

APIB; Flacso Brasil (Org.). **Acampamento Terra Livre: Revista 2022**. 2022. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/06/ATL2022_REVISTA_v3.2.pdf. Acesso em: 15 mar. 2023.

_____. Comissão de Agricultura e Reforma Agrária do Senado vota relatório do PL 2903 nesta quarta. **APIB Oficial**, 14 ago. 2023a. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/08/14/comissao-de-agricultura-e-reforma-agraria-do-senado-vota-relatorio-do-pl-2903-nesta-quarta/>. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Como o voto do ministro Dias Toffoli pode flexibilizar a mineração em Terras Indígenas. **APIB Oficial**, 27 set. 2023b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/09/27/como-o-voto-do-ministro-dias-toffoli-pode-flexibilizar-a-mineracao-em-terras-indigenas/>. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Entenda como ficou o PL 2903, após o veto parcial do Presidente Lula. **APIB Oficial**, 24 out. 2023c. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/10/24/entenda-como-ficou-o-pl-2903-apos-o-veto-parcial-do-presidente-lula/>. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Genocídio Legislado: Congresso derruba vetos, aprova lei do Marco Temporal e outros crimes contra povos indígenas. **APIB Oficial**, 14 dez. 2023d. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/12/14/genocidio-legislado-congresso-derruba-vetos-aprova-lei-do-marco-temporal-e-outros-crimes-contrapovos-indigenas/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. **Não ao marco temporal!**: Cartilha sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática. 2023e. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2023/09/marcotemporal_cartilha_v10_tela.pdf. Acesso em: 10 nov. 2023.

_____. Queremos que o Governo pressione e Pacheco cumpra a sua promessa, diz movimento indígena sobre a votação do PL do marco temporal no Senado. **APIB Oficial**, 21 ago. 2023f. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/08/21/queremos-que-o-governo-pressione-e-pacheco-cumpra-a-sua-promessa-diz-movimento-indigena-sobre-a-votacao-do-pl-do-marco-temporal-no-senado/>. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Apib solicita novamente a suspensão da Lei do Genocídio no STF. **APIB Oficial**, 06 fev. 2024a. Disponível em:

<https://apiboficial.org/2024/02/06/%e2%80%8b%e2%80%8bapib-solicita-novamente-a-suspensao-da-lei-do-genocidio-no-stf/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. CNDH critica decisão do ministro Gilmar Mendes sobre ações de inconstitucionalidade da lei 14.703/2023. **APIB Oficial**, 17 mai. 2024b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2024/05/17/cndh-critica-decisao-do-ministro-gilmar-mendes-sobre-acoes-de-inconstitucionalidade-da-lei-14-7032023/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. O que é a PEC 48 e como ela afeta os povos indígenas e o meio ambiente. **APIB Oficial**, 10 jul. 2024c. Disponível em: <https://apiboficial.org/2024/07/10/o-que-e-a-pec-48-e-como-ela-afeta-os-povos-indigenas-e-o-meio-ambiente/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

BARBOSA, Jonnefer. Imagens do Kairos: temporalidade e política. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, p. 18-34, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59438>. Acesso em: 7 dez. 2023.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**: obras escolhidas II. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. “Sobre o Conceito de História”. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio**: Uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’. (Tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller). 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Passagens**. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autonomia Literária, 2021.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Trad. Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Os irreduzíveis**: teoremas de resistência para o tempo presente. Trad. Wanda Caldeira Brant. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Elogio da política profana como arte estratégica. **Outubro**, n. 20, p. 10-25, 2012.

BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. **Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras**. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016.

_____. Ministério da Justiça e Segurança Pública. **Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005**. Disponível em:

https://www.pick-upau.org.br/mundo/raposa_serra_do_sol/raposa_serra_sol_portaria_20534.pdf. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Presidência da República. Casa Civil. **Programa de Aceleração do Crescimento 2007-2010**: romper barreiras e superar limites: investimento em infraestrutura. 21 jan. 2007. Apresentação do PowerPoint. Disponível em:

<https://www.gov.br/casacivil/pt-br/.arquivos/pac.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2024.

_____. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 490, de 2007**. Altera a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007. Disponível em:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=444088. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Petição no 3388/RR**. Relator: Min. Ayres Britto. 19 mar. 2009. Disponível em:

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Ministério Público Federal. Procuradoria Geral da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. **Nota Técnica nº 02/2018-6CCR**. Brasília: Ministério Público Federal, 2018. Disponível em:

https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/publicacoes/nota-tecnica/2018/nt02_2018.pdf. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. Presidência da República. **Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023**. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis nºs 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília: Senado Federal, 2023a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/14701.htm. Acesso em: 11 nov. 2023.

_____. Senado Federal. **Projeto de Lei nº 2.903, de 2023**. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis nºs 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília: Senado Federal, 2023b.

Disponível em:

<https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=9376905&disposition=inline>. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. Senado Federal. **Proposta de Emenda à Constituição nº 48, de 2023**. Altera o §1º do art. 231 da Constituição Federal para definir marco temporal de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. Brasília: Senado Federal, 2023c.

Disponível em:

<https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=9466052&ts=1720631793896&disposition=inline>. Acesso em: 26 jul. 2024.

BUSÊ, Dua. **Una shubu Hiwea**: livro escola viva do povo Huni Kuĩ do Rio Jordão. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

CEPPAS, Filipe. Afinidades entre os *outsiders* Walter Benjamin e Oswald de Andrade. **Cadernos Walter Benjamin**, n. 20, p. 63-80, 2018. Disponível em: https://www.gewebe.com.br/pdf/cad20/texto_04.pdf. Acesso em: 20 fev. 2024.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final**: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”. 15 ago. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 23 mai. 2024.

_____. CCJ adia discussão sobre PEC 48, mas promete retomar debate. **Conselho Indigenista Missionário**, 11 jul. 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/07/ccj-adia-discussao-pec-48/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Parceria ou Barbárie. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 ago. 1993, p. 3.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: n-1 edições, 2023.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145635>. Acesso em: 27 fev. 2024.

DE OLHO NOS RURALISTAS. **Os Invasores**: quem são os empresários brasileiros e estrangeiros com mais sobreposições em terras indígenas. São Paulo: De Olho nos Ruralistas, 2023a. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/wp-content/uploads/2023/04/Os-Invasores-2023.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2023.

_____. **Os Invasores**: parte II - os políticos - parlamentares e seus financiadores possuem sobreposições em terras indígenas. São Paulo: De Olho nos Ruralistas, 2023b. Disponível em: https://deolhonosruralistas.com.br/wp-content/uploads/2023/06/Os_Invasores_Politicos_2023.pdf. Acesso em: 05 dez. 2023.

DIEESE. **Nota Técnica nº 276 de 13 de setembro de 2023**. Novo Plano de Aceleração do Crescimento (PAC): A retomada dos investimentos e os possíveis impactos para o desenvolvimento brasileiro. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/notatecnica/2023/notaTec276NovoPAC.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2024.

EARLE, Elizabeth R. The Rhetoric of Kairos: Paul Tillich's Reinterpretation. **Journal of Communication & Religion**, 2017, Vol 40, Issue 4.

ENGELS, Friedrich. Humanização do Macaco pelo Trabalho. In: ENGELS, Friedrich. **A Dialética da Natureza**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. **Reencantando o mundo**: feminismo e a política dos comuns. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Trad. Pê Moreira. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. **World Archaeology**, v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/124811?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 07 dez. 2023.

KLEIN, Tatiane; SENLLE, Marília. O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação?. **ISA-Instituto Socioambiental**, 01 jun. 2016. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao>. Acesso em: 02 jun. 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LADEIRA, Maria Elisa Ladeira (Coordenação e Edição); FONSECA, Daniela Lema (Organização e Edição). **Nossas corridas de Tora**: cultura viva Timbira. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2013. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0QL00004.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2024.

LASCHEFSKI, Klemens Augustinus; ZHOURI, Andréa. Povos indígenas, comunidades tradicionais e meio ambiente a "questão territorial" e o novo desenvolvimentismo no Brasil. **Terra Livre**, n. 52, v. 1, p. 278–322, 2019. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/1552>. Acesso em: 28 maio. 2023.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Trad. Donald Nicholson-Smith. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1991.

LEITE, José Correia; UEMURA, Janaina; SIQUEIRA, Filomena. Introdução. LEITE, José Correia; UEMURA, Janaina; SIQUEIRA, Filomena (Org.). **O eclipse do progressismo: a esquerda latino-americana em debate**. 1 ed. Trad. Sandro Ruggeri Dulcet. São Paulo: Elefante, 2018, p. 7-15.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 2008.

LIMA, Tânia Stolze. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 118–136, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145636>. Acesso em: 04 mai. 2024.

LISBOA, Marijane Vieira. Balanço da política ambiental do governo Lula: grandes e duradouros impactos. In: PAULA, Marilene de (Org.). **“Nunca antes na história desse país”...?: um balanço das políticas do governo Lula**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2011, p. 16-31.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. **Lutas Sociais**, n. 3, p. 21-30, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18981>. Acesso em: 28 mai. 2023.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Prefácio à edição brasileira: Os irreduzíveis sete anos depois. In: BENZAÏD, Daniel. **Os irreduzíveis: teoremas de resistência para o tempo presente**. Trad. Wanda Caldeira Brant. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Trad. Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74543/78152>. Acesso em: 05 dez. 2023.

_____. Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 26, n. 67, p. 79-86, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/dZvstrPz9ncnrSQtYdsHb7D/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 mar. 2024.

_____. **O que é o ecossocialismo?** 2. ed., São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin**. Trad. Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

_____. **Marx, esse desconhecido**. Trad. Fabio Mascaro Querido. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2023.

LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. **Lua Nova**, n. 27, p. 201-215, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/CWwhHNknyrMyb78fn5XsRwF/?lang=pt>. Acesso em: 28 mai. 2023.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contramão da modernidade. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUXEMBURGO, Rosa. Reforma social ou revolução? (1899). In: LOUREIRO, Isabel. **Rosa Luxemburgo**: textos escolhidos. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 11-36.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. Evolução antropomorfa da Amazônia. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, v. 12, p. 5-38, 2009. Disponível em: <https://www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%2012%20-%20artigo%201.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2023.

MANDEL, Ernest. **Marxismo**: uma introdução. Org. Lucas Oliveira e Rodrigo Cláudio. São Paulo: Usina Editorial, 2023.

MARTINS, José Clerton de Oliveira *et al.* De Kairós a Kronos: metamorfoses do trabalho na linha do tempo. **Cad. psicol. soc. trab.**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 219-228, dez. 2012. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172012000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 07 dez. 2023.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. 288 p.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MELO, Kátia Maria dos Santos. Usina hidrelétrica de Belo Monte: lutas sociais e resistência na Amazônia Paraense. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 188-197, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/75250>. Acesso em: 02 jun. 2024.

MICHELOTTI, Fernando; MALHEIRO, Bruno. Questão agrária e acumulação por espoliação na Amazônia. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 641-680, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/12495/pdf>. Acesso em: 25 fev. 2024.

MONTEIRO, John Manuel. “O desafio da história indígena no Brasil”. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A Temática Indígena na Escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236.

NEVES, Eduardo Góes. “Os índios antes do Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil”. In: SILVA, Maria Aracy de Pádua Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 171-192.

_____. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central**. São Paulo: Ubu / Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito Insurgente: Fundamentações Marxistas desde a América Latina. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 3, p. 1555-1597, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/Jg3ZjDGRnyrJnkCRZ7fwzCC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 jul. 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Territorialidade Seringueira - Geografia e Movimento Social. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia**, v. 1, n. 2, p. 67-88, 1999. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13352/8552>. Acesso em: 15 mar. 2023.

_____. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECEÑA, Ana Esther (Org.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

SANTOS, Fabio Luis Barbosa dos. **Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)**. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. **Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SEFERIAN, Gustavo. **Direito do Trabalho como barricada: sobre o papel tático da proteção jurídica do trabalhador**. 2017. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Direito do Trabalho e Seguridade Social) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____. Ecosocialismo e humanismo. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 13, n. 2, p. 515–534, 2021a. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/45211>. Acesso em: 25 jan. 2024.

_____. Pode a jibóia ser ecosocialista?: pontos para a retomada da experiência da Comuna de Paris como indutora da contemporânea revolução social e ecológica. In: MARTINS, Carla Benitez; BATISTA, Roberto Flávio; SEFERIAN, Gustavo (Org.). **Comuna de Paris, Estado e Direito**. Belo Horizonte: RTM, 2021b.

_____. Crítica ao Direito do Trabalho Insustentável. **Revista Jurídica Trabalho e Desenvolvimento Humano**, v. 6, 20 dez. 2023. Disponível em: <https://www.revistatdh.org/index.php/Revista-TDH/article/view/176>. Acesso em: 19 mar. 2024.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**, v. 1, n. 1, jan./mar. 2000. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4422099/mod_folder/content/0/ecofeminismo%20.pdf. Acesso em: 26 jul. 2024.

SOLÓN, Pablo (org). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Trad. João Peres. São Paulo: Elefante, 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos indígenas e o direito brasileiro. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; BERGOLD, Raul Cezar (Org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013. p. 13 - 32.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 28 mai. 2023.

STUTCHKA, Piotr. **Direito de classe e revolução socialista**. Trad. Emil Asturig von München. 3. Ed. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. Trad. Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de Esquerda: Marxismo, História e Memória**. Trad. André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

VALADARES, Josiel Lopes *et al.* O "cidadão hedonista": diálogos sobre consumo e cidadania na sociedade contemporânea. **Cad. EBAPE.BR**, v. 14, n. 4, dez 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/vtHjn73ZgYMNRQf4cdJGk8p/?lang=pt>. Acesso em: 07 ago. 2022.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. (Visconde de Porto Seguro). **História Geral do Brasil**. 1869.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio à edição brasileira: O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. Os Involuntários da Pátria: Reprodução de Aula pública realizada durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017. Disponível em: <https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/140>. Acesso em: 23 mai. 2024.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 299-346.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico. **Repositório da Universidade Andina Simón Bolívar**. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/543/1/RAA-02-Walsh-Interculturalidad%20reformas%20constitucionales%20y%20pluralismo.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2024.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18. ed., São Paulo: Cultrix, 2011.