

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Educação**  
**Doutorado em Educação**

**Raquel Lara Rezende Alves Pinto**

**O visível e o invisível nos espelhos d'água: a potencialidade educativa das narrativas  
no apontamento de possíveis relações humanas com a água**

**Juiz de Fora**

**2017**

**RAQUEL LARA REZENDE ALVES PINTO**

**O VISÍVEL E O INVISÍVEL NOS ESPELHOS D'ÁGUA: A POTENCIALIDADE EDUCATIVA  
DAS NARRATIVAS NO APONTAMENTO DE POSSÍVEIS RELAÇÕES HUMANAS COM A  
ÁGUA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, área de concentração: Educação Brasileira: Gestão e Práticas Pedagógicas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sonia Regina Miranda

Juiz de Fora  
2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pinto, Raquel Lara Rezende Alves.

O visível e o invisível nos espelhos d'água : a potencialidade educativa das narrativas no apontamento de possíveis relações humanas com a água / Raquel Lara Rezende Alves Pinto. -- 2017. 263 f.

Orientadora: Sonia Regina Miranda

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017.

1. Educação. 2. Narrativa. 3. Água. 4. Experiência. 5. Ancestralidade. I. Miranda, Sonia Regina, orient. II. Título.

RAQUEL LARA REZENDE ALVES PINTO

**O VISÍVEL E O INVISÍVEL NOS ESPELHOS D'ÁGUA: A POTENCIALIDADE EDUCATIVA  
DAS NARRATIVAS NOS APONTAMENTOS DE POSSÍVEIS RELAÇÕES HUMANAS COM A  
ÁGUA**

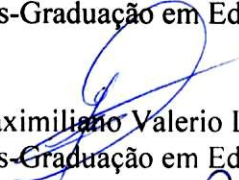
Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela seguinte banca examinadora:



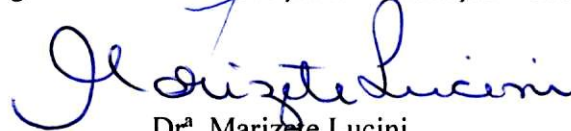
Dr<sup>a</sup>. Sonia Regina Miranda (Orientadora)  
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFJF



Dr<sup>a</sup>. Angélica Cosenza Rodrigues  
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFJF



Dr. Maximiliano Valerio López  
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFJF



Dr<sup>a</sup>. Marizete Lucini  
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFS



Dr. Celso Sanchez Pereira  
Programa de Pós-Graduação em Educação - UNIRIO

Juiz de Fora, 15 de maio de 2017.

*Recebi uma herança  
Olhos de índio  
Coloquei para dentro  
E vi outro mundo*

*O rio me acenou  
Vem cá meu filho  
Entra em mim vou te ensinar  
Viver no mundo é pra brincar  
Com cuidado  
Pra não machucar  
Sua família  
Seres, água, terra e ar*

*Deixa teus olhos de homem que só pensa  
Deixa teus olhos de índio mostrar  
Ouve em tuas veias minha água cantar...*

*OLHOS DE ÍNDIO (Canção)  
Música e letra: Raquel Lara*

*À água e suas forças arquetípicas e indomáveis que nos convida a sonhar e sentir.*

## **Agradecimentos:**

Agradecer é por si só uma dádiva, pois implica o reconhecimento de que não estamos sozinhos, mesmo quando nos sentimos sós e isolados no processo de doutoramento. Agradecer é reconhecer a presença de tantas pessoas e forças que nos circundam, sustentam, guiam, nos traz alento e orientação. São esses lindos milagres que nos dão forças para seguir realizando nossos sonhos, e seguindo nossas intuições. Seria impossível citar o nome de todos aqueles e aquelas que estiveram comigo nessa caminhada, e que estão presentes de forma direta e indireta neste trabalho. Mas não posso deixar de agradecer de forma muito especial, primeiramente, aos narradores e narradoras, essas pessoas incríveis que se dispuseram a partilhar suas lembranças, experiências, pensamentos, emoções, seus saberes e cosmologias.

Agradeço aos meus pais e minha família, de forma especial ao meu avô Pedro, que se tornou uma linda estrela que segue iluminando nossas vidas, por todo apoio e suporte. Agradeço à Sonia Miranda pela orientação sempre comprometida com o meu percurso, meus anseios e com o que me atravessava. Agradeço à Gisela, amiga de doutoramento, com quem pude partilhar tantas coisas, sobretudo carinho e apoio. Agradeço aos amigos e amigas, comadre, afilhada, companheiros de viagem e de vida, do Brasil, da Argentina e do Uruguai, por todo aprendizado, vivido, chorado e sorrido. Agradeço por fim, à presença da água em minha história, vida, espiritualidade, em minhas paixões, meu canto e dança. Que sua presença seja cada vez mais profunda e arquetípica em nossas caminhadas.

**Resumo:**

Essa investigação traz como temática as relações humanas com a água, tendo como principal material de reflexão narrativas colhidas na cidade de Juiz de Fora – MG e ao longo de duas travessias, uma pela América Latina (Argentina, Uruguai e Bolívia) e outra pelo sertão mineiro (Vales do Urucuia, Carinhanha e do rio São Francisco). Para além de material investigativo, a narrativa compõe, junto à experiência e ao caminhar, elemento metodológico que me permitiu o compor. A travessia do espelho d'água concede sentido ao processo de doutoramento e ao texto da tese, organizado a partir de três momentos: da primeira margem do rio; da travessia; e da outra margem do rio. Partindo da compreensão de que somos também educados, nas diferentes esferas sociais e culturais, na relação com a água, a narrativa desponta como material privilegiado e flexível no estabelecimento de pontes dialógicas com a Educação. Tomo, assim, o sentido formador que Walter Benjamin (2012) atribui à narrativa, enquanto histórias que não são simplesmente ouvidas ou lidas, mas que entram no escopo referencial dos sujeitos, como ponto norteador para as tessituras reflexivas em torno do material recolhido. A partir das mesmas, foi possível pensar as potencialidades educativas que as narrativas suscitam no âmbito das relações humanas com a água, bem como identificar algumas qualidades de relação com esse elemento. Além disso, foi possível pensar que saberes se encontram em conexão e diálogo nas narrativas, mas também a partir das experiências vivenciadas; e que iluminações esses diálogos trazem no que diz respeito aos enfrentamentos deflagrados na contemporaneidade em torno da água. Essas reflexões trazem para o centro das discussões as relações contemporâneas com os saberes ancestrais e latinoamericanos e suas contribuições para o campo da Educação.

**Palavras-chave:**

Educação; Narrativa; Água; Experiência; Ancestralidade.



## **Resumen:**

El presente trabajo tiene como tematica las relaciones humanas con el agua, y ha sido desarrollado a partir de las narrativas que han sido escuchadas en la ciudad de Juiz de Fora – MG, y a lo largo de dos travesias, una por América Latina (Argentina, Uruguay e Bolívia), y otra por el sertão mineiro (Valles de Urucua, Carinhanha y del rio São Francisco). Mas allá del material investigativo, la narrativa compone, junto a la experiencia y al caminhar, elemento metodologico que me ha posibilitado componerlo. La travesia del espejo de agua trae sentido al proceso del doctorado y al texto de la tesis, organizado en tres momentos: de la primera orilla del rio; de la travesia; y de la otra orilla del rio. La narrativa despona como material privilegiado y flexible en el establecimiento de puentes dialógicas con la educación, cuando partimos del presupuesto de que somos también educados en nuestra relación con el agua, en los distintos ambitos sociales y culturales. De este modo, tomo el sentido formador que Walter Benjamin (2012) assigna a la narrativa, mientras historias que no son solamente oídas o leídas, pero que adentran el conjunto de referencias de los sujetos, como punto norteador para las tejeduras reflexivas sobre el material investigativo. A partir de las mismas, se hizo posible pensar las potencialidades educativas que las narrativas generan en el âmbito de las relaciones humanas con el agua, asi como también identificar algunas cualidades de relación com el elemento. Además, fue posible pensar los saberes que se encuentran en conexión y diálogo en las narrativas, pero también a partir de las experiências vividas; y que iluminaciones eses diálogos traen a los enfrentamientos con el agua presentes en la contemporaneidad. Esas reflexiones traen para el centro del debate las relaciones contemporáneas com los saberes ancestrales y latinoamericanos, y sus contribuciones para el campo de la Educación.

## **Palabras-clave:**

Educación; Narrativa; Agua; Experiencia; Ancestralidad.

**Abstract:**

This research theme brings as human relationships with water, having as its main narrative reflection material collected in the Juiz de Fora city and over two crossings: one for Latin America and the other for the sertão of Minas Gerais (Valleys of Urucuia, Carinhanha and São Francisco rivers). In addition to investigative material, the narrative makes up, along with the experience and when walking, methodological element which allowed me to write. Crossing the water mirror gives sense to the process and the text of the doctoral thesis, organized from three moments: the first Bank of the river; of the crossing; and on the other side of the river. Based on the understanding that we are also educated in different social and cultural spheres, in relation with the water, the narrative stands out as privileged material and flexible in establishing bridges dialogical education. Take the sense trainer Walter Benjamin (2012) assigns to the narrative, while stories are not simply heard or read, but entering the referential scope of subjects, such as guiding point for the reflective textures around the material collected. From the same, it was possible to think about the educational potential of very narratives in human relations with water, as well as identify some qualities of relationship with this element. In addition, it was possible to think that you know are in connection and dialogue in narratives, but also from the experiences experienced; and that illuminations these dialogues bring with regard to clashes triggered in contemporary times around water. These reflections bring to the center of contemporary relations discussions with ancestral knowledge and Latin and his contributions to the field of education.

**Keywords:**

Education; Narrative; Water; Experience; Ancestry.

## Sumário:

<b>I. De uma margem à outra do rio: a investigação se dá na travessia</b>	<b>10</b>
.....	
<b>I.I A chegada ao espelho d'água</b>	<b>18</b>
I.I.I – A água enquanto temática investigativa	29
<b>II. Da primeira margem: a água desponta como temática investigativa</b>	<b>36</b>
.....	
<b>II.I Os narradores</b>	<b>41</b>
<b>II.II Compondo o espelho d'água</b>	<b>53</b>
<b>II.III O visível nos espelhos d'água</b>	<b>58</b>
<b>II.IV Compreendendo o que está visível nos espelhos: Do topo do mastro</b>	<b>81</b>
II.IV.I A perseguição de Quíron	84
II.IV.II Fantasmagorias	90
II.IV.III Fantasmagórico capitalismo	93
II.IV.IV A mais nova Fantasmagoria	98
<b>III. De dentro do rio: encontros mais profundos com a ancestralidade, a experiência e a narrativa em travessia</b>	<b>112</b>
.....	
<b>III.I Caminhar é se deixar levar pelas correntes do rio</b>	<b>121</b>
III.I.I Como nasce o desejo de ser errante	122
III.I.II Ser-tão errante	129
III.I.III Filósofos eremitas	135
III.I.IV - Travessia pelo sertão	138
III.II.V – O encontro com as narrativas ,,,,,,	141
<b>III.III Iruya: experiência e vivência</b>	<b>148</b>
III.III.I Hablando con los cerros: a escuta da ancestralidade	159
<b>IV Da outra margem do rio: as qualidades de relação humana com a água que surgem das narrativas</b>	<b>180</b>
.....	
<b>IV.I Qualidades de relação humana com a água</b>	<b>187</b>
IV.I.I Água para <i>mixirica</i> : qualidade de relação afetiva com a água	192

IV.I.II “Esse é o mistério do rio”: qualidade de relação Sacralizadora.....	202
IV. I.III Os Dourados que apagam a luz do sol: qualidade de relação Encantada .....	219
IV.I.IV – Imantando a água: qualidade de relação Curativa .....	233
<b>IV.II A dimensão plurívica do pensamento .....</b>	<b>244</b>
<b>IV.III Despedindo do espelho: considerações finais .....</b>	<b>250</b>
<b>IV. Bibliografia .....</b>	<b>258</b>

## I - De uma margem à outra do rio: a investigação se dá na travessia

*A água pra mim tem cheiro de infância...  
de felicidade!  
Ela envolve e inebria meus primeiros sonhos de menina.  
Dela quis ser filha e irmã. Dela quis ser Guardiã.  
Esse amor pela água, quem despertou em mim foi o Galheiros...  
o Galheiros fica lá pras bandas de Curvelo, no coração de Minas Gerais!  
Onde começa o Sertão.  
O Galheiros passeia pelas terras de Valo Fundo, lugar encantado, de onde guardo  
minhas mais tenras lembranças de cheiro de terra, chuva, estrelas e vagalumes...  
Rio de águas escuras que cobrem as pedras, as folhas, os pés e o corpo da menina  
que se entrega ainda hoje, em algum lugar de suas próprias águas,  
completamente ao prazer de estar envolta nelas.  
Ali, entre piabas e a fala mansa das águas, eu senti Deus, fortaleci minha alma e  
me perdi na união com o todo. Esse todo que se mostrava na forma de água.*

*Raquel Lara<sup>1</sup>*

---

*(...) se pudermos convencer nosso leitor de que existe, sob as imagens superficiais da água, uma série de imagens cada vez mais profundas, cada vez mais tenazes, ele não tardará a sentir em suas próprias contemplações, uma simpatia por esses aprofundamentos; verá abrir-se, sob a imaginação das formas, sob a imaginação das substâncias. Reconhecerá na água, na substância da água, um tipo de intimidade.*

*Gaston Bachelard*

Alcanço o rio Galheiros da margem esquerda. Deixo sobre as raízes de uma das árvores guardiãs que saltam matreiras do chão, minhas roupas e o punhado de manga que sempre levamos para nos lambuzarmos com seu doce cor de sol. Adentro as águas de Galheiros como de costume: devagar. O corpo vai se habituando à temperatura fria da água e se entrega ao desejo incontrolável do primeiro mergulho. Brinco que o primeiro mergulho é como um portal que nos coloca em outro de nós. Ali nos conhecemos mais serenos,

---

<sup>1</sup> Poema adaptado do texto escrito para o projeto *Espelho d'Água*.

relaxados, entregues. Depois do primeiro mergulho vou me esbeirando entre as pedras, tendo as mãos como apoio. Paro até a pedra onde costumo ficar por algum tempo e ali me aconcheço. Nesse lugar por muitas vezes estive e nele cultivei o costume de me deixar levar pela imaginação, pelos pensamentos, pelas sensações. Nesse lugar me reencontro e me convido novamente a olhar para o mundo que também é um olhar para si. Em prosa silenciosa com o Galheiros, fabrico uma pausa contemplativa e sugo, junto com o ar que entra fresco e revigorante nos vazios de dentro, a coragem necessária para a travessia até a outra margem. Não qualquer sorte de coragem, mas aquela mais de dentro que mais tarde descobriria ser a sertaneja, a coragem de que tanto falam Diadorim e Rioblado<sup>2</sup>, aquela que entende que a intimidade só vem com o aprofundamento, como diz Bachelard (2013).

Essa travessia implicou o redimensionamento da água para mim. Ela que desde criança se apresentava como minha maior fonte de inspiração e sonho, se mostraria desde outro lugar, exterior à nossa intimidade. Ela desvelaria seus outros modos nas relações com os seres humanos. Encontrei-me, assim, com sua multidimensionalidade, que é, na verdade, reflexo da multidimensionalidade humana. A água é o elemento mais adaptável, uma vez que se molda facilmente ao espaço em que se encontra, e quando flui, desvia dos obstáculos que se lhe apresentam pelo caminho. Ela mostra-se, dessa forma, profundamente receptiva e responde na mesma profundidade nas relações que com ela são tecidas.

Na água se dá a nossa criação. O grande milagre da concepção que transforma em fina alquimia os fluidos femininos no ambiente onde somos preparados para habitar o mundo. No ato de nascermos, somos apartados desse fluido, nossa primeira mãe que até então se apresentava como o nosso mundo, nosso todo. Essa separação nos traz dor que jorra no choro absoluto do recém-nascido, incapaz de suportar aquela ausência primeva que abre espaço para o novo que chega. A água sai para que o ar possa entrar e como em um passe de mágica nosso lar não se resume mais a ela. Ela nos prepara para o mundo e nos introduz no mesmo, nos entrega, com a promessa de que a ela retornaremos em algum momento, no mais tardar, na morte.

---

<sup>2</sup> Personagens centrais da obra “Grande Sertão: Veredas”, de João Guimarães Rosa, que se passa no sertão mineiro.

Em mim sempre latejou a dor dessa separação, dessa morte que é condição para o nascimento. Quando pequena, pedia em oração: *por favor, Senhor, quando morrer, me transforme no espírito das águas!* E no mar, sempre era assaltada por aquele desejo de ser levada por uma linda sereia para o universo profundo do oceano. Estar na água sempre foi como estar em casa, protegida e, por vezes, ausente do mundo. Ali, aninhada em suas margens, desaparecia aquele sentimento insistente de ser desencaixada, fora de lugar. Com ela eu podia me reconhecer, me sentir parte de algo; ela me salvava do mundo, ao mesmo tempo que era o meu laço mais consistente com ele. E seria ela, a água, quem me reintroduziria no mundo de uma forma mais pungente e consciente em um processo tão surpreendente e profundo quanto a sua presença nas entranhas pulsantes da minha vida e imaginação.

Entregue em seu leito, sou conduzida às profundezas ainda desconhecidas por mim que se desenham nas relações com as pessoas. Ali, a narrativa seria a fonte luminosa que me permitiria adentrar suas entradas e seus castelos e vislumbrar algumas dinâmicas que atravessam as relações de homens e mulheres com a água, formas e potências imaginativas e simbólicas. Com as narrativas, me deparei com sua substância educativa no que tange as relações humanas com a água. Se antes, a água constituía lugar de nutrição, escape, de uma tentativa de retorno a uma condição que precedia a dor, agora sua presença é ampliada em sua multidimensionalidade, como elemento que, no contato com o humano, ganha formas modeladas pelas atividades simbólicas, espirituais, sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais.

*O visível e o invisível nos espelhos d'água* trazem em imagem a face concreta e a face onírica da relação humana com a água. Nesse sentido, convoco a imagem do espelho d'água<sup>3</sup> como *alegoria*, no sentido benjaminiano – de imprimir sentido a uma imagem que por si só nada diz, criando uma representação para uma abstração a partir de algo mais palpável (ARENDR, 2008) –, através da qual trago à presença esse duplo ambivalente, concreto e onírico, na construção das reflexões que compõem a tese.

---

<sup>3</sup> Ver figura I, em pg. 247.

Um espelho d'água, quando contemplado desatentamente, se mostra apenas na fina cama superficial que reflete o entorno. Mas se nos demoramos um tempo maior em suas margens, podemos nos tornar testemunhas do sonho que uma contemplação fiel produz (Bachelard, 2013). Podemos escutar o chamado tranquilo, mas insistente, de seu interior que nos convida a quebrar a ilusão superficial, nos lançando em seu seio. Desde seu interior podemos sentir as correntes que constituem o espelho d'água; nos tonteamos com as tantas cores que o compõe; entramos em seus redemoinhos, sendo levados para outros tempos-espacos, menos previsíveis e organizados que aquele configurado pela modernidade e que organiza, ou tenta organizar, nossa percepção temporal e espacial. Entrar no espelho d'água é se dispor à desorientação, à demasia do universo sensorial e emocional. Não há lugar para a superficialidade, para meias-palavras, para a condição reinante da racionalidade. De seu interior o sentir é imperativo e é preciso fôlego para re-encontrar o lugar potente da razão.

É no campo de forças, “entre a concepção e o sonho” (Benjamin, 2006), no qual opera Benjamin, que procuro me jogar, não tanto enquanto experiência metodológica, mas como uma aposta alicerçada na crença de que o conhecimento de que necessitamos está no encontro de diferentes dimensões do saber. Acredito que a obra de Benjamin, de impressionante profundidade, perspicácia e atualidade, comunica a potência de um pensamento restituído de sonho, como diz Bachelard.

Com Benjamin, compreendemos a importância do mundo dos sonhos no que o filósofo chama de “despertar”. Ele nos pergunta se o despertar seria “(...) a síntese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta?”. Se sim, no despertar nos encontraríamos com o rosto verdadeiro das coisas: o surrealista (pg. 505). Rolf Tiedemann, no prefácio de “Passagens”, escreve que o bojo teórico de Benjamin é composto de um lado pelo concreto e de outro pela teoria surrealista do sonho. Benjamin parece abraçar as ambiguidades e em seus braços se entregar para uma grande e intensa dança. Em seus passos na aventura do conhecimento se detém, numa atitude de ‘dedicado empirismo’ (pg. 16), tanto às concretudes da realidade e seus objetos, como ao universo imensurável do sonho e do surrealismo. Benjamin, entretanto, se distancia dos surrealistas tanto na



percepção do encontro entre o universo da realidade e da consciência e do universo onírico, como na necessidade, da qual não abre mão, do despertar do sonho.

A possibilidade de contato mais concreto com o universo dos sonhos e da fantasia abriu para Benjamin a percepção da ligação sutil e profunda entre a consciência e o inconsciente, do qual nos aproximamos quando nos entregamos aos domínios nos quais a razão fica adormecida, como os sonhos, a fantasia e a espiritualidade. Entretanto, a linguagem acadêmica fundada com a ciência moderna, com seus preceitos conceituais, e mesmo os recursos da língua se tornam empobrecidos diante dos sentidos que surgem desse encontro inusitado à ciência moderna. É aí que o universo imagético se desvela para Benjamin como ponte comunicativa.

Para Bachelard, o despertar é possível pela verdadeira poesia, aquela que expressa a experiência poética que (...) deve ser posta sob a dependência da experiência onírica” (2013, pg. 24). No mundo dos sonhos encontramos o que está oculto, que não pôde ser acolhido pela consciência; encontramos “(...) ideias ocultas, latentes que dormitavam em seu seio” (Benjamin, 2006: 17), e que podem ser acessadas. Nos sonhos encontramos as matérias, “o inconsciente da forma”. E são esses sonhos os considerados por Bachelard como profundos. A água sonhada “(...) é a própria água em sua massa, e não mais a superfície, que nos envia insistentemente mensagens de seus reflexos” (pg. 53). Enquanto seres humanos dotados da capacidade de imaginação, o que seria para Agamben (2010) o que verdadeiramente nos define enquanto humanos, a água e também os outros três principais elementos – terra, ar e fogo – são matérias que restituem “(...) aos pensamentos sua avenida de sonhos” (Bachelard, 2013: 4).

Lançar-me no espelho d’água do doutoramento implicou entregar-me ao fluxo das correntes e me permitir estar ali inteira, atenta para os caminhos e des-caminhos para onde as águas iam me levando. Dessa forma, assumi a água, enquanto elemento fundamental, como o “temperamento filosófico” da investigação (BACHELARD, 2013: 4). A escolha de entrar no espelho d’água implicou um direcionamento metodológico que se inaugura com o *desvio*, no sentido benjaminiano. Benjamin (2006) explicita que seu caminho na pesquisa se dá por meio de desvios, o que para outros poderiam se apresentar como insignificâncias ou

perturbações que desencaminham a pesquisa. A partir desse direcionamento, do não direcionamento, foi possível assumir a experiência e o deslocamento como decisões metodológicas, para além da narrativa que desde sempre se dispunha como tal.

Como toda relação, a relação humana com a água também é uma construção. No encontro primeiro é aberta uma fenda da potencialidade infinita, do *nada*, no sentido empregado por João Guimarães Rosa (1986), na obra Grande Sertão: Veredas, de *nonada*, que contém todas as possibilidades porque ainda não foi definido um caminho ou escolhido um prisma. Mas, vivemos em um mundo já começado, como nos lembra Hannah Arendt (2009), onde muitas vezes não é possível a todos acessar esse *nada* potencial. Nossa percepção é, desde muito cedo, atravessada pelo mundo tal qual nos é apresentado e, nesse sentido, nossa relação com a água é mais ou menos guiada pelos hábitos e percepções já existentes e que, muitas vezes, ignoram ou mesmo negam o *nada potencial*.

Somos, então, também educados nas diferentes esferas sociais, na relação com a água. E assim como nossa relação possui uma face concreta e outra onírica, também os meios educativos as possuem. Nas narrativas entrevi, principalmente, a face onírica da relação humana com a água e as compreendi como fonte potente de referenciais educativos. Potente porque as narrativas tendem a não afastar a face onírica da relação, não a negam nem a subjugam, nos permitindo ter esse vislumbre da água enquanto matéria, profunda e desconcertante, poderosa o bastante para “(...) criar um mundo e para dissolver a noite” (Bachelard, 2013: 10).

Construo esse texto da tese como artesã que apanha uma porção de argila e a manipula tendo por guia principalmente a sensação do contato de sua pele com aquela matéria. O punhado de argila é composto das narrativas que tive a felicidade de escutar em Juiz de Fora – MG, onde vivo, no norte argentino, e em algumas cidades do sertão mineiro. Também a compõe as vivências e experiências possíveis nas travessias aventuradas pela Argentina, Uruguai, Bolívia e no sertão de Minas Gerais. O torno, que permite uma condição favorável para a modelagem, encontro primordialmente na obra de Walter Benjamin, mas também no diálogo com Rodolpho Kusch, Bachelard, Hannah Arendt, entre outros.

O espelho d'água é apenas uma imagem dentre tantas que aludem à matéria da água, misteriosa e insondável. Digo com isso que o que trago nesse texto é apenas um olhar possível dentro do vivido em torno das relações humanas com a água, limitando-me, inclusive, nessa investigação, à água doce. E, ainda, o que compõe a tese enquanto texto acadêmico compreende também uma parte do vivido. O processo de doutoramento se constitui para além da tese, ele se dá na amplitude da vivência, nas decisões, nas surpresas, no incompreendido, no esquecido, nas reflexões, nos motes, nas ações que o desencadeamento dos eventos produz. E por compreender a importância do processo de pesquisa, muito mais formadora que a pesquisa em si, dediquei-me a partilhá-lo dentro do possível.

Esse processo se insere em um plano mais amplo que atravessa tempos e espaços da minha história pessoal. Como nos diz Bachelard, antes de contemplar sonhamos, por isso "(...) só olhamos com uma paixão estética as paisagens que vimos antes em sonho" (pg. 5). Esse plano também o trago por uma imagem composta por três momentos: à margem direita do rio Galheiros, de dentro do rio, e por fim, à sua margem esquerda. Desde essa última margem, posso me ver nos demais momentos, e desse lugar me empreendo no esforço de conferir sentido ao vivido, tecendo conexões e diálogos teóricos e colhendo aquilo que me parece mais relevante para ser partilhado, pensado e discutido na tese.

Convoco o rio Galheiros em homenagem à terra que sulca com seu fluido cor de mate, fresco e cheio de vida e de sonhos, Valo Fundo, onde se encontra a roça onde meus avós paternos viveram toda a vida, onde ainda vive minha avó, onde descansa meu avô e antepassados, de onde pulsa parte importante da ancestralidade que me compõe. No entanto, acredito como Bachelard, que a água onde quer que esteja sabe todos os nossos segredos, não importa se os tenhamos sussurrado sobre as imagens ondulantes de um lago, as águas correntes de um córrego, ou os poços que descansam depois da queda sobre as lápides de pedra. O rio Galheiros pode ser muitos outros e eu o reconheço em outros rios, córregos e veredas onde adentrou meu corpo e minha alma, assim como os reconheço no Galheiros, o que não implica que sejam iguais simbolicamente.

Também convoco o Galheiros em homenagem à sua presença educadora em minha vida, no que tange a minha relação com a água. Sim, a água também educa e esse constitui um dos aprendizados mais caros que trago na tese para partilhar com o campo da Educação, considerado aqui, para além da educação formal e escolar.

De uma forma geral, a Educação, comumente, é entendida como um processo de desenvolvimento de habilidades e competências dos sujeitos. Entretanto, essas habilidades e competências são pré-definidas pela sociedade, em suas várias dimensões, que decide o que lhe parece relevante que os sujeitos desenvolvam e aquilo que consideram desimportante. Essas decisões afetam sobremaneira nossa possibilidade de existência, uma vez que capturam nossa atenção àquilo que é desejável que aprendamos. Por outro lado, nesse movimento, não voltamos nossa atenção à infinidade de outras habilidades e possibilidades que poderiam nos interessar mais, ou que fariam mais sentido.

Acredito na percepção de Maximiliano López (2015), quando liga a noção de educação à de possibilidade e a desloca do impregnamento do futuro<sup>4</sup>. Em sua opinião, é preciso “(...) liberar as crianças, os conteúdos, os procedimentos, as normas, os rituais e, em geral, todos os conceitos, emoções e gestos pedagógicos de sua inexorável remissão ao futuro” (pg. 146). Principalmente, quando esse futuro já vem com elementos narrativos mais ou menos prontos, produzindo histórias muito parecidas e, por isso, empobrecidas.

Lembro-me claramente de uma fala de Aílton Krenak, importante liderança indígena, na UFJF, no ano de 2013, em que expunha sua percepção sobre a escola não-indígena. Krenak afirmou considerar uma ofensa a concepção de Educação que parte do princípio que as crianças indígenas, assim como os próprios índios, possuem “cuités vazios”, fazendo referência à cabeça. Nos cuités vazios, a educação, então, despejaria seus conteúdos do mundo não-indígena. Krenak lançava perguntas a essa educação: “Que legitimidade vocês têm para abordar nossas crianças? Vocês não sabem que nossas crianças estão inseridas na oralidade, nos ritos?”. Por muito tempo essas perguntas também ressoaram em mim e trago-as aqui para propor pensarmos a educação, no âmbito desse texto, de uma forma

---

<sup>4</sup> A preocupação exacerbada com o futuro diz de um aspecto importante do pensamento moderno ocidental, que veremos mais adiante.

mais ampla, enxergando outros processos não institucionais, como as ritualísticas de uma tradição religiosa ou étnica, como educativos. Compreendendo as narrativas para além de seus conteúdos, como portas de entrada a um diálogo mais profundo com o campo da Educação.

### **I.I - A chegada ao espelho d'água**

*O ser é antes de tudo um despertar, e ele desperta na consciência de uma impressão extraordinária. O indivíduo não é a soma de suas impressões gerais, é a soma de suas impressões singulares.*

*Gaston Bachelard*

Os primeiros passos que me conduzem ao espelho são impulsionados com o nascimento de um projeto de pesquisa artística-cultural. O amor pela água e o desejo de expressá-lo pelas linguagens que me são mais caras, a começar pela música, me levaram a buscar canções do universo popular brasileiro que dissessem da água. Nessa pesquisa, pude vislumbrar a existência de diferentes formas de percepção em torno dela. Percebi a presença de motivações espirituais, da vida cotidiana, ambientais, metafóricas, entre outras. Esses sentidos presentes nas obras com as quais me encontrei, dizem de relações que permeiam ou permearam as vidas dos autores de alguma maneira. Essa reflexão me fez atentar para o fato de que tecemos diferentes relações com a água, seja pelo nosso posicionamento cultural e espiritual, seja pelas diferentes sensibilidades que nos permeiam.

Somei meu desejo de cantar para a água aos questionamentos em torno de que sentidos e motivações enlaçam e tecem as relações das pessoas de Juiz de Fora, cidade onde moro desde 2008, com a água. Assim nasceu o projeto *Espelho D'água*<sup>5</sup>, contemplado pela

---

<sup>5</sup> Para acessar à página do projeto no facebook: [www.facebook.com/pesquisaespelhodagua/](http://www.facebook.com/pesquisaespelhodagua/)

Lei Municipal de Juiz de Fora, Murilo Mendes, de Incentivo à Cultura. Nesse projeto, propunha junto à equipe – formada pelo pesquisador musical, Daniel Lovisi; o pesquisador audiovisual, Felipe Saleme; e pela produtora executiva, Lara Linhalis –, a realização de entrevistas com moradores e moradoras de diferentes bairros de Juiz de Fora, partindo de algumas pessoas, cujas histórias eram atravessadas pela presença de minas de água. Dessas entrevistas, registradas por meio de vídeo, nos embrenhamos em processo criativo de composição musical, textual e imagética. Em novembro e dezembro de 2014 e janeiro de 2015, apresentamos parte dos produtos realizados, com a *Mostra de Artes Integradas Espelho D'água*.

A minha entrada no curso de Doutorado em Educação, na UFJF, se deu no mesmo momento de início das atividades do projeto, em 2013, no entanto, com outra proposta de investigação que daria continuidade ao trabalho iniciado no mestrado em Comunicação Social, pela mesma Instituição, com a comunidade de *Congado*<sup>6</sup> de São José do Triunfo, bairro rural do município de Viçosa-MG, mais conhecido por Fundão. O contato com a comunidade se deu em 2004, durante a festa para Nossa Senhora do Rosário e, desse encontro, me envolvi com a fundação do grupo de pesquisa sobre cultura popular,

---

<sup>6</sup> O congado é uma manifestação cultural popular, marcada por motivos religiosos afro-descendentes. O congado acontece anualmente, com homenagens a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. A sua origem parece obscura, sendo dada diferentes explicações ao início da manifestação. Marlyse Meyer (1993) nos conta que a relação do congado com Nossa Senhora do Rosário foi herdada de uma tradição iniciada em Portugal, pelos dominicanos que fundaram a Irmandade do Rosário para os escravos negros e portugueses (Pg. 161). Outra versão, conta que, a imagem de Nossa Senhora do Rosário teria aparecido nas águas do mar em um local da costa africana. Os brancos teriam feito homenagens na tentativa de trazê-la à terra, no entanto não obtiveram sucesso. Somente os negros, quando tocaram e dançaram para a virgem, foram capazes de comover a santa, que veio para a praia (CORTEZ, 2000). Esse mito é narrado pelas diferentes bandas congas brasileiras, sendo reinterpretado de diferentes maneiras. Em São José do Triunfo, o mito é narrado/cantado assim:

“Quando chegaram à gruta a Santa estava sentada na pedra.  
Ela deu de balanciá e eles cantaram para ela:  
Ô Maria, Ô Maria, nós viemos te buscar, Maria.  
Pegaram ela e levaram para a Igreja cantando:  
Desimbaraiá, desimbaraiá, (bis)  
Só Deus é quem sabe desimbaraiá”.

*Gengibre*<sup>7</sup>, sob a orientação da professora Carla Ávila, que naquele momento compunha o corpo docente do curso de graduação em Dança, da UFV.

Com a aproximação com a comunidade, pudemos acompanhar os complexos processos de negociação com a Universidade, a Igreja, a cidade, a escola e a mídia e perceber com clareza os processos de marginalização de seus saberes por essas instituições que, mesmo quando se colocavam na tentativa de valorizar a comunidade, o faziam, muitas vezes, a partir de discursos e ações hierarquizantes, exotizantes e superficializantes. Muito mobilizada por esse incômodo, realizei a pesquisa de mestrado em Comunicação Social com jovens congadeiros, com quem coordenei encontros e, a partir de diferentes dinâmicas e atividades, esforcei-me por compreender seus processos de negociação implicados pela participação em uma tradição cultural popular afrobrasileira, estando em um contexto contemporâneo.

Para o doutorado pretendia pensar e propor ações no sentido de ampliar os espaços de rememoração e de troca, não apenas dos jovens, mas da comunidade como um todo. Propunha investigar os espaços de sustentação da memória do congado, como eles se integram e se interpenetram; e de que formas a prática educacional poderia potencializar os espaços já existentes, assim como suas conexões e criar brechas de rememoração nos espaços de ausência.

Entretanto, à medida que me envolvia com o espelho d'água, me distanciava das questões que me impeliam a estar no Congado, tendo-o como lugar de investigação. As vivências possíveis no projeto Espelho D'água foram redimensionando a água em meu olhar para o mundo, ao provocarem incômodos importantes e percepções que aos poucos se tornaram questões pungentes que traziam com mais força pré-ocupações de fundo que perseguia, desde a graduação. Foi se desvelando a compreensão de que as possibilidades de relação humana com a água também eram atravessadas pelas disponibilidades de acesso à

---

<sup>7</sup> Gengibre, ou maragantaia, é um rizoma horizontal, que se propaga através de gomos, que são pedaços de rizoma, com um a dois brotos (Embrapa). (...) uma raiz que não é única, e que não preenche apenas um mesmo espaço se mantendo estática. Rizoma é uma espécie de raiz que esta em metamorfose constante, transformando-se em outras raízes, desconectando-se ou não de seu eixo, tornando-se ela mesma um outro eixo, para que dela saiam outros rizomas" (AVILA, 2007: 27).

mesma em suas diferentes manifestações, e também as formas como nossos impulsos primeiros de contato com esse elemento são cuidados, cultivados ou interceptados.

Nesse processo pude perceber que o desejo de ampliação e de transbordamento pulsavam seguidos por uma potência reflexiva, em que a narrativa despontava como material privilegiado e flexível no estabelecimento de pontes dialógicas com a Educação. Tomo, assim, o sentido formador que Walter Benjamin (1993) atribui à narrativa, enquanto histórias que não são simplesmente ouvidas ou lidas, mas que entram no escopo referencial dos sujeitos.

Por sugestão da minha orientadora, Sonia Miranda, entrei em um processo de mudança de projeto, em que precisei também me reconciliar comigo mesma, pelo sentimento presente naquele momento de abandono. Havia construído, desde a graduação, em 2004, quando conheci a comunidade do congado de São José do Triunfo, um comprometimento pessoal, o que eu precisei ressignificar e me perdoar por não encontrar mais em mim a motivação necessária para o trabalho que, nos últimos oito anos, desejei realizar.

Após a aprovação no curso de doutorado não cheguei a entrar em contato com os congadeiros e congadeiras para partilhar a minha intenção, ouvi-los e pedir sua permissão. Por isso, a proposta de seguir o trabalho na comunidade existia apenas para mim, uma vez que o trabalho no mestrado já havia sido concluído. Esse fato facilitou o processo de mudança do projeto, no sentido em que não implicou questões éticas com a comunidade, mas apenas comigo mesma enquanto pesquisadora. Perdoada, adentrei a investigação do que aquela mudança comunicava em termos investigativos: que temas se mostravam mais latentes, quais me pareciam ofuscados e menos pungentes. A *memória* foi a primeira temática que claramente seguia presente em ambos os projetos, além da narrativa que também seguia como material investigativo e conceitual.

Mas sentia que havia outras questões importantes nessa mudança que marcavam certas escolhas epistemológicas. Viajei pelos tempos, revisei sensações, lembranças, tentando apalpar o que vinha me tocando de forma profunda. Percebi que o encantamento



com o congado de São José do Triunfo se deu principalmente ao me deparar com um universo de mistérios e saberes profundos e submersos, não-ditos, ausentes nos aparelhos e dispositivos institucionais e nos espaços públicos. Lembro-me de sentir profundo desejo de alcançar e conhecer os fundamentos dessa manifestação, como se um grande segredo pudesse ser desvendado e imprimisse sentido aos tantos questionamentos que tinha sobre a vida e os mistérios do Sagrado, da ancestralidade.

Localizo nessa mudança dois movimentos. O primeiro diz respeito à tomada mais direta do que considero o grande pano de fundo das minhas ocupações: a ancestralidade. Não se trata de uma ancestralidade étnica, referente a um povo ou uma comunidade, mas à ancestralidade em sua noção mais *lato*, enquanto dimensão humana aliançada à terra que sustenta a vida, no seu sentido prático e simbólico. Em um poema<sup>8</sup> escrito aos dezenove

---

*<sup>8</sup>Os mistérios que jazem infundados  
sob as terras longínquas do entendimento  
esquecidos pelas pedras que os cobrem  
indefinidos entre a areia e o pó dos antepassados.  
São lendas, mitos, contos...  
que relatam um mundo esquecido e desacreditado  
adormecem diante o desinteresse e a arrogância do contemporâneo  
com suas compras e entorpecentes, shoppings e programas televisivos  
fazem naufragar para as águas escuras as histórias antigas  
e evocam apenas lamúrias e preocupações  
palavras impregnadas de medo, roubos, assassinatos, estupro  
imagens mórbidas de um presente errante, consternado, louco!  
Moribundo por si só.  
E como a escuridão tempestuosa  
adormece os corações dos sobreviventes das histórias  
e desorienta-os.  
Estão perdidos, fora do mundo mágico que seus antepassados construíram.  
Longe dos versos e dos cantos  
inebriantes e exaltadores  
que faziam vagar por entre terras inimaginadas  
os povos habitantes desse círculo vivente  
sobre o qual sucumbimos os mais valiosos tesouros.  
Nem se quer vagueiam suas sombras  
e sua ausência é como agulha esquecida sob o colchão  
que espeta, machuca...  
escurece muitas mentes  
consternadas com a febre do incabível  
esvaem-se e perdem-se  
à procura do que escorreu por entre os dedos  
e que das lembranças foi levado pelo vento  
dissolvido pelos oceanos  
queimado pelo fogo da ignorância  
e hoje não resta pó sobre pó.*

anos, no contexto de entrada na Universidade, no curso de graduação em Comunicação Social, componho a constelação de percepções que seria a fonte de maior impulso para muitas das escolhas tomadas a partir desse momento.

O mote desse poema, a relação contemporânea com os saberes antepassados e a ancestralidade, punge cada vez mais forte como inquietação que se potencializa no encontro com as narrativas em torno das relações com a água. Essa preocupação não se apresentava para mim, naquele momento, aos 19 anos, de forma consciente e clara, mas entendo que foi a fonte de maior impulso para muitas das escolhas tomadas desde então. Nesse poema, convoco a água para compor a imagem do naufrágio das “histórias antigas” esquecidas pelo “contemporâneo arrogante”. Não poderia imaginar, naquele momento, que dez anos mais tarde perseguiria essas histórias no leito aquoso e simbólico das águas, elemento que por estar presente em muitas cosmogêneses é considerado, por muitos, como o mais ancestral.

O segundo movimento conversa com o primeiro, ao se distanciar da temática identitária e local e seguir em direção das noções de unidade e integralidade, no sentido do que nos une, mais do que nos diferencia. Em meus primeiros passos no universo da pesquisa, da reflexão, do olhar sobre o mundo, persegui a preocupação com a homogeneização das experiências e das identidades. Parecia-me assustadora a possibilidade de vivermos em um mundo onde cada vez mais se plastificam comportamentos, espaços e mentalidades. Nesse enalço, empreendi no mestrado intenso movimento de reflexão em torno dos conceitos de identidade, identidade cultural, cultura e culturas populares.

Essa discussão, porém passou a me parecer insuficiente. Sentia falta de perspectivas que não estavam elucidadas na centralidade das discussões presentes em torno das noções de identidade e identidade cultural. Hannah Arendt, mais tarde, me ajudaria a precisar esse incômodo. Em sua obra “A condição humana” (1983), Arendt afirma ter a pluralidade humana um “duplo aspecto de igualdade e diferença”; e afirma, ainda, ser a “condição básica da ação e do discurso”, uma vez que iguais, somos capazes de nos compreender entre si e a nossos ancestrais; e é porque somos diferentes que precisamos do discurso e da ação (pg. 188). Nesse sentido, o pensamento de Hannah Arendt nos ajuda a perceber como essas

duas ideias, unidade e singularidade, comumente tomadas de forma antagônica, tecem uma relação estreita.

Também Benjamin ilumina e precisa ainda mais minha questão em torno da preocupação com a unidade, ao voltar-se para o universo da língua. Ele acredita ser a língua dos místicos a verdadeira língua que diz da unidade da compreensão humana. Sua língua não seria uma língua falada, mas a possibilidade de acessar a partir das diferentes línguas uma linguística mais ampla. Babel, como nos diz Jeanne Marie Gagnebin (1994), marca “(...) a transformação da diversidade concordante e harmoniosa das diferentes línguas em uma pluralidade discordante e incompreensível” (pg. 33).

A produção da diversidade concorrente das línguas e dos povos é para Benjamin sinal de degradação, uma vez que implica a perda da capacidade de nos compreendermos e conectarmos para além da diferença. A meu ver, diz de perdermos de vista outras possibilidades de estarmos em relação na diferença que não seja pela afirmação via oposição. Gagnebin esclarece que Benjamin recusa a dispersão infinita no individual, assim como apresenta apreço à singularidade, em seu sentido de particularidade e estranheza, o que tem a ver com sua recusa também à nivelção apressada.

Os incômodos de Benjamin conversam com os incômodos e desejos que pulsavam naquele momento, em que meus olhos brilhavam mais intensamente, quando narrava as vivências do *Espelho D'água*. O tema do congado, mesmo que o mirasse a partir de temáticas mais amplas, como a memória e a ancestralidade, me aproximava mais da discussão identitária. De forma diversa, a água, por se tratar de um elemento presente na vida de todo ser humano e não humano, alcança a dimensão daquilo que nos é comum, que nos une e enlaça. Ao mesmo tempo, há imensa diversidade na forma de estarmos em relação com esse elemento, o que não nos aparta da magia da singularidade.

Essas diferentes possibilidades de relação com a água foram se mostrando nas narrativas das pessoas com quem conversamos para o projeto *Espelho D'água*. E esse encontro com as narrativas despertou em mim o desejo de ouvir outras pessoas de outros lugares. Sentia que faltavam elementos para compor as reflexões que ansiava. Esse

sentimento não era claro nesse momento, no sentido em que não sabia precisar que elementos seriam esses, mas intuía que os encontraria colocando-me em movimento. Essa sensação que se verteu em desejo de viajar e percorrer outros lugares, e que pude compreendê-la mais tarde como uma escolha metodológica, parecia coerente com a minha busca por pensar a ancestralidade a partir de uma perspectiva mais lato. Sabia que ao perseguir narrativas com a água e também outras fontes elucidativas das relações humanas com a mesma, poderia encontrar pistas dessa ancestralidade que se por um lado se desfiava dentro de mim com clareza, por outro era tomada de incômoda nebulosa, quando se tratava de articular pensamentos em seu entorno.

Compreendi e reconheci, assim, que também pulsava fortemente a inclinação por não localizar a investigação desde uma perspectiva local. Não cabia para mim a possibilidade de “recortar” a investigação a partir da discussão do lugar, mas sim de sua expansão, o que a princípio pode soar estranho e inviável para os moldes comumente seguidos na pesquisa acadêmica, mas que também é possível. Os meios de fazê-lo, entretanto, não estavam postos e foram se desvelando à medida que aconteciam.

O movimento de expansão começa com a oportunidade de viver em Buenos Aires, Argentina, a partir do PDSE/ CAPES – Programa de Doutorado Sanduiche no Exterior –, pelo período de um ano (de março de 2015 a fevereiro de 2016). Adentrava-me, nesse ano de 2016, nos fluxos, transformando o que antes eram linhas de desejo em correntes de água que de dentro do espelho me levariam para diferentes lugares, paisagens, bacias, mares. Nesse tempo, pude viver muitos encontros e desencontros, frustrações e surpresas, vi outros mundos e os estranhei, admirei, e com eles muito aprendi.

Ao longo desse um ano viajei algumas vezes para o Uruguai, onde tive a possibilidade de conhecer o trabalho de Alejandro Spangenberg, psicólogo Gestalt, em cujo centro psicoespiritual, *Purificación*, segue junto à comunidade, o caminho espiritual indígena do *caminho vermelho*<sup>9</sup>. Também pude viajar para outros lugares dentro da Argentina, como Córdoba e Mendoza, e em janeiro realizei uma viagem maior, de trinta dias, pelo norte argentino, Bolívia andina e Puno, no sul do Peru. Minha vida ao longo desse ano, as viagens

---

<sup>9</sup> Trazer uma breve explicação

e os contatos realizados durante as mesmas foram as fontes nas quais me embrenhei no aprofundamento da noção de ancestralidade que passou principalmente pelo contato e mergulho nos sentidos latinoamericanos possíveis. Foi também a partir delas que pude me aproximar das presenças e ausências da água enquanto elemento relacional e enquanto questão contemporânea latinoamericana.

A necessidade de pensar mais profundamente a ancestralidade e a noção de latinoamericanidade, foi um processo imprescindível para chegar em um termo mais coerente para nomear os saberes que vislumbrava em algumas das narrativas encontradas: se “saberes latinoamericanos”, “saberes culturais tradicionais”, “saberes socialmente produtivos”, “saberes pré-modernos”, ou “saberes ancestrais”. Nesse tempo, pude também investir nas discussões em torno das noções de experiência, memória e narrativa.

De volta ao Brasil, depois de viver um ano na Argentina, o desejo seguiu sendo o de fluir com as águas e suas histórias. Em 2015, estando ainda na Argentina, conheci o projeto “Caminho do sertão”, através de um amigo que participou nesse ano. “O Caminho do Sertão – De Sagarana ao Grande Sertão Veredas” é uma “rota sócio-eco-literária” – tem o intuito de aproximar os caminhantes das comunidades pelas quais se passa e onde são recebidos e propõe o transcurso de um trajeto que adentra grandes fazendas de monocultura, cerradões e veredas, trazendo à tona questões enfrentadas pelo sertão no avanço do agronegócio. A proposta passa também por compor o caminho tendo como coluna central a dimensão literária, tendo sido o caminho pensado a partir do “Grande Sertão: Veredas”, de Guimarães Rosa.

Fiquei profundamente instigada em participar, e quando saiu o edital para a edição de 2016, não hesitei em me inscrever. Ao ler o edital compreendi que seria uma possibilidade realmente fecunda para o trabalho do doutorado: de escutar, sentir, viver o que esse caminho poderia contar e partilhar sobre suas águas, sendo embrenhada pela literatura de Guimarães Rosa que compõe o imaginário em torno não apenas do sertão, mas do popular.

Esse seria para mim o último movimento de mergulho, entretanto acabou sendo a primeira parte do mergulho. Pouco mais de um mês após o caminho, retornei ao sertão mineiro, dessa vez pelo projeto “Cinema no rio São Francisco”, integrando a equipe como pesquisadora. O projeto, que nesse ano completou sua 11ª edição, tem como proposta a exibição de cinema na rua, de forma itinerante por cidades que margeiam o rio São Francisco. Nesse ano, o projeto esteve em dez cidades do estado de Minas Gerais e teve como inspiração a obra “Grande Sertão: Veredas”, em comemoração aos sessenta anos de seu lançamento, o que me enlaçou duplamente na obra de Rosa.

Os dois momentos dessa grande travessia pelo sertão mineiro, pelos vales do rio Urucuia, Carinhanha e São Francisco, foram profundamente mobilizadores em muitos sentidos. Depois dessa entrada pelo sertão, meu olhar para o norte argentino também mudou. O sertão mineiro me fez perceber o norte argentino como sertão nortenho. Obviamente são muitas as diferenças geográficas, climáticas, culturais. Mas o que ficou em mim ao percorrer esses espaços tão distintos foram as suas semelhanças.

Nesses sertões encontrei pessoas em cujos olhos se veem as paisagens que as abraçam. Pode-se sentir uma conexão diferente dessas pessoas com os lugares. Suas peles emanam a cor ocre, a mesma dos cerros nortenhos e do chão sertanejo. Os passos parecem brincar com os ritmos dos tambores, o andino e do batuque. Nas roupas, nos aguayos andinos e nos lenços das sertanejas, nas bandeirinhas que adornam as ruas, as tantas cores vibram Vida. Os sertões se encontram no calor ardente do dia e no frio intenso da noite. Na paisagem que nos concede breves vislumbres de imensidão. Imensidão que nos toma em seu seio e nos mostra amorosamente nossa pequenez, nossa fragilidade e assim nos ensina o sentido profundo da humildade. Os sertões se encontram nos chapéus dos camponeses e vaqueiros que se protegem do sol. Sol de sertão: sempre tão brilhante, tão grande, tão forte. Na presença feminina sagrada da Pachamama e das tantas Nossas Senhoras e na das mulheres, nortenhos e sertanejas, tão fortes e marcantes, cuidadoras da terra, dos homens, dos filhos, mais que de si mesmas. Na presença daqueles que vivem do plantio, *de la cosecha*, que lutam pela terra, pela água. Na falta da água. Nos cursos d’água que se

tornam caminhos tortuosos na seca que persiste. Os sertões se encontram na presença das mineradoras e do agronegócio que desviam e represam águas e vidas.

Na Bolívia e em Puno, no Peru, também tivemos notícia da forte presença das mineradoras e ficamos, eu e Lara, estupefatas com um dos grandes impactos recentes da atividade econômica: a seca do lago Poopo, o segundo maior lago em grandes altitudes que se tornou um deserto de sal. Foi impossível não pensar no maior crime ambiental em solo brasileiro ocorrido com o rio Doce, no estado de Minas Gerais, por conta também da mineração. E, assim, essa viagem confirmava a presença insistente e desrespeitosa das atividades extrativistas e do agronegócio. Presença essa que infere diretamente nas relações possíveis com a água, uma vez que traz prejuízos ao acesso material à água, em termos de uso agrícola, doméstico e de consumo e profanam as relações espirituais e mágicas com a mesma.

As viagens realizadas redimensionaram meu pensar e olhar. Potencializaram o uso da palavra em mim, re-encantada pelo vivido. Redimensionaram as noções de local e mundo, de continente. As fronteiras desaparecem à medida que o olhar se distancia do mapa e ganha asas. As distâncias e proximidades ganham outros critérios que não os geográficos. Assim, pude retomar a produção desse texto impregnada de poeira, céu, lua e vereda, compreendendo a importância de saber deslocar os olhos e ouvidos para o coração, sentindo no corpo cheiezas e vazios e podendo, aos poucos, perceber minha nova localização ao outro lado do rio Galheiros, de onde pude olhar a travessia que naquele momento cindia o peito. Foi necessário despregar-me das correntes do rio que ainda borbulhavam meu interior e abraçar o desafio de reflexionar sobre o vivido e tecer com ele e a partir dele as discussões e as construções conceituais que me interessam.

Nessa pausa foi possível retomar as questões que me serviam também como bússola e pensar que possibilidades relacionais com a água são evocadas pelas narrativas; que saberes se encontram em conexão e diálogo com essas possibilidades relacionais; que potencialidades educativas as narrativas suscitam no âmbito das relações humanas com a água; e que iluminações esses diálogos trazem no que diz respeito aos enfrentamentos deflagrados na contemporaneidade em torno da mesma.

Nesse retorno, foi importante a confecção de mapas sensíveis<sup>10</sup> através dos quais pude visualizar nos deslocamentos realizados os encontros, as observações, os sentidos e as narrativas com as quais me encontrei, desenhando assim as conexões e desconexões, as aproximações e distanciamentos e que coisas aquela disposição de elementos me comunicava, bem como as possibilidades de organização das reflexões que traziam. Nesse momento, pude precisar o que irrompia como mais potente desde a mirada da Educação, tendo em conta as questões que me pareciam imprescindíveis, dentro do contexto contemporâneo no qual situo a temática da água e o contexto de pesquisa onde a água aparece como temática.

### I.I.I – A água enquanto temática investigativa

Nesse sentido, o trabalho anteriormente realizado em 2014, de estado da arte foi imprescindível. Realizei uma busca pelos portais da Capes, Scielo, BBDT e principais Universidades do país, começando pelo cruzamento das temáticas da água e da educação, pesquisa que me possibilitou compreender desde que perspectivas se tem olhado para a água; como ela, comumente, aparece nos processos de problematização; e, ainda, que relações temáticas são estabelecidas com a mesma. O que me permitiu, dentro do escopo de trabalhos encontrados, vislumbrar as abordagens mais correntes, as presenças e ausências, no que tange a temática da água no campo da Educação. Essa pesquisa também me permitiu ter um vislumbre mais claro das potencialidades das reflexões que gostaria de trazer, no âmbito da educação. Essas potências também apontavam para as minhas dificuldades em travar diálogos mais diretos com o campo, principalmente pela minha inexperiência nos espaços educativos privilegiados, os formais e institucionais.

A maior parte dos trabalhos encontrados ao cruzar as palavras-chaves “água” e “educação” estava vinculada à "educação ambiental". Esse dado trouxe a necessidade de compreender minimamente o contexto epistemológico e de debate no campo da educação

---

<sup>10</sup> Ver figura nas páginas 87 e 88.



ambiental. Trouxe-me também a percepção do potencial dialógico desse campo com a pesquisa, embora não tenha composto meu escopo investigativo<sup>11</sup>.

Pareceu-me importante ter em mente, como esclarece Layrargues e Lima (2011), que a institucionalização da Educação Ambiental partiu principalmente do campo ambiental, e não do educacional, de onde trouxe elementos importantes que marcam sua trajetória epistemológica e pedagógica. A aproximação teórica e prática com o campo da educação se tornaria mais evidente apenas a partir da década de 1990. Essa informação constitui importante elemento para a interpretação dos dados possíveis pelo conjunto de trabalhos encontrados que localizavam a “educação ambiental” em suas palavras-chaves.

Chamou-me a atenção o fato de que a maior parte dos trabalhos, 52 ao todo, estarem localizados nas áreas das engenharias, ecologia e gestão de recursos naturais, e o fato de que as discussões giram, de forma mais significativa, em torno dos temas da *ecologia, sustentabilidade* ou *desenvolvimento sustentável* e *saneamento*. Outro aspecto que significativo em relação aos trabalhos é que praticamente todos partem de um contexto local, geralmente vinculado a uma comunidade que vive em torno de uma fonte ou bacia hídrica.

Nesses trabalhos, a abordagem mais comum, quando em contato com uma comunidade, é prescritiva, com a distribuição de cartilhas e infere mudanças para a “melhoria” de vida, “mudança” de hábitos, incluindo o acompanhamento na distribuição de equipamentos para a fomentação de uma “cultura de economia”, e formação e ação multiplicadora de educadores ambientais. Chamou-me a atenção nesses trabalhos a ausência da comunidade como voz legítima de um saber articulador das reflexões e ações propostas, papel delegado à ciência e profissionais da área.

Pude compreender, a partir da leitura de Layrargues e Lima, primeiramente, as motivações para que a maior parte dos trabalhos em educação ambiental estivessem

---

<sup>11</sup> Como minha trajetória profissional e acadêmica não é marcada pela experiência com a educação ambiental, não me sinto apta nem confortável em travar um diálogo mais direto e profícuo. Deixo, assim, para os profissionais da área a possibilidade de traçar linhas dialógicas, potencializando as reflexões que, sim, sinto, nesse momento, segurança para tecer. Esclareço, aqui, meus limites em relação a essa discussão, e peço desculpas pela superficialidade com que abordo essa temática, compreendendo que sua discussão envolve muitas questões e debates que não estão contemplados na tese.

localizados, principalmente no campo das ciências naturais e das engenharias e não da educação, ou de outros campos das ciências humanas e sociais. Também me possibilitou compreender que se trata, como tantos outros, de um campo em construção, marcado pela disputa de diferentes propostas e concepções de educação ambiental. Obviamente os trabalhos encontrados não compõem uma síntese do contexto discursivo e epistemológico do campo da educação ambiental, tampouco seria esse o objetivo aqui. Me restrinjo, assim, dentro das limitações postas, a tecer uma reflexão em torno do aspecto tecnicista encontrado em grande parte desses trabalhos, seja pelo uso da educação ambiental como meio para alcançar uma “cultura de economia”, seja pela predominância da linguagem técnica, com o uso de termos próprios do campo das engenharias e do campo agrícola, seja ainda pelo uso das cartilhas que trazem informações generalizantes, sem levar em conta as peculiaridades das relações das comunidades com suas fontes de água.

Compreendo, com Layrargues e Lima, que essas abordagens partem do entendimento conservacionista da educação ambiental. Essa linha entende que as ações e práticas educativas devem ressoar, primordialmente, na esfera individual, promovendo mudanças de comportamento no espaço doméstico. As percepções críticas em torno dessa compreensão, giravam, principalmente em torno da necessidade de compreender os contextos sociais, políticos, culturais e econômicos nas dimensões macro e micro, que inferem diretamente nas relações entre sociedade e natureza.

Essas preocupações deram corpo a propostas dentro da educação ambiental, localizadas dentro da linha “alternativa”. O posicionamento crítico dessa segunda linha caminha no sentido de entender que o enfoque conservacionista reduz a complexidade do fenômeno ambiental, tratando-o como uma questão de inovação tecnológica, o que encaminha para a crença de que as soluções para o mesmo podem ser encontradas no próprio sistema capitalista de mercado. A Educação Ambiental ‘alternativa’ parece trazer maior diálogo com o campo da educação, tendo influência do pensamento de Paulo Freire e dos princípios da educação popular. Dessa forma, os problemas ambientais não são dissociados dos conflitos sociais.

Essa abordagem abre a possibilidade de um contato com as comunidades que não exclui seus saberes, vivências e experiências. Mesmo que ainda encontremos muitas iniciativas, principalmente aquelas vinculadas às instituições empresariais e governamentais que partam de uma perspectiva conservacionista da educação ambiental, acredito que as práticas investigativas, em diferentes campos, mas exponencialmente nos campos das ciências humanas e sociais, têm trazido cada vez mais a dimensão do diálogo com as comunidades. Esse processo me parece de grande importância para a abertura da produção científica a outros saberes gerados desde diferentes pressupostos e práticas.

Foi importante, nesse sentido, investir no esforço de compreender mais profundamente as bases que compõem a cosmologia<sup>12</sup> moderna e capitalista, na qual nos encontramos inseridos social, histórica, cultural e economicamente e que sustenta a noção da maior importância e relevância do conhecimento científico, em detrimento de outros que partem de outras bases, que não primordialmente a razão.

O processo de doutoramento me permitiu tecer compreensões que ressoam em um lugar distinto que o da racionalidade por si só. Elas ressoam principalmente da experiência, do tocar, do ver, sentir, ouvir, se permitir afetar pelo outro, pela paisagem, pelas coisas para as quais não encontramos explicações. Nem tudo pode ser tocado pela razão e isso é um fato que a ciência precisa encarar, por mais difícil que seja, dada as suas bases epistemológicas, caso queira de fato conversar com o mundo.

Os trabalhos que surgiram no campo da Educação, dezoito ao todo, são direcionados em sua maior parte ao ensino escolar. Uma parte se refere ao ensino de uma disciplina específica, como geografia, física e ciências, na abordagem da água enquanto assunto; e

---

<sup>12</sup> Entendo a ideia de “cosmologia”, como forma de ordenar o caos a partir do cosmos e conferir um significado ao mundo como totalidade cosmológica, tendo como referência o mundo social. Segundo Leonardo Boff (2001), cosmologia é a “imagem de mundo que uma sociedade produz para situar o lugar do ser humano no conjunto de seres” (p. 43). Compreendemos, assim, que não apenas as comunidades e sociedades, de uma forma geral, mas os sujeitos possuem uma certa cosmologia que dá conta de seus assombros e indagações frente ao mundo. “O ser humano, a sociedade dos seres humanos, a cultura, os demais seres da natureza, juntos conformando modos de vida, concepções de mundo e modos de viver. O olhar que ordena, que constitui uma ordem a partir do caos, é o olhar que se configura e, ao mesmo tempo, desenha um contorno e que, a partir dele, descreve o mundo, os movimentos, as continuidades e transformações. Nesse sentido, a cosmologia não é algo dado, imóvel e imutável, mas um fazer-se contínuo, dinâmico e interativo e, ao ser confeccionada como um contorno, comporta as perguntas, as incertezas e as indefinições” (MENEZES e BERGAMESCH, 2009: 44/45).

outra parte ao ensino fundamental de forma geral. Outros trabalhos tratam da reverberação da educação ambiental escolar na comunidade onde se aloca a escola, ou reflete sobre a educação ambiental escolar na relação com o contexto ambiental da escola. Dos trabalhos encontrados, apenas um se volta para os saberes populares, de uma comunidade de pescadores e sua influência na educação formal e informal.

Trata-se da dissertação de Marta Coutinho Caetano (2012), “Memória das Águas: Práticas Educativas e Culturais de Pescadores Artesanais nas Ilhas de Abaetetuba-PA”, realizada pelo programa de pós-graduação em Educação da UFC. O trabalho conversa diretamente com questões centrais da minha proposta investigativa, principalmente por sua abordagem centralidade da educação não-formal da comunidade “(...) na construção das identidades dos sujeitos da pesca, sendo capaz de orientar as ações e fornecer-lhes referências para o agir, o refletir e o sentir” (CAETANO, 2012: 14). Fica claro nos relatos de Caetano que as práticas das crianças no brincar e no aprender das tarefas cotidianas não são apenas guiadas, mas profundamente dotadas de sentido pela transmissão de saberes. Desde pequenas, aprendem a se relacionar com a água e os seres que as circundam, com respeito e reverência.

Essa formação é possível pela teia da vida social na qual os ribeirinhos se encontram em tessitura e não apenas pela educação formal focada no saber escolar sistematizado. O trabalho de Caetano desponta solitário e potente em meio aos demais trabalhos que privilegiam a educação formal escolar, e que abordam a água como assunto a ser tratado e ensinado, como elemento químico e biológico, ou como componente do espaço físico. Sua dissertação ao abrir espaço para a presença dos saberes da comunidade, não-escolares, amplia a percepção em torno da água, que se mira desde uma visada que a tem integrada ao cotidiano e às atividades familiares que são sociais, econômicas, culturais e espirituais. Enquanto professora da escola local, a pesquisadora ainda traz a possibilidade de transformação da prática escolar local, cujos fundamentos ganham maior força no diálogo mais profundo com a comunidade.

Com a temática da memória surgiram trabalhos configurados em outro cenário onde a seca e os atingidos por barragens despontam como temáticas centrais. Em torno dessas

pesquisas, a perspectiva da história oral e da narrativa surge como motriz, bem como a noção de saber popular ou tradicional. Ao todo foram encontrados doze trabalhos, dos quais cinco foram realizados em programas em Educação; dois trabalhos nas Ciências Sociais; três na História; um na Arquitetura; e um em Cuidado em Saúde. Dessas pesquisas encontradas, uma especialmente trava diálogo com as discussões aqui pretendidas.

A tese encontrada nas Ciências Sociais, é de Flávia Maria Galizoni, “Águas da Vida: população rural, cultura e água em Minas Gerais”. A pesquisa se dá em áreas de Minas Gerais onde se tem a presença de lavradores, camponeses e agricultores que vivem em torno de nascentes, e cujas comunidades atuam como gestoras das águas. Galizoni buscou compreender se há uma cultura que articula princípios nas formas de acesso e gestão das águas, o que muitas vezes não é considerado pelas políticas públicas ou nos programas de gestão dos recursos hídricos.

A pesquisadora expõe como a percepção da água como um bem comum por comunidades de lavradores provoca atritos no contexto do estabelecimento de políticas públicas, pautadas pela tendência de governos e empresas em definirem a água como um bem econômico, ou recurso produtivo. A pesquisa aponta como no espaço rural, a priorização do uso da água como um bem econômico limitou o seu uso múltiplo e costumeiro feito pelas populações locais e desembocou em exclusão social e conflitos pelo recurso.

Foi na busca pela temática da água construída com a memória que encontrei trabalhos que conversam mais com a perspectiva pretendida nessa tese, de olhar para os saberes advindos de outras bases que não a científica. Do escopo de pesquisas encontradas, foi a única que lança para a água um olhar que a desloca do lugar de H<sub>2</sub>O, fazendo referência Ivan Illich (1989) que em um diálogo com Bachelard (2013), discute a água no espaço urbano, reduzida a composição química.

Na diferença que trago com a proposta do espelho d’água de travar as discussões a partir do deslocamento, constituo um diálogo profícuo com as propostas que partem do local, por trazer percepções outras que complexificam as discussões e adensam a

problematização da água no encontro com o humano. Nesse trabalho, a obra de Walter Benjamin, principalmente, tem me permitido conversar conceitualmente com o vivido e as narrativas e precisar pensamentos e percepções antes difusas e pouco claras. Outros diálogos também têm me ajudado a qualificar e organizar esses fragmentos, pequenos tesouros.

Para a organização da tese, parto de duas imagens: a do espelho d'água, que hora servirá como alegoria para dizer do visível e o invisível na temática da água, hora será evocada por sua simples imagem de acesso a uma fonte de água limpa e ainda como metáfora que alude ao material gerado no processo de doutoramento. E a da travessia do rio, que se refere ao próprio processo de doutoramento, “a grande travessia” composta por três momentos: “da primeira margem”, “de dentro do rio” e “da outra margem”.

“Da primeira margem do rio”, contemplo o que é visível no espelho d'água, ou seja, das questões que pungem na sociedade em torno da água. O processo de percepção desses elementos e interpretação dos mesmos é acendido por incômodos que nascem já no início do projeto Espelho d'água, mas que se intensificam com o encontro com um narrador, o Wesley, que está devidamente apresentado no próximo capítulo. Para compor o cenário que vi refletido no espelho d'água, e interpretá-lo, busquei na mídia, nas conversas cotidianas e nas pesquisas, dados, informações, reflexões e discussões teóricas em torno, principalmente, das bases paradigmáticas que sustentam o cenário desenhado em torno da água na contemporaneidade.

“De dentro do rio” trata do mergulho no espelho, das escolhas metodológicas e das ações que se desvelaram, mais tarde, seu cunho metodológico e que me permitiram quebrar a cama superficial do espelho e adentrar seu leito, encontrando-me com outros sentidos da água, bem como outras relações humanas possíveis com a mesma. Por fim, “da outra margem do rio”, após as travessias que me deslocam dentro do rio, posso olhar para o vivido e o escutado, no esforço de tecer sentidos, conexões e reflexões que reverberem no campo da Educação. Nesse capítulo as narrativas são protagonistas e desenham, a partir da disposição que proponho, uma entre tantas outras possíveis, aquilo que nesse momento me interessa comunicar.

## II – Da primeira margem: a água desponta como temática investigativa

A chegada em qualquer lugar é precedida por um percurso. Assim, antes de chegarmos ao espelho d'água, é importante dizer que quem me leva ao mesmo são os narradores. O espelho d'água, enquanto alegoria para as relações humanas com a água, não existia antes dos narradores. Seu nome evocava, inicialmente, uma imagem que me parecia potente e aberta, onde pude vislumbrar diferentes construções de sentido, até chegar nessa alegoria que apresento. À medida em que as narrativas me apontavam a existência de diferentes entendimentos da água e que evocavam, por sua vez, diferentes dimensões relacionais, me dei conta da possibilidade de acesso a outros saberes, a partir dessas narrativas, o que fez despontar sua dimensão educativa.

Essa possibilidade, de trazer a narrativa de pessoas não legitimadas cientificamente para o campo de produção de conhecimento, diz de uma conquista relativamente recente dentro do paradigma científico. Como nos diz Eclea Bosi (2003), a valorização da crônica e da tradição oral vem com a compreensão da preciosidade da memória oral, enquanto instrumento que nos permite “constituir a crônica do cotidiano” (pg. 15) e nos aproximar das “paixões individuais que se escondem atrás dos episódios” (iden). Também, ao não excluir as contradições, se torna fonte rica em termos de perspectivas, o que nos possibilita compor um cenário interpretativo ou reflexivo mais complexo e amplo.

Talvez, principalmente com a ciência moderna, houve uma preocupação quase obsessiva, que ainda nos persegue, de encontrar verdades absolutas, certezas inalienáveis. E, assim, ainda temos em nossa percepção de mundo que sempre há uma versão mais certa que outra, mais próxima da realidade que outra. Abraçar o contraditório é se libertar dessa obsessão. E há que termos o cuidado para não colocarmos no lugar da verdade absoluta a própria contradição e assim cair no relativismo que mais nos faz ficar perdidos. Sinto que um desafio posto é o de nos libertarmos da preocupação de chegar em algum lugar, de formular uma grande teoria ou método. E é aqui que me atento para o perigo do relativismo que

acaba sendo por si mesmo o fim pretendido. Ele se coloca como resposta que não deixa brechas para questionamentos. “Tudo é relativo”, é uma resposta perigosa.

Como veremos mais à frente no texto, com maior profundidade, os eventos dramáticos das duas grandes guerras mundiais rompem com as ilusões pretendidas pela cosmologia moderna de uma sociedade avançada e evoluída, em termos de civilização. As promessas malfadadas do progresso defendido pela modernidade, assim como também do paradigma socialista e os lugares aos quais chegamos desde a forma positivista de compreender o mundo e interagir com o mesmo, inaugura grandes questionamentos e abala as certezas antes tão bem plantadas nas sociedades modernas.

Compreendemos, com Pierre Nora (2009), que a relação linear entre passado, presente e futuro outorgava segurança no que se referia às escolhas entre o que deveria ser preservado no sentido de legitimar o futuro almejado. A experiência da II Guerra rompe profundamente com essa perspectiva, dando lugar a imensa insegurança e incerteza em relação ao futuro. Esses sentimentos, por sua vez, trouxeram para o presente a ânsia de tudo recordar e guardar, para garantir a impossibilidade da repetição.

No campo intelectual, surgem fortes questionamentos aos grandes relatos, ao ponto de apontar para o caráter ficcional de toda narrativa do passado. Esses questionamentos fazem repensar a importância dos sujeitos como atores sociais, trazendo a atenção para suas práticas e experiências e a análise de suas representações do mundo. A partir da década de 1970, principalmente, a lembrança se transforma em importante meio de registro de experiências vividas por setores marginais, cujas histórias até então eram acessadas a partir das narrações produzidas pela elite intelectual e econômica.

Acende-se, assim, o interesse, em várias disciplinas, de pensar questões como a memória coletiva e a história e a constituição de identidades coletivas. Sociólogos e historiadores se dedicam a pensar as histórias nacionais, de grupos sociais dentro das Nações, e nessa literatura encontramos a perspectiva que afirma a natureza socialmente construída da memória, bem como seus usos políticos, históricos e culturais. No campo intelectual começa uma busca por pensar fora de grandes explicações; se volta para a



dimensão micro, para os sujeitos. Essas disciplinas encontram-se com testemunhas de processos sociais marcados pela violência, com vozes que reclamam reparação e justiça e também com a reivindicação da memória como direito, uma vez que se trata de um elemento fundamental dos processos identitários de grupos historicamente excluídos, como os povos ameríndios, afro-americanos, as mulheres, os homoafetivos, entre outras tantas comunidades e segmentos sociais marginalizados.

As histórias de vida desestabilizam as grandes Teorias que pretendem ser macro-explicativas ou absolutistas. São fonte de conhecimento, porque comunicam saberes forjados no seio da experiência daqueles que narram. E essa é uma fonte que nenhuma grande Teoria pode alcançar, e nela está a sua força educativa.

Nas sociedades tradicionais as narrações míticas desempenham um papel que seria equivalente ao da História, nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. Como nos diz Wesley Moraes (2014), o mito é um relato de um acontecimento, de algo concreto, que aconteceu e que explica a forma como o mundo funciona.

Em tupi-kamayurá, narrativa, ou mito, ou estória, ou história, se diz moronetá. São relatos que nascem do fato do indígena viver num mundo mágico, habitado por entidades invisíveis aos olhos comuns – os mamaé, na língua kamayurá (MORAES, 2014: 113).

As narrações míticas, assim como concepções filosóficas e religiosas mais antigas trazem em seus conteúdos, traços de memórias ancestrais, de um conhecimento amplo e rico em conteúdos simbólicos e arquetípicos<sup>13</sup> que elaboram a compreensão das origens do cosmo e da vida. Por isso, o mito é compreendido, como nos esclarece a pesquisadora e psicanalista Raissa Cavalcanti (1998), como um repositório de conhecimento humano que guarda a possibilidade de conexão com fontes mais antigas desses saberes.

A narração mítica possui um papel central nas cosmologias indígenas e, por isso, são imprescindíveis à sustentação das comunidades que seguem suas cosmovisões. Ailton

---

<sup>13</sup> O arquétipo é material inconsciente que tende a formar representações de um motivo, ou sentido (JUNG, 1964).

Krenak fala, inclusive, da importância dos povos seguirem falando suas línguas, para não romperem com suas narrativas, que são recebidas não apenas nos ritos, mas também no sonho, onde quem fala é a tradição.

O sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. É um instante de conhecimento que não coexiste com esse tempo aqui. Nos fundamentos da tradição não há palavra vazia. Os fundamentos da tradição são como o esteio do universo. A memória desses fundamentos não é uma coisa decifrável. É como a água do rio: você olha de um determinado ponto a água correndo; quando voltar na manhã seguinte, não verá a mesma água, mas o rio é o mesmo. Ele está ali. Você não distingue. Você só sabe que não é a mesma água, porque vê que ela corre, mas é o mesmo rio. O que o meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho preservado para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo. Então, não decifro sonhos. Eu recebo sonhos. O leito de um rio não decifra a água, ele recebe a água do rio (COHN, 2015: 93 e 94).

A fala de Krenak me faz pensar nas diferenças entre as vivências dentro dos seios mitológicos das diferentes sociedades. Ainda cultivamos o terrível costume de olhar e refletir nossa realidade a partir dos pensamentos estrangeiros, sem, muitas vezes, nos darmos conta de que esses foram cunhados desde contextos específicos que diferem, em muitos sentidos, do nosso. Tanto Turner como Wesley Moraes falam da estreita relação entre a mitologia e o ambiente que a estimula. Kaká Werá, em uma fala que pude acompanhar, na UFJF, nos disse que no entendimento guarani, nós possuímos um vínculo com nossos antepassados que independe da nossa vontade. A concretude desse vínculo se encontra na memória, instalada em nossa nuca, e nos liga a todos os ancestrais. Outros povos, acreditam que esse vínculo é transmitido pelas plantas dos pés, quando esses tocam o chão.

Podemos perceber, assim, como a cosmovisão de um povo é sustentada pelas relações materiais e espirituais que sustenta com o meio onde vive. O tamanho do céu, e o que recebe dele, a presença das fontes de água e suas qualidades, como volume, cor, sabor, o contorno da paisagem, suas cores e movimentos, sua fauna e flora, tudo isso sustenta e dá

elementos para a constituição das narrativas sagradas, dos rituais e das personalidades e temperamentos das divindades.

Com essa percepção, Turner trata em seu livro, “O espírito ocidental contra a natureza”, da história espiritual da América do Norte. Para ele, o que verdadeiramente implica a história da vinda da civilização europeia para as Américas é de ordem espiritual. A exploração das Américas teria sido sustentada, assim, não pela tecnologia, ou pelas rivalidades que dominam a historiografia da exploração, mas sim pelos conflitos de ordem espiritual, ou de “identidade espiritual”. Ele chega a esse entendimento, enquanto caminhava pelos morros da Reserva Indígena de Pine Ridge, no Estado de South Dakota. De lá, ele podia vislumbrar os contornos das montanhas Black Hills, consideradas sagradas pelos povos Lakota e Cheyenne. A sacralidade dessas montanhas não fazia parte de sua herança cultural, e ele pôde sentir ali que a História o alienava daquelas montanhas. Isso, porque como ele mesmo afirma, a partir de Earl Count, os conteúdos simbólicos são, na verdade, um meio de entrar em contato com a realidade e não de afastar dela. E esse contato se dá pelo viés mais profundo que é o da relação, de forma que, pelo mito, se é possível reconhecer no ambiente as forças que regem não apenas aquele mundo, mas também a si. “No seu significado mais autêntico e mais profundo, os mitos são diretrizes para a orquestração e o reconhecimento das energias vitais” (pg. 19).

Mesmo que a modernidade, dentro da concepção de mundo que constrói, se coloque distante do universo do mito, e o considere monstruoso e enganoso, os sujeitos modernos seguem levando consigo o “legado mítico”, como afirma Jung. E é esse legado que os conecta a “uma fonte contínua de sabedoria que coloca poeticamente os elementos inevitáveis da condição humana” (TURNER, 1990: 18).

No enredo espiritual, de que trata Turner, uma civilização substitui o mito pela história, na busca por outro modo de entender a vida. Essa substituição, por sua vez, permitiu a essa civilização explorar outros cantos do mundo, com o intuito de colonizá-los e impor seus valores às populações nativas. Dessa forma, as civilizações modernas da Europa, não apenas rompem com seus próprios conteúdos míticos, como impõem essa ruptura às outras civilizações que encontram nos territórios que desejam colonizar. Essa foi,

certamente, uma estratégia tão eficaz quanto cruel, uma vez que afastando um povo das fontes que sustentam a sua cosmovisão, e que também os inserem na realidade, retira-se dele muito mais que um dado sistema de crenças. Retira-se seu sentido de pertencimento no mundo, as chaves que lhes concedem acessar esse mundo e sua história, enquanto seres humanos e descendentes de uma linhagem ancestral. Retira-se seu conhecimento e os elementos que o permitem reconhecer e lidar com as ações das forças maiores que o atravessam e que regem o mundo, e que o permitem se curar, se alimentar, se proteger.

Podemos pensar que é como se tivessem arrancado as árvores que viviam sob a proteção das Black Hills e as houvessem deixado ali, tombadas. Mas em sua nova perspectiva, na condição de desenraizadas, e recostadas ao solo, não podem mais ver as suas montanhas protetoras, apesar de seguirem no mesmo lugar. Suas raízes não mais as podem sustentar e, assim, mesmo estando em seu local de nascimento e pertencimento, as árvores não podem mais reconhecer onde estão e com isso perdem os elementos orientadores de sua existência.

## **II.1 Os narradores**

Eclea Bosi (2003) nos diz que ouvindo depoimentos orais é possível perceber que o narrador evoca e dá voz às suas lembranças, as vivenciando novamente. Ao vivenciá-las com os elementos psíquicos, cognitivos e emocionais que possui no presente, o narrador traz nova intensidade e sentido a elas, constituindo assim, uma nova experiência. Compreende-se, assim, que recontar é, também, um ato de criação.

A narrativa pode transcender tempo e espaço, uma vez que traz vivo e pulsante, para além das dimensões do comportamento, a experiência. A experiência é um fenômeno que nos toca a todos e que independe de tempo, contexto, cultura, etnia, etc. Em outras palavras, a experiência atravessa o humano, e a narrativa nos conecta de forma profunda e

sensível com essa dimensão. Na narrativa nós nos vemos, nos sentimos, assim como vemos e sentimos o outro. Construimos junto ao narrador a sua narrativa, com nosso olhar, nossa expressão, nossa escuta. O próprio ato de narrar constitui, assim, uma experiência partilhada com o ouvinte, e esse momento ressignifica, compõe outros sentidos à memória acessada.

Apresento aqui os narradores que tive a honra de conhecer e cujas narrativas me possibilitaram me aprofundar em diferentes sentidos da água, e de me aproximar de algumas possíveis relações humanas com a mesma. As narrativas também me ofereceram importantes alicerces para as vivências e experiências ao longo dessa grande travessia, me fornecendo elementos simbólicos e arquetípicos importantes que me permitiam aprofundar na minha própria relação com a água. A dimensão educativa das narrativas, dessa forma, não se encontra apenas a nível reflexivo, mas parte da minha própria experiência.

## Dona Lili e seu Agostinho

Lenir Lovisi de Abreu e Agostinho Rodrigues de Abreu

*“Minha vida foi mais sofrida que a dele (risos). Mas que estamos aí vivas, né? Não tivemos estudos não. Foi muito sofrida nossa infância. Mas tinha água”.*  
Dona Lili

*“Eu tenho uma passagem importantíssima sobre a água em minha vida. Eu fui juntamente com Itamar Franco, juntamente com outros colegas, eu fui o primeiro diretor de programação e orçamento do departamento de esgoto de Juiz de Fora. Chamado DAE, juntamente com Itamar Franco que era o presidente, eu fui seu imediato, naquela ocasião. Lá fiquei uma temporada, depois fomos evoluindo e hoje temos a Cesama no lugar”.* Seu Agostinho



Foto de Felipe Saleme

Juiz de Fora – MG  
Bairro Vitorino Braga

## Dona Ruthe

Ruthe Fávero

*“Quando eu era mocinha, eu dizia: papai, eu tenho medo de casar com um rapaz na roça que não tenha luz, porque naquela época não tinha luz né? Um ou outro que podia colocar. Aí meu pai disse: não minha filha, não tenha medo não. O que mais falta faz numa casa é a água. A luz, você faz tudo o que pode durante o dia. Agora, faltar água numa casa é difícil. A cozinha desarranjada, chega na hora do banho... A luz a gente produz, mas a água é difícil”.*



Foto de Felipe Saleme

Juiz de Fora – MG  
Linhares

## Dona Kate

Katalin Vallo

*A gente não tinha sossego não. Um bombardeou a gente ia pra um lado, o outro bombardeou a gente ia pro outro lado. Foi uma coisa que eu não quero pensar. Hoje eu fico olhando eu não acredito que eu passei. Eu não acredito. Como que eu passei esse tempo todo na Europa desse jeito. Foi uma coisa incrível. Mas quando eu cheguei no Brasil, eu conheci o Rio de Janeiro só de Inge do mar, porque a gente não podia sair. Você sabe, a gente era estrangeiro, né?*



Foto de Felipe Saleme



Juiz de Fora – MG

Teixeiras

## Wesley

*A gente não tem água da cesama não. A gente usa água de poço, e mesmo assim eu já furei 5 poços no meu terreno ali e não era água potável. Não dá água potável. Dá uma água amarela com nata de ferrugem por cima. Então assim, agora a Igreja ali que cedeu água pra gente, mas mesmo assim não é água que a gente pode beber. Então a gente usa assim, água da minha tia. Que o poço dela já melhor então a gente usa água do poço dela.*



Foto de Felipe Saleme



Juiz de Fora – MG

Linhares

## Murilo

Murilo Garcia

*Eu só vou vendo as minas sumindo! Eu lembro bem daquela mina da praça do bar do Leo, era uma coisa assim, era muita água que caía da boca daquela mulher! A gente adorava ficar pegando água da boca daquela mulher daquela mina lá famosa. Mas só vai diminuindo. Elas só vão secando, só vão ficando... e tá muito, muito fraca agora.*



Foto de Felipe Saleme



Juiz de Fora – MG

Bom Pastor

## Gabi

Gabriele Generoso

*(...) eu frequentava o cardécismo. E quando eu voltei pra Juiz de Fora, eu tive uma experiência espiritual mesmo, assim, que era de uma aproximação de pretos-velhos que não era o que era aceito no cardécismo, mesmo, sabe? De passar mal na rua... eu lembro que eu bati na casa de um amigo meu. E eu cheguei na casa dele em prantos, porque eu sentia toda aquela vibração e não aceitava porque eu tinha, na época um preconceito muito grande, e eu comecei a falar um monte de coisa com ele. (...) Eu lembro que eu fiquei quase 40 minutos falando sem parar. Aí no final, ele parado olhando pra mim, disse assim: eu acho que você precisa estudar mais! (risos)*



Foto de Felipe Saleme



Juiz de Fora – MG

Grajaú



## Krenak

Ailton Krenak

*Eu participo de uma iniciativa, de uma rede que se chama os mensageiros da água. E os mensageiros da água são pessoas que por alguma origem cultural ou que por alguma razão particular aprenderam a reconhecer as águas como um bem comum da humanidade. (...) E no Brasil, eu o Benke e alguns outros parentes éramos parceiros da iniciativa da Danielle Miterrã nessa campanha de conscientização das pessoas para que a gente não permita que os mananciais de água sejam apropriados por empresas, corporações, como a Nestlé, a Coca-coca; Essas empresas que compram mananciais e de maneira sub-reptícia eles vão se apropriando, tornando um recurso apropriado pelas empresas de um bem, que é um bem comum da humanidade.*



Foto de Felipe Saleme

Serra do Cipó – MG

## Celeste

Maria Celeste Vieira Evelin

*A única coisa que eu sinto... Porque vamo falar o certo né? Porque... naquela época a gente não tinha condições de ter uma máquina fotográfica na mão, porque se não eu teria tirado foto. Porque das minas aqui canalizando-as, eu tirei. Do aumento do poço, fazendo a drenagem também, que tinha mina no posto, eu tirei. Mas eu sinto isso, porque eu poderia ter feito mais um pouco. Poderia ter tirado foto.*



Foto de Felipe Saleme: Sueli e Celeste

Juiz de Fora – MG

Milho Branco

## As crianças

Partilhamos com essas crianças, mais que nada, momentos de alegria. Elas constituem um fio mágico e luminoso, no processo de doutoramento, que traz alegria, alento e fortalece o desejo de cuidar do mundo para que elas possam estar nele, como merecem, em sua beleza e potência criadora e amorosa. As narrativas das crianças se desfiavam nos gestos, nas poucas palavras, nos olhares, nas ações intuitivas e guiadas pelo prazer, pelo dom que possuem de, tão naturalmente, permitir que a felicidade floresça. Esse é o seu maior ensinamento.

### Adrian



*Foto de Felipe Saleme: Adrian*

## Wellington

*Fotos de Felipe Saleme*



### Yasmin, Pedro e Caio



Foto de Felipe Saleme

## Vale

Ana Valéria Moreno

*Outra coisa que pasaba, era que estive vivendo muchos años en la Patagonia, y alla hay muchos cuerpos de água y son bellos y cristalinos y divinos. Y he tenido relaciones, digamos, cuando trabajava con pescadores que estan todo el tiempo en contacto con el água, se bien que siempre vestidos, no? (risos) Este... y sin embargo aún asi yo no conectava tanto, porque tenia muchos miedos a el agua, y me hacia mucho frío, que el agua, en verdade, está helada.*



Arquivo pessoal de Valéria

Santiago del Estero

Argentina

## Norberto

Nosotros... muchos dicen que hay el água macho y el água hembra. El sol es macho, la luna es hembra. Una piedra macho, una piedra hembra. O sea, todos tienen, siempre existe una dualidad. Por que? Nosotros reconocemos cuando es un água hembra y un água macho. Vamos en una cascada. Es muy diferente a un ojo de água. Un ojo de água es cuando el água nasce de los cerros. Un pozo. Se pegas un água y el água te contradice, es un água macho. En rio siempre hay el água macho y el água hembra. El água que corre por abajo es hembra la que corre por las orillas es macho.



Foto de Lara Nasi

Iruya

Argentina

## Carlúcio

Carlos Lúcio Nunes de Oliveira



Foto de Raquel Lara



Januária – MG

*“Só tem um meio de voltar o rio normal: nascente! Algum dia ouvi dizer num provérbio, bem assim: que o dia que o ser humano começasse a cercar as nascente do rio, era hora do homem preocupar! Já tem é tempo que tão cercando as nascente, e nós num tão vendo isso... Deus, que eu acredito, ele tá fazendo de tudo, mas as ganância do homem que é forte demais! As vezes, ocê olha pra vê a ganância...*

*Às vezes o homem se ajoelha e chora, prosta de joelho pra pedir perdão, me perdoa meu Deus! Mas faz as lágrima desse rio jorrar lá na minha plantação, faz a terra ficar fértil pra semente germinar no chão. Oh, meu Deus, não deixa o meu filho pagar pelo mal que eu plantei. A mata eu desmatei. O peixe do rio eu exterminei, mas hoje todo mundo chora com o mal que eu plantei. Porque a luta é dos pequeno, mas o poder é dos grandão. Mas o homem se arrepende e chora, mas pede a Deus perdão”.*

## Bastu

Maria Sebastiana Matins Álvaro

São Romão - MG



*“Oh, mas cadê giramundo oh pemba  
Oh, ta na guerreira oh pemba  
O galo canta de madrugada  
Cachorro late  
Eu vou vender farofa amarela  
Feijão preto na sua panela”*



Foto de Diego Zanotti

*“Eu vou falar uma coisa que cês num vai acreditar! Eu dancei mais Virgulino! Dancei mais ele uma valsa...”*

*1944. Ele apareceu lá escondido! Ele saiu de cá escondido, apareceu por lá, lá chegou na casa de uma dona que era amiga nossa, a minha tia era festeira, e então ela deu de ir nessa festa. E eu trabalhava junto com a minha tia sobre a festa. Aí, quando deu o dia. Oh, Bastu, pode arrumar pra dançar. Cê já trabalhou muito! Fui arrumar, fiquei toda importada né? Quando eu penso que não, chegou esse homi. Todo arrumadão, bonitão, o cabelo... Aí, aproximou de mim, perguntou: cê quer dançar comigo? Perfeitamente! Eu to aqui é pra dançar! Vamo dançar então! Mandou tocar uma valsa. Ele primeiro perguntou: cê sabe dançar? Eu disse: eu não sei dançar não, mas se ocê me ensinar... Quando nós saímos, ele: assim que cê me fala que não sabe dançar? E dançamo mesmo.*

*Aí ele perguntou: cê é solteira? Não. Sou casada. Aí ele: cadê o marido? O marido tá na roça.*

*(risada) Mas ele tava na roça mesmo. Aí ele disse: uai, e ele fica de lá assim? Não, ele chega de noite. Ele também gosta de dançar. E tamo aproveitando.*

*Virgulino...*

*Aí acabou festa, acabou tudo e ele sumiu... Quando passou uns dias ele apareceu na minha casa. Chegou, batendo palma, eu saí, aí disse: pode entrar! Não... Cadê seu esposo? Ele tá na roça. Ele saiu muito cedo, mas daqui a pouco tá aqui. Aí ficou lá na porteira. Quando meu esposo chegou ele... Oh, tem um moço que quer te ver. Aí saiu, cumprimentou ele, mandou ele entrar... Por que que num entrou? Não... Cê num tava! Num entrou. Só entrou depois que meu marido chegou. Aí demo ele café e tudo. Ele queria ver o fazendeiro, mas o fazendeiro só ia chegar mais tarde. Aí demo ele armoço e tudo. Ele queria arranjar um animal pra pode oh... (gesto com palmas). Correr, esconder! Que o povo tava no pé dele. Agora não sei porque! A razão... E fiquei sabendo do nome dele porque ele me falou. Ele perguntou meu nome eu falei, eu fui e perguntei o nome dele também! Ele foi e falou e fez assim: (gesto de silêncio). Pra eu num falar. Entendeu? Tanto que lá, ninguém ficou sabendo que era ele, só eu! Nem meu esposo ficou sabendo, porque eu num falei pra ele”.*

## II.II- Compendo o espelho d'água

Localizo a primeira margem do rio como o momento em que a água se foi despontando como temática investigativa e compendo um escopo problemático. Esse momento é deflagrado ao longo dos eventos vividos no projeto *Espelho D'água*, e ganha densidade com o encontro com o Wesley, 34 anos, pai de seis filhos que vive no bairro Linhares – Juiz de Fora, em um terreno comprado por seu bisavô, onde moram tios e primos. O encontro com o Wesley deu-se de maneira distinta da maior parte dos entrevistados do projeto que ou já conhecíamos, ou foram indicados por pessoas próximas. O Wesley foi o único que encontramos “por acaso”.

Intrigada por conhecer melhor o córrego Yung, muito presente na narrativa de outros moradores de bairros próximos, eu e Felipe Saleme (pesquisador audiovisual) saímos em busca de sua nascente. A única informação que tínhamos era que o córrego nascia no bairro Linhares e para lá fomos. Quando já acreditávamos estar perdidos e distantes do córrego, paramos em uma entrada que parecia uma pequena vila com uma igreja evangélica, também batizada como o córrego, Yung. Foi ali que conhecemos Wesley e sua família e descobrimos estarmos muito perto não apenas dele, mas de histórias que buscávamos. Essas histórias só nos chegaram, entretanto, quase um ano depois. Após esse primeiro contato, precisamos fazer uma pausa no projeto e quando retomamos, demoramos a conseguir marcar a entrevista com o Wesley pela dificuldade de contatá-lo e por contingências diversas.

Já nos encontrávamos tão frustrados por não conseguirmos realizar esse encontro com ele, sempre pelos motivos mais inesperados, como o parente que ficou doente, o pé que foi machucado, um trabalho de última hora que apareceu... que alguns integrantes da equipe chegaram a propor que desistíssemos e procurássemos outra pessoa. Mas eu não conseguia e não queria abrir mão dessa entrevista, primeiramente por ter sido, como já narrei, o evento que me mobilizou definitivamente para a temática; e também porque pressentia que aquela família tinha coisas importantes a dizer e mostrar. Quando,



finalmente, conseguimos confirmar um encontro e estávamos nos preparando para irmos, fui tomada por uma felicidade que não cabia em mim; o dia parecia mais bonito, os sorrisos mais brilhantes.

Reunimo-nos na entrada da casa do Wesley e aos poucos foram chegando seus filhos, o Wesley, o segundo filho mais velho, com 14 anos, Yasmim, de 10 anos, e os dois menores, Pedro e Caio. Era a primeira vez que as crianças caminhariam até o ponto onde iríamos, adentrando as margens do córrego até onde começa a receber o nome de Yung. Caminhamos alguns metros, acompanhando ao nosso lado esquerdo o córrego que se deitava sobre a planície. Ali se encontrava uma estrutura mal cuidada usada como chiqueiro, hoje com alguns porcos. Segundo Wesley, ainda antes toda a área formava imensa horta cuidada por seu avô, de onde tiravam seu sustento. Mais à frente, o córrego se mostra escorrendo em fina queda de água de um morro não muito alto. Subimos até ali e em meio à mata e sujeiras de toda espécie nos encantamos e entristecemos com o que víamos e imaginávamos, embalados pelas memórias de Wesley.

Naquele córrego, sua família – cerca de sessenta pessoas – costumava brincar, nadar, pescar e lavar roupas. A água do córrego também era utilizada para o consumo e irrigação da horta e do pomar que além de alimentar a todos ainda era fonte de renda para a família. Entretanto, essa realidade sofreu radical mudança quando alguns matadouros clandestinos começaram a jogar os restos dos animais abatidos na beira do córrego. Com a morte de seu avô, também foram loteadas partes de um dos lados do terreno e esses novos moradores começaram a despejar lixo, entulho e esgoto nas águas do córrego, que hoje é imprópria para consumo e banho.

Ali, a água da cachoeira que eu vou te mostrar, ela descia aqui oh. A gente tinha um tanque ali, debaixo daquela pedra. Agora tudo acabando. A vareta descia de cima daquela pedra e a gente tinha um tanque debaixo daquela pedra. Então minha mãe lavava roupa ali, lavava vasilha. Pegava água dali pra fazer almoço. Entendeu? A gente fazia almoço, fazia refeições nossas com aquela água ali, usando aquela água. Agora, infelizmente acabou. Tá vendo? Como é que tá? Meu avô faleceu, foi dividindo os terrenos, entulho que vão jogando no terreno, entendeu? Então ali que tinha tipo uma canaleta pra gente trazer água, então acabou isso tudo! Agora não pode mais usar dessa água. Vou te mostrar de onde que vinha essa água, da valeta lá, de onde que vem essa água, vou te mostrar você vai ver.

Em sua narrativa, Wesley lamenta que seus filhos não tenham tido a oportunidade de vivenciar essa relação de intimidade com o córrego. Saber que os filhos do Wesley não podem usufruir do córrego, como ele e seus primos fizeram outrora, por conta de uma mudança drástica na qualidade da água em um período de cinco anos, causou em mim profundo impacto. Não por ser uma realidade isolada, ao contrário, sabemos que cada vez mais menos pessoas têm acesso a fontes de água limpa. Entretanto, *ouvir* a narrativa de Wesley, mobilizou em mim forças que me fincaram definitivamente na temática da água.

Eles aproveitam, o pouco que dá pra aproveitar eles aproveitam. Eles tentam, mas não pode... como é que eu vou deixar meus filhos ficarem numa água dessa? Vai ficar tudo manchado de micose, cheio de doença. Eu já cheguei tirar cavalo morto daqui de dentro.

#### *As carcaças e o córrego*<sup>14</sup>

*Os olhos paralisaram no encontro com a carcaça do boi lançada à margem do córrego. A cada nova tentativa de focar outra imagem, o olhar se via obrigado a encarar mais uma carcaça a fitar a alma.*

*O córrego Yung nasce aí, em meio a lixo e carcaças. Onde antes suas águas se deitavam com volume e alegria preenchendo os dias dos netos de um avô lúcido e preocupado com a conservação daquela riqueza.*

*Wesley, neto desse avô e pai de bisnetos sedentos de córrego, passa horas narrando as peripécias que ele e seus primos aprontavam no córrego. Hoje, os bisnetos não podem nadar, muito menos saciar a sede em suas águas. Foram manchadas, assoreadas, envenenadas pela ganância, ignorância, desamor. O córrego não é mais palco de brincadeiras; foi feito cemitério, quarto de despejo de restos de um consumo insaciável.*

*Mas a sujeira não afasta os bisnetos. É a primeira vez que visitam essa parte do córrego e se aventuram de um lado a outro, caminhando sobre os filetes de água que rolam nas rochas. Lançam folhas nas finas correntes e acompanham incansavelmente o trajeto que cada uma traça junto às águas. Querem também se lançar, nadar com os peixes, brincar como as folhas.*

*Só um coração vazio pode coisificar a vida. Mas os olhos nascidos há pouco ainda sabem que a vida que corre nessas correntes é a mesma que corre em seu frágil corpo. Os bisnetos com seu caminhar destemido e seguro, vêm nos lembrar dessa ligação, cara e profunda. Seu gesto nos ensina e nos perdoa por deixar para eles um legado cheio de carcaças a reencantar.*

---

<sup>14</sup> Crônica produzida para o projeto Espelho d'água, de minha autoria.



*Fotos de Felipe Saleme*

Como essa crônica deixa transparecer, todos ficamos mexidos, seja pelo incômodo de ver as crianças se embrenhando na água suja, seja pela admiração de perceber algo muito genuíno e edificador naquela “imprudência”. Para mim, pessoalmente, aquela experiência com as crianças foi como um alento, um carinho das mãos da esperança em meu coração entristecido. As crianças nos mostravam em seu desfrute junto ao córrego, que em seu impulso instintivo e intuitivo o que as chama é a possibilidade de estar ali, em meio à água. Apesar de nunca terem ido até aquele ponto, muito rapidamente passaram a transitar o espaço, pulando pelas pedras e se escorando nas árvores e cipós sem medo e ao mesmo tempo com um respeito muito bonito de ver. Aquilo me emocionou, como se tocasse em mim uma lembrança perdida, de uma integração espontânea e destemida.

O encontro com as crianças comunicou fortemente a sua abertura espontânea e sensível no encontro com a água. Comunicou também quantas intercepções se interpõem nesse encontro, a começar pelas marcas do descuido com o córrego, o que cria interdições em seu contato, por parte da família e do poder público, por conta do risco de contaminação. Hoje, tenho consciência do privilégio que tive ao poder desfrutar da possibilidade de relação com uma fonte de água limpa, corrente, cheia de vida. Uma fonte cujo local é cuidado tendo em conta a importância e o valor de se ter um rio que corre no quintal.

Em Tilcara, norte da Argentina, em uma conversa com a proprietária da pousada onde dormimos, contei a ela um pouco da minha pesquisa na tentativa de encontrar alguma referência de comunidade próxima ou pessoas que tivessem um contato mais próximo com a água. Ela prontamente compreendeu que eu buscava relações mais profundas, e me disse que ali, na cidade, não encontraria nada naquele sentido. Que ali, a água se resumia ao abrir e fechar as torneiras e sugeriu que fosse para o campo, onde poderia encontrar um uso diferente da água.

Interessante pensar que quando estava em Buenos Aires tive essa percepção de que encontraria relações mais profundas com a água no interior, e tracei a viagem pelo sertão argentino e Bolívia com a expectativa de que ali me depararia com percepções que escapassem das marcas relacionais urbanas. Tilcara é uma pequena cidade, cuja maior parte

das ruas é de terra, o que nos provoca a sensação de já estar em outra lógica, outro ritmo, o que de fato acontece. Mas, mesmo essa configuração já tão distante da realidade cosmopolita, também estava sulcada por essa relação com a água que a coloca no lugar de “coisa”, que a esvazia de seus sentidos simbólicos e materiais, de sonho.

As crianças com quem estivemos, no projeto, nos dizem com seus gestos, seu brincar, seu transitar pelo espaço que não é suficiente para elas a água que cai da torneira e, de fato, me parece cruel que essa seja a realidade que se impõe para a maior parte das crianças que chegam no mundo e não podem adentrar as águas dos rios, córregos e lagos que atravessam as cidades onde moram, ou beber da água das minas mais próximas. Elas nos dizem que querem mais que o acesso à água potável, “corrigida” com cloro e flúor, querem espelhos d’água.

### **II.III - O visível nos espelhos d’água**

Juiz de Fora, assim como tantas outras cidades, tem o início de sua história em torno de um rio e à medida que foi se estabelecendo enquanto comunidade citadina, seu cotidiano foi se acomodando junto às incontáveis fontes hídricas existentes na região. Ao abraçar, entretanto, o “progresso” e a intensa urbanização e, ainda, o desejo de investimento na ideia de “Manchester Mineira”, essas fontes, que tornavam o solo pantanoso, que inundavam as ruas, tiveram de ser contidas. Murilo Garcia, um de nossos narradores, morou quando criança na rua Batista de Oliveira, próximo a o córrego que foi canalizado, em 1971, e deu lugar a uma das principais avenidas da cidade, hoje chamada Itamar Franco.

Eu tenho algumas lembranças. Eu lembro bastante bem na minha infância que ali, onde é a independência hoje passava o córrego e a Batista era interrompida ali naquele pedaço. Então eu tenho, eu não lembro direito se tinha uma ponte que ligava a batista, eu lembro que de vez em quando tinha umas histórias de uns carros que caía... caía uma roda, ficava agarrado lá, isso eu lembro bastante. A parte gostosa mesmo da minha infância foi durante a

construção porque aí a gente ficava justamente brincando nos montes de terra e chegávamos a ir até o córrego também né?

Teve uma vez que ainda fica na minha memória, que uma vez que eu estava sozinho, já tava anoitecendo, e eu fiquei brincando sozinho lá. Desci lá próximo do córrego. Olhei pra cima e tava o caminhão basculante pra derrubar a terra todinha. Eu subi numa voada, que o caminhão chegou a derrubar um pouquinho, eu dei uma escorregada mas deu tempo de sair. Tanto que to aqui. Isso aí eu lembro bastante.

É fundado o Departamento de Água e Esgoto - DAE, na cidade, e dá-se incício a uma série de intervenções urbanas, com a interceptação de minas, canalização de córregos, drenagem de lagos e regiões pantanosas da cidade. Murilo e seu Agostinho, outro de nossos narradores, contam que haviam muitas enchentes, quando os córregos do Yung e da avenida Itamar Franco enchiam.

Murilo: (...) tinha muita enchente. Sempre a casa enchia d'água. Por isso eles saíram de lá. E aí, aquele córrego transbordava. Agora eu lembro de na batista algumas vezes o córrego transbordando. Mas é uma lembrança muito vaga. Aí eu acho que o que o pessoal queria era a canalização né? Porque não tinha também outra solução, que hoje a gente vê que tem outras soluções né? Mas eles queriam a canalização do córrego.

Na região por onde começamos a fazer as entrevistas, ouvimos muitas histórias relacionadas às minas de água, na região, onde os moradores, por vezes de bairros mais distantes, também, iam buscar água. Seu Agostinho, hoje com 95 anos, e sua esposa, dona Lili, contam como era o bairro Vitorino Braga quando chegaram.

(...) não tinha nada... não tinha Vitorino Braga, Grajaú, não tinha o Santa Cândida, não tinha os Santos Anjos, não tinha Linhares, não tinha Bom Jardim<sup>15</sup>, e não tinha água encanada. Água tinha pouco porque tinha alguns riacho e consta que a primeira represasinha que fez pra abastecer a cidade, era pequena – mesmo assim eu me perdi dentro dela, mesmo pequenininha – é... havia uma espécie de uma pequena represa, perto de onde é hoje a penitenciária. Ali chamava Yung, que era perto de uma fazenda que tinha ali o nome de Yung. Que a prefeitura depois assumiu o comando daquela fazendinha. E começou a ceder para algumas pessoas, pagando uma taxa, e tinha cobrador daquela taxa no município, entendeu?

(...)

---

<sup>15</sup> Bairros de Juiz de Fora, da zona leste.

Agostinho: todo mundo ia buscar na mina.

Lili: quem não tinha água do poço ia buscar na mina.

Agostinho: ela existe ainda nos fundos. Ninguém sabe onde que é a nascente dela. Ela era um cadim além. (...) E muita gente quando falta água vai buscar nas minas das residências que tem aí.

(...)

Lili: sempre existe uma mina né? Buscava uma água. Bacia grande. O esfregão, cuaradouro. Pra cuarar roupa, deixava clarinha... que não tinha sanitária.

Lara: e a senhora ia quantas vezes na bica buscar água?

Lili: ah, era duas, três vezes, né? Era cansativo.

Lara: todo dia?

Lili: não, deixava juntar um pouco.

Raquel: e hoje no bairro? Como está a questão das minas?

Lili: Nós ficamos sabendo que estão fechando as minas. Aí eu lamentei demais, que é muito bom ter uma mina.

Agostinho: por causa das fossas que existiam por aqui. Tudo que é casa ali pra cima (do morro) não tinha água encanada. E os detritos vinham parar aqui, no córrego.

(...)

Lili: a mina é o socorro da gente.

Agostinho: ela foi muito útil também quando não tinha esgoto. Todo mundo tinha um banheiro em cima de um ribeirãozinho. A água que fazia limpeza.

Existem, no entanto, ainda, algumas resistências, apesar da maioria das fontes acessíveis estarem contaminadas e impróprias para o uso.

Murilo: eu só vou vendo as minas sumindo! Eu lembro bem daquela mina da praça do bar do Leo, era uma coisa assim, era muita água que caía da boca daquela mulher! A gente adorava ficar pegando água da boca daquela mulher daquela mina lá famosa. Mas só vai diminuindo. Elas só vão secando, só vão ficando... e tá muito, muito fraca agora. E não sei mais nem a qualidade, porque antes a qualidade era muito boa. Agora não sei nem a qualidade como tá mais não. Tinha uma... eu, eu... lembro assim de alguns

lugares de quando eu tava na faculdade e precisei fazer um estágio com aqueles peixes, barrigudinho, é... e aí, tinha alguns lugares que tinham algumas minas consideráveis que chegavam a fazer um laguinho. Essas minas vão sumindo todas né? Eu não sei se só vão canalizando, ou se elas tão secando mesmo. Eu acho que elas tão secando.

(...)

E a outra coisa aqui em Juiz de Fora, também, problemática, é a união de água da rede pluvial com a rede de esgoto. Então, o que parece que 30% só que jpa é separado. E aí, fica se pensando como é que vai fazer essas estações de tratamento que não dá conta de pegar a água pluvial também, né? Teria que pegar só a rede de esgoto. Pela geografia da cidade também não consigo imaginar onde seriam essas estações de tratamento pra resolver essas questões do centro. Do centro da cidade.

O século XIX, com os avanços científicos e os estudos em microbiologia e epidemiologia permitiram o desenvolvimento dos preceitos higienistas que mudaram definitivamente as relações com as águas no meio urbano, como nos diz Márcio Baptista e Adriana Cardoso (2013). Esses preceitos apontavam para a construção de sistemas de esgotamento sanitário e drenagem pluvial, mais eficientes na evacuação das águas pluviais e do esgoto. Os sistemas *Tout à l'égout* – redes de esgoto – de tubulação subterrânea e canalização de rios e córregos, foram adotados no Brasil, no final do século XIX, em sintonia com as ideias positivistas dominantes após a proclamação da República, e hoje é basicamente utilizado em todo o país.

Na Europa a história das relações humanas com os rios no contexto urbano segue uma trajetória complexa, como nos lembra Baptista e Cardoso,

(...) marcada por variadas formas de interação ao longo do tempo e do espaço, fundada na dinâmica e sazonalidade naturais dos corpos de água, mas, sobretudo, nas significativamente variáveis necessidades e expectativas humanas, no decorrer de distintos períodos, épocas e lugares. Trata-se, portanto, de uma relação com aproximações e antagonismos sucessivos, materializados de forma distinta ao longo do tempo, nas diversas culturas e nos diversos sítios (BAPTISTA e CARDOSO, 2013: 126).



Antes de tornarem-se uma problemática no contexto do crescimento urbano, os rios foram primordiais para todo o decurso civilizatório e de organização social citadina que começa com o processo de sedentarização das populações. Cronistas de muitas cidades realçavam em seus textos a importância dos rios, lagos e mares, homenagem compreensível dada a centralidade da água nas pequenas vilas que se transformariam, gradualmente em cidades. Para além do consumo da água e seu uso para a higiene e o desenvolvimento das atividades agrícolas e artesanais, a presença dos rios favoreceu a comunicação e o comércio e ainda desempenhou, em muitas cidades, importante papel para sua defesa e proteção (ibidem, pg. 127). A preocupação com o saneamento nasceria com o crescimento das cidades e se tornaria uma questão prioritária, principalmente com a revolução industrial que aumentaria vertiginosamente o uso da água e sua poluição. Saneamento abarcaria o abastecimento de água potável, o manejo da água pluvial, a coleta e tratamento de esgoto, além do controle de pragas.

Essa me parece ser uma importante diferença no que diz respeito ao processo de urbanização na América Latina, de forma geral, cuja independência colonial coincide com o advento da modernidade, o que faz com que, em favorecimento aos interesses da industrialização, a relação urbana com os rios perca força nos usos enquanto meio de deslocamento, lazer e experiência estética. A história de ocupação da maior metrópole brasileira, São Paulo, é um bom exemplo. O documentário, do diretor Caio Silva Ferraz, “Entre rios – História da ocupação do solo e rios da cidade de São Paulo” (2009) trata das ações em torno dos rios que ocupavam grande parte do território onde hoje está instalada a metrópole.

“A elite paulistana sonhava em construir uma cidade como as que via em suas viagens pela Europa, e seus rios não se encaixavam nesse sonho, não do jeito que eram”, diz o narrador do documentário. A solução encontrada foi a adoção do sistema europeu, retificando os rios e aprofundando os leitos, conseguindo, assim, uma maior vazão para os esgotos. Mais tarde, entre a possibilidade de manter a integridade do leito maior, ou da várzea do rio Tietê e com a construção de um parque que serviria como cinturão que protegeria o rio; e o plano de avenidas radial-concêntrico, proposto pelo técnico Francisco

Prestes Maia que tinha por objetivo alavancar a venda automobilística, a segunda opção pareceu mais coerente com objetivo desenvolvimentista da administração municipal e estadual. A partir dessa perspectiva, os rios e córregos que alagavam a cidade seriam aterrados para a construção das avenidas e da abertura de novas áreas potencialmente imobiliárias. A modernização ganha seu ápice na grande metrópole brasileira com a chegada dos automóveis que ocupavam assim os espaços que antes eram habitados pelas águas.

O homem moldou o rio a seu modo, colocou-o dentro de um cano e escondeu debaixo da terra para não se ver na sujeira. Mas isso não mudou a natureza do rio, quando a chuva cai é para lá que a água vai, e se não tiver espaço ela toma o que for necessário (trecho do documentário).

O processo de saneamento no território brasileiro, para além das metrópoles, chegou bem mais tarde, alcançando maior número de cidades em meados do século XX, o que permitiu a muitas pessoas a possibilidade de nadar nas águas dos rios e córregos urbanos que ainda não recebiam toda a carga de dejetos da cidade e nem haviam sido modificados. Dessa forma, não é difícil encontrar relatos de pessoas mais velhas que nadaram no rio Paraibuna, ou nos córregos, por exemplo, em Juiz de Fora. Durante a conversa com Murilo, o pesquisador Daniel Lovisi, da equipe do Espelho D'água, e ele comentam sobre isso.

Daniel: ali na quela região da ponte Carlos Oto, ali mais ou menos, ali meus avós chegaram a subir ali, pescar, nadar...

Murilo: é, meu pai chegou a nadar! Chegou a pular dali, mergulhar. Eu fico imaginando que o rio devia ser bem mais fundo...

Em dezembro de 2014, a revista *Caros Amigos* lançou uma edição especial “Água”, com dados atualizados que nos ajudam a compreender melhor os meandros que tocam a crise hídrica. Edson Aparecido da Silva, coordenador da Frente Nacional pelo Saneamento Ambiental, em entrevista com a jornalista Laís Modelli, conta que o saneamento brasileiro já esteve nas mãos do setor privado entre o final do século XIX e início do século XX, mas logo foi retomado pelo poder público. Com a onda neoliberalista alavancada pelos presidentes Fernando Collor de Melo e Fernando Henrique Cardoso, o setor voltou a ser cobiçado pelo

capital privado. Nos governos de Lula e Dilma havia a expectativa, por parte das empresas que já operam cerca de 10% do setor, de ampliação de sua atuação para pelo menos 40% nos próximos anos. Em setembro de 2016, o Governo de Michel Temer (PMDB) apresentou o programa federal de privatizações denominado "Projeto Crescer" que traz como proposta a política de concessões para a iniciativa privada de rodovias, ferrovias, terminais portuários, mineração, energia e também saneamento.

Em Buenos Aires, também pude escutar um relato parecido em torno do rio da Prata, em conversa com um morador da cidade. Ele conta:

Nos bañavamos todos em el rio, cuando niños. Hoy, los que tienen barcos se van a 4, 5 km para el medio y se bañan, aún. Sobre la costa no se puede más porque el agua está contaminada. Pero cuando chico, toda esta zona hasta Vicente López era de bañarios y tenían playas (conversa gravada em dezembro de 2015).

O Rio *de la Plata* se forma pela confluência dos rios Paraguai e Uruguai e em sua formação já nasce poluído pelos dejetos industriais e urbanos. É esse mesmo rio que abastece a grande Buenos Aires, sendo sua água tratada pela empresa AISA, re-nacionalizada, no Governo Kirchner. Nos bairros em que não chega o serviço de abastecimento da empresa, se utilizam poços e seu uso não é cobrado. Apesar de tratada, poucas pessoas na cidade tomam a água da torneira, sendo o consumo da água engarrafada mais comum. Antes da adoção do sistema sanitário atual, o acesso à água na cidade se dava principalmente pelas fontes e bebedouros públicos que existiam em toda a cidade, e pelos poços. Na maior parte das cidades do norte argentino, onde estive, a água provém dos rios subterrâneos captada a partir dos poços, bastante presentes nessa região.

É indiscutível a importância do saneamento no que diz respeito à garantia do acesso à água e a condições básicas de higiene imprescindíveis à saúde. Principalmente porque, como afirma Pilar Villar (2013), o agravamento da degradação das águas aumenta a dependência da sociedade em relação à água tratada. Segundo o IBGE de 2011, apenas a região sudeste brasileira possui uma cobertura sanitária maior que 80%. Nos estados da região norte que possui a maior disponibilidade hídrica nacional, apresenta o menor número

de domicílios ligados à rede de água e esgoto. Entretanto as soluções eminentemente técnicas do modelo europeu de rede de esgoto, sem a devida preocupação com a saúde dos rios e a importância de sua presença na paisagem urbana têm se mostrado insuficientes e não têm dado conta da promessa do acesso hídrico e sanitário.

Segundo a Global Water Partnership<sup>16</sup>, a América Latina detém quase um terço dos recursos hídricos renováveis do planeta, tendo em seu território algumas das mais importantes bacias hidrográficas do mundo, como as do rio Amazonas, Orinoco e da Prata, o que não implica que todos os moradores tenham acesso à água, ao contrário, algumas regiões enfrentam crescente escassez e irregularidade no abastecimento de água e no saneamento básico, principalmente as zonas rurais. Por outro lado, se intensifica as atividades industriais que utilizam a água em seu processo produtivo e extrativo. O acesso à água e sua disponibilidade têm suscitado quadros de crise hídrica (VILLAR, in RIBEIRO, 2013) que, por sua vez, têm fomentado lutas ambientais, entre as quais se destacam cada vez mais as lutas indígenas contra a comercialização, privatização e “empresarialização” (pg. 219) da terra, da natureza, da cultura, da memória e do conhecimento (CENECORTA, in RIBEIRO, 2013).

No primeiro decênio do século XXI, o continente foi palco de diversos conflitos locais, sendo, segundo Bellén Giuppon (in RIBEIRO, 2013), a “guerra da água”, na Bolívia, o mais expressivo. Esses conflitos trazem para o centro do debate o direito à água que tem se tornado questão central no contexto latinoamericano, assim como o embate em torno da privatização da água. Nesse sentido, Giuppon fala da existência de “um movimento social que tem emergido pelo acesso à água” que reclama o reconhecimento do direito à água como direito fundamental que deve ser garantido pela Constituição, como já acontece no Uruguai, Equador e Colômbia (pg. 35). No cenário dessas lutas, as ferramentas utilizadas variam, sendo o processo de judicialização uma alternativa crescente na cobrança pelo reconhecimento e proteção dos direitos das comunidades no acesso à água.

---

<sup>16</sup>Reportagem de Julio César Casma no El País:  
[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/04/internacional/1425491803\\_078422.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/04/internacional/1425491803_078422.html)

O trânsito pela América Latina me permitiu deparar com algumas histórias que se repetiam nas notícias, nas paisagens interpretáveis, nas conversas com moradores. Histórias de crimes ambientais, de processos de desertificação, de escassez de água pelo uso abusivo por parte de grandes empreendimentos. Histórias que dizem de outras transformações e aprofundamentos nas relações humanas com a água no contexto latinoamericano de adoção do modelo liberal e neoliberal; e que também dizem de algumas consequências do papel ao qual o continente foi obrigado a desempenhar no colonialismo. Dentro da grande diversidade que marca as histórias dos países latinoamericanos, duas me parecem ser comuns a todos: presença dominante da atividade econômica extrativista; e a negação das cosmologias indígenas e seus saberes por parte das sociedades cunhadas a partir do colonialismo.

Eduardo Galeano, em sua obra “Las venas abiertas de America Latina”, cuja primeira edição data de 1971, traça, como nos diz Michael Lowi (in JOZAMI et. al., 2013), uma poderosa síntese do processo de colonização em que finalmente aparece um tom de acusação, e que parte da perspectiva das vítimas: indígenas, escravos e mestiços; e ainda reflete sobre a continuidade da dominação na cadeia histórica. Nesse livro, Galeano (2004) introduz o seu trabalho, afirmando que a América Latina foi precoce na especialização em perder, no que diz respeito à divisão internacional do trabalho, em que apenas alguns poucos se especializam em ganhar em detrimento dos demais. Perdemos “(...) desde los remotos tempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta” (pg. 15).

Passaram-se os anos e a América Latina aperfeiçoou sua função de serva, “(...) existiendo al servicio de las necesidades ajenas, como fuente y reserva del petróleo y el hierro, el cobre y la carne, las frutas y el café, las materias primas y los alimentos con destino a los países ricos” (pg. 15). São, assim, a independência política associada à exploração de recursos naturais contemporânea e uma elevada desigualdade social alguns dos indicadores que nos ajudam compreender a America Latina enquanto unidade geográfica, como nos diz Wagner Ribeiro (2013). Entretanto, como “(...) advertía, allá por 1913, el presidente

norteamericano Woodrow Wilson. Él estaba seguro: «Un país –decía– es poseído y dominado por el capital que em el se haya invertido» (GALEANO, 2004: 16).

Muito do que meus olhos e ouvidos puderam captar e meus passos puderam pisotear nos territórios por onde passei, e onde por tantas vezes fui assaltada por um sentimento que pesava o peito - como se pudesse ser esmagada tão facilmente como se faz a uma formiga – diz dessas relações de opressão que há mais de cinco séculos têm imperado nos ares que respiramos.

Buenos Aires foi o cenário onde a presença desse sentimento começou a se mostrar mais presente. Uma avenida, especialmente, se colocava como protagonista nesse processo: *nueve de Julio*, a avenida mais larga de toda a América. Ela sintetizava para mim toda estupefação gerada pelo sentimento de ser engolida pelo urbano. Cruzar essa avenida não é algo simples, pelo fato de ser impossível atravessá-la de uma só vez, no espaço de tempo dos semáforos. É necessária, no mínimo, uma parada em sua metade ou seu três quartos. E ali naquele meio, a gente sente a opressão de ter somente duas pernas em um mundo comandado por pneus. Essa extrema materialidade de um dos maiores símbolos da modernidade, no contexto da urbanização, as avenidas, tornava-se uma experiência limite na avenida mais larga do continente. Para além dessa minha experiência, inicialmente negativa, nesta avenida se desenrolava uma situação intrigante: em um cruzamento emblemático de Buenos Aires, da *nueve de Julio* com a *avenida de Mayo*, se encontrava um acampamento indígena.

Em barracas montadas em meio ao caos da maior avenida da cidade, estavam vivendo homens, mulheres e crianças Qom, Wichi e Nevaclé que tinham vindo da província de Formosa, no norte da Argentina, para denunciar as infrações dos seus direitos por parte do governo provincial. O território onde vivem tem sofrido drásticas reduções pelo governo provincial, que tem cedido porções de terra para empreendimentos, fazendas, e por último para a criação de um parque nacional para o qual foi cedida a lagoa Branca, a principal fonte de água das comunidades Qom e Wichi. Todas essas ações provinciais, entretanto ferem a legislação nacional que prevê a garantia dos territórios indígenas. O acampamento se instalou em Buenos Aires em fevereiro de 2015, onde inicialmente se encontravam 120

peessoas, e esteve erguido até novembro de 2016, quando, restavam menos de 25 pessoas. Muitos se foram por adoecerem, dada a precarização das condições do acampamento, que não contava com água, com o corte da fonte que utilizavam, além do excesso de calor e frio. Logo após o fim do processo eleitoral presidencial, voltaram a Formosa, entretanto sem respostas concretas para suas reivindicações e denúncias.

Esse é um entre muitos outros conflitos em torno da água em território argentino. Estando lá, soube das lutas dos mapuche, etnia presente na Patagônia argentina e no Chile, contra a contaminação das águas pela atividade petrolífera. A luta das comunidades Paynemily Kaxipayiñ na província de Neuquém, em 2000, pelo acesso à água de qualidade é citada por Belén Giuppon (2013), como um dos casos de processo de judicialização em conflitos ambientais.

Como nos esclarece Giuppon, os conflitos socioambientais se desenrolam da desigual distribuição dos benefícios e custos ambientais (pg. 36) deflagrados durante o transporte e comércio, na contaminação dos recursos e gestão de resíduos, e implicam por um lado aqueles que reclamam o acesso aos recursos naturais, e por outro o próprio Estado e os agentes das atividades extrativistas, cujas “(...) compañías privadas siguen la lógica de la maximización del beneficio econômico em la que los impactos em el medio ambiente son considerados como “externalidades”” (pg. 37).

A ação judicial se deu na tentativa de garantir a saúde das crianças e jovens indígenas, prejudicada pelo consumo de água contaminada com mercúrio e chumbo, pelas atividades realizadas pela multinacional petroquímica espanhola, Repsol. Através do processo se obteve uma ordem judicial dispondo a provisão da quantidade de água potável necessária para a sobrevivência das comunidades afetadas. O apelo ao sistema jurídico se deu pela omissão por parte do Estado Argentino frente à situação de falta de acesso à água em função das atividades da empresa. Diante ao cerco cada vez mais acirrado por parte das empresas multinacionais e do capital nacional que têm se apropriado das terras e águas dos territórios Mapuche, as comunidades têm construído espaços de encontros também com outras etnias que enfrentam ameaças similares.

A busca por formas de organização é fruto da necessidade de partilhar diferentes experiências de luta e de apoio mútuo em um contexto governamental insensível às realidades indígenas e comunitárias, como a ribeirinha, a de pescadores, entre outras. Em maio e junho de 2015, pude acompanhar as primeiras reuniões *de la Cumbre de los Pueblos Originarios de Argentina*, a partir de onde autoridades de vinte e cinco povos provenientes de dezessete províncias do país lançaram uma declaração direcionada principalmente ao Governo Federal, mas também aos outros povos indígenas da América, e aos argentinos, de forma geral. Nesse documento, denunciam a violação dos direitos humanos, o aprofundamento da pobreza e da desigualdade e a exploração dos recursos naturais, resultantes do modelo econômico capitalista neoliberal.

Na Bolívia, a guerra da água marca o poder de mobilização dessas lutas nascidas de conflitos ambientais. Da guerra da água e da guerra do gás nasce a Assembléia Constituinte como o espaço onde os diferentes atores sociais poderiam discutir e re-fundar a Nação, em alguma medida, criando Instituições de um Estado Intercultural e apontando a elaboração de uma constituição democrática. Dessa forma, pela primeira vez, parecia que os excluídos sociais, políticos, históricos e culturais poderiam ter a possibilidade de construir uma nação. Infelizmente, as coisas não sucederam da maneira como o movimento indígena boliviano esperava, no que diz respeito às políticas econômicas e ambientais, mesmo assim, conquistas importantes foram alcançadas. Nas eleições de 2005, Evo Morales, líder social de origem indígena foi eleito, sendo o primeiro indígena a ganhar a presidência não apenas na Bolívia, onde cerca de 60% da população é indígena, mas no continente Americano.

Nathalie Drumond (2013) localiza a “guerra da água” na Bolívia, no contexto pós ditadura, em que são implementadas a partir de 1985 medidas neoliberais, fazendo do país o primeiro do cone sul a adotar o modelo econômico. Em crise profunda advinda do período de ditadura, os planos de reestruturação passavam pela liberalização econômica, com a diminuição do setor público, via privatização, e pela abertura política. O processo de privatização se inicia com a capitalização de serviços públicos e recursos naturais, como a atividade de mineração e gás.



Em Cochabamba, estado central do território boliviano, se dá o processo de privatização da SEMAPA, Serviço Municipal de Água e Esgoto de Cochabamba, como condição exigida do BID – Banco Internacional de Desenvolvimento, para o investimento no término da construção do projeto Misicuni de melhoria da captação e distribuição de água na cidade. No processo de licitação foi cedida a concessão à empresa transnacional Bechtel, a quem foi permitida a indexação das tarifas através do dólar americano e a meta de inversão total do capital investido, antes que a obra estivesse concluída. Houve um aumento abusivo das tarifas cobradas, de 300% aproximadamente, à população e as empresas proprietárias da operação passaram a deter o monopólio sobre a distribuição de água em Cochabamba. Ao final do ano 2000, algumas semanas depois da conclusão do processo de privatização, o governo aprovou no Congresso Nacional a Lei 2029 que regulamentava o manejo de água potável. A lei, em linhas gerais, segundo Drumond, não respeitava os usos e costumes no acesso e uso do recurso; não garantia a execução do projeto Misicuni; proibia a perfuração de poços pelas comunidades, entre outras coisas.

A privatização foi feita sob o pretexto de reduzir os custos do poder público com o oferecimento de água, e trazer maior qualidade e eficiência nos serviços, o que definitivamente não ocorreu.

A guerra eclodiu porque, no limite, tratava-se de uma questão de sobrevivência, da escassez de um bem vital. Nesse sentido, tornou-se mais evidente a irresponsabilidade do poder público e a ganância dos investidores e empresários que, sob o risco de colocar parcelas expressivas da população em situação de penúria, fizeram de tudo para obter maiores lucros (DRUMOND, in: RIBEIRO, 2013: 202).

Passou para o controle do Consórcio todos os sistemas de irrigação camponeses e comunitários, que tinham sido construídos baixo muito esforço e sacrifício por parte da população marginalizada do serviço público de abastecimento de água. Esse processo aconteceu sem a participação das comunidades afetadas que em nenhum momento foram chamadas para opinar sobre o destino dos equipamentos comunitários (pg. 202). Frente às insatisfações, os moradores de Cochabamba começaram a se reunir e se organizar e convocar manifestações que foram recebidas com forte repressão policial. Em 4 de abril

desse ano, 2000, o governo decretou estado de sítio, frente aos “bloqueios camponeses” em que a multidão tomou conta das ruas. Durante uma semana a população permaneceu nas ruas e ocupou as instalações de Aguas del Tunari. Após dias de intensa negociação, e frente à morte de um jovem boliviano, finalmente a população cochabambina logrou expulsar os acionistas do “Aguas del Tunari” e conquistou a gestão do abastecimento de água da cidade. A SEMAPA voltou como empresa municipal e sua condução passou a ser feita pela “Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida”, adotando um modelo de gestão denominado pela entidade de “autogestionario y social”, em que a população é incorporada à gestão e a água é retomada como um direito de todos. Os irrigadores também puderam voltar a discutir o controle de seus recursos com respeito à sua tradição.

Em abril de 2013, também o Chile viveu manifestações contra as privatizações da água, decorrentes das consequências da lei das Águas decretada em 1981, no país, no governo de Augusto Pinochet, que permitia que empresas privadas explorassem recursos hídricos do país de graça e sem limite de tempo, sem a obrigação de fornecimento ao povo.

No México, no estado de Jalisco, os povoados milenares de Palmarejo e Acasico, dos quais 70% são considerados patrimônios históricos, passam pela ameaça de inundação, com a construção de uma represa que abastecerá a região metropolitana de Guadalajara e a zona industrial de León, cidade do estado vizinho, Guanajuato. Em conversa com a jornalista Laís Modelli, da revista Caros Amigos, Irene Bonilla, líder social mexicana nos diz:

“A privatização da água, pelo menos no México, vem acompanhada de violação dos direitos humanos, criminalização de protestos populares, repressão por parte das autoridades, falta de informação aos que serão atingidos. Além disso, temos por volta de trezentos presos políticos que são companheiros e companheiras encarcerados por se oporem aos projetos de desenvolvimento” (pg. 6).

No final de 2015, o lago Poopó, o segundo maior lago em altitude do mundo, depois de Titicaca, localizado no departamento de Oruro, na Bolívia, expressaria a continuidade das atividades extrativistas como parte expressiva das atividades econômicas do país. A catástrofe que vinha sendo anunciada há anos, culminou na formação de imenso deserto de

sal, onde antes repousavam as águas salgadas do Poopó, com uma extensão de mais de dois mil quilômetros quadrados. O desastre infere a perda de um ecossistema único e complexo, e do sustento de inúmeras famílias que viviam da atividade pesqueira em baixa escala. Os lagos Poopó e Titicaca são formados pelo rio Desaguadero que tem sido afetado principalmente pelas atividades de mineração e industrial, além do aquecimento global.

Esse grande desastre me remeteu em muitos aspectos ao maior crime ambiental da história do Brasil, ocorrido em novembro também de 2015, com o rompimento da barragem de Fundão, localizada em Mariana-MG. O rompimento da barragem, de responsabilidade da mineradora Samarco, controlada pela Vale e pela companhia anglo-australiana BHP Billiton, provocou mortes e prejuízos às cidades e povoados das margens do rio Doce e nas extensas áreas rurais ao longo de mais de 500 km do rio Doce que forma uma das principais bacias hidrográficas do país. Segundo relatório de campo de uma equipe de pesquisadores e professores da UFMG e UFJF, A lama carrega resíduos tóxicos não apenas nocivos à saúde, mas inférteis, o que elimina a possibilidade da restituição do solo a médio prazo.

O abastece hidricamente uma série de municípios, e constitui a base alimentar de diversas comunidades que vivem da pesca e do plantio, e, no entanto, esse contexto foi desconsiderado ou preterido em relação ao motor de lucratividade no qual o rio é inserido. Suas águas têm sido manipuladas e geridas de acordo com os interesses da multinacional, sem o mínimo de preocupação com possíveis danos ao rio e às inúmeras comunidades e cidades que dele dependem. A abstenção do Estado que beira à sua ausência, enquanto órgão regulador, nos processos de uso desses bens, transfere autonomia para essas empresas, que se entendem com autoridade para agir muitas vezes de forma desmedida e irresponsável, colocando em risco vidas humanas e não humanas, como foi o caso desse rompimento.

Segundo Luiz Wanderley et. al. (2016) o monitoramento e controle da segurança de barragens são de responsabilidade da Fundação Estadual de Meio Ambiente (Feam), junto ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM). A Feam é responsável pela publicação do “Inventário de barragens do estado de Minas Gerais”, realizado anualmente, no qual as estruturas são classificadas de acordo com seu tamanho e estabilidade. Segundo

Wanderley, desde 1986 foram registrados sete casos de rompimento de barragens de rejeito, só em Minas Gerais, o que explicita as sérias limitações do sistema de monitoramento. O rompimento da barragem de Mariana, por sua magnitude em termos de prejuízos ambientais, no mínimo, visibiliza a incapacidade dos órgãos estatais “em garantir níveis mínimos de segurança às populações e ecossistemas a jusante das barragens de rejeito em operação” (pg. 31). Além de ser por si só uma denúncia da ineficácia dos estudos e relatórios de impacto ambiental (EIA-Rimas) e dos processos de licenciamento ambiental, quadro que tende a se ornar ainda mais complexo com o pressionamento por parte importante dos deputados federais, comprometidos com os interesses da mineração, das empreiteiras e dos proprietários rurais, em flexibilizar ainda mais o licenciamento.

Na travessia pelo sertão mineiro, pudemos sentir de perto uma parte da complexa configuração sócio econômica vigente, composta por assentamentos de reforma agrária, agricultores familiares, pescadores, e pela agropecuária empresarial. Nos vales dos rios Urucuia e Carinhanha, situado no noroeste de Minas Gerais, passamos por extensas propriedades de plantação de soja com o uso de pivôs, sistema de irrigação que retira a água dos rios mais próximos; por enormes extensões de desmatamento; fomos testemunhas da morte de veredas. Em Sagarana, primeiro assentamento da reforma agrária de Minas Gerais, os moradores falam da diminuição exponencial do nível da água do rio do Boi que abastece a cidade e as comunidades rurais que vivem do plantio para subsistência e em pequena escala.

Nas últimas décadas, o sertão vem sofrendo com a iminente crise hídrica, resultado da seca das veredas e do assoreamento dos cursos d’água. A resistência das comunidades tradicionais que seguem nas zonas rurais tem exercido o papel de bloquear o desmatamento, “por manter, entre outras coisas, laços culturais, de vizinhança e de solidariedade sertanejas” (Edi-TAO de Participação – Caminho do sertão, pg. 3). Também no rio São Francisco, testemunhamos o baixo nível de água do rio que sofre com o desmatamento e o assoreamento. Ouvimos a constante queixa do desaparecimento dos peixes em todas as cidades pelas quais passamos. Vimos nos olhos entristecidos de tantos ribeirinhos, o medo da morte do rio, já anunciada em profecia pelos antigos.

A passagem breve por esses eventos, conflitos e desastres nos permite perceber as tantas faces da crise hídrica. Termo esse até pouco tempo ausente do vocabulário cotidiano de boa parte dos brasileiros e das pautas midiáticas. O ano de 2014, especialmente, inaugura a presença dessa pauta, ao vivenciarmos situações inéditas na história brasileira em relação à água, com a crise hídrica em São Paulo, e que mais tarde se faria presente nos demais estados do sudeste.

Segundo Pilar Carolina Villar (2013), o termo crise hídrica diz de um conjunto de crises territorialmente localizadas vinculadas ao acesso à água potável, à disponibilidade de reservas hídricas ou a sua degradação. A crise dos excluídos hídricos é fruto do mito da sociedade industrial capitalista desenvolvida, e da promessa malfadada de que o crescimento econômico geraria prosperidade para todos os grupos sociais; e é fruto, principalmente, do modelo de desenvolvimento que não considerou, e ainda continua a desconsiderar em grande medida, as limitações naturais dos recursos hídricos, gerando uma série de resíduos que comprometem a viabilidade das reservas de água.

No início do projeto Espelho d'água ouvia com frequência de diferentes pessoas, que o Brasil, enquanto detentor de privilegiadas fontes hídricas, demoraria a sofrer essa previsão assustadora de falta de água que assola há tempos outras regiões do planeta. Para além do projeto, por quantas vezes ouvimos de amigos e parentes que chegam de viagem da Europa, principalmente, o estranhamento em relação ao racionamento de água, aos banhos rápidos e à atenção em relação ao seu uso abusivo, tão comum no Brasil. Todos parecem chegar sedentos dessa abundância que há séculos tem nos proporcionado a possibilidade de esbanjar.

O ano de 2014, no entanto, veio como um grande estalo no gerador geral. Em outubro foi estimado que só em São Paulo 70 cidades estavam sofrendo com a falta de água. Em Minas Gerais também a Copasa, empresa pública de água do estado, informou que a crise hídrica foi a pior dos últimos 100 anos. 2014, assim, coloca a água nas primeiras páginas dos jornais de todo o país, nas conversas de botequim, de ônibus e elevador. Em 2015 e 2016, seguimos com o racionamento operando em inúmeras cidades da região sudeste, e ainda temos assistido as consequências do rompimento da barragem em

Mariana. Há, entretanto, outras questões graves a sendo enfrentadas, principalmente na região norte e do centro-oeste brasileiro que dizem respeito à previsão de construção de novas hidroelétricas, e aos conflitos entre comunidades indígenas e grandes proprietários de terra do agronegócio.

Em entrevista realizada também pela jornalista Modelli, Oscar Oliveira, que atuou na luta em Cochabamba e representou os líderes sociais ligados às lutas ambientais, na Conferência de Kyoto, em 2003, narra um pouco de sua experiência em Kyoto. Na sua percepção se formaram dois espaços, um ocupado pelas corporações internacionais e pelos “governos mais poderosos do mundo” que defendiam que a água fosse cuidada por empresas privadas, sobre o argumento de que assim poderiam garantir que não faltará água para os povos. Entretanto, a Conferência também reuniu ativistas pela água, lideranças indígenas, camponeses e gerentes de empresas públicas de água que defendiam a água como um bem público e não mercadoria; esse grupo deu corpo ao segundo espaço. A impressão de Oscar, assim, é que “Kyoto foi um espaço para disputar o presente e o futuro de um bem comum”, em que as grandes corporações se esforçaram em impor uma política de privatização em todas as partes do mundo e, em especial, na América Latina (pg. 7).

Para Oscar, a discussão em torno da privatização vai além da gestão das empresas de água; em castelhano, a palavra privatização tem o mesmo sentido que ‘desapropriação’. Dessa forma, quando o Estado concede uma área para uma atividade extrativista e a empresa utilizará as fontes de água para desenvolver suas atividades, isso é uma privatização. Outro exemplo é a água engarrafada. Vender água impede que pessoas pobres tenham acesso que deve ser livre e coletivo, uma vez que atende as necessidades básicas humanas. Em sua opinião, “(...) a privatização é cercada por concessões e desapropriações que significa sempre morte e atentado para a vida humana” (pg. 7).

E partindo desse entendimento do termo, a inundação, provocada pela construção de hidrelétricas, também é uma desapropriação, uma vez que apaga valores, histórias desses povos. No Brasil, a má administração dos recursos hídricos inclui as hidrelétricas que inundam extensas regiões e expulsão comunidades inteiras. Além disso, os efeitos da seca são acentuados pelas barragens que alteram o volume de água dos rios. E a perspectiva é de

ainda maior estresse para os mananciais de água com a crise energética que tem mobilizado os países na busca de mais fontes de energia. O Brasil está construindo várias represas e na Bolívia já se fala em energia nuclear. O que entra em jogo é apenas a possibilidade de vender energia elétrica para continuar o modelo de desenvolvimento econômico. A energia, assim com a água é uma mercadoria que os Estados usam para atrair empresas e ganhar dinheiro.

Oscar acredita que em toda América Latina o modelo extrativista acarretará grave crise hídrica em todo o continente. Na Guatemala ocorrem assassinatos semanais de dirigentes indígenas que estão defendendo seus territórios contra as atividades extrativistas. Para ele, a privatização da água é uma das formas mais perversas de alijamento da população de baixa renda do acesso à vida.

“Acredito que passaremos por uma guerra em razão da água, não só na Bolívia, mas em várias partes do mundo, e vai ser uma disputa pelo destino da água entre os próprios cidadãos e comunidades” (pg. 9).

Segundo Morin (2013), a política de conversão da água de bem comum em bem econômico foi afirmada pela primeira vez em Dublin, em 1992, na Conferência das Nações Unidas sobre a água, com o consentimento de todos os Estados membros. Desde então, esse princípio tem estado presente nas muitas conferências mundiais e reuniões destinadas à água. O argumento parte da ideia de que a água deixa de ser um bem comum a partir do momento em que é captada, extraída e utilizada na irrigação da agricultura e armazenada em garrafas destinadas ao consumo. Desde então, houve a privatização de serviços hídricos em vários países, principalmente nos países do sul, segundo Villar (2013), onde os preços dispararam rapidamente, como em Cochabamba na Bolívia, Manila nas Filipinas, e Santa Fé na Argentina. A corrupção acompanhou a privatização das concessões e a melhoria dos serviços se deu apenas para os mais ricos.

Segundo reportagem da edição “Água”, o presidente da Nestlé, a maior engarrafadora de água potável do mundo, Peter Brabeck, afirma não concordar que a água seja um direito humano, por ser um alimento como outro qualquer e que, portanto, deve receber um preço para ser vendido. Para ele, a água é a principal matéria-prima da atualidade. Para o *chair-man* da empresa suíça, a maior responsabilidade social da Nestlé é

garantir um futuro rentável para a companhia, pois, segundo ele, dessa forma terá condições de ajudar nas resoluções dos problemas do mundo, além de garantir emprego a seus funcionários.

Como diz a jornalista Lúcia Rodrigues, a partir do final dos anos 1980, com o neoliberalismo, o mundo capitalista se sentiu autorizado a avançar sem medidas em direção ao lucro desenfreado. Com a última crise de 2008 – com a quebra do tradicional banco de investimento estadunidense Lehman Brothers que repercutiu em efeito dominó, a falência de outras grandes instituições financeiras –, o capital financeiro tem buscado capitais ativos reais, como água e alimentos. Na medida em que as fontes tanto de alimentos como de água vão se tornando escassas, ficam mais preciosas, lê-se: rentosas.

Em São Lourenço, Minas Gerais, a população se encontra em mobilização contra a Nestlé que tem afetado drasticamente as fontes de água mineral, com a sua exploração. Essas águas são conhecidas por suas propriedades medicinais, sendo eficientes, por exemplo, na cura da anemia. Em 2001, segundo reportagem da Carta Capital (versão digital), o Ministério Público Estadual moveu contra a empresa um processo, depois de protestos da população acusando alterações no sabor e na vazão das águas do parque. Na ocasião, foram encontradas irregularidades com a adoção do processo de desmineralização, proibido pela legislação brasileira. A extração em níveis além do aceito está comprometendo os poços minerais, cujas águas têm um lento processo de formação, o que infere a diminuição do fluxo de água, e até a sua extinção, como já aconteceu com dois poços. Após a leitura de inúmeros textos, alguns sem identificação clara da fonte, acredito que há muitas informações inacessíveis, que dificultam o nosso conhecimento em torno da real situação das águas de São Lourenço. Pela atuação da empresa em desacordo com a legislação nacional, entendemos que, provavelmente, o poder público tanto estadual como federal têm feito vista grossa às irregularidades, colocando em risco um bem comum tão caro não apenas às comunidades locais, mas a toda a sociedade brasileira.

Não podemos mais ignorar, também, ao falarmos de água, as previsões em relação aos impactos que ainda estão por vir diante as mudanças climáticas. Em entrevista com a jornalista Lilian Primi, José Marengo, coordenador de pesquisa do Centro Nacional de



Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais (Cemaden), afirma que até o momento os cientistas registraram um aumento de 1 °C nas Américas Central e do Sul em um século, média maior que a mundial que chegou a 0,74 °C. Segundo o pesquisador, o primeiro impacto visível é o derretimento das geleiras, o que na América Latina já aconteceu na Bolívia, em Chacaltaya, que era a estação de esqui mais alta do mundo, localizada a mais de cinco mil metros acima do nível do mar. O processo de derretimento estava previsto para 2020, mas aconteceu em 2009. As projeções, nesse sentido, para a América Latina são de agravamento e irão afetar principalmente Bolívia, parte do Peru, além de Equador, Chile e Argentina.

No Brasil, para o pesquisador, o pior prognóstico está no que não se pode prever. O que já conseguimos perceber é que as temperaturas estão mais altas e as chuvas mais irregulares. Segundo as projeções do painel global, o IPCC, a seca vai piorar no Nordeste brasileiro, enquanto no sul a precipitação vai aumentar na Bacia do Prata; na região amazônica a previsão é de secas severas alternadas estações chuvosas com grande volume de precipitação. No sudeste há incerteza em relação às previsões, por ser uma região de passagem entre o sul e norte, em que os modelos estatísticos não fornecem sinais claros. Os prejuízos podem ser muito graves, principalmente na agricultura.

Passar a ter um clima árido significa que as chuvas que caem durante seis meses no ano vão desaparecer. Se isso vai desencadear ou não um processo de desertificação, não se sabe. Mas existem previsões que indicam fortemente essa possibilidade; a Agência Nacional das Águas (ANA) indica que a desertificação é provável e que atingirá 41 milhões de habitantes.

Diferentemente da disponibilidade hídrica brasileira e latinoamericana, de forma geral, muitos países já sofrem, há tempos, com o estresse hídrico, sendo a demanda de água por habitante maior que a capacidade de oferta de água. A cada dia, 30 mil pessoas morrem por doenças decorrentes da escassez de água potável e saneamento básico. Além da pouca disponibilidade, as populações desses países enfrentam a profunda disparidade de acesso.

Segundo a ONU, 20% da população mundial em trinta países já sofrem com falta de água, o que tem suscitado maiores discussões em torno das necessidades de importação daqueles produtos cujos recursos necessários para a sua produção não se encontram mais disponíveis em abundância. Nesse sentido, temos ações como a do governo espanhol que importa soja e trigo que são produtos com alto índice de consumo de água, e incentiva a indústria do vinho que possui maior valor agregado. Alguns países, como Israel, chegaram a restringir a exportação de alguns produtos, como a laranja, cultivada com grande sistema de irrigação.

Essas estratégias têm suscitado discussões em torno da necessidade de acrescentar no valor dos produtos o custo ambiental gerado no processo de produção. Isso está começando a ser feito no Brasil. No caso da água foi criado um comitê de contas econômicas ambientais da água que, no entanto, não chegou a propor um valor de custo ambiental para os produtos brasileiros mais exportados, mesmo porque não se sabe ao certo como fazê-lo; e até o momento, nenhum país calcula esse custo.

Alguns países, como percebemos, já compreendem a necessidade de conservação da água num horizonte de longo prazo. Entretanto, outros países que ainda se pautam ou acreditam ser obrigados a se pautar pela lógica desenvolvimentista desenfreada dos anos 1970, continuam servindo como celeiros de outros. Enquanto alguns evitam a produção de soja, o Brasil, por exemplo, é hoje o maior produtor de soja<sup>17</sup> no mundo. Além da cultura da soja, também se encontra em expansão o “mercado” da carne, tendo “conquistado” em 2012 o posto de maior exportador mundial de carne. Segundo foi divulgado pela UNESCO, para o Fórum Mundial da Água, de 2003, para a produção de um quilo de carne são necessários quinze mil litros de água; enquanto que para a produção de um quilo de cereal se utiliza cerca de mil e trezentos litros.

Morin cita alguns exemplos emblemáticos, como na África do Sul, onde 600 mil agricultores, em sua maior parte brancos, consomem 60% dos recursos hídricos do país para a irrigação, enquanto 15 milhões de cidadãos, em sua grande maioria negros, não têm

---

<sup>17</sup> Segundo dados divulgados pelo Palácio do Planalto Brasileiro, 70% do abastecimento interno de alimentos provém da agricultura familiar. As monoculturas, principalmente de soja, são para exportação.

acesso a água potável. Outro exemplo são as aldeias palestinas, das quais metade não possui água corrente e, no entanto todas as colônias israelenses são abastecidas. Mesmo no Brasil, onde detemos 11% dos recursos de água doce do planeta, mais de 45 milhões de brasileiros ainda não têm acesso à água potável (pgs. 117 e 118).

Segundo Morin, enfrentamos dois problemas centrais em relação à água no planeta: a poluição de grande parte de suas fontes e a má gestão dos recursos. A poluição das águas pode ter origem e natureza diversas. A poluição física pode ser térmica ou radioativa. A poluição térmica é causada principalmente por indústrias que utilizam a água como líquido de resfriamento, entre elas a nuclear e a mineração. Com o aquecimento da água, se torna inviável a sobrevivência de alguns peixes e plantas aquáticas que acabam desaparecendo em alguns locais.

As principais poluições químicas são resultado da agricultura, devido ao uso de pesticidas, o que ocasiona a sua disseminação nos leitos dos rios e córregos e nos lençóis freáticos, provocando a morte de inúmeras espécies animais. Além disso, a grande quantidade de nitratos e fosfatos contidos nos adubos são prejudiciais à toda vida animal. Contamos ainda com outras poluições não biodegradáveis resultantes dos resíduos industriais, que despejam nas águas, ou em áreas próximas de seus leitos, metais pesados como o chumbo, o mercúrio, o zinco ou o arsênio. Presentes ao longo de toda cadeia alimentar, eles se acumulam nos organismos, intoxicando todos, inclusive o ser humano. Quanto à emissão de esgoto doméstico, apesar de biodegradável, pode causar asfixia de ecossistemas aquáticos. Morin afirma que uma cidade de 100 mil habitantes chega a jogar cerca de 18 toneladas de material orgânico por dia nos rios. O contexto das grandes e médias cidades, assim, torna impossível o reequilíbrio do ecossistema aquático dos rios e ribeirões onde lançam seus dejetos.

Em relação à gestão hídrica, duas questões se impõem: o alto índice de desperdício de água e o grande esforço que o capital financeiro tem empreendido no sentido de ampliação da privatização de fontes hídricas. Em relação ao desperdício, 40% da água empregada para a irrigação se perdem por evaporação; nos aquedutos, 30 a 50%, mesmo nos países ditos “desenvolvidos” são desperdiçados. Vislumbramos também intensos

paradoxos, como no Marrocos, onde há grande estresse hídrico e, no entanto utiliza uma quantidade exorbitante de água no mercado turístico, com piscinas e duchas.

Acredito como Pilar Villar (2013), que o aprofundamento da crise hídrica tem tornado mais evidente a existência de diferentes percepções em torno da água, bem como diferentes modos de uso e gestão, o que pode criar novas oportunidades e formas de pensarmos a relação social e econômica com a água, e de construirmos soluções para as questões postas. A visibilidade dessas outras perspectivas nos permite também fazer outras perguntas em relação à água de naturezas distintas da econômica, nos moldes capitalistas, assim como nos permite encontrar outras respostas, diferentes daquela dominante que entende a água primordialmente como insumo do processo produtivo.

Faz-se importante, entretanto, termos clareza de que perspectiva dominante é essa de que falamos, e ainda como se dá sua construção. Encontramo-nos com o que aparece visível nos espelhos d'água nesse tempo específico, desde uma perspectiva que se mostra dominante. Para compreendermos melhor isso que se vê, é preciso entendermos de onde se vê, e ainda como se constituiu esse lugar. Para tanto, recorreremos mais uma vez a Walter Benjamin, entre outros autores, para empreendermos essa tarefa.

#### **II.IV – Compreendendo o que está visível nos espelhos: Do topo do mastro**

*Como alguém que se mantém à tona num naufrágio por subir no topo de um mastro que já se desmorona. Mas dali ele tem a oportunidade de fazer sinais que levem à sua salvação. Walter Benjamin*

Edgar Morin em seu livro mais recente, “A via para o futuro da humanidade”, abre sua escrita expondo a dificuldade de lidarmos com a distância sempre presente entre o acontecimento e a consciência de seus sentidos, com uma citação de Ortega e Gasset que diz: ‘No sabemos lo que passa y esolo que passa’. Essa distância implica que, muitas vezes

podemos apenas perceber o presente em sua superficialidade, principalmente porque o nosso modo de conhecimento ocidental, que fragmenta tanto a realidade como o olhar a ela lançado, não se dá conta que a profundidade do tempo presente só pode ser alcançada por “por galerias subterrâneas, por correntes invisíveis (...)” (pg. 19).

Na citação de Walter Benjamin, escolhida como representação do pulso intelectual que me mantém presente nessa pesquisa, o estar à deriva no naufrágio e mesmo assim subir no mastro, diz de uma qualidade de coragem que é de se lançar a olhar o mundo de um lugar sacudido por forças indomáveis, na insegurança de um mastro – que aqui me remete tanto aos nossos próprios suportes cognitivos e de conhecimento prévio, que são limitados, como à própria configuração contemporânea do naufrágio – prestes a desmoronar. O ato de subir até o topo do mastro diz também de uma ação necessária, se o desejo é salvar o que resta de Vida.

Ao mesmo tempo em que Benjamin re-conhece a necessidade de subir no mastro, também tem seu processo de construção de conhecimento alinhavado à observação de pequenezas. Como nos diz Rolf Tiedemann, na introdução à edição Alemã (1982) de *Passagens*, de Benjamin, sua preocupação estava voltada à capacidade de estabelecermos um saber sensível que se debruce sobre as coisas mais simples e dados aparentemente inertes. No exercício de interpelar as pequenas coisas sem abdicar de subir no mastro, compreendemos como o todo atravessa até os pequenos fenômenos de todas as instâncias e esferas.

É a partir desse exercício que Benjamin (2006) compreende o processo de “representação coisificada da civilização” (pg. 53), em que as criações e as novas formas de vida da sociedade do século XIX se investem de um espectro fantasmagórico. Os traços dessa fantasmagoria ficam expressos na incapacidade do novo exaltado pela modernidade de ser libertador. Em diálogo com os textos de Auguste Blanqui, Benjamin entende que a “(...) humanidade será tomada por uma angústia mítica enquanto a fantasmagoria aí ocupar um lugar” (pg. 54).

Eis entretanto uma grande falha: não há progresso... O que chamamos progresso está enclausurado em cada terra e desaparece com ela. Sempre e

em todo lugar, no campo terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário, no palco estreito, uma humanidade barulhenta, enfatuada de sua grandeza, acreditando-se ser o universo e vivendo na sua prisão como uma imensidão, para logo desaparecer do planeta, que carregou com o mais profundo desprezo o fardo de seu orgulho (BLANQUI, 1872: 73-74 e 76, apud BENJAMIN, 2006: 66 e 67).

Benjamin recusa categoricamente o progresso, e essa recusa vem de sua crítica radical à modernidade, à sua temporalidade artificial, condensada em uma percepção linear do tempo – passado, presente e futuro –, e às relações sociais que refletem o fetichismo do consumo e da circulação de mercadorias. A noção de progresso que a modernidade cria, é atrelada às descobertas tecnológicas, à força imperativa da cadeia produtivista, e à dominação e exploração da natureza. E essa imagem é interpretada por Benjamin como uma tempestade e uma catástrofe permanente (QUERIDO, 2009).

Essa catástrofe se manifesta na realidade no fetichismo exagerado do mercantilismo que coisifica não apenas as relações humanas, mas também o mundo e tudo que nele existe. Essa marca da cosmologia moderna-capitalista tem implicado, por exemplo, a conversão de matérias primordiais à vida em *commodities*, termo em inglês cuja tradução é “mercadoria”. Entre essas matérias, estão produtos minerais, como o petróleo, produtos agrícolas, como o arroz, e até matérias ditas “ambientais”, como a água. Vemos, assim, hoje, de forma pungente, o aprofundamento da catástrofe anunciada por Benjamin em 1930, a face bárbara da aliança entre o processo produtivista e a racionalidade capitalista. Diante a sua interpretação do cenário que despontava no século XIX, podemos compreender porque Benjamin acreditava ser o caminho necessário à humanidade, enquanto tal, o rompimento com o sistema capitalista de produção e de conformação da vida.

Desde o trabalho final de graduação me concentro na difícil tarefa que é compreender profundamente que princípios da nossa forma de existência norteiam nossa percepção. Convencida de que se trata de uma tarefa infinita nos limites da finitude da vida, teço este momento no esforço de subir no mastro e ter alguns vislumbres do mundo, no sentido de perceber melhor que enlaces enxergamos em termos cognitivos, culturais, sociais e econômicos, na construção da concepção de mundo e de *ser e estar* vigentes.

Abordaremos, assim, alguns valores modernos que atuam como peças-chave no disparo de visadas centrais que balizam nossa forma de estar em relação conosco mesmos, com o outro, e com o mundo. Esse esforço dá-se pela necessidade de compreendermos melhor que mundo é esse que nos é apresentado; como somos estimulados e educados a pensar e agir nele; e, por fim, para que relações com a água somos educados nesse mundo.

#### II.IV.I – A perseguição de Quíron

*O medo paralisa os olhos fundos do rei dos centauros. As pálpebras descem pesadas sobre a esfera de cristal que em sua luz já havia sonhado com aquele momento. Mesmo assim, o medo permanecia ao seu lado. Tornou-se seu amigo íntimo. Velho sabido, não se manifestava tempestuosamente; agia com elegância, imprimindo certa tranquilidade ao coração do amigo centauro. O medo não o abandonava, porque ele próprio se encontrava perplexo com o que estava por vir. Quíron, metade homem, metade animal, é o guardião de todo o saber ancestral de todos os Tempos e espaços do planeta Terra. É mestre de grandes sábios humanos, e sempre está presente nos ritos espirituais de todo o mundo. Possui o grande dom de se comunicar em consonância com a cosmologia de cada interlocutor. Começou, entretanto, a ser procurado por homens com grande estímulo mental, espírito questionador e inquieto, qualidades necessárias e valorosas frente aos silêncios que se impunham em algumas tradições ancestrais e religiosas. Entretanto, esses homens também haviam construído seu pensamento circunscritos por pronunciadas barreiras para com toda e qualquer espécie de comunicação simbólica e arquetípica. Uma densa névoa atravessava os espíritos desses humanos, que os colocava em uma busca cega pela razão, pelo novo e pelo rompimento com tudo o que havia de conhecimento que fosse tocado pelas cores da espiritualidade. Para esses homens, Quíron representava tudo o que em suas mentes deveria ser liquidado: o irracional, o inexplicável, o intangível, o ambíguo, o metafórico. E, assim, avançavam decididamente na direção do centauro para empreender a sua destruição. O medo, ao perceber que o perigo de fato se materializava, escondeu Quíron em uma caverna*

*distante no topo da mais alta montanha, onde quase nenhum humano conseguia chegar. E, assim, por um tempo, Quíron apenas se comunicava com os povos que ainda realizavam seus ritos de rememoração ancestral. Há, entretanto, mais e mais humanos em busca do rei dos centauros, pois o novo com suas estruturas de ferro e concreto, tem tornado o mundo um lugar sem profundidade, quase sem Vida. Já alguns conseguiram chegar até o alto da montanha onde se encontra. Há quem diga que seu retorno é iminente.*

Escrevo esse pequeno conto para convocarmos de antemão, a reflexão central à qual nos concentraremos neste momento: a instauração da modernidade e o rompimento com a tradição. Importante dizer que a instauração da modernidade se deu em um longo processo, que Hannah Arendt (2013) localiza como tendo três principais momentos: seu surgimento junto às Ciências Naturais no século XVII; seu ápice com as revoluções políticas do século XVIII; e seus desenrolamentos gerais que desembocam na pós Revolução Industrial do século XIX, culminando na Primeira Grande Guerra Mundial. Utilizo, entretanto o recurso literário na tentativa de criar uma espécie de alegoria, no sentido Benjaminiano, de criar uma representação para uma abstração a partir de algo mais palpável (ARENDR, 2008), que aqui pode ser resumida em termos imagéticos como Quíron, rei dos centauros, mirando com os olhos vidrados a porta cerrada que o separa do levante que se aproxima, tendo como líder um homem portador de grande tocha inflamada – representando o domínio da razão. Ao seu lado, se encontra uma figura, personificação do medo, que o puxa pelo braço, apontando para uma saída ao fundo de onde se vislumbra um pico distante.

Nesse conto, escolho a imagem de Quíron, personagem da mitologia grega, rei dos centauros, nascido da união de Ixion – filho de Ares, deus da guerra –, com uma nuvem a quem Zeus dera a forma de sua esposa Hera, para impedir que tivesse relação sexual com a própria deusa. Quíron fora educado por Apolo, deus-sol – senhor da profecia e do conhecimento –, e Ártemis, sua irmã-gêmea deusa da Lua – divindade poderosa e antiga, grande caçadora. Os irmãos trazem os sentidos dos princípios masculino e feminino que se referem, respectivamente, ao conhecimento e à consciência; e aos domínios do instinto e da intuição pertencentes ao universo inconsciente. Quíron adquiriu, assim, grande sabedoria e espiritualidade o que o tornou eleito na tarefa de passar aos jovens príncipes gregos os



valores espirituais e o respeito pela lei divina. Quíron por também ser conhecedor dos segredos das ervas e das plantas, era grande curador. Essa figura mitológica, em seu sentido selvagem, meio homem meio animal, nos remete a um saber intrínseco à espiritualidade, apartado de dogmas, que estabelece pontes entre a consciência terrena e o conhecimento intuitivo, o “metafísico” no sentido que me parece compreender Benjamin.

Convoco para essa incipiente reflexão, também, a figura de Fausto (Goethe) como o arquétipo literário do dilema da ‘destruição criativa’ (Harvey, 2003).

(...) Um herói épico preparado para destruir mitos religiosos, valores tradicionais e modos de vida costumeiros para construir um admirável mundo novo a partir das cinzas do antigo, Fausto é, em última análise, uma figura trágica. Sintetizando pensamento e ação, Fausto obriga a si mesmo e a todos (até Mefistófeles) a chegar a extremos de organização, de sofrimento e de exaustão, a fim de dominar a natureza e criar uma nova paisagem, uma sublime realização espiritual que contém a potencialidade da libertação humana dos desejos e necessidades. Preparado para eliminar tudo e todos os que se ponham no caminho da concretização dessa visão sublime, Fausto, para o seu próprio horror último, faz Mefistófeles matar um velho casal muito amado que vive numa casinha à beira-mar por nenhuma outra razão além do fato de não se enquadrar no plano do mestre (HARVEY, 2003: 26).

A figura de Fausto é a própria personificação do pensamento iluminista, que coloca a faculdade da razão como principal instrumento de atuação na sociedade e na natureza. Como escreve Michael Jaeger (2007), em sua vontade de exercer poder sobre a Vida, Fausto intenta manipular irrestritamente os seus elementos. Seu espírito é embebido por ácida negação de tudo o que existe no presente, assim como pelo desejo insaciável por aquilo que ele não possui, sede de consciência representada por Mefistófeles, o demônio. Na percepção de Jaeger, ao trazer para a figura do demônio a dimensão psíquica de Fausto, Goethe atualiza um mito antigo do século XVI, que narra a história do doutor Fausto que faz um pacto com o demônio, incitado pelo ímpeto de conhecimento e domínio.

O princípio da negação que embevece Fausto é constitutivo do pensamento iluminista, fundador do que conhecemos por modernidade. A modernidade localiza a possibilidade de alcance de um estado de felicidade no tempo futuro, onde se acredita que sempre há algo por vir que seja mais interessante, excitante e importante em relação ao que

já está posto. Essa exaltação do novo e negação de tudo o que existe, torna também insuficiente a própria novidade tão logo essa se mostre gasta pela oleosidade da tez do presente. ‘Sempre para a frente’ (JAEGER, 2007: 313), é a máxima da ordem progressista. Fausto, assim, poderia ser no conto introdutório o líder da perseguição a Quíron, com a sua rejeição àquilo que se mostrava aos seus olhos pouco adaptável à nova ordem que impunha.

Além da obsessão pelo novo, há outra qualidade em Fausto que é o desejo de dominação da natureza, e para tanto ele se obriga “(...) a chegar a extremos de organização, de sofrimento e de exaustão”. Esse exercício ao qual se impõe se refere à faculdade da razão levada ao extremo pela ciência moderna, uma vez que a descrença não se voltava apenas à fé, mas também à própria faculdade racional humana, o que obriga a formulação de métodos rigorosos de investigação e pesquisa, na tentativa de desvencilhamento dos juízos enganadores dos sentidos e das crenças pessoais. Há dessa forma uma aposta na imparcialidade no processo de conhecimento e a crença de que seria possível instituir uma epistemologia e leis universais.

Essa é, para Boaventura Santos (1987), a característica fundamental que melhor simboliza a ruptura paradigmática travada pela modernidade, em relação às formas pré-existentes de produção de conhecimento.

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar (SANTOS, 1987: 13).

O conhecimento rigoroso da natureza prescinde, nessa ciência, à regência da observação pelas ideias matemáticas que seria instrumento privilegiado de análise, inscreveria a lógica investigativa e ainda forneceria modelo de representação da própria matéria. A ideia newtoniana de que mundo da matéria se assemelharia a uma máquina, permitindo que suas operações fossem determinadas por meio de leis físicas e matemáticas, constitui um dos pilares da ideia de *progresso*, alavancada pelo pensamento europeu a partir do século XVIII, e marcadamente presente, todavia, na contemporaneidade. O progresso,

entretanto, como afirma Benjamin (2006), se faz presente não por sua continuidade no decurso do tempo, mas por meio de interferências.

A racionalidade hegemônica que fundava as ciências naturais logo abarcou os estudos da sociedade. O espírito precursor do século XVI é aprofundado e ampliado no século XVIII, estabelecendo o leito positivista de onde emergiriam as ciências sociais no século XIX. Assim como se investiu em “descobrir” leis da natureza, buscou-se estabelecer leis da sociedade. Na composição dos fenômenos sociais sob a égide das leis propostas pelas ciências naturais, os fatos sociais são reduzidos às suas dimensões mais externas e mensuráveis, o que implica uma compreensão superficial, distanciada das malhas do tecido social, sua textura, cores e nós. Mais tarde, a ideia sociológica de cultura, cunhada sob a perspectiva positivista, traria, na verdade, como afirma Benjamin, as sementes da barbárie.

Destacamos três pilares erigidos pelos precursores da empreitada de trazer os estudos da sociedade para as asas do positivismo. Montesquieu estabelece a relação entre as leis do sistema jurídico e as leis da natureza. Bacon propõe a ideia da plasticidade da natureza humana, o que sob condições sociais, jurídicas e políticas adequadas, pode alcançar um estado ideal. Visco é responsável pela defesa de leis que encaminham as sociedades à evolução, ideia a partir da qual se acredita ser possível também prever resultados das ações coletivas (SANTOS, 1987).

As defesas de Bacon e Visco desfiam o cerne argumentativo embrionário de posturas e pensamentos tipicamente modernos que partem do entendimento do tempo contemporâneo como o fim da linha evolutiva e partindo dessa auto-perspectiva, localiza as demais culturas e sociedades sempre atrás de si. O motor, por sua vez, da evolução humana se constitui na presença instrumental da tecnologia, cujo desenvolvimento se dá como progresso da ciência. Esse otimismo, e mesmo fé cega na ideia de uma evolução humana linear, conduzida pela tecnologia, ignora toda e qualquer força negativa e destrutiva das tecnologias, como alerta Benjamin (KANG, 2009). Esse otimismo também revela uma visão romântica em relação à técnica, entendida como meio neutro apartado das referências profanadoras às quais os humanos estão condenados, se mostrando assim, mais próxima ao

domínio da razão, uma vez que sua concepção e funcionamento são derivados das forças matemáticas.

Entretanto, a conjunção dessa fé cega na racionalidade e na técnica, com a percepção superficial do tecido social, marcada pela crença na plasticidade humana, fornece o impulso para os desenrolamentos do século XIX que deflagram o evento dramático para toda a humanidade, a Segunda Guerra Mundial, que Hannah Arendt (2013) localiza como o grande divisor de águas entre os séculos XIX e o XX. Esse turbulento século nasce no leito das catástrofes da Guerra, que por sua vez convocou a humanidade a vivenciar a radicalidade do novo paradigma.

A filósofa compreende em sua reflexão, que somente a radicalização com o passado se fazia possível para os pensadores que experimentavam algo novo em uma ordem diversa do que estava posto, não sendo possível, naquele momento a eles, um novo início e reconsideração com o passado. O esforço empreendido foi de escape dos padrões de pensamento que reinavam no Ocidente há mais de dois mil anos.

Walter Benjamin (2006) utiliza uma imagem interessante: a razão como um machado afiado, com o qual o século XIX avança com o olhar obstinadamente focado à sua frente, para não se perder no entorno selvagem e fora do controle, do mito. Essa negação do passado, que destroça a tradição, não significa, entretanto, que os conceitos tradicionais não exerçam poder sobre a mente dos homens. Eles podem, inclusive, como alerta Arendt, tornar-se tirânicos, uma vez apartados de seus processos de memorização e da dinâmica de imputação de sentidos no seio do cotidiano social.

A bem da verdade, o ardor da tradição e sua presença no pensamento do homem independem de sua consciência. Segundo Arendt (2013), apenas por duas vezes, na história ocidental, nos deparamos com situações em que os homens estavam conscientes da dimensão da tradição: uma, quando os romanos elegeram o pensamento e a cultura da Grécia clássica como sua própria tradição espiritual; e a outra, quando no período romântico, vive-se a exaltação consciente e a glorificação da tradição. Para a filósofa,

entretanto, essa glorificação do passado serviu apenas para marcar o momento em que a modernidade se preparava para plasmar implicações irreversíveis ao mundo.

Não podemos, entretanto, na percepção de Arendt, compreender as ideias modernas em si como causadoras da Segunda Guerra. “(...) As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas ideias de quaisquer desses pensadores” (ARENDR, 2013: 54). O que compõe, então, esse evento dramático é um conjunto de acontecimentos cujas motivações escapam da nossa capacidade de apreensão.

#### II.IV.II – Fantasmagorias

Benjamin compreende a modernidade como um mundo dominado por fantasmagorias. De acordo com Jaeho Kang (2009), esse termo é cunhado por Etienne-Gaspard Robertson, um físico belga dedicado aos fenômenos óticos. O físico apresentava espetáculos ilusionistas que chamou de Fantasmagorias, por criar por meio de lanternas mágicas a visão de fantasmas. O termo também foi largamente utilizado por escritores como Edgar Allan Poe e Charles Baudelaire, em contos marcados por eventos sobrenaturais. Em Benjamin, o fantasmagórico é ‘o brilho com o qual se envolve (...) a sociedade produtora de mercadorias’. Esse brilho, na percepção de Tiedemann, tem mais a ver com o caráter de fetiche da mercadoria. Fantasmagorias seriam assim ‘imagens de desejo’ do coletivo por meio do qual se procura superar e mesmo transfigurar as imperfeições do produto social (BENJAMIN, 2006:24).

O século XIX se apresentava como modernidade em sua excelência, sustentada na ilusão do novo, ideia essa que se completa com a noção de progresso. Benjamin, se valendo de uma linguagem teológica interpreta a modernidade como ‘tempo do inferno’ (pg. 20), eternizada pela postura voltada sempre ao que se apresenta como mais novo, mas que na verdade permanece sempre igual em todos os lugares. E se havia alguma função crítica em seu conceito, essa se perdeu definitivamente com a “doutrina da seleção natural”, que fortaleceu a noção de que seu processo se realizaria automaticamente. E para completar,

essa doutrina “(...) favoreceu a extensão do conceito de progresso para todos os domínios da atividade humana” (pg. 519). Benjamin se via de acordo, assim, com a denúncia de Blanqui de que o progresso seria a fantasmagoria da própria história.

Friederich Tiedemann entende que Benjamin desejava tratar das coisas do século XIX como se fosse um mundo de coisas sonhadas. A aplicação do modelo onírico do século XIX dá-se porque o filósofo via nos escritores e artistas surrealistas e românticos tardios a plena função do imaginário de um inconsciente coletivo que ultrapassou em sonhos seus limites históricos, já atingindo o presente. Benjamin mostra assim como, por exemplo, as criações arquitetônicas como as passagens parisienses têm sua origem sob a ordem da produção industrial, mas contêm ao mesmo tempo algo que o capitalismo não poderia prever, que é o uso dos vidros. Assim, cada época teria um lado voltado para os sonhos, um lado infantil.

Somente um observador superficial pode negar que existem correspondências entre o mundo da tecnologia moderna e o mundo arcaico dos símbolos e da mitologia. Num primeiro momento, de fato, a novidade tecnológica produz efeito somente enquanto novidade. Mas logo nas seguintes lembranças da infância transforma seus traços. Cada infância realiza algo grande e insubstituível para a humanidade. Cada infância, com seu interesse pelos fenômenos tecnológicos, sua curiosidade por toda a sorte de invenções e máquinas, liga as conquistas tecnológicas aos mundos simbólicos antigos. Não existe nada no domínio da natureza que seja por essência subtraído de tal ligação. Só que ela não se forma na aura da novidade, e sim naquela do hábito. Na recordação, na infância e no sonho. Despertar (BENJAMIN, 2006: 503).

O medo do mito coloca a humanidade à sua mercê e assim está fadada a permanecer, segundo Benjamin, enquanto a fantasmagoria ocupar um lugar nela. O “despertar” então se refere à libertação da humanidade das fantasmagorias que a modernidade produz. Acontece que os mitos modernos não são reconhecidos como tais, mas como “verdades”, e aqui vive o perigo maior dessa grande *trampa*. Funda-se e se alimenta a crença de que os mitos são conteúdos infantilizados e irracionais que couberam bem às sociedades anteriores à ocidental moderna, por sua ingenuidade e menor capacidade intelectual. Mas que agora, estamos livres de seus engodos irracionais, e somos agraciados pelas capacidades científicas e técnicas que nos garantem e legitimam a

possibilidade de julgar todas e quaisquer sociedades que se valham ainda dessas antiquadas ferramentas cosmológicas, os mitos. Nisso, somos incapacitados de enxergar e compreender a construção mitológica empreendida pela modernidade. Em outras palavras, a estratégia extremamente eficiente da cosmologia moderna foi a de se valer da criação de grandes e imperiosos mitos, dentre eles, e talvez o maior de todos, o de que esses não seriam mitos. O discurso do rompimento com o universo do mito é logrado pelo uso irresponsável, extremo e perigoso do pensamento mitológico.

A fantasmagoria indica, na leitura de Jaeho Kang (2009), um modo geral da experiência moderna, aviltada pela febre com que a lógica da mercadoria assalta as relações sociais. A reflexão de Benjamin em torno dessa noção indica, nesse sentido, o empobrecimento na comunicabilidade da experiência. Assim como nas relações sociais, também há mudanças centrais nas formas de comunicação, com a predominância crescente da indústria da informação, em detrimento da comunicação narrativa, na forma de contação de histórias. Entretanto, à miúdo o esforço da sociedade moderna em manter longe as contradições, a fantasmagoria ao mesmo tempo que paira como névoa sobre os nossos olhos, nos cegando, também torna questionável a separação cartesiana entre sujeito e mundo objetivo, uma vez que coloca em evidência experiências que fogem à estrutura racional.

Como atualização da busca infinita pelo novo, as pessoas desejam tornar as coisas e os objetos sempre perto de si, por meio da recepção de sua reprodução imagética, por meio da cópia (BENJAMIN, 2012). Quando a mercadoria é adquirida liga seu proprietário à própria sociedade produtora, o imbricando a ela, porém em sua aparência ela não se mostra como de fato é; seu esforço é de abstrair o fato de que produz mercadorias. Essa constatação de Benjamin se mostra ainda mais dramática desde o aperfeiçoamento das técnicas do marketing que plasmam o contexto dos produtos com elementos que nada têm a ver de fato com seus contextos de produção, mas que mascaram, muitas vezes, condições de produção desagradáveis aos olhos humanos. Essa fantasmagoria nos importa, especialmente, uma vez que é ela responsável pela produção de um senso de normalidade na mercadologização de

tudo, inclusive de elementos básicos à existência, como a água. O espetáculo da modernidade refere-se à fantasmagoria da cultura capitalista como anestesia.

#### II.IV.III – Fantasmagórico capitalismo

Para Benjamin (2006), o capitalismo coloca o mundo em um sono repletos de sonhos. Os conteúdos desses sonhos passam por toda espécie de desejo e fetiche, mas se desenrolam, em sua maioria, em cenários montados pelo trabalho do *desenvolvimento* – noção imbricadamente atrelada à ideia de progresso –, da *ocidentalização* e da *racionalização tecnoeconômica*, tomando este último termo emprestado de Edgar Morin (2013). Compreender, entretanto como tão rapidamente a perspectiva ocidental de viver nesse mundo tornou-se tão difundida e para muitas pessoas inquestionável, não se coloca a mim como tarefa fácil. Início essa compreensão com algumas leituras esclarecedoras, como a obra de David Harvey “A produção capitalista no espaço”, “A corrosão do caráter” de Richard Sennet, e “A via para o futuro da humanidade”, já citada, de Edgar Morin, principalmente. Dentro dos meus limites de conhecimento econômico trago aqui as principais informações e reflexões suscitadas por esses autores que mobilizaram meu pensamento no esforço de compreender de que tantas formas o capitalismo tece e é tecido nas malhas sociais das sociedades ocidentais e ocidentalizadas.

Para Morin, vivemos sob a égide de uma nova cegueira, alimentada pela ilusão de que a racionalidade determina o desenvolvimento. A racionalidade, entretanto, tal qual a temos compreendido, é confundida com o que ele chama de *racionalização tecnoeconômica*. Essa racionalização se limita ao cálculo como instrumento de conhecimento, alheio às atividades e dimensões não permeadas pela monetarização, pelo que não pode ser calculado economicamente ou medido: “(...) a alegria, o amor, o sofrimento, a dignidade, dito de outra forma, o próprio tecido de nossa vida”. O desenvolvimento, assim, se assume enquanto prescrição de um padrão receitado de forma indiferenciada a sociedades diversas, ignorando seus contextos, suas “(...) singularidades,



seus saberes e fazeres, suas artes de viver” (pg. 30). A noção ocidental de desenvolvimento mostra-se um conceito estanque, pouco aberto a outras produções de sentido, o que torna as ações promovidas em seu nome no mínimo desrespeitosas, na medida em que denunciam o analfabetismo e outros “atrasos” na área da saúde, da economia, entre outros, sem perceber as riquezas de suas culturas orais tradicionais, chegando ao ponto de colocar em risco inúmeras etnias cujos costumes e lógicas culturais divergem profundamente das do ocidente.

Nesse sentido, concordo com Morin, quando afirma que esse desenvolvimento produziu um subdesenvolvimento intelectual – com a disciplinarização do saber –, psíquico – porque empobrecemos a perspectiva através da qual olhamos o mundo, com o predomínio do pensamento econômico e do estímulo ao qual somos submetidos todo o tempo para considerar tudo, e todos, em termos quantitativos e materiais –, e moral – quando a exacerbação do individualismo nos circunscreve em um egocentrismo que predomina sobre a solidariedade. “Vivemos, assim, em uma sociedade em que as soluções que queremos levar aos outros se transformaram em nossos problemas” (pg. 32).

O tempo racionalizado do velho capitalismo permitiu às pessoas pensar suas vidas como um relato acerca da progressão de acontecimentos que deveriam marcar suas histórias, o que devia acontecer na ordem da experiência. Na realidade, entretanto, as oportunidades no mundo dos negócios não permitiram a materialização de fato desse pensamento e discurso estratégicos que, ao contrário, se acomodaram como pano de fundo da experiência, o que calou profundamente a vida subjetiva das pessoas. Na década de 1960, a juventude lança suas insatisfações em relação às instituições, às grandes corporações e governos, tanto do mundo capitalista como socialista. Ambos os regimes pareciam à juventude dessa época “prisões burocráticas” (SENNET, 2007: 9), quando boa parte de sua luta estava concentrada na liberdade e expressão, sexual, de gênero, entre outras.

Para Sennet, de alguma forma, os desejos dessa década foram satisfeitos com o desaparecimento dos regimes socialistas com controle econômico centralizado, e com a flexibilização das instituições estatais encarregadas da saúde e da educação. Acontece que

da forma como se deu, o desmantelamento institucional não produziu o que pretendiam as juventudes da época: relações de confiança, comunitárias e de solidariedade; renovação das sensibilidades em relação às necessidades do outro. O que aconteceu foi na verdade a fragmentação da vida de muitas pessoas, em que a insegurança generalizada se tornou o sentimento presente.

David Harvey (2006) entende a década de 1970 como um divisor de águas para um “novo capitalismo”, marcado por espantosa autonomia do capital financeiro e dos circuitos de produção material. Isso implica que empresas estatais passaram cada vez mais a investir o seu excedente em áreas promissoras e rentáveis, em busca de maiores lucros. Entretanto, essa autonomia tem gerado um jogo político-econômico cada vez mais complexo, que reforça o tom empresarial dessas empresas públicas e as distancia de sua autonomia política e seu embricamento na governabilidade.

A escola francesa de regulação, corrente heterodoxa do pensamento econômico, entende o capitalismo como um sistema instável, que vive ciclicamente crises que o levam a criar aparatos regulatórios que tendem a agir de forma anticíclica. As crises se dão quando há um desequilíbrio entre produção e demanda, havendo excesso de acumulação. O progresso de acumulação depende da expansão da produção que, por sua vez, exige a existência de mão-de-obra disponível, a existência no mercado dos aparatos necessários, como maquinário e matéria-prima, além de um mercado que absorva a mercadoria produzida. Dessa forma, entendemos que produção e consumo se retroalimentam. Entretanto, quando o volume total das mercadorias é exageradamente ampliado, o que acontece frequentemente, visto que o objetivo motivador é sempre o aumento dos lucros – que implica mais vendas – e não se tem mercado consumidor, porque os salários estão achatados, há crise.

Nesse caso, o capitalismo busca formas de sustentar o sistema, criando novas condições para a renovação da acumulação, expandindo, por exemplo, as áreas e esferas onde o capital está presente. A década de 1970 vivenciou uma dessas crises, por conta do aumento do preço do petróleo, e propôs o neoliberalismo como solução, na defesa da não intervenção do estado na economia. Sob o argumento da necessidade de total liberdade de

comércio para garantir o crescimento econômico e o desenvolvimento social do país. Essa escola atentou Harvey para as mudanças no contrato social e as reorganizações do universo do trabalho, advindas com o novo capitalismo neoliberalista, em que a acumulação flexível substituía o modo de produção fordista.

Richard Sennet (2009) fala como esse novo capitalismo, que atualiza seu ordenamento a partir da flexibilização, tem implicado mudanças importantes tanto no âmbito do trabalho como do caráter humano. Líderes empresariais e jornalistas enfatizam o mercado global e o uso de novas tecnologias como as características distintivas do novo capitalismo; científicos sociais e econômicos, como o sociólogo Mark Granovetter, afirmam que a força das instituições modernas estaria nos laços frouxos, o que valoriza as formas passageiras de associação em detrimento às ligações de longo prazo; John Kotter defende o emprego de consultoria, sob o argumento de que a lealdade institucional seria uma armadilha, dado o caráter curto dos projetos, produtos, conceitos comerciais e etc. da economia.

Sennet (2007) acredita que a globalização, ou mundialização, seja o elemento mais novo desse capitalismo que tem expandido, principalmente, as multinacionais. Essas corporações, por sua vez, costumavam estar imbricadas à política do Estado-nação. Hoje, entretanto, as empresas possuem investidores e acionistas de todo o mundo e uma estrutura de propriedade que inviabiliza que suas ações sirvam aos interesses nacionais. Nesse processo, o argumento mais radical usado a seu favor tem sido o de que as nações estariam perdendo seu valor econômico.

Esse argumento prepara um terreno propício para cenários cada vez mais extremos de privatização de bens e recursos. Desde aqueles já sabidamente visados como petróleo, minério e energia elétrica, até a água, umadas mais novas “estrelas do novo ciclo de commodities”, como anuncia o título de uma matéria da Folha de São Paulo online, de fevereiro de 2016<sup>18</sup>, junto ao lítio e o carbono. Esses novos alvos de interesse têm

---

<sup>18</sup> Disponível pelo link: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/02/1744233-agua-minerais-litio-e-carbono-viram-estrelas-no-novo-ciclo-de-commodities.shtml>

geradoposturas mais enfáticas e agressivas por parte do mercado internacional. É como se se pudesse deslocar e isolar esses bens dos territórios e seus contextos.

Morin (2013) aponta as principais características da globalização a partir da citação do economista Alan Greenspan: a desigualdade, o uso irrestrito e irresponsável de recursos, o estímulo às políticas especulativas, a liquidez financeira, a irresponsabilidade bancária e o aquecimento do planeta, são algumas delas. Como a mundialização e a ocidentalização são peças-chave na defesa pelo desenvolvimento, encontramos-nos como em um navio à deriva de um sistema financeiro extremamente complexo e irresponsável que tem corroído a política e desfiado profundas crises que têm entrado em erupção isoladamente, mas que em sua conexão, apontam a tendência de sua convergência provocando uma crise planetária.

A crise da política se agrava por toda parte pela incapacidade de pensar e de enfrentar a amplitude e a complexidade dos problemas; a crise das zonas rurais, com o processo de desertificação, provocada pela concentração urbana e pela extensão das monoculturas industrializadas; a crise ecológica que se acentua com a degradação crescente da biosfera; a crise das sociedades tradicionais decorrente da ocidentalização. Todo esse conjunto de crises aponta também para a crise da própria civilização ocidental, com a exacerbação do individualismo, e a penetração cada vez mais profunda na malha social dos valores capitalistas, que produz certo “mal-estar psíquico e moral” que se instala no coração do bem-estar material (pg. 25).

Deparamo-nos, dessa forma, apenas com um breve vislumbre do que pulsa sobre a superfície, já marcada por erupções, da sociedade contemporânea. Os impactos da forma de vida capitalista impõem ao mundo questões de grande seriedade que não são mais localizadas, principalmente no que tange à dimensão ecológica. Toda civilização, ocidentalizada e não ocidentalizada, está fadada a sofrer e lidar com as consequências do uso irrestrito e irresponsável dos recursos e bens do planeta. Essa mesma sociedade que cria os problemas propõe soluções pensadas a partir de seus preceitos capitalistas, uma vez que não está disposta a abandoná-los. Sob a defesa irrestrita pelo desenvolvimento das sociedades marcadas pela pobreza e miséria, a sociedade ocidental constrói seu discurso em torno das ideias de *ecodesenvolvimento*, que trazem consequências diretas no que diz

respeito à forma como temos agido politicamente em relação à água, guiados por uma compreensão primordialmente econômica desse bem, ou seja, como um recurso produtivo e de fonte de lucro, em primeiro lugar.

#### II.IV.IV – A mais nova Fantasmagoria

Acredito que se Benjamin fosse vivo se assustaria com essa fantasmagoria produzida pela sociedade ocidental: o desenvolvimento sustentável. Algumas leituras foram cruciais no aprofundamento reflexivo em torno dos argumentos e dos contextos dentro dos quais esse, entre outros termos, como “sustentabilidade” e “ecodesenvolvimento”, foram se delineando e tomando forma e proporções talvez inesperadas por seus precursores.

A primeira leitura que fiz, “A terceira margem: Em busca do ecodesenvolvimento”, de Ignacy Sachs, foi crucial para a localização dessa discussão e percepção de questões incômodas no escopo de sua construção conceitual e de ação no mundo. Outro movimento foi igualmente importante foi a participação no Colóquio “Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, ocorrido em 2013, e organizado de forma colaborativa, tendo como propositor o Departamento de Filosofia da PUC-Rio e o PPGAS do Museu Nacional – RJ. Estavam reunidos durante os cinco dias do colóquio importantes pesquisadores de diferentes áreas, das ciências sociais, humanas, engenharias e biológicas, como Viveiro de Castro, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Silvia Rivera Casicanqui, entre outros nomes conhecidos, além da liderança indígena Aílton Krenak.

O primeiro colóquio internacional sobre o meio ambiente aconteceu em 1970, e foi um desafio para as ciências sociais. Segundo Ignacy Sachs (2009) nessa época a palavra “meio ambiente” não fazia parte de seu vocabulário e foi ali que se desvelaram para ele os elos que ligam as problemáticas do meio ambiente e do desenvolvimento. Sachs defende que precisamos de outro crescimento para outro desenvolvimento, que tenha como prioridade sempre objetivos sociais, dentro do respeito às condições ambientais, e que

mobilize soluções economicamente viáveis. Essa posição foi retomada em Estocolmo, em 1972, na primeira grande conferência internacional sobre o tema.

Sachs narra, na ocasião da preparação dessa primeira Conferência o confronto de dois posicionamentos opostos a respeito das relações entre meio ambiente e desenvolvimento.

De um lado partidários do crescimento selvagem, que diziam: “Primeiro o crescimento e depois veremos”. Um diplomata brasileiro de ideias progressistas, mas que interpretara errado o meio ambiente como algo que seria simplesmente uma pedra jogada no caminho da industrialização dos países do Sul, nos disse, num momento de discussão livre, “que todas as indústrias poluentes vão para o Brasil, temos espaço suficiente para isso, e no dia em que formos tão ricos como o Japão nos preocuparemos com o meio ambiente”. Havia também um inglês que considerava que o meio ambiente era uma invenção das classes ricas e desocupadas que custavam a encontrar uma ocupação. Esses partidários do crescimento selvagem diziam, portanto, que o meio ambiente era algo para amanhã. No oposto, estavam os “zegistas” (partidários do ZEG, Zero Economic Growth) de diferentes espécies, partidários do crescimento demográfico zero, do crescimento material zero, e por fim os partidários de parar qualquer crescimento (SACHS, 2009: 232).

Foi definida, entretanto, uma via mediana que consistia em continuar o crescimento enquanto houvesse pobres e desigualdades gritantes, mas sendo imperativa a mudança desse crescimento no que tange as suas modalidades e, sobretudo, à divisão dos seus frutos. A Conferência de Estocolmo inscreveu definitivamente o meio ambiente na ordem do dia da comunidade internacional. Ali foi decidida a criação do PNUMA, cuja sede central se encontra em Nairóbi, sendo assim o primeiro programa de alcance mundial instalado na África.

Nos vinte anos que separaram a Conferência de Estocolmo e a Conferência do Rio em 1992, a maioria dos países revisaram e mesmo criaram suas legislações e administrações ambientais, e algumas empresas se convenceram a pensar acerca do meio ambiente, sobre o argumento de este poderia ser uma fonte de lucros e não apenas de custo adicional.

A conferência teve imenso sucesso midiático, mas o entusiasmo criado pela Cúpula do Rio não se concretizou e até hoje as agendas locais 21 são poucas. Além da inabilidade na

pós-conferência, Sachs destaca que a maioria das recomendações da Cúpula do Rio ia ao sentido contrário à contra reforma neoliberal que, na época, estava no auge. O desenvolvimento socialmente incluyente e respeitoso do meio ambiente não era compatível com o *laissez-faire* econômico. Tanto que os dez anos que se seguiram à conferência do Rio foram, em diversos aspectos, um retrocesso.

Em relação ao conceito de ecodesenvolvimento, Sachs cita Franklin, Gandhi e Dubos como três pensadores que apontam aspectos importantes, a seu ver. Franklin, por seu pragmatismo, simboliza, para Sachs, o conceito novo de conhecimento prático que foi um dos traços originais do desenvolvimento americano: a engenhosidade para inventar os recursos. E fazer ecodesenvolvimento é também, na sua percepção, saber aproveitar os recursos potenciais do meio.

Por muito tempo negligenciado pelos economistas do desenvolvimento, Gandhi aparece, hoje, como precursor importante de outro modo de conceber o desenvolvimento. Toda e qualquer economia política é baseada num conjunto de postulados éticos e, portanto, normativos. E Gandhi traz a questão ética para o centro de sua concepção de desenvolvimento, ao ponto de tornar menor a preocupação com a produtividade. Acontece que seu olhar se concentra nos pobres aldeões, nos párias rebatizados como filhos de Deus (Harijans), nas viúvas, e em todos os deserdados deste mundo. O que mais importa, assim, é o serviço que os homens prestam uns aos outros, e isso nos dá pistas de que tipo de desenvolvimento Gandhi tinha em mente.

Gandhi se preocupava em estimular o contar consigo mesmos, melhorando a qualidade de vida, a partir das ações cotidianas mais corriqueiras: limpando as aldeias, seguindo preceitos simples, mas eficazes de higiene, procurando conhecer as propriedades medicinais e nutritivas das plantas locais, entre outras coisas. Diferentemente de Franklin, que pregava o enriquecimento do indivíduo, Gandhi, ao contrário, pregava o autocontrole das necessidades, recusando-se à ideia de nos submetermos à tirania das necessidades incessantemente crescentes e à corrida aos bens materiais.

(...) O problema colocado por Gandhi é, para nós, de cadente atualidade. Quanto é suficiente? É uma questão muito gandhiana que traz à baila os dois

últimos séculos da filosofia social dominante no Ocidente. Pois, com poucas exceções, os pensadores liberais e os marxistas concordam em ver na escalada ininterrupta de aspirações, necessidades e consumos, um critério de progresso (SACHS, 2009: 259).

Dubos, escolhido juntamente com a economista inglesa Barbara Ward para redigir o relatório da Primeira Conferência em Estocolmo, considera que a capacidade do homem para a adaptação é um dos atributos mais importantes do ser humano. Esse atributo é uma dádiva, mas também pode ser uma ameaça potencial, pois o estado de adaptabilidade do mundo de hoje pode ser incompatível com o mundo de amanhã. Ele acreditava imensamente na criatividade do homem e no seu potencial para a renovação e a autotransformação.

Elencando esses três pensadores, Sachs destaca três dimensões que parecem caras a ele: o pragmatismo, a ética e o conhecimento científico. Para ele, o conceito de desenvolvimento é normativo – tendo um conjunto de valores incorporados – e processual; habita o tempo, atuando sobre espaços diversificados. Dessa forma, exerce a função de ser um instrumento de avaliação das trajetórias históricas, e de elaboração de projetos. Nesse sentido, a história e a prospectiva precedem o planejamento que, por sua vez, instaura a ação. Nesse processo, as ciências sociais teriam um valor heurístico, ajudando na inquirição, cujas respostas, entretanto, só poderiam vir da práxis.

Essa conceituação traz consigo algumas fontes de incômodo, o que não infere que ignore a grande contribuição e importância do pensamento de Sachs. Por mais que mais à frente em seu texto, Sachs defenda a multidimensionalidade como pano de fundo à frente do qual o desenvolvimento precisa ser pensado, se valendo do encontro das diferentes disciplinas para o enfrentamento da complexidade, a separação que propõe entre as ciências sociais, em sua dimensão heurística, e as demais ciências, em sua dimensão pragmática, diz de um pensamento claramente disciplinar. Outra e mais incômoda é a concepção de desenvolvimento muito atrelada à perspectiva ocidental de que estaríamos temporalmente e culturalmente em um lugar privilegiado que nos autoriza a avaliar outras sociedades e outros tempos.



Sachs comenta acerca da confusão que há quando

(...) representantes das diferentes disciplinas, sentados em volta de uma mesa, empregam os mesmos vocábulos para designar significados muito diferentes. Como a prática do comparatismo, sofri muito durante os múltiplos colóquios sobre a pluridisciplinaridade, organizados pela Unesco, que caíram na armadilha da justaposição de discursos monodisciplinares, hermeticamente fechados uns aos outros, embora lhes aconteça ter um vocábulo comum (SACHS, 2009: 324).

O que me leva a pensar que o problema seja justamente a própria noção de desenvolvimento. Parece-me que o que há de mais expressivo na forma como a sociedade ocidental enfrenta as questões postas pelo desenvolvimento criado por ela, a partir das noções de ecodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, é a concordância em relação à necessidade de se repensar o desenvolvimento. Entretanto, o pensamento ocidental tem alcançado apenas a superficialidade da questão, talvez porque não esteja disposta a enfrentar as consequências que implicam adentrarmos profundamente esse movimento reflexivo. A forma, por exemplo, como Gandhi conversa com a ideia de desenvolvimento foge completamente dos principais preceitos que a erigem na modernidade, muito atrelados às noções de progresso, produtividade e acumulação, preocupações do sistema capitalista. O pensamento de Dubos, elencado por Sachs, deposita sua esperança no potencial criativo humano no que tange à produção científica e tecnológica; acredito que esse conhecimento tenha iluminado muitas questões e proposto ações importantes, entretanto é preciso considerarmos o potencial criativo de outros conhecimentos, tão importantes quanto. Enquanto não formos capazes de agregar outras realidades e saberes, em vez de subtrair, ficando circunscritos apenas pela ciência moderna, não seremos capazes de ampliar nossa visada. Como disseram Donna Haraway e Viveiro de Castro em suas falas, no colóquio *Os mil nomes de Gaia*, precisamos aprender a contar com outras histórias que nos ajudem a nos responsabilizar; precisamos de novas narrativas.

É preciso termos muito claro que quando falamos de desenvolvimento, hoje, mobilizamos este que nos é mais palpável e sob o qual a organização político-econômica tem organizado as sociedades ocidentais e ocidentalizadas: o capitalista, antropocêntrico e equivocado, nas palavras de Leonardo Boff (2013).

(...) na compreensão e na linguagem política dos governos e das empresas, desenvolvimento é medido pelo aumento do Produto Interno Bruto (PIB), pelo crescimento econômico, pela modernização industrial, pelo progresso tecnológico, pela acumulação crescente de bens e serviços, pelo aumento da renda das empresas e das pessoas. (...) Desenvolvimento, na prática, é sinônimo de crescimento material (BOFF, 2013: 44).

É antropocêntrico<sup>19</sup>, pois se centra somente no ser humano, se colocando indiferente às demais comunidades de vida (flora, fauna e outros organismos vivos e aqueles considerados pela ciência clássica como não vivos). Essa é, para o Boff, a grande falha presente em todas as definições dos organismos da ONU, que partem de uma concepção exclusivamente antropocêntrica e insistem em pensar o ser humano acima da natureza ou fora dela. É contraditório, uma vez que não há como haver desenvolvimento considerando apenas uma parte dessa comunidade de vida, e é justamente por conta dessa falha que a desigualdade se aprofunda cada vez mais, pois não conseguimos se quer desenvolvermos juntos, enquanto espécie, nos termos propostos. É equivocado, porque coloca sobre a pobreza a principal causa da degradação da natureza, enquanto, na verdade, é a pobreza um de seus efeitos.

Intrigada em relação à possibilidade de outros sentidos possíveis para o termo, busco a etimologia da palavra *desenvolvimento*, à procura de outras iluminações: a palavra “desenvolver” se forma a partir do prefixo “des”, que traz o sentido de oposição, e “envolver”. Envolver vem do latim *volvere* que significa rolar, fazer girar. Compreendemos, assim, *desenvolver* como o ato de descobrir, desenrolar, permitir o aparecimento de algo que estava escondido. Desenvolvimento, a partir dessa perspectiva, seria o intento (sufixo “mente”) de provocar esse desenrolar, aparecimento de algo oculto. Podemos compreender, dessa forma, que não se trata nada mais do que possibilitar que algo que já existe apareça, ou venha à tona. Nesse sentido, a forma como Gandhi compreende o desenvolvimento, mesmo que não o conceitue na praxe científica, se mostra muito mais coerente com o sentido primevo do termo.

---

<sup>19</sup> Doutrina filosófica segundo à qual o homem é o centro do universo.

Pensemos agora acerca da relação criada entre desenvolvimento, em seu sentido capitalista, e sustentabilidade. A leitura da tese de Paulo Rodrigues dos Santos (2013), “Natureza e Verdade: A Pedagogização Ambiental da Sociedade Contemporânea” nos convoca a pensar mais profundamente acerca das contradições inerentes ao discurso ambientalista, a começar pelo conceito de desenvolvimento sustentável, que seria o ponto chave para salvaguardar o capitalismo, enquanto sistema socioeconômico, o redimensionando como “capitalismo verde” ou sustentável. Suas reflexões centrais giram em torno da ideia de que seu teor discursivo serve como estratégia voltada para a desvinculação entre a crise ambiental e o sistema capitalista. Desde esse prisma, o capitalismo não precisa responder pela crise ecológica, ao contrário, a sua racionalidade traz respostas para o equacionamento da mesma. Nesse sentido, a Teoria do Desenvolvimento Sustentável assegura a continuidade ao modelo civilizatório capitalista (pg. 10).

Santos elenca três principais estratégias discursivas: o Desenvolvimento Sustentável, a Teoria da Modernização Ecológica e a Sociedade de Risco, que buscam identificar e legitimar formas de racionalidade da ciência, da tecnologia e do ethos capitalista para responder à questão ecológica e equacioná-la não como um limite à expansão e à continuidade do sistema capitalista; mas como possibilidade de continuidade de seu sistema social.

Também busca compreender a elaboração dessas Teorias enquanto estratégias discursivas, se atentando para o movimento ecológico revolucionário que emergiu na Europa nos anos 1960, e que fez surgir lutas transversais ou minoritárias (termo de Michel Foucault), como o feminismo, o movimento negro, o movimento homossexual, entre outros. Dessa movimentação surgiu outra mobilização, chamada pelo pesquisador de “movimento ecológico agrônomo”, que não estaria alinhado a essa primeira circulação das “lutas ecológicas transversais”. Esse segundo movimento seria responsável pelos primeiros elementos de um mercado ecológico, que dispôs recursos para a formação de estilos de vida chamados ecológicos, cada vez mais disseminados, baseados nas ideias de consumo consciente, lucro verde, produção limpa e etc. (pg. 111).

Paralela à noção de desenvolvimento sustentável, o pesquisador aponta outra estratégia discursiva que nos interessa, trabalhada principalmente pela ONU, que afirma que “estamos destruindo a natureza” (pg. 32). Na leitura de Santos, ao subjetivar o sujeito contemporâneo como poluidor, se tira o foco das grandes empresas que agredem o ambiente de forma muito mais devastadora, e faz recair sobre as pessoas a responsabilidade pelo contexto dramático enfrentado. Entretanto, essa responsabilidade recai de forma mais pungente sobre as populações dos países ditos não desenvolvidos e em desenvolvimento, quando a ONU, a partir dos Programas vinculados aos grandes Encontros realizados para se pensar o meio ambiente, como a Conferência de Estocolmo e a Rio 92, responsabiliza o subdesenvolvimento como principal fonte de problemas ambientais.

Como solução para tal impasse, a ONU faz da ciência e da tecnologia condição positiva de transformação do ambiente, e a base da evolução humana, ignorando que muitos dos problemas ambientais enfrentados são também consequentes dos avanços tecnológicos, a começar pela quantidade imensurável de lixo eletrônico e não-degradável, grande herança que a modernidade deixa para as futuras gerações. Na leitura de Santos, com a qual estou de acordo, responsabilizar a pobreza pela degradação da natureza é decisiva para fazer do desenvolvimento a chave da resolução da problemática ambiental.

O argumento, de que os atuais problemas ambientais resultam de um uso não sábio da capacidade humana de transformar a natureza e de uma aplicação errada da ciência e da tecnologia e que, ao contrário, o uso sábio —[...] pode trazer a todos os povos os benefícios do desenvolvimento e da oportunidade de melhorar a qualidade de vida|| (ONU, 1972, p.1), dá continuidade a uma visão etnocêntrica bastante empobrecida das sociedades periféricas. Por outro lado, o texto não explicita o caráter global de certos fenômenos ambientais, optando por afirmar: —Nós vemos ao nosso redor crescentes evidências dos danos causados pelo homem em muitas regiões da Terra (ONU, 1972: 1; apud SANTOS, 2013: 133).

Boff também entende que sustentabilidade e desenvolvimento configuram uma contradição nos próprios termos. Uma privilegia o indivíduo, a outra o coletivo; uma a competição, a outra a cooperação; uma a evolução do mais apto e a outra a co-evolução de todos juntos e inter-relacionados. Boff busca, entretanto, não descartar a noção de sustentabilidade, e fala de uma “sustentabilidade real e verdadeira”, conjugada ao princípio

de cuidado. Fundamentalmente, ela diria de um conjunto de processos e ações que se destinaria a manter a vitalidade e integridade da “Mãe Terra”, o que implica a preservação de seus ecossistemas que possibilitam a existência e a reprodução da vida, a preocupação com as gerações futuras, e a expansão e realização das potencialidades humanas em suas diversas expressões. Ele nos remete ao seu sentido circular e incluyente, presente na abordagem da biologia e da ecologia.

Ao final da Carta da Terra, escrita por um conjunto de pessoas, pensadores, representantes de comunidades e povos tradicionais e artistas de todo o mundo, no contexto da pós Conferência Rio 92, encontramos os dizeres:

“Como nunca antes na história, o destino comum nos conclama a buscar um novo começo. Isto requer uma mudança na mente e no coração. Requer, outrossim, um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal. Devemos desenvolver e aplicar com imaginação a visão de *um modo de vida sustentável* nos níveis local, nacional, regional e global” (BOFF, 2013: 14).

Boff defende que pensar a sustentabilidade se faz urgente visto que vivenciamos inúmeras insustentabilidades: do sistema econômico-financeiro, em que o mercado livre se coloca no centro da realidade que nos cerca, abstraído do controle do estado e da sociedade, transformando tudo em mercadoria; a insustentabilidade social da humanidade em consequência ao aprofundamento da desigualdade social; a crescente dizimação da biodiversidade.

O capital especulativo ganhou proeminência sobre o produtivo, o que faz com que ganhar dinheiro seja mais fácil a partir da especulação do que com a produção e comercialização de produtos. “60 trilhões de dólares estão empenhados em processos produtivos e 600 trilhões circulam pelas bolsas como derivativos ou papéis especulativos”. Enquanto a desigualdade aprofunda ao ponto dos 20% mais ricos consumirem 82,4% das riquezas da Terra, enquanto os 20% mais pobres têm que se contentar com apenas 1,6% (pg. 18). A taxa de extinção, por sua vez, está cerca de cem mil vezes maior, segundo

informações repassadas no Colóquio. Com cada extinção, perdemos um modo único de habitar o planeta.

Entretanto, a concepção de sustentabilidade não pode cair no reducionismo e ser aplicada apenas ao crescimento/desenvolvimento. Ela deve abraçar a multidimensionalidade da realidade, ou será apenas uma maquiagem que fadada a derreter em breve. O pensamento que criou essa realidade não pode ser o mesmo que nos vai tirar dela. Faz-se urgente, assim, como também afirma Morin, uma transformação da *mente* e de *coração*. A ciência e a técnica são indispensáveis, mas sozinhas elas não dão conta do que precisa ser mobilizado. Não podemos delegar a esses conhecimentos a tarefa de agir no mundo motivados pelas reflexões postas pelas ciências sociais.

Para Morin, o profundo e preocupante quadro de crise planetária – talvez até pouco tempo abstrato para a maior parte de nós brasileiros, começa a se fazer sentir diante das estiagens e da crise hídrica, principalmente – seja a crise da humanidade “que não consegue atingir o estado de humanidade” (pg. 33). Para Boff, o grau de humanidade de um grupo humano se avalia pelo nível de solidariedade, de compaixão e de cooperação.

(...) Inclusive nos locais em que reinavam as cooperações, as solidariedades, os bens comuns não monetários, destruindo, com isso, numerosas redes de convivialidade. Diferentemente disso, os bens mais comuns tornaram-se mercadorias: a água potável que é vendida em garrafas, a água do mar que se vende nas praias particulares, o “ar puro” e o sol vendidos pelas agências de turismo etc. Os bens mais pessoais podem tornar-se mercadorias: um bebê brasileiro por 800 a 1000 euros. E também órgãos do corpo humano. Compra-se um rim de um miserável da Índia ou da Moldávia por 500 euros (MORIN, 2013: 57).

Compreendemos, assim, que a grande questão que nos persegue parece ser a relação entre povos, e entre grupos humanos com não humanos. Há, entretanto, como cita Morin, em todas as sociedades, multiplicidade de iniciativas dispersas, ignoradas pela política que se colocou à reboque da economia, que são solidárias e comunitárias, e que precisam ser partilhadas e narradas. Assim como Boff, defendo a importância de valorizarmos a *imaginação*. Albert Einstein, segundo ele, acreditava que quando a ciência

não encontra mais caminhos, é a imaginação que entra em ação e sugere pistas inusitadas para outros projetos de mundo.

Boff e Morin compartilham da percepção de que nós e a Terra formamos uma única entidade. Essa tem sido uma leitura da noção de Gaia, introduzida pelo médico James Lovelock. Refundar, religar nossa existência à existência da natureza, com suas necessidades e limites. Após cinco dias de imersão no Colóquio, *Os mil nomes de Gaia*, cheguei à conclusão de que não se trata de um conceito; não há concordância em relação ao seu significado, o que não quer dizer, porém, que não tenha poder mobilizador. Acredito que, justamente, por sua abertura, a constelação de ideias que circunscreve o termo, o torna mais potente. Gaia é como aquela que entra em cena para bagunçar o coreto, sacudir o pensamento que se encontra arraigado.

No texto de apresentação do Colóquio, encontramos a seguinte consideração em relação ao termo:

(...) “Gaia”, nomearia uma nova maneira de ocupar e de imaginar o espaço, chamando a atenção para o fato de que nosso mundo, a Terra, tornado, de um lado, subitamente exíguo e frágil, e, de outro lado, suscetível e implacável, assumiu a aparência de uma Potência ameaçadora que evoca aquelas divindades indiferentes, imprevisíveis e incompreensíveis de nosso passado arcaico. Imprevisibilidade, incompreensibilidade, sensação de pânico diante da perda do controle, e talvez mesmo de perda da esperança: eis o que são certamente desafios inéditos para a orgulhosa segurança intelectual e o destemido otimismo histórico da modernidade.

Em uma primeira leitura, podemos facilmente ter uma impressão de um tom exagerado e sem esperança; Gaia parece aqui um arquétipo da Grande Mãe, representado de diferentes formas em diferentes mitologias – como Patchamama (mitologia Andina), Demeter (mitologia grega), Nuit (mitologia egípcia) e Yemanjá (mitologia yorubá) – descontente com a indulgência de seus filhos, pronta a dar uma boa lição. Entretanto não é esse o tom que sobressai nos encontros. Esforçamo-nos sobremaneira para apagar aquilo que não nos convém, que não nos agrada. Admitir a crise na qual nos encontramos não é tarefa fácil para nós. Mas, como nos diz Silvia Casicanqui, é preciso que enfrentemos os finalismos sem perder a alegria. Tomo também aqui a fala de Aílton Krenak, quando diz que

é preciso coragem para ter esperança. E essa coragem inclui admitir nossa incompetência na tarefa de cuidar do planeta e de nós mesmos. Admitir isso é nos lançar no mundo desde uma perspectiva mais humilde, aberta e disposta à cooperação.

Afirmar que podemos “salvar o mundo” com nosso conhecimento científico, é permanecer na postura arrogante de que detemos o poder necessário para reverter as consequências de nossas ações. Admitir que nossas ações foram nefastas na aceleração dos processos climáticos cíclicos, na dizimação de inúmeras espécies da fauna e da flora, além da dizimação de inúmeros povos e cosmovisões, pode nos conceder outras orientações no lidar com os desafios de viver com os restos produzidos por nós. Nesse momento, é preciso que olhemos para os tantos escombros que nos circunda, e ouvir as vozes ancestrais e as diferentes histórias de diferentes mitologias que nos colocam em contato com potenciais imaginativos e criadores que iluminam desde diferentes prismas nosso presente. Precisamos caminhar mais suavemente sobre a Terra, como diz Krenak.

É importante, nesse sentido, desintoxicar a atmosfera discursiva que, como afirma Casicanqui, encontra-se saturada. Em nossa cultura transbordam informações superficiais, conceitos, linguagens técnicas que assumem tom de frieza e neutralidade, muitas falas e poucos sentidos mobilizadores. Derramamos sobre nós mesmos um arsenal gigantesco de ideias bloqueadas pela afetação de outros olhares. “Não nos possibilitamos ser tocados pelas estrelas” (Krenak). Para o líder indígena, viver bem é falar como gente. Escutar antes de falar e estar à altura do que diz; é caminhar como gente.

Nesse Colóquio ficou claro para mim algumas marcas discursivas e de compreensão que difere marcadamente os pensamentos europeu e latinoamericano. Na fala de Bruno Latour, por exemplo, filósofo e antropólogo francês, há uma atenção sobressaída em relação ao perigo de falar de Gaia a partir de um pensamento holístico, e cair em uma totalização político-religiosa. Para ele, assim, abrir mão da noção religiosa de Gaia é se livrar de uma personificação divina, advinda de uma integração imatura. A consideração de Latour é importante, até o ponto em que encerra a possibilidade da noção de Gaia integrar a dimensão da espiritualidade, que no pensamento de Latour, significa religiosidade. Nas falas de outros pesquisadores latino-americanos, entretanto, a referência à dimensão da



espiritualidade não se encerra na religião, tampouco diz de *uma* experiência espiritual; pois é na sua diversidade que seu sentido se fortalece.

O filósofo também sublinha que o termo Gaia expressa, na verdade, as conexões entre organismos vivos e o meio ambiente. O pensamento de Lovelock, a seu ver, nos convida a rever o conceito moderno de natureza, a partir do qual se entende o meio ambiente apartado do ser humano. E esse é o esforço de Latour, integrar natureza e ser humano no pensamento e na ciência ocidental. E é nesse sentido que uma tendência do pensamento latino-americano me parece especialmente potencial, porque toca em questões mais profundas em relação a essa re-integração.

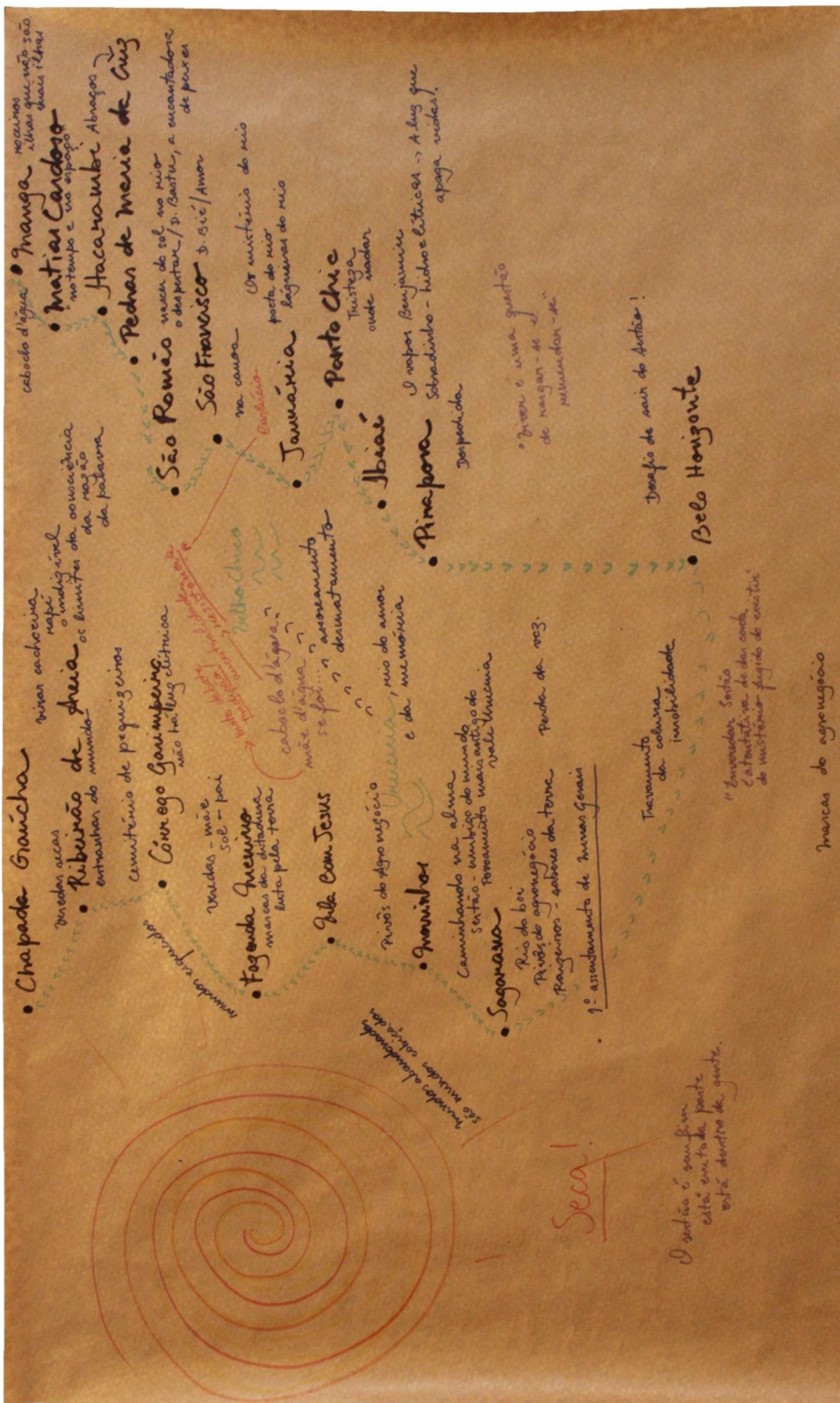
Acredito, como Viveiro de Castro explicita na sua fala, que o povo brasileiro, e aqui eu tomo a liberdade de expandir para os povos latino-americanos, é não-branco, mesmo quando se acredita e se esforça para ser branco. O projeto de embranquecimento dos povos latino-americanos atravessa nossa história desde o processo de colonização européia. Fomos invadidos por um “monarquismo ontológico” (termo usado por Viveiro de Castro), perpetuado pelo capitalismo que promove a estrangeirização de boa parte da população, principalmente os grupos étnicos, que resistem em cuidar e seguir suas cosmovisões.

Acredito, assim, na potencialidade de nossos saberes ancestrais, na difícil tarefa que começa a nos mover, de constituir outro jeito de ser humano, que seja menos auto-centrado, e que nos torne mais capazes de sermos responsáveis, de agirmos no planeta. Revisitamos o rompimento com a tradição, na busca de uma reconciliação; nossa rejeição imatura em relação aos seus saberes, marcada por um espírito jovial e rebelde, insatisfeito e arrogante, nos levou a trilhar um caminho de espetáculos; temos experienciado uma atitude indulgente em relação à Vida, uma vez que não foi possível, ou quisto, medir as consequências.

Passamos nesse segundo capítulo por parte importante dos debates e questões visíveis nos espelhos d'água da contemporaneidade. Entretanto, essa é apenas uma parte, a mais imediata e superficial do que tange as nossas relações com o elemento água. Após o longo período de contemplação do espelho, à margem direita do rio, ouvi o chamado

ressoante nas montanhas não alcançáveis pelo olhar que faziam pulsar em mim a urgência de quebrar o reflexo flexível e difuso do espelho, e adentrar seus invisíveis. Lancei-me em seu leito, sedenta por mergulhos, por me deixar levar pelas correntes de água, e em seu percurso tinha braços, coração e mente abertos para as coisas que me chegavam.





*“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Guimarães Rosa*

Evoco nesse capítulo duas de nossas crianças narradoras, o Wellington e o Adrian, nossos mestres na arte da errância. Depois do dia que passamos com a família de Wesley, em que fomos tocados pelo brincar de seus filhos, Yara, Pedro e Caio, muito mobilizada por esse olhar e sentir de criança, articulei junto à Gisela Pelizzoni, coordenadora pedagógica da escola Municipal José Caliu, e companheira de doutoramento, um passeio junto aos dois alunos da escola. Essas crianças têm o costume, hoje raro, de transitar pelo bairro Marilândia, onde moram, e fazem dele seu quintal, onde criam suas brincadeiras e descobrem o mundo como pequenos andarilhos.

Sáimos, assim, uma tarde, para que Wellington e Adrian nos mostrassem lugares com água onde eles costumam brincar. Eles combinaram entre si uma rota e, sem nos dar muitas explicações, foram nos guiando por entre morros, vales de quero-quero<sup>20</sup>, e bambus. O primeiro lugar para onde fomos não tinha água, mesmo porque essa era uma preocupação nossa, não deles; interessava a eles nos mostrar como eles se divertiam e conheciam o mundo. Subimos até o topo de um morro que parecia ser um pasto abandonado, e entre o pasto e o desbarranco, havia um bambuzal. A brincadeira, muito emocionante, consistia em pegar um bambu flexível, mas firme, e se deixar cair no barranco, voltando com o apoio do bambu.

Enquanto descíamos ao “vale de quero-queros”, pelo caminho Wellington subia nas árvores alcançando seu topo tão rapidamente que parecia que pudesse voar. Eu ficava me perguntando onde estavam escondidas as asas daquele menino. No vale, caminhávamos em direção ao córrego de São Pedro que muito mais à frente dá forma e volume à imensa cachoeira do Vale do Ipê, região central de Juiz de Fora. Mesmo com a grande queda, a cachoeira não dá conta de limpar suas águas, já muito poluídas. Atravessamos uma pequena ponte e dali Wellington percebeu a presença de lixos que, segundo ele, não estavam ali antes. Ele então pegou um pedaço de pau e se esforçou por retirar as garrafas PET e outros

---

<sup>20</sup> Ave popular.

lixos do leito, como quem limpava a entrada de sua casa, como comentou Gisela. A partir de um olhar superficial, ali encontrávamos um vale abandonado atravessado por um córrego sujo; mas na verdade adentrávamos o espaço de intimidade daquelas crianças com seu universo imaginativo; adentrávamos sua esfera de relacionamento com o mundo; por isso, sua casa.



*Foto de Felipe Saleme*

*Meninos de jacarandá<sup>21</sup>*

*Seu corpo se inventa  
É Jacarandá  
Seu olhar de copa  
Alcança o céu  
Do fundo de sua seiva,  
Sabe, intui  
tudo o que a vista e o coração alcançam*

---

<sup>21</sup> Poema escrito para o projeto Espelho d'água, de minha autoria.

*É seu. É de Adrian.  
 Pés enraizados  
 Seus gestos se desenham mansos e fortes  
 Como leão  
 Preto velho sabido  
 Em seu silêncio se comunica  
 Caminha sem fazer sala  
 suas solas descalças  
 Deixam rastros no esquecimento da humanidade  
 os passos pintam outros sentidos na lama  
 Instaura recomeços  
 Esperanças  
 No seio da terra amargada  
 Colhe doçuras  
 Expurga venenos  
 Reconstrói o mundo de restos modernos*

O passeio com Wellington e Adrian nos ensinou muitas sem que precisassem evocar nem uma dúzia de palavras. Seu ensinamento estava em seus passos, na forma como adentravam os espaços, em seu olhar para os mesmos. No silêncio que se instaurava como o lugar de cuplidade entre os dois, eles nos guiavam pelo caminho da errância, através do qual descobriam a cada dia o lugar onde habitavam. Essa descoberta era plasmada por uma curiosidade que buscava estar no espaço e interagir com o mesmo com abertura e coragem. Essa atitude deles reinventou para nós aquele lugar, ermo, descuidado, feio... que se tornou um universo imenso de relações, interações, de vida, ao sermos conduzidos pelos dois. Não haveria, assim, melhores guias para evocar nesse capítulo da travessia, que se dá, justamente, pela errância.

Walter Benjamin, em “O narrador” (1993), evoca duas figuras, a do camponês sedentário e a do marinheiro comerciante, para se referir a duas qualidades presentes no narrador. O camponês representa aquele que conhece seu tempo e lugar, histórias e tradições, e que traz profunda ligação com seus ancestrais, por meio da lembrança. O marinheiro representa aquele cujo conhecimento é formado pelo acesso a diferentes mundos, o que produz em seu olhar a amplitude que falta ao olhar do camponês. O camponês, por outro lado, dispõe da profundidade que falta ao marinheiro.

Posso reconhecer nas preocupações que me movem nessa investigação e nos movimentos de deslocamento em Juiz de Fora, Argentina, Bolívia, sul do Peru e sertão de Minas Gerais, um pouco dessa figura do marinheiro, evocada por Benjamin, imagem que parece familiar também pela minha história pessoal meio nômade. Nesse reconhecimento, trago na construção reflexiva da tese, algumas narrativas pessoais, possíveis pelas intensidades e densidades vividas nos caminhares e travessias realizados. Acredito, como Arnaus (2005), que “(...) a través de la narración se puede plasmar y construir una realidade abierta al diálogo y a la complicidad com quien lea el texto” pg. 66.

Alguns eventos têm iluminado sobremaneira as trajetórias reflexivas que dão corpo à tese; o vivido qualificou a minha escuta e sensibilizou mais o meu estar presente junto aos narradores cujas vozes preenchem as curvas desse trabalho, e também tem trazido substratos importantes para o aprofundado das discussões presentes. O que justifica também a escolha por trazer minhas narrativas em torno da vivência de alguns eventos que considero “eventos-chave”.

Viver em Buenos Aires trouxe importantes interpelações em relação à coerência. Escolhi passar um ano na Argentina para aproximar-me de alguns sentidos possíveis latinoamericanos, na busca por um contato mais direto com seus saberes. Mas Buenos Aires a todo o momento me dizia, me indicava que não encontraria o que buscava presa às dinâmicas cotidianas da grande cidade. Perfazendo os trajetos urbanos, do apartamento aos museus; das feiras ao apartamento; das ruas aos cafés. Mesmo a presença do acampamento indígena no centro da cidade marcava de maneira quase brutal, para mim, o processo de seu silenciamento. As poucas conversas que teci, ou tentei tecer com eles, naquele contexto, eram guiadas e circunscritas pelos debates que lhes eram, e ainda são, urgentes. Eles se encontravam distantes de suas casas, suas comunidades, e seu aporte cosmológico: seu território. Estavam vivendo em situação de profunda fragilidade emocional, física e psicológica. Não encontrava ali espaço propício para a aproximação que buscava.

Um dia, visitando *el acampe*, sentei-me a tomar mate com um dos jovens líderes do movimento, para conversarmos. Passamos quase uma hora juntos; nesse tempo eu tentava estabelecer alguma conversa, e ele foi conduzindo um processo que entendo como uma



tentativa de reconhecimento. Sua fala era voltada para dentro, em um tom de voz de quem fala para não ser escutado. Aos poucos, fui me aproximando até quase estar tão próxima dele que sentia sua respiração, mas ainda era difícil distinguir suas palavras. Seus olhos, que antes apontavam o vazio, passaram a pousar nos meus, e por mais que pouco compreendesse do que dizia, segui na sustentação daquele olhar que falava muito mais do que as palavras gastas no desuso de repetir o mesmo discurso em resposta a jornalistas e autoridades. Mesmo que minhas perguntas não fossem as mesmas dos jornalistas.

Ali sob o calor forte intensificado pela tenda que de alguma forma nos protegia do caos exterior, mas não isolava o ruído constante e violento do tráfego *de lanueve de Julio*, aquela conversação sem palavras me inquiria. O jovem wichi me fazia uma provocação, ao mesmo tempo em que ele também tentava compreender o que me trazia ali. Havia me apresentado, mas as informações profissionais ou territoriais dizem muito pouco ou quase nada; o que de fato importava se vê nos olhos, nas mãos que tomam o mate sem titubear.

Essa provocação me levou a me questionar: como posso me apresentar/ portar diante dessas pessoas? Como me aproximar? Havia entendido que chegar materializada do nada e querer respostas profundas em relação ao modo de pensar e de viver dessas pessoas não era uma boa resposta. Percebi-me e me vi, de alguma forma, mesmo que não intencional, vestida com aquele ar arrogante da academia que pensa que pode perguntar qualquer coisa, investigar qualquer coisa, com a justificativa simplesmente de ser representante acadêmico.

A opção mais óbvia, que surgiu como alternativa, foi a de um mergulho em uma comunidade para que eu pudesse estabelecer na confiança uma troca real. Entretanto, essa opção não me chamava, não latia em mim o desejo de estabelecer minhas reflexões a partir de um ou dois locais. O meu desejo era de sair do local, transbordar as fronteiras, subir a seis mil pés na montanha. Poder ter algum vislumbre do que chamamos América Latina. Sentia conhecer e sentir parte de sua mão, de seu quadril, meu desejo era poder vislumbrar sua silhueta, ter uma noção de seu corpo, *abrazar su panza*.

Decidi caminhar, “bestar” pela América Latina, ser atravessada por ela, o que me trouxe uma boa saída. No caminhar, poderia encontrar narrativas, em movimentos mais fluidos, enquanto, primeiramente, caminhante e viajante. Para além das narrativas, compreendi mais profundamente, depois, que imersa no próprio caminhar pude estar em conexão com formas diferentes de ser e estar no mundo, o que me colocou em um lugar privilegiado de experiência.

Boaventura Santos, em seu curso sobre “Epistemologias do Sul”, no Centro de Estudos Sociais, na Universidade de Coimbra, em abril de 2013, diz que “para conhecer é preciso colocar-nos em movimento”. Compreendo “movimento” em seu sentido literal, de deslocamento físico, e também no sentido abstrato, de arriscar outros olhares, pensares e sentires possíveis. E quando nos colocamos em movimento, em ambos os sentidos, nos encontramos com sua potencialidade.

A defesa de Boaventura tem a ver com a necessidade que ele acredita pungir de irmos ao sul, aprendermos com o sul, e compreendermos como conhecemos a partir do sul. O sul, nesse caso, não é elucidado geograficamente. É um sul anti-imperial, que existe em toda parte, no norte e sul geográficos. Santos propõe esse termo, epistemologias do sul, para fazer referência a um conjunto de práticas cognitivas, cujos conhecimentos vêm a partir das experiências dos grupos sociais que têm sofrido de uma maneira sistemática as injustiças do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado.

A necessidade de coerência pela qual fui tomada nesse tempo em Buenos Aires tem a ver com essa necessidade da qual Boaventura fala. Em última instância, como poderia falar de saberes latinoamericanos, sem saber de fato que saberes são esses? Sem havê-los sentido em meu corpo, sem havê-los permitido passar por meus sentidos? Trago aqui o conhecimento do “povo dos Buracos”, do sertão de Minas Gerais, que diz que só conhece quem caminha. Foi imbuída dessa intuição, de que para conhecer era preciso caminhar, que abracei esse desejo, e de dentro dele, e depois, fora dele, pude vislumbrar, que essa ação de movimento se tratava, na verdade, de uma decisão metodológica.

“Quem não caminha, não conhece”, diz o “povo dos Buracos” segundo Ana Cerqueira, que realizou um estudo antropológico sobre os modos de vida

dessa comunidade localizada no Vão dos Buracos, no município de Chapada Gaúcha, no noroeste de Minas Gerais. E reforçando a fala de seus interlocutores, a autora ainda conclui que “o espaço é existencial antes de ser geográfico” (VASCONCELLOS, 2015, P. 29).

Durante a viagem, adotei como prática a escrita de diário, o que foi uma decisão importante, e tem sido um suporte central, para além dos registros de observações, conversas e impressões, de memória. Como foram muitas cidades visitadas, e pouco tempo em cada uma delas, o diário tem sido o meio pelo qual posso hoje revisitar parte do vivido, além de organizar as lembranças que internamente se misturam, dada a intensidade com a qual vivenciamos uma viagem como essa.

Localizo, assim, três aportes metodológicos que me têm permitido acessar sentidos, conteúdos, vivências e experiências (material sobre o qual tenho me debruçado no encontro com as possíveis relações humanas com a água): a narrativa, o caminhar e a experiência. Dessas três práticas metodológicas, apenas a narrativa esteve presente em todo o processo investigativo e foi tomada e compreendida como tal. Não toda e qualquer narrativa, mas a narrativa em torno da água.

É importante esclarecer que o interesse pelas narrativas é localizado em um interesse maior em torno das relações humanas com a água. Esse interesse, ainda, surge de um pano de fundo mais amplo: a ancestralidade, que, por sua vez, compõe a necessidade de compreensão de algumas dinâmicas, como a memória, a tradição e a experiência.

O meu encontro com as relações humanas com a água se inicia por meio das narrativas, mas não se encerra nas mesmas, ganha asas e trajetórias a partir delas. No que concerne, entretanto o trabalho do doutoramento em Educação, elas – as narrativas com a água – ganham protagonismo. Elas são o material potencialmente educativo que nos permite acessar essas possibilidades relacionais com a água. De alguma maneira, assim, elas se investem de poder portador de um universo mais amplo, e, nesse sentido são formativas.

As asas nascem do desejo de viajar com as narrativas e em seu encaixo me aventurar por essas possibilidades relacionais com a água. As trajetórias surgem desses movimentos de

asas, que me iniciam na travessia alcançando meus pés e despertando em mim o desejo de caminhar. Uma vez iniciada no sentido da travessia, o caminhar seria a forma mais direta e, até o momento mais fecunda de vivê-la. O diário, nessa trajetória, surge como importante aporte metodológico, como apoio no apontamento daquilo que encontrava e me perpassava pelo caminho.

### III.I - Caminhar é se deixar levar pelas correntes do rio

*Pensar caminhando, caminhar pensando, e que a escritura limite-se a ser pausa ligeira, como quando o corpo descansa durante a caminhada pela contemplação dos vastos espaços. Frédéric Gros*

Walter Benjamin, em “Diário de Moscou” (1989), escrito durante sua estadia de quase três meses na capital russa, nos fala da potencialidade que uma viagem profunda faz brotar no olhar.

Por menos que se tenha conhecido a Rússia, aprende-se a observar e julgar a Europa tendo em mente aquilo que se passa na Rússia. Este é o primeiro resultado com que se depara o europeu atento. Por este motivo, ainda, uma estada na Rússia constitui tão precisamente uma pedra de toque para os visitantes estrangeiros. Todos são obrigados a escolher e definir cuidadosamente seus pontos de vista. De maneira geral, quanto mais distante e particular, quanto mais inadequado à esfera da experiência russa for este ponto de vista, tanto mais se prestará a teorias fáceis. Quando se penetra mais profundamente na situação russa, não se é impelido em direção a abstrações como as que, sem encontrar resistência alguma, vêm à mente do europeu (Benjamin, 1989, p. 132 - 133).

Nesse fragmento, escrito por Benjamin após seu retorno à Europa, aprendemos que sua estadia na Rússia e o contato com aquele modo de vida e pensamento traz deslocamentos em seu olhar para a Europa. Ele retorna com uma nova condição de olhar e,

assim, é capaz de perceber coisas antes não alcançáveis pela mirada acomodada de quem é do lugar. Entretanto, muitos podem passar por Moscou sem se abrirem para a possibilidade de afetação, que apenas acontece frente a um contato profundo com a cidade. Quando não há espaço no corpo para essa afetação, a mente também segue na direção das mesmas “abstrações” de sempre e “teorizações fáceis”.

Esse breve dizer de Walter Benjamin, ao final do diário, contém fios que nos conduzem a reflexões mais profundas que têm a ver com o seu modo singular de compreender a produção reflexiva e de produzi-la: em movimento. Muitos outros filósofos e poetas, como Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, entre outros, encontraram no caminhar, a sua condição maior para a produção reflexiva e de conhecimento.

É nesse ponto que me encontro com esses filósofos; é no sentir o corpo atravessado pelos espaços e tempos que me sinto próxima a eles. Ao trazer o caminhar não apenas como motivação reflexiva, mas como condição para tal, esses filósofos penetram a ciência com seus corpos e seus sentidos. Estes que foram relegados a último plano, junto às emoções e à sensibilidade, no processo de produção de conhecimento, são re-integrados ao mesmo, como elementos, não apenas importantes, mas imprescindíveis.

Em Benjamin, os sentidos são aqueles através dos quais entramos na possibilidade da experiência, em seu sentido profundo, benjaminiano, e apreendemos o tempo e o espaço. Os sentidos redimensionam o pensamento, o ampliam e desvelam outros caminhos perceptivos possíveis. O caminhar tem se apresentado a mim como forma particularmente profícua de abertura para esse corpo vivo e produtivo, tão necessário à ciência empobrecida por sua ausência.

O processo de doutoramento tem sido possível pelo encontro com pessoas, lugares, contextos, narrativas, eventos e qualidades de ser e estar no mundo ainda desconhecidos por mim até então. Entre esses tantos encontros, localizo o encontro com o caminhar como um momento chave, porque traria mais à frente inspirações que conduziriam escolhas importantes.

### III.I.I Como nasce o desejo de ser errante

Caminhar por estradas de terra se deixando levar pelos encontros que surpreendem ao longo do caminho, se entregando à paisagem mutante que não cansa de encantar os olhos sedentos. Essa é uma das experiências de maior poder transformador que até hoje pude experimentar, uma vez que possibilita uma conexão mais profunda com a força, beleza, humildade e coragem dentro de nós. O desejo de caminhar nasceu sem gestação, apenas brotou com a força de uma nascente e jorrou de dentro do peito me levando para algumas aventuras.

Esse nascimento coincide com o assentamento emocional interno depois da formalização da mudança de projeto no doutorado: dos espaços educativos no congelado para as narrativas em torno da água. Por volta do final do ano de 2013 fui sendo profundamente tomada, quase obsessivamente, pelo desejo de caminhar. Não em qualquer lugar. Não de qualquer jeito. Queria caminhar muito, em meio à natureza, e sozinha. Hoje, entendo esse desejo como necessidade de fluir. Ao abraçar a temática da água definitivamente, me permiti saltar nos fluxos, a começar pelo fluxo interno que ansiava por deslocamentos.

Nunca antes havia cogitado essa possibilidade, nem antes poderia prever que um dia seria assaltada por tal qualidade de sentimento. Muito menos, nesse momento, poderia imaginar que três anos mais tarde perceberia profunda ligação disso com o processo de doutoramento.

Senti, naquele momento, um desejo novo de Vida, de viver, de estar no mundo. Comecei a ansiar por sentir o mundo e me experimentar nele. O “Caminho dos Anjos”<sup>22</sup> foi o mote para fluir com meu desejo, tão novo, tão cheio de riscos, de morte e vida. Lembro-me no hostel em Passa Quatro, ainda sem acreditar que me lançaria àquele chamado, e sem compreender de onde viria a coragem para fazê-lo. Coragem que pensava não haver dentro de mim. Mas, não é que havia? E fui.

---

<sup>22</sup> O Caminho dos Anjos é a sugestão de um roteiro circular pelo sul de Minas Gerais. Mais informações em: [www.caminhodosanjos.com.br](http://www.caminhodosanjos.com.br)

*O mato chama. A floresta chama. As cachoeiras chamam. Não há lugar para o medo. Ou vou com ele, ou fico com ele. Vou até a janela azul descascada. Miro a silhueta da cidade noturna. Ouço os sons da lua que aprofunda o céu escuro. As folhas nas árvores dançam lindamente. Ao longe, um som de surdo ressoa anunciando o carnaval (diário pessoal, 24 de fevereiro de 2014).*

Os primeiros quilômetros foram o cenário onde me encontrei com o medo, olhei diretamente em seus olhos e na sustentação desse olhar apenas vi a mim, e me dei conta de que já estava na estrada, e diante de mim havia muito chão a ser percorrido, cerca de sessenta quilômetros. A paisagem me chamava sem urgência, me convidava para aquela aventura. Já estava feito, já não havia lugar para *aquela* medo. Outros viriam, é certo, mas para *aquela* já não havia lugar dentro de mim.

Essa foi a primeira do que considero as quatro grandes caminhadas desde 2013, até aqui, outubro de 2016. A segunda tive o prazer de partilhar com minha amiga e companheira de doutoramento, Gisela Pelizzoni. Caminhamos também pelo sul de Minas, do Vale do Matutu, e chegamos a Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, onde a Gisela havia vivido, há dez anos. Nessa caminhada pude sentir mais fortemente a força do fluxo quando nos dispomos a entrar no mesmo.

Caminhar tem sido também me abrir para outros encontros com as pessoas, porque quando caminhamos por lugares ainda não conhecidos, nos dispomos para aquilo que o caminho nos traz, e naturalmente nos desapegamos mais facilmente de conceitos, crenças, padrões de pensamento e de ação. Permitimo-nos sermos outros, menos previsíveis, mais intuitivos, mais afetivos.

A terceira caminhada, se localiza na grande travessia aventurada pelo norte argentino, Bolívia andina e Puno, no Peru, em janeiro deste ano, 2016. Foram trinta dias de viagem, dentro dos quais couberam quinze cidades. Os percursos não foram feitos caminhando, como nas duas viagens anteriores, mas o caminhar foi o meio pelo qual pude viver os lugares por onde passei.

O que considero a última caminhada foi realizada em julho do mesmo ano, pelo sertão mineiro, em participação da 3ª edição do projeto “O Caminho do Sertão – De

Sagarana ao Grande Sertão Veredas”. Foram cerca de 180 km percorridos, sete dias, saindo do distrito de Sagarana, no município de Arinos-MG, e chegando à cidade de Chapada Gaúcha, perfazendo parte do caminho realizado pro Riobaldo, personagem-narrador da obra de Rosa.

Considero essa última caminhada, pelos vales dos rios Urucuia e Carinhanha, o primeiro momento da grande travessia pelo sertão mineiro. O segundo momento se dá pelo vale do rio São Francisco, em participação como pesquisadora do projeto “Cinema no rio São Francisco”, que em sua 11ª edição, passou por dez cidades do estado de Minas Gerais, entre os dias 25 de agosto e 5 de setembro, também de 2016.

Travessia vem do latim *transversus*, “o que cruza”, formado por *trans* mais *versus*. *Trans* exprime o significado “para além de”, “através”, e ainda deslocamento ou mudança de uma condição para outra. E *versus* do Indo-Europeu *wer-*, “virar, dobrar”. Assim, uma compreensão possível de travessia, seria que ela comunica tanto o deslocamento que leva “para além”, ou que cria o novo, como o próprio processo de “virar”. Na travessia pode estar implícito que se vá chegar a outro lugar que não é o de onde se partiu. Mas não necessariamente. Podemos compreender a travessia como o ato mesmo de virar, sem sabermos para onde esse “virar” irá nos levar, podendo, talvez, não sair do lugar, fisicamente. No entanto, indubitavelmente, qualquer travessia traz deslocamentos, objetivos ou subjetivos; diretos ou indiretos, traz o surgimento de um elemento novo, ou uma condição nova. O certo é que ninguém passa ileso ou intocado de uma travessia.

Ana Luísa Vasconcellos nos diz que no livro “Grande Sertão: Veredas”, a palavra *travessia* dá sentido à narrativa de Riobaldo, personagem protagonista Riobaldo da obra. “Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 2006, p. 608). Essa é a conclusão reflexiva do personagem, narrador da história. Travessia, dessa forma, sintetiza a história, produzindo uma similitude entre ser humano e travessia. Muitos sentidos são possíveis nesse fechamento do Grande Sertão. Podemos compreender a travessia como processo humano, e que o coloca profundamente no existir; podemos pensar, também, como sugere Vasconcellos, que a vida humana se dá nos deslocamentos que faz, nos caminhos que percorre; podemos ainda pensar a travessia como condição do existir. Em outra fala de



Riobaldo, citada por Vasconcellos, aparece também a relação entre travessia e o real: “o real não está na saída nem na chegada mas disposto para gente no meio da travessia (ROSA, 2006: 64, apud VASCONCELLOS, 2013: 28).” Travessia, assim, se dispõe como uma palavra cujos sentidos atravessam e são atravessados por outros sentidos evocados pelas noções de movimento, deslocamento, existir, real, humano e, como mais à frente veremos, experiência.

Foi a partir do “Caminho do sertão” que se abriu em mim a percepção para o sentido da travessia. E é desse lugar que ao revisitar a viagem realizada pela América Latina, a qualifico também como tal. Podemos viajar de diferentes formas, com motivações das mais diversas, mas existe algo no nosso uso corriqueiro do viajar que faz escapar algo que aparece como fundamental na travessia. No viajar está implícito que vamos nos deslocar do nosso lugar de “origem”, onde encontramos nossas referências, histórias, etc., para uma aventura, mais ou menos breve, e então retornaremos para esse lugar de partida. Assim, a viagem começa já anunciando que possui um fim.

Essa condição de morte antes mesmo que a viagem nasça imprime, a meu ver, certa qualidade de disposição e abertura; de não entrega em toda a sua potencialidade à aventura, por mais que, muitas vezes haja o desejo de lançar-se à mesma. Há demasiados apegos no lugar de onde se partiu, e que demarcam pelas “abstrações de sempre”, retomando Benjamin, as referências de quem se é, como se pensa e age.

Quando nos lançamos em uma travessia, entretanto, adentramos a aventura, já tendo a priori maior disposição ao desapego, e, conseqüentemente, maior abertura aos encontros que fluirão. Por mais que se saiba que há um fim na travessia, essa percepção se perde no meio do caminho, parece desimportante. Os dias são intensificados por cada instante, gotas que abrem portais para imensidões convidativas. Em uma travessia, não há outra possibilidade que não seja adentrar com o corpo em sua potência, de sentidos e percepções. Não cabe em uma travessia o olhar distanciado, analítico; na travessia se é atravessado, por mais que pensemos que somos nós que atravessamos.

Por isso também, para esse trabalho de reflexionar e produzir pensamentos, tem sido imprescindível o movimento, agora sim, de afastamento do que me atravessou, na percepção do que deixou marcas e que marcas são essas, e ainda, o que elas trazem de potente no movimento de re-olhar o tema sobre o qual tenho refletido: as narrativas com a água e as possíveis relações humanas com a mesma.

Walter Benjamin também explicita esse processo do retorno a casa, quando somente em Berlim lhe ocorrem “coisas sobre Moscou”, da mesma forma que a passagem pela Rússia lhe permite olhar Berlim sob uma “nova perspectiva”. Essa possibilidade é para Benjamin, “a consequência mais indubitável de uma estadia na Rússia (Pg. 132).

Após a travessia pela América Latina, pelas coisas que vivi ao longo dos trinta dias, e também pelas caminhadas anteriores pelo sul de Minas Gerais, comecei a perceber no ato de caminhar um modo singular de estar no mundo. Essa percepção se tornou mais clara, quando ao escrever o texto para participação do projeto “O caminho do Sertão”<sup>23</sup> me apresentei como caminhante, e, mais que isso, como pesquisadora caminhante. Nesse olhar para mim mesma pude vislumbrar essa pesquisadora caminhante que até então não fazia parte do repertório de referências com as quais estava acostumada a mediar minha auto-percepção. Foi então que passei a pensar o caminhar enquanto possibilidade metodológica.

Mais tarde, depois dessa outra grande e profunda travessia pelo sertão mineiro, encontraria referências dessa prática produtiva presente na biografia de alguns filósofos e nos interesses e experiências de outros caminhantes, entre eles, caminhantes do sertão.

Ana Luísa Vasconcellos, em sua dissertação de mestrado (2015) sobre o sertão presente na obra de Guimarães Rosa, propõe como método a “ciclovagem”, ou viagem de

---

<sup>23</sup>A Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucuia com apoio da Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, em parceria com o Instituto Cultural e Ambiental Rosa e Sertão, o Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão (Cresertão), a Cooperativa de Agricultura Familiar Sustentável com base na Economia Solidária (Copabase), a Central Veredas e a equipe ECOS do Caminho do Sertão lançaram a chamada para a 3ª edição da caminhada sócio-eco-literária “O CAMINHO DO SERTÃO – De Sagarana ao Grande Sertão Veredas”, para participação da seleção de 50 caminhantes. Para a participação foi exigido: ser maior de 18 anos ou estar acompanhado por um responsável legal, o envio da ficha de inscrição, ficha de anuência e declaração de responsabilidade. Devido à margem de desistência dos aprovados, foram selecionados 70 participantes, de um total de 250 inscritos.

bicicleta. A partir de sua experiência enquanto “ciclovijante”, Vasconcellos compreendeu a bicicleta como “(...) excelente meio para promover encontros e garantir uma aproximação rápida do espaço do outro” (pg. 19). Ser identificada nas comunidades pelas quais passava como uma ciclista aventureira, mais do que como pesquisadora, facilitou, na sua percepção, o contato com as pessoas de forma geral.

A partir da sua experiência de travessia do sertão mineiro, como ciclovijante, Vasconcellos pôde viver a espacialidade do sertão e se aproximar das pessoas e do lugar desde a percepção de seu embricamento. Assumir a ciclovijagem como método implicou em sua escrita a possibilidade de, por um lado descrever os encontros, as paisagens, falas e os acontecimento vividos; e de outro lado partilhar e refletir a partir de suas experiências individuais vividas naquele espaço.

Diego Ongaro, em seu trabalho de mestrado “Geopoéticas do espaço e da mobilidade: performances de trânsito nos filmes de Clarissa Campolina” (2016), também se encontra com a descoberta do caminhar aliada à “experiência do conhecer” (pg. 66).

(...) temos o caminhar como experimentação da vida e a vantagem de criar a sua própria ventania, avançar e recuar nos processos de lentidão e velocidade, reconhecer a si mesmo como um catalizador de fenômenos vivos e fazer, por vezes, um vendaval nos cantos de vácuo do mundo (ONGARO, 2016: 77).

Ongaro fala também de como a descoberta do lugar está enlaçada à descoberta das pessoas. O caminhar, nesse sentido, nos possibilita ao “aliviar o peso da auto-referência”, e no abraçar o ser nômade - o eremita interior -, nos transportar “para locais de outras intensidades” (pg. 78), nos deixar afetar pelas descobertas que nos vão mobilizando. Essa sua fala dialoga diretamente com as minhas percepções em torno das duas viagens realizadas para o sertão mineiro, e da importância que o caminhar teve no encontro com os sertanejos e suas narrativas. Caminhar primeiro pelo sertão e reconhecer aquele espaço dentro e fora de mim foi um processo chave que me trouxe elementos perceptivos cruciais para o encontro posterior que se desenrolaria com as pessoas.

O caminhar pela paisagem e estabelecer relações profundas com a mesma, qualificou a minha escuta e a minha presença diante das pessoas com quem pouco mais de um mês depois, desfiaria conversações, olhares e reconhecimentos. Compreendo que essa primeira entrada no sertão mineiro por seus espaços, me trouxe experiências que de alguma forma me aproximaram dos sertanejos e sertanejas. Os encontros que pude vivenciar não eram para mim apenas um momento propício para colher narrativas, mas encontros em seu sentido mais vivificador. Eram momentos únicos, aprofundados pelo sertão que nos atravessava, de formas e intensidades diferentes.

### III.I.II - Ser-tão errante

*E, quando vi o meu Diabo, achei-o sério, metódico, profundo, solene:  
era o espírito de gravidade - a causa pela qual todas as coisas caem.  
Nietzsche*



Foto de Mariana Florêncio: Caminho do Sertão

O diabo de Nietzsche me remete ao meu próprio que tive que encarar pela primeira vez de forma mais veemente na viagem pela América Latina. Esse diabo que faz tudo cair, que nos toca com sua mão cheia de peso. Ela quer agarrar tudo, conter tudo sob seu controle, sua previsão. De alguma forma, entendemos a presença pesada de sua mão como uma segurança, uma condição para estarmos vivos. Mas, quando em lapsos de clareza estranha, percebemos que essa segurança nos impõe profundas privações, nos coloca, na verdade, em uma insegurança existencial, vislumbramos o rosto do diabo e como um passe de mágica entendemos a sua condição ilusória. Não que ele deixe de existir, mas sua presença pode não se impor mais como antes, uma vez que já não temos medo de encará-lo.

As três primeiras caminhadas, principalmente, me trouxeram, o aprendizado de ser errante, que entendo como outra qualidade à qual somos convidados a abraçar quando nos lançamos em uma travessia. A viagem pela América Latina, principalmente, me convidou a enfrentar o desafio que é soltar expectativas, cronogramas, roteiros, e simplesmente me deixar ir, confiando que estaria sempre nos melhores lugares possíveis e com as melhores pessoas possíveis.

*Ser observadora de mim  
Sentir as emoções e deixá-las  
Seguir o fluxo da água em mim  
Entregar nesse fluir toda tensão  
Tudo o que me impede desfrutar  
Sentir a beleza ao meu redor  
Integrar-me a essa beleza  
Estar presente  
Ser testemunha de cada pequeno milagre  
Qual as flores levadas pelo vento  
Confiar que também eu estarei onde necessito estar  
E saber que sou livre para ir-me de todo  
E qualquer lugar quando assim sentir no meu coração.*  
(poema escrito em diário pessoal, em 02 de janeiro de 2015, dois dias antes da partida para a viagem).

O caminho foi apontando essa necessidade de me soltar, e aos poucos fui enfrentando as dificuldades e medos que surgiram desse desapegar-me de pequenas seguranças que serviam ao pretexto de me proteger de alguns riscos. A primeira parte da

viagem, exatos quinze dias, estive sozinha e a grande variedade de destinos e trajetos possíveis, por muitas vezes me trouxe confusão e insegurança nas tomadas de decisão. Além disso, os relatos e notícias de turistas, a maior parte mulheres, violentadas, mortas e assaltadas materializavam no ar uma insegurança que facilmente se fazia pesada.

Aos poucos à medida que me conectava cada vez mais com a paisagem que me atravessava, fui encontrando a resposta para minhas inquietações e inseguranças no silenciamento. Quando não sabia o que fazer, fechava os olhos e procurava sentir que possibilidades pulsavam dentro de mim. Foi um processo de grande aprendizado e que se ampliou, quando comecei a compartilhar a viagem com uma amiga, Lara Nasi, também doutoranda, em Comunicação Social, pela UFSM - RS. Nossas tomadas de decisão foram cada vez mais se aprofundando nessa consulta interior, em que por quase todas as vezes encontramos consenso. No único momento em que isso não aconteceu, em Puno – Peru, compreendemos que seria mais interessante separar-nos temporariamente, o que acabou nos rendendo boas reflexões, quando nos reencontramos e pudemos compartilhar incômodos e percepções.

Importante apontar que também o encontro com a condição de turista me trazia o desejo de buscar os desvios. Antes de iniciar a viagem, fiz uma longa pesquisa sobre o norte argentino e a partir de blogs de viajantes e conversas com amigos que já haviam estado na região, fui esboçando um roteiro de viagem que percorria lugares menos conhecidos e procurados, em que o turismo não se encontrava tão fortemente presente. Entretanto, mesmo nos lugares que imaginei ser tranquilos, havia uma quantidade surpreendente de mochileiros, em sua maioria jovens argentinos, entre 18 e 23 anos. Essa realidade me trouxe o desafio de ser identificada como parte desse grupo de turistas mochileiros o que implicou uma receptividade já marcada por certo script. Em absolutamente todas as cidades e comunidades por onde passei existia um modo de receber os turistas e de se relacionar com os mesmos, que faz parte de um processo em que as relações com esse turismo foi sendo construída. Os turistas mochileiros possuem demandas e costumes distintos do turista comum. De uma maneira geral, buscam lugares mais baratos para se hospedar e comer,

festas para se divertir, e têm alguns costumes que desagradam algumas comunidades, como beber nas ruas, falar alto, colocar música em volume alto, etc..

Assim, em alguns lugares havia pouca disponibilidade, de interação. Diante desse quadro, não muito favorável, fomos instigadas a buscar espaços, rotas e caminhos alternativos nas cidades. Nas primeiras cidades no norte argentino, escolhi hospedar-me pelo couchsurfing<sup>24</sup>, o que me permitiu um contato direto e mais íntimo com as pessoas dos lugares. Depois, buscamos (eu e Lara Nasi) hostels e casas de família que nos pareciam mais tranquilos. Procuramos comer nos mercados municipais, sempre que haviam; fugimos dos passeios meramente turísticos, e buscamos em nossas caminhadas conversar com as pessoas com quem cruzávamos e que nos respondiam com abertura. E, quando sozinha, na primeira parte da viagem, busquei caminhar por bairros afastados. Em Cafayate, por exemplo, me embrenhei por uma zona rural, o que me rendeu o encontro mais interessante que tive na cidade, com dona Maria, de 64 anos.

Fui caminhando e depois de uma ponte azul sobre um rio sazonal seco, entrei na zona rural de La Banda. Pedi informação sobre o rio e me disseram para seguir. Mais à frente um dos moços me ofereceu carona e eu aceitei. Andamos bastante até que vi uma senhora limpando o terreiro em torno do riachinho. Disse ao moço que ficaria ali. Não sabia muito bem o que dizer. Imagina... De repente desce uma moça desconhecida naquela zona onde andam somente os moradores! Me aproximei, cumprimentei e contei à senhora que eu gostava muito de ouvir histórias, e ela ficou ali me olhando, provavelmente pensando: que maluca! Perguntei se podíamos conversar, que eu a ia ajudando a colher as folhas. Maria Ângela aceitou sem muito ânimo. Parecia pensar: ai meu Deus... só essa que me faltava! Mas aos poucos, à medida que fomos conversando e eu a fui ajudando, ela foi se soltando e ao final conversamos bastante (Diário de campo, 7 de janeiro de 2016).

Dessa forma, a caminhada e a travessia também me fizeram encontrar com o meu ser errante, e com a arte de se perder. A errância implica uma qualidade diferente no viajar. Ser errante é se abrir para o desvio, e andar de mãos dadas com sua presença. É se entregar à intuição e segui-la, sem se preocupar se as escolhas parecem coerentes, seguras ou sob controle. É abrir mão justamente das seguranças; é estar na IN-segurança do tempo que

---

<sup>24</sup>Couchsurfing é uma rede social que possibilita a conexão entre turistas que querem hospedagem gratuita ou e que buscam maior contato com as pessoas do lugar que estão visitando. Site: [www.couchsurfing.com](http://www.couchsurfing.com)

desconhece o relógio, e que se afunda em si mesmo e no espaço, nos convidando a seguir com ele.

Errante é o adjetivo que procura caracterizar o *sujeito-movente* que, ao contrário daquele que se apresenta, em sua trajetória, como portador de controle supostamente absoluto do seu destino, é compreendido como aquele que erra — palavra empregada, aqui, com duplo sentido —, nômade e sem (fixa) residência. Errante é adjetivo que deprecia, convencionalmente, aquele que se movimenta — e o sentido do movimento, no âmbito da leitura conservadora, é exclusivamente espacial. Aquele que pratica a errância é o sujeito que experimenta, saboreia, sem a pressa dos que traçam o percurso e o destino, prontos, antes da partida (CASTRO, 2013: 20).

Júlia Fonseca de Castro em sua dissertação de mestrado em Turismo reflexiona sobre os sentidos possíveis da viagem enquanto deslocamento, e evoca algumas narrativas míticas para pensar o termo “errância”. Ela cita a história cristã/ católica de Caim e Abel, em que Caim é punido por Deus por assassinar seu irmão, sendo condenado a vagar sem abrigo e sem lar; e a de Ahsverus, também condenado à errância, por negar água a Jesus, quando este caminhava para a crucificação. Em ambas as narrativas, a errância é associada à solidão e à evasão, à impossibilidade de permanência, o que é comumente colocada como punição. Para Júlia Castro, a negativização do ser errante faz parte da construção de uma ideia pejorativa do “deixar-se afetar pelo mundo”, que constituiria o sentido primeiro do vagar.

Frédéric Gros, em seu livro “Caminhar, uma filosofia”, fala de duas qualidades de liberdade que se experimenta no caminhar: uma, suspensiva, permite que nos desconectemos temporariamente da vida que conhecemos e vivemos cotidianamente; a segunda trata-se de uma liberdade “mais rebelde”. Ela não apenas nos coloca “fora-do-sistema” por certos momentos, mas “rompe” com o mesmo. Não se contenta mais, nesse ponto, com pequenas alegrias, mas se deseja ir ao encontro de “(...) uma liberdade que seja o limite de si e do humano, que seja o transbordamento em si de uma Natureza rebelde que me ultrapassa” (pg. 13). Como Gros nos diz, para Nietzsche os rompimentos são difíceis, porque as amarras que soltam trazem sofrimento. No entanto, em seu lugar, bem depressa, nasce uma asa.



É necessário provocar partidas, transgressões, alimentar finalmente a loucura e o sonho. A decisão de caminhar (ir para longe, em algum outro lugar, a fim de tentar algo novo) significa dessa vez o chamado do mundo selvagem (*The Wild*). Descobre-se na caminhada a força imensa das noites estreladas, das energias elementares, e nossos apetites seguem o mesmo molde: ficam enormes, e nosso corpo plenamente saciado. Quando saímos do mundo batendo a porta, nada mais nos segura: as calçadas não grudam mais nos passos. Os cruzamentos tremem tal qual estrelas hesitantes, e reencontra-se o medo arrepiado de ter que escolher, a liberdade em forma de vertigem (GROS, 2010: 13).

Com Ana Luísa Vasconcellos recordamos o uso comum pelos sertanejos da palavra *romper*, como referência à ação mesmo de ir, andar por aí, partir.

Andar, perambular, ‘bestar’ por aí, portanto, era uma tônica do modo de vida sertanejo. As histórias do sertão eram histórias de travessias. Aqueles famosos ‘causos’ de quem percorreu espaços insondados, espaços de bichos selvagens, de imaginação fantástica, do monstruoso e do maravilhoso. E talvez por isso uma palavra forte e engajada como ‘romper’ estivesse no léxico corrente do sertão roseano indicando deslocamento, a atitude de “sair andando” ou viajar (VASCONCELLOS, 2015: 29).

O romper sertanejo, próximo a mim, pelas lembranças do meu avô paterno<sup>25</sup> que sempre fazia uso dessa expressão, traz um sentido de interrupção de uma pausa, e retomada daquilo que para ele o faz sentir em casa: andar. O sertanejo está sempre em movimento, seja aquele que é boiadeiro e cuida do gado; seja o que é tropeiro e que viaja para vender seus produtos; seja ainda aquele que vive da plantação e da colheita; ou o outro que precisa cortar lenha, cuidar das criações, sair em busca de algumas ervas ou raízes.

Eu, particularmente, gosto desse uso da palavra “romper”, por se tratar de uma ruptura que se dá ao se colocar em movimento. O romper é o próprio ato de sair andando, “bestando”, por vezes sem rumo, ou sem hora para voltar ou chegar, tendo como companhia esse latido de dentro de quem é errante.

Para David Thoreau, como nos diz Gros, caminhar era se distanciar do mundo civilizado, estar fora do caminho daqueles que trabalham, que são demasiado sérios e

---

<sup>25</sup> A história da minha família paterna está vinculada à zona rural “Valo Fundo”, do município de Santo Hipólito, próximo a Curvelo, onde se considera que começa o sertão mineiro.

preocupados, que usam ternos, e também daqueles que são explorados. Nesse sentido, caminhar assume um romper que também é revolucionário.

### III.I.III - Filósofos eremitas

*(...) caminhar como expressão da recusa de uma civilização podre, poluída, alienante, desprezível. Frédéric Gros*

Gros conta que Nietzsche era conhecido como o “eremita de Sils”, região suíça da Alta Engadina, onde por dez anos cultivou o costume de passar os verões - de 1879 a 1889 -, depois de pedir demissão da Universidade de Basileia, por conta de seu estado de saúde. Passava seguidamente por crises de dores de cabeça intensas e dor nos olhos que o impediam de ler e escrever. Vivendo modestamente, com a soma de três pensões, Nietzsche se dedicou, então, a caminhar. Dessa forma, se cura, se libera de toda dor. Caminha sozinho, até oito horas por dia, pensa, e escreve. Nesses dez anos, escreve suas maiores obras, como *A Gaia Ciência*, e *Além do Bem e do Mal*. A caminhada é para Nietzsche, como nos diz Gros, “condição básica de sua obra”.

A intensidade de meus sentimentos me faz rir e me arrepiar ao mesmo tempo – várias vezes não pude sair do quarto pelo motivo ridículo de que estava com os olhos vermelhos – e de quê? É que na véspera eu havia, durante minhas longas caminhadas, chorado demais, e não com essas lágrimas sentimentais, mas com lágrimas de felicidade, cantando e cambaleando, com um olhar novo que é a marca de meu privilégio sobre os homens de hoje. (Carta de agosto de 1881, apud GROS, 2010: 25).

Nietzsche, em suas caminhadas, acessa um olhar diferente, redimensionado pelas lágrimas que o assaltam. Esses olhos, sentimentais, embriagados, o filósofo compreende ser um diferencial em relação aos seus contemporâneos, e com eles compõe seus pensamentos e escritas. Nietzsche estabelece com a paisagem profunda intimidade, e enlaça com ela seus processos reflexivos. Em uma citação feita por Gros de *Ecce Homo*, ele narra como a seis mil pés de altitude encontra um pensamento. Assim, avançar junto à paisagem, afastando-se da

“civilização”, como Thoreau, em busca de um “pensar longe” diz de um movimento direto e literal de distanciamento.

Esse é também o movimento que o eremita faz. Refiro-me ao eremita, enquanto figura arquetípica, no sentido junguiano, de representação de certa qualidade de experiência humana fundamental. O eremita, enquanto representação, aparece como a figura do caminhante solitário que se isola no intuito de conhecer a si mesmo e aos homens. Vive de forma austera porque exercita o desapego de tudo o que é efêmero e que lhe parece não ser essencial.

Segundo Jung (2000), o eremita é uma das figuras arquetípicas possíveis que nos sonhos aparece para representar nosso espírito. Enquanto velho sábio, ele age reflexivamente, compreende e se responsabiliza. O conhecimento, para o Eremita, está na experiência, e nesse sentido, chega a ser a representação do próprio tempo. O tempo é o último a dar a palavra, e para isso não tem pressa e sua fala é a expressão de um tempo de calma e paciência, atento ao presente.

Calma e paciência são imprescindíveis nesse caminhar do qual tratamos aqui, que se entrega a um compasso mais lento do tempo, o que Nietzsche parecia compreender tão bem. Nesse compasso não encontramos espaço para preocupações com a hora, o jantar, com as paradas, com o ontem nem o amanhã.

Os dias que passamos caminhando com a alma são longuíssimos: fazem com que se viva mais tempo, porque se deixou cada hora, cada minuto, cada segundo respirar, aprofundar-se em vez de abarrotá-los forçando-lhes as partes. Apressar-se é fazer uma porção de coisas ao mesmo tempo, e rápido. Isso e mais isso, depois aquilo também. Quando nos apressamos, o tempo fica lotado a ponto de estourar, como uma gaveta entupida, porque, sem ordem, amontoamos coisas com mais outras coisas (GROS, 2010: 43).

Gros nos diz que para David Thoreau, outro exímio caminhante, caminhar é passar pela experiência do real, é sentir o peso do corpo no deslocar de cada passo. Thoreau (1817) concebia suas aulas apenas alternadas com grandes passeios, e talvez por isso atuou em uma escola por apenas duas semanas. Segundo Gros, Thoreau é autor do primeiro

tratado filosófico sobre o caminhar, “Caminhando”. Ele admirava a sabedoria indígena norte americana, e em muitos de seus pensamentos e escritos fica perceptível essa influência.

Sinto que sou feito da mesma madeira que a árvore cuja casca toca enquanto passa, da mesma textura que os capins altos em que encostando de leve, e minha respiração pesada, quando paro, está afinada com o ofegar da lebre que repentinamente estanca na minha frente (GROS, 2010: 101).

Na experiência do real, de que fala, a relação entre caminhante e paisagem se ilumina, rompe com a noção de separação homem/natureza: “O corpo se junta à terra que ele pisa. E progressivamente dessa maneira ele não está mais na paisagem: *ele é a paisagem*”. O filósofo nos atenta que não se trata de dissolução, mas de um “instante que explode”, do “tempo que se inflama” e nos coloca mais sensíveis à vibração das presenças, produz uma sensação de eternidade (pg. 98). Não se trata, assim, de se sentir “dentro da natureza, mas natural” (pg. 101); como se sente a solidez do solo, se sente a consistência do ser.

Guimarães Rosa também fala da relação profunda com o espaço – não qualquer espaço, mas o sertão –, com a diferença de que sua percepção não parece ser suscitada pelo caminhar, mas nele se aprofunda, ganha clareza; redimensiona seu estar no mundo, enquanto “homem do sertão”.

Guimarães Rosa concebe grandes obras tendo como aporte a travessia que realizou em dez dias, percorrendo 240 km pelo sertão mineiro. Tendo pendurada ao pescoço uma caderneta, Rosa tomava nota do que via e ouvia pelo caminho. Suas anotações foram reunidas em dois diários, nominados por ele como “A boiada 1” e a “A boiada 2”, e deles surgiram três de seus livros, entre eles o Grande Sertão: Veredas. Nessa travessia, acompanhava uma comitiva de oito vaqueiros que levavam trezentas cabeças de boi para a Fazenda São Francisco, em Araçá, saindo da propriedade de seu primo em Três Marias. Rosa pôde tecer uma convivência intensa com os vaqueiros, com quem atravessou pastos e veredas, comeu de suas comidas, e dormia como eles, no chão. Essa convivência o marcou profundamente, como se percebe em uma fala sua durante a entrevista com Lorenz: “Eu

queria que o mundo fosse habitado apenas por vaqueiros. Então tudo andaria melhor” (LORENZ, 1973).

Rosa, mineiro, nascido em Cordisburgo, afirma ser impossível separar a sua biografia de sua obra; e, enquanto, “homem do sertão”, a sua obra também fala dessa condição de existência, essa marca profunda em seu existir, que é vislumbrar o sertão de dentro. “Sertão: é dentro da gente” (ROSA, 1994, p. 436).

Rosa nos apresenta o sertão enquanto espaço existencial, onde nos encontramos com o existir em seu princípio, no meio de extremos, como nos dizem Ribeiro e Resende (2010), ou em travessia. Encontramo-nos entre o nascimento e a morte em um mundo que é pura potencialidade, que é o “nada”, ‘vazio’ daquilo que pode ser realizado (pg. 3). O sertão, assim, é esse “grande ocultado demais” (ROSA, apud in RIBEIRO e RESENDE, 2010: 3). Lançados no “vazio/possível” que é o mundo, tecemos sentidos finitos em nossa existência, e urgenciados pela certeza da morte que possibilita todo acontecer humano.

Como nos diz Vasconcellos (2015), Rosa assume o sertão em suas dimensões física e metafísica: “existe enquanto concretude no espaço geográfico, mas é também pensamento, sentimento, estado, condição espiritual” (pg. 20); Assim, pela narrativa autobiográfica de Riobaldo, personagem-narrador de “Grande Sertão”, Rosa dá vida ao sertão em sua parte humana. “Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão” (ROSA, in LORENZ, 1973: 353).

#### III.I.IV - Travessia pelo sertão

Em conversa publicada com Günter Lorenz, Rosa diz que “o sertão é a alma de seus homens” (ROSA, in LORENZ, 1973, p. 325). Ler essa afirmação foi algo marcante para mim, por me remeter diretamente às minhas percepções no caminhar pelo sertão. Vergonhosamente, eu nada conhecia da obra de Guimarães Rosa, antes de me inscrever para participar do “Caminho do sertão”. O pouco que li se limita ao começo “Grande sertão: Veredas”, às pressas, alguns meses antes dessa primeira aventura pelo sertão. Uma das

primeiras fortes impressões na qual fui mergulhada ao iniciar a caminhada, saindo de Sagarana – MG, foi a de estar caminhando em minha própria alma. Dessa sensação que seguiu perpetuando ao longo dos dias de caminhada, denominei o sertão como umbigo do mundo.



Foto de Maria Ribeiro: Vão dos Buracos

O umbigo é, em inúmeras cosmologias, símbolo do Centro a partir do qual se dá a criação do mundo. Como nos diz Raissa Cavalcante (1997), em “os mitos das águas”, o Centro “contém todas as virtualidades”, no sentido de potencialidades, de vir-a-ser, e por isso mesmo é a origem de tudo que existe, é o “Real absoluto”. É o lugar que permite ao homem ter contato com a realidade absoluta, com o nada do mundo, em termos roseanos.

Caminhar pelo sertão me possibilitou esse contato com um umbigo do mundo – que o mundo tem vários umbigos, e o sertão é um deles –, o que dilatou a minha percepção espacial interna e externa. O sertão é uma grande hipérbole, onde tudo parece mais intenso e poderoso. O sol é mais quente; as águas das veredas que nos recebem depois de longas caminhadas, são incrivelmente frescas; as noites são mais frias, com o corpo pesando as areias.

A consciência vislumbra melhor os extremos interiores, porque o sentimento vem em demasia. O riso é de uma alegria profunda; o choro se rompe em soluços de um desespero sem medida, mas inaudível no silêncio inquebrável da imensidão sertaneja. O feminino transborda nos afetos, no apoio mútuo, no sabor intenso da fruta que adoça o amargor da poeira. E o masculino irrompe em sua força impulsionando com a ajuda do cajado cada novo passo. Os momentos de cansaço e de intensa energia e disposição brincam de ir e vir, até que a partir de um momento já não se sabe bem avaliar em que estado se está.

O pai sol no sertão nos mostra a sua força. Quando não estamos preparados para a sua luz, seu fogo queima e cega. O feminino aqui precisa ser mais forte ainda, para abraçar e sustentar esse masculino. As mulheres, nos incluindo, transbordam, fertilizam seus irmãos e os caminhos por onde passam. Aqui, somos pura potência e juntos somos revolucionários para nós mesmos e para o mundo. Porque ser abraçados pelas entranhas da terra é uma experiência que nos inicia nos mistérios sem fim (texto lido no círculo de fechamento da caminhada, em 10 de julho de 2016, em Chapada Gaúcha).

Foi uma experiência de profundo impacto pessoal, que trouxe esgotamento emocional e físico, que acabou materializando um travamento na coluna. De muitas maneiras paralisei nesse meio do caminho, em que sentia os extremos me puxando cada um para o seu lado, testando até o limite a minha flexibilidade. Não sabia como dar conta dessa experiência, como processá-la ou tecer sentidos em torno dela. É que a travessia não havia terminado. Era preciso seguir, e depois de atravessar parte do vale do Urucuia, rio de águas verdes, o rio do amor, e do rio Carinhanha, percorreria o vale do rio São Francisco, o velho Chico.

Compreendo essa primeira parte da travessia, como o re-conhecimento do sertão, fora e dentro; e a segunda parte, como o re-conhecimento dos sertanejos e sertanejas e seus sertões. Caminhar pelo sertão qualificou a minha escuta e a minha presença diante das pessoas com quem estive. Após caminhar pelo vale do Urucuia e Carinhanha, meu corpo era outro; meu coração era outro; meus olhos, ouvidos eram outros: tinham sido atravessados pelo sertão, tinham vislumbrado as entranhas de um umbigo do mundo-nada. Essa outra qualidade de presença me permitiu escutar as pessoas, senti-las, olhá-las e abraçá-las desde o sertão de dentro. Desde esse lugar, tudo é possível, tudo cabe, tudo existe: lobisomem, caboclo d'água, dourado encantado, mãe d'água, bola de fogo, espírito do rio.

### III.II.V– O encontro com as narrativas

*Mas, seja como for - e independentemente do que conseguirei transmitir aos meus amigos -, estes dois meses foram uma experiência verdadeiramente incomparável para mim. Retomar enriquecido de experiências vividas e não de teoria - esta era minha intenção, e vejo-o como um lucro. Walter Benjamin*

Enquanto pesquisadora do projeto “Cinema no rio” estive responsável, juntamente outra pesquisadora, a jornalista Juliana Afonso, por estabelecer conversas com as pessoas, moradores das cidades por onde o projeto passava, com o intuito de estabelecer vínculos, e ter acesso a algumas dimensões do cotidiano das comunidades, suas histórias, processos sócio-culturais e econômicos. A partir desse contato, por vezes mediado também pelo uso de câmeras filmadoras ou gravadores de voz, construímos textos, nos quais trazemos um pouco da vivência partilhada com essas pessoas, conteúdo esse disponível no site do projeto<sup>26</sup>. Aliando à pesquisa do doutorado, busquei narrativas com a água, nas quais a relação com o rio São Francisco impera. Passamos por dez cidades, e conversei com cerca de dez pessoas, a maior parte velhos e velhas.

---

<sup>26</sup> Site do projeto: [www.cinemanorio.com.br](http://www.cinemanorio.com.br)



Essa segunda parte da travessia pelo sertão não a fiz caminhando, mas por terra, de carro ou microônibus, embora tenhamos caminhado em algumas cidades nessa busca por boas conversas. Qualifico como “boa conversa” aquela que pode ser estabelecida com tempo, em que podemos nos sentar, olhar nos olhos e entrar no fluxo de uma conversação. Houve pessoas nos receberam, mas não se dispunham prontamente a entrar nesse fluxo; houveram outras que nos receberam abrindo as portas de suas casas, juntamente com as portas do coração.

Como nos diz Connelly e Clandinin,

La negociación de la entrada en el campo es vista, comúnmente, como una cuestión ética que tiene que ver con los principios que establecen las responsabilidades tanto de los investigadores como de los practicantes (CONNELLY e CLANDININ, in LARROSA et al, 1995: 18).

Assim, fomos nos afinando em perceber mais prontamente que qualidade de disposição para a conversa cada pessoa possuía e, a partir daí, agíamos de acordo com nossa percepção, investindo na tessitura da confiança, ou da conversa, apenas mantendo a confiança já presente. Compreendo, com os contatos com a narrativa no doutoramento, que cada pessoa possui um tempo interno na processualidade dessa disposição, e esse precisa ser percebido e respeitado. Esse é um dos limites da narrativa: o ponto até onde se pode ir na tessitura de uma conversa. E esse ponto sempre quem aponta ou marca é o narrador. Acredito ser esse um princípio fundamental para quem trabalha com a narrativa.

Cada lugar onde pude tecer conversações trouxe experiências distintas com a narrativa. Em Juiz de Fora, já existia alguma proximidade com a maior parte dos narradores, seja porque eu ou alguém da equipe já conhecia, seja porque alguém da equipe morava no mesmo bairro, para além do fato de vivermos na mesma cidade. Todas as conversas realizadas foram agendadas, o que trouxe a possibilidade a algumas pessoas de se prepararem antes, como foi o caso da dona Ruthe que quando chegamos já havia escolhido as histórias e lembranças que partilharia conosco. Todas as conversas foram filmadas, o que me parece um dado importante, visto que entendo a presença da câmera como a presença

de um terceiro elemento que traz implicações, de forma geral, para a forma como os envolvidos atuam e interagem.

Na viagem pela América Latina, os distanciamentos já previamente postos, da língua (por mais que falasse espanhol, era um espanhol falado por uma estrangeira), cultural, e também físico<sup>27</sup>, impunham dificuldades nesse estabelecimento da confiança, tão necessário a uma boa conversa. Ao longo da viagem, pude estabelecer algumas, e apenas duas delas foram gravadas. As demais foram registradas no diário de campo.

No sertão, as narrativas emergem da segunda parte da travessia, com a participação no Cinema no rio. Existiram ali muitos atravessamentos que singularizam a minha experiência. O pertencimento à equipe do projeto Cinema no rio, que estava em sua 11ª edição, foi um elemento fundamental para as conversações. Muitas das pessoas com quem estive já conheciam o projeto ou mesmo os realizadores, já haviam sido gravadas, havendo participado dos filmes produzidos pela Cinear<sup>28</sup>. Dessa forma, nessa viagem, eu não era estudante, amiga, jornalista, mochileira, caminhante, eu era da equipe do Cinema. Essa associação ficava mais ou menos clara de acordo com as pessoas com quem conversávamos. Cada conversa também se deu de modo distinto, por vezes sozinha, por outras acompanhada por pessoas da equipe, ou pela Rede Minas de Televisão que estava acompanhando o projeto<sup>29</sup>.

De uma forma geral, no sertão, me impressionou a facilidade com que algumas pessoas já embalavam na conversa e começavam a contar histórias. Narrar parecia uma atividade fluida para muitos dos sertanejos e sertanejas com quem estivemos.

(...) nós, os homens do sertão, somos fabulistas por natureza. Está no nosso sangue narrar estórias; já no berço recebemos esse dom para toda a vida. Desde pequenos, estamos constantemente escutando as narrativas multicoloridas dos velhos, os contos e lendas, e também nos criamos em um

---

<sup>27</sup> Na Bolívia, principalmente, me sentia exotizada com meu cabelo crespo, curto. As crianças eram as primeiras sempre a me olharem curiosas, algumas passavam por mim e se viravam para olhar um pouco mais aquela pessoa tão diferente.

<sup>28</sup> Empresa responsável pela realização do projeto “Cinema no rio São Francisco”, e que produz filmes com as comunidades locais que são exibidos, junto aos demais filmes escolhidos pela curadoria do projeto.

<sup>29</sup> O Núcleo de Conteúdos Especiais da Rede Minas produziu, a partir dessa viagem, dois programas: “Rio, à beira do ir”, sobre o rio São Francisco; e outro sobre o projeto “Cinema no rio São Francisco”. Ambos disponíveis na rede youtube.com.

mundo que às vezes pode se assemelhar a uma lenda cruel. Deste modo a gente se habitua, e narra histórias que correm por nossas veias e penetra em nosso corpo, em nossa alma, porque o sertão é a alma de seus homens (ROSA, in LORENZ, 1973: 325).

Também pude perceber mais claramente as diferentes dinâmicas desenroladas pela presença da câmera ou do gravador. Com a exceção de alguns narradores já acostumados com a presença das câmeras, a maior parte das pessoas tecia conversas mais profundas e descontraídas quando as mesmas estavam desligadas. Carlúcio (Januária – MG) e Bastu (São Romão – MG) são os narradores que possuem, inclusive, uma maneira de se reportar ao vídeo quase performática, de quem sabe o que está dizendo e para quem está dizendo.

Todos os elementos citados implicaram a criação de um contexto específico que compôs cada processo da conversação e trouxe certas condições para o desenrolar das narrativas. Uma condição comum, que perpassa todas as experiências, foi a limitação temporal, consequência da escolha tomada por não mergulhar na questão local. Também a própria dinâmica dos projetos dos quais participei no sertão trouxeram essa condição itinerante, com pouca disposição de tempo em cada lugar. Essa limitação implica a impossibilidade de aprofundamento contextual das narrativas e nas próprias narrativas, uma vez que em algumas faltam elementos-chave para tanto. Trago esse dado por entendê-lo como um limite inerente à escolha realizada, entretanto não o faço com pesar, uma vez que acredito que o caminho tomado também trouxe possibilidades de vivência e encontros que não seriam possíveis em um mergulho local.

Nesse sentido, destaco a importância do diário como suporte imprescindível no movimento de mergulho no vivido e afastamento do mesmo, além de me permitir perceber conexões entre alguns acontecimentos, o que tem sido possível nesse retorno a casa. As “notas de campo” são consideradas por Connelly e Clandinin como uma das principais ferramentas de trabalho na investigação narrativa, uma vez que nos permitem mais tarde ter algum acesso ao cenário partilhado. Os autores citam também o diário como “fuente de datos para la investigación narrativa” (pgs. 23 e 24).

Se escribe en el diario de investigación lo que há ocurrido, lo que se ha observado, las sensaciones que se han experimentado; o cuando se entrevista a los implicados e protagonistas y narransuversion de los hechos ocurridos, sus angustias, sus actuaciones, sus situaciones conflictivas, sus trayectorias profesionales; o cuando narran simplemente acontecimientos que les suceden relevantes para la investigación, etc. (ARNAUS in LARROSA et. all., 2005: 63).

Todo esse conjunto perceptivo compõe a narrativa e a pesquisa em torno dela, possível de ser acessado pela dimensão da experiência. E, nesse sentido, a experiência ganha também abrangência metodológica. Ao adentrar o rio, quebrando o espelho d'água, e me colocando em movimento no fluir pelos espaços possíveis, me dispus a construir a investigação desde a vivência e a experiência. A abertura de braços, coração e mente foi condição para as mesmas. A vivência se deu nas provocações das sensações, no roçar das escamas dos peixes que passavam por mim, nas flores que caíam vagarosas dos galhos, lambendo mansamente as águas em movimento; no frescor e o calorzinho gostoso das correntes de água nas quais mergulhava; nas pequenas e maiores aventuras ao acompanhar as descidas das quedas d'água. Já a experiência se deu nos mergulhos, quando adentramos epaços-tempo distintos, e visitamos, por vezes por apenas breves segundos. Quando mergulhamos, os sons são completamente outros, as condições de existência também mudam: nossos pés não pisam o chão, as texturas nos abraçam completamente, tocando cada fração de nosso corpo e nos provocando sensações de outras densidades, sensações de água; o ar não entra pelos pulmões e por alguns minutos, percebemos ser capazes de prescindir a respiração, condição posta para acessar aquele outro mundo: o invisível dos espelhos d'água.

Nesse sentido, assim como as pesquisadoras Maria Aparecida Bergamaschi e Ana Luisa de Menezes (2009), o entendimento no processo de pesquisa tem se dado na vivência. Com a diferença que as pesquisadoras falam de uma vivência que é sobretudo partilhada com os guarani na aldeia onde realizaram suas investigações de doutorado. Seu caminho metodológico, nesse sentido, é o "estar-junto", a "convivência". Trago como referência a experiência partilhada no encontro em campo dessas suas pesquisadoras do campo da Educação (UFRGS), pela centralidade da experiência que também toca às suas pesquisas.

Não estabeleço, como Menezes e Bergamaschi, uma investigação com cunho etnográfico, na relação com uma comunidade, na qual podemos compreender, talvez mais facilmente, a pertinência da vivência e de suas implicações quando tomada em sua potencialidade metodológica. Mas, como elas, precisei assumir grande disponibilidade de entrega e de ser atravessada pelas intensidades que me chegavam no encontro com lugares e pessoas. Não havia lugar para a postura clássica do “observador” que se mantém em seu círculo de segurança e lança seu olhar que opera primordialmente a partir da razão. A observação empregada era uma observação implicada que vez ou outra se suspendia; se alternava com o sentir, com os mergulhos nas intensidades. E é nessa vivência que tenho podido desfiar entendimentos e construir com mais clareza a conceituação do trabalho, a começar pela própria noção de experiência.

A experiência, assim, foi o fenômeno que me permitiu entrever invisibilidades. Em cada mergulho visitava intensidades diferentes, vivia o tempo e o espaço de formas distintas. Tomo o vivido como material passível à reflexão, como fonte para a produção da tese. Dessa forma, a construção reflexiva de alguns pontos dos eixos temáticos é aprofundada ou parte de um evento vivido, ou de uma narrativa central. Mas, para além de escolha metodológica, a narrativa e a experiência ocupam outro espaço importante nesse trabalho, que é o de “objeto” de interesse.

Vimos, a partir do pensamento de Walter Benjamin e Hannah Arendt, que a modernidade mediante, principalmente, o processo de industrialização e de urbanização do século XIX, desestrutura o amparo oferecido pela tradição, deslegitimando a partir da crítica radical suas estruturas de crenças e valores. A noção de progresso emplacada nesse processo também desorganiza o tempo ritual e diverso da tradição, instaurando outro tempo, vazio e estruturado derivado da compreensão histórica linear. Esse processo instaura, para Benjamin, importantes reverberações que dizem respeito à perda de sentido da sabedoria ancestral e à alienação ao espaço-tempo ritual, rememorativo, Sagrado. Entre elas estão o empobrecimento da experiência e a conseqüente queda da narração.

O pensamento de Benjamin ilumina sobremaneira o processo investigativo em torno das relações humanas com a água, por tecer de forma profunda a relação entre os âmbitos

da tradição, memória, experiência e narrativa em sua construção conceitual. Em diálogo com seu pensamento, principalmente, tenho podido viver outra maneira de tecer essas conceituações, que se desdobra do caminhar, das andanças realizadas e dos encontros que nasceram das mesmas. As experiências e vivências das travessias foram iluminadas por seu pensamento e também suas conceituações ganharam, no meu processo de compreensão, maior clareza e densidade. Nesse sentido, a experiência se desfia também metodologicamente no processo de construção conceitual.

Essa possibilidade de vivenciar outra forma de produção de conhecimento distinta do que até então tinha podido realizar constituiu importante traço no processo de formação enquanto pesquisadora. O que comumente fazemos em uma investigação é empreender uma vasta revisão bibliográfica, em que escolhemos aqueles autores, autoras e obras que nos parecem mais conversar com o que acreditamos, ou o que nos parece ressoar com mais sentido. Trazemos aquelas palavras estrangeiras para nossa boca, as mastigamos, nos esforçando por sentir seus sabores e texturas; tentamos criar alguma sensação de conforto com sua presença mais ou menos intrusa em nós, até que em algum momento nos sentimos mais confiantes em proferi-las como se tivesse sido geradas dentro mesmo da gente.

Dessa forma, me reencontro com a provocação que trazem os dizeres de Nietzsche e Thoreau, para quem não interessa escrever livros apenas da compilação de outros livros, da comparação de pensamentos alheios, e da repetição de dizeres de outros. Como nos diz Thoreau, “é inútil sentar-se para escrever sem nunca se ter levantado para viver” (diário de Thoreau, in GROS, 2010: 100). Em sua concepção, escrever deveria ser “um testemunho de uma experiência muda, viva”, e não o comentário ou a explicação de outro livro ou texto. Nesse sentido, o livro assume o lugar de “testemunha”, nas palavras de Thoreau. Ele nasce da experiência e a ela se remete; e, nessa condição, ele é capaz de despertar ou exacerbar a vontade de viver e de “redescobrir em nós a possibilidade da vida, seu princípio” (pgs. 99 e 100).

Nietzsche é mais enfático ao expressar o seu repúdio, que chega a manifestar no físico, às produções que se desenham na coleção de traços de outros.

Ó, compreendemos bem depressa se o autor chegou à sua idéia ao permanecer sentado diante de seu inteiro, com a barriga espremida, a cabeça enfiada nos papéis. Como se lê rápido seu livro! A compreensão dos intestinos se faz sentir tão rapidamente quanto o ar rarefeito, o forro baixo, a peça acanhada (NIETZSCHE, A Gaia Ciência: 366, apud GROS, 2010: 26).

Nietzsche e Thoreau falam desde os seus processos de composição de pensamento e escrita, sustentados pela liberdade e pelo toque intenso da experiência. A mim, suas provocações ressoam como o encorajamento que me fazia falta para compor na conjunção do vivido com a leitura, a construção conceitual da tese. Arrisco-me nessa conjunção, não na tentativa de encaixar as vivências nas teorias, nem o contrário; mas na percepção de como um e outro se iluminam e trazem ampliações mútuas.

### III.III –Iruya: experiência e vivência

*“Quedáte tranquila a meditar y vas a ver que vas a sentir muchas cosas”. Norberto, guia de Iruya.*



Foto de Lara Nasi



Foto de Norberto

A preocupação com a experiência constitui, segundo Marcelo Pereira (2006), o pano de fundo de toda a teoria benjaminiana. Podemos encontrar nos diferentes textos escritos ao longo de sua vida, abordagens distintas em torno do tema, o que nos dá pistas de seu processo de aprofundamento conceitual. Enquanto jovem, parte de uma percepção mais a nível pessoal da experiência, que aparece em um texto escrito às vésperas da primeira guerra mundial, em 1913. Nesse texto, intitulado *Erfahrung*, Benjamin expressa sua angústia e decepção em relação à vida adulta, “(...) que haveria por desconsiderar basicamente o substrato ético e espiritual da própria vida humana” (PEREIRA, 2006: 13). Em “Experiência e Pobreza”, Benjamin adensa sua compreensão da noção de *Erfahrung*, que pressuporia uma tradição compartilhada e retomada na transmissão geracional. As duas grandes guerras, que se seguiriam, desenharam o cenário que verdadeiramente desafiariam o pensamento de Benjamin, e que o trariam a percepção da iminente barbárie, o que o provocou no sentido de compreender diferentes tipos de experiência e História.

Benjamin, em “O narrador”, de 1936, localiza a primeira guerra mundial como o cenário e o motor de profunda transformação em torno da experiência, perceptível a ele



pela mudez dos combatentes que voltavam “do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável”. Essa impossibilidade da narrativa é consequência das “experiências radicalmente desmoralizadas” (198) acionadas pela guerra de trincheiras, pela inflação, e pela ética, ou falta dela, por parte dos governantes. Mais tarde, em 1939, no texto “Sobre alguns temas em Baudelaire”, Benjamin se ocuparia por pensar a experiência empobrecida na modernidade, tecendo o conceito de *Erlebnis*, vivência, ou experiência vivida.

O filósofo, assim, compreende duas possibilidades distintas de experiência, uma que se desenrola no seio da tradição, na rememoração, quando a experiência individual se funde à coletiva, *Erfahrung*, o que se dá na duração, sem a intervenção da consciência; e *Erlebnis*, possível pelo ato de lembrar, e, portanto, assistida pela consciência, sendo seu tempo engessado e repetitivo.

Ao longo de sua leitura, fui sendo transportada para alguns eventos vividos nas travessias, e nesse processo pude olhar com mais profundidade para os mesmos, e entrever ali uma aproximação com os sentidos de experiência e vivência de Benjamin. Esse movimento me permitiu precisar, nesse momento, o que chamo de experiência, passo especialmente importante, pois seria a chave que me permitiria aprofundar a discussão em torno da ancestralidade e das relações humanas com a água. Quando trato da experiência, me remeto a frações de segundos, de breves instantes. Instantes profundos, fendas para o insondável, para não dizer infinito, toques imprevisíveis que deixam na pele a sensação ardente e imprecisa de sua presença de outrora. E quando falo de vivência, digo do que comumente nomeamos como experiência, e que diz de uma sequência de acontecimentos, que pode ser contado como uma história e que é acessado pelo lembrar.

Um evento vivido em um dos lugares marcantes que conhecemos, eu e Lara Nasi, no norte argentino, na província de Salta, *el pueblo de Iruya*, nos permite aprofundar essa discussão. Trata-se de uma dessas frações de segundo que comentei, mas para chegar nela, é importante percorrermos o que vem antes, e que nos concede material para as reflexões que seguirão; para tanto, trago fragmentos do diário de campo. O povoado fica em meio aos cerros, a cerca de 300 km da capital da província. Mesmo situando-se na província de Salta,

só se consegue chegar até lá pela província de Jujuy, em estradas mal pavimentadas, descendo penhascos e cruzando rios sazonais que naquele janeiro estavam vazios, mesmo sendo época de cheia, por conta da ausência das chuvas.

*Embarcamos para a viagem mais incrível até agora. Despues de 30 minutos por la ruta, el cole (ônibus) adentró una estrada de tierra. Dos horas más de viaje, subiendo y bajando los cerros, lo que nos trajo los paisajes mas increíbles. Era como se estuviéramos em otro planeta. Quando estávamos no ponto mais alto do trajeto, a sensação de olhar para a imensidão do horizonte era de estar afastada da Terra, de poder olhá-la de cima, contemplar com o Espírito. Aos poucos fomos descendo e vendo cerros de todos os tipos e cores, até chegar a Iruya que está a 3200 metros de altitude (Diário de campo, 16 de janeiro de 2016)<sup>30</sup>.*

A noite, caminhando pelo *pueblo* em busca de algo para comer, nos chamou a atenção uma pequena *tienda* com a bandeira andina Whipala à frente. Entramos e descobrimos que se tratava do centro de informação turística. Fomos recebidas por Adelina, uma mulher indígena de mais ou menos 40 anos. Curiosa com o cenário turístico que encontramos, Lara perguntou como começou o turismo ali. Adelina nos contou que em 2001 os argentinos, predominantemente portenhos, depois da crise, começaram a viajar pelo próprio país, e assim descobriram Iruya, *el pueblo entre los cerros*. Chegaram e bateram nas portas das casas em busca de lugar para dormir, comida e passeios.

*Adelina nos narrou como foi complicado e difícil para eles isso, porque não sabiam o que fazer, nem como lidar. Receberam aquelas pessoas em suas casas, porque assim agiam, compartilhando e acolhendo. Essa acolhida, entretanto, foi difundida entre os turistas como uma opção muito econômica de viajar, gastando muito pouco ou até nada. O número de turistas foi aumentando, ao ponto de chegarem 500 turistas por fim de semana, quantidade essa de gente que o povoado não sabia como absorver. Junto com os turistas chegou também o seu modo de vida; produtos nunca antes consumidos pela comunidade, como coca-cola, água enbotella, vinho, cigarro, balas, entre outras coisas. Para Adelina, nesses 15 anos da chegada do turismo, muitas mudanças aconteceram, desde o âmbito da saúde, com o surgimento de doenças novas, como a diabetes, o AVC e o câncer; até em relação às referências sócio-culturais que hoje influenciam os jovens e as crianças de Iruya, como o modo de vestir, o uso de tecnologias, o consumo dos produtos industrializados, e costumes que são estranhos ao povo de*

---

<sup>30</sup> No diário, sem que planejasse, a minha escrita se fazia com o uso das duas línguas, português e espanhol. Optei por manter aqui o texto tal qual foi escrito.

*Iruya, como beber na rua. Por outro lado, Adelina explica que muitas famílias puderam melhorar sua qualidade de vida, aumentando a renda familiar.*

Essa conversa com Adelina nos trouxe muitas reflexões. Ficamos de fato impressionadas com a rapidez com que o capitalismo que acompanha a lógica do turismo se implantou no povoado, trazendo mudanças importantes para seu cotidiano, com impactos na saúde, nos valores, hábitos e relações. Uma das mudanças que mais nos chamou a atenção foi a presença de refrigerantes – com a predominância da coca-cola –, vinho, cigarros e licorés no ritual de oferenda à Pachamama<sup>31</sup>. Adelina nos explicou que antes se oferecia a *chicha*, uma bebida presente na América Andina, de forma geral, produzida a partir da fermentação do milho. Com a entrada dos produtos industrializados, antes inexistentes no povoado, a comunidade passou a incorporá-los em seu cotidiano, e diminuíram a produção da *chicha*. Como na oferenda à Pachamama se coloca tudo aquilo que está presente no cotidiano, esses produtos passaram a estar presentes também no ritual.

Percebemos quão danoso pode ser esse encontro entre diferentes cosmologias quando se tem como motivação interesses individualistas. Entendemos a importância do trabalho da secretaria de turismo que tenta estabelecer uma relação com os turistas que não seja meramente comercial, mas que provoque trocas culturais. Nesse sentido, Adelina nos apresentou os passeios guiados que a secretaria realiza, entre eles um passeio por um dos cerros, em que se tenta aproximar o turista do modo de vida da comunidade e sua ancestralidade.

Naquele fim de semana, acontecia em Iruya o “Festival de Coplas<sup>32</sup>” que teve início na manhã de sábado e prosseguiu sem descanso até o domingo. Havíamos combinado de

---

<sup>31</sup> Palavra Quechua que faz referência à divindade andina que corresponderia à ideia de “Mãe Terra”, relacionada à fertilidade e ao feminino.

<sup>32</sup> Coplas são uma forma poética, como o repente nordestino e o verso sertanejo, que compõe as letras de canções populares. A palavra “copla” tem origem na palavra latina *copula* que em espanhol significa *união, enlace*.

fazer o passeio com Adelina, no início da tarde, mas como ela estava muito envolvida no festival, Norberto, um dos guias, nos acompanhou.

*Aos poucos fomos subindo e conversando. Falamos sobre o turismo, a cidade, a construção das casas, plantas medicinais, sobre os rios e as chuvas.*

*Pelo caminho, Norberto vez ou outra desvendava um segredo guardado precariamente, debaixo de uma rocha, ou enterrado em algum lugar. Artefatos antigos que serviam como mote para suas histórias. Vimos pedaços de ollas (panelas) de sus ancestrales, de mais de 600 anos (pré-íncas), urnas mortuárias, identificáveis pela presença de um jarro onde se colocava água para o morto, para que esse pudesse fazer tranquilo o longo trajeto até o céu. Ele nos contou que muitas peças que antes estavam pelos cerros foram levadas por turistas, e que, por isso, agora tentavam manter as que sobraram mais ou menos escondidas.*

*Muito cuidadoso, Norberto nos dava a mão por onde era mais complicado caminhar. Andava tranquilo, sem pressa, mesmo que quisesse estar no festival.*

*Subimos até 3080 metros e paramos no alto de um dos cerros, onde ele disse que sempre paravam quatro condores. A vista era simplesmente magnífica: cerros azul, rosa salmão, laranja e verde se intercalavam num baile de cores e sensações trazidas pelo vento.*

*O próximo passo do passeio era caminhar por uma estreita trilha entre o cerro e o precipício para ver as cavernas onde seus ancestrais se refugiaram quando sentiram que estava por chegar gente estranha, no caso, os espanhóis.*

*O caminho foi tranquilo de percorrer; mais complicado foi subir, ou melhor escalar o cerro para chegar na primeira caverna. Mas foi uma experiência incrível. Era um buraco no meio da serra, onde cabiam no máximo 4 a 5 pessoas de cócoras, que era como eles dormiam. Fiquei ali agachada tendo à frente a paisagem mais impressionante que se poderia imaginar. Senti-me completamente distinta. Não existia Raquel, sequer era humana. Era parte daquela paisagem; me percebia mimetizada com as montanhas e o céu, não havia chão para onde seguir com os passos. Não havia caminho, e essa reconfiguração do espaço, aprofundou em mim o presente, levando dele todo e qualquer juízo, pensamento, lembrança. Eu era presença que queria lançar-se. E nessa noite sonhei que fazia isso; era um condor se jogando daquela pequena caverna sedento por alcançar o céu. Importante dizer que quando entrei na caverna Norberto me disse: quedáte tranquila a meditar y vas a ver que vas a sentir muchas cosas.*

Norberto comentou conosco que muitos turistas, a maior parte mochileiros, preferem não pagar o valor cobrado pelo passeio guiado, e se aventuram pelo cerro sozinhos. Em consequência disso, alguns já chegaram a se machucar. Essa atitude nos diz muitas coisas: fica claro nessa escolha, para além da questão financeira – em que muitos mochileiros vão com poucos recursos, como nós –, que em geral não se dá importância devida à possibilidade de contato com o modo de vida do lugar que se visita. Parece mais chamativo subir o cerro e contemplar a vista. Entretanto, por mais que a vista seja esplêndida, sem a presença do olhar, da palavra, dos pequenos segredos desvelados dos guias-mestres, ela pode ser apenas uma vista.

No caminhar mais lento a que Norberto nos convidava a entrar se acionava uma chave; um convite para a entrada em seu mundo e de seu povo, sua cosmologia. Essa atitude revela a profunda generosidade e disponibilidade dessas pessoas em partilhar um pouco do seu universo. O desacelerar com que Norberto nos propõe adentrar o cerro nos insere em seu tempo-espaço, abre possibilidades de vermos o lugar que nos recebe, de nos conectarmos com ele, com seu espírito. Nós buscávamos narrativas, relatos, corríamos atrás das palavras. Mas ele, naquele passeio, nos deu mais: nos possibilitou experienciar por nós mesmas aquele mundo, e isso nos trouxe muito mais do que as palavras podem dar.

A ancestralidade que tanto buscava estava ali, nesse breve instante, em que pude me entregar à presença dos cerros, dos condores, processo esse que só foi possível por ser guiada por Norberto. Seu guiar não passa pela orientação, por nenhum tipo de explicação, ou condução fechada em si mesma; mas se dá no convite sutil, como um cristal que se coloca junto a outras pedras e deixa que a pessoa a quem as mostra escolha livremente o que deseja, se deseja, tocar. Norberto cria, assim, a possibilidade de que aquele passeio pudesse ser integrado à experiência, o que, segundo Benjamin, constitui evento raro dentro do complexo processo de derrocada da narrativa e o empobrecimento da experiência.

Benjamin entende que as profundas mutações da percepção (aisthêsis) coletiva e individual estão indissociavelmente ligadas às mudanças da produção e da compreensão artísticas (GAGNEBIN, 1994). Os jornais, filhos do desenvolvimento das forças produtivas, são, para Benjamin (1993), um indício da redução da possibilidade dos fatos se integrarem à

nossa experiência, uma vez que as informações isolam os acontecimentos do âmbito da experiência do leitor. A partir de seus princípios de servir à novidade, inteligibilidade e desconexão entre as notícias, e por sua desintegração do âmbito da tradição, o jornalismo trabalha com a expulsão da informação do âmbito da experiência.

A imprensa é, para Benjamin, um dos instrumentos mais importantes de consolidação da burguesia, no alto capitalismo. Sua forma de comunicação, a informação, apesar de remontar a antigas origens, nunca havia influenciado verdadeiramente uma época, como naquele momento, e hoje ainda mais. “Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance” (pg. 202). A informação aspira uma verificação imediata e ela precisa ser compreensível “em si” e “para si”. Além do mais, a informação precisa ser plausível, e nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa, cuja arte está, principalmente, em evitar explicações.

(...) O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (BENJAMIN, 1993: 203).

Para Benjamin, o romance se distingue especialmente da narrativa, uma vez que o narrador tem como fonte a sua experiência, enquanto que o romancista parte de seu isolamento e da impossibilidade de se colocar como exemplo, bem como de ser aconselhado e dar conselhos; ele não procede da tradição oral e não a alimenta. Além disso, o romance está vinculado ao livro, sendo sua difusão possível apenas com a invenção da imprensa. A informação, entretanto, é radicalmente distinta da narrativa, por ser explicativa, e por se alimentar do presente, encerrando-se em si mesma e em seu tempo. Assim, a difusão da informação como forma hegemônica de comunicação é, para Benjamin, grande responsável pelo declínio da narrativa, em que “(...) o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos” (pg. 202).

Benjamin ainda localiza dois processos que compõem o declínio da narrativa: a extinção das atividades associadas ao tédio, e a depuração, ou negação da morte. O tédio, “pássaro de sonho que choca os ovos da experiência” (pg. 204), confere a nós a capacidade

de ouvir, que infere poder esquecer de si mesmo, para gravar profundamente o que é ouvido (pg. 205). A relação com a morte também sobre profunda transformação, decorrente do desaparecimento da antítese tempo-eternidade na percepção cotidiana. Essa antítese é substituída pela perseguição incessante do novo, e as casas são poupadas da presença da morte, cujo espaço fica restrito aos sanatórios e hospitais. Para Benjamin, o momento da morte é justamente aquele que confere autoridade ao sujeito narrador, capaz de, diante de sua existência vivida, desfiar em seus gestos, olhares e dizeres, o inesquecível, porque o reporta a um universo maior que ele, que dá unidade e sentido à sua existência.

Comprendemos, assim, que a narrativa enquanto forma importante de experiência comunicativa é prejudicada pela rápida difusão do romance, e principalmente da informação como formas privilegiadas de comunicação estabelecidas a partir de bases distintas da narrativa; pela mudança na aptidão de ouvir, pela negação da experiência da morte, enquanto processo imprescindível na dinâmica de compreensão da ancestralidade, e pela radical experiência das grandes guerras que promovem silêncio como violência. Os narradores tornam-se, dessa forma, figuras mais difíceis de se encontrar, principalmente nos contextos urbanos, e essa ausência compromete nosso acesso à sabedoria da tradição, possível, entre outros meios, por seu intermédio que se dá na transmissão oral.

Em “Alguns temas sobre Baudelaire”, Benjamin reflete sobre o modo de habitar e de relacionar dos indivíduos no contexto das grandes metrópoles urbanas, no período de consolidação do capitalismo, no século XIX. Esse contexto é marcado pela vivência do choque do transeunte que passa pela multidão, que corresponderia em sua percepção à vivência do operário com a máquina, o que promove mudanças profundas na estrutura da experiência.

Desde o final do século XIX, a filosofia buscava se apropriar da ‘verdadeira’ experiência, em oposição àquela presente na vida normatizada; para isso, invocavam a literatura e a época mítica. Bergson se destaca, segundo Benjamin (1989), nessa literatura com sua obra “Matéria e Memória” por traçar uma investigação científica do tema, se orientando pela biologia. O filósofo não especifica historicamente a memória e rejeita qualquer determinação histórica da experiência, evitando se aproximar daquela experiência

que dá origem à sua filosofia: a inóspita experiência da época da industrialização em grande escala. Uma das críticas de Benjamin a Bergson localiza-se na sua abordagem em torno da memória, restringida no fenômeno da lembrança. O filósofo não considera o fenômeno da rememoração e não o aborda na sua composição conceitual de experiência, limitando-a à sua dimensão privada.

Para Benjamin, entretanto, a lembrança seria aquilo que justamente aniquila a experiência, uma vez que, tal qual a informação, é fechada em si mesma, está morta, pois se refere a um passado inventariado como morto e petrificado. Por isso, para Benjamin o tempo da vivência, cuja matéria é a lembrança, é rígido, engessado e repetitivo, sempre igual a si mesmo. A lembrança não estabelece com o passado uma relação viva, como acontece na rememoração, tempo da experiência.

A experiência no sentido de *Erfahrung* é matéria da tradição, tanto na vida privada como na coletiva e tem como cerne dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória. Enquanto que os dados isolados e fixados na memória constituem matéria secundária. Essa noção de experiência de que fala Benjamin deriva necessariamente da tradição, e, dessa forma, nunca se dá no âmbito da individualização, mas do coletivo. Um coletivo que ultrapassa o sentido comunitário e transborda para o terreno fértil da ancestralidade.

Fica claro, como nos diz Marcelo de Andrade Pereira (2006), em seu trabalho de mestrado sobre experiência e tradição em Benjamin, que sua concepção de experiência não opera sob o escopo da ciência. Ela é atravessada pela percepção da presença de “algo maior”, que se encontra na unidade temporal, e que Benjamin nomina também como “místico”, espaço-tempo do Sagrado, ritual e multidimensional. Metafísica, assim, não seria a sobrevalorização presente na pergunta do modo de se estar no mundo, mas a compreensão da impossibilidade de tudo compreender, agarrar, prender, segurar – é isso que o conceito, com efeito, significa; metafísica deve ser compreendida, então, em Benjamin e a partir dele, como sendo a abrangência da experiência, da superação dos limites do conhecimento adestrável pela razão. Há, por certo, sempre algo que escapa à razão.



A tradição, para Benjamin, é a dimensão onde se consolida a experiência coletiva e que permite aos sujeitos o acesso à ancestralidade que se dá por meio do ritual e da rememoração. A rememoração, dessa forma, estabelece com o passado uma relação viva, que permite aos sujeitos entrever o que o passado torna latente no presente, e vice-versa, em termos de aspirações, sonhos, desafios. A tradição se constitui, assim, como a sabedoria do tempo que ajuda o indivíduo em seu sentir: “capacidade de acolher, assimilar e refletir uma série de códigos que não seriam possíveis de serem decodificados apenas pela razão” (PEREIRA, 2006: 22).

A experiência possível no ritual constitui o espaço do tempo e o tempo do espaço, lugar em que se alojam todos os outros tempos: o futuro, o presente e o passado, pois se inscreve em uma temporalidade comum a outras gerações (GAGNEBIN, 1994). Na experiência, a eternidade se realiza no instante, no momento mesmo em que essa cintila para o indivíduo por intermédio da rememoração. Para Benjamin, a verdadeira experiência seria essa em que acolhemos a sabedoria da tradição, e permitimos que o passado intervenha no presente. A experiência, portanto, se dá no coletivo, sendo que o caráter privado das inquietações da vida interior só se torna irremediável, quando se reduz a possibilidade dos fatos exteriores se integrarem à nossa experiência (BENJAMIN, 1989).

No domínio psíquico, os valores individuais e privados subsistem aos poucos as orientações coletivas, e “a história do si” vai preenchendo o papel deixado vago pela história comum. Essa interiorização psicológica é acompanhada por uma interiorização espacial, em que a arquitetura começa a valorizar o espaço interior. A casa, assim, torna-se o refúgio, lugar seguro e mais ou menos isolado da hostilidade do mundo exterior. Tendo a vida subtraída de sentido, o indivíduo se esforça por deixar marcas de sua presença em objetos pessoais, colocando “suas iniciais bordadas num lenço, estojos, bolsinhos, caixinhas, tantas tentativas de repetir no mundo dos objetos o ideal da moradia” (GAGNEBIN, 1994: 68).

Gagnebin acredita que em “O Narrador”, Benjamin aponta alguns marcos tímidos para definir uma atividade narrativa que saberia rememorar, sem ser pela via da narração mítica. Um caminho apontado por ele seria pelo estabelecimento de uma nova relação com a morte, e, portanto, com a negatividade e a finitude, uma vez que narrar e morrer possuem

laços essenciais, “(...)pois a autoridade da narração tem sua origem na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido” (GAGNEBIN, 1994: 74).

A morte é em muitas cosmologias um retorno tanto à fonte primordial como à matéria primordial: a água. Ao morreremos devolvemos à Terra o corpo que nos fez possível a existência, e que agora se torna fluido e é reintegrado a ela. Em um mito Yorubá<sup>33</sup>, o barro apartado da lama primordial tem com a morte a promessa do retorno à sua origem; também os Banto<sup>34</sup> acreditavam que ao morrer fariam a viagem pela *kalunga*, mar ou grande rio, onde se reencontrariam com seus antepassados. Morrer é, assim, condição simbólica para uma nova vida, ou existência, compondo assim a dialética morte-vida, contida também nas cosmogêneses, onde o nascimento é prescindido da morte. A vida humana, dessa forma, é compreendida também como um fenômeno contido e sustentado pela re-atualização cosmogônica. ‘As águas da morte’ são, nesse sentido, o motivo arquetípico, presente em muitas mitologias, que desempenha o papel de dissolver velhas formas, reintegrá-las ao nada primordial e potencial, para que então se possa criar outras ou novas formas (CAVALCANTI, 1997).

### III.III.I Hablando con los cerros

*À esquerda da morada do Hades encontrarás uma fonte,  
E ao lado dela existe um cipestre branco.  
Não te aproximes dessa fonte.  
Mas encontrarás outra, do lago da Memória,  
Da qual brota água fresca, e diante da qual se postam guardiões.  
Dize: “Sou filho da Terra e do Céu estrelado;  
Mas minha raça é (só) do Céu. Isto já sabeis.  
Mas estou ressecado pela sede e estou perecendo. Dá-me rápido*

<sup>33</sup>Chamamos Yorubá a cosmovisão que influenciou fortemente o candomblé. VolneyBerkenbrock (2007) nos atenta para a complexidade e diversidade de variações dessa “tradição”, mas que compartilha certas visões.

<sup>34</sup>Os Banto são um grupo etnolinguístico presente na região do Congo-Angola, de onde veio o maior número de africanos, especialmente para o sudeste brasileiro. Segundo Robert Slenes (2006), os povos bakongo e mbundu, do baixo Zaire, região da África Central, formaram a matriz cultural das senzalas do sudeste a partir de 1820. Segundo Slenes ainda, esses povos falavam línguas próximas e possuíam cosmologias e práticas religiosas muito semelhantes.

*Da fresca água que brota do lago da Memória”.*  
*E por si mesmos te darão de beber da fonte sagrada,*  
*E depois disso terás soberania entre os outros heróis.*  
 (Texto das Lâminas de Ouro Fúnebres, Greco-egípcio)

Nesse texto, Raissa Cavalcanti esclarece que se recomenda não beber da água do rio do Esquecimento, pois o esquecimento equivale à morte. Mas a morte à qual se referem os textos diz de uma morte espiritual, e o esquecimento se refere às origens divinas. Os textos recomendam que se beba as águas de Mnemosyne, do rio da Memória, e com essa orientação ensinam que é necessário rememorar o passado primordial, mantê-lo vivo para se manter vivo espiritualmente. E esse é o papel da tradição: garantir que por meio da rememoração, que muitas vezes acontece com a narração e os cantos, esse grande rio da Memória siga sendo acessível às gerações vindouras.

A morte infere legitimidade não apenas ao narrador, mas também à ancestralidade. Alejandro Corchs, em seu livro autobiográfico “Viaje al corazón”, no qual narra suas experiências enquanto homem medicina do caminho vermelho indígena, partilha uma passagem que nos interessa, e que diz respeito a uma cerimônia de cura realizada em Salsipuedes, no Uruguai, onde se desenrolou um ataque aos índios charruas por parte das tropas governamentais, conhecido como *Matanza del Salsipuedes*, em 1831. Esse ataque, realizado às margens do córrego Salsipuedes Grande, é referido como importante ação genocida dos charruas.

La medicina me mostró que más allá de la herida que cada uno tiene, la herida que tenemos como nación es el abandono y la orfandad. Al no poder reconocer a los ancestros indígenas, nosotros quedamos desconectados del espíritu de esta tierra, por eso todos somos huérfanos. Después, cada uno lucha con su dolor en soledad, pero la identidad que nos reúne es un gran orfanato (CORCHS, 2013: 189).

Seu relato, para além de seu teor espiritual, nos provoca uma reflexão importante, enquanto latinoamericanos, que diz respeito às profundas marcas do genocídio e etnocídio desempenhados pelo colonialismo; e à perspectiva relacional europeia que sustentou a

barbárie e silenciou, marginalizou e subjugou os saberes e as tradições ameríndias. Em sua postura, não foram capazes de se aproximar desses povos desde um lugar que fosse distinto do julgamento, da comparação e da força, usada como instrumento de poder. Também foram incapazes de compreender outra estrutura cognitiva e espiritual tão distinta da sua.

O processo de chegada dos negros, escravizados também pelos europeus, nos revela que a perspectiva relacional também é sustentada pelo conjunto cognitivo de um povo. Era comum a muitas etnias do continente africano o culto e reverência aos antepassados da terra onde chegavam. Isso nos indica entre outras coisas, uma ética que se estende à terra, além de uma compreensão de lugar não dissociada da ancestralidade. Enquanto recém-chegados, fez-se necessário pedir licença àqueles que já se encontravam ali e ainda incorporar ao seu panteão religioso elementos sagrados e figuras mitológicas do novo lugar. A incorporação de uma informação ou ideia nova, não implica a renúncia daquilo que já conhecem, mas gera uma abertura no círculo do espaço-tempo.

Trago aqui, outro evento vivido que nos ajuda a aprofundar essa reflexão. Ainda em Amaicha, no dia de chegada ao povoado, saí para caminhar e me detive diante um conjunto de cerros.

(...) parei diante de um dos cerros e fui assaltada por um forte sentimento de que devia conectar-me com essa terra. Agradei a los ancestros y guardianos de esta tierra por recibirme y permitir que estuvieraalli. Compreendi que era importante fazer isso sempre (10 de janeiro de 2016).

Essa iluminação me acompanhou por toda a viagem, e tentei seguir com o costume de pedir licença a cada lugar que chegava e a agradecer pela acolhida quando partia. Em Iruya, em conversa com Norberto, tive a confirmação de que essa atitude que me chegou pela intuição, se tratava de uma atitude que compõe o modo de ser e estar andino, e que me foi possível acessar, porque me encontrava com abertura e disposição para esse acesso.

Norberto

nos explicou que se faz sempre uma oferenda à Pachamama antes de iniciar algo, pedindo permissão e proteção à mãe Terra. (...) Como disse Norberto, não se chega em um lugar sem antes pedir permissão (Diário de campo, 16 de janeiro de 2016).

Esse é um grande ensinamento que a cosmologia andina nos traz e que é sustentado por sua ancestralidade que nos dispõe outra maneira de estarmos em relação com a terra, com o solo em que pisamos, a água que tomamos. Em julho, quando caminhava pelo sertão mineiro, pude sentir de forma pungente a força daquela terra que com suas hipérboles é capaz de nos engolir. Sob o sol escaldante, tendo adiante uma imensidão de areia branca e o cerradão, compreendi o verdadeiro sentido da humildade, quando, por vezes, já exaustos, chegávamos a uma vereda onde podíamos nos refrescar e recompor. Nesses momentos, tinha a verdadeira noção do meu tamanho, do meu lugar diante o mundo tão imenso e da impressionante generosidade daquela terra, ao prover tudo aquilo que necessitávamos para estarmos ali.

Ressoavam as palavras de Alejandro Spangenberg, terapeuta Gestalt uruguaio e homem medicina do caminho vermelho, com que pude convesar<sup>35</sup>. Ele contou de sua experiência ao final do ritual indígena da “busca da visão”, em que depois de três dias em jejum a seco, sem comida e sem água, pôde beber um pouco de água. Naquele momento, ele havia compreendido quão pequeninos e frágeis somos e como a água se mostrava naquele momento como mãe que provê e sacia a sede de seus filhos.

Pude compreender, mais tarde, que essas experiências, minha e de Alejandro, se dão no sentido de *Erfahrung*, de Benjamin, porque se fazem no vislumbre de um todo tão presente e inalienável, quanto impossível de ser apalpado, apontado, precisado. Esses eventos, referindo-me aqui também à caverna no cerro de Iruya<sup>36</sup>, me permitiram compreender que para além da ancestralidade inerente às nossas linhagens masculina e feminina, existe a ancestralidade que pulsa na terra, qualquer seja ela.

Nesse sentido, estou de acordo com Wesley Moraes (2014) que acredita ser dever do descendente do imigrante conhecer o chão onde pisa. “Que ele conserve a alma do povo de sua origem, mas que tenha sensibilidade de acolher também em si, em troca, a grande alma

---

<sup>35</sup> Em março de 2016 realizei via skype uma conversa com Alejandro que acreditava estar sendo gravada, mas que ao final, realizei que o dispositivo de gravação não havia funcionado.

<sup>36</sup> Ver página 148.

do povo que o acolheu” (pg. 239), como nos ensina os povos banto. Nas cosmologias indígenas, compreende-se que quando nossos pés tocam a terra, tornam-se parte dela. Segundo Moraes, os índios também acreditam que seus ancestrais compõem suas almas, na medida em que estão em contato com o chão que seria sua nova morada.

Muito do que ouvi e pude presenciar em Buenos Aires marcou a necessidade de pensar com mais atenção as consequências do colonialismo, não tanto pela barbárie que resultou, mas pela forma como temos lidado com suas consequências. O acampamento Qom, Wichi e Nivaclé<sup>37</sup> em meio ao caos da maior avenida da cidade foi um primeiro convite a buscar mais elementos que me ajudassem a olhar para a configuração que desenhavam com suas barracas na grande metrópole. Para o governador da província de Formosa, assim como para muitos argentinos, não existem índios e negros na Argentina. E essa parece ser uma chave que faz com que, como mágica, incontáveis pessoas transitassem por esse cruzamento e agissem como se ninguém estivesse ali, dormindo, se alimentando, passando calor e frio, lavando roupas.

Desde que cheguei escutei de diferentes pessoas em diferentes contextos, essa afirmação, de aqui não existem índios e negros argentinos. Mas meus olhos que cruzam com regularidade o acampamento desmentem essa afirmação. No ínterim dessas duas grandes avenidas, entre milhares de carros que passam apressados e gente movida pela pressa e por seus compromissos, os Qom constroem em rodas suas tentativas de articulação política, sua resistência e sobrevivência. E, em relação à ausência dos negros argentinos, é interessante lembrar essa fala ao cruzar o centro afroargentino no bairro San Telmo, onde já tive a oportunidade de conversar com algumas negras argentinas. (fragmento de diário pessoal, escrito em abril de 2015).

O acampamento Qom, Wichi e Nivaclé propunha um profundo desvio na passagem daqueles que cruzavam aquela avenida. Para muitos era um desvio para ser evitado, ignorado; para outros, era algo que trazia inquietação, curiosidade, incompreensão. Para mim, que nos quatro primeiros meses passava ali diariamente foi um desvio impossível de ser ignorado e que me levou a buscar meios para compreendê-lo.

*Olvidada*

---

<sup>37</sup> Ver página 67.

*A cidade foi construída em uma das principais artérias de uma metrópole. As casas se aninhavam abaixo de uma grande tenda, como de um circo. Ao redor, muitas lonas foram colocadas como que para produzir alguma sensação de proteção e privacidade. A água era acessível pela fonte do outro lado da avenida, até que um dia a fonte parou de funcionar. Os banheiros ficavam do lado de fora da grande tenda e eram chamados de banheiros químicos, porque ali, os moradores estavam muito distantes do solo e da água corrente. O sol, a chuva e o frio, todos implacáveis, testavam dia a dia a resistência da mãe-tenda, que, com o passar dos dias, foi ficando cada vez mais desbotada, mas mantinha-se de pé, abraçando as pequenas casas. A cidade sofria com uma doença grave, a mesma que levou aqueles moradores para ali: o apagão. O apagão é uma doença que surgiu da invisibilização. Já há muitos anos essa doença se encontra presente nos ares da América Latina, e com o tempo tornou o ar tão saturado que desenvolveu a enfermidade do apagão. O apagão age duplamente: nas pessoas da metrópole, causa esquecimento e falhas na vista, de modo que os moradores não são capazes de enxergar pessoas específicas, indígenas e negros, e são tomadas pela ilusão de que os mesmos não existem mais. Nos moradores da cidade Olvidada, a doença afetava os moradores fisicamente, causando desnutrição, desidratação, diarreia, cansaço, e uma sensibilidade exacerbada aos ruídos da grande artéria da metrópole. Aos poucos, os moradores foram desaparecendo, e a tenda foi se esvaziando. As vozes dos moradores foram murchando, sumindo, até que com a chegada do novo imperador da metrópole, a cidade desapareceu de fato. A fonte voltou a funcionar, os banheiros químicos sumiram, e a vista das pessoas deixou de ter aquela estranha, mas não incômoda, falha (breve conto, inspirado na obra de Ítalo Calvino, “Cidades invisíveis”, escrito em maio de 2016, sobre o acampamento).*

Diante o profundo incômodo que esse cenário me provocava, procurei nos primeiros meses participar de espaços na ânsia por respostas. Minha pergunta central era: por que as pessoas afirmavam não haver índios e negros na Argentina? De onde vinha essa afirmação?

Na segunda semana de março, participei do Fórum Emancipação e Igualdade e me surpreendi que à mesa “Actualidad de las Tradiciones Emancipatorias” estivessem presentes três representantes da tradição católica e Leonardo Boff, o único que falou sobre as tradições indígenas e afroamericanas e sua importância para pensarmos emancipação. A mim foi profundamente

incômodo e até vergonhoso estar diante de uma mesa que não trazia representantes de outras tradições presentes na história argentina, que não a oficial, aquela trazida pelos espanhóis e posta goela a baixo dos povos que aqui viviam. Então, estavam ali representantes de uma tradição que se impôs e negou a possibilidade de existir de outras tradições distintas da sua, em uma mesa para debater emancipação e igualdade. Não que não pudessem estar, mas ter a sua presença ainda hoje como a única tradição com direito a fala, foi surpreendente, mas não no bom sentido (fragmento de diário pessoal, escrito em maio de 2015).

Nesse Fórum, muitas questões importantes no que diz respeito ao contexto político, social e econômico da América Latina foram discutidas. Foram abordados diversos temas, dentre os quais destaco a necessidade de pensar alternativas ao neoliberalismo; o avanço de propostas governamentais conservadoras e aliançadas com o neocapitalismo e os Estados Unidos; as oligarquias empresariais de comunicação, que trabalham em prol dessa retomada governamental em toda a América Latina; a falta de conhecimento e interação entre os países vizinhos; a necessidade de uma “nova esquerda” com um diálogo mais efetivo com as tradições populares.

Frequentei, em abril, um seminário na Universidad de La Plata, “Miradas sobre el mundo popular entre los intelectuales argentinos (y brasileños) del positivismo de entresiglos al culturalismo”, que tratava, a partir do prisma da História das mentalidades, da construção na Argentina da ideia de argentino, e no Brasil da ideia de brasileiro. As leituras realizadas no seminário e as discussões esclareceram que a ausência indígena e negra, principalmente no caso argentino, diz de um processo discursivo e ativo, promovido no contexto de escolhas políticas que implicaram ações violentas de genocídio, etnocídio e isolamento social, cultural e econômico dos povos, cujo maior símbolo foi a chamada “Conquista del desierto”. Essa campanha celebrou o processo eficaz de branqueamento em território argentino, ao promover verdadeiro massacre das comunidades Mapuche presentes nas regiões do Pampa e da Patagônia. Para aqueles que sobreviveram aos massacres, em todo o território, ficou o grande desafio de lutar mais que pelo direito de cidadãos, pelo direito de existir e viver.



En Uruguay y en la Patagonia argentina, los índios fueron exterminados, el siglo pasado, por tropas que los buscaron y los acorralaron en los bosques o en el desierto, con el fin de que no estorbaran el avance organizado de los latifundios ganaderos (GALEANO, 2004: 69).

Segundo Wesley Moraes (2014), essa ação fez parte do programa de 'limpeza étnica' implantado por Sarmiento, então presidente da Argentina, cuja filosofia possui grande afinidade com as ideias "pré-nazistas" de Atur Gobineau, um diplomata francês de ideias racistas. Sarmiento também implantou um sistema de facilitação aos imigrantes europeus e criou estratégias que dificultavam a ascensão social dos negros libertos. No Uruguai e na Venezuela a filosofia de Sarmiento também foi adotada, como base ideológica para as ações "eticidas".

O Brasil também seguia a filosofia de Atur Gobineau que esteve no Brasil em 1869 e se horrorizou com a mistura étnica visível no Rio de Janeiro daquela época. Em contribuição, diante de seu prognóstico de que o Brasil se tornaria bestial em poucas gerações, escreveu um livro sobre a 'desigualdade das raças' e, com ele, deixou sua herança ideológica. As estratégias empregadas para o projeto de embranquecimento da população brasileira foi a mesma colocada em prática nos países latinoamericanos, aqui citados: abrir as portas para a entrada de imigrantes europeus, facilitando as condições de sua vinda, e impossibilitando ao máximo a ascensão social de negros e mulatos.

A onda migratória ajudou a quase suprimir a presença indígena no Brasil, tanto em relação ao território físico, quanto em relação à cultura. Grandes porções de território indígena foram tomadas pelo Estado brasileiro e cedidas, com facilitações, aos imigrantes europeus. E, ainda, foi responsável por alavancar o desenvolvimento industrial do Brasil, assim como na Argentina e no Chile, principalmente, aos moldes capitalistas e dentro do espírito positivista, expresso na inscrição "ordem e progresso", presente na bandeira brasileira. Esse processo, vivido entre os séculos XIX e XX, aprofundou a exclusão do índio e do negro do mercado capitalista, e o ideal de cidade e de cultura identificado com a urbe europeia, "(...) industrializado, com parques ajardinados, ao invés de matas, com calçadas

acimentadas, ruas pavimentadas, prédios e igrejas semelhantes aos que se veriam na Europa” (MORAES, 2014: 101).

O sentimento etnocêntrico ocidentalizante, próprio do século XIX, também trouxe implicações culturais importantes, como cita Moraes, uma vez que os líderes políticos e culturais sul-americanos imitavam os estilos europeus na moda, nas artes, nas ciências, na filosofia e etc. Ter a Europa como guia e molde, trazia a sensação de ser civilizado e evoluído, o que criou nas sociedades latinoamericanas, de forma geral, um complexo quase patológico de buscar na sociedade alheia referências de base; de ter os olhos sempre voltados para fora, na busca de si mesmas. Uma busca que ficou forjada na imitação daquilo que gostariam de ser, e nunca, de fato, uma busca por aquilo lhes atravessa verdadeiramente, que diz respeito, para começo de conversa, ao lugar onde se encontram.

Nas comemorações de 25 de maio, pela independência argentina, em Buenos Aires, passeando pelas ruas tomadas por festa, pude presenciar uma impressionante organização, com tratores em uma das grandes avenidas transversais, com imensos cartazes e letreiros eletrônicos publicizando muito positivamente a mineração e a extração de petróleo. Uma cena perturbadora, para aqueles que entendem o que essas atividades econômicas, sobretudo, têm causado em termos de danos às nossas fontes de água potável, aos oceanos, à terra, aos animais, e às comunidades e povos indígenas que vivem nessas e dessas terras. Não havia nos folders nenhum apontamento de discussão, problematização, ou conhecimento da existência das questões citadas.

Mais à frente, se ouvia o som de tambores e flautas andinas e logo se podia ver um grupo de pessoas vestido em trajes “indígenas” nas cores da nação argentina, azul e branco, dançando e cantando muito animadamente. À medida que me aproximava, tentava compreender de onde vinham, e a que etnia pertenciam, e me dei conta de que não se tratava de uma comunidade, mas de argentinos que faziam ali uma representação do “índio” argentino. Há apenas algumas quadras dessa cena, em seu acampamento os Qom faziam a sua festa, com suas músicas não indenticáveis como folclóricas, com suas roupas que não tinham nada em comum com as “roupas de índio” utilizadas pelo grupo anterior, e com suas falas que narravam um pouco do que estavam passando em Formosa e aqui na capital.

Ali, no acampamento, os Qom, Wichi e Nevaclé não recebiam a mesma atenção que os índios de azul e branco, não recebiam os mesmos aplausos, nem os mesmos sorrisos. Saíram das páginas dos livros mitológicos, e, contrariando os estereótipos criados, ocuparam um lugar onde não se encaixavam. Mas o lugar que lhes é de direito também lhes foi retirado e, assim, não é deixado nenhum lugar para eles no tempo presente. São relegados a um passado que não existe mais, que há muito foi destruído, e cujas ruínas seguem sendo desmontadas.

Em janeiro de 2016, a viagem realizada pelo norte argentino trouxe muitos contrastes com a imagem da Argentina construída em Buenos Aires, o que esclareceu a centralidade não apenas política e econômica, mas cultural da capital federal. O país possui quarenta milhões de habitantes, dos quais, vinte milhões se encontram na província de Buenos Aires. Ir à Argentina e transitar somente por Buenos Aires é compreender uma faceta desse território, que apesar de ser dominante, segue sendo apenas uma faceta de tantas outras.

É impossível não pensar que os tantos argentinos de quem ouvi que no país não há índios nem negros, provavelmente nunca viajaram pelo país, e desconhecem completamente o território argentino. Na argentina norteña, por exemplo, tudo é muito diferente de Buenos Aires, desde o clima e as paisagens, até a arquitetura, a organização social – como o costume das “ciestas”, devido ao calor intenso do verão –, e as pessoas.

*Do lado norteño da Argentina*

*onde os cerros brincam com cores e alturas*

*onde o calor intenso faz vibrar o céu*

*onde os condores trazem à presença aqueles que se foram,*

*e cujas centelhas seguem vivas...*

*nas estrelas tão próximas, quase ao alcance das mãos...*

*nas pedras brilhantes lambidas pelos regos d'água, fluidos milagrosos no deserto Ser,*

*nos olhos morenos daqueles que caminham com os pés no chão.*

*Aqui, onde os falares são distintos,*

*sou transportada para os discos de Mercedes Sosa,*

*que escutava de pequena...*

*Sentia aquele universo desconhecido, mas tão familiar que soava com a sua voz.*

*Aqui, posso deixar que o pulso desse universo me abrace...*

*traiga mariposas a mi panza y corazon.*

Ali também encontrei muitas histórias tristes de massacre e crueldade. Muitos povos, como nos diz Eduardo Galeano, em “*Venas Abiertas de America Latina*”, foram levados até as zonas mais pobres, às montanhas mais áridas e ao fundo dos desertos, à medida que avançava a civilização que se impunha. Para Galeano, o padecimento que segue na contemporaneidade dos povos indígenas sintetiza o drama de toda a América Latina: “*la maldición de su propia riqueza*” (GALEANO, 2004: 69). Galeano cita o caso da legislação brasileira que garante aos índios autonomia nos territórios que ocupam, e que, no entanto, quanto mais ricas são suas terras, mais grave é a ameaça que sofrem; “*la generosidad de la naturaliza los condena al despojo y al crimen*” (Ibidem, pg. 71).

Como ressalta Galeano, as comunidades indígenas não existem nos vazios da contemporaneidade, não se encontram fora do marco da economia latinoamericana, presos às páginas dos livros de história e de lendas indígenas. Mesmo aquelas comunidades que vivem isoladas na floresta amazônica e sem contato exterior, ou aquelas que seguem mais alheias ao mundo que as cerca, estão ou podem estar sujeitas direta ou indiretamente ao sistema econômico e político e suas decisões e ações.

Galeano conta que em setembro de 1957, a Corte Suprema de Justiça do Paraguai emitiu uma circular informando aos juizes do país que ‘*los índios son tan seres humanos como los otros habitantes de la república*’ (GALEANO, 2004: 63). Algum tempo depois, o Centro de Estudos Antropológicos da Universidade Católica de Assunção realizou uma pesquisa que revelaria que na capital e no interior 80% dos entrevistados consideravam que ‘*los índios son como animales*’ (ibidem). No entanto, quase todos os paraguaios possuem sangue indígena e são conhecidos por suas composições canceiras que homenageiam os Guarani. Galeano cita o Paraguai como exemplo de uma realidade que toca de forma geral toda a América Latina, que diz respeito à profunda esquizofrenia gerada pela negação do inegável. Além do saqueamento e das consequências de uma exploração sem precedentes, o colonialismo nos deixou como herança a negação de nós mesmos.

Segundo Michael Lowi (in: JOZAMI et. al., 2013) Benjamin se ocupou muito pouco da história da América Latina, mas, assim mesmo, é possível encontrar uma impressionante crítica, em sua opinião, da conquista ibérica, presente em um texto curto, esquecido pelos críticos e especialistas de sua obra. Trata-se de uma resenha que publicou em 1929, sobre a obra de Marcel Brion que tratava de Bartolomé de Las Casas, célebre Bispo que havia assumido no México a defesa dos povos indígenas. Benjamin escreve nesse texto que a conquista colonial europeia ‘transformó el mundo recientemente conquistado en una cámara de torturas’ (BENJAMIN, 1991: 180 apud idem, pg. 240).

Segundo Lowi, a grande contribuição de Benjamin para a América Latina está na sugestão de um método que parta da perspectiva dos vencidos, que reescreva a história do ponto de vista das vítimas anônimas (pg. 243). Trata-se de uma importante sugestão – principalmente levando-se em conta a data em que escreveu o texto -, visto que há mais de quatro séculos a história “oficial” da conquista e evangelização da América parte da perspectiva das classes dominantes que utilizam a história como instrumento também de dominação, tratando-a como uma sucessão gloriosa de grandes feitos políticos e militares. Homenageia os poderosos e confere aos mesmos o título de herdeiros da história passada. Assistimos, assim ‘el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo’ (BENJAMIN, 2007: 28, ibidem, pg. 240). Nesse cortejo estendem orgulhosos o standart dos bens culturais, que como lembra Benjamin, são um documento também de barbárie.

A crítica que Benjamin formula contra o historicismo, o faz em nome dos vencidos, “elige identificarse com los ‘parias de la Tierra’, los que están tendidos bajo las ruedas de los majestuosos y magníficos carros llamados Civilización y Progreso” (ibidem, pg. 240). Entretanto, não resulta tarefa fácil a mudança de perspectiva histórica. Como diz Gustavo Gutierrez, citado por Lowi, é preciso coragem para interpretar os feitos desde a mirada dos vencidos, isso porque a história oficial tem ocultado aspectos importantes da realidade; e seu ocultamento garante, em grande medida, que a América Latina siga tendo suas veias abertas, e sua dignidade humana ainda por ser reconhecida.

Héctor Alimonda (2011), a partir da perspectiva analítica “Modernidade/Colonialidade”, entende que uma marca significativa do latino-americano seria o trauma proveniente da colonização. Um dos aspectos para o qual nos chama atenção é para a persistente colonialidade que afeta a natureza na América Latina, perspectiva a partir da qual se propõe pensar a ecologia política no continente. Ao longo desses cinco séculos, ecossistemas foram devastados com a implantação da monocultura, com os grandes projetos hidroelétricos, de mineração e extração de petróleo, ou seja, uma longa história desigualdade que caminha junto à ruptura entre sociedade e natureza, que penaliza, sobremaneira os territórios latino-americanos e as comunidades que vivem em relação direta com a natureza.

A perspectiva Modernidade/Colonialidade parte de uma posição crítica frente à modernidade, principalmente no que tange o âmbito epistemológico e da história-cultural, questionando assim, as grandes narrativas interpretativas desses cinco séculos. Alimonda chama a atenção para o posicionamento da América como a primeira periferia do sistema colonial europeu, “el lado oculto originário de la modernidad” (pg. 23). A partir dessa crítica, compreende-se a colonização como fenômeno fundante da experiência histórica da modernidade. Entretanto, esse não aparece como um entendimento claro nas ciências sociais e humanas, e o colonialismo acaba sendo abordado comumente pela História, mais para caracterizar uma época, do que como categoria explicativa. É possível, entretanto, encontrar uma pluralidade de lugares de enunciação, passados e presentes, nas relações de resistência à modernidade colonial que segue reverberando na atualidade. Dessa forma, encontra-se um lugar epistemológico que privilegia as culturas de povos dominados e suas histórias de resistência. Desde essa perspectiva, seria possível narrar, como propõe também Benjamin, novamente a história do continente desde o olhar para as relações da sociedade com a natureza. Essa possibilidade, entretanto, como podemos perceber, passa necessariamente por uma revisão e criação epistemológica.

Alimonda fala, por exemplo, das sociedades andinas e de sua elaboração de sistemas complexos de aproveitamento dos recursos hídricos, com a implementação de técnicas de cultivo e irrigação, como o uso de terraças. Essas experiências que constituíam

conhecimentos ancestrais foram destruídas com a implementação da “economia de rapiña”, baseada no extrativismo.

Benjamin, como vimos, aponta a necessidade de reinventarmos nossa relação com a morte, se queremos retomar a narrativa ancorada na rememoração. Compreendo, entretanto, que no caso latinoamericano, há outro desafio importante a empreendermos que diz respeito a uma nova forma de lidar com o que segue vivo: a presença da herança cosmológica prematuramente negada daqueles que se foram, e da presença daqueles que estão vivos e são seus descendentes.

O vivido em outro povoado do norte argentino, Amaicha del Valle, nos ajuda a compor essas reflexões. Em Amaicha haviam dois passeios que quis fazer: conhecera *Cascada del Remate*, e o museu Pachamama, que de fora me pareceu interessante, com referência a importantes xamãs. Imaginei, pela forte presença indígena na região, que o museu pudesse ter uma abordagem diferente do usual, uma vez que trazia em seu nome a divindade mais importante da cosmologia andina, a Pachamama. Pela manhã fui à cachoeira, e acabei acompanhando um grupo de jovens argentinos e uruguaios de cerca de vinte anos. A cachoeira se encontra no território dos Amaicha, etnia indígena pré-incaica, que cuida do local.

*Chegamos a uma tenda montada onde haviam 3 jovens. Eles cobraram 35 pesos para entrar. Seguimos e mais à frente havia um restaurante com mesas na varanda. Ali se certificaram que pagamos as entradas e indicaram para seguirmos. O caminho todo muito limpo e cuidado era margeado pelo trajeto da água que a conduzia até o dique. Depois entendi que essa água era desviada do curso do rio. E ia para o dique que alimentava a cidade.*

*A partir desse ponto em que há uma queda de água e que construíram um bueiro para o escape da água, haviam três chicos da comunidade. Um deles nos acompanhou até a primeira queda de água, onde subimos uma escada para chegarmos na segunda queda. As quedas são protegidas por paredes de 2m. Estão dentro de uma fenda natural. Não há espaço para nadar, mas se pode entrar na cascada. É um lugar de contemplação. Fiquei ali sentindo o lugar e agradecendo aos ancestrais e guardiões dali pela beleza e pelo cuidado da comunidade. Puxei conversa com o guia de 17 anos. Falava tão baixinho que era difícil escutá-lo. Cheguei bem pertinho dele, sentando ao seu lado, mas mesmo assim pouco pude entender da nossa conversa. Depois na outra parte da cascada, enquanto meus coleguinhas de aventura comiam, fiquei conversando com outro guia: Matias, de 20 anos. Falava comigo sem timidez e também fazia perguntas. Foi uma ótima conversa. Me explicou que*

*trabalhava ali todo o ano, que cuidavam dali, principalmente porque eles utilizam aquela água. E um tempo atrás quando as pessoas de fora começaram a visitar a cascada, começaram a sujar o lugar. Explicou que enquanto comunidade, se manejam com o cacique e o conselho de anciãos. A partir deles começou então esse trabalho dos jovens com a cascada. Me contou também que depois de trabalhar por 3 anos para a comunidade, ganham um terreno, onde precisam trabalhar, seja plantando ou construindo casas.*

*Conversamos sobre as mineradoras e a resistência que fazem na região, também com os tierratenentes (fazendeiros). Ele comentou sobre os parentes de Formosa, a nordeste da Argentina, onde a situação era ainda mais complicada.*

*Falamos sobre a Pachamama e ele contou que fazem uma festa anual, no dia 8 de agosto, em que oferecem à Pachamama tudo o que querem, agradecem e pedem as bênçãos para o próximo ciclo.*

*Ele comentou que muitos turistas reclamam sobre ter que pagar para ver a cascada, por ser um lugar público. Ele disse que entende e concorda, mas que foi a forma que encontraram para cuidar do lugar. 10% do dinheiro arrecadado vai para um fundo comum da comunidade e o restante paga a eles que trabalham ali. Comentou que como a região possui pouca água, o rio é considerado um lugar sagrado, por sua importância e por isso cuidam com tanto carinho e tentam passar para os jovens essa consciência.*

*Depois das cascadas fui ao museu Patcha Mama. Matias já havia comentado comigo que era um museu privado e que nada do que é arrecadado pelo museu é revertido para Amaicha (50 pesos, a entrada). Perguntei se o museu, cuja temática é a cosmovisão de los pueblos originários, propunha alguma atividade com a comunidade, e Matias disse que não. Que na escola, sim, o cacique tinha começado a ser convidado para falar com os alunos.*

*No museu, muitas referências e reconstruções de como eram os indígenas da região e sua cultura, sempre referenciada como algo estancando no passado. E na linha do tempo, a atualidade chamada “hispano-indígena” foi caracterizada com elementos da religião católica, apenas. Perguntei à senhora da recepção, se o museu propunha alguma atividade conjunta com os Amaicha ou com os Quilmes, cujas ruínas o museu foi responsável por reconstruir (o que atrai muitas visitas turísticas ao lugar), e ela respondeu de forma quase agressiva que não. – No, nada que ver! Este ES um museo privado! E comentou que faziam atividades com a escola. Tentei render mais a conversa, mas ela foi cortante e não deixou espaço. Aquilo me indignou profundamente (Diário de campo, 11 de janeiro de 2016).*

O episódio do museu presente em meu relato constitui fonte não apenas de muito incômodo e indignação, mas de reflexão. De alguma maneira, eu esperava encontrar um



lugar onde pudesse encontrar também outras relações entre sociedade e comunidades indígenas. O que me chamou a atenção no caso do museu o fato do seu organizador, que também foi responsável pela reconstituição do território dos Quilmes<sup>38</sup>, ser um antropólogo da província de Salta, norte argentino, descendente indígena, e católico. Nas salas que se dedicavam aos ritos indígenas, como a oferenda à Pachamama, prevalecia uma abordagem que os tratava como curiosidade, como algo exótico, o que retirava dos ritos seu valor espiritual e cosmológico. Não havia nenhuma referência em relação aos Amaicha do tempo presente e demais povos indígenas que vivem na região, incluindo os descendentes dos Quilmes. Eles haviam ficado no passado, presos à linha do tempo desenhada no museu. Nada havia sobre, por exemplo, a cascada, a maior atração turística do povoado que é cuidada pelos Amaicha e cuja água abastece toda a cidade. Não havia nenhuma referência ao trabalho da comunidade, tampouco às bases cosmológicas de relação sagrada com a terra que sustentam esse cuidado, importante não apenas para a comunidade, mas para a cidade e os turistas que utilizam a água.

Também em visita ao museu de História Nacional, em Buenos Aires, pude perceber a dificuldade generalizada nos espaços institucionais de lidar com a presença desses povos que seguem vivos e que se organizam, alguns mais que outros, a partir do que possuem: seus saberes ancestrais, sua cosmologia, e os conhecimentos, elementos, ferramentas e produtos modernos a que têm acesso, ou que chegam a eles, algumas vezes independente do seu querer e com os quais são obrigados a lidar.

Rodolfo Kusch, filósofo argentino, dedicou a maior parte de sua obra a encontrar um pensamento americano próprio. O filósofo acredita que a existência desse pensamento seja dotada de uma sabedoria singular, americana. Diferente da cultura ocidental masculina, ativa, que afeta o mundo ao seu redor, o moldando de acordo com suas necessidades e subjetividades, a experiência americana tende à polaridade feminina, em que o homem está vertido no mundo, e é afetado por ele, e não o contrário (Matuschka, 1985).

---

<sup>38</sup> Os Quilmes são também um povo pré-incaico, e constituem o último povo a ser dominado pelos espanhóis. Eles foram subjugados, sendo obrigados a caminhar de suas terras, em Tucumán, até a cidade de Buenos Aires, cerca de mil e duzentos quilômetros. Muitos não resistiram e morreram pelo caminho. Os que sobreviveram foram levados a um desterro, zona que hoje é conhecida por Quilmes.

Kusch (2008) se propõe analisar o pensamento popular através do pensamento de Anastasio Quiroga, um folclorista de Jujuy, província nortenha, que viveu por muito tempo em Buenos Aires. Para Kusch, Quiroga é como um emblema. Em uma Argentina intelectualizada e caótica, ele brinda soluções e saídas a muitas proposições contraditórias dos mais estudiosos. O filósofo inicia sua tessitura reflexiva, falando da relação que comumente se faz entre pensamento popular e opinião. Ele suspeita dessa relação e também questiona o caráter pejorativo com que é tratada.

Desde Platão se afirma que para pensar é preciso conhecimento e método. Platão distinguiu conhecimento de opinião, afirmando o primeiro como único caminho para alcançar um pensamento superior. Kant também fala da filosofia como “observações amontoadas mais ou menos raciocinadas por cabeças ocas”. Scheler diferencia opinião de conhecimento localizando-a historicamente na Idade Média, e sendo afetada por crenças, e substituída na Idade Moderna pelo pensar científico. E também o marxismo aponta para uma necessidade de clarificar o pensamento popular que seria dependente, sem sabe-lo.

Todas essas expressões incidiram pautas sociais que levaram à depreciação geral da opinião, enquanto expressão que surge do povo. Não fica claro, entretanto, em nenhuma das afirmações, o motivo desse rechaço. Para compreender esse incômodo gerado pela opinião popular, Kusch se volta ao pensamento de forma generalizada. Para o filósofo, não existem, na verdade, um pensar popular e um pensar culto, mas apenas um pensar que possui dois aspectos que, por sua vez, não se opõem.

Partindo do ponto de que o aspecto culto do pensamento já é bastante interpelado, Kusch se volta para o aspecto popular do pensamento humano. Uma consideração importante que traz é sobre a insegurança que paira sobre a opinião, ao olhar da razão, uma vez que aquela se afirma a partir do que está aparente. Essa perspectiva, de se fundar a partir do aparente, proporciona uma relação plural com o que se observa, e essa seria a fonte de maior insegurança, quando se trabalha a partir da razão. “(...) El juicio científico nos disse una cosa, la opinion nos dice muchas” (KUSCH, 2004: 22).

O fazer científico trabalha com a proposta de unificar, mas isso não implica que a realidade responderá às suas expectativas unívocas. Kusch compreende que uma ciência realmente positiva que parta do viver pode ser plurívoca. Nesse sentido, compreendendo que a opinião alcança uma pluralidade de perspectiva, Kusch se pergunta se ela não alcançaria melhor a “verdade”, que a ciência.

Em uma conversa de ano novo, Quiroga comentou com Kusch sobre certo dom que alguns possuem de curar. Esse dom é atribuído por ele à “natura”, uma espécie de potência associada à natureza. A “natura” é compreendida por Quiroga como a força que ordena o mundo – bem como o universo -, que criou os comportamentos e distribui a vida. Tem um papel como de um mestre que ensina a quem possui o dom, a lê-la como se lê um livro. Não um livro cheio de teorizações, mas de fácil acesso, intuitivo. Com a “natura” se aprende que estar em conexão com a sabedoria, é estar profundamente conectado com a intuição e a memória, que abraçam a experiência, e com ela tecem o saber atualizado do sujeito que vive o agora.

A “natura” é apresentada como o elemento simbólico que inspira a ética, por um lado, e por outro nega tudo o que se opõe a ela, compreendendo a sociedade como entidade hostil e nefasta distanciada da força que a mantém. Frente ao mundo ordenado pela natureza, a sociedade humana é sempre imperfeita e distorcida, principalmente porque não segue seu modelo, mas também porque não teve condições de ser o que ambiciona, e, assim, é como se seus sujeitos estivessem “varrendo contra o vento” (pg. 25).

Quiroga nega a sociedade e sua moral duvidosa, porque sua ética pessoal é outra que a dos homens da sociedade que não possuem o dom da natureza. Sociedade corresponderia a uma área empírica, enquanto natureza a uma área de intuição emocional que transcende a simples opinião, ou melhor, pareceria uma opinião fundada.

Os conceitos de Deus e natureza, para Kusch, não podem ser compreendidos desde a pura ética, mas desde o “existir”. Esses conceitos surgem do existir mesmo, e ambos constituem fontes de significados não indicáveis, já que entram em plano de indefinição. Kusch os chama de operadores seminais (de semente) por serem fontes de significados, e

operadores, porque servem para classificar, desde um ponto de vista qualitativo, o que está acontecendo, e legitimam essa valoração. Entende-se, a partir das noções de Deus e natura, que a verdade não se encontra em conceitos bem definidos, mas no outro extremo do pensar, onde predominam os elementos emocionais (pg. 28).

Quiroga opera de modo “anti-científico”, uma vez que não trabalha com objetos, e sim consigo mesmo. Interna-se em si até chegar aos operadores seminais, a partir de onde trabalha com significados aos quais chega pela via da emocionalidade, e que em sua forma extrema se estruturam em valores.

Indudablemente, “natura” se coloca en el centro, rozando el campo emocional, y desde ahí se prepara la superación de las contradicciones, fuera de lo lógico, en cierto modo en una lógica paralela (KUSCH, 2008: 32).

Kusch esclarece que não compreende o emocional como oposto à inteligência, ou desagregado do intelectual, e sua compreensão só é possível com a superação do que se entende por emocionalidade, desde a perspectiva ocidental. Na sociedade competitiva, os sentimentos valorizados são aqueles mais excitantes, enquanto que, no pensamento popular de Quiroga, são os sentimentos tranquilizadores, aqueles considerados importantes, porque propiciam encontrar o ponto zero emocional. Esse ponto zero emocional proporciona o vislumbre da verdade que, por sua vez, serve como fonte de energia, ou propulsora da decisão e da ação.

Os conteúdos enunciados não resultam determinantes, não se encerram em si mesmos, mas desenham uma constelação. Quiroga faz uso de um sistema de oposições para chegar a terceiras possibilidades, restituindo, assim, o terceiro excluído de Aristóteles, que constitui uma das três leis básicas do pensamento ocidental, a partir da qual se entende que para qualquer proposição, apenas existem duas possibilidades: que ela seja verdadeira, ou que sua negação seja verdadeira. As outras duas leis que compõem a tríade são: o princípio da identidade, que entende que A é A; e o princípio de não-contradição, que afirma não ser possível que A seja A e não-A ao mesmo tempo. Essas leis são orientadas pela lógica,

enquanto que os conceitos de Quiroga são regidos pela presença do sagrado, que traz a possibilidade de algo mais, e proporciona estabilidade a quem crê nele, ou possui o dom.

Maria Luz Ayuso (2011), em seu texto “La potencia socialmente productiva de los saberes latino-americanos”, fala da ideia de cronotempo, segundo o qual tempo e espaço são categorias indissociáveis. Enquanto o cronotempo histórico ocidental pode ser representado como um caminho linear, de acordo com Federico Navarrete Linares, outros cronotempos mesoamericanos têm sua concepção instaurada em imagens circulares e espiralares, o que implica uma práxis histórica diferente da ocidental. Enquanto uma busca a unidade, a outra busca a pluralidade. De forma diversa, o sentido de unidade na cosmologia mesoamericana, citada por Navarrete Linares, é o princípio ético que permite que se abrace o que é plural, diverso.

Em seu texto, Ayuso localiza o que compreende por saberes socialmente produtivos, como conhecimentos, capacidades e experiências vivenciadas amplamente pela sociedade. Ser socialmente produtivo não é uma característica essencial, imanente ou transcendental, mas que depende da articulação de sentidos tecidas nas práticas sociais. Dessa forma, não interessa definir permanentemente que saberes são produtivos e quais não são, uma vez que esse é um processo advindo de necessidades sociais, comunitárias, individuais. É certo que esses saberes modificam os sujeitos ensinando-os a transformar a natureza e a cultura, modificando hábitos e enriquecendo repertório cultural da sociedade e da comunidade. São produto de múltiplas articulações entre diversos atores envolvidos em processos produtivos materiais e simbólicos que conformam o tecido social, e fortalecem os laços sociais, possibilitando significativos níveis de inclusão. Também fortalecem a participação da população nos processos de transformação social, pois dizem de uma saber coletivo, o que favorece a constituição de identidades complexas, plurais e profundas (pgs 104 a 106).

Entretanto, Ayuso cita três reducionismos presentes em nossa sociedade moderna que compõe reflexões importantes no debate possível em torno da noção de saberes socialmente produtivos: o que reduz a educação à escola; o que entende o desenvolvimento como chave de um progresso contínuo, linear e ascendente; e o que reduz a produtividade social à mera rentabilidade econômica. O primeiro reducionismo diz da configuração de um

dispositivo hegemônico de distribuição de saber, que deslegitima outras formas educativas que lhe precedem. Esse é, segundo Ayuso, um dos pontos nevrálgicos da modernidade. O segundo reducionismo toca justamente no processo de deslegitimação dos saberes não-modernos, quando três dimensões são despregadas do saber latino-americano: a experiência sensível, a mestiçagem e o tensionamento provocado pelo conflito cultura oral/cultura escrita.

A primeira dimensão diz do caráter intuitivo e indiciário; a segunda trata da condição mestiça do saber em cuja densidade semântica se encontra diversidade de elementos culturais contraditórios que não conseguiram se unificar, e que convivem em tensão irresolúvel. A terceira localiza o saber latino-americano na difusão e recepção de ideias iluministas impostas em uma “batalha cultural” travada pelos europeus.

Esses dois reducionismos nos possibilitam inferir que a constituição dos saberes socialmente produtivos não encontra, em muitas realidades, equilíbrio entre os saberes formais e de caráter informativo, os saberes culturais e sociais, e os saberes ancestrais. Principalmente no que tange os saberes ancestrais, a dificuldade de lidarmos com a sua presença e mesmo de tê-los em conta quando tratamos dos âmbitos do saber e da educação, esse desequilíbrio faz-se mais brutal.

Não se trata de defender ou esperar um retorno tradicional, o que tampouco cabe a nós, mas acredito ser importante primeiro compreendermos a importância de que exista a possibilidade de que os saberes ancestrais sejam também socialmente produtivos, para depois tratarmos de garantir que isso possa se dar de fato. Entendo que esse processo começa por emprendermos o exercício sugerido por Benjamin, e já começado por alguns, como Eduardo Galeano, de contar a história desde a perspectiva dos vencidos; e mais que isso, de olharmos para nós mesmos, como nos propõe Kusch e Moraes, partindo dessa mesma perspectiva, reconhecendo-nos como descendentes indígenas, filhos e filhas dessa terra, em lugar de descendentes europeus, fadados a sermos sempre estrangeiros na própria terra, ou órfãos, como nos diz Alejandro Corchs.

#### **IV – Da outra margem do rio: as qualidades de relação humana com a água que surgem das narrativas**

Em um contexto em que saberes estranhos à modernidade são desprivilegiados, silenciados e, em alguns casos, proibidos, eles ganham um ar revolucionário. Revolucionário porque, de fato, provocam questionamentos ao que está posto, trazem inquietações e apontam possibilidades de estar no mundo e tecer sentido em torno da existência muito distintas daquelas presentes nas grandes narrativas modernas. Uma das formas de contato com esses saberes se dá pela via da narrativa, conteúdo revolucionário e educativo, para além de comunicativo. Trata-se de uma dinâmica complexa, em que o moderno se torna outra tradição (PAZ, 2008), sem sustentação de saberes ancestrais e alicerçada no tempo da lembrança, como nos diz Benjamin; e os saberes tradicionais populares se tornam pura novidade, quando olhados com atenção, nesse novo contexto, em que seus conhecimentos e saberes são negligenciados.

A modernidade se instaura a partir de mitos que denomina como fatos históricos, negando qualquer aproximação com o mito. Entretanto são mito no sentido de que possuem uma narrativa que se pretende formativa, apesar de possuírem um caráter mais normativo que formativo. Quando a modernidade rompe com a tradição, ela rompe em primeira instância com a ancestralidade e nega sua condição de continuidade com o que já existe, instaurando novos começos que independem, ao menos teoricamente, do que lhe precede. A modernidade, assim, pode ser entendida como uma tradição, na medida em que atualiza às novas gerações seus mitos fundacionais, mas a sua constituição prescinde das pernas, da sustentação ancestral que garante às tradições a sua condição re-atualizadora, que se dá pela rememoração e pelo pertencimento cosmogônico, ou seja de pertencimento a uma narrativa maior e mais complexa. A modernidade, assim, não possui pai ou mãe, avós, ou linhagens. É órfã, e como tal age no mundo sem sabedoria e responsabilidade.

Hannah Arendt (2013) entende que com a perda da tradição perdemos “o fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado” (ARENDR, 2013: 130), ou seja,

perdemos o laço com a memória e, assim, com a profundidade da existência humana. Se a tradição preserva o mundo, a liberdade o transforma; e a educação, para Arendt, encontra-se nesse meio do caminho. Entretanto, o que ocorre quando nos encontramos em uma profunda crise da tradição e da autoridade, é que não há mais o que ser respeitado, quando há apenas o ímpeto de negação do que está posto. E isso provoca grande confusão no âmbito educativo, uma vez que o educador se coloca como mediador entre o velho e o novo, em um contexto no qual esse velho não é contemplado mais a partir de uma perspectiva de respeito e reverência. O grande desafio que se nos impõe, assim, para a filósofa, é de que a educação apesar de não poder abrir mão da autoridade e da tradição, é obrigada a caminhar em um mundo que não é estruturado pela autoridade nem preservado pela tradição.

Talvez o ímpeto inicialmente seja o de compreender a noção de tradição e autoridade, principalmente, de Arendt, a partir de uma perspectiva estancada. Entretanto, acredito ser essa uma leitura precipitada; uma vez que com a noção de “liberdade”, ela traz para o centro da discussão a importância da presença e da garantia da ação e da palavra dos mais novos. A liberdade nos garante, assim, a possibilidade de iniciar, trata-se de uma propriedade presente em todo ser humano que veio como novidade ao mundo.

A natalidade é para Arendt a essência da educação, o fato de que seres nascem para o mundo. Sendo assim, a educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade. Faz-se importante esclarecer que Arendt ao tratar de liberdade, se refere à sua dimensão política. Para Arendt, o homem só pode conhecer sobre sua liberdade interior após experimentar a condição de estar livre em uma realidade “mundanamente tangível”. “(...) Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não com nós mesmos.” (pg. 194).

Para Arendt, a crise da autoridade na educação possui profunda conexão com a crise da tradição, com a nossa atitude diante o passado. Havia uma força vinculadora entre presente e passado que proporcionava que os homens estivessem unidos através da tradição, cujo elo se fazia pelo sentido da autoridade. É preciso cuidado, entretanto, ao tratarmos do sentido de autoridade do qual fala Arendt. Para muitos de nós, o sentido da



palavra “autoridade” se confunde com “autoritarismo”, que por sua vez é como denominamos os regimes de governo que impõem a obediência passiva, gerando apatia e despolitização, muitas vezes com o uso de violência. O sentido de autoridade de que trata a filósofa não dialoga com meios de coação, seja pela força ou pela persuasão.

Para Arendt, a autoridade, como tal, se encontra desaparecida do mundo moderno, “uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos” (pg. 127), e não possuímos mais meios de compreender o que de fato é a autoridade. Esse conceito que já foi fundamental para a teoria política encontra-se em crise desde o início do século XX, com o desenvolvimento de formas totalitárias de poder, e a “(...) quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais” (pg. 128). Para Arendt, o mais sintomático dessa crise, e que expressa sua seriedade, é a sua difusão por áreas pré-políticas, como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade, em seu sentido mais amplo sempre esteve presente de maneira natural, tanto pela necessidade básica de amparo à criança, como por necessidade política de continuidade da civilização já existente.

Uma noção de maneira especial se faz cara à compreensão da densa teia que enlaça, no pensamento arendtiano, autoridade, política, espaço público e educação. Trata-se da ideia de que a ação conjunta é fonte de autoridade. E de que a palavra e a ação se convertem em política em um espaço que permita o exercício da liberdade que, por sua vez, como já vimos, também se realiza em sua dimensão política. A educação estaria nessa preparação para a ação em liberdade em um espaço comum e que sendo partilhado e construído coletivamente, se investe de autoridade.

Para Arendt, a contemporaneidade marcada pela diluição da tradição, da autoridade e do espaço público, se caracteriza pela presença de profunda fragmentação, visto que partilhamos valores e costumes de maneira mais localizada e isolada. Essa qualidade de estar em um mundo fragmentado, onde o espaço público se encontra dissolvido, afeta o modo como nos inserimos no mesmo; como agimos e pensamos. Os interesses individuais se sobrepõem aos interesses comuns e os homens não podem mais se reconhecer em um espaço comum, tampouco o que são interesses comuns.

A dissolução desse espaço público implica a perda de um lugar onde possamos nos articular politicamente, compondo tramas interpretativas e de ação em torno dos fatos e eventos. A perda dessa articulação, possível pela comunicação, implica também o enfraquecimento ou a superficialização do “senso comum”, o que compromete nossa capacidade de discernimento e julgamento. Além disso, perdemos também a autonomia na construção da realidade, visto que para a filósofa, é no espaço público que damos visibilidade às questões e fatos, e é essa visibilidade, por sua vez, que constrói a realidade.

Compreendemos, assim, que a educação, para Arendt, ao encontrar-se na mediação entre esse espaço comum e o espaço privado, faz-se instância política, e é nesse sentido que busca pensá-la. Para a filósofa, a educação é o meio pelo qual nos responsabilizamos pelos que nascem, garantindo a eles a possibilidade de “liberdade”, de transformar o que está posto; e, assim, também é o meio pelo qual nos responsabilizamos pelo mundo, uma vez que garantimos que as gerações que chegam tenham conhecimento e sabedoria para cuidar do mesmo.

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos as nossas crianças o bastante para não expulsá-las do nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tão pouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum (ARENDR: 2013, p. 247).

Talvez uma das mais sérias consequências da crise generalizada da modernidade, da qual trata Arendt, seja a perda de responsabilidade pelo mundo; e a filósofa aborda essa questão desde a perspectiva de conservação do mundo, como das condições para a sua efetiva transformação. Esse mal afeta todas as instâncias da sociedade, tanto na esfera privada como na esfera pública. Na educação, tanto na família, como na escola, não nos deparamos somente com a responsabilidade pelo "desenvolvimento da criança", mas também pela própria "continuidade do mundo" (Arendt, 2013: 235).

Para compreendermos a importância, no pensamento arendtiano, da “conservação do mundo”, é necessário compreendermos melhor a noção de natalidade, central na discussão que tece em torno da educação. Natalidade não é o mesmo que nascimento; quando uma criança nasce, ela não apenas vem à vida, mas também é introduzida em um mundo já existente.

A criança partilha o estado de vir a ser com todas as coisas vivas; com respeito à vida e seu desenvolvimento, a criança é um ser humano em processo de formação, do mesmo modo que um gatinho é um gato em processo de formação. Mas a criança só é nova em relação a um mundo que existia antes dela, que continuará após sua morte e no qual transcorrerá sua vida. Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação a seus filhos (ARENDR, 2013: 235).

A natalidade é a condição que garante aos seres humanos a possibilidade de agir no mundo, iniciando outras relações não previstas. Essa categoria, assim, está intrinsecamente conectada às ideias de ação, liberdade e novidade, estas também condições intrínsecas ao surgimento de mais seres humanos no mundo. E é justamente porque o mundo está permanentemente sujeito à novidade e à ação imprevista dos recém-chegados, que assumir a responsabilidade pelo mundo também implica cuidar para que o conjunto de saberes não seja a todo o tempo transformado de forma indulgente e irrefletida. O sentido de conservação em Arendt, entretanto, não se encontra apenas em relação ao mundo, mas também à criança, cuja novidade precisa ser preservada e introduzida “(...) como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição” (pg. 243).

Para Arendt, somente o que é estável é propício a sofrer transformação, e, assim, uma vez compreendido a complexidade do mundo onde se encontram, os jovens podem, se o que quiserem, em uma ação construída coletivamente e publicamente, transformar e mudar o mundo. Essa noção imprime à educação uma tarefa complexa e paradoxal, uma vez que necessita proteger a criança do mundo, e o mundo da criança; o novo do velho, e o

velho do novo (pg. 242). Justamente por sua complexidade, e pela dificuldade de realizá-la, que acabamos por projetar nas crianças a esperança por transformação, mas ao mesmo tempo projetamos também que futuro esperamos, sufocando, assim, na realidade, seu poder revolucionário e transformador.

Outra dificuldade com a qual a educação se encontra é desafio posto pela novidade que traz a necessidade de a cada nascimento repensar a relação humana com o mundo. Nesse sentido, a educação não pode ser pronta, mas precisa ter abertura para modificar o que for necessário quando chega mais um ser com sua singularidade e potencial. Encontrar, assim, esse meio termo, parece ser um desafio ao qual a filósofa não avança em termos de proposições, deixando para seus leitores o desafio.

Outro ponto chave do pensamento arendtiano, o “amor mundi”, integra o ciclo conceitual da filósofa, que diz respeito ao cuidado com o mundo. O amor mundi possui a potencialidade de ser o núcleo de nossas decisões, uma vez que diz de uma atitude afirmativa em relação ao mundo, que não tem a ver com um otimismo ingênuo, mas com um sentido de crença no mundo e no humano que faz com que não desistamos dos mesmos. Diz de acreditar que somos capazes de garantir sua continuidade, e, aqui, a educação se coloca como lugar estratégico e imprescindível, uma vez que se encarrega justamente do ponto de encontro entre o que já está e o que está por vir, sem negligenciar as necessidades de cada lado.

A pluralidade humana, em Arendt, constitui condição básica da ação e da fala, e possui o duplo caráter da igualdade e da distinção. Dessa forma, a ação não apenas nos distingue, mas também nos une. Como possibilidade de ação conjunta, a constituição do mundo implica o amor ao mesmo, sendo o mundo não apenas a sua dimensão material, mas também aqueles que o habitam e o amam. A ação é potente apenas quando as pessoas estabelecem com o mundo uma relação sob o signo do amor mundi. Hannah Arendt compreende que o mundo só se torna um lugar habitável e a convivência desejável quando assumimos por amor ou gratidão a responsabilidade pelo mesmo, interagimos com o outro a partir da amizade e do respeito.

O amor mundi de Arendt se desvelou para mim em muitas narrativas que tive a felicidade de escutar e que trouxeram elementos relacionais com a água e com o mundo, de forma geral, que nunca encontrei nos livros escolares e no conhecimento disciplinarizado. Por meio das narrativas pude entrever saberes que dizem respeito à relação humana com a água de diferentes âmbitos. A narrativa, dessa forma, ganha o papel de protagonista quando me proponho olhar para as relações humanas com a água desde o prisma da educação. Elas desvelaram possibilidades de relações humanas com a água que não se encontram presentes nas grandes narrativas históricas, sociais e econômicas, nem nas bases de pensamento que regem as políticas públicas e resoluções ambientais que envolvem as fontes de água e as comunidades que têm suas vidas organizadas em torno das mesmas. As narrativas, assim, apontam a existência de outras bases cosmológicas e cognitivas, e, portanto, outras racionalidades que podem, também, sustentar uma proposta de organização social.

Nesse capítulo, desde a outra margem do rio, eu me apropro dos sentidos sagrados e simbólicos dessa grande travessia. Deixo que as sensações, os sentimentos, os saberes se decantem em palavras. Trago para a tese, no silêncio que antecede a escrita, a dimensão do sagrado, dos encantamentos, do afeto. Como nos diz Cavalcanti (1998), a travessia de um rio equivale simbolicamente a uma passagem iniciática. As águas que unem, ao mesmo tempo que separam, as margens, constitui a ponte entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido. Atravessá-las, é, então, diluir fronteiras, integrar conhecimentos, experiências, sentimentos, paisagens, que antes vagavam em terrenos insondáveis, ao nosso campo de intimidade, expandindo, assim, o alcance de nossa consciência e pensamento.

Proponho-me, aqui, a partilhar essas preciosidades com sinceridade e, principalmente, sem medo de estar sendo pouco acadêmica, sem medo de tocar em temas ainda alvos de tantos preconceitos paradigmáticos e epistemológicos. Trata-se de uma decisão epistemológica, de grande importância, a meu ver, não apenas porque diz do que acredito ser, talvez, o que de mais importante essa pesquisa pode nos dizer; mas, também, por selar para mim uma reconciliação importante com a produção científica de conhecimento. Posso reconhecer e ser testemunha da possibilidade de abertura do

paradigma científico, hoje, e, ainda, ter clareza da potencialidade das nossas contribuições para o mesmo, enquanto latino-americanos: as nossas relações potencialmente imaginativas, criativas, afetivas e sagradas com o mundo. Trataremos aqui das qualidades de relação afetiva, e daquelas presentes no leito, sacralizadora, encantada e curativa, compreendendo que as demais qualidades do espelho já foram abordadas quando tratamos do que está visível no espelho d'água.

#### **IV.1 – Qualidades de relação humana com a água**

Um dos lindos presentes que recebi ao longo desse trabalho, foi o de ter conhecido e poder ter tido contato em diferentes situações com o Ailton Krenak. Ele foi o primeiro narrador do projeto Espelho d'água que trouxe de forma clara e direta, sem rodeios, a sua relação sagrada com a água. Ailton Krenak é jornalista e importante liderança do movimento indígena. Como ele explica, a atividade que desempenha na UNI (União das Nações Unidas)<sup>39</sup> pode ser compreendida “como a de um embaixador” (COHN, 2015). Ele representa os povos indígenas junto a instituições e organizações não indígenas, faz um trabalho de aproximação e divulgação do pensamento de seu povo e de articulação política com outros movimentos e setores a nível regional e nacional, como, por exemplo, alianças com ambientalistas que lutam pela preservação ambiental.

Dentro do papel que desempenha, a sua narrativa possui um tom diferente, no sentido em que ele fala diretamente sobre a sua compreensão do rio, mas não o faz na linguagem mítica utilizada nos processos educativos de seu povo. Ele estabelece uma conversa quase didática, com a preocupação de se fazer entender, dentro da linguagem de quem o escuta. Krenak desempenha um papel de ponte entre os universos indígena e não-indígena. Ele dispõe da língua, da linguagem e do tom da fala brasileira não-indígena, para

---

<sup>39</sup> Conselho que reúne 180 tribos, uma aliança entre várias etnias que falam línguas diferentes, que estão em diferentes regiões do país, e que têm uma aliança comum para tratar com os não-índios.

comunicar sentidos que são muito profundos e sustentadores de sua cosmovisão. É um trabalho sutil e que por isso mesmo exige força, sabedoria e coragem.

Em nossa conversa, Krenak falou muito sobre a banalização da água, quando a restringimos ao seu uso, seja doméstico ou produtivo. O sagrado, como ele diz no trecho anterior, é uma qualidade que podemos agregar a qualquer coisa ao nosso redor, tudo depende dos olhos com os quais escolhemos enxergar o que nos rodeia.

Se você transforma um rio em esgoto ou se você tampa esse rio, sepulta esse rio, e faz ele correr em galerias, ele vira coletor de esgoto de uma cidade, você nunca mais vai ter esse rio vivo, você matou um rio. E matar um rio, matar um bem comum da humanidade deveria ser também considerado um crime contra a humanidade. Mas a banalização da relação do homem com a natureza, principalmente com água, demonstra que essa cultura de consumo que a gente convive com ela hoje, ela pensa que a água é alguma coisa que está fora de nós, que está fora de mim, fora de você. Mas na verdade, o nosso corpo, a maior parte do que constitui o nosso organismo é água. 70% de mim é água. Então, eu sou água. Eu sou água, você é água. Só que nós não temos isso como uma consciência integrada. No cotidiano, as pessoas não lembram que são água. Eles pensam que água é aquilo que eles tiram... abrem a torneira e jorra dali de dentro, um líquido que eles chamam de água (Ailton Krenak, em conversa com a equipe do Espelho d'água).

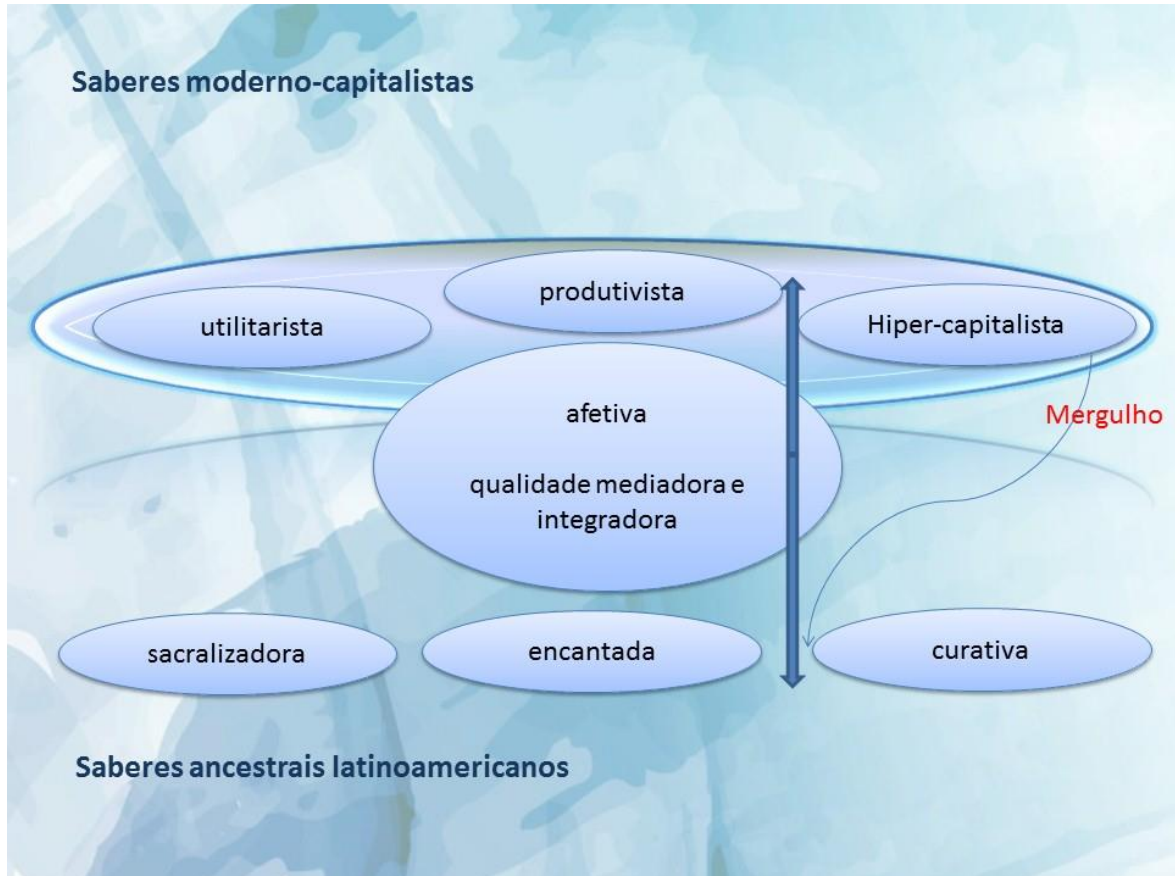
Desde o seu lugar de compreensão do mundo, essa relação que se tornou a mais comumente estabelecida com a água é, não apenas profanador, mas desestabilizador de uma conexão com o mundo que dentro de sua cosmologia é primordial. É importante compreendermos que o que ele partilha conosco em sua narrativa é uma parte mais palatável do universo mitológico complexo e profundo de seu povo. É uma ponte, um convite, uma aproximação. Como ele diz, uma tentativa de estabelecer uma conversa conosco, os “novos brasileiros”, e despertar em nós a capacidade de compreender os sinais dessa terra, de ama-la e protege-la. Da mesma forma, outras narrativas evocam universos cosmológicos muito mais profundos e complexos do que será possível trazer. Posso afirmar que esse mergulho foi um primeiro movimento de aproximação com esses universos que me permitiu vislumbrar elementos potencialmente educativos no que tange as relações humanas com a água. Em uma tentativa de organizar esses elementos dentro de uma

linguagem acessível, os nomeiei “qualidades de relação” que dizem dos modos de nos relacionarmos com a água.

A partir das diferentes narrativas com as quais me encontrei, bem como a partir das abordagens midiática e científica em torno da água, pude esboçar algumas qualidades de relação humana com a água. Essas relações são atravessadas, geralmente, por mais de uma dessas qualidades que, por sua vez, não constituem categorias fechadas ou acabadas. Convo-co-as como ferramenta de inteligibilidade. Para torna-las o mais palatável possível, preservando a sua abertura e capilaridade, evoco novamente a imagem do espelho d’água.

No espelho, onde vemos refletido na cama superficial imagens do entorno, construídas também pelos olhos que o miram, encontrei aquelas qualidades de relação que estão mais comumente presentes no cotidiano social de nossa sociedade, nos espaços públicos, na mídia e na educação formal. São essas as qualidades de relação utilitarista, produtivista e hiper-capitalista. Com o mergulho no espelho d’água, pude vislumbrar aquelas qualidades de relação que são alimentadas pelo seio cosmológico de saberes ancestrais. São elas as qualidades de relação sacralizadora, encantada e curativa. Há ainda outra qualidade de relação que, primeiramente, foi a que impulsionou o mergulho, por mostrar a existência de laços de sentidos com saberes distintos daqueles que sustentam as qualidades de relação mais perceptíveis na película especular. Depois, no retorno do mergulho, é ela que se mostra como grande mediadora e integradora das qualidades de relação presentes no espelho e as presentes em seu interior. Trata-se da qualidade de relação afetiva.





A qualidade de relação afetiva encontra-se presente em todo o espelho d'água em sua superfície e profundezas, de formas distintas. No espelho, ela aparece nas narrativas marcadas pela lembrança do vivido. Diz de passagens da vida de pessoas que tiveram uma vivência marcante e emotiva com a água, como o Wesley com o córrego Yung, já apresentado. Essa vivência, no sentido benjaminiano de *Erlebnis*, localizada pelos narradores no passado, é retomada como passagem na história de vida, de forma emotiva. E no leito do espelho, se encontra presente em todas as qualidades de relação, sendo, talvez importante propulsora das mesmas.

A sua presença na superfície do espelho comunica a presença de algo que escapa à cosmologia moderna-capitalista que sustenta e dá sentido às qualidades de relação utilitarista, produtivista e hiper-capitalista, de forma especial, às duas últimas. Ali, a qualidade de relação afetiva indica a existência de outras fontes sustentadoras que, embora não estejam presentes na racionalidade que produz as demais qualidades de relação da

cama superficial do espelho, deixam pistas de que existem seus laços cognoscivos com outras fontes de saberes. O mergulho, assim, nos permite desvendar esse mistério. Seguindo a pista deixada pela qualidade de relação afetiva, chegamos nas qualidades de relação sacralizadora, encantada e curativa. A qualidade afetiva, dessa forma, constitui o fio que liga o espelho e seu leito, e mais que isso, cria espaços permeáveis ao atravessamento de um com o outro, instaura porosidades nas qualidades de relação, que se tornam mais correntes de água que brincam de trilhar caminhos entre a superfície e as profundidades, que categorias fechadas.

No espelho, a qualidade de relação utilitarista compreende a água enquanto elemento imprescindível à sobrevivência, tanto pelo seu consumo como pelo seu uso doméstico, incluindo também as atividades de agricultura de subsistência e de pequena escala. Essa qualidade de relação é a que primeiramente aparece, de forma geral, na fala das pessoas, e que está presente em documentos governamentais nacionais e internacionais, como justificativa para a defesa da água enquanto “bem comum”, e da necessidade de garantia de seu acesso a todo ser humano.

Na qualidade de relação produtivista, a água é compreendida como recurso, insumo produtivo requerido pelas atividades de monocultura, de criação de animais, geração de energia elétrica, mineração, entre outros. Essa qualidade aparece principalmente no uso dominante, hoje, da água, por empresas, multinacionais e também pelo governo. Em relação às empresas, a regulação desse uso não é clara nem eficiente e envolve processos complexos de negociação governamentais a nível municipal, estadual e federal, em que, na maior parte das vezes, os interesses empresariais são privilegiados em detrimento dos interesses ou preocupações das comunidades envolvidas direta ou indiretamente. Essa qualidade de relação também aparece na necessidade apontada por órgãos nacionais e internacionais, como a ONU, de gestão das águas.

E a hiper-capitalista provém do aprofundamento da base moderna-capitalista, de onde deriva o pensamento de que tudo é susceptível à venda. A partir dessa noção, a água é compreendida como produto comercializável, como *commoditie* e não como bem comum e direito de todos. Essa qualidade de relação é suscitada pela reclamação de multinacionais

que têm por interesse a compra de fontes de água em todo o mundo com a finalidade de manejo e comercialização, como é o caso das empresas da Nestlé e Coca-cola.

No leite, encontramos a qualidade sacralizadora que entende a água como ancestral, e distingue as diferentes manifestações da água, imprimindo em cada uma, uma qualidade divina distinta. Desde essa perspectiva, a relação com a água se dá como uma relação com um ente querido, mais velho e sábio. Essa qualidade se encontra presente nas narrativas andinas, do Aílton Krenak, e de Gabriele Generoso, umbandista, filha de Oxum.

A qualidade de relação encantada suscita uma relação com a água mediada por figuras mitológicas, que exercem o papel de reguladores. Essa qualidade aparece fortemente nas narrativas sertanejas, em que a presença dos “caboclos d’água” e “da mãe d’água”, a primeira mais que a segunda, é uma constante nas histórias com os rios Urucuia e São Francisco. Também está presente na narrativa de Gabriele Generoso, quando evoca a presença do orixás, também como reguladores das relações humanas não apenas com a água, mas com os demais elementos da natureza. Por fim, a qualidade de relação curativa compreende a água como importante medicina, sendo que seu alcance de cura transcende o nível físico, agindo a nível energético e espiritual.

#### IV.II.1 – Água para *mixirica*: qualidade de relação afetiva com a água

Essa investigação, em torno dos sentidos presentes nas relações humanas com a água, começou com as andanças do projeto Espelho d’água. O primeiro sentido mais profundo com que tivemos contato, pelas narrativas, foi com o afetivo. A percepção do afeto, nas relações das pessoas com a água, foi como o primeiro raio colorido no espelho, intrigante e convidativo. O sentido afetivo abriu as portas para os aprofundamentos que seguiram, e constitui, nesse momento de composição reflexiva da tese, o elemento que facilita o diálogo entre as possibilidades de relação com a água.

No projeto, começamos nossas conversas, pelos avós de um dos pesquisadores do projeto, Daniel Lovisi, moradores do bairro Vitorino Braga há mais de cinquenta anos. “Seu” Agostinho e dona Lili nos contaram sobre as minas de água que existiam e as que ainda existem na região, e narraram suas memórias, desenhando em nossas imaginações ruas visitadas pelo bonde e pelo gado. Vimos o córrego Yung correndo na sua fundura com os olhos virados para o céu, antes de ser canalizado, guiando sob seu leito canoas de folha de bananeira, produzidas por tantas pequeninas mãos das crianças que brincavam em suas águas. Os dois ainda partilharam memórias que nos aproximaram de suas experiências pessoais com a água, marcadas pelas lembranças das lavadeiras alemãs que desciam o morro com sua carroça cheia de trouxas de roupa, e das benzeções da vó Ana, mãe de dona Lili.

O “seu” Agostinho falou muito sobre a família Fávero, de imigrantes italianos, cuja propriedade abarcava diversas minas, onde muitas pessoas iam buscar água. Pela fazenda também passava o córrego Yung que nasce no bairro Linhares e deságua no rio Paraibuna. Sentimo-nos mobilizados a procurar mais informações sobre a antiga fazenda, onde, segundos os avós do Daniel, ainda vivia uma de suas filhas, dona Ruthe.

Em um dia de sol, em que saímos para conhecer as minas da região, aproveitamos para bater à casa da família Fávero e ver se conseguíamos falar com alguém. A casa antiga de fazenda, no meio da avenida do bairro, nos dava a sensação de estar parada no tempo, e não acreditamos muito que alguém ainda morasse ali. Uma moça, entretanto, logo atendeu, o que nos deixou surpresos e felizes. Ela faz companhia à dona Ruthe e permitiu que entrássemos para conversar com a senhora.

Adentramos o portão e tivemos ainda mais a sensação de estarmos brincando de caminhar entre tempos. No meio de um bairro urbano, existia uma fazenda separada dele apenas por um portão de ferro meio enferrujado, que preservava sua protegida das mudanças tão inóspitas à sua história. Essa minha sensação em relação à fazenda se confunde com a minha sensação em relação à dona Ruthe, uma senhora de 90 anos, aparentemente frágil e completamente lúcida. Dona Ruthe partilhou conosco suas memórias aguadas do córrego Yung que passava dentro da fazenda, e sua fala tão pouco

afetada mas dotada de muita clareza nos embalou por quase uma tarde inteira. Suas lembranças eram muito claras e quando perguntávamos algo que não se recordava, não hesitava em dizer que não guardava lembrança daquilo.

Dona Ruthe nos contou uma história, lembrança de infância, que nos tocou.

Eu lembro que o córrego que corria aqui, a água era tão clarinha que eu vou contar pra vocês. Sempre tem uma história das antigas. Papai tinha um grande pomar, onde tinha aquelas mixiricas que cheiram muito, né? Anunciava que a gente tava chupando aquela mixirica. E então papai dizia: ninguém vai começar a chupar mixirica enquanto não tiver madura. Mas a gente não (inaudível) então a gente panhava mixirica, chegava nesta água que corria, colocava a mixirica ali dentro, descascava que ali aliviava o cheiro. Pra você ver que a água era tão pura que a gente fazia isso. Cê podia contar no Linhares as casas que a gente tinha aqui no Linhares. Eram poucas casas. Eram uma, duas, três casas mais ou menos de comércio, o resto pouquinha casa de moradores. Então era pouco esgoto. Então a gente fazia isso pra aliviar. Que papai ia zangar: - Eu mandei vocês não chuparem! E a gente descascava ali.

Dona Ruthe sempre ficou muito em casa, por conta de sua saúde, por isso sua infância é fortemente vinculada àquela fazenda e a suas relações familiares e de bairro.

E as pessoas também lavavam ali a roupa, né? Vinham, muitas, muitas senhoras, muitas lavadeiras que faziam ali a lavagem de roupa né? Então lavavam ali no córrego. Mas não passava tão pouca água não. Passava muita água, tanto que papai não tinha luz elétrica mas ele colocou uma roda que tinha 32 cubos e a água girava essa roda, essa roda tinha uma coisa que segurava ela pra ela girar e aí de dia podia fazer fubá, podia fazer também máquina de limpar. E assim foram as coisas. E esse córrego foi diminuindo. Eu acho que cada casa tirava um pouquinho pra regar uma horta, né? E ele vai desaguar, cê sabe né, lá na Constant, onde foi que a Cesama depois de uns anos veio colocar a água canalizada.

O córrego e as minas de água que haviam na fazenda eram centrais no cotidiano da família e dos vizinhos que faziam uso da água. Dona Ruthe se dá conta das diferenças que marcam o córrego, e também o cotidiano das pessoas com o mesmo e com as minas, após a canalização da água. Para a sua família, os serviços de Água e Esgoto não interferiram em

seu cotidiano, uma vez que seguiram usando a água das minas, água que dona Ruthe, ainda hoje, pode consumir.

Da história de dona Ruthe, com as mexericas, escrevi, para o projeto, um conto: Meu cúmplice e amigo, Yung, o córrego. Esse conto, tive a felicidade de lê-lo para dona Ruthe, quando voltamos em sua casa para visita-la.

*De um sono profundo despertei com um gosto forte na boca. Um sabor tão forte que achei que podia ter sonambulado pela noite a comer. Mas, comer o quê? Gosto de quê eu tava na boca? Doce, azedo, amargo... Concentrei pra descobrir quê que era aquilo, e aí me veio um cheiro! Tão familiar, tão íntimo... mas não conseguia precisar de quê. Talvez ainda adormecesse, ou eram meus sentidos que despertavam o meu corpo vivido e cheio de lembranças.*

*Inspirei bem fundo e a resposta foi chegando com o ar que agora esvaziava os pulmões: Mixirica!*

*Ah! É mixirica! Só podia ser! Todo esse gosto, todo esse cheiro!*

*Mas que engraçado... Ontem não comi mixirica. E enquanto ruminava aquilo, sentei na cama, deixei os pés tocarem o chão de tábuas velhas e fechei os olhos.*

*Ouvi um barulho gostoso... Barulho de água que corre sem pressa, sabe? Senti aquele frescor no corpo de quando eu brincava perto da água... Yung! É você meu córrego querido!*

*De olhos fechados ainda, olhei para o meu colo e vi que meus braços aninhavam um punhado de mixirica. Daquelas de vez, arrancadas sorrrateiramente do pé, antes que pudessem madurar.*

*Aquele cheiro subiu do meu colo e entranhou de tal jeito no meu nariz, na minha boca, na minha alma, que corri como minina pra perto do córrego, coloquei as mixiricas na água que corria, e olhei pra trás pra ver se ninguém me espiava.*

*Sorri matreira, e enquanto descascava delicadamente as mixiricas com a ajuda do meu cúmplice Yung, que aliviava o cheiro das danadas, ouvi o vozerão firme, mas não sem doçura, do meu pai: Ninguém vai começar a chupar mixirica enquanto não estiver madura! Mas pela primeira vez não senti qualquer ameaça com aquela advertência. Dentro de mim veio a certeza de que papai sempre soube e sempre se divertia com essa peraltice minha e do meu cúmplice e amigo Yung, o córrego...*

*Chupe um a um os gomos. Seu suco desceu em mim e nas águas de Yung como pura felicidade e gratidão. Abri os olhos e senti ainda Yung correndo com suas águas de mixirica dentro de mim.*

A conversa com a dona Ruthe me deixou intrigada por conhecer melhor o córrego Yung; queria ir até a sua nascente, olhá-lo de perto. Saímos, então, um dia, para essa busca, e assim conhecemos o Wesley e sua família. Mas nosso encontro só se concretizaria quase um ano mais tarde. Nesse tempo, visitamos diferentes fontes de água em Juiz de Fora, desde minas de água, todas canalizadas, até o rio Paraibuna, o acompanhando até a usina de Marmelos, e o córrego de São Pedro.

Depois das primeiras entrevistas, a presença das minas de água na cidade nos impressionou. Não imaginávamos que havia tantas; e começamos a comentar com amigos sobre o assunto. Foi assim que chegamos até a dona Katalin Valo, uma imigrante húngara, vinda para o Brasil fugida da Guerra, moradora do bairro Teixeiras. Dona Katalin, hoje com 91 anos, possui quatro livros de poesia publicados, todos escritos quando já tinha mais de 70 anos. Portadora de uma sensibilidade profunda, dona Kate, como é conhecida, também possui uma mina no seu terreno, que antes de ser cortado pela prefeitura para a construção de uma via rodoviária, se fazia lindo jardim cheio de “cores de primavera”, expressão de dona Katalin, onde se refrescava das tristezas e das dores que ainda povoam suas lembranças. Dona Katalin nos emocionou com suas lembranças e em sua narrativa densa, nos convidou a aproximar de sua experiência com a água como lugar de transição, de partida e chegada, de vida.

Uma vida é bonita. Eu sofri muito 4 anos na Alemanha, sabe? Porque a guerra foi muito feia, sabe? Nossa mãe! Não quero saber de, não quero nem lembrar dela, uma coisa horrível. A guerra é, eu não sei como explicar pra você, eu não sei como que escapê!

Interessante! Eu tinha 12 anos. Essa não tem nada com isso. Eu passeava com a minha avozinha em Budapeste. Aí ela, passou um avião, aí eu olhei pra minha avó e disse: mas que coisa bonita! Falou assim: minha filha, isso vai dar uma guerra... Que que é guerra, vovó? Disse assim: minha filha, você não sabe e não sabia mesmo, mas fui experimentar.

Olha, eu passei Áustria, Alemanha, sul da Francia, Itália, é... aí depois em Nápolis, eu peguei um navio e vim pro Brasil. E aqui no Brasil, 40 cidades. Juiz de Fora foi uma beleza. Juiz de Fora foi a minha moradia, sabe? Porque eu criei meus filhos praticamente aqui. Eu sei que eu trouxe meus filhinhos com 2 anos, um ano e três meses o menino e a meninas mais ou menos com dois meses.

Diante da pergunta do pesquisador Daniel sobre o que dona Katalin teria sentido quando estava no navio, saindo da Europa, e tinha a frente todo aquele oceano que, agora era a estrada que a levaria para uma nova vida, dona Kate entrou em um choro profundo, por alguns minutos, e depois respondeu:

Olhei lá do convés e falei com Deus: seja vontade sua. Você me guia nesse destino porque não sei pra onde eu vou, não sei que será de mim, porque eu não vou passear não. Eu vou pra uma terra desconhecida que me espera e não sei se um dia eu voltarei. Eu não sei que será de mim, mas me guia. E me guiou até agora. Eu não sei o que eu senti. Chamaram para jantar, não quis jantar. Abracei meus dois filhinhos e o navio foi... devagarzinho, deixou Napolis com 10 maravilhas e parti para um mundo diferente. Hoje agradeço Deus que me deu uma pátria como é o Brasil.

A visita a dona Katalin mobilizou todos nós, pela força de suas experiências, de sua coragem e emoções. Suas lágrimas são testemunha do vivido, são lembranças do oceano que materializou sua esperança, na possibilidade real de uma vida nova, em uma terra distante. Dona Kate, e sua família, empreendem essa travessia, indo ao encontro do desconhecido, e deixando para trás a vida marcada pela guerra e pela morte. Katalin convoca a força da água, em sua emoção, nos recorda que também é preciso coragem para chorar, para encarar nossas lembranças mais doloridas, para assim, deixar que fluam para o oceano al qual pertencem.

Outra narradora que nos conecta com a força simbólica da água que rege as emoções, foi Gabriele Generoso. A Gabi Generoso, como é conhecida, apenas recentemente soube que sua avó paterna também era mãe de santo de um terreiro de umbanda. Filha de pais católicos, desde pequena teve contato com terreiros, porque sua avó materna mesmo seguindo o catolicismo, vez ou outra se valia dos saberes do terreiro, para curar aquilo que o conhecimento médico não alcançava. Apenas quando retornou para Juiz de Fora, após finalizar o mestrado na Bahia, Gabi decidiu assumir o chamado que já há um tempo sentia e se vinculou a um terreiro de umbanda, onde hoje também atende como médium. Alguns dias depois da nossa conversa, ela me procurou para contar que lhe vieram lembranças de



quando sua avó materna buscava água na mina, junto a outras vizinhas. Essa lembrança lhe emocionou, e a forma tão bonita como ela narrou inspirou este pequeno texto:

Ao longe ouvia um canto melodioso descendo a serra. Os ventos como crianças levadas o sacudiam com carinho o reconduzindo cada hora para um lado. Mesmo de olhos fechados, não conseguia localizar de onde vinha, e brincava de pensar que as vozes passeavam nas asas dos sabiás, corriam pelas águas que saltavam das latas, sulcando veias na terra vermelha. À medida que o canto se aproximava, era como se um doce fosse abraçando meus sentidos. Abria os olhos somente quando seu sabor já tinha tomado conta de todo o corpo e fazia vibrar cada parte do meu ser. De repente sentia as águas e os vazios de mim circulando se reinventando, me vertendo naquele desaguar de tempos e vozes. Me unia agora em coro e coração, em canto e oração. E meu pequeno corpo se projetava imenso e belo junto às silhuetas das mulheres com suas latas de água, força e ternura.

Gabi partilhou conosco sua experiência íntima com a água tanto no sentido sagrado como no âmbito do lazer; contou-nos acerca da presença da água nos rituais da umbanda, assim como os sentidos a ela atribuídos. Muitos desses sentidos, mais tarde, ouvimos também de Celeste, moradora do bairro Milho Branco e ministra da Eucaristia da capela do bairro.

Celeste, moradora do bairro há mais de vinte anos e agente comunitária da Unidade Básica de Saúde, contou-nos da existência de duas lagoas que foram drenadas para que o bairro pudesse ser fundado, tendo como motivação a instalação de uma fábrica de ossos na região. Sobre a lagoa foi construída a praça central do bairro. Celeste ainda narra que ali costumava pescar com a família e recorda o sabor dos peixes que comiam.

Ali eu vivi uns 38 anos mais ou menos, e vi o bairro nascendo, onde que vinha pescar aqui na lagoa. Meu filho mais velho vai completar 36 anos, ele comeu muito peixinho dessa lagoa aqui e ele fala que lembra. Lembra que a gente trazia ele no carrinho pra cá. Ele fala que lembra.

- oh, mãe, eu lembro direitinho.

A gente colocava as crianças no carrinho e vinha pra beirada da lagoa. Trazia coisas pra eles se alimentarem, pra nós também... nadar não, porque era bem perigoso. Muito perigoso. A gente não sabia até onde ia a profundidade dela. Então, pra nadar não tinha como, porque ela também era muito suja. Só tinha a mata né? A gente pegava aqueles peixinho né? Aqueles jacarezinhos. Trairinhas, né? Era uma lagoa limpíssima pra isso né? Pra pesca!

Porque era uma lagoa que ninguém mexia. Posso te falar uma coisa? Eu sinto até hoje não ter podido acompanhar como que foi feita essa drenagem, porque eu queria ver a quantidade de peixe que tinha nela. Mas é o que eu te falo, a gente não tava acordada pra isso ainda. Hoje se fizer, eu sou a primeira a chegar pra saber. Que que vai acontecer, como é que tão fazendo.

As lembranças de Celeste com a lagoa, também estão vinculadas, como com dona Ruthe, às suas lembranças familiares, aos momentos de alegria que partilhou com suas irmãs e seus filhos. Da mesma forma, as lembranças de Wesley passam pelo cotidiano familiar, remetem ao tempo quando seu avô era vivo, e cuidava do córrego que sustentava sua família.

Aqui a gente escorregava aqui, quando era criança. Aqui é a minha parte preferida da cachoeira é aqui. Sempre falo que é coisa que não volta mais, né? Nosso tempo de criança. Que a gente soube divertir. Não tinha essas coisas, essa poluição, que nem eu te mostrei: crânio de boi. Não tinha nada disso. Aqui tudo era água. Hoje tá tudo seco. A gente agarrava no cipó chegava sentava aqui na beirada, pra lá daquela pedra e ia escorregando. Era muito bom! Tinha gente que vinha de longe pra ver esse corredor aqui.

Antes dos 14 anos a gente podia nadar aqui e fazer o que quisesse dessa água. Dos 15 anos pra cá acabou. A gente cortava as folhas da bananeira, subia em cima, descia boiando no córrego. Nós íamos parar lá sede do Tupi, lá embaixo.

Aqui, no tempo de chuva ninguém entrava de tanta água e tão forte que era a queda de água. Era muito chique, tá?

Tem vezes que eu venho aqui, sento e fico pensando muito tempo, tá? Às vezes eu demoro mais, que eu fico olhando mais aqui, que cortando bambu. Que é bom ficar olhando.

Mais tarde, quando já estávamos voltando para a casa de Wesley, chegou um primo seu que também havia desfrutado muito o córrego, quando criança. Os dois começaram a contar histórias e rir com suas lembranças.

Wesley: eu salvei ele duas veiz.

Primo: afoguei né?

Wesley: ele descia da bananeira e chegava lá no Tupi! E ele era o mais novinho, o mais miúdo! Í a bananeira rodava e a gente... esse córrego era

fundo. Aí ele afundava e tentava agarrar ele. E a correnteza me levava. A saída da correnteza era o poção e fazia tipo um redemoinho que levava ele lá pro fundo e voltava e agente caçava ele e não achava. Mas depois pisou no peito dele que tinha tomado muita água.

Primo: A gente descia e voava. Tinha uma pressão...

A minha infância aqui foi ótima! Eu dava tudo pra voltar atrás. Tinha manga. Nós tinha fruta pra comer o dia inteiro. Meu irmão que era mais inteligente fez uma cabana de dois andares. A gente até dormia aqui. A noite nós tava nadando. Parou por conta da poluição. Vocês viram a pedra dos índios? Nós não sabia o que era crime, porque a gente vivia só aqui.

O fundo do córrego no começo era pedra e depois areia clarinha. A água era clarinha. Tinha peixe. A gente fazia rodinha, fazia fogueira. Cê via os peixes no fundo do córrego. Agora hoje? Como você vê o peixe aí?

Wesley: a gente colocava sombrinha, tinha horta, galinha, pato, gato. Era tipo o paraíso. Tinha tudo.

Primo: nossa infância foi "a infância".

Wesley: mas infelizmente os adultos não cuidaram. Agora os meninos não podem aproveitar o que a gente aproveitou. Eles tentam, brincam na terra... mas pode ter pedaço de vidro, lata..

Primo: antes a gente podia cair de cabeça! Era que nem a neve.

Wesley: Não tinha cerca, não precisava cercar, porque antes a gente sabia o que tava fazendo. Não tinha negócio de roubo. A comunidade toda usava o terreno. Fim de semana era aqui.

Primo: Aí, o que acontece? Meu vô morreu e teve a divisão pros filhos, venderam pra outras pessoas.

Sem dúvida, de todas as narrativas afetivas com a água, a de Wesley e seu primo são as mais emotivas, e as que mais trazem pesar pela perda daquela vivência. A relação segue sendo afetiva, na medida em que é o afeto que impulsiona Wesley a ainda ter cuidado com o córrego, mesmo diante o cenário degradante que encontra. É o afeto que também mantém acesa a esperança de que pode ser diferente, de que há como limpar o córrego e mantê-lo limpo.

Acredito que o afeto de Wesley tem a força que tem porque é um afeto que lhe foi passado por seu avô e seu pai, mas sobretudo seu avô. Ele conta:

O ouro dele no terreno era água. O tesouro dele era a água, entendeu? Porque sempre. Ele ficava doido com a água dele. Que qualquer coisinha que a gente fazia que sujava a água dele ele já mandava a gente limpar. – Pode brincar com a bananeira, mas depois de brincar tira, pra não represar o córrego, não da enchente, pra não prejudicar ninguém. A água valia mais que o próprio terreno.

Todo mundo tinha ciúme na verdade daquilo ali. Ciúme assim, cuidava, preservava aquilo ali. Todos eles, então assim, meu bisavô, meu avô, todo mundo passava era de geração em geração.

O pessoal sempre passava: cuida daquilo ali, que aquilo ali você mesmo vai precisar, você vai beber daquela água, você precisa beber aquela água, depois você não pode beber, então foi passando, foi passando, entendeu? Pra gente que são netos, pros nossos filhos, então tá passando, a gente vai passando essa história.

Eu acho que ele pensava muito no futuro. Nos netos que tavam pra vim. Entendeu? Ele pensava no futuro da gente. Eu acho que era isso. Eu acho que até, assim, inexplicável. Eu acho que pensava na gente, entendeu? Isso aí a gente sempre fala, meus primo tudo fala: o vô pensava nos netos. Ele já incentivava os filhos a não fazer aquilo ali par não dar mal exemplo pros neto dele. Ele sempre falava que os filhos se espelham no pai. Meu pai se espelhou no meu avô e a gente tá se espelhando nos nossos pais que igual te falei, a gente faz a nossa parte, a gente tenta fazer a nossa parte.

Fica claro que a relação que o bisavô e o avô de Wesley tinham com a água, extrapolava o valor de uso da água. O córrego era seu “tesouro”, e esse sentimento eles se esforçaram por passar para seus filhos e netos, os aproximando do córrego, o trazendo para o lugar de intimidade, onde era possível dormir às suas margens, para além das brincadeiras.

Percebemos, assim como nas demais narrativas, que o afeto nasce da abertura de trazer a fonte de água, córrego, rio ou mina, para a intimidade familiar. As brincadeiras de Wesley e seus primos não seriam as mesmas, se não tivessem se desenrolado no córrego do Yung, assim como as tardes de Celeste não teriam sido as mesmas com suas irmãs, se não estivessem à beira da lagoa; tampouco as mexericas de dona Ruthe teriam o mesmo sabor, se não as pudesse lavar nas águas de Yung. Entendo que a percepção da importância daquela fonte de água para a vivência que se teve, para os sentimentos que foram nutridos em sua presença, abre a possibilidade de permitir que aquela fonte de água componha os laços familiares.

Podemos encontrar na qualidade afetiva de relação com a água, um ponto de encontro com as qualidades do leito do espelho, que trazem maior profundidade nesse sentimento do afeto, ao compreender que as fontes de água possuem relações reais de parentesco, ou que são guardadas por seres encantados, ou ainda que possuem o dom de curar as moléstias do corpo e da alma. Também podemos encontrar outro ponto de encontro, nas falas de cunho mais religioso, em que a água é reconhecida como algo divino. Como dona Ruthe que diz: “Mas a água é um grande presente de Deus. Com a água você faz tudo né? E sem ela a gente fica de pés e mãos atadas”. E dona Kate: “Se você tem água, você vive todo tempo que você quer viver. Mas se falta água, tudo morre, tudo murcha... Eu, aqui, toda a vida tive tanta água que Deus me abençoou. Não me deixou nunca faltar água. Água é o benção de Deus! Isso ninguém pode duvidar. Ninguém!”.

#### IV.I.II – “Esse é o mistério do rio”: qualidade de relação Sacralizadora

Desde as entranhas do espelho d’água, a percepção sagrada, divina, ou metafísica das fontes de água é um saber dado, e que interpela a relação cotidiana com a mesma. Ao mergulhar se sente o afeto vivo e fortalecido que toma outras formas mais complexas e poderosas. Desde a camada especular, o afeto se encontra mais restrito aos processos de lembrança e ao universo religioso. Mas para o pescador essa conexão é acessada todos os dias em que entra no rio, em busca de peixes; se encontra presente nas práticas diárias de quem reconhece na chuva que cai, na água que flui da cachoeira, nas ondas do mar, seu potencial curador, sua força energética; e orienta aqueles que cuidam e reforçam seus laços de parentesco com as fontes de água.

Durante o Cinema no rio, na cidade de Januária, pude conhecer o Carlúcio, conhecido como “poeta do rio”. Carlúcio é pescador, mas com a falta de peixes, também faz travessias, levando gente de uma margem a outra do rio. Nessa travessia, ele recita seus poemas, conta suas histórias de caboclo d’água, peixes gigantes e de coragem, e vai plantando em seus

ouvintes uma sensibilidade diferente para o rio, capaz de ver suas lágrimas, de sentir sua tristeza.

Depois de toda uma manhã tentando encontrar “seu” Carlúcio, fomos até a sua casa, cuja direção foi indicada por seu filho que tinha uma barraquinha de sanduiches no centro da cidade. Ele nos recebeu com muitos sorrisos e toda disponibilidade de nos levar em seu barco pelas águas do velho Chico. Marcamos de nos encontrar na barraquinha de seu filho no meio da tarde.

Quando já caminhávamos em direção ao velho Chico, Carlúcio para em um certo momento, há alguns metros da margem, faz uma pausa breve, pausa de meditação. Esse foi um momento daqueles que fazem o tempo desacelerar, deixando em nossa vida a passagem de cada sensação, cada percepção. Os segundos ganham profundidade, e posso sentir em mim a brisa que vinha das águas do São Francisco, o barulho do vento nas folhas, a sensação profunda de cada gesto, cada expressão que moldava o semblante de Carlúcio. Ele interrompe o fluxo dos passos, fecha seus olhos, e sorrindo inspira complacente o ar, e diz que dali já sentia o mistério do rio. O mistério do rio se sente no coração, é o seu espírito.

Vou falar com cê: o mistério do rio, na hora que eu chego eu sinto ele, não é todo mundo que sente esse mistério não. Só os pescador porque o pescador ele é puro de coração! O pescador, de tanto ele conviver com o rio, ele é puro! Cê pode chegá num pescador, quando ele realmente tá no rio, não tem maldade não. Ele só vem pro rio com a intenção de pescar. Raramente você vê um pescador falar que matô os otro de covardia!

Deus existe! Mas como ele tá na forma de Espírito ele só vem de acordo como você precisa. Esse é o mistério que tem aqui no rio.

Carlúcio enxerga o rio, o percebe e sente, e se relaciona com ele, desde esse lugar do sagrado. Em alguns momentos parecia que ao falar do rio ele falava de Deus, isso porque em seu cotidiano, não há essa diferenciação. O rio também é divino, tem espírito e tem mistério. Mas o rio também tem, na percepção de Carlúcio, algo que nos aproxima mais, enquanto humanos: ele tem sentimento. Tudo isso compõe o mistério do rio.

O rio sente tanto que eu vou te contar outra verdade: A gente desce pescando, e não ta achando peixe em lugar nenhum. Quando você, quase orando, você ta triste, porque não ta pegando peixe, você chega e passa a rede aqui. O sentimento do rio sentiu seu sentimento e te dá um bucado de peixe. Esse que é o mistério. O sentimento do rio que é o mistério!

O rio também sente alegria, dor, tristeza. Sua alegria floresce quando vem a cheia e ele pode pousar novamente suas águas nos domínios mais distantes, matando a saudade da terra que anseia por sua chegada. Mas em nossa conversa, Carlúcio falou mais das lágrimas que dos sorrisos do Velho Chico.

Esse rio está chorando e a gente num tá conseguindo enxergar as lágrima dele! Você vê aquele barranco ali é uma ferida, tá machucado, e quem tá enxergando aquela ferida? Ninguém tá vendo! O rio tá pedindo socorro, mas ninguém tá conseguindo socorrer esse rio.

O rio não aceita a gente fazer porto nele pra encostar o barco! Tem que ser porto natural, do jeito que ele deixou. Toda vez que faz porto lá, ele vem come o restante que tá lá.

Olha pra mim!  
 Estou sofrendo aos poucos precisando de ajuda!  
 Estou frágil, estou doente,  
 mas olha pra mim!  
 Vocês cospe em mim,  
 vocês escarra em mim!  
 Mas sou eu que mata a sua fome  
 sou eu que mato a sua sede  
 sou eu que te dou uma profissão.  
 Mas olha pra mim...  
 Eu estou chorando!  
 Vocês não enxerga minha lágrima.  
 Estou machucado, minha ferida está aberta!  
 Mas eu sou o centro de tudo.  
 Sou o presente, sou o passado, sou a falta no futuro  
 sou a água, sou o rio chorando.  
 Mas me ajuda.

Essa poesia é uma verdade!

Carlúcio nos diz: “Minha relação com o rio é grande demais!”. E a gente pode ter apenas uma breve noção dessa grandeza, muito breve. Acredito ser impossível a mensurarmos, ou mesmo compreendê-la ou senti-la em sua verdade. Mas sua narrativa e

sua conduta com o rio resulta em uma partilha preciosa. Assim como Norberto que em seu caminhar vai nos convidando a entrar em sua cosmovisão, Carlúcio também em sua narrativa, e na condução de seu barco, vai nos dando pistas, vai despertando em nós o desejo de escutar o rio e sentir seu mistério. No início da nossa conversa, em sua casa, ele falou brevemente do mistério do rio, mas suas falas eram reticentes, deixando o assunto em seu lugar de mistério. Deixava a palavra repousada em brisa, se refrescando e seduzindo aqueles sedentos por água fresca. Aos poucos, começando já no caminho até a margem, Carlúcio vai alimentando esse orvalho criado na brisa. O mistério do rio não é um só, ele tem muitas facetas, e Carlúcio condensa o sentido do mistério ao longo da travessia, com suas histórias.

O rio tem muitos mistérios. Ele é pai e mãe, porque mata a fome, a sede, acolhe, dá e tira a vida. O rio tem sentimento, e esse é outro mistério. “Seu” Carlúcio sente o sentimento do rio, assim como o rio sente o sentimento da gente, e em algum momento o sentimento é o mesmo, o do rio e o nosso. Sabemos que o rio tem muito mais para Carlúcio, mas essa certeza ficou como convite para outros encontros em seu barco.

Ailton Krenak foi o primeiro narrador que me despertou para a compreensão da dimensão Sagrada na relação humana com a água. Essa dimensão me parece muito cara e preciosa, porque implica profundamente o pensamento e o comportamento em torno das fontes de água, todas elas. Essa qualidade de relação também desponta na narrativa de outros narradores, em que a água, em suas diferentes manifestações, é compreendida e saudada como uma ancestral, ou como Ser divino.

Ailton Krenak conta que seu povo é de Minas Gerais, da região do Vale do rio Doce. O rio Doce é chamado pelos Krenak de Uatú.

Esse rio pra nós é como se fosse o nosso avô. Ele que supriu durante muitas gerações as nossas necessidades de alimento de onde nós tiramos muitos recursos que sustentam a nossa vida. Então, nós cantamos pra ele, agradecemos a ele os alimentos que ele nos dá, fazemos nossos rituais com ele... Tem um trecho dessa canção que fala: ô Uatu miarerré, ô Uatu miarreré. (não sei escrever). Aí a gente fala, o rio ele dá muito alimento, ele dá muito peixe pra nós, nós vivemos felizes porque ele dá alimento pra gente.



(...) Então, comunidades que vivem do rio, que vivem nas margens dos rios, e que há séculos têm relações com esses mananciais, integram na própria vida a existência desses organismos, que são vivos também, que são os rios.

(...) É... como eu disse pra você, a minha família que vive na margem do rio Doce, do Uatu, ela celebra a existência daquele nosso avô que é o rio. Canta pra ele. E canta pro Uatu que é o nosso avô e canta também pros outros mananciais, pras outras nascentes, distinguindo nos cantos na língua krenak, as águas que correm das cachoeiras, as águas dos rios, as águas que correm límpidas sobre as lápides de pedra, e um desses cantos, ele diz ôh Miarerré, ôh miarerré. Ômianteuó, ômianteuó, ôh miarerré (transcrito como ouvido). Ele fala: oh, água boa, oh água que corre pelas pedras... E é uma poética de louvor assim, e de cântico mesmo pra esse maravilhoso bem comum, que pra nós ele transcende até a ideia de alguma coisa que é um recurso natural. Pra nós ele é uma entidade, as águas são entidades, no sentido vivo, no sentido vivificador.

O rio não é só um recurso pra gente usar. Na nossa tradição, na nossa cultura, o rio é um parente nosso, ele é da nossa família. Nós cantamos pra ele porque ele é nosso avô.

Após cinco séculos tendo suas formas de vida, suas espiritualidades e cosmologias subjugadas, proibidas, e destroçadas pelo sistema colonialista e também por parte importante do sistema de governança e da sociedade que entendem a existência e resistência das comunidades indígenas como atraso e emperramento para o chamado “desenvolvimento” da nação, nem todas as comunidades dispõem da mesma abertura para partilhar seus saberes.

Dentro da imensa diversidade cosmológica americana, incluindo aqui todo o continente, existem alguns preceitos que são muito próximos, como a relação sagrada e integrada com a natureza. Durante o Festival de Coplas que acontecia em Iruya, eu e Lara fomos a um mirante de onde podíamos ver todo o povoado em meio aos cerros. Dali, do alto de um deles, chagavam até nós correndo pelos cerros os ecos da voz do apresentador do Festival. As frases repetiam três, quatro vezes, brincando de subir os cerros: “Todo tiene vida: el agua, las plantas, el sol...”; “Pachamama, madre tierra, la madre”. Foi uma vivência linda, para além da magia dos ecos nos cerros, estar em um Festival importante de uma cidade, para o qual viajam pessoas das cidades e povoados vizinhos, e ouvir frases como essa

ecoando em toda a cidade. E, ainda, saber que seus sentidos são partilhados pelas comunidades e que sustentam conhecimentos que os guiam no manejo da terra.

Mais tarde, Norberto nos mostrou o local onde costumam fazer oferenda à Pachamama.

Este es un lugar de la pachamama, donde a la vez venimos y agradecemos a la madre tierra por lo que nos dá, por lo que tenemos, por lo que vamos a cosechar y por que estamos vivos acá. Venimos acá y damos de comer siempre hacia al suelo, ofrecemos una hoja de coca, aclaremos que la coca es una planta, una hoja, muy sagrada para nuestra zona. Muy sagrada.

Lo mismo esta pasando en el festival. Lo hacen, Le dan de comer a la tierra, piden permiso a la tierra, para que este festival esté lindo, salga bien y agradecemos, que no pase nada y que sea um festival lindo. Y a la vez, tambien agradecemos a la tierra siempre. Por ejemplo, hoy, mirá, está por llover, entonces pedimos: pachamama, madre, santa tierra, dejános pasear, despues que regresemos a nuestras casas, decide se llueve o no. Y siempre a la pachamama la ofrecen un vino o cerveza con las dos manos. Una comida siempre con las dos manos, porque siempre existe la dualidad. Un hombre y una mujer. Femea y macho<sup>40</sup>.

O mar, representado por Mamacocha, e os lagos na cosmologia andina possuem um papel decisivo, por serem agentes ativos na origem do mundo, e na dispersão das águas que fluem do seu centro. Além disso, também são canais subterrâneos que geram caminhos que foram utilizados pelos ancestrais que viajavam pelo território a partir dessas rotas aquáticas subterrâneas. Efraín Cáceres (1986) conta um mito em que Tarapacá, divindade ordenadora do mundo, é amarrado a uma balsa e lançado no lago Titicaca, por ser um rebelde. O rio Desaguadero o conduz ao outro lado, onde se encontra o lago Poopó (que se encontra seco, atualmente), onde desaparece. Este mito trata do mistério das águas que fluem do lago

---

<sup>40</sup> Este é um lugar da pachamama, onde por sua vez vimos e agradecemos à mãe terra pelo que nos dá, pelo que temos, pelo que vamos colher e por estarmos vivos aqui. Vimos aqui e sempre damos de comer ao chão, oferecemos uma folha de coca, esclarecemos que a coca é uma planta, uma folha, muito sagrada em nossa região. Muito sagrada.

O mesmo está acontecendo no festival. Dão de comer à terra, pedem permissão à terra, para que este festival esteja lindo, que tudo saia bem, e agradecemos, que não aconteça nada e que seja um festival lindo. E agradecemos à terra sempre. Por exemplo, hoje, veja só, está pra chover, então pedimos: pachamama, mãe, santa terra, nos deixa passear, depois que regressarmos a nossas casas, decide se chove ou não. E sempre à pachamama, se oferece um vinho ou cerveja com as duas mãos. Uma comida sempre com as duas mãos, porque sempre existe a dualidade. Um homem e uma mulher. Fêmea e macho (tradução minha).

Titicaca ao lago Poopó, e que não tem foz, dando a sensação de que as águas desaparecem dentro da terra.

Cáceres afirma que as narrativas andinas mostram através dos diferentes elementos simbólicos rituais e religiosos o pensamento de que Deus é mãe e pai, o que expressa a dualidade polarizada, integradora e complementar. Dessa forma, Pachamama representa a mãe doadora de vida, assim como outras divindades míticas, como Pachacamac, simbolizam o masculino que ajuda a mãe terra a dar a luz, atuando, assim, como parteiros e ordenadores do tempo e do espaço.

A presença da dualidade na cosmologia andina é um traço marcante na experiência espiritual e traz profunda diferença em relação à experiência espiritual ocidental que tem como figura central “Deus Pai”, como unidade superior e total. “Ñuqanchis”, ou “hiwasa” representam o aspecto coletivo, expresso também na dualidade do par homem-mulher. A conformação do arquétipo da unidade se desenvolve através do trabalho cooperativo e em comunidade, em que as habilidades individuais se fazem necessárias para uma tarefa maior, e a partir de uma série de rituais de integração, incluindo o matrimônio. Essa constitui outra diferença importante da cosmovisão andina e ameríndia, de forma geral, que presentifica o arquétipo da unidade inclusiva, que forma uma totalidade pessoal e categórica de primeira ordem; enquanto no ocidente a individualidade do “eu” é apresentada como ponto de partida para a ação no mundo e compreensão do mesmo.

A dualidade encontra-se presente em inúmeras cosmologias, também como elemento primordial das cosmogêneses. Tales de Mileto, filósofo pré-socrático, acreditava ser a água “prima-matéria”, única responsável pela geração do universo. Também afirmava ser a água “um elemento divino, e Deus aquela inteligência que tudo faz da água” (CAVALCANTI, 1998: 12). Na Cabala entende-se que o infinito imutável não pode querer, pensar ou atuar. Para tanto é necessário que se converta em finito, possível pelo poder ativo. Quando esse poder ativo surge dentro da unidade, ele é feminino; quando assume o papel de criador, ele é masculino.

Esse princípio feminino que torna possível a ação criadora é chamada pelos cabalistas como o “Grande Mar”, as águas primordiais, ou Sephira. De Sephira surge a dualidade originadora, Abba, o pai, e Amona, a mãe. As águas femininas e masculinas simbolizam a união das polaridades contidas na totalidade divina “Pai-Mãe”. Estas águas são as potencialidades universais tanto de “Deus”, ou da “Força Criadora”, como do *Self*, na psicologia, a fonte e origem de tudo aquilo que ainda não foi criado. O universo surge, assim, a partir da dualidade que constitui a sua própria essência como manifestação, ao mesmo tempo em que a dualidade originadora nos conecta com o sentido da Unidade primordial, o no-nada, de Guimarães Rosa.

A água é então, segundo os textos antigos, uma das formas elementais através das quais a Unidade Infinita se manifesta. Ela é, simbolicamente, um dos elementos divinos manifestados, e, por isso, é referenciada, universalmente, como a matéria substancial para a formação de toda a vida, o mais antigo dos elementos. É fonte original da criatividade e o símbolo universal da fertilidade e da fecundidade.

No pensamento mítico grego, Tétis e Oceano, filhos do primeiro casal primordial, das águas femininas e masculinas celestes são, por sua vez, os arquétipos que sustentam e originam toda a existência na realidade material. Tétis, a deusa do Oceano, simboliza na linguagem mítica,

o redondo urobórico<sup>41</sup>, a Totalidade que contém todas as sementes potenciais, o espaço uterino, o ventre primal materno, porque ela é uma água feminina e sua função é a de ser vaso, a de dar continência ao processo criativo (CAVALCANTI, 1998: 158).

Tétis é a representação mais arcaica da imagem da “Grande Mãe”, por ser uma “Grande Mãe Urobórica”, e é em seu seio que Oceano, representação da energia masculina,

---

<sup>41</sup> Urobórico faz referência à Uroboro, uma serpente que contém em si os dois sexos, o que a concede a propriedade de autofecundação e autonutrição, e por fim, o sentido de completude. Em sua representação, ela morde a própria cauda, simbolizando a eternidade e o conceito divino da Unidade primordial. O símbolo da Uroboro, assim, é a representação mítica tanto do Divino, como da Natureza, e da ligação entre os dois universos.

da força que envolve e governa tudo, torna-se o princípio arquetípico de toda a existência na realidade material.

A dualidade encontra-se fortemente presente na cosmologia andina e, comumente, nas demais cosmologias indígenas, e em outros textos antigos. Essa dualidade é manifestada em absolutamente tudo na natureza. Norberto, por exemplo, ia nos mostrando folhas fêmeas e folhas macho, e deu alguns exemplos de como nas águas essa dualidade se manifesta. A água que corre, ou a água da cachoeira, seriam águas masculinas, enquanto que a as águas que se conformam em um poço, ou alagam a terra, tornando-a lamaçal, seriam femininas. Dessa forma, as águas femininas e masculinas estão sempre presentes, manifestando-se em um mesmo rio, mina, lagoa, mar. Mas, algumas fontes de água são conduzidas mais fortemente, por vezes, por uma dessas energias; como, por exemplo, um lago, que manifesta de forma mais clara a energia feminina.

Outra crença marcante na maior parte das cosmologias indígenas, conforme Wesley Moraes (2014), em especial a guarani e a tupi, é a de que o animal, a planta ou um fenômeno natural, como a chuva ou o fogo, podem ser encarnações de almas humanas que já viveram sob a forma de indivíduos. A partir dessa crença, se compreende que tudo o que os rodeia são seus “ancestrais”, toda a natureza. Essa crença indígena, e que também está presente nas cosmologias africanas, foi reprimida como bruxaria, até meados do século XX, pelos jesuítas e por outras ordens católicas, protestantes e evangélicas (pg. 254). Como diz Frederick Turner (1990), para os europeus, os sentimentos e as expressões de parentesco com os elementos da natureza evidenciavam que os povos ameríndios seriam um resquício da ‘infância da raça humana’ (pg. 12). O que não puderam compreender, e o que ainda muitos não compreendem é que, o que desde uma mirada superficial e estreita pode parecer apenas uma visão fantasiosa da realidade, é na verdade, como diz Turner, uma linda forma de manter com a vida um “vínculo filial” (pg. 12).

As culturas ameríndias acreditavam que toda a Vida possui uma vida espiritual e uma linguagem. A partir da observação de suas singularidades, trouxe abundância de mitos “que contam como visitantes humanos vão a reinos animais e aprendem a língua e os costumes da espécie, aprendendo, portanto, a respeitar essa forma particular de vida. (...) Essas narrativas ilustram a interconexão e a interdependência de todas as formas de vida.

Elas ensinam que é um erro ver diferenças de verdade entre formas de vida. Elas têm ainda o efeito de santificar as formas de vida que descrevem (TURNER, 1990: 12).

Alejandro Spangemberg, psicoterapeuta e “homem medicina” uruguaio da tradição indígena “caminho vermelho”, narrou, em uma conversa que tivemos, que a água para seus ancestrais indígenas, os charruás, é nossa avó, mãe e irmã. Avó, por sua sabedoria; mãe por nossa relação de necessidade e afeto; e irmã, por sua humildade, por dar a todos, pobres e ricos, sem discriminação.

Gabriele Generoso, outra de nossas narradoras, é uma mulher negra, umbandista e médium, mestre em Dança, pela UFBA, e educadora. A umbanda chegou em sua vida, quando criança, mas somente há poucos anos tornou-se sua religião por opção. Ela conta que sua mãe começou a passar mal, quando pequena, em casa, e seus pais, católicos, resolveram leva-la a um terreiro, seguindo a sugestão de uma vizinha.

Minha avó é filha de escravos mesmo, assim. E, eu acho que tem uma relação muito mais forte nesse sentido. Então quando minha mãe começou nessa passagem de mal dentro de casa, uma vez passou uma vizinha... cês já pensaram em levar essa minina no terreiro? E eu acho muito legal meus avós terem buscado isso, porque não tinha nenhum conhecimento disso. Ela levou porque tinha que encontrar uma forma de ajudar a filha, assim né? Isso eu acho um barato!

A minha avó levou, não sei que lugar que era, mas fico pensando assim, era uma época em que minha avó ia a pé numa distância de Vila Ideal a Benfica<sup>42</sup>, porque não pegava ônibus, andava mesmo! Eu lembro da minha avó descendo o morro, isso já era bem mais tarde, descendo o morro da Vila Ideal, que tinha que ir lá embaixo, no centro da cidade, aquelas coisas... e aí, quando foi pra chegar nesse terreiro, que minha mãe começou a trabalhar mesmo, com 13 anos.

Isso é o que a gente chama assim de mediunidade de berço. Porque geralmente você passa por um processo mediúnico pra você trabalhar, se já tem algum canal, alguma ligação, alguma sensibilidade, isso vai ser trabalhado. Ela não... já chegou com 13 anos, na época, e já foi trabalhar! Eu não lembro muito assim... lembro da minha mãe trabalhando. Aí eu fui descobrir que a minha avó por parte de pai já foi mãe de santo, meu pai sempre abominou essa história... minha mãe ia escondido, levava a gente escondido. Meu tio, irmão do meu pai, é o único da família do meu pai que

---

<sup>42</sup> Uma distância de cerca de 15 quilômetros.

eu tenho esse registro, de ver trabalhar. Ele e minha mãe trabalharam no mesmo terreiro, esse da Selma, do que eu te falei do Dom Bosco<sup>43</sup>.

A umbanda é, segundo Wesley Moraes (2014), uma religião tipicamente brasileira, nascida no Brasil, no século XX, que assimilou mais misturas que o candomblé<sup>44</sup>, incorporando em sua ritualística e seu panteão, elementos e divindades católicas, espíritas, indígenas, e exotéricas. Para compreendermos melhor os elementos trazidos por Gabriele, em sua narrativa, recorro a Volney Berkenbrock (2007) para trazer fundamentos mínimos da cosmologia yorubá. Berkenbrock esclarece que o yorubano concebe o ser humano de forma multidimensional, sendo sua constituição diretamente ligada à relação harmônica entre as dimensões. Nesse pensamento, a existência é concebida dentro de duas formas: uma genérica, chamada *orun*, e outra individualizada, chamada *aiyé*. Essas dimensões de um lado se desdobram paralelamente – uma vez que são permanentes e nunca se anulam -, mas de outro se dão de forma dependente e entrelaçada – já que “os elementos da existência” passeiam pelas duas possibilidades. Na existência genérica encontra-se a totalidade da existência e suas possibilidades; enquanto a existência individualizada é aquela singularizada, delimitada. Entretanto, apesar dessa interdependência, é na existência genérica, o lugar da “sempre-possibilidade”, que a individualizada surge.

Aiye e Orum são assim duas possibilidades de existência, nas quais o universo físico e concreto, o mundo material encontra-se no Aiye; e o universo sobrenatural existe no Orum. Como as existências individualizadas descendem da existência genérica, os seres humanos são filhos tanto dos Orixás, seus antepassados espirituais, como dos Eguns, seus antepassados humanos. Assim, que Gabriele chega à afirmação de que os elementos da natureza, como a água, são mais ancestrais, uma vez que foram dados aos Orixás.

---

<sup>43</sup> Bairro central de Juiz de Fora, com forte presença afrobrasileira.

<sup>44</sup> “A palavra ‘candomblé’ é da língua bantu chamada *quimbundo* e significa ‘ka’ (pequeno templo) + ‘ndombe’ (negro, africano) + ‘mbele’ (iniciado, iniciação), portanto, *kandombele*, ou seja ‘pequeno templo de iniciados africanos’. O candomblé é uma confraria iniciática típica, (...) com símbolos sofisticados, arquitetura específica (o *ylé*, o templo, a casa sagrada), música, cantos e indumentárias e sete graus de iniciação, com ritos e provas iniciáticas completas (MORAES, 2014: 195).

O orixá ele é a energia da natureza em si, e a natureza é natureza desde que o mundo é mundo, assim, sabe? Na verdade, assim, criou-se a Terra e o Orixá foi encaixado naquele elemento, então é muito mais ancestral do que se pensa que é o Orixá, entendeu? Quando Oxum foi nomeada Orixá, ela foi entregue à cachoeira, e não a cachoeira entregue a ela, sabe? Assim, lemanjá da mesma forma. Ela foi escolhida pra reger, mas já existia. Então, assim, é muito mais forte, assim. Acho que eu nem tinha me dado conta, assim. Mas é muito mais forte essa questão da ancestralidade em si.

A matéria, a corporeidade, surge da lama, porção de terra que unida à água possibilita a modelagem de uma forma. Berkenbrock cita um mito, já narrado aqui, que conta que a entidade divina que fez a modelagem, Iku, ao tomar uma porção de lama, esta porção chorou, pingando água. Ao vê-la chorar por ter sido separada da lama, Olodumaré determinou que Iku seria responsável por recolocar a porção de lama em seu lugar, sendo assim, é Iku que retorna os corpos, matérias de lama, ao seu lugar original.

A individualidade é uma combinação circunstancial dos elementos *ori*, *ara*, *emi*, *egum*, *exu* e *orixá*. O *ori*, cabeça, corresponde à capacidade de pensamento, de abstração, é a inteligência; o *ara*, terra, refere-se à porção de barro modelado, o corpo; o *emi* é o hálito, a respiração, o que dá a vida; o *egum* diz da ancestralidade, das “heranças” culturais e genéticas; o *exu* trata da capacidade de comunicação, logo, da individualidade, uma vez que a mesma só se mostra a partir da primeira; por fim, o *orixá* está relacionado à possibilidade de transcendência, assim, se iniciar a um orixá corresponde a iniciar-se a si mesmo. Orixá consiste uma ideia ligada à força, energia da natureza, que conduz toda a existência.

No candomblé, terra e água são elementos geradores de força vital. Os principais orixás ligados à água são femininos: Nanã, lemanjá e Oxum. Nanã, cujo sufixo *Nã* remete à palavra *mãe*, é a divindade das águas paradas, lodosas, dos pântanos e da lama, e, assim, é considerada um dos mais antigos orixás, responsável pelo início e fim da existência. Esse “fim”, entretanto, é compreendido, dentro dos fundamentos de Nanã, como renascimento, uma vez que a morte renova o mundo e propicia o surgimento de novas vidas. Estando intimamente ligada à geração da vida, Nanã conhece o destino de todo ser vivente, e apesar de representar a morte, não é sua função conduzir os seres ao seu encontro. Como grande



mãe imemorial, ligada à ancestralidade, Nanã une feminino e masculino com seu *ibiri*, cetro primordial, e com ele partilha seu Axé (KILEUY e OXAGUIÃ, 2009).

Yemanjá é a rainha das águas, dos rios e do mar; seu nome deriva da expressão *YéYé Omó Ejá*, que significa, “mãe cujo filhos são peixes”. No Brasil, Yemanjá reina sob as águas salgadas; é mãe de todos; é ela quem sustenta a humanidade e, por isso, é representada com seios fartos, símbolo de fertilidade e abundância. Em diversos itans (mitos) Yemanjá transforma-se em um rio que corre para o mar; em alguns, isso acontece devido ao choro compulsivo, decorrente de desentendimento com seus filhos; em outro itan, essa transformação é fruto de uso de encanto doado por seu pai Olokun. Enquanto mãe zelosa, Yemanjá deseja ter os filhos perto de si, é sensível quanto às suas potencialidades, carinhosa e conselheira, e não faz distinção dos mesmos, aceitando-os como são; entretanto, como a própria natureza das águas, é inconstante, podendo oscilar rapidamente da mansidão à tempestuosidade.

Oxum, filha favorita de Yemanjá e Oxalá, recebeu de sua mãe rios, cascatas, cachoeiras, córregos e todas as fontes de águas doces correntes, e foi responsabilizada pela sua distribuição pelo mundo, bem como pela manutenção de sua pureza para uso humano. A feminilidade, a alegria e a jovialidade são símbolos dessa divindade protetora da maternidade e das crianças, as quais acompanha o crescimento até que adquiram independência, com o uso da comunicação. Oxum também protege os fetos em seu processo de gestação, evitando abortos e complicações. Essa sua ligação com a maternidade e o nascimento, lhe faz responsável pelo sangue que corre nos seres vivos e que revigora, dá energia e sustenta a vida. Esse é seu Axé. Oxum, assim, por sua relação íntima com o grande mistério da vida, e com a vivacidade pulsante, sendo expressão da feminilidade e da sexualidade (KILEUY e OXAGUIÃ, 2009).

Gabriele fala de importantes diferenças entre o candomblé e a umbanda, na relação com os orixás e os elementos, durante as ritualísticas. Ela explica que enquanto no candomblé se trabalha diretamente com as forças da natureza, a partir dos oriás, na umbanda se trabalha a partir de representantes dos orixás, os povos da água, do ar, das matas e do fogo.

A umbanda, ela trata de espíritos que são mensageiros desses Orixás. Então, quando essas entidades se manifestam elas estão representando a força dessa natureza que é o Orixá. Então ela manipula aquele elemento da natureza daquele orixá que ela quer puxar aquela energia ou que ela quer que seja trabalhada naquela pessoa, entende? É, no candomblé quando eu vou tratar do Orixá eu já falo do elemento em si. É muito difícil explicar isso, assim. Apesar do elemento estar muito forte na gente, mas ela cultua esse elemento, não é o elemento em si como no candomblé. Cê entende o que eu quis dizer?

No candomblé é como se o mediador fosse só o médium mesmo, a força da natureza já está manifesta ali. A Umbanda é como se ela passasse por um outro departamento, entendeu?

E aí, é tão forte isso de ser passado, porque por exemplo, quando a gente fala das sete linhas de umbanda são essas sete linhas, são sete forças da natureza que são representadas ali dentro. Então tem uma linha de preto-velho que trabalha na linha da água, tem uma linha de preto-velho que trabalha na linha do fogo, tem uma linha de preto-velho que são os de Xangô, de Oxum, de Iemanjá, entendeu? Então, eles têm uma forma de trabalho que condiz com aquele elemento que um Orixá rege. E o trabalho dele modifica todinho! A forma como ele se manifesta, a forma como ele trabalha, a forma como ele vai falar, a forma como ele vai fazer depende dessa força da natureza a qual ele tá ligado. Então, o preto velho de Oxum nunca vai trabalhar igual a um preto-velho de Iemanjá, de Xangô... Xangô é muito mais forte, vibrante, bate muito o pé no chão, bate no peito; oxum já é de abraçar, de Iemanjá mais ainda, tem toda uma dança, geralmente não falam, por essa questão até de sereia mesmo, essa coisa do canto, não tem uma linguagem, assim, entendível, sabe? Tem todo um movimento que é feito.

E até a própria movimentação, a forma como ele dança, a forma como ele, o gestual dele, é muito mais da força da natureza do que do próprio Orixá em si. Mas é muito isso, sabe? A forma como ele se expressa você consegue visualizar o elemento. A cachoeira, o mar, o barulho que ele faz... Muito mais até que o Orixá que ele tá representando.

A grande diferença da Umbanda pro Candomblé acho que é nesse sentido. Eles têm uma ligação que é a natureza em si ali representada.

Gabriele é filha de Oxum e Oxossi. É filha da água! E ela narra a sensação de quando incorpora uma preta-velha das águas. Ela partilha em sua narrativa essa sensação íntima e sagrada, do seu universo espiritual, e esse entendimento se faz importante à leitura do próximo trecho, porque nos diz da generosidade e confiança de Gabriele. Assim, respeito e abertura são requisitos mínimos para estarmos aptos a nos aproximarmos da experiência (*Erfahrung*) presente em sua narrativa.

E se eu for te falar, uma coisa muito íntima, assim, pra tentar explicar o que é que isso. Quando você começa a desenvolver esse trabalho, você começa a se aproximar de entidades, né? Que se apresentam de várias formas. E tem uma entidade com a qual eu trabalho que é a que mais apresenta essa coisa da água que é a minha preta velha. Quando ela vem chegando, a sensação que eu tenho é como se eu tivesse no... sabe quando você tá imerso no mar e que cê sente só aquela... (Ela faz aqui um gestual ondulante com os braços) é mais ou menos isso, é o que eu sinto o tempo inteiro, esse balanço assim, dela aproximando. E quando ela vai embora, é como se eu tivesse levado um caixote na praia! Dá aquela falta de ar, assim, fica aquela sensação da água que te bateu! E eu fico sentada meia hora, esperando, já que o corpo da gente é quase sei lá, 80% de água, acho que mexe tanto com isso, que vai meio que assentando assim, sabe? E ao mesmo tempo quando ela está, é uma fala muito assim que não cabe em mim. Eu sou extremamente ansiosa, todo mundo fala que eu pareço calma, mas dentro é um negócio assim... e ela é quase que me força a ter uma tranquilidade que eu queria tanto ter isso no meu dia-a-dia... Só pra explicar o que é a sensação do povo d'água ali dentro, eles trazem essa tranquilidade, assim, entendeu? Essa sensação interna de refazimento, assim, uma coisa que assenta. É quase praia de Salvador, que não tem onda!?

Gabriele fala também do respeito que se tem, comumente, ao “povo d'água”, o que nos abre a possibilidade de perceber novamente a água como referência ancestral primordial.

Eu lembrei agora de um ponto que a gente canta que fala: Iemanjá é rainha do mar e o povo d'água é linha de força maior. Que são sete linhas na Umbanda e uma das linhas é do povo d'água e todo mundo tem um respeito danado com esse povo, assim, sabe? Iemanjá que a gente fala que é o orixá que rege a cabeça, se você não trata ela com respeito, vulgarmente falando, os filhos de Iemanjá têm uma tendência a ficar doido mesmo, assim. Já que ela rege a sua cabeça, tudo circula aqui né? Os pensamentos... Então tem-se um respeito muito grande com esse povo que é o povo d'água e que é o povo da água, sabe? Mais do que tudo, assim.

Como nos diz Moraes (2014), a natureza no Brasil, desde o prisma das tradições afro-brasileiras, indígenas, tem alma, e alma feminina.

São as mães da água, do mar, da mata, da pedra, dos animais, das plantas, da chuva, da vida e da morte. São tantas Yemanjás, Oxuns, Nanãs, Mães d'água,

Yaras e Cunhãs-Caraís, tantas Marias Aparecidas, Maria dos Prazeres, Marias das Dores, Marias da Conceição (MORAES, 2014: 250)<sup>45</sup>.

Em conversa com Celeste, outra de nossas narradoras, ministra da eucaristia de uma capela no bairro Milho Branco, onde mora, nos aproximamos dos sentidos sagrados da água no catolicismo. Quando lhe perguntei o sentido da água na Igreja, ela exclamou: “A água é fundamental!”

Pelo simples fato de que, você sabe que... principalmente no ritual da transubstancialização né, que é o momento em que o padre, através de suas mãos e a Deus, ele pode fazer, que é transformar a água, o vinho, em sangue de cristo né? E o pão em corpo. Ele usa a água! Ele põe uma medida de vinho e outra de água. Vocês nem imaginam por que que ele faz isso.

Por isso que a gente fala: a água ela é fundamental pra nós. Foi justamente por isso, porque quando Jesus na cruz, foi crucificado, ele levou uma flechada aqui né? Uma estocada. E nesse lugar que ele levou, ali jorrou sangue e água. Por isso que ele falou na última ceia: fazei isso em memória de mim. E é por isso que o padre faz.

---

<sup>45</sup> Com essa inspiração, das águas brasileiras femininas, compusemos no projeto Espelho D'água, esta canção:

MÃE D'ÁGUA (Canção)

Música: Raquel Lara e Daniel Lovisi

Letra: Raquel Lara

Oh mãe, mãe d'água  
 Oh divina mãe  
 Espírito das águas  
 Oh mãe...  
 Cuida da alma de quem se entrega  
 Com os teus braços de luz nos guia

Oh mãe, mãe d'água  
 Oh divina mãe  
 Espírito das águas  
 Oh mãe...  
 Lança teu sopro em nós, fecunda  
 Pelos teus olhos se vê  
 A Vida

Águas são fitas que rolam  
 Vão passear entre os rios  
 Festejam a chegada das almas  
 Enfeitam os cabelos de

Oxum, Santa Clara, Iemanjá  
 Nossa Senhora Aparecida  
 Iara, Nanã, Jurema

Nós somos batizados com a água, que a água limpa, purifica, renova. Tem esse poder de transformação e de tornarmos a vida nova.

Nos primeiros versículos da Bíblia, podemos ler: "No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo, mas o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas". Assim, a água aparece no texto bíblico como o elemento que prescinde a criação, quando o Espírito de Deus apenas vagava sobre sua superfície. Encontramos, ainda, outros trechos em que a água é citada como elemento cuja fonte seria Deus, e que constituiria toda a matéria (Ap. 14:7). E também referências à água, a colocando como representante do Espírito divino: "Pois derramarei água na terra sedenta, e torrentes na terra seca; derramarei meu Espírito sobre sua prole e minha bênção sobre seus descendentes" (Isaías 44:3). Em outro trecho, o Espírito é citado metaforicamente como "água viva": "Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva" (João 7:37-39).

Como nos diz Núbia Gomes e Edmilson Pereira (2004), a água na Bíblia, representa uma bênção ou a própria salvação, uma vez que na Palestina, por exemplo, a providência da retenção da água significava a garantia de sobrevivência, e, por isso mesmo, os poços e as fontes representam lugares sagrados, e compunham o cenário onde se desenrolavam encontros importantes e fatos maravilhosos.

Percebemos, assim, como em diferentes tradições a água é compreendida como expressão do transcendente. Como diz Cavalcanti, a água é "hierofania, a manifestação do sagrado, um modo de aparição de Deus" (pg. 16). Ailton Krenak, em entrevista dada em 2013 à revista Ecológico, comenta sobre a dificuldade que muitas pessoas possuem com a palavra "sagrado", quando aplicada à natureza.

Muita gente tem problema com a palavra "sagrado" e acha que aplicar esse termo à natureza é um exagero, como se fosse uma tentativa equivocada de estender à natureza conceitos que são só da cultura. É difícil, muita gente tem vergonha do sagrado ou de demonstrar alguma sensibilidade que não tenha a ver com o seu umbigo. Se reproduzir e se bancar com o máximo de consumo, qualquer idiota pode fazer, mas não é qualquer idiota que consegue transcender à fissura de si mesmo e ter uma percepção de que somos mais do que animais que se reproduzem e dominam territórios.

Somos capazes de ideias, percepções e sentimentos que restabelecem para nós mesmos o sentido de sagrado. E sagrado pode ser tudo aquilo em que botamos os olhos, a depender dos olhos com que enxergamos o mundo. Se vemos uma montanha como toneladas de minério a serem transformadas em carros e outras bugingangas, então ela não pode ser sagrada. Se olhamos uma floresta e não conseguimos vê-la com algum significado transcendente, então ela vira só um estoque de recursos naturais. É quase o que acontece no Brasil hoje em relação à energia, todos os nossos rios estão sendo calculados em quilowatts. Então, alguém olha um rio e só pensa em quanta energia pode ser retirada dali. São verdadeiros vampiros que olham a natureza com as presas de fora (CHON, 2015: 231 e 232).

A qualidade de relação sagrada com a água pulsa em diferentes contextos: no cotidiano do ribeirinho que organiza suas atividades de pesca e plantio, a partir dos movimentos do rio; nas ritualísticas religiosas que produzem e aprofundam sentidos transcendentais com a água; ou em toda a cosmologia que sustenta não apenas uma forma de pensar, mas de agir e se comportar diante do mundo. Contrariando a querida anfitriã de Tilcara, no norte argentino, que recebeu a mim e minha amiga, companheira de viagem, Lara Nasi, é possível encontrar relações profundas com a água também na cidade, mesmo sendo seu acesso maioritariamente pelas torneiras das casas. Essas relações não são tão visíveis, tampouco tão diretas, mas existem. Ainda restritas, geralmente, aos contextos religiosos e ritualísticos existem.

#### IV. I.III – Os Dourados que apagam a luz do sol: qualidade de relação Encantada

- Bom dia, dona Bastu!

E o dia começava daquele jeito iluminado, com risada deliciosa e com o abraço mais gostoso que já tive o prazer de receber! Dona Bastu, Bastiana de Feliciano, como também é conhecida, nos esperava com um lindo vestido estampado de flores que a colocava feito menina que é, nos seus quase 90 anos. Fomos para debaixo do tamarindozeiro<sup>46</sup> que fica em

---

<sup>46</sup> Pé de tamarindo, fruto típico do cerrado.

frente à Igreja construída pelos escravos, em São Romão, MG. Ali, estávamos na presença dessas lindas entidades que tanto já viram, viveram e com quem aprenderíamos tantas coisas... Dona Bastu e o pé de tamarindo.

Encantadora de peixes, mulher do sorriso encantado, neta de cabocla raptada da mata no laço, dona de abraço que cura, semeadora de alegria, jogadora de verso, poetisa do sertão. Nascida às margens do rio Urucuia, Bastu veio desaguar no São Francisco, em 1953 e vive desde então em São Romão.

Era caboclona da mata! Foi pegada a troco de cachorro. Bicho homi. De laço! Desse tamaninho assim, oh. E diz que eles tava campiano na mata e quando viu aquela minina correndo, aí correu... – disse: vamos pegar aquela minina que ela tá perdida. E pegou. Mas mordida igual cachorro. Eu que herdei a mordeção! (risada) Quem herdou foi eu! E aí, conseguiu criar ela, até ficar moça, casou, e foi o tempo que meu avô entrou na família. A minha mãe quando ia conversar, parecia que alterava. E então, ficou essa família de caboclo. E a parte do meu pai é baiana, mas tem raça também de caboclo. E no final, eu não conheço meu pai. Morreu sem eu saber quem é ele. Nem foto nunca vi na vida. Fui criada pelo outro. Nem fui criada e zelada por minha mãe porque minha mãe tem um problema que ela, que eles não deixaram eu com ela. Depois que ela tratou é que ela melhorou, mas ficou com defeito.

Bastu teve um casal de filhos com seu primeiro esposo, com quem vivia em uma fazenda, onde criava alguns animais e plantava milho. Quando seu marido faleceu, Bastu foi retirada à força da fazenda pelo patrão que soltou o gado em sua plantação e colocou fogo em sua casa. Na cidade de Urucuia, em meio à luta para sobreviver e criar os filhos, conheceu Feliciano, seu segundo esposo, com quem se mudou para São Romão. A forma como narra essa mudança, realizada em um carro de boi, deixa clara a importância desse evento em sua vida. Ao longo dos 100 quilômetros, em pleno sertão mineiro, o chão de areia branca foi testemunha dessa grande travessia na vida de Bastu, do vale do rio Urucuia para o vale do Velho Chico. Ali, em São Romão, Bastu fez de tudo:

Trabalhei muito em roça, eu costurei muito pra ganhar, eu bordava pra ganhar, fiz muita farinha na meia. Rancá a mandioca, relá, torrâ. Tirei muita tapioca, ensaquei muitos sacos de goma, e sacos de farinha, tudo na meia, malhei muito aqui dentro de São Romão.

Bastu conta também uma passagem muito impressionante de sua infância, quando sua mãe a levava, ainda bebê, para o meio do mato e a colocava para dormir na “loca de uma onça”. São histórias fantásticas, frutos da experiência de uma mulher que parece transitar dois mundos: o de sua avó, cabocla da mata, que vivia distante da presença humana e se encontrava fortemente ligada a outras lógicas e ritmos distantes dos da civilização; e o mundo onde nasceu, o sertanejo, ele próprio também com os pés cada um em um mundo. Talvez sua mãe não tenha tido condições de transitar esses dois mundos muito bem, talvez seu coração ainda pertencesse demasiado ao mundo de sua mãe, ao mundo encantado da mata e, por isso, tenha sido considerada louca e sem condições de cuidar da própria filha. Mas Bastu não se importa com o que diziam sobre sua mãe. “Ela não era louca! Ela era minha mãe!”. E em seu relato com a onça, não há qualquer tom de mágoa ou reprovação, mas uma narrativa que dá pistas das marcas profundas que esse caminhar aninhada ao peito materno, sob a égide das matas, trouxe para sua alma e sua vida, na qual sempre manifestou seu espírito guerreiro, intenso e sabido.

Revisitando as sensações daquele dia, me dou conta de como elas ainda estão vivas dentro de mim, como uma dessas passagens que nos abrem portais, que nos tocam no “fio do lombo”, como diz dona Bastu. Naquela manhã esquecemos por um instante quem éramos, de onde vínhamos, que estávamos fazendo. Ouvir dona Bastu foi embarcar em uma viagem muito especial em sua canoa, com o caboclo d’água na direção.

Considero a narrativa de Bastu a que mais me aproximou da narração de que fala Benjamin, em que o extraordinário é narrado com a autoridade de quem possui a experiência, mas de forma que nada seja imposto a quem escuta. A esse é dada a liberdade de interpretar como queira, dentro de seu contexto psicológico. As histórias não se fecham, não possuem uma moral, ou uma conclusão explícita, elas abrem portas para a entrada de outra história, também extraordinária. O conjunto de histórias, por fim, vão compondo um escopo maior de elementos que possibilitam o aprofundamento nos sentidos das narrativas; possibilitam que encontremos um fio sutil, aberto, mas consistente, que permeia as



histórias. Esse fio é aberto, porque é multidimensional, contém em si um sem número de interpretações, dentro do universo que o alimenta.

Bastu, assim, é a grande narradora que me possibilitou passar por uma experiência profunda de narração, e que me inseriu mais fortemente no universo das encantações das águas doces e do mundo sertanejo. Em toda a viagem realizada com o projeto Cinema no rio, ouvimos histórias do caboclo d'água, mas a maioria eram histórias de um amigo ou parente que já tinha visto. Apenas dois narradores trazem histórias pessoais com esse ser mágico do rio: dona Bastu e "seu" Carlúcio. A ambos perguntei sobre a mãe d'água, Iara, ou Sereia do rio, mas nenhum dos dois chegou a ver esses seres. Bastu conta que sua mãe, sim, chegou a vê-la em uma ocasião:

E minha mãe viu foi a mãe d'água! Agora eu não vi a mãe d'água não. Minha mãe viu, tava lavando roupa em cima duma pedra, e elas eram duas mulé. Então, elas tava lavando a roupa, a mãe d'água chega, sentou na pedra e foi pentear o cabelo. Diz que é desse tamanho assim, oh... Amarelim... Aí elas ficou olhando. Ficou quieta olhando. Quando ela observou que era gente que tava ali, ela foi descendo devagarim, e saiu com o cabelo assim oh... na água... Ela chegava e contava a história!

Importante dizer que a narração não se limita à palavra, mas todo o gestual, entonação, pausas que a compõem. Bastu, ao longo de toda sua narração, mas especialmente nessa história, produz um clima que é imprescindível ao aprofundamento na narrativa. A partir dos elementos de que dispõe, ela recria aquele momento encantado, encantando o próprio presente. No momento em que ela narra, esquecemos por um instante que não foi ela quem viu a mãe d'água, mas sua mãe. Isso, porque sua narração tem o poder de nos transportar para dentro de sua história e, então, não apenas ela, ao narrar, se encontra com a mãe d'água, como aqueles que a escutam com abertura.

Ao reler esse trecho da narrativa, tenho a nítida sensação de que falta algo imprescindível à história: Bastu e a sua narração. Acredito ser essa outra diferença crucial entre a narração e os gêneros literários, incluindo a narrativa enquanto tal. Essa sensação de que falta algo à narrativa transcrita, logicamente, se aplica às demais narrativas, mas trago a

da Bastu como exemplo, por me parecer a que mais me fez sentir o distanciamento entre a narrativa e a narração.

Trarei as histórias partilhadas por Bastu, respeitando a sequência de sua narrativa.

Cumpadi d'água é um homi muito sincero! Muitio bom pra gente lidar com ele. Só não pode ele ficar sistemático com a pessoa. Num pode xingar ele, num pode agravar ele. É amiguíssimo! Porque eu conversei com ele, ele me correspondeu! Eu cheguei a beira rio, panhar uma água, que não tinha água em casa, que tinha uma gente doente que eu num dei conta de fazer o serviço ligeiro, ao decorrer do dia, fui obrigada a pegar água de noite. Quando eu cheguei lá na beira do rio mais as criança, tava a água subergando! De lá, no outro galho, num tava brabo, de cá... Aí eu falei assim: Êh, cumpadi, amansa essa água aí pra mim, que eu tô precisando de água! Eu tô com um doente lá em casa, cê sabe quem é! É João Preto! Pescador! Deixa eu pegar água! E os minino tudo com medo. Num fica com medo não. Cumpadi mexe com gente é que atenta ele. Tá bom... Aí a água baixou. Eu fui encher as vasilha. Quando pensei que não, ele chegou com a canoa e na hora que podia, não precisava nem remar pra atravessar o rio. Eu disse, é... Cumpadi tá animado!

E ele logo sentou no piloto da canoa. Eu disse: é cumpadi... cadê o peixe? Ele também num disse nada.

Mas num tem medo não! Cumpadi só aburrece gente se amolar ele, mexer com ele! E assim vem, ficou lá sentadim. (...) De vez em quando eu olhava assim pra trás ele tá lá sentado. De vez em quando eu ficava na treta também pra ver. Lá ele ficou. Vão borá, minino! Cumpadi não vai mexer com ninguém não! Ele é muitio bão! Aí quando eu liberei tudo, quando fui dormir, acordei cedo pra ir ver se a canoa deixou rastro. Fui e chegou lá, cadê? Num tinha rastro nenhum. Era ele.

Bom, depois ele deu pra bater palma. A palma dele é assim: fofa. Ele bate palma. E representa a gente com canoão! No meio do rio! Ele representa feito uma cabaça enorme... pescador... e fica assim, subindo e descendo, subindo e descendo. Quando cê óia pra cá que cê vê ele, cadê? Ele é sistemático!

Se mexer com ele, ele fica valente. Quando a pessoa quer atravessar ele quer revirar a canoa, oh... e pra pessoa ser livre dele e não virar a canoa, tem que enfiar uma faca de ponta no meio da canoa. O povo diz que é uma lenda. Mas eu vi. Nem só eu vi. Os minino até hoje, já tá homão, moçona, muié, que já tá casada, já tem filho tava comigo, viu!

Somente mais tarde, em Januária, cidade de Carlúcio, compreendemos a fala de Bastu de que “ele representa a gente com canoão”. Um amigo, geógrafo do IEF – Instituto

Federal de Florestas -, nos mostrou uma fotografia de um porto do rio São Francisco tirada por ele que foi interpretada de forma peculiar por Carlúcio. A imagem retratava alguns barcos à margem do rio, todos amarrados e dispostos de forma que desenhavam um semi-círculo. Apenas um barco encontrava-se mais afastado, isolado, e solto no rio, sem que ninguém o guiasse. Ali, segundo Carlúcio, estaria o caboclo d'água.

Depois das histórias com o “cumpade d'água”, Bastu começou a contar as histórias com os peixes dourados.

Os dourado<sup>47</sup>? Hã... já passei foi apuro!

Esse dourado... Dois! Mas na época, eu era criança! Garotinha! Mas daquelas que num tinha juízo... a minha tia falou com nós que nós num fosse banhar! Eles viajaram e nós ficemo em casa pra olhar a roça, olhar o gado... A minha colega, que nós era tudo uma família só. Então, ela disse assim: oh, Bastu, nós vão banhar! Eu disse, não, nós não vamo banhar não, que titia falou pra não banhar. Não banhasse porque é perigoso! Logo na lagoa demo de banhar. Vão banhar aqui? Vamo. Aí eu disse: óia, cê escutou que ela falou... que eu toda vida fui obediente. Já ela num era. Tá bom.

Não, nós banha ligero! Mas cê sabe como é que é minino, mermo... demo de banhar! Ah, minha fia... Ela chegou, fumo de banhar como peixe. Ah, eu quero nadar de barriga pra riba, como peixe. Aí eu, disse eh... Me veio um medo! No fio do lombo! Fui caçar o lugar mais fundo! Esse medo veio no fio do lombo aqui, arriei, fui baixar lá nos confim... Ah, agora pra sair de lá... Onde que eu enfiava os pé ou as mão, só encontrava areia! Mas Deus me deu um tino que eu virei Maria Escanhanbotas. E aprumei pra cima, bati o nado, saí e gritei ela: sai depressa, sai depressa! Quando apareceu foi dois doradão! Amarelava... Brilhou a luz do sol, as ave, ficou tudo amarelim... fez verão assim (inaudível). E nós olhando... aí... quando eles acompanhou, tinha uma cachoeira. Lá nessa cachoeira eles entrou e eu fiquei olhando. De agora cê vai pegar um pau e eu fico vigiando. Ela foi caçar um pau, veio e nós fomo caçar pra onde eles entrou e não achamo. Lá era duas cachoeira, uma mais e uma menos.

E depois que eu já tô caduca, aqui em São Romão, fui ali no riacho, a minina, tia, vamo banhar? Eu digo, ah minina.. eu só banho de supapo! (risada gostosa) Cê sabe que que é supapo? Chegou, ligerim, saiu. (outra risada)

Aí, eu disse: oh minina, cê sai! Que eu já vou é saindo! Aí, - por que tia? Sai moça! Cê sai! (fala num tom mais baixo) Quando eu vi foi os peixe, os dois, sabe? Num era grandão como os outro. Já vi maior. Veio, fez aquele rebanho assim, pulou (inaudível). – olha tia, nunca vi esse aqui não! Eu disse: - Nem eu! E também matou a luz do sol, e deu o vermelhão, passou tudo pelas coisa, pelo pé de Buriti, e ficou tudo amarelo! O dourado... Agora vão bora,

<sup>47</sup> Espécie de peixe de água doce, com escamas douradas, que podem atingir até 25 kg.

tia! Aqui já teve bãõ! Que eu nunca vi esse aqui! Vou preguntá meu pai! Quando nós chegemo na casa: - pai! Cê já viu dois dorado aí? Ele disse: eu nem nunca ouvi falar nesses dorado... Deve ser é encantado! Eu num sei! Ele chegou, deu uns dois, e tia mandou eu sair depressa. – Cê tava com medo, oh Bastu? Eu digo: eu? Eu tenho medo. Quem vem de lá pra cá, não sei o que que é... não banhei mais. E também a minha tia falou que eu não banhasse. Porque eu devo ter alguma coisa, signo em peixe.

E aqui, eu ia lavar roupa. Quando eu tava lavando a roupa vinha aquela peixaida pulando, pulando. Eu digo, aqui já teve bãõ. Vamo embora gente! Cês ficam aí com Deus, eu vou-me embora! – Por que cê vai embora Bastu? Eu digo, não, já teve bãõ pra mim. Com medo que era o peixe que ia vim de lá pra cá. Ah, bom... Lá na roça, a dona tava mais eu. – Dona Bastu, vamo banhar? Oh, dona Angélica, eu não banho assim. Eu quero é banhar mais na bacia, no banheiro, mas eu não gosto de banhar assim não, em córrego não, em rio não.

Não, mas é num instante! Oh minina, mas deu uma rebanada de lá pra cá, uma peixarina e jogou na praia, e eu tava com um vestidão de godê, pelejei pra ver se panhava uns e botava no colo, num consegui uma! Esses peixe pulava como quem, era tal, nem sei comparar... Mas num peguei nenhum pra botar no colo!

Mas veio aquela rebanada, com a água, com tudo, minina! Eu digo: agora vem os peixe, depois, de certo o outro. Eu num sei o que é... Manjuba<sup>48</sup>, tudo jogou na praia.

Dona Bastu tem parte com os peixes... com os terrenos e os encantados, que lhe esperam terminar essa aventura humana, por vezes impacientemente. Os dourados, que apagam a luz do sol de tanto que brilham, e avermelham as veredas e o próprio pôr-do-sol, anseiam em leva-la com eles para sua verdadeira casa, onde sua cama de descanso a aguarda junto à toca da onça e sua mãe. O fio brilhante, como os dourados, que encontrei nas narrativas foi a conexão com o mundo dos encantados, esses seres que transitam o invisível e o visível, mediando as relações com os elementos, as águas, as matas, o cosmos. Sua presença no imaginário e na experiência dos sertanejos, atualiza a sabedoria de que há universos que escapam, muitas vezes, de nossos olhos, mas que sua realidade precisa ser respeitada, pois traz implicações ao cotidiano do pescador, da lavadeira, ou daquele que apenas vai se banhar no rio.

---

<sup>48</sup> Peixe pequeno, confundido, comumente, com piaba.

As ações, como fincar uma faca no meio do barco, para que o caboclo não o vire, compõem o conjunto elementos comunicativos e de negociação humana com esses seres.

Sereia eu nunca vi. A única coisa que conta na lenda desse rio é do minino do rio. O caboclo d'água eu já vi. Mas a gente pescador num gosta de contar pra todo mundo, porque não são... agora uma coisa eu falo pra vocês, pra conseguir ver ele você tem que tá puro! Você tem que tá com uma grandeza, uma pureza muito grande, se você não tiver puro você não encontra ele.

Eles descarregava pinga, no que eles descarregava pinga, eu tava com a minha mininha pescando bem ali... Ela tava pescando, aí ela virou pra mim e falou bem assim: painho, me dá um dinheiro pai? Falei, oh, Vitória, eu não tenho dinheiro não, Vitória! Mas eu vou oiá os anzol! Se tiver peixe, eu pego o peixe e te dou um dinheiro. Aí eu vim oiá os anzol, no que eu tô oiando os anzol, ela olhou pra água e falou bem anssim: - Ah, lá, pai! O cabocinho d'água, pai!

Quando eu levei ela lá, sabe o que que aconteceu? O caboclinho d'água segurou meu barco. O barco não ia nem pra frente pra trás, e eu querendo ligar o motor e o caboclinho d'água segurando... Aí eu olhei pra água e falei bem assim: caboclinho d'água, caboclinho d'água, faz isso não caboclinho d'água, cê solta meu barco, e nada dele soltar!

Em outro momento da nossa conversa, ele conta outro episódio do caboclo d'água com a sua filha:

Minha mininha, ela tinha um mistério que eu contei aquela história pra vocês, que eu tava pescando com ela e fala que ele é encantado... eu tava pescando com ela ali, aí eu falei: - oh, Vitória, vai lá pegá as minhoca pra nós fisgar no anzol. Ela começou a fazer um escândalo! – Ai meu Deus do céu, ah lá painho, eu tô vendo o caboclinho d'água, painho! Eu tô vendo o que Vitória? Ah lá painho! Eu fui lá pra vê e ela ficou chorando. – Aqui, Vitória! É aqui, Vitória? “Ai, painho! O sinhô vai pegar no cabelinho dele! No que eu olhei eu vi o cabelo dele no chão. Sabe o quê que eu fiz? Eu fui no cabelo dele e segurei o cabelo dele! – Aí, painho, o sinhô pego no cabelo dele, painho! Aí eu fui peguei aquele monte de capim e soltei dentro d'água, aí saiu rebolando... e foi embora... até hoje ela acredita que é o caboclinho d'água! Essa história é verdadeira!

Carlúcio, em sua narração, nos aproxima do universo encantado de sua história, localizando seu contexto onde nos encontramos, naquele momento. Todas as histórias, assim, se desenrolaram no passado naquele local do rio, onde estávamos, o que re-atualiza,

para nós, ouvintes, as cenas que ele narra, como se elas acontecessem outra vez, enquanto ele aponta para o local específico, onde teria aparecido o caboclo d'água. Sempre que vai contar uma história, Carlúcio anuncia que se trata de uma história verdadeira e a finaliza da mesma forma. Mas ao longo da narrativa, sempre deixa uma brecha para que o ouvinte decida se acredita ser verdadeira, ou não.

Em nenhum momento, Carlúcio impõe qualquer perspectiva dentro de suas histórias, ele narra suas experiências, sempre deixando em algum momento um lugar para a dúvida. Acredito que ao se tratar de um universo encantado, não haveria melhor forma de apresentá-lo a pessoas distantes a ele.

Ali em cima, 30 anos atrás, eu peguei um peixe de 68 kg, que hoje é terra lá em cima. 68 kg e é história verdadeira! 68 kg sem a cabeça. Aí as pessoas vai e pergunta: ah, mas o surubim num tem como você pegar sem a cabeça... ele era aleijado? Não! Porque foi pesado o corpo e a cabeça foi tirado fora. E a cabeça pesava 2 kg. Então, é uma história verdadeira! Não é mentira, cê entendeu?

Mas pra pegá esse peixe, ocê tem que tá preparado com a rede pra podê pegá ele. Mas esse peixe, como foi que você pegou ele, Carlúcio? Foi Deus que deu prum companheiro meu que tava pescando comigo. Ele chegou e aí nós tava pescando, “oh, Carlúcio, lá em casa num tem nada pra comer, cê tá com a sua redinha aí, eu vou pescar com a sua rede!” Aí um outro amigo meu tava pescando, chegou e falou: “Carlúcio, eu tô com um peixe em minha rede ali que dá mais de oito palmo! – Eu: Ah, Neuzão! Pescador é mintiroso demais, como é que um peixe dá oito palmo? Cê saiu midino oito palmo dentro do rio? Ele falou assim: “eu to falano! Eu vou soltar a rede, pra ver se eu pego ele de novo porque ele rasgou a minha rede.

Aí eu soltava a rede com esse rapaz, porque ele tava passando por dificuldade financeira, quando nós soltou nós viu um pau dentro d'água. Nossa, e esse pau dend'água! Quando nós chegou lá, eu falei, - oh Cadil nós vão soltar a rede que é pra pegar aquele pau! Na hora que nós pegar aquele pau nós vamo tirar ele que é ali é que tão jogando uma tumatazinha pequena. Tá bom! Quando eu cheguei, que eu enganchei a mão nesse pau, que eu segurei, o peixe começou a correr. Eu: - Ai meu Deus do céu, ai meu Deus do céu! É uma coisa grande, eu não sei o quê que é! Ele já falou: - Carlúcio, não solta não, nem que mata nós, mas não solta não que é um peixe grande! Eu não soltei, pulei dentro do barco com esse negócio na mão, e esse bicho saiu arrastando, até que nós conseguiu furar a barriga dele. Esse bicho deu 68 kg.

Que hoje esse peixe tá lá que eu fiz uma poesia por causa desse peixe, bem assim:

Oíós arregalado, cabelo todo assanhado  
 Água já não existe, não tem peixe pra pescar  
 Tem uma moita de calumbi e uma mata verde pra mim oiá...  
 Corre, corre minina linda, foge foge desse lugar!  
 Esse peixe é graúdo e vai te pegá!  
 A lenda conta que no arco-íris um homem virou mulher  
 Levou pras profundezas pra morar em outro lugar.  
 Oíós arregalado, cabelo todo assanhado  
 Água já não existe, não tem peixe pra pescar  
 Tem uma moita de calumbi e uma mata verde pra mim oiá...

Foi por causa desse peixe que eu peguei! Porque na lenda conta que o caboclo pega minina de nove ano de idade. Eu consegui, isso também é verdade, eu salvei uma minina de nove ano de idade. Só ela hoje que poderia dizer se o caboclo d'água existe ou não existe... se é verdade ou se é mentira. Essa minina hoje ela é viva, ela poderia dizer o que que aconteceu com ela. Mas na época que eu peguei ela, eu vi uma marreta correndo pra debaixo das moita... então, mas como é uma minina que eu respeito ela e ela me trata muito bem, eu num comento isso, mas hoje ela tem catorze anos, e na lenda conta que minina de nove ano é pega!

Quando Carlúcio finaliza essa história com o poema que traz novamente a imagem do caboclo d'água, ele mistura, de alguma forma, esses dois seres mágicos: o peixe gigante e o caboclo d'água. A relação entre os dois não é explícita e tampouco esclarecida, ela paira como elemento que amplia e aprofunda a narrativa. A coloca no reino das encantações.

Tanto Bastu como Carlúcio falam sobre o contato com o caboclo d'água. Dona Bastu esclarece que ele não faz nada a ninguém, desde que não o ofendam, que ele é muito bom. Carlúcio explica que para encontrar o caboclo tem que estar com o coração puro. Carlos Henrique, contra-mestre pluvial da embarcação do Vapor Benjamin Guimarães, que se encontra atualmente atracado em Pirapora – MG, nos diz que respeita muito o rio. “O rio é misterioso. Eu nunca vi, mas a gente tem respeito pelo rio, né? Tudo o que o pessoal antigo fala, eu acredito”. Esse respeito pelo rio, de que fala seu Henrique, ele expressa não pulando no rio de qualquer lugar, por exemplo. Seu Carlúcio falou muitas vezes também do hábito

desrespeitoso de só tirar do rio, e partilhou conosco o seu esforço em não poluir o rio, em respeitar o tempo da piracema<sup>49</sup>.

A história que dona Bastu narra rapidamente sobre a faca que coloca no meio do barco, com quem estava com outras pessoas que hoje já são “homão”, possui um contexto mais amplo que me foi esclarecido pelo amigo pesquisador Diego Zanotti, que esteve hospedado na casa de Bastu por uma semana, em trabalho de campo no contexto do seu mestrado. Segundo ele, os rapazes que estavam com dona Bastu no barco começaram a “zombar” do caboclo d’água, desacreditando de sua existência, até que o barco começou a balançar, e dona Bastu que mediou a situação, não apenas ficando a faca, mas conversando com o caboclo, se apresentando e pedindo para desculpar a ignorância daquelas pessoas.

Compreendemos, assim, que esses seres encantados do rio possuem uma ação concreta na realidade, agindo como uma espécie de reguladores do uso do rio e da relação com o mesmo. O caboclo d’água me parece ser tipicamente brasileiro, a começar por ser um caboclo e, também, se manifestar como “nego d’água”. Carlúcio o descreve como cabeludo, mas ouvi outras narrativas em que é descrito como careca.

A presença do caboclo d’água nas águas dos rios sertanejos me remeteu aos seres míticos de origem banto, os bisimbi, espíritos locais da terra e da água que habitavam os cursos locais de água e os vales dos rios, mas também viviam nas montanhas e nas florestas. Robert Slenes (2008) considera que os povos bacongo e umbundo compartilhavam o respeito a essas entidades ancestrais, marcadamente presente em sua cosmologia. A importância desse respeito é perceptível no costume dos invasores em dar continuidade ao culto aos ancestrais mais antigos dos habitantes originais da nova terra, e adorar os espíritos locais reverenciados pelo povo conquistado. A partir dessa lógica, parecia natural para gente deslocada do Congo e de outros lugares da África Central cultuarem os ancestrais dos habitantes mais antigos de sua nova terra, os índios brasileiros, para eles, transformados em espíritos locais da água e da terra.

---

<sup>49</sup> A piracema é o nome dado ao processo reprodutivo de diversas espécies de peixes no mundo. A palavra vem do tupi e significa “subida do peixe”. Todos os anos, eles nadam rio acima, contra a correnteza, para realizar a desova.



Slenes também faz referência ao Quianda (nome genérico para um tipo de espírito local), um dos mais populares espíritos das águas de Luanda (grupo umbundo), que controla o conjunto da vida aquática do qual a população nativa dependia para sua subsistência. Eram necessárias oferendas ao gênio, uma vez que sua natureza dúbia permitia que sua relação com os humanos fosse amigável ou não, assim como acontece com o caboclo d'água, a quem são oferecidos fumo e cachaça. Em uma história do interior de Luanda, um crocodilo é associado ao espírito das águas que pune pessoas que ofendem o rio, retirando dele mais que o necessário. Também os bakongos consideravam os basimbi agentes morais que puniam aqueles que fizessem mal a outros seres. Assim, se uma pessoa atravessasse o rio sem culpa, nada lhe aconteceria, ao contrário, se carregasse em sua história alguma mafeitoria, sua canoa poderia emborcar, ou ainda poderia ser pego por um crocodilo.

O historiador chama a atenção para o fato de que nas sociedades de fala Banto, as crenças não são idênticas às dos bacongos e umbundos. Em alguns lugares, como no interior do Zaire, os ribeirinhos acreditavam que os espíritos habitantes das águas teriam sido de pessoas más, expulsas do submundo. Também entre os xhosas, do sul da África, os seriam habitados por demônios ou espíritos malignos.

Nos mitos baconko e umbundu também fica explícita a função reguladora desses espíritos, no que se referia tanto à fidelidade ritual como à relação com o mundo e seus recursos naturais. Diante a possibilidade, em ambos os grupos, desses espíritos serem associados aos mortos, mostra-se a dimensão ancestral que a partir de uma dinâmica espiralada possibilita a existência no presente, como se essa fosse uma repetição que nunca se encontra, nunca se espelha, mas que está ligada a todas as gerações antecessoras. Percebemos assim, a presença da crença na possibilidade de encarnação dos antepassados em animais e outros seres encantados, como nas cosmologias indígenas. Percebemos também, nessa relação circunscrita por complexa rede de associações que transcendem tempo, espaço e realidade concreta, um sentido profundo de responsabilidade com relação ao mundo e àquilo que escapa à compreensão racional.

Um aspecto básico da cosmologia Banto é a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Essa separação é desempenhada pela água, assim como a possibilidade de

comunicação entre ambos. Dessa forma, acima da linha do horizonte encontram-se os vivos e abaixo da linha do horizonte, na “metade invisível do mundo”, estão os antepassados e os espíritos da natureza (SOUZA, 2011: 178). Como representação desse fundamento, os Banto compartilhavam imagem semelhante à cruz cristã. Essa similaridade, entretanto, foi interpretada pelos portugueses, quando estes chegaram ao antigo Reino do Congo, como conversão à religião católica.

Marina de Mello e Souza esclarece que a cruz longe de significar uma conversão católica por parte dos congoleses, remetia à percepção da Vida enquanto um ciclo contínuo, como o movimento diário que o sol desenha no horizonte terreno. A cruz, dessa forma, simboliza tanto o ciclo da vida humana, como a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos.

O eixo horizontal da cruz liga o nascer ao pôr-do-sol, assim como o nascimento à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, permitindo a ligação entre os dois níveis de existência. A ligação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, de onde vêm as regras de conduta e o auxílio para a solução dos problemas terrenos, como doenças, secas e o infortúnio, em geral, se dá por meio de ritos, nos quais se evocam os espíritos e os antepassados, para que resolvam as questões que lhe são colocadas (SOUZA, 2011: 178).

As dimensões dos vivos e dos mortos estabeleciam entre si relações de complementaridade e também de oposição, sendo o mundo visível dos vivos habitado pelos negros, e o mundo invisível dominado pelos brancos, cor que simbolizava a morte. Acreditava-se, assim, que após sofrerem a travessia do Atlântico rumo ao mundo branco dos mortos e à escravidão, possível pelo uso de encantamento sobrenatural, voltariam fisicamente ou espiritualmente à sua terra natal, para junto de seus familiares vivos e seus descendentes (Daibert, 2012).

Deparamo-nos, assim, em sua cosmologia, com a presença da água como grande divisora e mediadora dos vivos e mortos, a kalunga, que pode ser representada tanto pelo mar como pelo rio. Vivos e mortos apesar de se encontrarem em dimensões diferentes, do mundo visível e invisível, são parte de um todo que, apesar de dividido, está em constante

comunicação. Enquanto elemento que separa e une ao mesmo tempo o tangível e o intangível, a água é também percebida como entidade mágica e misteriosa.

Também na cosmologia Yorubá, a presença dos orixás reverbera em uma ação reguladora dos usos das águas, matas, e etc. Na narrativa de Gabriele Generoso, quando conta sobre o ritual das águas de oxalá, ela fala de como o ritual começa, na verdade, já com a limpeza da cachoeira.

O Junior que é o pai pequeno do terreiro, ele sempre fala que a natureza dá pra gente limpa, então se a gente vai fazer alguma coisa que a gente vai pedir pra ela, a primeira coisa que a gente precisa fazer é limpar o ambiente. Então, esse dia mesmo que a gente foi na cachoeira da Jamaica, tinha muito lixo, muita coisa. Então, a troca é até muito maior, porque, oh, eu vou te pedir algo agora, então eu já vou tirar isso que tá te maltratando. Então a gente ficou muito tempo mesmo tirando, tinha muita garrafa plástica. Até porque se eu tô entregando algo que eu vou saudar um ser que eu acredito ser um ser maior, se eu tô entregando um presente, na verdade eu vou ganhar muito mais, mas eu entendo que aquilo ali tá todo energizado também que vai ser absorvido também, por ser comida né? E aquilo vai ter uma troca com a própria terra, eu preciso pedir licença. A gente pede a licença efetivamente, mas, assim, o trabalho ele já começa com a limpeza do espaço. E aí eu entrego aquilo, tem todo um ritual de canto. E a gente acredita que exista um período praquela energia que foi entregue ser absorvida pela natureza. Depois desse período tem um grupo de pessoas que retorna lá pra retirar aqueles pratos e pra limpar tudo de novo. E isso em qualquer lugar que a gente vá, então tem, assim, uma preocupação com isso, sabe? Muito mais até por aquele lugar ser sagrado! O sagrado não pode tá sujo, sabe? Não dá pra tratar o sagrado assim.

Quando conversávamos sobre essa ação reguladora dos orixás, Gabi comentou também do medo, muitas vezes incentivado nos terreiros, em relação às consequências possíveis do desrespeito aos orixás e às energias que comunicam.

Tem uma questão, vou falar meio que de uma percepção minha, assim: sabe aquela coisa dos deuses que se você não trata e se você não faz de tal forma, ele te castiga? Então, bem assim, literalmente falando, isso tá muito gravado, assim, sabe? Então se eu tô lidando com uma força que ela pode... os deuses também têm as suas iras, entendeu? Essa coisa de não tratar de qualquer jeito, até dentro da minha casa! A forma como eu coloco o copo com a água, que eu acendo a vela e que eu monto o altar, ele também quer dizer desse castigo. E quando eu tô na natureza, então, piorou! Inconscientemente tem

muito disso, também, eu acho, de, sei lá... cada um de sua maneira... não sei como seria efetivamente um castigo, e tal, mas já que eles também se afinizam com certas linhas de pensamento, igual eu te falei do signo, quem é de touro é assim, quem é de virgem é assim... então, Oxum é assim! Ela vai te pegar por esse lado, meio que pelo coração. Hoje em dia muito menos. Acho que antes isso era usado como uma questão de repressão mesmo. Não tinha muita explicação. Ou você faz assim ou você vai ser castigado. Ou cê entra no terreiro ou então cê vai ficar doido! Hoje em dia que isso, as gerações hoje... a gente fala que a umbanda não é mais a mesma! E não é mesmo, que as pessoas vão mudando e a gente tem muito mais necessidade de esclarecimento, então o “porque sim” não cabe mais. Então não cabe mais tanto, a questão do castigo imperativo por si só. Mas existe o temor dele, porque eu entendo aquela força, entendeu?

Podemos compreender que com as mudanças no contexto da umbanda, em que há uma busca maior por esclarecimento, e conseqüente aprofundamento nos saberes que sustentam sua cosmologia, o simples temor frente à possibilidade do castigo abre espaço para a dimensão da responsabilidade. À medida que a pessoa que frequenta um terreiro de umbanda ou um centro de candomblé se torna íntima das energias representadas pelos orixás e mediadas, no caso da umbanda, pelos médiuns, ela aprofunda as dimensões que circunscrevem suas ações e escolhas, e passa a entender melhor as conseqüências a nível não apenas físico, mas metafísico, das mesmas. Nesse sentido, podemos perceber que esse estudo e aprofundamento nos saberes dessas tradições possuem uma reverberação educativa concreta na interação das pessoas com a água.

#### IV.I.IV – Imantando a água: qualidade de relação Curativa

Alejandro Spangenberg, em nossa conversa, disse que a água é considerada a primeira medicina, no caminho vermelho. Aílton Krenak também fala do poder curativo da água:

Nós podemos curar as pessoas com água. Na nossa cultura, se você pegar uma criança ou mesmo um adulto que está com algum incômodo físico... eu, uma vez, num acidente, desloquei a costela e machuquei o braço, eu me curei buscando os lugares que tinham corpos d'água, águas que correm nas

pedras, pra fazer essa terapia, pra fazer essa cura. E os movimentos água, o impacto da água nesses lugares que estavam machucados, me curaram. Então, assim nós curamos outras pessoas também.

Não é somente nas cosmovisões indígenas que a água é referenciada como importante medicina. Também nos sistemas de cura populares, de diferentes origens, a água é utilizada com essa finalidade, ou como importante veículo de outras medicações, como acontece, por exemplo, nos processos de benzeção, no uso de esalda-pés, banhos aromáticos ou de “descarrego”, na fabricação de elixires, entre muitos outros. Localizo a qualidade de relação medicinal com a água no grupo sustentado pelos saberes ancestrais, por me referir à compreensão das propriedades curativas desse elemento, que transcendem sua ação na dimensão física.

É sabido, inclusive na medicina alopática, que a água é um elemento vital, imprescindível à vida e à sua manutenção. Podemos dizer que essa é uma afirmação de validade universal e incontestável. Entretanto, os saberes em torno das propriedades energéticas da água não são universais, principalmente porque não são considerados pelo conhecimento científico, uma vez que tais propriedades, a princípio, não poderiam ser confirmadas e comprovadas dentro dos seus procedimentos de verificação. Entretanto, alguns investigadores têm se esforçado por trazer para as pautas científicas, outras potencialidades da água.

Esse é o caso do cientista Japonês, Masaru Emoto (1943) que se interessou pelas propriedades curativas da água e se dedicou à realização de várias experiências, utilizando a fotografia como suporte. Em suas experiências, ele expôs águas de diferentes fontes, a diferentes situações e, após congelar as amostras, fotografou os cristais formados pelas moléculas. Emoto trabalhou com águas de nascentes e rios poluídos, as expôs a sons de rádio e filmes e as colocou em vidros com diferentes etiquetas que traziam referências, por meio da palavra escrita, de sentimentos, emoções e qualidades, como “amor”, “paz”, “guerra”, “ódio”, etc.

Com esse trabalho, Emoto pôde mostrar as diferentes reações da água quando submetida a certos sons, pensamentos e emoções. Compreendemos, a partir de sua

pesquisa, que esses diferentes estímulos alteram a estrutura molecular da água e que, sendo assim, também poderiam alterar a estrutura das moléculas do corpo humano e ainda de todo ser vivo, uma vez que somos constituídos, maiormente, de água. A pesquisa de Emoto foi, e ainda é, alvo de muitas críticas por parte de cientistas e acadêmicos, entretanto, suas conclusões não soam estranhas a muitos outros conjuntos de saber, como as medicinas milenares chinesa e indiana, além daqueles já citados aqui. Trago sua investigação para compor nossa reflexão, porque suas considerações ressoam no sistema científico a possibilidade de outra ética em relação à água, e que conversa diretamente com saberes ancestrais, tidos, por muitos, como meras superstições.

Na umbanda e no candomblé, como nos conta Gabriele Generoso, existe a compreensão de que se pode plasmar na água uma certa intenção ou qualidade, assim como Emoto fez. Gabriele, em sua narrativa, traz para nós um pouco do ritual “Águas de Oxalá”, no qual a água possui um papel central.

O ano litúrgico yorubá, ele já começa com um ritual que é as águas de oxalá, que é logo em janeiro, depois da virada do ano novo mesmo. E é um ritual que quem é da umbanda guarda, mas o pessoal do candomblé guarda muito mais. São dezesseis dias onde três fins de semana desses 16 dias são voltados para um ritual diferente. E ele termina com um batizado. Ele é um ritual que é todo guardado, assim.

Você vai numa mina, que é um lugar muito sagrado pra gente, assim, a mina é uma das forças da água, né? Que é onde cê pega, aliás, acho que é o ponto mais forte que você pega a água que vem da força da terra, sabe? Ela é muito forte essa água. Aí você pega essa água num jarrinho que chama quartina e você vai levando na cabeça até uma cachoeira. E aí chegando nessa cachoeira... cada um pega a sua. Então é como se nessa caminhada você já entrasse naquela energia que aquela água tá sendo purificada pra você! Você tá imantando com o pensamento aquela água, sabe? E acredita-se muito, é muito forte essa coisa de você poder modificar as propriedades da água de acordo com o que você pensa. E aí você carrega isso na cabeça que é super forte, nesse ponto que é o ponto de ligação total nosso assim com o... é onde Oxalá guarda mesmo, esse ponto da cabeça, e aí quando chega nessa cachoeira, a mãe de santo responsável por esse terreiro, ela te banha, meio que te batiza nessa água. E as águas de Oxalá e esse batismo nesse ritual com essa água que vai no jarro, é nada mais que o significado dessa coisa de início de ano mesmo, que é um ciclo, que a água representa isso o tempo todo, assim. De você terminar o ciclo e começar um outro ciclo através da água.

A presença da água no ritual integra as dimensões simbólica, espiritual e material. Assim como a água elimina as impurezas do corpo físico, entende-se que, da mesma forma, pode lavar males de outras naturezas. Sua ação se dá, dessa forma, em todos os níveis, “purificando”, em primeira instância, a mente, para depois purificar o emocional, atuando tanto no nível físico, como espiritual, daqueles que recebem o batismo. Dessa forma, também, o ritual lida diretamente com o poder simbólico da água que rege a vida e a morte.

Como nos diz Cavalcanti (1998), a água é a verdadeira matéria da morte, por sua qualidade dissolvente, dessa forma, os rituais com imersão correspondem a uma dissolução. Entretanto, a água também liga contrários, particularmente, da água do rio que liga duas margens, e os mundos superior e inferior, através de sua circulação. Desse modo, a imersão ao mesmo tempo que dissolve, recompõe, por isso traz àquele que mergulha em suas águas, em um ritual, como o das “Águas de Oxalá”, a possibilidade de morte e vida, de se desprender do que precisa morrer, e sair renovado para sua nova vida, de sair de um estado a outro.

Núbia Gomes e Edmilson Pereira (2004), em sua pesquisa sobre a prática da benção em Minas Gerais, também se encontram com os sentidos da água que leva e lava o mal, que representa fonte de vida, e meio de purificação e de regenerescência. Os banhos, batismo e ritos iniciáticos, dessa forma, através da imersão, real ou simbólica traduzem “uma passagem do estado de impureza (forma de morte) à limpidez restauradora (espécie de renascimento) (pg. 31).

Gabriele narra também de que formas a água está presente no dia-a-dia do terreiro, de forma mais direta, na preparação dos médiuns, e na própria atuação das entidades.

Pra começar assim, quando eu chego no terreiro, na segunda-feira que é o dia de encontro nosso, cê troca a sua roupa, a primeira coisa que você faz antes de bater cabeça lá, né, que a gente fala de saudar todos os orixás que tão ali representados, você tem uma cuiazinha com água e sal grosso. Que aí você pega essa água e passa no seu corpo, que aí a gente entende que a água, nessa questão dela conseguir modificar e você plasmar o seu pensamento para um fim, ela talvez seja dos elementos a que consegue mais forte tirar essas energias negativas que a gente carrega todos os dias. Até como se fosse que você chegasse simbolicamente ela retirasse isso, e aí é como se você estivesse pronto pra receber todas as bênçãos que vão

acontecer, né? E aí no que eu vou bater cabeça, sentar no banquinho do trabalho, e tal, tem toda uma mentalização, assim. Depois que eu faço isso, eu vou tomar a água que trouxe da mina. Então, assim, você passou essa água externamente, nesses corpos que a gente acredita, pra fazer essa limpeza, e depois você toma essa água que é pra meio que, que é como se você limpasse internamente e preparasse pra receber algo que é muito maior do que você. E aí, todas as entidades, sem exceção, nos trabalhos de segunda-feira, trabalham com água. Essa água ela é servida pras entidades, durante o trabalho, e sempre com sal grosso, assim, que também é outro elemento também que tá super relacionado. E ela fica ali no cantinho. Então, quando a pessoa chega pra ser atendida, geralmente, a primeira coisa que a gente dá pra pessoa é essa água. Dependendo da pessoa ela toma um banho! Muita água. Se ela sente que a pessoa tem alguma relação com água, é filha de Oxum, filha de Iemanjá, filha de Nanã, aí é que banha mesmo. E aí quando começa o ritual na gira de preto-velho, tem as águas que ficam pra serem fluidificadas pro pessoal, que tá na assistência, tomar. Então eles abençoam essa água também. E aí todos os lugares, de todos os altares eles têm um vaso ou um copo com água.

Toda vela que é acesa pra alguma coisa ela tem um copo de água. Quando acendo minha vela pro anjo de guarda em casa ela tem que ter um copo com água do lado. Por que que tem que ter? Que essa água ela vai puxando... já que eu tô acendendo uma vela e aquilo simboliza uma busca de algo mais alto, eu tô me ligando em oração a alguém, né? Ou a um espírito que é responsável pela minha guarda. Pra essa aproximação acontecer, eu preciso de um elemento que me ajude a limpar o ambiente, então esse copo com água tá ali. Atrás da porta da minha casa tem um copo com água com sal grosso. Quem entra e quem sai, a água tem essa capacidade de puxar essa energia. Terreiro quando cê entra tem a mesma coisa, um copinho de água com sal... então tudo é... se eu chego no terreiro, ah hoje eu não tô me sentindo muito bem. Então pega um pouquinho de água com sal grosso, passa no seu corpo. Acho que a água é a maior metáfora do sagrado, assim, no terreiro! De todos, de todos os elementos.

Outra dimensão presente nas narrativas de Gabriele, Norberto e Krenak diz das diferenças qualitativas das fontes de água. O povo Krenak, como nos diz Ailton, distingue as diferentes águas, e canta para as mesmas, porque compreende as distintas propriedades de cada fonte, e, para além disso, possuem uma relação espiritual distinta com cada uma delas. Cada rio é uma entidade distinta, e possui um temperamento distinto, cada mina, lago, riacho. Também na umbanda, as forças da água são consideradas de acordo com a forma com que se manifesta, sendo algumas águas mais propícias para limpeza, outras para a conexão com o afeto, a fertilidade, etc.



(...) você não pode pegar água do mar se não tiver onda! Por que? Porque a força dela de limpeza tá toda na hora que ela tá quebrando. Na hora que ela bate na areia, que ela bate na pedra, é como se essa batida dela na areia, na pedra, ou, mesma coisa serve pra cachoeira, ela simboliza que realmente você tá entrando, ela tá batendo naquele lugar e tá tirando aquilo que não é legal, sabe? Se é muito calminho ela não... não é que ela não vai ter essa propriedade, mas isso funcionaria muito mais. E aí a água do mar ela entra nessa questão de uma limpeza mais profunda, por causa do sal.

Todos os lugares de água ou qualquer nicho de orixá, a água trabalha isso mais forte, cada ponto do seu corpo que ela vai tocando, e isso a gente pensando nos chakras<sup>50</sup>, e cada ponto desses chakras, você pensa nela te realinhando, sabe? A pessoa tá muito agitada e ela precisa serenar ou até de uma reorganização interior, aí você vai tomar um banho de cachoeira. E aí vem a mesma coisa: A força da queda da cachoeira em você é diferente de você entrar, molhar o pezinho lá e ficar vê ela caindo lá do outro lado. A água do rio... é Oxum que vem pra acalmar. A água do rio que pega Nanã... porque tem vários orixás que estão ao redor da água, assim. E Nanã tá tanto na cachoeira quanto no rio, por causa do lamaçal. A saudação dela é saluba que é de lodo mesmo. E Nanã vem mais com o acolhimento mesmo, essa coisa de vó, Nanã, a gente fala que ó orixá que é vó. Se você precisa de organizar seu pensamento, aquela coisa de quando cê senta pra conversar com vó mesmo, que cê fala e ela entende tudo que cê fala, ela fala uma frase e resolve a sua vida? Então meio que o banho de rio puxa essa energia.

Banho de chuva! A gente nunca toma um banho com raio e trovão, por causa de Iansã e Xangô que é uma coisa agitada... então, se você tá procurando dá uma reorganizada na coisa toda, dá uma limpada, cê não vai tomar banho com raio e com trovão. A gente pega água... Lá no terreiro tem umas vasilhas que tem assim: chuva de Oxum, chuva de Xangô, que é só trovão, chuva de Iansã, raio, trovão... então se você vai fazer um trabalho no terreiro, então cê vê, ah essa água aí não. Quantas vezes a gente tá dentro do terreiro e começa a chover... Põe os baldes, gente! Pegar água pra guardar. E a chuva que a gente aconselha a tomar é a chuva de Oxum, que é sem raio, sem trovão, sem nada. Pode ser um pancadão, mas ela não tem... presta atenção nas próximas chuva procê ver... A chuva que não tem trovão nem raio, é peção no chão mesmo, que é a coisa do fio terra, ela vai limpando e aí isso é muito forte, porque a água ela tem o poder de infiltrar na terra de forma que nenhum elemento faz. Então é como se ela tivesse essa força muito grande de escoar tudo o que é negativo e realmente levar pra terra que é um elemento que vai saber absorver aquilo, e que vai absorver transformando em vida, sabe? Do mesmo jeito que você pega tudo o que sobra e aquilo vira adubo mesmo, no sentido de fazer crescer, a sua energia negativa ela transforma, e a água tem o poder de infiltrar na terra e levar aquilo prali.

---

<sup>50</sup> Os Chakras são considerados nas ciências ocultas e nas terapias holísticas, como centros de energia que atual nas dimensões física, emocional, mental e energética, do ser humano. A palavra "Chakra" vem do Sânscrito e significa "roda de luz". Afirma-se serem sete os principais Chakras, que estariam localizados ao longo da coluna vertebral, e seriam capazes de captar, acumular e distribuir energia para o corpo. Como comentamos, a cosmovisão da umbanda também traz influência das tradições e conhecimentos "exotéricos" e orientais.

Celeste também fala do uso da água para limpeza energética. Ela afirma que “a água é o sentido da limpeza”, “é uma fonte totalmente indispensável”. Compreendo que sua experiência e fala se localizam no que chamamos “catolicismo popular”, que diz de apropriações não aceitas, ou não expressas no catolicismo oficial. Celeste, por exemplo, tem o costume de levar seus netos em uma benzedeira espírita, e isso não lhe produz conflito, pelo fato de seguir a religião católica, e atuar diretamente nas atividades da paróquia. Na ritualística da benzeção, ela encontra ainda maior profundidade em sua relação com a água.

A água na benzeção é fundamental. Principalmente porque ela capta toda energia negativa que está no ar. Por isso é que a gente fala: quando uma benzedeira ou mesmo um sacerdote vira e fala assim: você acende uma vela pro seu anjo de guarda branca e coloca um copo de água perto. É pra ela captar toda energia negativa que tá. Depois cê tira e acabou. Ela também pode captar a energia positiva. Vai depender do modo que cê vai usar.

Dona Lili, também conta um pouco das lembranças que guarda de sua avó, quando benzia.

A minha mãe era benzedeira, que a mãe da minha mãe era também. Aí minha mãe pegou as palavras né? Mas católicas. Aí quando vinha né: ah, tá com dor de barriga, tá vomitando muito, tá com mal estar...

Aí minha mãe pegava o neném, de um ou dois aninhos, punha no colo dela e benzia. Punha de cabeça pra baixo, pegava os pezinho dela e punha assim.. pra ver se tava junta com junta. Se ficava junta com junta tava curadinho. Se ficava desnivelado, não, ainda tem um mal. Aí benzia e falava as palavras. Aí batia os pezim até chegar.

Daniel: mas aí banhava a criança?

Lili: sim, aí dava o banho na criança. Com a arruda na água. Vão vê se vai acontecer alguma coisa. A menina tava chorando de dor de barriga, dor de barriga. Essa menina tá com quebrante. Porque vem um: que linda essa criança! E dava um quebranto. E assim começou a fluir gente pra benzer lá em casa.

A água, também, como nos esclarece Gomes e Pereira, torna mais poderosos os feitiços e magias, potencializa o verbo.

O elemento aquático se apresenta nas benzeções através da referência do mar, às águas de rios, regatos, córregos, poços e ao copo de água – muitas vezes presente para denunciar o malefício. A força oceânica tem o poder de levar o mal para o extremo limite da vida, para além das presenças, para o desconhecido.

“Benzo-te como o sangue de Jesus Cristo

E o leite de Nossa Senhora.

Levai para o mar de água salgada

Onde não canta nem o galo

Nem a galinha, nem o sol, nem a estrela

Levai para a água do mar sagrado”

(São João Del Rei, Guanhães)

(GOMES e PEREIRA, 2004: 32).

No primeiro destino da travessia pela América Latina, Santiago del Estero, tive a felicidade de ser acolhida por Ana Valeria Moreno. Estive em sua casa por três noites, por conta de uma infecção que precisava de cuidados, e nesse tempo pude conhecer sua história e acompanhar um pouco de suas atividades com uma terapia com a água: o Janzu. Janzu é terapia contemporânea de relaxamento, cura e meditação com a água, desenvolvida na década de 1990 pelo mexicano Juan Villatoro que viajou pela Europa e Ásia. Seus fundamentos são baseados nos ensinamentos do mestre hindu, Osho, e traz influência de diferentes conhecimentos terapêuticos, como o reiki, yoga e massagens. Valéria conheceu o Janzu no México, onde viveu por pouco mais de um ano, e onde pôde ter vivências mais profundas com a água.

Estaba viajando y ha sido un año de digamos una relación de, intensa relación con el elemento agua, que era algo que antes no tenia, en verdad; como que vengo de una provincia del norte argentino donde, no es que abunda el contacto con el agua. Solo tenemos un rio, aqui cerca de la capital, y esto, que es rio un poco peligroso, no esta tan limpio, entonces no es como, no

tenemos tanto la cultura de ir a... a menos que la gente vaya a la playa aqui, hay poca relación con el agua; y piletas, esto sí<sup>51</sup>.

Valéria, em nossa conversa, contou um pouco sobre o Janzu, que é realizado em uma piscina, ou lago, onde o facilitador conduz aquele que está recebendo a terapia, em posturas e manobras corporais. Durante todo o tempo da terapia, a pessoa permanece com os olhos fechados e com o corpo relaxado, entregue aos movimentos que lhe são provocados. Durante os dias em que estive em sua companhia, pude acompanhá-la em um atendimento, e alguns dias depois, pude vivenciar o Janzu em Rio Hondo, cidade de águas termais, próxima a Santiago del Estero. Foi uma experiência linda e intensa, em que a água assume o papel de terapeuta, nos conduzindo a lugares profundos dentro de nós mesmos.

Valéria partilha sua experiência ao longo de sua formação, quando recebia o Janzu, e enquanto terapeuta, na prática do atendimento:

Bueno, la verdad es que fue mucho descubrimiento que hice en este momento, fue descubrir en mi una conexión de madre que antes no había sentido, tanto recibiendo como dando, son diferentes roles, verdad? Y en cuando lo estas dando es esta sensación de confianza, como un niño que esta completamente entregado a su madre, y, a la vez, este, poder darte cuenta de donde las personas están alojando sus miedos, bloqueos, y, bueno, fue la verdad, que muy movilizador.

Fue un viaje increíble. La verdad, es que se bien a principio fue una lucha con mi mente, importante, porque es como que te pasa esto a principio, hasta que te agarras confianza. Llega un momento en que su mente se desconecta. Y lo que ha pasado, suele suceder, no digo que le va pasar a todo el mundo, pero puede suceder, es que cuando se desconecta su mente, te llega información. Porque estos movimientos que se dan en el agua, através de la terapia, es como que altera mucho tu estado normal de conciencia. Nosotros estamos acostumbrados a movernos en el medio físico, a tener control de nuestro cuerpo, estamos en el sentido de la gravedad, pisando en la tierra, y en ese momento, no sabemos que es arriba, que es abajo, nos tenemos que entregar a algo que, bueno, no va haber movimientos voluntarios, esa es la idea, a no ser fluir. Entonces, este... creo que es una

---

<sup>51</sup> Tradução: Estava viajando, e foi um ano de, digamos, uma relação de, intensa relação com o elemento água, que era algo que antes não possuía, na verdade, como venho de uma província do norte argentino onde, o contato com a água não é abundante. Temos somente um rio, aqui perto da capital, e é um rio um pouco perigoso, não está tão limpo, então não é como... não temos tanto a cultura de ir à... a menos que a gente vá à praia aqui, há pouca relação com a água; e piscinas, aí sim.

suma de cosas a nivel físico que permite el sistema nervioso trabaje de forma diferente. Entonces llega información. Llega información sobre tu infancia, sobre cuando estuviste en el vientre de tu madre. Y es como una información que nos permite seguir adelante. A veces estamos en un momento que estamos atravesando, de hacer consciente estas cosas que han estado ahí guardadas y que no sabías.

Los sentidos están involucrados en algo completamente diferente. Porque no estamos acostumbrados, nosotros, primero a no tener el control, y, entonces, también se trabaja el tema de la confianza. Y estas experimentando cosas con tu vista, porque se ven colores hermosos, adentrando en el agua, entonces por el sol, el agua, los movimientos en el agua... y los oídos, a la vez, tienen el silencio del agua. Entonces es como se está en un espacio mudo. Y, bueno, también el contacto del agua va despertando otras cosas.

La persona tiene que sueltarse como una muñeca de trapo. Y uno, se presta atención, puede percibir cuando está resistiendo a el agua. Entonces yo digo: ahí, haces consciente y sueltas. Porque estas tensiones que se vuelven tan evidentes en el agua, a veces no son tan evidentes cuando estamos en la tierra. Tenemos, pero no nos damos cuenta. Ahí podemos nos dar cuenta y cuando soltamos, se liberan también emociones ligadas a estas tensiones<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Tradução: Bom, a verdade é que foram muitas descobertas que fiz nesse momento, foi descobrir em mim uma conexão de mãe que antes não havia sentido, tanto recebendo como dando, são diferentes papéis, verdade? E quando você está dando, é esta sensação de confiança, como um bebê que está completamente entregue à sua mãe, e ao mesmo tempo, poder se dar conta de onde as pessoas estão alojando seus medos, bloqueios, e, bom, foi, na verdade, muito mobilizador.

Foi uma viagem incrível. A verdade é que, se a princípio foi uma luta com a minha mente, importante, porque é o que acontece no início, até que sente confiança. Chega um momento em que sua mente se desconecta. E o que acontece, costuma suceder, não digo que com todo mundo, mas pode suceder, é que quando se desconecta sua mente, te chega informação. Porque esses movimentos que se dão na água, através dessa terapia, é como que altera muito seu estado normal de consciência. Nós estamos acostumados a nos mover no meio físico, a ter controle do nosso corpo, estamos no sentido da gravidade, pisando na terra, e nesse momento, não sabemos o que é acima, o que é abaixo, nos entregamos a algo que, bem, não vão acontecer movimentos voluntários, essa é a ideia, a não ser fluir. Então, creio que é uma soma de coisas a nível físico que permite que o sistema nervoso trabalhe de forma diferente. Então, chega informação. Chega informação sobre sua infância, sobre quando esteve no ventre de sua mãe. E é como uma informação que nos permite seguir adiante. Às vezes estamos em um momento que estamos atravessando, de fazer consciente essas coisas que estavam guardadas e que não sabia...

Os sentidos estão envolvidos em algo completamente diferente. Porque não estamos acostumados, primeiro a não estar no controle, e, então, também se trabalha o tema da confiança. E está experimentado coisas com sua vista, porque se veem cores lindas, entrando na água, por conta do sol, da água, dos movimentos na água... e os ouvidos, por sua vez, têm o silêncio da água. Então, é como se estivesse em um espaço mudo. E, bom, também o contato com a água vai despertando outras coisas.

A pessoa tem que se soltar como uma boneca de pano. E se se presta atenção, pode perceber quando está resistindo à água. Então, eu digo: aí, se faça consciente e solte. Porque essas tensões que se tornam evidentes

Valéria também toca no tema de sermos constituídos de água, e o quanto o contato com esse elemento nos ressoa, por mais que não tenhamos consciência de seus alcances.

Cuando voy hacer, ofrecer um janzu, yo soy consciente de que soy una facilitadora. Quien hace la terapia es el agua. Soy una intermediaria para ese contacto de esa persona con su agua y com el agua que nos conecta<sup>53</sup>.

Antes de conhecer Valéria, não tinha conhecimento do janzu, ou de outras terapias que propõem o trabalho corporal na água, com finalidades de cura a nível emocional e psíquico. Esse tempo com a Valéria, me fez pensar sobre o interessante processo de conformação do janzu, em que Juan Villatoro estuda e se aprofunda em diferentes tradições e saberes ancestrais e depois se volta ao elemento água, com o qual possui intimidade, e dá corpo a uma proposta profunda, sustentada por esses saberes. Assim como o janzu, existem outras propostas terapêuticas com a água sendo formuladas e experimentadas na atualidade, a partir de saberes tradicionais de todo o mundo que hoje já são acessíveis a quem se interesse.

Ivan Illich (1989) fala do poder da água tanto de limpeza como de purificação. No nosso século, a psicologia e as ciências religiosas têm confundido esses dois poderes, depositando na higienização a expurgação da sociedade. Ele esclarece que a purificação não é um processo que necessariamente prescindia da água, podendo ocorrer com a imposição de mãos, com os tranzes induzidos, ou em sonhos, com o uso de amuletos, contato com o fogo, entre muitas outras maneiras. O uso da água, no entanto, confere frescor e transparência, sendo capaz de tocar mais profundamente no processo de purificação, e trazendo de forma mais pungente o sentido de renascimento. Illich esclarece, ainda, que a pureza se refere a uma qualidade do ser, e pode ser percebida, quando esse manifesta algo profundo de si.

---

na água, por vezes não são tão evidentes quando estamos na terra. Ali, podemos nos dar conta, e quando saltamos, se liberam também emoções ligadas a essas tensões.

<sup>53</sup> Quando vou fazer, oferecer, um janzu, eu sou consciente de que sou uma facilitadora. Quem faz a terapia é a água. Sou uma intermediadora para essa pessoa com sua água e com a água que nos conecta.

Em uma mesma cerimônia a água pode ser usada para purificar e limpar, como é o caso da limpeza dos mortos, cerimônia executada, primordialmente por mulheres, em que se ajuda à aura do ex-vivo a despregar-se do corpo físico, pois uma aura não deve ir com o corpo físico para debaixo da terra. Trata-se, assim, de um processo de liberação para o morto, que depois de limpo pode empreender sua viagem, e para os vivos, de purificação do espaço da casa, corrompido pela morte.

Compreendo que todos esses sentidos se encontram presentes na qualidade de relação medicinal com a água, em que sua ação curativa é reconhecida também em suas propriedades de purificação, para além da limpeza. Dentro de sua capacidade de trazer à tona a pureza de outros seres, por possuir ela mesma essa característica, a água age também no sentido “terapêutico”, como nos narra Valeria.

#### **IV.II - A dimensão plurívica do pensamento**

Vamos aprofundar um pouco mais na reflexão de Rodolfo Kusch sobre o pensamento popular americano, para podermos olhar novamente para as narrativas. Meu intuito, nesse momento de despedida do espelho, é de integrar, da melhor forma que me é possível, os elementos dispostos em suas margens e nos mergulhos em suas águas. Kusch, nesse sentido, nos concede alguns subsídios que dialogam com as reflexões aqui tecidas e nos permite acolhê-las com certo conforto em algumas considerações, que se dão em tom de fechamento desse texto e desse ciclo de quatro anos em torno do espelho d'água.

Para Kusch, a América pós-colonial possui duas faces, assim como nosso espelho d'água, havendo uma América superficial, visível e óbvia, e outra escura, parda, faminta, que ele chama de “América profunda”. Essa última grita, em sua dor abafada, que habitamos este solo e, portanto, estamos comprometidos com ela, com seu passado, muito mais do que podemos supor.

Kusch sintetiza o pensamento popular, que se dá na relação com o mundo, com a palavra “estar”. Trata-se de uma sabedoria, da qual fazemos parte e que se encontra à margem da cultura oficial, nas fontes subterrâneas de nossa memória e ancestralidade. Em sua percepção, convivemos com duas raízes opostas, mas que possuem relação. Ambas são raízes profundas de nossa mente mestiça e que se expressam em nossa cultura, na política, na sociedade, e principalmente na psique.

Dessa forma, Kusch compreende que a dimensão do “estar” do pensamento americano pré-colonial vive, não apenas entre os indígenas, mas também no universo mestiço, rural e suburbano. A cultura positiva, oficial, Kusch sintetiza como “ser”, fazendo referência à busca identitária da burguesia na Europa do século XVI.

Para Kusch, existe um descolamento ontológico entre o “ser” e o “estar”. O “estar”, ou “estar aqui”, é estático porque seu movimento é interno e é regido pelo compromisso com o ambiente. Já a teoria ocidental do mundo é dinâmica, móvel e ativa, e parte de uma busca essencial de “ser”, dessa forma, enquanto no entendimento americano, se está, no ocidental, sempre se é. Não é que o americano não veja o essencial, se não que essa essencialidade não é platônica, como no pensamento ocidental.

Utilizamos o verbo estar para falar da vida e da morte, dessa forma, dizemos estar mortos ou vivos, e nunca ser mortos ou vivos. Por isso, o ‘se deixar estar’ se recosta na possibilidade da morte em maior medida que os que afirmam ser alguém.

(...) los que se "dejan estar" se abren a la posibilidad de "sacri-ficar" sus vidas, mientras que los que son alguien se "arman" para la vida con sus estudios y su esfuerzo para "ser" evitando el miedo a la muerte y anulando la posibilidad del misterio (MATUSCHKA, 1989: 149).

O mistério de apenas estar, vivo ou morto. A ciência instaura um “é” que se refere a um modo de ser, vinculado ao “ser útil”, que sobrevive afastado da vida, porque precisa ser produtivo. Nesse sentido, o mecanismo da colonização consiste em transferir o “é” do modelo científico ao próprio ser. Essa transferência, entretanto, acontece também no



pensamento dos próprios ocidentais, que passam a projetar sua busca essencial na dimensão da ação, do que exercem no mundo, logo, em sua profissão.

Ser colonizados implica muito mais que estar sob o domínio administrativo, político e econômico de outrem, implica estar sob a dominação do pensamento alheio. Adotamos uma forma de ser, desempenhando papéis que nos são impostos e que supostamente nos dão a possibilidade de “ser”, e tentamos nos convencer disso. Nos lugares em que podemos relaxar de nossos papéis ocidentalizados, nos encontramos com nossa mestiçagem e com o ressentimento que brota do sentimento de fingirmos “sermos” algo que nos afasta de nossa existência. Adulteramos nosso existir, mas resistimos secretamente pelo ressentimento, uma vez que, com ele, negamos as afirmações que nos querem impor.

Nossa lógica, no entendimento de Kusch, é contrária à do colonizador, no sentido em que em lugar de pensar desde a afirmação dos nossos saberes, parte do que sentimos encontrar-se negado e ausente. A negação, dessa forma, é a mesma que tem impulsionado nossas revoluções, e é ela que evidencia nossa incapacidade de sermos industrializados, nossos fracassos frente ao esforço de sermos ocidentais, e até “(...) el color pardo de la piel que simboliza la negación implícita frente al occidente, la de ser radicalmente americano (KUSCH, 2008: 108).

O problema americano, na concepção de Kusch, assim, é um problema de existência, de possibilidade de ser. Somos submetidos a uma realidade que alimenta em nós o medo; medo de perder o emprego, medo da polícia, de assalto, da autoridade, da morte. Tudo isso bloqueia nossas vidas, e constitui as circunstâncias que nos levam a viver na falsidade. É a partir da negação da validade de toda essa realidade, que nos é dada, que sentimos existir a possibilidade de afirmar nossa própria possibilidade de ser.

A negação, no tocante à História, conversa com a proposição de Benjamin, no sentido em que implica relativizar a importância de sua vigência, ao ponto de colocar em dúvida sua validade para nossa existência. Kusch esclarece que não se trata de negar a História em si, mas de tomar outra perspectiva frente a ela, no tocante à consciência do contexto que nos toca. Assumir a postura da negação é, por outro lado, assumir uma postura afirmativa na

direção daquilo que é negado pela História. É liberar-se de um preconceito coletivo, e tomar uma iniciativa a nível histórico.

Kusch traz uma reflexão importante no que tange à afirmação de existência do argentino. Segundo ele, o argentino afirma sua história desde a perspectiva importada, da vocação democrática, do sentido progresso, etc. Entretanto, o filósofo entende que sua possibilidade de ser existe, de fato, na negação de tudo isso que insiste afirmar.

Entonces, a las luces de la negación, no sabemos realmente si esa historia es argentina, si la vocación es realmente democrática, si se requiere el progreso y si éste no passa de ser un mero mito (KUSCH, 2008: 88).

Na percepção de Kusch, o mesmo acontece na Bolívia, em que as afirmações são montadas a partir de conteúdos sociológicos, políticos, econômicos, etc., cujos sentidos são generalizantes e dotados de lógica determinante. E, no entanto, tudo aquilo que realmente é boliviano, encontra-se negado. Podemos dizer o mesmo em relação ao Brasil, e aos demais países irmãos, uma vez que temos passado por processos que, se bem tenham suas particularidades importantes, possuem as mesmas forças detonantes.

Existem muitas formas afirmadas, introduzidas por outros, estrangeiros, sem que tenhamos participado de sua concepção, a partir das quais nos sentimos aptos a afirmar o que precisamos fazer com a economia, com a política, como devemos educar, comunicar, etc. De uma forma geral, todas essas formas, importadas, incluindo o marxismo, não se prestam a dizer algo desde as nossas bases culturais, desde as nossas singularidades. E talvez nem possam fazê-lo, justamente porque partem de seus próprios contextos, sendo, assim, afirmações sobre objetos e realidades que não são nossos.

O processo de negação inclui, também, a inclusão daqueles a quem não é dado espaço na afirmação imposta, como as comunidades indígenas, as periféricas, as afroamericanas, as mulheres, de forma geral, e assim por diante. A negação, assim, exige a totalização, na medida em que traz à luz as frustrações, os projetos não efetivados, tudo aquilo que recebe o status de “impossível”, ou “inconciliável”, no pensamento ocidental.

Esse seria um primeiro movimento importante, enquanto latinoamericanos, o de assumirmos o fato de que não somos ocidentais e de confessarmos que ainda não fomos capazes de tecer laços afetivos com nossas próprias culturas. Kusch lança a questão: “Ahora bien, si hemos llegado a este punto donde todo lo negamos, con qué conclusiones quedamos?”. Pergunta que responde nos dando duas soluções: a de conservar aquilo que nos foi dado, ou de abrir mão do mesmo e assumir “(...) la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aqui en América todo de vuelta” (pg. 86).

(...) Si nos dicen que hay una humanidad, que hay un marxismo, que hay una ciencia atómica, y que hay una medicina, que ya todo esta hecho y que ya nada podríamos aportar nosotros, siempre cabe la duda, por el simple hecho de que afirmar lo que otros afirman es colonización (KUSCH, 2008: 108).

Desde essa perspectiva, que me parece bem interessante, podemos nos colocar no lugar daquele que tem algo a dizer e que, desde aí, se sente em condições de não apenas propor, mas construir um conhecimento, um modo de vida e até uma sociedade distintos daqueles propostos pelo modelo ocidental. Acredito que ainda não tenhamos, de fato, tido condições de viver essa experiência, na América Latina, mas já pudemos fazer algumas aproximações, como no caso da Bolívia e da Venezuela.

A partir da leitura de Kusch, entendo que nossa potencialidade em termos de conhecimento encontra-se ainda no plano virtual, como algo presente em alguns livros e em experiências isoladas, mas distante do cotidiano social. Acredito que sua saída da virtualidade passa pelo reconhecimento do que não somos e pelo mergulho nessa sensação, para o encontro desse desconhecido que nos grita com urgência.

O projeto de existir americano exige, para Kusch, então, a imersão no negativo, para que esse possa vir a ser afirmativo. Importante compreendermos que a negação nos coloca em um campo de indeterminações e dúvidas. Como não temos conhecimento do que encontraremos ao mergulharmos, não sabemos exatamente do que devemos estar conscientes e se vale, mesmo, a pena tal movimento. Para sabe-lo, é necessário que o experimentemos.

É quase irresistível a necessidade de responsabilizar alguém ou algo por todo esse infortúnio e ressentimento que pesam o peito e pelo sentimento de frustração de existirmos em dissonância com o que somos. Geralmente, a Educação acaba sendo o primeiro alvo dessa transferência. Esse ato, entretanto, é precipitado, porque, na maior parte das vezes, acontece sem que se tenha mergulhado antes. Obviamente, é importante compreendermos que as práticas educativas que, geralmente seguem os modelos educativos importados da Europa ou dos Estados Unidos, se ocupam, na maior parte das vezes, em transformar o educando em algo diferente do que ele é, e essa tem sido a sua grande finalidade, como afirma Kusch.

Entretanto, a educação é pensada e concebida no seio da sociedade, não sendo, dessa forma, institucionalmente isolada do conjunto ideológico que a organiza. Apesar disso, entendo que a educação pode ter um papel pioneiro no que diz respeito à mudança de perspectiva frente as afirmações que nos são apresentadas, mergulhando na negação das mesmas. Essa me parece ser uma iniciativa potente, a partir da qual poderíamos ter, finalmente, condições de encorajar e orientar as crianças e os jovens à possibilidade da negação.

Kusch acredita que talvez o grande erro da educação seja ter trabalhado com o modelo científico, sustentador das afirmativas, limitando nossa possibilidade de ser ao “é” produtivo da ciência. Para Kusch, a crise da educação é consequência de haver seguido no enalço das afirmações colonizadoras, e não escolhido provocar a ascensão da negação nos educandos.

O mergulho na negação seria um mergulho no “estar”, o encontro com o irracional, com os sentidos possíveis, no que não é previsível. A negação nos traz a dimensão da decisão voluntária, de escolher seu próprio caminho. Nesse caminho, no entanto, não cabe apenas a operação racional, é preciso estar aberto ao irracional, ao mistério, ao sagrado, ao emocional. Kusch entende que o conceito de natura, em Quiroga, é uma proposta de uma ciência própria, baseada no próprio “estar”. Para formular essa ciência, é provável que seja preciso incorporar a natura. (...) Por ese camino se transcende lo continente, y puede uno rozar el mundo de los dioses (pg. 114).

Kusch diz que a emocionalidade também tem sua racionalidade, distinta da racionalidade mental. Fiquei pensando que a emocionalidade também nos conecta com o afeto que pode nos conduzir àquele lugar do equilíbrio, do zero-emocional do pensamento popular. O afeto não tem tanto a ver com a intensidade e o desenfreamento ao qual nos leva, por tantas vezes, as emoções valorizadas no pensamento ocidental, que são aquelas mais coléricas, coerentes com o universo competitivo e agressivo. A emocionalidade do pensamento popular está profundamente entrelaçada com a dimensão da sabedoria que, em sua alquimia, deixa fluir as emoções, chegando ao “zero-emocional”. O afeto que nasce de suas águas calmas me evoca a imagem do mergulho integrador que vai ao encontro do que borbulha nas profundezas e retorna à superfície. Nesse movimento, percebe, sabe da totalidade entre os dois, as profundezas e a superfície, por mais incongruentes possam parecer, afinal, não deixam de ser, ambos, água.

A água, mesma, em ambas manifestações no espelho, demonstra imenso afeto. Em seu reflexo, ela nos oferece, a nós e ao mundo, a possibilidade de reconhecimento. A água não escolhe o que será refletido, nem tampouco tece qualquer julgamento. Ao mergulharmos, ela nos brinda com a possibilidade de colocar no fluxo aquilo que precisa entrar em movimento, sejam emoções, ou pensamentos. E se aprofundamos em seu abraço, apenas encontramos uma imensurável quietude silenciosa, a pura vida, ou o puro estar.

#### **IV.III - Despedindo do espelho d'água, em tom de considerações finais**

Do outro lado da margem do espelho, deitei meu olhar e minhas sensações no seio aquoso que me acolheu, e me demorei ali, permitindo que o fluxo das águas inspire o fluir do meu pensamento. Posso perceber uma dinâmica diferente no meu funcionamento interno, em que as pausas se tornam mais presentes e intensas entre um pensamento e outro. As pausas aprofundam o pensar e lhe dão substância.

Penso e sinto em mim as marcas e os fluxos desse percurso de quatro anos. Foram muitos aprendizados, a começar pelo próprio processo de pesquisa que se foi desvelando e

tomando forma e profundidade à medida que acontecia. Nesse sentido, a orientação de Sonia Miranda foi primordial, por me instigar a perseguir as continuidades nas buscas reflexivas que antecedem o doutorado, assim como também a olhar profundamente para o processo de doutoramento, atentando-me para os passos dados, as dificuldades, as negações.

A entrega às caminhadas e a percepção de sua potencialidade investigativa me parece um dos aprendizados caros, principalmente no que se refere à busca por narrativas e, mais que isso, ao temperamento de escuta facilitado pelas vivências e experiências que os caminhos trouxeram. A busca por sentidos e conexões comunicáveis dessa grande travessia também constitui preciosos aprendizados, em que destaco a confecção de mapas sensíveis, como ferramenta potente no esforço interpretativo.

Pergunto-me que aprendizados tive com a água nesses quatro anos, e entre as respostas que vêm, surgem duas que também servem à Educação. Um aprendizado diz de olhar para si, desde o reflexo do espelho d'água, aquele que não mente, esconde, ou edita a imagem que reflete, nem faz qualquer julgamento. Aprofundando nesse aprendizado, se olhar traz a possibilidade de se reconhecer, no sentido ontológico colocado por Kusch que entrelaça a existência e a concede sentido, ou não. Também traz à presença a autoresponsabilidade que brota do entendimento de que o que vejo refletido contém em si, também, o que faço da minha presença no mundo. A água nos ensina, ao ser esse elemento que reflete o que a rodeia, que ela apenas nos devolve aquilo que somos, ou seja, ela reflete o mundo e, na medida em que agimos sobre o mundo e o modificamos, ela também refletirá as consequências dessas ações. Um rio sujo, dessa forma, reflete aquilo que somos, por dizer assim, e não o que ele é.

O segundo aprendizado é o mergulhar. E ao sentir soar essa palavra internamente, sou tomada por sua sensação que se mistura com a do mergulho mesmo, mas a transcende em uma emoção que brota do profundo do umbigo e se conecta com aquele sentimento de ter passado pelo umbigo do mundo. Minhas mãos suam porque sou tomada pelas marcas deixadas pelas experiências dos mergulhos.

Em uma entrevista, Ailton Krenak fala também dessa lição da água:

(...) não devemos nadar contra a correnteza. A lição da água é você acompanhar o movimento dela. Agora, acompanhar o movimento da água como uma tábua é uma coisa, e acompanhar esse movimento como um peixe vivo é outra. Há uma parábola muito bonita sobre isso que ouvi da Gurumai, continuadora de uma tradição de grandes gurus. Meses antes da tsunami na Ásia, ela sonhou que estava no mar com as amigas. Era um mar de corais e o céu estava tão maravilhoso e azul. De repente, elas foram surpreendidas por um turbilhão que não deu a elas tempo de fugir para a praia. As amigas que sabiam surfar jogaram a prancha para cima e seguiram a onda. Ela, ao contrário, ouviu uma voz que disse: “respire e mergulhe o mais fundo que puder”.

Quando finalmente retornou do fundo das águas, viu que as amigas que pegaram a primeira onda estavam esmagadas no rastro de toda aquela destruição. A lição da água não é nadar contra a corrente, é mergulhar fundo. Quem quer nadar contra a corrente é o velho homem. E mergulhar fundo significa aceitar nossos defeitos, as nossas incapacidades. Enquanto não fizermos isso, aceitaremos que somos capazes de sermos maiores que nós mesmos (COHN, 2015: 232).

Mergulhar fundo também nos permite entrar novamente em contato com nosso sentir. Lembremos que a água, em nossa psique, rege nossas emoções, então, quando pensamos no esforço moderno em desviar os cursos de água, canalizar rios e córregos, interceptar minas, podemos inferir que a nível simbólico, existe também uma tentativa de fazer o mesmo com as emoções que borbulham o interior, que desconcertam a mente e a racionalidade, que leva ao descontrole, quando perdemos, justamente, as bases que nos conduziram ao “zero-emocional” do pensamento popular.

A água que já foi compreendida, também entre os gregos, como uma matéria digna de ser exaltada, com o advento da cosmologia moderna-capitalista é reduzida à fórmula química H<sub>2</sub>O, como nos diz Ivan Illich (1989). É importante compreendermos que quando reduzimos a água a uma fórmula química, passível à manipulação humana, abrimos mão da possibilidade de aprender com ela, de escutá-la, e entramos em uma ilusão perigosa, de achar que a podemos controlar, segundo nossas necessidades. Abrimos mão de sua ação educadora. Acredito que essa redução opera no sentido, que nos diz Illich, de expurgar do uso público da água, no contexto urbano, a sua dimensão simbólica. Dessa forma, as

sociedades ocidentais sepultam as águas arquetípicas e com elas, sua capacidade de estar conectadas com sua sacralidade.

Illich se recusa a aceitar que todas as águas possam ser reduzidas à fórmula H<sub>2</sub>O, mas, ao mesmo tempo, traz uma leitura opositiva entre a água dos sonhos, de que fala Bachelard, e as águas urbanas. As crianças com quem estivemos no projeto Espelho d'água, no entanto, nos mostram que essa separação existe mais em nossa forma de olhá-la. Obviamente um rio transformado em esgoto não terá a mesma potência que uma água de uma fonte limpa. No entanto, a menos que um rio deixe completamente de ser água, não deixará de ser sagrado, aos olhos de quem possui essa percepção.

Não me interessa estabelecer limites, para podermos dizer que rios são sagrados e quais não são. Não se trata disso, mas de chamar a atenção para o fato de que quando transformamos um rio em um esgoto, não matamos a sacralidade do rio, mas a nossa possibilidade de estarmos conectados com a sua sacralidade.

Gosto da definição de Ramón Vargas, quando diz que somos água, porque somos mais fluxo que acumulação. Somos “água em movimento”. E no momento em que detemos o fluxo, em sua percepção, detemos também a vida. Nesse sentido, para ele, a crise da água é também uma crise da vida. E essa crise não se resolverá com mais mercado e tecnologia. Essa crise nos desafia a olhar de frente nosso paradigma civilizatório, e nossa cosmovisão, justamente porque a forma com que nos relacionamos com a água, diz da forma com que temos nos relacionado com a vida.

Como nos diz Hannah Arendt (2013), uma crise é uma oportunidade de ampliar nossa reflexão, e de escolhermos se seguimos dando respostas velhas, guiadas pelos juízos e pré-conceitos usuais, ou se tomamos uma nova atitude e abraçamos a experiência de vive-la com responsabilidade, compromisso e amor. Arrisco a dizer, caminhando no sentido dessa reflexão, que acredito que o papel da educação talvez seja o de, em meio à crise, estimular e encorajar a sociedade a tomar essa nova atitude. A olhar para suas frustrações e ressentimentos e ter a motivação para encará-los.



Tratamos, ao longo da tese, como a crise da água, apenas recentemente tem, de fato, surgido na pauta midiática e habitado o cotidiano de grupos sociais que desconheciam, completamente, sua existência. Entretanto, podemos perceber que o conhecimento geral das sociedades em relação aos conflitos pela água e à escassez de seu acesso, ainda é precário e nebuloso. Da mesma forma, também não acordamos, a nível de sociedade latinoamericana, para a crise da vida que a acompanha. Acredito, assim, na importância de falarmos sobre isso, de trazeremos esse tema à tona nos espaços educativos possíveis, sejam eles escolares, midiáticos, públicos ou comunitários.

As crianças que passaram pelo projeto Espelho d'água nos lembram que a água é um espaço público por excelência, como também diz Ramón Vargas. E nos apontam em sua intimidade natural com os córregos do Yung e de São Pedro que a maior potencialidade educativa, nessa história, se encontra ali mesmo, nas águas. O espaço público das águas se sustenta na solidariedade, na cooperação, na reciprocidade, equidade, no respeito. E é nesse espaço que as diferentes civilizações de diferentes épocas têm construído os meios de lidar e satisfazer as necessidades humanas fundamentais, de subsistência, proteção, afeto, criatividade, transcendência, imaginação, liberdade, etc. (VARGAS, 2006: 1 e 2).

A tese central de Vargas é a de que uma mudança na gestão da água só pode ser alcançada com uma mudança a nível cultural. Estou de acordo com Vargas, e acrescentaria que essa mudança não seria apenas cultural, mas espiritual, compreendendo que falar de cultura na América, toda ela, é falar também de espiritualidade. Em concordância com Turner quanto à dimensão espiritual da história da colonização do continente, acredito que o caminho do mergulho na negação e, por conseguinte, em nossas bases ontológicas, ainda por conhecer, se dará em uma dimensão que também é espiritual.

Ailton Krenak, em nossa conversa, conta que seu povo apresenta os filhos ao rio, que é seu avô, e fala da importância desse ato, dentro da família:

Meus filhos quando estavam na mais tenra idade, a gente apresenta ele pro rio e mergulha ele; pega a criança e mergulha a criança na água e conversa com a água, e apresenta a água pra ele. Porque nós chamamos ele de nosso avô, então nós apresentamos nossos filhos para que ele dê saúde pra eles. Que eles cresçam com essa memória da água impressa no seu ser, que eles

não se dissociem disso. E talvez o que falta pras pessoas que vivem com esse distanciamento da memória, seja a de que eles voltem a fazer isso com suas crianças. Que eles ponham as suas crianças dentro da água, onde tem suas nascentes, seus lagos, seus rios de água pura, que eles pratiquem essa hidroterapia, né? Essa coisa de botar seus filhos dentro d'água. E não é só uma visão mística do rio, é uma visão prática também, e até utilitária, já que essa cultura do ocidente ela só sabe tratar as coisas como utilidade, diferente de povos que tratam o rio como vivo e sagrado.

Quando o povo Krenak mergulha seus filhos no rio e os apresenta a ele, se cria um laço entre a criança e o rio que poderá ser fortalecido, ou não. Ao estar em comunidade, e sustentado pela tradição, esse fortalecimento acontece naturalmente, pois é reatualizado nos ritos e nas narrações que, no contexto comunitário, possuem finalidade formativa, educativa, e também iniciática.

(...) Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo na prática da convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a canção do mundo, sua fundação, e seus eventos. Então, a criança está ali crescendo, aprendendo os cantos e ouvindo as narrativas. Quando ela cresce mais um pouquinho, quando já está aproximadamente com seis ou oito anos, aí então ela é separada para um processo de formação especial, orientado, em que os velhos e os guerreiros vão iniciar essa criança na tradição. Então, acontecem as cerimônias que compõem essa formação e os vários ritos, que incluem gestos e manifestações externas. Por exemplo, você fura a orelha. Fura o lábio para colocar o botoque. Dependendo de qual povo você pertence, você ganha sua pintura corporal, seu paramento, que vai identificar a sua faixa etária, seu clã e seu grupo de guerreiros. Os sinais internos, os sinais subjetivos, são a essência mesma daquele coletivo. Então você passa a compartilhar o conhecimento, os compromissos e o sonho do seu povo. As grandes festas se constituem em instantes de renovação permanente do compromisso de andar junto, de celebrar a vida, de conquistar as suas aventuras. A formação é isso (COHN, 2015: 87).

As qualidades de relação categorizadas aqui nos ajudam a perceber, para além do fato de que existem outras bases sustentadoras de nossa relação com a água e com a vida que não apenas a afirmativa moderna-capitalista - que também é colonizadora -, que em nosso cotidiano latinoamericano nos esbarramos aqui e ali com sentidos potencialmente

profundos de nossas bases esquecidas, e/ou à espera por serem re-conhecidas. Nossas bases ancestrais que se encontram vivas nos universos, não tão distantes, dos sertões argentinos, mineiros, brasileiros, dos terreiros, das favelas e periferias, dos espaços terapêuticos e olhísticos, entre outros.

Acredito, como Kusch, que a questão pungente na América é o que existe nela e que não passa pela lógica, e não o que não possuímos, ou temos de menos. Por isso a importância de integrar as filosofias antigas e as contradições inerentes ao seu encontro. Wesley Moraes (2014) fala muito das potencialidades inerentes ao encontro das alteridades e à força conciliadora e integradora que compõe a maior parte dos latino-americanos, ao carregar em si referências de mundo e de vida, por vezes, tão distintas. Quando Quiroga diz que é preciso lutarmos internamente para convivermos com o outro, acredito que se refira justamente às nossas próprias contradições, ao nosso próprio encontro com essas referências tão díspares que no pensamento ocidental moderno são inconciliáveis e excludentes. Mas, serão mesmo? A sabedoria singular das Américas, com seu dom acolhedor, talvez possa nos dar outras repostas, como a do conhecimento circular consensual dos charruas.

Nesse sentido, chamo a atenção para o espaço escolar como um lugar privilegiado de encontro de diferenças, uma vez que reúne, muitas vezes, crianças com referências familiares, religiosas, sociais e culturais diversas. Em uma sociedade que cada vez mais mina os espaços públicos, privilegiando as grandes avenidas e as grandes aglomerações comerciais, os lugares de encontro da diversidade que nos compõe ficam restritos, em muitas cidades, aos espaços escolares. Parece-me um desperdício nefasto quando as práticas pedagógicas caminham na direção contrária dessa potencialidade, minando possibilidade das crianças e dos jovens se depararem, nesse espaço educativo, com diferentes perspectivas, olhares, narrativas.

Chegamos aqui à contribuição nevrálgica deste trabalho ao campo da Educação que é a potencialidade educadora das narrativas em torno da água. As narrativas presentes na tese evocam relações com esse elemento que são muito mais amplas que aquelas comumente presentes nos conteúdos informativos de maior circulação social, cujas bases possuem uma

perspectiva conservacionista e capitalista, em que o valor de mercado das águas é privilegiado. As narrativas que nascem da experiência popular, motivadas por memórias afetivas, pela espiritualidade ou pelas encantações, integram diferentes dimensões da vida na relação com as águas e esses laços compõem um senso ético que guia os usos e a presença desse elemento no cotidiano dos narradores.

Essas narrativas se encontram presentes no cotidiano de muitas comunidades, na tessitura cosmológica que sustenta os costumes e os rituais de ribeirinhos e pescadores. Também se encontram nas lembranças de tantas famílias que cresceram próximas às margens de rios, córregos e lagos, ou ainda daquelas que se deslocavam de tempos em tempos para viver esse encontro com as águas. São narrativas vivas que seguem presentes alimentando sonhos, esperanças e caracteres. Não se tratam, assim, como muitos acreditam, de narrativas que resgatam algo que ficou no passado e que não parecem se encaixar com a sociedade vigente, ela mesma tão recente, em termos históricos.

Maximiliano López nos recorda do aspecto virtual do real, ou seja, daquilo que existe na dimensão da potência, que pode ou não vir a se manifestar na realidade. Acionamos a partir da memória e da imaginação, uma vez que permitem que estabeleçamos relações “(...) com aquilo que existe na forma específica do virtual” (pg. 141). López entende, assim que no que chamamos de real encontramos coisas atuais e virtuais. Essa é uma possibilidade, em meio a tantas outras. E se a educação tem seu laço estreito com a possibilidade, como o educador afirma, então os processos educativos também possuem laços estreitos com as diferentes formas de compreender o mundo e estar no mesmo, e não apenas com uma.

Coloco-me de pé, diante do espelho, agora me sentindo pronta para seguir meus passos para outras travessias. Aprecio despedir-me de nosso encontro tão repleto de aprendizados, sentimentos, afetos, desse lugar: da potência. Da certeza de que muitos caminhos são possíveis, quando temos coragem para encontra-los. Da certeza, também, de que não nos faltam saberes e narrativas, sobretudo ancestrais, para nos concederem orientação e bons conselhos. E, por fim, parto também com a certeza de que sempre estaremos muito bem acompanhados pelas águas: as de fora e as de dentro.

## V - Bibliografia

### Livros e capítulos de livros:

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**; tradução de Denise Bottmann; posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **A condição humana**; tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**; tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

Alimonda, Hector. **La coloniedad de la naturaleza**: Una aproximación a la ecología política latino-americana; in: \_\_\_\_ (coord.) *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-Ediciones CICCUS, pp. 21-58.

ARÓSTEGUI, Julio, **La historia vivida**: Sobre la historia del presente. Madrid, Alianza, 2004. pp. 19-61.

BACHELARD, Gaston. **A água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**; tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Tópico N: Teoria do conhecimento, teoria do progresso**, in: \_\_\_\_ *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política; tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. **Rua de mão única**. Obras escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. Obras escolhidas III. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERKENBROCK, Volney José. **A Experiência dos Orixás**. Petrópolis: Vozes 2007, p. 178-189.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**: o que é – o que não é. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; p. 308-345.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CÁCERES, Efraín. **El agua como fuente de vida**: Traslación y *escape* en los mitos andinos. En *Allpanchis Phuturinga* Nº 28, 1986.

CAVALCANTI, Raissa. **Mitos da água: as imagens da alma no seu caminho evolutivo**. Editora Cultrix, São Paulo – SP, 1997.

COHN, Sérgio (org). **Ailton Krenak**. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

CORCHS, Alejandro. **Viaje alcorazón**. Ediciones B. Uruguay, 2013.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (org). **Hannah Arendt: entre o passado e o presente**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

DAIBERT, Robert. **Luzia Pinta nas margens do rio: travessias entre o catolicismo e as tradições religiosas centro-africanas no mundo atlântico**; in DAIBERT, Robert e Pereira, Edimilson. *No berço da noite: religião e arte em encenações de subjetividades afrodescendentes*. Juiz de Fora: MAMM Ed., 2012.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANCO, Marina; e Florencia LEVÍN. **El pasado cercano en clave historiográfica**. In \_\_\_\_ (comps.). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 31-66.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. México, DF.: siglo veintiuno editores, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.

GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. São Paulo – SP: É Realizações, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **Memoria individual y memoria colectiva**. In: REIS, 69, 1993, pp. 209-219.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

\_\_\_\_\_. **A condição pós-moderna**. 12ª edição. São Paulo: Loyola, 2003.

ILLICH, Ivan. **H2O y las aguas del olvido**; traducción de José María Shert. Madrid: Catedra, 1989.

JAEGER, Michael. **A aposta de Fausto e o processo da Modernidade: figurações da sociedade e da metrópole contemporâneas na tragédia de Goethe**. *Estud. av.* [online]. 2007, vol.21, n.59, pp. 309-322. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142007000100025>.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

KANG, Jaeho. **O espetáculo da modernidade: A crítica da cultura de Walter Benjamin**. Tradução de Joaquim Toledo Júnior. *Revista Novos Estudos*; n. 84, CEBRAP: Julho de 2009, 215-233.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O Candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas 2009.

KUSCH, Rodolpho. **La negociación en el pensamiento popular**. 1ª ed. – Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

LARROSA, Jorge. **Déjame que te cuente**. Barcelona: Editorial Laertes, 1995.

LORENZ, G. W. João Guimarães Rosa. In: \_\_\_\_\_. Diálogo com a América latina: panorama de uma literatura do futuro. São Paulo: EPU, 1973. p. 315-355.

LOWI, Michael. Walter Benjamin. **Una lectura desde América Latina**; in JOZAMI, Eduardo et. al. Walter Benjamin en la ex ESMA. Miguel Vedda – La Ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, (239-250).

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Os exercícios do ver**: hegemonia audiovisual e ficção televisiva. Tradução de Jacob Gorender. 2ª edição. São Paulo: editora Senac São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia; tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de e BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação Ameríndia**: a dança e a escola Guarani. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

MORAES, Wesley Aragão de. **Alma brasileira**: alma sul americana. São Paulo: Barany, 2014.

MORIN, Edgar. Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

\_\_\_\_\_. **A via para o futuro da humanidade**; tradução de Edgard de Assis Carvalho, Maria Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MUDROVICIC, María Inés. **Algunas consideraciones epistemológicas para una ‘historia del presente’**. Hispania Nova, Número 1, 1998-2000.

NORA, Pierre. **Memória**: da liberdade à tirania. In: MUSAS. Revista Brasileira de Museus e Museologia, n. 4, 2009. Rio de Janeiro: IBRAM, 2009. P. 6-10.

PAZ, Octavio. **Los hijos del limo**. Tajarar Editores. Santiago – Chile, 2008.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Mundo encaixado**. Juiz de Fora: Mazza Edições: 1992.

\_\_\_\_\_. **Ouro Preto da palavra**: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.

\_\_\_\_\_. **Assim se benze em Minas Gerais**: um estudo sobre a cura através da palavra. Belo Horizonte: Mazza, 2004.

RIBEIRO, Wagner Costa (org). **Conflitos e cooperação pela água na América Latina**. São Paulo: Annablume, PPGH, 2013.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**; tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2009.

\_\_\_\_\_. **La cultura del nuevo capitalismo**; traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.

SLENES, Robert. **A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro**; in HEYWOOD, Linda M. (Org.). *A diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. **A árvore de nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)**. LIBBY, Douglas C.; FURTADO, Júnia F. *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.

SACHS, Ignacy. **A terceira Margem: em busca do ecodesenvolvimento**; tradução de Rosa Freire d'Aguiar. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 12ª edição; Porto: Edições Afrontamentos, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. **Santo Antônio de Nó-de-Pinho e o catolicismo afro-brasileiro**. *Tempo, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*, Rio de Janeiro, Sette Letras, v.6, n.11, 2001.

TURNER, Frederick. **O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens**; tradução de José Augusto Drummond. – Rio de Janeiro: Campus, 1990.

ALMEIDA, Marina. **Em guerra contra a Nestlé**. Publicado em 05 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/em-guerra-contra-a-nestle-3372.html>

#### Dissertações e Teses:

ÁVILA, Carla Oliveira de. **Itinerâncias e inter-heranças: do ritual do Congado da Zona da Mata Mineira, ao processo de criação da performance em dança contemporânea**. 2007. Dissertação (mestrado em Artes) – Instituto de Artes, UNICAMP, Campinas, 2007.

CAETANO, Marta Coutinho. **Memória das águas: práticas educativas e culturais de pescadores artesanais nas ilhas de Abaetetuba-PA**. 2012. Dissertação (mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

CASTRO, Júlia Fonseca de. **Uma leitura das viagens contemporâneas: a questão do testemunho nas narrativas de viagem**. 2013. Dissertação (mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

GALIZONI, Flávia Maria. **Águas da vida: população rural, cultura e água em Minas Gerais**. 2005. Tese (doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.



PEREIRA, Marcelo de Andrade. **O lugar do tempo: experiência e tradição em Walter Benjamin.** 2006. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS, 2006.

Vasconcellos, Ana Luísa. **Rastros em Chão Branco: o sertão de João Guimarães Rosa entre percepções e memórias de travessias.** Dissertação de mestrado em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista. 2015

### Artigos:

BAPTISTA, Márcio; e CARDOSO, Adriana. **Rios e cidades: uma longa e sinuosa história...** In: rev. ufmg, belo horizonte, v. 20, n.2, p. 124-153, jul./dez. 2013

LAYRARGUES, P. e LIMA, G. F. C. . **Mapeando as macro-tendências político-pedagógicas da educação ambiental contemporânea no Brasil.** In: VI Encontro Pesquisa em Educação Ambiental, 2011, Ribeirão Preto. VI Encontro Pesquisa em Educação Ambiental: a pesquisa em educação ambiental e a pós-graduação. Ribeirão Preto: USP, 2011. v. 0. p. 01-15.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **Habitar poeticamente a educação: notas sobre a relação entre potência e temporalidade.** Educ. foco, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 141-158, mar. 2015 / jun. 2015.

MATUSCHKA, Daniel. **Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo G. Kusch.** In: CUYO. Anuario de filosofía argentina y americana, Vol. 2, p. 137-160.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. **Juventude, Experiência e Conhecimento em Walter Benjamin: para um novo saber da Educação.** Currículo sem Fronteiras, v.9, n.2, pp.242-257, Jul/Dez 2009.

VARGAS, Ramón. **Cultura y Democracia del Agua.** Polis [En línea], 14 | 2006, Publicado el 08 agosto 2012. Disponível em: <http://polis.revues.org/5140>

WANDERLEY, Luiz Jardim; et. all. **Desastre da Samarco/Vale/BHP no Vale do Rio Doce: aspectos econômicos, políticos e socio ambientais.** Article in Ciência e cultura· 2016.

Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/306959212\\_Desastre\\_da\\_SamarcoValeBHP\\_no\\_Vale\\_do\\_Rio\\_Doce\\_aspectos\\_economicos\\_politicos\\_e\\_socio\\_ambientais](https://www.researchgate.net/publication/306959212_Desastre_da_SamarcoValeBHP_no_Vale_do_Rio_Doce_aspectos_economicos_politicos_e_socio_ambientais)

### Documentários:

Mini documentário **Entre Rios.** 2009. Produção: Coletivo Madeira. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=1479&v=Fwh-cZfWNlc](https://www.youtube.com/watch?time_continue=1479&v=Fwh-cZfWNlc)

Documentário **Contadores de Histórias**. 2014. Produção: Contadores de Histórias do Instituto Metodista Granbery. Patrocínio: Funalfa; Lei Murilo Mendes; e Prefeitura de Juiz de Fora – MG.

Documentário **Conversando com o rio**: povos das águas e das terras crescentes. 2010. Realização: CAA e Comissão Regional de Povos e Comunidades Tradicionais.

**Jornais e revistas:**

CAROS AMIGOS. São Paulo: edição especial **Água**, n 72, ano XVIII, dezembro de 2013.