

Territórios Invisíveis e Encantados na Terra: notas sobre a pesquisa de campo na Amazônia e entre povos do Quebec

Rubens Elias Duarte Nogueira^a
Laurent Jérôme^b
Elvis Nazareno Lira de Oliveira^c

Resumo: Este artigo busca compreender como determinadas culturas articulam mente-cultura-ambiente a partir da mediação dos humanos e não-humanos no uso do território. Os *loci* de pesquisa foram comunidades que têm intenso contato com a natureza, na Amazônia brasileira e em Atikamekw Nehirowisiwok no Québec, Canadá. Esse intenso contato é compreendido como a interpenetração de dimensões pragmáticas e abstratas, virtualizadas, configuradas como pólos que ora se aproximam e se distanciam. É uma pesquisa descritivo-analítica, baseada na observação participante e na descrição etnográfica como instrumentos de construção da análise heurística. Os territórios são distribuídos por meio da mediação humanos e não-humanos, originando territórios invisíveis onde vigoram uma ecologia moral – dispositivo que entrelaça códigos éticos além do humano, resultado dessas mediações.

Palavras-chave: Territórios invisíveis, Humanos e não-humanos, Amazônia brasileira, Canadá, Espíritos, Mitos.

Este artigo tem como interesse discutir como determinados sistemas culturais elaboram circuitos mente – corpo – ambiente cons-

a Programa de Pós-Graduação em Ciência da Sociedade (UFOPA). Email: hellazer09@gmail.com. Orcid: 0000-0002-6704-6367.

b UQÀM, Montréal, Canadá. Email: jerome.laurent@uqam.ca. Orcid: 0000-0002-8965-5745.

c Mestrando da Pós-Graduação em Ciência da Sociedade (UFOPA). Email: elvisnazarenooliveira@gmail.com. Orcid: 0000-0002-7580-4017.

truídos de modo a fazer circular atores, grupos e representações no / acerca do território e seus entes não-humanos. Pensamos na ideia de circuito para ilustrar a vinculação da tríade mente – corpo – ambiente como uma cadeia relacional, onde essa operacionalização é possível através de regras e representações do comportamento cultural adotado de uma mente para outra, decifrando o conteúdo da informação sensorial esboçada pela observação do comportamento repetidamente construído (Ingold 2008). Este autor, ao tentar dissolver as distinções entre mente, corpo e cultura, nega que a construção da noção de corpo seja inata ou adquirida como reflexo de aquisição linear entre indivíduos ao longo do processo histórico. Apoiando-se em estudos do neodarwinismo em Biologia, a ciência cognitiva em Psicologia e a teoria prática em Antropologia, Ingold propõe uma terceira via epistemológica: a tese da complementaridade, que consiste em tratar o organismo, como entidade discreta e pré-programada como um *locus* de crescimento e desenvolvimento dentro de um campo contínuo de relações, forças de movimentos e capacidades de consciência e resposta a problemas situacionais dados (Ingold 2008).

Esse estudo descritivo-conceitual tenta-se romper as hierarquizações entre mundo social, sistema natural e códigos de representação simbólica que mediam as inter-relações entre atores-sociedade-ambiente vivido, como o faz Latour (2009) ao propor uma antropologia simétrica que dispõe de uma interpretação peculiar das mediações entre natureza-cultura, sendo necessário acompanhar as atribuições de propriedades dos humanos e não-humanos como construtos contínuos que se interseccionam e que não se autoexcluem, como propunham os modernos. Decorre daí que adotamos a proposta analítica de Descola e Latour, cuja dimensão social das relações entre cultura e natureza, os animais e os entes sobre-humanos ocupam uma via dupla, um circuito orientado por signos e representações (Kohn 2011). Para o autor, uma antropologia da natureza, um oxímoro, cujo ponto crucial é a ideia de que o mundo animal e vegetal são ampliações da própria noção de natureza e cultura, um sendo

extensão contínua do outro. Em *A Natureza Doméstica* (1986), Descola menciona como os povos amazônicos estabelecem interações entre si e os não-humanos através de uma complexa rede de crenças, como encantamentos, as plantas, os animais, os sonhos, os sinais são forjados como mensagens eficazes para estabelecer contatos com os humanos. O preceito conceitual de que o mundo é habitado por diversas espécies de sujeitos, com distintas roupagens, humanas e não-humanas é peculiar ao pensamento ameríndio. O perspectivismo é uma abordagem teórica que reflete como os humanos e não-humanos enxergam a si mesmos, os cosmos, os espíritos, fenômenos da natureza, os vegetais e criam linguagens traduzíveis dessas experiências em mitos (Viveiros de Castro 2006, 1996).

Ingold (2011) ao estabelecer conexões entre cultura, natureza e ambiente, sugere que os seres humanos habitam mundos discursivos culturalmente mediados, cujos pólos estão intrinsecamente conectados ao que ele chama *ecology of life*, proposta próxima oferecida por Kohn, *ecologie des sois*, dadas, obviamente, as distintas abordagens heurísticas das perspectivas analíticas. Bateson (1973) foi um dos primeiros a romper com as oposições, que resultaram em falsas concepções unívocas a respeito dos prolongamentos da natureza – cultura. A mente, como dispositivo perceptivo, distribui e concebe sistemas ambiente – organismo onde os seres humanos estão imersos numa ecologia material – troca de energia – e uma ecologia de ideias, *ecology of mind*. Nossa proposta teórica discorre numa análise qualitativa do pensamento desses autores, no sentido de oferecer subsídios para uma antropologia além da mente; permanecer nela e com ela é dar continuidade a um antropocentrismo, como Latour (2009) e Ingold (2011; 2018) já alertaram. Pensar como a *ecology of mind* é uma ecologia moral construída nos polos mente-cultura-natureza.

Como os atores sociais se organizam mentalmente na construção do território como experiência do vivido? Pensando o território como um dispositivo de gestão e domínio do espaço, como os pólos material e invisível se articulam na construção das culturas que aí se

solidarizam e se organizam? Partimos da premissa que toda cultura é um processo complexo de articulação entre atores sociais, estratégias de interação entre estes e o ambiente mediado e seus entes, tais como não-humanos e seus prolongamentos num dado território e como este conjunto de experiências vividas vão se superpondo numa rede complexa de atuação. Almeida (2013) propõe uma economia política da natureza e dos entes ‘não-naturais’, baseada no pressuposto de uma ontologia que dissolve o que existe e *o que pode estar lá* (compromisso ontológico). O pescador, ainda segundo o autor, vai ao rio na expectativa de capturar peixes, que estão virtualmente dispersos, escondidos no corpo d’água. Contudo, nessa mediação entre humano e natureza, prevalece uma razão pragmática e, ao mesmo tempo, baseada numa economia política dos signos em que é possível capturar o pescado, num espaço e tempo delimitados. A mesma lógica operacional ocorre na atividade da caça, onde não se mata uma presa onde ela virtualmente não exista. Humanos e não-humanos prescindem de porções de natureza não apenas para agirem numa razão prática, mas para que essa economia política se torne possível.

O texto aqui apresentado é fruto das experiências etnográficas ao longo da minha vida acadêmica e tornado possível por causa do meu projeto de Pós-Doutoramento na Université du Québec à Montréal, sob a supervisão do antropólogo Laurent Jérôme. Observei *in loco* como os atores sociais percebem, atuam e administram o território em que vivem num dado momento histórico, contexto ecológico e em quais narrativas mentais e morais são distribuídas as vivências actantes nesse ‘espaço vivido’. Experiências etnográficas em comunidades ribeirinhas no nordeste do Brasil ofereceram-me a oportunidade de compreender como o território é um dispositivo mental e, ao mesmo tempo moral, na forma como estes são compreendidos, divididos, socializados e sujeito-objeto de interação entre humanos e não-humanos. Eu penso aqui o território como sujeito-objeto porque ele encarna, objetiva-se, como um dispositivo que, ao mesmo tempo, é organizado, hierarquizado e distribuído pela interação humana e, con-

comitantemente, ele organiza, hierarquiza e distribui moralidades que os atores sociais são sugeridos a seguir para poder atuar no território.

Em seguida, tive a experiência única de pesquisar, ao longo de três anos, duas comunidades costeiras do litoral do nordeste brasileiro, o que deu oportunidade de pensar a articulação do território pesqueiro nas dimensões de como a organização produtiva da pesca no mar sofria interferência das transformações ocorridas na vida cotidiana dos pescadores em terra. É necessário ponderar que penso a questão a partir da noção de processo e como ele se articula em contextos complexos onde cultura, atores em rede e ambiente mediado são reciprocamente referidos num *continuum* temporal (Silva 2012).

Em outro momento, realizei e orientei pesquisas na Amazônia brasileira. Essa oportunidade vem me dando subsídios interessantes para pensar como o território pode ser compreendido ao longo da atuação de atores sociais, ambiente mediado e seus entes.

Os lugares da pesquisa

Inscrever-se, aqui, pela natureza da pesquisa de pós-doutoramento, fez-nos trazer ao debate central as experiências etnográficas desenvolvidas ao longo da carreira acadêmica na Paraíba, Amazônia Paraense e entre os Atikameks Nehirowisiwok no Québec, para pensar como a preservação dos estoques pesqueiros, caça e o manejo florestal comunitário. Obviamente essas culturas distintas têm sua própria ‘ordem’ e ‘organização social’, dentro de contextos históricos, socioculturais, penso que podemos estabelecer pontes e refletir como a interação entre humanos e não-humanos pode oferecer subsídios para o ‘manejo sustentável’ de ecossistemas dentro de parâmetros de patrimônio cultural e ecológico.

Os Atikameks Nehirowisiwok são grupos autóctones que vivem ao nordeste do Québec e consideram-se ribeirinhos tradicionais e indígenas. Autóctones são uma designação usada para referir-se às Primeiras Nações, ao passo que o conjunto de povos amazônicos aqui referidos são percebidos e autodenominados ribeirinhos. Os Atikameks fazem parte do tronco linguístico algonquino, vivendo na por-

ção noroeste da floresta boreal e a atividade produtiva local consiste na pesca, plantio, caça e coleta de recursos da floresta (*notimik*). A população Atikamekw conta com 7 mil indivíduos, baseados nas comunidades de Manawan, Wemotaci e Opitciwan. Os Atikamekw Nehirowisiwok depositam grande preocupação pela valorização da transmissão de saberes. A floresta e os lagos são para os Atikamekw um espaço de aprendizado e de ‘encantaria’, de rememoração e, também de práticas tradicionais como a caça, a pesca e a partilha de conhecimentos (*atisokan*) dentro e inscrito no território. Os Atikamekw são povos muito preocupados com a preservação e transmissão dos saberes.

“Ainsi les activités de sensibilisation et de réflexion proposées à notre groupe de visiteurs lors du mois de septembre 2018 faisaient référence aux savoirs transmis aux plus jeunes lorsqu’ils viennent passer deux semaines lors des camps estivaux du projet Matakan: les rencontres autour d’un feu de camp en forme de tortue, bordé des deux côtés par les eaux du Lac Kempt, sont une occasion de parler de l’histoire et de la langue atikamekw, des relations au territoire, à la forêt, à la rivière, à l’air ou aux animaux qui sont autant d’entités composant un véritable faisceau de relations sociales indissociables des processus actuels d’affirmation de la société atikamekw et de projection pour son futur” (Jérôme & Silva 2020:114).

No Brasil, nossas reflexões etnográficas assentam-se nas comunidades de Vila Franca e Aramanai. Vila Franca é uma comunidade indígena baseada no município de Santarém, oeste do Pará. Aramanai está situada no município de Belterra e considera-se ribeirinha e está situada dentro de Área de Preservação Ambiental. Os comunitários dessas duas comunidades têm estreita relação com o rio, a floresta, a caça, a pesca e o estreito contato com os encantados e os povos do fundo. Desse modo, podemos considerar que há liames comuns entre a conduta prática dos amazônicos e os povos Atikamekw, no Canadá.

Por uma ecologia moral das mediações humanos e não-humanos

Ingold (2018) declara, num texto bastante conhecido, que os antropólogos estudam, como se fossem filósofos do mundo da cultura,

através de um profundo envolvimento tornado possível pela observação, diálogo e participação prática nas sociedades que escolheram investigar. Essa afirmação dialoga com o empreendimento que decidi trazer à luz do debate aqui: como os atores sociais se organizam mentalmente na construção do território como experiência do vivido? Pensando o território como um dispositivo de gestão e domínio do espaço, como os pólos material e invisível se articulam na construção das culturas que aí se solidarizam e se organizam? Obviamente, essas perguntas surgiram ao longo do meu percurso acadêmico; como se eu fosse um filósofo do social, debruçado sobre o que as pessoas pensam, como os animais, as plantas, os mitos, as lendas circulam nas conversas à noite, entre vizinhos, entre camaradas de trabalho, durante a caça, coleta de peixes, colheita de leguminosas, frutas e ervas medicinais. Esses signos circulam, tomam vida, força, redistribuem territórios, ordenam espaços.

Lévi-Strauss (1978) foi o fundador da antropologia estruturalista, cujo princípio defende que a estrutura do intelecto se organiza por regras estruturantes que partem da cultura e desenvolve-se na mente humana. Este autor é crítico à ideia de que o pensamento mítico seja inferior ao pensamento racional preconizado pela cultura ocidental, uma vez que o primeiro opera pela linguagem própria e adequada a responder a problemas do concreto peculiares à estrutura social a que fazem parte.

“O mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso. Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos, pois, demonstrar que o mito está simultaneamente, na linguagem e além dela” (Lévi-Strauss 1970:228).

Os povos sem escrita são movidos, segundo este autor, por necessidade ou desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem (Lévi-Strauss 1978). Sem dúvida, é o marco temporal que diferencia o mito dos contos populares. O mito é atemporal e se inscreve no tempo que se desenrola no agora.

Além disso, o mito se realiza através de códigos orais e códigos culturais como o astronômico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botânico, entre outros (Lévi-Strauss 1970). Seguindo ainda esse argumento, os fatores ambientais presentes na construção das narrativas míticas. Em suma, povos (quase vizinhos) de montanhas e de encostas litorâneas adaptam mitos de mesma intenção e essência, a elementos narrativos condizentes com seus ambientes.

Para Viveiros de Castro, o mito atua como linguagem distinta da história porque a metamorfose nos prolongamentos – “capacidade intrínseca de ser outra coisa” (2006:324) – humanos e não-humanos estão sempre num devir. Este mesmo autor propõe uma reflexão acerca das noções indígenas de agência dos não-humanos nas culturas Yawalapiti e Araweté (Viveiros de Castro 2006), tomando por base a exposição de Davi Kopenawa descrita por Bruce Albert a respeito dos Xapiripë. O autor discute como a ontologia dos espíritos amazônicos atua como síntese das agências dos humanos e não-humanos, sendo o mito uma das linguagens possíveis para a expressão cosmológica ameríndia. Tomando como premissa a ideia que os mitos aqui analisados estão articulados na preceituação de códigos morais e culturais, mediando as relações entre mente-cultura-ambiente, faz-nos propor a ideia de uma ecologia moral dos mitos e como ela se desenvolve em culturas-ambientes dadas.

Os pescadores artesanais do rio Sanhauá, na Paraíba, relatam discursos míticos poderosos sobre seres não-humanos que habitam o manguezal. Eles crêem que estes seres exercem poder suficiente para intervir na pescaria como derrubar marcadores de pontos de pesca, afundar canoas, afugentar cardumes, causar desorientação espacial tanto na terra como na água. O Pai do Manguê é um ser que vive no manguezal, é um não-humano: ele sabe tudo, ele conhece o que o pescador ou lenhador ou marisqueira quer fazer no manguê e por isso pode intervir segundo sua vontade. Essa vontade nem sempre é conhecida pelos atores mediados na relação: eles podem interpretar os sinais e se precaver. Nem sempre as razões que os levam a evitar o

manguezal é compreendida em termos racionais, ou como descreve Lévi-Strauss (1978) sobre a estrutura e linguagem dos mitos nos povos ameríndios, os personagens sobrenaturais são seres intermediários – mediadores – entre os de cima e os humanos, e essas narrativas geralmente têm caráter ambíguo. Para Almeida (2013) ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no mundo subaquático – o mundo dos povos do fundo – populações de entes ocasionalmente acessíveis aos humanos. Paradoxalmente, esse ecossistema moral vigora por intermédio de lógicas pragmáticas e ontológicas distintas e independentes, visto que essa mesma água é gerida dentro de um manejo sustentável para não-humanos contáveis, pesáveis e consumíveis.

É mais uma questão de sentir, que circula como uma categoria da percepção e entendimento do território: até onde os ribeirinhos podem ir e em quais condições que creem, são ditadas e condicionadas pelo Pai do Manguê. Essa questão já foi debatida em textos anteriores (Silva 2011, 2018). A relação estabelecida entre humanos e não-humanos no Rio Sanhauá é carregada por signos e representações, no sentido pierceano do termo, num jogo semiótico em que mente-cultura-ambiente se confundem como que estivessem num caleidoscópio. Ao estudar as cosmologias inuit à base do animismo e xamanismo, Saladin D'Anglure (2015) demonstra como humanos, animais e os espíritos fazem parte de um complexo processo social que só pode ser compreendido a partir de perspectivas em movimento. As entidades invisíveis fazem parte de um sistema complexo de metamorfose humano ou animal. Análise semelhante fizeram os autores Abreu da Silveira e Isabelle (2018) sobre as paisagens imaginárias da Amazônia e como as cosmologias locais pensam e processam as continuidades humanos e não-humanos. Para eles, as metamorfoses que se produzem através do encantamento, as *misuras*¹ (visagens²), espíritos dos mortos compõem o quadro polifônico e multifacetado das culturas amazônicas.

Os pescadores e marisqueiras – mulheres que trabalham no rio na coleta de pequenos moluscos – relatam que o rio e a mata emitem

sinais. Estes sinais podem ser o barulho das árvores quando o vento bate, o avistamento de pescadores jogando tarrafas e que em seguida desaparecem, o assobio insistente sendo ouvido ou por quem está na mata coletando caranguejo (*Ucides cordatus*) ou no rio pescando saúna (*Mugil curema*). Um pescador contatado contou-me que numa pescaria, estava ele e um colega remando rumo a um ponto de pesca quando viu um homem sentado na proa da canoa. Não conseguiu avistar o rosto, encoberto por um grande chapéu de palha. “Eu logo vi que aquele dia não era para pescaria... em seguida ouvi um barulho na água, o cara sumiu...” Eles acreditam que se trata do Pai do Mangue, que veio avisar que naquele dia não poderiam pescar, pois o manguezal enquanto espaço estava fechado para a intervenção dos humanos. Algumas marisqueiras relatam avistar no manguezal uma bola de fogo³, que levita sobre as águas do rio ou a copa das árvores do mangue. Elas dizem que a bola aumenta e diminui de tamanho e que quando acontece elas ficam temerosas e com medo. Geralmente é um dia difícil para coletar ostras e mariscos na praia do rio. “É melhor voltar para casa e fazer outras tarefas em terra... Quando o fogo aparece, sabemos que aquele dia não pode”.

Os moradores de Aramanai, uma comunidade ribeirinha no rio Tapajós, na região norte do Brasil têm uma relação bastante peculiar com o rio, a floresta e os lagos locais. Um pescador artesanal contou-me que sua mãe desaparecera há muitos anos atrás, na própria comunidade. Conta ele que ela estava pescando no fim da tarde no lago da comunidade, próximo ao rio. No cair da noite, sentiram falta da moradora, então alguns moradores foram ao lago em sua busca. Ela não estava. Começou um alvoroço na comunidade. No dia seguinte, sem o retorno da pescadora, alguns militares do corpo de bombeiros foram ao vilarejo para fazer o trabalho de resgate. Não encontraram vestígio da então desaparecida. Acredita-se, na comunidade, que ela tenha desaparecido nas águas escuras do lago. Outros acreditam, ainda, que ela se tornou um encantado, ou seja: passou a viver numa outra dimensão, no mundo dos seres das águas. Estudando os aspectos reli-

giosos na Amazônia, Costa Junior e Moraes Junior (2018) consideram a religiosidade em contexto amazônico como o entrecruzamento da espiritualidade indígena e o catolicismo popular, sendo assim, a crença nos encantados ilustra esse *mélangement* de culturas que negociam e dialogam, dando novos tons e cores às práticas mágico-religiosas nas comunidades amazônicas.

“Mais de personnes en chair et en os, disposant de pouvoir exceptionnels, qui peuvent se rendre ‘invisibles’, et qui peuvent se manifester sous forme humaine ou animale, et prendre possession de gens normaux qui conservent alors, malgré cette transformation, leurs conditions d’être humains” (Maués 2005:266).

O caçador Luís, 44 anos, contou-me que evita caçar sozinho na floresta. Vai geralmente acompanhado de dois amigos, também caçadores, porque a floresta oferece perigos reais e que um ajuda o outro em caso de necessidade. Não é incomum serem atacados por animais peçonhentos, felinos e o que eles chamam de encantados. Para eles, a floresta é o habitat de seres encantados, mágicos e que devem ser respeitados. Tem os horários pré-determinados para adentrar o mato, que tipo de caça capturar, quais instrumentos de caça manejar. Todo o cuidado é pouco: tem-se de ouvir e interpretar o som dos ventos, das copas das árvores, o rugido de certos símios. O território da floresta, para eles, é o espaço onde dominam de forma eficiente, porém precária: as complexas interrelações entre eles e o ambiente natural são mediados por códigos simbólicos que ora permitem ora interditam o acesso daqueles que precisam dos recursos da floresta para sobreviver. Há determinados pontos na floresta que o caçador não pode acessar: é o lugar onde habitam as divindades. É nesse sentido que exprimo a categoria social da divisibilidade crítica, conceito explicado *en passant* em outro texto (Silva 2015) e que aprofundarei em seguida.

Os lenhadores dos manguezais do Rio Sanhauá costumam tomar cuidado quando adentram a mata em busca de árvores adequadas para a retirada de madeira, mas reconhecem: “aqui a gente aprende muito e sabe muito pouco”. Esse aprendizado sempre em construção

é validado pela experiência prática: o repertório adquirido ao longo da vida não é suficiente para saber movimentar-se com habilidade na mata quando entram em contato com os não-humanos. São inúmeros os lenhadores que contam que, embora conhecessem bem a mata em que estavam, perderam-se por horas até encontrarem o caminho de retorno para casa. Geralmente, justificam eles, isto decorre do fato de que algum deles ter quebrado um dos códigos morais que prevalece a quem frequenta o manguezal: agir com ambição para caçar pequenos mamíferos, capturar caranguejo além do necessário, cortar árvores em dia de descanso. O mito, assim como o sonho e a visão, é induzido e orientado pelo transe, pois a ordem em que a divindade se inscreve no contato com os humanos através de sinais e signos, que os humanos traduzem como representação é superior à realidade daqueles que os humanos raramente acessam (Saladin D'Anglure 2015). Daí pode-se compreender, nesse conjunto analítico, como a desorientação reportada pelos ribeirinhos do Sanhauá, como transe. Os coletores de caranguejo contam eventos parecidos: eles dizem que é comum avistar “fantasmas” no manguezal, “gente que já morreu e que continua catando caranguejo e siri”. Como mencionado anteriormente, ao avistar os não-humanos, os coletores de caranguejos já intuem que aquele dia não é o ideal para a faina, pois os crustáceos desaparecem, chove, anoitece rápido, risco de ser picado por uma serpente local.

Na Amazônia Oriental, precisamente em comunidades ribeirinhas do Baixo Tapajós, pude observar como a territorialidade se constrói nos termos acima narrados (Silva 2015). As mulheres coletoras de sementes do Tapajós relatam que a mata é a morada dos animais, das plantas que podem servir de remédio ou veneno, e dos seres encantados. A mata não é e nunca foi um aglomerado verde de centenas de árvores altas, baixas e arbustos: é uma cidade povoada de animais, animais que se transformam em seres humanos, seres humanos que se transformam em animais e circulam nesse território os não-humanos, seres que habitam todo e nenhum lugar e que os ribeirinhos acreditam que podem intervir no curso da natureza, alterar a rotina

das tarefas diárias dos humanos e perturbar os animais. As dinâmicas transformacionais e simbólicas evocadas por todas as histórias de encantarias no sentido de diferentes grupos étnicos da região amazônica permite reconhecer e apreciar as perspectivas de mundo em perpétuo movimento (Abreu da Silveira & Isabelle 2015). Nesse devir sempre em movimento, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Cada forma manifesta de cada espécie é um mero envelope para esconder a forma inteira humana (Viveiros de Castro 2006). Esse envelope subentende a noção de roupa, como Viveiros de Castro teoriza. A roupa seria o invólucro da metamorfose – os espíritos, os mortos, humanos que são animais, bichos que viram bichos, um processo presente nas ontologias amazônicas (Viveiros de Castro 2006).

Nas comunidades em que fiz pesquisa de campo, observei como as negociações entre coletoras de sementes e mateiros – homens que têm como função acompanhá-las no processo de coleta de sementes para a produção de artefatos e bijuterias e inclusive mapear novos pontos de coleta na floresta – são mediadas no sentido de reduzir os riscos objetivos e materiais e o sortilégio de serem afetados pela intervenção da presença dos não-humanos.

“As coletoras de sementes e os mateiros narram histórias de seres sobrenaturais que habitam os meandros da floresta, ora causando intenso medo, objetivados como ‘sinais’: ruídos das árvores que prenunciam a presença de animais encantados e seres fantásticos, o que possibilita a pensar a floresta numa dimensão dúplice: como algo dado, espaço natural a ser explorado e dominado e, finalmente, como espaço simbólico que exige dos frequentadores certa acuidade para interpretar e respeitar os desígnios ali existentes, e que são reforçados socialmente através das histórias contadas pelos mais velhos que vivem na comunidade” (Silva 2015:90).

Em trabalho anterior e citado aqui (Silva 2015), os riscos objetivos podem ser elencados como a possibilidade de ser atacado por um felino, serpentes; mais remotamente, ser atingidos por frutos em queda, como um ouriço de castanha-do-pará; perder-se também é uma possibilidade razoável, devida a extensão da florestal local. Sem dúvida,

risco e possibilidade são duas dimensões que se interligam ao longo da tarefa de trabalhar no ambiente florestal. Os riscos imponderáveis, podemos dizer assim, são aqueles que eles mencionam na citação acima: infringir inadvertidamente as normas que regem a relação estabelecida com a floresta, como entrar na mata em horário proibitivo, como seis da manhã ou da noite e isso resultar em perda da caça, desorientar-se dentro dela e passar horas a fio perdidos. Ouvir assobios e sentir a presença de animais fantasmas, cujo objetivo, creem, seja causar pânico, pavor e medo.

A cosmologia Atikamekw Nehirowisiw estrutura-se a partir de numerosos relatos sobre as relações entre entes humanos e não-humanos. Jérôme (2020) nos conta do Wisaketcakw, ser que explica a origem do mundo, que transmite conhecimento e saberes sobre a criação do cosmos e de certos animais. A ligação entre os entes não humanos e aquilo que percebemos e nomeamos como natureza os Atikamekw chamam de Memekweciw. Em comunidades varzeiras no interior de Santarém, é comum ouvirmos os moradores relatarem como o mundo dos humanos e não-humanos convivem pari passu ao longo da consecução das atividades rotineiras dessas comunidades, como a pesca, a plantação de lavouras e manejo de rebanho de bubalinos e bovinos. Os varzeiros pensam o território a partir da mediação com o mundo e os outros mundos, numa relação pautada pela contingência da obediência às regras instituídas pela natureza, comportamento da floresta, lagos e paranás e dos animais da terra, água e ar. Na comunidade *Noari*⁴, conhecida pela tradição pesqueira, os comunitários narraram histórias de seres que habitam os lagos e afetam o movimento dos cardumes. É comum ouvirem-se assobios vindos da mata circundante e o aparecimento de *misuras* em noite de lua cheia. Em comunidade vizinha, é proibido adentrar na mata local pois acreditam que vive um homem que tem a barriga aberta, vísceras à mostra: entrar na mata é sinal de perigo, melhor evitar. Sendo assim, essas narrativas e experiências vividas criam territórios paralelos, conjugados e, ao mesmo tempo, separados e distintos, cujo encontro entre eles dá-se quando

um caçador se depara com o que acredita ser o não-humano, ao perceber e captar os sinais, os signos da presença dele: ruídos estranhos na mata, sensação de ser observado, fuga dos animais.

É comum também ouvir relatos sobre a existência de tesouros perdidos em quintais, terrenos baldios, casas abandonadas. Geralmente os varzeiros evitam esses locais por serem pontos onde as *misuras* se manifestam, ou seja, o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos se encontram, se colidem, sendo necessário criar territórios invisíveis; os humanos e não-humanos convivem no mesmo espaço, porém há toda uma ecologia moral que orienta e distribui essa mediação entre atores em rede: homens, mulheres, crianças, jovens, idosos, cães, gatos, peixes, jacarés, botos, árvores, pássaros, quelônios, *misuras*, seres sobrenaturais, seres zoomorfos, seres antropomorfos dialogam, criam sentidos, forjam hierarquizações sob a *démarche* de uma ecologia antes de tudo orientada por valores éticos onde um respeita o território *do outro*. O medo da floresta e o respeito aos seres que lhes habitam, os lagos e os seres invisíveis que os habitam, o ar como meio de circulação de mensagens cifradas e simbolizadas, os animais como veículos de ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos objetivam um universo ético de como aqueles que vivem na floresta devem se comportar e se mover por meio dela. Segundo Abreu da Silva & Isabelle (2018), o processo de ‘virar bicho’ implicaria na transformação da natureza, nem sempre reversível, que revelar-se-ia um dispositivo para apreender o mundo e organizar as experiências sociais, onde operam as tensões entre natureza e cultura, revelando-se como expressão das complexas relações interespecíficas entre humanos e não-humanos.

Essa tensa mediação entre humanos e não-humanos precisa ser ‘administrada’ para que eles possam interagir e compartilhar espaços de fricção entre si. De uma parte, os humanos, em contextos dados, procuram seguir determinados ritos, exteriorizados por comportamentos e ações, visando aplacar a vontade dos não-humanos em interferir na faina diária. De outra, está o ambiente como mensageiro das intenções dos não-humanos: a presença ou ausência de determinados

animais, a manipulação de certas plantas; em situações extremas, os humanos narram que os não-humanos intervêm de forma efetiva através de castigos e punições. É nesse sentido que a criação de territórios invisíveis através de uma ecologia moral vai além das questões éticas; se repousar na questão da etologia, estamos ainda reivindicando uma visão antropocêntrica para compreender os circuitos culturais que estão presentes nessas sociedades. Dado a isso, a mediação entre mente – cultura – ambiente através de humanos e não-humanos é o prolongamento de uma ecologia moral e uma ecologia para além do natural, percebendo a natureza aqui como além de um pólo inanimado e subjugado ao entendimento humano para se fazer sentido. É nesse sentido que pensamos numa antropologia além do humano, defendida por autores como Descola (2015), Latour (2009, 2002), Ingold (2006) e Kohn (2011).

No Sanhauá, os pescadores levam muito a sério a presença do Pai do Mangué no rio e na mata. Eles afirmam que muitos camaradas levam fumo, cachaça e frutas para agradar a divindade de modo a tornar possível adentrar o rio sem sofrer infortúnios. Esse rito é uma ação finalística que aproxima a relação entre os mediados e constrói uma espécie de apaziguamento. A crença do pescador é intrínseca e dificilmente perceptível a olho nu: a divindade teria acesso ao pensamento e com isso teria total controle não apenas da autenticidade do gesto, mas inclusive no comprometimento em não alterar a ordem ‘natural’ do curso das coisas da ‘natureza’. Em Aramanaí, a presença de não-humanos no cotidiano da comunidade é admitida de forma tácita e jungida de uma certa noção de fé. A crença na presença de uma divindade que vive no lago da comunidade parece dar o que Eliade (2005) denomina como ‘centro do mundo’, onde a ordem das coisas, dos objetos, dos seres e das pessoas permanece como está. Diz-se que quando desaparece alguém no lago ou no rio, os mais velhos costumam fazer uma oração e colocar uma vela numa cuia e colocar nas águas do lago. Dizem eles que a cuia costuma boiar mansamente até repousar num trecho do lago e é lá que o corpo do desaparecido está. Esse rito é uma ação finalística que aproxima a relação entre os mediados e constrói

uma espécie de apaziguamento para aquele quem solicita entrar em contato com a divindade. Essa prática mágico-religiosa também é vivida nas comunidades varzeiras de Santarém, o que permite afirmar que os contatos estabelecidos e entremeados entre essas comunidades, ao longo do povoamento dessa parte da Amazônia, tornaram possível o compartilhamento não só de mercadorias e crenças, mas também de saberes populares que foram se amalgamando e criando significados múltiplos, integrando o ambiente como partícipe do percurso histórico e cultural dessas comunidades.

As narrativas míticas oferecem explicação sobre a origem do mundo, da humanidade, e com ela estabelece mediações com a natureza e os deuses. Eliade (1998) conta que os mitos de origem são cosmogonias. Os pescadores, as marisqueiras e os lenhadores do rio Sanhauá contam que o Pai do Mangue foi um recém-nascido abandonado pela mãe em pleno parto nas águas do rio. Como missão, esta divindade ordena o caos, organiza e media as relações que os atores estabelecem com o rio e a mata. É um mito de origem que articula os pólos natureza-cultura através das noções de propriedade, uso e usufruto. As narrativas dos seres que habitam os lagos amazônicos, em evidência aqui os do lago Aramanaí, evoca o mito de fusão. É a fusão completa entre personalidade e corporalidade do ser que foi ‘captado’ pelas águas do lago e passou a proteger e cuidar desse espaço como a ‘morada’ dele. Nesse sentido, os mitos de Aramanaí e Sanhauá antropomorfizam o mundo da natureza, dando-lhes feições e causalidades humanas. No processo inverso e ao mesmo tempo complementar, estes mitos ‘topomorfizam’ os não-humanos, redefinem o território. Inscrevem nele uma ecologia moral inscrita na paisagem. Como emoção básica, o medo se constitui como percepção do perigo eminente, consoante ameaça da vida de indivíduos ou coletividades (Delumeau 2009). Vale frisar que, para o autor, o medo não é exclusivo dos humanos: os animais também o sentem ao perceberem qualquer sinal de ameaça em progresso. No entanto, o historiador francês finaliza que somente os humanos podem dar sentidos culturais ao sentimento e criar meios

de ultrapassá-lo através do discurso. Penso, há um interessante contraponto entre Delumeau (a exclusividade humana no gesto de conferir sentido cultural aos sentimentos) e Viveiros de Castro (o multinaturalismo como assumir que intencionalidades não humanas também sentem pensam, percebem e conferem sentido às dimensões de sua existência. Na teia relacional do prof. Eduardo, “cada qual deles é gente dentro de seu próprio departamento”).

A natureza se apresenta como desafio para ser dominada, usufruída e captada pela cognição e percepção dos que as desbrava. A narrativa contada pelos varzeiros assume conotações ambivalentes e assustadoras. A crença na existência de um não-humano na floresta, com caracteres quase que cadavéricos e que oferece ameaça a quem pretende adentrar seu território traz um elemento de análise peculiar. A base moral da narrativa é o medo, o pavor.

Com isso, essa narrativa manipula esses sentimentos para obter, parece-nos, a adesão dos infligidos e, portanto, assegura a floresta como território preservado. Por isso trazemos a ideia de ecologia moral enquanto dispositivo onde humanos e não-humanos mediam signos e representações de modo a sustentar as continuidades social – natural como meios possíveis. Essa ecologia moral eclode através de intensos feixes de relações interespecíficos, cujos fluxos de mensagens captadas e difundidas por humanos e não-humanos estendem-se no *continuum* histórico. É neste sentido que podemos afirmar que história social e história natural se aproximam e geram sentidos em ambas as direções (Ingold 2006).

Como os territórios se distribuem

No famoso artigo de Hardin (1968), a Tragédia dos Comuns, o autor problematiza a partir do quadro de que indivíduos agindo de forma independente e racional de acordo com seus interesses se comportam em contrário aos interesses do grupo, o que leva ao esgotamento de recursos em comum. O acesso irrestrito a um recurso disponível leva necessariamente à exaustão desse recurso e à sua extinção.

As mediações entre humanos e não-humanos seria uma modulação em resposta a esse tipo de possibilidade de superexploração dos recursos comuns? Pensamos que a construção de territórios invisíveis e o reencantamento do mundo (Kohn 2011; Maffesoli 1988) é uma resposta eficiente para esse tipo de cenário social.

Pensamos território como um conceito-chave para compreender as mediações mente – cultura – ambiente, trazendo-o ao campo da interdisciplinaridade, onde a geografia, antropologia, a biologia e a psicologia se entrecruzam em regimes de diálogos e aproximações. Feito isso, separamos o termo e o reencaixamos como peças móveis, articuláveis, em constantes combinações. Segundo Haesbaert (2004), desde sua conceituação original, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica. Etimologicamente território vem de terreno – terror (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação jurídico-política da terra e com a inspiração do terror, do medo aos que se sentiam ameaçados de perder o que tinham como posse.

Trazendo o debate de território ao pensamento de Raffestin (1993) no que concerne concebê-lo como produto e produção de atores sociais, estando aquele produto, o território revestido por mediações de poder. Dialogando com a perspectiva foucaultiana, Raffestin busca a ideia de poder como dispositivo relacional, logo, o território poderia ser pensado como algo fluido cujos atores constroem para si. Neste sentido, Haesbaert (2004) concorda com a proposta de Raffestin (1993) ao dizer que o território tem a ver com poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Ambos os autores trazem a agência dos atores na produção do território como elemento escalar onde os corpos se movem em contextos de percepção e ação (Ingold 2008), criam vínculos, incorporam representações e mobilizam condutas em situações dadas e remetidas (Vega 2008).

Henri Lefebvre (2000), na obra *A produção do espaço*, fala que a produção escalar do espaço os elementos físicos e intangíveis se combinam para criar sentidos nos seus mais variados campos: o físico, a

natureza, o cosmos e o social. Sendo assim, o espaço lógico-epistemológico – o espaço da prática social, articula-se com os fenômenos sensíveis, sem excluir o imaginário, os projetos e projeções, os símbolos, as utopias. Neste sentido, podemos fazer uma ponte discursiva entre Lefebvre (2000), Raffestin (1993) e Haesbaert (2013): estes não negligenciam o suporte intangível que sedimenta os agenciamentos, mediações e circuitos que os atores sociais estabelecem no território, a partir dos prolongamentos cultura – ambiente.

“Mediações e mediadores se interpõem: grupos atuantes, razões no conhecimento, na ideologia, nas representações. Um tal espaço contém objetos muito diversos, naturais e sociais, redes e filões, veículos de trocas materiais e de informação. Ele não se reduz nem aos objetos que ele contém, nem à sua soma. Esses ‘objetos’ não são apenas coisas, mas relações” (Lefebvre 2000:69).

Mais à frente, Haesbaert (2004) afirma que todo território é construído a partir de diferentes combinações, funcionais e simbólicas, cujo domínio do espaço se faz para produzir significados. “O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (‘lar’ para o nosso repouso), seja como fonte de ‘recursos naturais’ – ‘matérias-primas’ que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s)” (Haesbaert 2004:3). Félix Guattari & Rolnik propuseram a desterritorialização como debate filosófico acerca da forma como os atores se movem e criam significados para a construção e destruição dos territórios humanos, a partir dos rizomas constituídos de efeitos de linguagem.

“A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos,

de investimentos, nos tempos e nos *espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos*” (Guattari & Rolnik 1986:323).

O território para Guattari & Deleuze (1997) se dá através de agenciamentos. Logo, o território não é uma dimensão unicamente material, quantificável e mensurável. Ao contrário: o território passa a existir quando atores sociais mediam relações interespecíficas, com animais, plantas e divindades. Nem poderíamos falar ou descrever território no singular: os territórios são múltiplos, justapostos, perpendiculares, concorrentes e diagonais. Para o território fazer sentido, para que os rizomas se combinem, Guattari & Deleuze (1995) propõem de dois tipos: agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos de corpos. Os agenciamentos maquínicos de corpos seriam ‘os fluxos e os fixos’, como descrevera Santos (2008). Pensando mais além, seria o que Lévi-Strauss imaginava como estruturante. São as mediações entre os atores sociais enquanto corporalidade dotada de linguagem e produtora de signos, os animais movendo-se no território e gerando agenciamentos e os corpos cósmicos, os não-humanos como divindades. Já os agenciamentos coletivos de enunciação remetem aos enunciados, a um regime de signos e representações. Os agenciamentos coletivos de enunciação dizem respeito a regime de signos compartilhados no território (Guattari & Deleuze 1997).

Esta justaposição de territórios, discutidas por Guattari & Deleuze (1997), leva às últimas consequências a colisão da funcionalidade e o simbólico, visto aqui como rizoma epifânico. O que os processos mentais não conseguem interpretar à luz da razão dos modernos (Latour 2009), tende a interpretar com efeito da experiência do mágico, do mítico (Lévi-Strauss 1978). São duas ‘arborescências’ de ordenamento e explicação do e para o mundo, as coisas, os animais e o desconhecido. É nesse sentido que recuperamos a expressão *hiatus irrationalis*, cara a Weber (1999), para metaforizar os pontos de fuga que ocorrem na explicação lógico-formal das ações sociais recíprocas entre si. Agora podemos entender a análise da divisibilidade crítica

como categoria social capaz de compreender que no uso e domínio do território essa apreensão do espaço no tempo é volátil, reversível, em constante mutação nas mediações mente – cultura – ambiente. No território rotineiramente apreendido através do uso social há frestas em que são proibidas a presença de testemunhas, o que denominamos territórios invisíveis. Estes territórios são demarcados e percebidos por intermédio da interpretação de signos e representações coextensíveis nas mediações humanos e não-humanos. Segundo os interlocutores contatados, os territórios invisíveis tornam-se possíveis pela presença fugaz dos espíritos sobre a terra e a mediação entre os espíritos com os animais, a terra, a água, o ar, as árvores e os elementos celestes tornam viável e poderoso estes territórios àqueles que lhes são negados o acesso. Há um segredo mítico que não pode ser partilhado, um conhecimento primordial que precisa ser preservado e que necessita continuar atuante para assegurar a existências de todos os não-humanos.

Os territórios invisíveis são a modulação rizomática da territorialização, desterritorialização e a reterritorialização, na acepção de Guattari & Deleuze (1972). Quando os atores sociais saem para realizar suas tarefas rotineiras no ambiente, estão imersos no território sabidamente conhecido pelo uso da percepção mental. Direção do vento, rastro dos animais, identificação visual dos cardumes, noções de tempo e espaço, cima-embaixo-através. Isso ocorre, segundo nossa interpretação, quando o território passa a ser mediador das tensões entre humanos e não-humanos. Os signos e representações que passam a vigir é a das divindades, dos não-humanos.

É necessária uma reconciliação com os não-humanos para que a reterritorialização se processe e eles possam permanecer seguros e voltar para seus afazeres ou para casa. Essa reconciliação é feita geralmente através de orações, oferendas, a ritualização para tornar possível a mediação. E os não-humanos são caprichosos: canoas afundam, cardumes desaparecem, a caça foge. A desterritorialização para seus fundadores refere-se à criação pois saúda o novo. É a justaposição de

signos apreendidos a semânticas novas, que geram linguagens no processo mente – ambiente.

“Pensar não é nenhum fio estendido entre o sujeito e o objeto nem uma revolução de um em torno de outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (Guattari & Deleuze 1992:113).

Reside aí nas narrativas porfiadas pelos interlocutores a crença de que há um sentido moral nessas causalidades, o que denominamos ecologia moral. É um processo mediativo entre humanos e não-humanos que resulta como linguagem-síntese a ecologia moral que orienta as inter-relações entre eles. Essa moralidade que emerge nas mediações entre agenciamentos é que torna possível o ambiente enquanto *locus* de feixe de relações, um território existente e possível.

O ambiente é um território de uso, usufruto e posse de domínio coletivo. Muito já se falou da Tragédia dos Comuns (Hardin 1968) e aqui essa menção é necessária e eficaz para nosso fio condutor. Sem o ambiente sustentado e sustentável, os recursos escasseiam até se extinguirem. Toda uma rede de ecossistemas bioquímicos, zoobotânicos, entre outros, estão em risco de exaustão e finitude. As relações entre humanos e não-humanos redimensionam os agenciamentos no ambiente enquanto território e sugere que as interações entre aqueles criam novas ordens e modulações não apenas no que tange aos desdobramentos, curvas e convergências dados ao território, mas ao próprio sentido da existência dos animais, das plantas, dos humanos e das divindades em contato entre si.

Conclusão

No famoso artigo de Hardin (1968), a Tragédia dos Comuns, o autor problematiza a partir do quadro de que indivíduos agindo de forma independente e racional de acordo com seus interesses se comportam em contrário aos interesses do grupo, o que leva ao esgotamento de recursos em comum. O acesso irrestrito a um recurso disponível leva à exaustão desse recurso e à sua extinção. As mediações entre humanos e não-humanos seriam uma modulação em resposta a

esse tipo de possibilidade de superexploração dos recursos comuns? Pensamos que a construção de territórios invisíveis e o reencantamento do mundo é uma resposta eficiente para esse tipo de cenário social.

Apenas no início da década de 1970 que as Ciências Sociais passam a se preocupar com a questão ambiental como tema de debate e problemática nas sociedades industriais (Klausner 1971). No fim da década, Catton & Dunlap (1978) erigem as bases conceituais para uma sociologia que abarque as inter-relações entre sociedade e natureza e as externalidades decorrentes do processo macrosocial. Já no debate da virada da década, a dimensão moral das intervenções humanas nos processos ‘naturais’ se fazia presente sob a nomenclatura de cidadania, democracia e participação coletiva sobre as agendas ecológicas de governos nacionais.

O ponto focal aqui debatido é como essa questão moral ultrapassa a escala macrosocial e se desdobra no modo de vida de populações autóctones e tradicionais. Somente nos fins dos anos 1980 é que os povos autóctones e populações tradicionais que mantêm interações com o ambiente sem degradá-lo passam a ser vistos como elemento-chave para compreendermos a importância que as formas de apropriação, uso e usufrutos dos recursos naturais são estabelecidas e vividas por esses povos (Acselrad 2010). A ecologia e a moralidade deveriam ser tratadas como obrigações humanas para a promoção de ecossistemas saudáveis (Wenz 1983). Já Brennan (1988) apropria-se do conceito de ecologia para pensar os fundamentos do pensamento corrente sobre ambiente e a ética envolvida nos processos decisórios. As relações entre humanos e animais foram debatidas por Tapper (1988), Ingold (2011). Para Tapper o comportamento humano não se desenvolve a partir de uma tabula rasa, mas através de parâmetros culturais, assim a moralização dos direitos dos animais perpassa à dimensão humana, enquanto Ingold (2011) dissolve o binômio humanidade – animalidade e desestabiliza o conceito de cultura como processo cumulativo. Os animais, as plantas e as divindades sempre foram enxergadas pela filosofia clássica e moderna como meros substratos em que a ação

humana intervinha com superioridade cognitiva, diversos pensadores acusaram essa visão antropocêntrica no entendimento dos processos sociais, biológicos, psicossociais e ambientais. Ingold, Viveiros de Castro e Descola revelam o quanto essa fronteira é diluída no pensamento ameríndio, o coroamento da razão humana, distanciamento vertical ensinado pelo saber ocidentalizado, torna-se em artificialidade, torna-se frágil. É que a razão, advogando em causa própria, desesperada, inclinou e inclina o homem ocidentalizado a ignorar a hiperpermeabilidade dessa fronteira (natureza/cultura), meio que o protegendo do *phatos*, alegando ser a racionalidade a justa medida legitimadora de uma dignidade superior àquela das plantas, bichos, águas e correntes de ar.

As interações entre humanos e não-humanos produzem novos territórios, num processo cambiante de justaposição de signos e representações, como descrevemos aqui. Como nos fala Kohn (2011), os signos possuem as qualidades sensíveis e realizam nos corpos que os produzem. A construção de territórios invisíveis é um processo em via de mão dupla: os atores sociais são criadores dos signos e representações e criatura dos indícios que o ambiente circunda emana.

Daí decorre a ideia da divisibilidade crítica: os atores sociais precisam demarcar, separar, juntar, associar o território com elementos caros à percepção e experiência adquirida, mas a apreensão dá-se de forma precária e contingente. Os territórios invisíveis parecem se impor. A estratégia que os humanos elaboraram para lidar com as contingências foi a construção de uma ecologia moral dos e através dos signos para estabelecer contato com os não-humanos e tornar a ‘convivência’ possível.

Nota:

- ¹ Espíritos de pessoas falecidas que aparecem para os vivos.
- ² Têm o mesmo sentido que ‘misura’.
- ³ Comumente chamada por ‘fogo fátuo’.
- ⁴ Nome modificado para proteger a privacidade do lugar.

Referências:

- ABREU DA SILVEIRA, F. & ISABELLE, V. 2018. "Paysages et imaginaires amazoniens dans la contemporanéité – réflexions préliminaires sur les cosmo-logiques caboclas dans le continuum rural urbain". In JÉRÔME, L. (ed.): *Natures et sociétés: identités, cosmologies et environnements em Amazonie brésilienne*, p. 83-100. Louvain: Academie L'Harmattan.
- ACLSELRAD, H. 2010. "Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental". *Estudos Avançados*, 24(68):103-119.
- ALMEIDA, M. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1):7-28.
- BATESON, G. 1973. *Steps to na ecology of mind*. London: Fontana.
- BRENNAN, A. 1988. *Thinking about nature: na investigation of nature, value and ecology*. New York: Routledge.
- CATTON, W. R. & DUNLAP, R. 1978. "Environmental Sociology: A New Paradigm". *The American Sociologist*, 13:41-49.
- COSTA JUNIOR, J. & MORAES JUNIOR, M. 2018. "Aspects des études sur la région em Amazonie. In JÉRÔME, L. (ed.): *Natures et sociétés: identités, cosmologies et environnements em Amazonie brésilienne*, p. 49-62. Louvain: Academie L'Harmattan.p..
- DELUMEAU, J. 2009. *História do medo no Ocidente: 1300-1800: cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DESCOLA, P. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme/Fondation Singer-Polignac.
- DESCOLA, P. 2015. "Além de natureza e cultura". *Revista Têxtiluras*, 3(1):7-33.
- ELIADE, Mircea. 1998. *Myth and reality*. Long Grove, Illinois: Waveland Press.
- ELIADE, Mircea. 2005. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. 1986. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- GUATTARI, F. & DELEUZE, G. 1995. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 2. Rio de Janeiro: Editora 34.
- GUATTARI, F. & DELEUZE, G. 1997. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. Rio de Janeiro: Editora 34.
- GUATTARI, F. & DELEUZE, G. 1997. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- GUATTARI, F. & DELEUZE, G. 1992. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.
- HAESBAERT, R. 2004. Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade. Conferência UFRGS, Porto Alegre-RS.
- HAESBAERT, R. 2013. *Territórios alternativos*. São Paulo/Niterói: Editora Contexto/EdUFF.

- HARDIN, G. 1968. "The tragedy of the Commons". *Science*, 162:1243-1248.
- INGOLD, T. 2008. "Tres en uno: como disolver las distinciones entre corpo, mente y cultura". In CRIADO, T. (ed): *Técno-genese: la construcción técnica de las ecologías humanas*, p. 3-33. Madrid: AIBR.
- INGOLD, T. 2011. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York, Routledge.
- INGOLD, T. 2018. *Anthropology: why it matters*. Medford: Polity Press.
- INGOLD, T. 2006. "Sobre a distinção entre evolução e história". *Revista Antropolítica*, 20:17-36.
- KLAUSNER, S. 1971. *On Man is His Environment*. Jossey-Bass Press/ University of Michigan.
- KOHN, E. 2017. *Comment pensent les forêts: vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Tiel: University of California Press / Lannoo.
- JÉRÔME, L. 2020. "Le trickster dans la bande dessinée: l'art de figurer la ruse dans lescosmologies de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec". *Revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale*, 23(10):141-61.
- LATOUR, B. 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, B. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc.
- LEFEBVRE, H. 2000. *La production de l'espace*. Paris: ÉditionsAnthropos.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *Myth and meaning*. Toronto: University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1970. "A estrutura dos Mitos". In *Antropologia estrutural*, p. 221-248. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1983. *O olhar distanciado*. São Paulo: Edições 70.
- MAFFESOLI, M. 1988. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- MAUÉS, R. 2005. "Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião". *Estudos Avançados*, 19(53):259-274.
- RAFFESTIN, C. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- SALADIN D'ANGLURE, B. 2015. "Les métamorfoses dans les relations inuit avec les animaux et l'esprits". *Religiologiques: Bête comme une image – ontologies et figurations animales*, 15(32):29-63.
- SANTOS, M. 2008. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: EDUSP.
- SILVA, R. 2011. *Sob o olhar do Pai do Mangue*. João Pessoa: Ideia.
- SILVA, R. 2018. "Plots of reason? Socio-cultural transformation through human-nonhuman mediation in fishing communities on the coast of Paraíba". *Sociabilidades Urbanas –Revista de Antropologia e Sociologia*, 2(4):119-134.
- SILVA, R. 2015. "Coletoras de sementes do Tapajós: Mulheres, saberes práticos, relações de gênero e a floresta". *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(43):85-95.

- SILVA, R. 2012. *Guiados por mares e peixes: Memória social, inovação tecnológica e o processo de fragmentação na pequena pesca comercial simples em duas comunidades costeiras no Rio Grande do Norte*. Tese de Doutorado. João Pessoa: UFPB.
- TAPPER, R. 1988. "Animality, humanity, morality, society". In INGOLD, T. (ed.): *What is an animal?*, p. 47-62. New York: Routledge.
- WEBER, M. 1999. *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUnB.
- VEGA, J. 2008. "Mentes híbridas: cognición, representaciones externas e artefactos epistémicos". In: CRIADO, T. (ed.): *Técno-genese: la construcción técnica de las ecologías humanas*, p. 89-117. Madrid: AIBR.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a antologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 15(14/15):319-338.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Revista Mana*, 2(2):115-144.

**Invisible and Enchanted Territories on Earth:
notes on field research in the Amazon and among people in Quebec**

Abstract: This article seeks to understand how certain cultures articulate mind-culture-environment from the mediation of humans and non-humans in the use of the territory. The research loci were communities that have intense contact with nature, in the Brazilian Amazon and in Atikamekw Nehirowisiwok in Québec, Canada. This intense contact is understood as the interpenetration of pragmatic and abstract, virtualized dimensions, configured as poles that sometimes approach and distance themselves. It is a descriptive-analytical research, based on participant observation and ethnographic description as tools for building the heuristic analysis. The territories are distributed through human and non-human mediation, originating invisible territories where a moral ecology prevails – a device that intertwines ethical codes beyond the human, resulting from these mediations.

Keywords: Invisible territories, Humans and non-humans, Brazilian Amazon, Canada, Spirits, Myths.

Recebido em setembro de 2022.

Aprovado em dezembro de 2022.