

Ecofeminismo ecosófico: cartografias do corpo-território na pesca artesanal

Antônio Vladimir Félix-Silva¹

Maylla Maria Souza Oliveira²

Gizelly de Castro Lopes³

Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Alessandra Sávia da Costa Masullo⁴

Universidade Federal do Ceará

Resumo: O colonialismo e as instituições dos sistemas modernos de raça, classe, gênero e sexualidade marcam a produção de subjetividades diáspóricas. Genocídios, etnocídios e ecocídios, advindos dessa genealogia da colonialidade, há séculos, vêm afetando o corpo-território das mulheres das águas. Essas experiências coexistem com as relações comunais que as mulheres têm com o território, os parentes e os outros viventes e encantados. Diante dessa assertiva, o que torna o território das águas um território sagrado? Esta pergunta é uma das ressonâncias das cartografias de mulheres de comunidades tradicionais pesqueiras que vêm sendo realizadas há, praticamente, 8 anos; 4 delas participaram de entrevistas que geraram este artigo. Essas mulheres nos fazem ver e falar de uma tese: os modos de existência e de resistência à vida e à morte racializadas e sua transfiguração envolvem a ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

Palavras-chave: ecofeminismo ecosófico; ecologia da ancestralidade; corpo-território.

¹ Professor do Curso de Medicina e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPa). Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Atualmente, coordena o TeArES (Tenda de Artes e Educação em Saúde e está vinculado à linha de pesquisa Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação/PPGPsi/UFPI) e ao grupo de pesquisa Política, Produção de Subjetividade e Práticas de Resistência (UFRN).

² Mestra em psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPa). Bacharel em psicologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), psicóloga na instituição APAE Ilha Grande (PI).

³ Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba, participante do curso de Formação em Esquisoanálise pela escola Nômade de Filosofia e membra do TeArES. Possui graduação em Psicologia com ênfase em Saúde Coletiva e Pós-graduação (Especialização) em Saúde da Família e Comunidade pela Universidade Federal do Piauí.

⁴ Doutoranda e Mestra em Educação Brasileira pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, graduada em Serviço Social/UEC, com pós-graduação em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes (UFC) e em Serviço Social, Políticas Públicas e Direitos Sociais (UEC). É professora tutora do curso de especialização em Saúde da Família e Comunidade da Universidade Federal do Piauí.

Ecosophic ecofeminism: cartographies of the body-territory in artisanal fishing

Abstract: Colonialism and the institutions of the modern systems of race, class, gender, and sexuality mark the production of diasporic subjectivities. Genocides, etnocides, and ecocides, arising from this genealogy of coloniality, has for centuries been affecting the body-territory of women of the waters. Those experiences co-exist with the communal relations that women have with the territory, the relatives, and the other beings and enchanted ones. In face of this statement, what makes the territory of waters a holy territory? This question is one of the resonances of the cartographies of women from traditional fishing communities that have been carried out for virtually eight years; four of them took part in interviews that generated this paper. Those women make us see and speak of a thesis: The modes of existence and resistance to racialized life and death and its transfiguration involve ancestry, encompassing past, present, and future.

Keywords: ecosophic ecofeminism; ancestry ecology; body-territory.

Ecofeminismo ecosófico: cartografías del cuerpo-territorio en la pesca artesanal

Resumen: El colonialismo y las instituciones de los sistemas modernos de raza, clase, género y sexualidad marcan la producción de subjetividades diásporas. Genocidios, etnocidios y ecocidios, surgidos de esta genealogía de la colonialidad, vienen afectando desde hace siglos el cuerpo-territorio de las mujeres de las aguas. Esas experiencias coexisten con las relaciones comunales que las mujeres tienen con el territorio, los parientes y los demás seres encantados. Frente a esta afirmación, ¿qué hace que el territorio de las aguas sea un territorio sagrado? Esta pregunta es una de las resonancias de las cartografías de mujeres de comunidades pesqueras tradicionales que se realizan desde hace prácticamente ocho años; cuatro de ellos participaron en las entrevistas que generaron este artículo. Esas mujeres nos hacen ver y hablar de una tesis: los modos de existencia y resistencia a la vida y la muerte racializadas y su transfiguración implican ascendencia, abarcando pasado, presente y futuro.

Palabras clave: ecofeminismo ecosófico; ecología ancestral; cuerpo-territorio.

*O pescador tem dois amor
Um bem na terra, um bem no mar
O bem de terra é aquela que fica
Na beira da praia quando a gente sai
[...] O bem do mar é o mar, é o mar
(Dorival Caymmi. O “bem” do mar)*

O colonialismo – com a invenção do “negro” e do “índio” – marcou a produção de subjetividades diáspóricas com sequestros, tráfico e extinção de corpos de homens, mulheres e crianças, e com a implementação das instituições dos sistemas modernos de raça, classe, gênero e sexualidade. A partir dessa genealogia, a estruturação das relações de poder, há séculos, vêm se configurando e se reproduzindo com seus discursos e jogos de saber, por meio do dispositivo da racialidade, que, nas palavras da filósofa, Suely Carneiro (2018: 40), se trata “do racismo [estrutural] enquanto ideologia introjetada na população branca, em geral, e feminina em particular”. Neste relato de pesquisa, consideramos “dispositivo analítico... o conjunto dos focos autopoieticos” (GUATTARI, 2012a: 81) cuja rede de elementos dos enunciados-analisadores expressa processos de subjetivação e racialização relacionados com a produção de subjetividades diáspóricas, e tomamos o racismo estrutural como dispositivo-analisador da interseccionalidade de classe, raça e gênero. Nesse sentido, o que está em jogo, desde a colonização, e permanece em jogo com o avanço do capitalismo global, é a racialização da vida e a racialização da morte de grupos humanos considerados descartáveis e de ecossistemas não passíveis de luto para o Estado racial.

Para Félix Guattari (2012a: 13), o “colonialismo capitalístico”, tal como o autor nomeia, forjou e forja, no âmbito da produção do desejo e sua economia de subjetivação, uma representação universalista de subjetividade encarnada pela imagem do homem branco, europeu, heterossexual e cristão. Na “paisagem psicossocial” dessa produção de “subjetividade colonial-capitalística” (ROLNIK, 2018: 55), o uso da revolução da informática faz com que as tecnologias e o capital ocupem cada vez mais espaço nas atividades humanas, à medida que capturam o desejo, os sonhos, os modos de existir e de se relacionar. Por tanto, ampliam o desequilíbrio ecológico que ameaça todas as formas de vida, colocando em risco a vida no planeta Terra e nossa sobrevivência, e comprometendo a consciência ecosófica sobre os problemas e os dilemas políticos que persistem.

Diante dessa problematização, Guattari (2012a; 2012b) se perguntava (e nos perguntamos) o que iremos fazer daqui para frente para continuar sobrevivendo, pois, a resposta à crise ecológica se opera em uma revolução política, social e cultural. O êxito dessa revolução e o fracasso da produção de subjetividade colonial-capitalística não estão na recusa às tecnologias; não obstante, a mitigação dos seus efeitos nefastos depende de como podemos usar as tecnologias para articulação dos “agenciamentos coletivos de enunciação” do desejo (GUATTARI, 2012b: 15). Tais agenciamentos coletivos do desejo perpassam pela produção de um inconsciente inventivo e pela expressão de uma consciência ecosófica, ou seja, modos de subjetivação relacionados com uma perspectiva ética, estética e política

que aponte para o reestabelecimento do equilíbrio ecológico, considerando três ecologias ou “três registros ecológicos: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana” (GUATTARI, 2012b: 8). A estas três ecologias, acrescentamos a ecologia da ancestralidade e apostamos no reconhecimento de um ecofeminismo ecosófico como uma possível saída. Quais são os enunciados-analisadores dessa ecologia da ancestralidade? Que o ecofeminismo ecosófico tem a ver com isso?

A partir de uma perspectiva da relationalidade entre ecologia e feminismo e da interseccionalidade de classe, raça e gênero, o ecofeminismo emerge como uma filosofia e uma teoria crítica, para as quais a interpretação do mundo expressa a urgência de “transformar o sistema de dominação e violência atual com foco na crítica do patriarcado e da superexploração da natureza, entendidos como parte de um mesmo fenômeno” (BELTRÁN, 2019: 113). Para Elizabeth Peredo Beltrán (2019), as ecofeministas demonstram inquietação em cuidar dos ecossistemas para preservar as comunidades e os territórios tradicionais e apresentam propostas de transformação social a partir do reconhecimento da interdependência entre os seres humanos e a natureza. A natureza precisa do nosso cuidado, assim como precisamos da natureza para que possamos continuar existindo.

À semelhança de mulheres indígenas, – que vivem do extrativismo da pesca, da arte e de outros extrativismos da floresta e das águas – as pescadoras artesanais que participam da composição desta cartografia não usam os conceitos feminismo, ecosofia e ecofeminismo, tampouco ecofeminismo ecosófico; no entanto, participam dessa discussão e produção de conhecimentos. Elas não são apenas protagonistas de um “feminismo popular” (FEDERICI, 2023: 204), pois além de experiências ecofeministas reais, essas mulheres têm em comum um corpo marcado por experiências de racialidade que coexistem com uma ecologia da ancestralidade, experiências de devir corpo-território por meio da experimentação de relações comunais que estabelecem com os parentes humanos e com os não humanos (outros viventes) e mais-que-humanos (encantados), tal como podemos reconhecer com a análise dos processos de subjetivação e enunciação do território das águas como território sagrado.

Quando as mulheres do mar, das lagoas e dos rios escutam a voz das águas e por meio dessa voz dão voz ao seu corpo, elas nos fazem reconhecer que “território-corpo” e “corpo-território” estão, historicamente, relacionados com a produção de subjetividade e suas dimensões: ambiental, social, mental e ancestral. Trata-se de um corpo que pulsa, sente, pensa, fala, canta e dança conforme as ecologias das comunidades tradicionais são tocadas, assim como se dança a partir do toque de tambores das cirandas, do samba, da capoeira, do maracatu e das giras dos povos de terreiro. Nessa dança da vida, a música toca de acordo com o território ao qual as mulheres pertencem (pertencemos), estando nele ou não, pois é do “corpo-território” e “água-território” que emergem as memórias vivas que compõem as oralidades, as narrativas, as histórias, a filosofia, a literatura e as diversas cantigas que retratam a nossa “r-existência” (HAESBAERT, 2021: 161-216).

Nas comunidades tradicionais pesqueiras, são as mulheres que cuidam de tudo, de todas e de todos, inclusive do território e, às vezes, acabam esquecendo de cuidar de si. Elas são sobreviventes dos ecofeminicídios, mas não querem ser chamadas de heroínas. Afirmamos isso, parafraseando Bru Pereira (2020) quando fala das sobreviventes do transfeminicídio, em seu artigo *A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis*.

As disputas pelo território e os conflitos instalados pelos agenciamentos do colonialismo capitalístico tratam de capturar pescadoras e pescadores artesanais, instigando conflitos entre as mulheres, as colocando umas contra as outras e fragmentando a ecosofia da comunidade. Apesar de tudo isso, há, no contexto das comunidades tradicionais pesqueiras, mulheres cujo agenciamento coletivo do desejo sustenta uma relação de natureza ancestral com o território das águas que movimenta seu corpo e sua existência. São mulheres que compõem cartografias do devir corpo-território e abrem a possibilidade de cuidar de si e do mundo, aliando, no cotidiano, ecologia, feminismo e ecosofia; prática de aliança que elas não denominam, mas que denominamos ecofeminismo ecosófico e que envolve quatro ecologias: ecologia social, ecologia mental, ecologia ambiental e ecologia da ancestralidade.

Partimos dessa perspectiva ecofeminista ecosófica, que estamos anunciando, aqui, com a intencionalidade de: a) reconhecer processos de semiotização do corpo-território das mulheres e b) encantar-se e reconectar-se com processos de enunciação do território das águas enquanto espaço sagrado para as mulheres das comunidades tradicionais pesqueiras. Quem são essas mulheres? O que faz do território das águas um espaço sagrado para as pescadoras artesanais?

Pensando a partir das contribuições dos estudos feministas da filósofa argentina, María Lugones (2020), podemos afirmar que se trata de “Mulheres de Cor”: mulheres não pertencentes à raça branca, portanto mulheres pretas, pardas, mestiças e indígenas, dentre outras. Ao contrário de uma linha identitária cuja segmentaridade se dar, exclusivamente, pela cor da pele, Mulheres de Cor é um enunciado plural: uma denominação que não nos remete a uma identidade fixa, mas nos remete à afirmação da existência das identidades de vários povos na diferença e ao reconhecimento da produção de subjetividade diaspórica em seus múltiplos devires e possibilidades de coalização em torno dos comuns.

Nessa perspectiva, a discussão em torno dos enunciados-analisadores de uma ecologia da ancestralidade que nos faz ver e falar do que torna o território das águas um território sagrado para as mulheres das águas será apresentada nas seções ou subseções denominadas: *Cartografia do ecofeminismo*; *Cartografia da vida racializada*; *Cartografia da morte racializada*; *Devir mulher de cor* e *Cartografias do corpo-território*. Estas cartografias são corroboradas pelos modos de narrar e teorizar de quatro mulheres, pescadoras artesanais, que expressam processos de subjetivação e por meio dos quais reconhecemos que os modos de existência e resistência à vida e à morte racializadas e sua transfiguração, no território das águas, envolvem a ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

Método

Este estudo faz parte de um projeto de pesquisa-intervenção aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e está vinculado a linha de pesquisa Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de subjetivação, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Trata-se de uma cartografia de cartografias, considerando que, a cartografia (BARROS e KASTRUP, 2009: 53) é um modo de “acompanhar processos” e, neste caso, de acompanhar processos de subjetivação e mapear o percurso cartográfico das próprias participantes da pesquisa e sua relação com o corpo-território-das águas. Fazíamos esse mapeamento, quando,

no início do ano de 2020, fomos deslocado/deslocadas das comunidades tradicionais pesqueiras para compor cartografias virtuais com mulheres de outras comunidades do território tradicional pesqueiro do Brasil, via Observatório dos Impactos do Coronavírus nas Comunidades Pesqueiras, criado em março de 2020. As cartografias foram realizadas por meio da participação observante em encontros e rodas de conversa que ocorreram presencial e remotamente, tais como: a) Tendas do escuta sobre perdas e luto realizadas remotamente, entre 20/06/2020 e 21/9/2021; b) IV seminário interestadual de pescadores e pescadoras: Construindo o bem viver (Crateús/CE, 2 e 3/06/2022, presencialmente); VI Encontro Nacional das Pescadoras (08/7/2021, plataforma virtual, remotamente); XV Romaria da terra e das águas do Piauí (Piripiri-PI, 16 e 17/7/2022); VIII Grito da Pesca Artesanal (Luziânia/GO, presencialmente). A colheita das informações que estão sendo compartilhadas neste estudo se refere a entrevistas com quatro (4) mulheres negras, pescadoras artesanais, em um intervalo de 7 meses, ou seja, entre o lançamento de Plataformas digitais do Observatório da Pesca Artesanal que ocorreu em Luziânia, nos dias 25 e 26 de abril 2022, e a realização do VIII Grito da Pesca, cuja incidência política Tribunal Popular da Economia do Mar contou com a participação de 207 mulheres e 131 homens, representando 20 estados e aconteceu também em Luziânia, entre os dias 21 e 24 de novembro de 2022.

Sobre o tema gerador deste artigo, território-sagrado, entrevistamos essas quatro (4) mulheres: uma do Pará, uma do Ceará, uma do Piauí e outra da Bahia. São mulheres que, durante os primeiros 10 meses da pandemia, já haviam participando, via *Google Mett*, pelo menos de uma das nossas 17 Tendas do Escuta. As entrevistas foram realizadas a partir de uma pergunta: *Para você, o que torna o território das águas um território sagrado?* Consideramos a multiplicidade de sentidos atribuídos pelas mulheres ao corpo-território, e reconhecemos, por meio da esquizoanálise, ou seja, da análise das linhas de forças da vida (e das águas), suas segmentaridades duras, moderadas e leves (DELEUZE e GUATTARI, 2012), relacionando enunciados-analisadores que são matéria de expressão dos processos de subjetivação e que nos remetem a uma ecologia da ancestralidade. Assim, reconhecemos a potência criadora da vida e nomeamos ecofeminismo ecosófico os modos de coexistência e também de resistência das mulheres às ameaças trazidas pelo colonialismo capitalístico que segue operando uma produção de subjetividade marcada pela racialização da vida e pela racialização da morte.

Cartografia da vida racializada

A invenção da mulher como enunciado referente à identidade de gênero e a invenção da cor da pele como dispositivo de racialização da “mulher negra [e indígena]” já foram discutidas por outras autoras. Dentre as quais, podemos citar Oyèrónké Oyéwùmí (2021) que analisou a produção de sentidos de nigerianas antes e depois da imposição das práticas discursivas ocidentais, considerando a unidade de análise da cultura Oyó Ioruba. Não é nossa intenção, aqui, aprofundarmos a discussão acerca da generificação da raça, tampouco da racialização do gênero. No entanto, não podemos deixar de reconhecer enunciados-analisadores que expressam processos de subjetivação e (des)territorialização da racialidade dos gêneros e os dispositivos que levaram os feminismos decoloniais à autodeclaração mulheres de cor.

Para Saidiya Hartman (2021), entre os séculos XVI e XVII, os ibéricos estabeleceram uma fronteira entre pessoas escravizadas e pessoas livres, as sepa-

rando em africanas e europeias, solidificando, assim, “uma linha de cor” (HARTMAN, 2021: 12). De acordo com Angela Davis, com essa segmentaridade dura, portugueses e espanhóis restringiram “a servidão, pela primeira vez na história, a povos africanos” (DAVIS *apud* HARTMAN, 2021: 12) e, ainda no século XVI, também a povos indígenas das Américas.

Tomamos emprestado de Hartman (2021) o enunciado “uma linha de cor” para que possamos compreender como a racialidade da vida foi se constituindo um dispositivo-analisador da ideologia da raça e da invenção do gênero, borando, assim, as fronteiras da interseccionalidade para compor, na articulação com outros dispositivos, o “colonialismo capitalístico” (GUATTARI, 2012a: 13). Este acontecimento nos faz reconhecer o racismo estrutural como expressão dos processos de semiotização do corpo e da produção de subjetividade colonial-capitalística (ROLNIK, 2018). Trata-se de um agenciamento eurocêntrico do desejo, segmentado à colonialidade dos processos de subjetivação e sujeição, a partir da invenção do *negro/indígena* – enquanto o outro destituído de desejo, identidade cultural, memória, história e humanidade (FANON, 2020; CÉSAIRE, 2020).

Ao discutir essa ideologia da raça e da branquitude, Asad Haider (2019: 84) afirma que até 1660, nos territórios dos Estados Unidos, os quais ele nomeia “colônias americanas”, havia africanos livres e africanos, afro-americanos e afro-europeus que “eram servos por dívida que tinham prazo de servidão limitados”. Mas, ao final do século XVII, africanos que possuíam terra perderam a terra e também a liberdade, e as relações étnico-raciais mudaram de tal forma que a força de trabalho passou a se constituir de africanos e afrodescendentes que se tornaram escravizados sem “prazos limitados de servidão” (HAIDER, 2019: 84).

De acordo com Achille Mbembe (2018a), no século XVIII, a complexidade da unidade negro-raça passou a se constituir, então, um núcleo analisador do devir negro do mundo e do projeto de modernidade e colonialidade das epistemologias eurocêntricas. E no século XIX, os mundos euroamericanos passaram “a reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico” (MBEMBE, 2018a: 13), de maneira que negro/negra/indígena passou a “ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (MBEMBE, 2018a: 12). Sem dúvida, essa racialização da vida ocorreu junto com a racialização da morte.

Cartografia da morte racializada

A escravidão, como nos lembra Laurentino Gomes (2019), foi alicerce de várias civilizações antigas. Não obstante, foi somente no final do século XVII que a escravidão se tornou, majoritariamente, “ligada a uma raça ou uma cor da pele” para fazer parte da história da humanidade até o século XX (GOMES, 2019: 66).

Já no século XVI, iniciaram-se o sequestro e o tráfico de africanas e africanos para as Américas. Além de submeter os povos de África à exploração comercial pela força do trabalho escravo, os colonizadores europeus também submetiam à escravização povos indígenas, ao invadir seu território para exercer o extrativismo predatório de suas riquezas, ao mesmo tempo em que violavam os corpos das mulheres indígenas. Violavam e, ainda hoje, as violam tal como violam o que lhes restou sob o nome de Terra Indígena (TI), envenenando as águas, matando o rio e a floresta, matando crianças, matando sonhos e cooptando jovens para o

garimpo, a grilagem de terras e outras violências do capitalismo global. Nesse cenário, as mulheres do campo, da floresta e das águas temem mais o estupro coletivo que a fome, a doença e a morte. Tal como ressalta Talita Bedinelli (2022), nas áreas da floresta invadidas e controladas pelo garimpo, a violação do corpo-território das mulheres yanomamis é expressão do que está acontecendo, neste século XXI, na Amazônia:

O corpo da maior floresta tropical do mundo, grande reguladora do clima do planeta, foi violado e invadido por cerca de 20 mil mineradores ilegais na Terra Indígena Yanomami, um território de 9,6 milhões de hectares entre os estados de Roraima e Amazonas, no norte do Brasil, próximo à fronteira com a Venezuela. Eles abrem crateras no chão, reviram o leito dos rios com suas imensas dragas, despejam fezes, mercúrio, gasolina e diesel em grandes quantidades nas águas da floresta. Parte deles usa armas militares, em algumas regiões há envolvimento com facções do crime organizado – o narcogarimpo. (BEDINELLI, 2022: s/p)

Esses são os efeitos da necropolítica (MBEMBE, 2018b) que negligencia humanidade, sobretudo, aos povos diaspóricos e as comunidades tradicionais do campo, da floresta e das águas, insistindo em fazer morrer ou desaparecer do mapa estes para que outros mantenham seus privilégios. No contexto dessa desumanização, os parentes, tal como ressalta Ailton Krenak (2015a), só se tornaram “índios para os outros”, os não indígenas. Para o povo Krenak, por exemplo, a referência ao parente de outros povos é “burum”, cuja tradução é humano. O autor afirma: “Então, nós nos reconhecemos como seres humanos” (KRENAK, 2015a: 230).

O que estamos nomeando ecofeminismo ecosófico tem a ver com esse devir comum humanidade, cuja ancestralidade está relacionada com a dimensão política da vida e, consequentemente, com a dimensão ético-política do luto (BUTLER, 2019: 39-72). “O luto é o sofrimento enlaçado à despedida da forma com e na qual a vida compõe a existência da pessoa e da comunidade” (BRASILEIRO, 2022: 52).

A história e a memória dos parentes indígenas, só na América do Sul, estão “tomadas de narrativas em aproximadamente 500 línguas diferentes” (KRENAK, 2015b: 160), das quais 206, além do português, ainda são faladas no Brasil. Mesmo com o acesso limitado a narrativas, culturas e cosmopercepções desses povos, não podemos esquecer que a morte indígena, provocada pela colonização e escravização, tal qual a morte de africanos traficados, ora se dava/se dá por execução, ora por adoecimentos (varíola, sarampo, coqueluche, catapora, difteria, tifo, peste bubônica, malária, gripe) e negligencia governamental. O genocídio e os etnocídios produziram o desaparecimento de milhões de indígenas, cuja população, no início dos anos 1990, encontrava-se reduzida “a cerca de 800 mil” (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 40).

A dimensão ético-política do luto relacionado a essas perdas mostra como a história dos povos indígenas se confunde com a história dos povos do continente africano, de onde foram sequestrados entre 23 e 24 milhões de pessoas. Dentre estas, há uma estimativa de que aproximadamente 12,5 milhões foram despachadas nos porões dos chamados navios negreiros; 1,8 milhão morreram e foram atiradas ao mar antes da chegada de 12,5 milhões de sobreviventes aos “portos do continente americano” (GOMES, 2019: 45-6):

Joseph Miller faz um cálculo assustador a respeito da mortalidade no tráfico de cativos no Atlântico. [...] As estimativas de Miller sugerem que, de cada grupo de cem escravos capturados no interior da África, apenas 40 sobreviveriam ao final dessa extensa jornada entre os locais de captura e o destino final da viagem, do outro lado do Atlântico. Em torno de 60% do total perderiam a vida pelo caminho.

Além das mortes por doenças contra as quais o corpo-território de vários povos não tinha defesa imunológica, há também, do chamado navio negreiro, registros de suicídios, tratava-se de morrer por recusa alimentar ou morrer no mar por precipitação, causa morte provocada pelo tráfico e relacionada ao banzo: “sentimento que oscilava entre tristeza, inconformismo, melancolia e raiva” (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 84).

Depois de enfrentar mortes por fome, doenças e tortura, quatro milhões e novecentos mil homens e mulheres arrancados de África foram submetidos ao trabalho em regime de escravidão no território que, hoje, corresponde ao Brasil (SCHWARCZ e STARLING, 2015). De acordo com a Base de Dados sobre o Tráfico Escravo Transatlântico (*Trans-Atlantic Slave Trade Database*), só entre 1651 e 1800, dos 17.459 africanos e africanas que foram forçados a embarcar, no Sudeste de África e nas Ilhas do oceano Índico, desembarcaram 14.692 no território brasileiro, e morreram, portanto, 2.767, na travessia, “indicando uma taxa de mortalidade de quase 16% durante a viagem” (ALPERS, 2018: 85). Não era doce morrer no Mar, tampouco no “navio negreiro”.

A viagem era longa; maior ainda o fastígio. Calunga grande é o mar, a enormidade de seu destino e de seu horizonte. Calunga pequeno é a terra que recebe esses corpos e os transforma em semente. Mas no caso da escravidão, reinventada no Novo Mundo, a terra tragou os corpos desses milhares de cativos, que foram antes transformados em prisioneiros, brutalizados pela violência desse sistema que supôs a posse de um homem por outro. (SCHWARCZ, 2001: 227)

Na Terra do Pau Brasil, em função do regime de trabalho escravocrata, 6% dos jovens e adultos “morriam de ‘cansaço’: exaustão, falência do corpo” (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 94). No Rio de Janeiro, a taxa de mortalidade dos recém desembarcados era tão alta, que os corpos eram jogados em “uma imensa vala”, também chamada “Cemitério do Valongo” (SOARES, 2018: 423), sem a menor possibilidade de colocar em prática os rituais fúnebre dos reinos africanos, os quais incluíam, além “do uso da cor branca nas mortalhas”, cortejos com danças, “músicas, palmas, cantos, fogos de artifícios”, como ressalta Cláudia Rodrigues (2018: 327).

Deslocando-se da sobrevivência à supravivência, os povos de “várias Áfricas” produziram comuns: companheirismo, “amizade, cultos, crenças, segredos de cura e religiões” (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 85). Resistências que lhes possibilitaram coalização e organização em Quilombos. Assim, puderam reproduzir modos de coexistência e de saber viver em comunidade, e em relação com a vida, a natureza e seus (e nossos) ancestrais. Sobreveram à morte e inventaram outras religiões. Para quem não se prende aos dogmas dessas e de outras religiões, “religiões são barcos, e a espiritualidade é o mar” (BRASILEIRO, 2022: 21). Nesse sentido, toda mulher sobrevivente é uma mar e pode afirmar, tal como afirma Castiel Vitorino Brasileiro: “eu sou a água, eu sou *kalunga*, eu sou filha da morte” (BRASILEIRO, 2021: 8).

No Brasil, ao longo da história, a linha de cor, a qual nos referimos anteriormente, aparentemente, foi rompida e começou a se multiplicar em linhas de cores, ora sofrendo resistências, ora apelando para o embranquecimento da raça e para a suposta democracia racial. Não obstante, a linha de cor racializada continuou sendo indicador de genocídio, etnocídio e feminicídio. Apesar da luta e do esforço epistemológico que nossas e nossos afrodescendentes fizeram e fazem “para que neste momento a promessa da mestiçagem – o nosso desaparecimento – não se cumprisse” (BRASILEIRO, 2022: 26), a cegueira da colonialidade do

saber faz com que, ainda hoje, o Estado racial e a sociedade etnocêntrica não consigam ver o arco-íris da produção social do desejo que veste a pele do corpo-território dos povos originários e da diáspora negra a partir de seus encontros e aquilombamentos, cosmopercepções, cosmologias e epistemologias.

Devir mulher de cor

Os estudos de María Lugones (2019, 2020) colocam em análise as instituições do sistema de gênero colonial/moderno a partir de dois analisadores: os feminismos de mulheres de cor e o sistema modernidade/colonialidade. A filósofa discute o pensamento feminista de autoras não brancas, faz a problematização categorial e critica a redução epistemológica do gênero como acesso a sexo e ao papel social nas teses de Aníbal Quijano acerca da colonialidade do poder, da colonialidade do saber e da colonialidade do ser (LUGONES, 2020: 53-83).

A produção de subjetividade diaspórica e o colonialismo epistêmico se expressam e se materializam nos corpos e nas relações de poder estabelecidas pelo colonialismo capitalístico e pelo capitalismo euroamericano e global. De acordo com Lugones (2020), a racialização do corpo da mulher é uma construção da colonização e da modernidade com objetivo central de servir seus interesses, ou seja, destituir a representatividade e o lugar de poder das mulheres. Nesse sentido, a autora nos mostra como o sistema gênero colonial/moderno agenciou processos de subjetivação por meio da destituição das mulheres dos espaços de poder, a partir da ruptura das relações comunais existentes em sociedades indígenas pré-colombianas e como, ainda hoje, segue subjugando homens e mulheres de cor à racialização do gênero e à generificação das relações étnico-raciais. Ao mesmo tempo, Lugones (2020) defende a promoção e a transformação das relações comunais contra as múltiplas formas de opressão – de classe, raça, gênero e sexualidade – e anuncia a importância da coligação e da articulação das mulheres de cor “não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial” (LUGONES, 2020: 80). A imposição dos gêneros pela modernidade colonial capitalista “atravessa questões ecológicas, econômicas, governamentais, atravessa relações com o mundo dos espíritos, o conhecimento, bem como as práticas diárias que nos ensinam ou a cuidar do mundo ou a destruí-lo” (LUGONES, 2019: 369).

Portanto, ao contrário do devir negro do mundo, produzido pelo Estado racial eurocêntrico e sua ideologia da raça (MBEMBE, 2018a), discutido anteriormente, há um devir negro minoritário, devir indígena, devir mulher de cor, um devir eco-feminista ecosófico. Trata-se de processos de desterritorialização e subjetivação singulares contra “uma linha de cor” segmentada às instituições de violência, à colonialidade e ao racismo estrutural; este herança histórica que produz amnésia racial e vergonha racial em quem inventou o outro como raça inferior para se projetar como a única raça humana. Nesse sentido, nos alerta Gloria Anzaldúa (2019: 343): “enquanto as mulheres forem diminuídas, o/a índio/a e o/a negro/a em todos/as nós são diminuídos/as”.

Para as mulheres de cor, pescadoras artesanais e autoras das narrativas que compartilharemos a seguir, o território das águas compõe um espaço sagrado, e o mar uma imensidão que se estende ao infinito, sustentando a vida e a memória dos que perderam à vida na travessia.

Cartografia do corpo-território: “É sagrado porque o rio não é apenas o rio”.

Ao cartografar o corpo-território das mulheres, nas comunidades tradicionais pesqueiras, e a luta dessas mulheres junto à Articulação Nacional das Pescadoras (ANP) e ao Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), há 8 anos, reconhecemos que, nesse campo de pesquisa-intervenção, a expressão sagrado tem um sentido xamânico como no perspectivismo ameríndio e na cosmopercepção Bantu. As mulheres nomeiam o território das águas de sagrado não como contrário de profano, mas como sinônimo de encantamento e antônimo de descanto. Trata-se, como veremos nas narrativas das pescadoras, produzidas durante as entrevistas que foram gravadas e transcritas, do “encantamento como ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma” (SIMAS e RUFINO, 2020: 11). Para Maninha é a ancestralidade que torna o território das águas um território sagrado:

Ancestralidade pra mim é tá no meu território. É vivenciar a cultura, é ver nossas crianças brincando no nosso rio. É ver a nossa Mãe Maré, todo dia, no balanço do vai e vem, contando as histórias que existe nela. Que essa ancestralidade vive em nossa mente, em nosso corpo. Nós, mulheres pescadoras, temos muito forte essa ancestralidade dentro de nós porque sabemos respeitar os direitos e diversidades a cada dia. [...] É ver o vai e vem da Mãe Maré pra nossa sustentabilidade. É saber que nós temos a história dentro de nós. É muito forte a nossa história da ancestralidade, dos nossos troncos, de nossos antepassados. Vivenciar isso não é pra todos. Somos só nós, mulheres pescadoras, que temos esse jeito de tá nessa brisa e tamos, aqui, ainda buscando muito mais vivenciar tudo isso pra não deixar morrer, pois é a nossa cultura. É a nossa vivência. (Maninha. MPP/CE)

Os enunciados de Maninha nos fazem ver o lugar da ecologia da ancestralidade no ecofeminismo ecosófico. Trata-se de reconhecer um trabalho de reprodução da vida em torno dos comuns (Terra, água, ar, ancestralidade, memória...) e de “não deixar morrer”, como ressalta Maninha, o que ainda resta de comum em um modo de vida que resiste à invasão do capital e à expansão do agronegócio, do hidronegócio, da mineração, da especulação imobiliária e do turismo predatório. Sem dúvida, trabalho de produção de subjetividade diaspórica, reprodução de indivíduos e força de trabalho invisibilizados nas relações econômicas e nos processos de semiótização e sujeição, por meio dos quais o corpo das mulheres é submetido à exploração capitalista e à naturalização de um modo de subjetivação, supostamente, destinado a elas (FEDERICI, 2019, 2022).

Para Ailton Krenak (2022), o comum porvir tem a ver com um futuro ancestral – um devir mar, rio-montanhas, rio-música, voz-das-águas, seres-árvores, Terra, Sol, Lua, estrelas, cosmos – que já existe e já estava aqui, tal como nas cartografias afetivas de povos originários, mapeadas pelo autor ao invocar esse devir e “conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (KRENAK, 2022: 14). Nessa conjugação do verbo devir corpo-território, Josana afirma que o território das águas “é sagrado porque o rio não é apenas o rio” e “porque o chão que nós pisamos é para além de ser chamado de chão, é ser chamado de Terra firme”.

Falar sobre por que o território pra nós, pescadores e pescadoras artesanais, é sagrado é porque têm, inclusive, coisas que a gente sente que nós não conseguimos ver, mas que nós sentimos, e que a gente muitas das vezes, não consegue nem expressar com palavras, através de palavras porque é um sentimento, assim, muito puro, muito nobre. Embora, mesmo a gente fazendo várias tentativas, a gente não tenha como expressar totalmente o significado dessa razão, porque vai para além de tudo aquilo que nós pensamos, além daquilo que nós vimos, e vai para além daquilo que sentimos e daquilo que nós tocamos. Então, o nosso território tem tantas maneiras da gente

tentar expressar o porquê que é sagrado. Então, o nosso território é sagrado por uma infinidade de sentimentos, uma infinidade de representações, por uma infinidade de segmentos e de significados que a gente não consegue expressar tudo isso em palavras. Pelo significado do peixe que nós pescamos, do período de reprodução das espécies, e da própria água que é a nossa piscina natural que nós nos banhamos, que nós pulamos no rio, que nós convivemos com ele, diariamente. É sagrado porque o rio não é apenas o rio. O rio vai para além de ser um simples rio. É sagrado porque o chão que nós pisamos é para além de ser chamado de chão, é ser chamado de Terra firme. E ser chamado de algo aonde nós pisamos e nos sentimos firmes, nos sentimos seguro. É sagrado pelo vento que sopra em nosso rosto, pelo próprio ar que nós respiramos, pelo Sol que vemos nascer e sentar todos os dias. É sagrado pelo canto dos passarinhos. É sagrado pelo próprio soprar do vento que nós não vemos, mas sentimos. É sagrado por tanta coisa. Então dizer que pra nós o nosso território é sagrado é porque é do nosso território que nós tiramos o nosso alimento. É sagrado porque representa a vida. Porque nós vivemos em meio a natureza. Nós vivemos em harmonia com a natureza. (Josana Pinto. MPP/PA)

Tal qual o arte-educador, biólogo e artista visual indígena, Emerson Pontes (2021), que fala de “território-gente” e “corpo-floresta”, Josana fala de rio-gente e corpo-rio. “O rio pulsa forte por que se move e tem história, ele se encontra por que está conectado, o rio é o rio, tem memória ancestral como a gente que nunca morre” (PONTES, 2021: 35). Para Pontes e também para as mulheres das águas, como Josana, Maninha, Eliete Calheiros e Dona Celeste, a vida no território segue um fluxo ancestral natural e está, ecologicamente e espiritualmente, ligada a esses modos de existência que o tornam sagrado e pelo qual lutamos e nos sentimos enlutados; assim, defender a vida do território e seus ecossistemas é defender a nossa vida, é preservar a nossa memória e construir novas histórias.

Trata-se da defesa de um futuro ancestral moldado pelas realidades das lutas do passado e do presente, construído e vivenciado pelos povos das águas, do campo e das florestas: a luta pela vida, pela terra, pela água, por direitos, sobretudo pelo direito ancestral de pertencer a um território livre. Um comum entraiado⁵ pelas comunidades que combatem as políticas de morte ecocidas e etnociadas, e de povos que se fazem corpo-território ao conjugar o verbo nós e formam a “primeira linha na luta por uma sociedade distinta, por uma reprodução que nos dê vida, que nos dê um futuro, que nos nutra e que não nos mate” (FEDERICI, 2020: 2).

No contexto das comunidades tradicionais pesqueiras, existem uma episteme das águas e uma psicologia da pesca artesanal entre as mulheres que comungam uma concepção de luta pela vida que se confunde com o luto pelas perdas no território das águas e seus ecossistemas marinho e terrestre. Nesse sentido, como ressalta Leda Maria Martins (2021: 54), “a memória se inscreve, imanta e repõe valores culturais de variada abrangência, significação e expansões rizomáticas”. Na cosmopercepção do povo Bantu, nosso corpo-território é sagrado porque “o mundo natural é um reflexo ‘da grandeza de Kalunga’, ‘a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (*luyalungunu*)’” (FU-KIAU apud MARTINS, 2021: 55). Para algumas e alguns de nós que somos de religiões afrobrasileiras, *águas grande* ou *kalunga grande* é o mar, “lugar do sagrado, espelhando a divindade, na qual habita o poder da vida, da morte e das travessias” (MARTINS, 2021: 58). É sobre a interface entre essa cosmopercepção e a vida cotidiana no território das águas que Eliete Calheiros escolhe os pontos por meio dos quais ela vai entraiar os sentidos que emergem dos processos de subjetivação como matéria de expressão do território sagrado:

⁵ Do verbo entraiar, entraiendo é a ação de traifar a rede de pesca com linha e agulhas. Entraiendo é uma expressão cuja imagem remete ao movimento que se faz com agulha ao ir traçando os pontos firmes entre as malhas da rede até ficar no ponto de fazer o acabamento e pescar.

Existem vários pontos e motivos para os pescadores artesanais terem a consciência de que as águas são sagradas. A pesca artesanal, além de ser uma profissão, é um modo de vida. Porque o pescador artesanal não começa ser pescador aos 18 anos, quando tira a carteira de pescador [Registro Geral da Pesca]. Ele é iniciado desde muito criança, vendo os pais saindo de casa com os apetrechos de pesca e voltam com toda aquela beleza da mariscagem. E com, mais ou menos sete anos, essa criança também começa a mariscar. E isso causa naquele pescador mirim e depois na vida adulta, uma relação de confiança com os rios e as marés; porque ele reconhece que sua necessidade de alimento, de recurso financeiro, vem através dessas águas. Por isso esse respeito, essa dependência. Além da pescaria, foram e são nas águas dos rios, que se tira água para beber, Águas pra diversão, Águas para lavar roupa, Águas para limpar a sujeira do corpo e lavar a alma. O criador supremo criou os rios e os mares e tudo que neles há. E por mais que a ciência dê suas explicações, o pescador percebe ao longo da vida, que as águas dos rios e dos mares, não vivem só. Que seres superiores a nós cuidam dos manguezais, daquela imensidão das águas do mar. Que as águas dos rios são misteriosas. Por isso que existem as tantas lendas das Serreias, da Mãe D'Água, da Vovó Do Mangue... As religiões de matriz africana sabem muito bem da importância das águas dos rios e dos mares. Mas há quem acredite, e quem não acredite. Mas todo quilombola, todo pescador, tem esse respeito pelas águas. E na dúvida, todo mundo pega flores pelo caminho e jogam nas Águas. Tocam nas águas e se benzem. [...]. VIVA A DEUS! E AS ÁGUAS! (Eliete Calheiros, ANP/BA)

Nessa perspectiva, podemos dizer que não são só as pescadoras artesanais que precisam “da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e por isso” (KRENAK, 2022: 17) são chamadas mulheres das águas. Todas, todos e todes nós podemos saciar essa fome de pão e essa sede de beleza e aprender com essa filosofia, seu modo de vida, sua cultura, sua economia de subsistência e experiência de pertencimento, “uma potência de existir que tem uma poética do esquecimento” (KRENAK, 2022: 64), abandonada pelo colonialismo epistemológico.

De acordo com Márcio Seligmann-Silva não é verdade “que o Brasil é um país sem memória”.

O que acontece é que, quando se trata das marcas da memória daqueles que são subalternizados, dos que se opõem às políticas das elites e lutam por uma sociedade mais justa, são essas as memórias que são recaladas e tendencialmente apagadas em nossa sociedade. (SELIGMANN-SILVA, 2022: 340)

Para Dona Celeste o que torna o território sagrado é a vida e também a memória do luto pela morte dos ecossistemas no território das águas, pois o contrário da vida não é a morte, mas o capital que é a morte em vida. “Só o território tem o poder de origem, de reconhecer as energias [...] e a força que nos dá de vida” (Dona Celeste, MPP/PI). Pensando sobre esse “Axé”, essa força vital e esse poder de natureza ancestral, duas referências nos remetem à memória das águas:

A primeira: nos terreiros de Umbanda. É comum que as entidades espirituais (entre Pretas Velhas, Caboclas, Boiadeiros e outras), com as quais as pessoas médiuns (filhas e os filhos da casa ou da roça) trabalham, recomendem às pessoas consultentes uma visita às águas grandes, ao mar, para que façam oferenda de flores à *kalunga grande*, numa referência à força responsável pela criação, renovação e equilíbrio da vida. Kalunga Grande”, à vida (renovação); “*kalunga pequena*”, à morte (cemitério). Assim, os rituais de limpeza, de purificação e transformação das energias da vida são feitos no mar. Desde o nascimento à morte. A entrega da dor, da tristeza, do medo e da gratidão é feita ao mar para que a energia da vida se transforme, se renove, se manifeste. É o mar que guarda a transformação. A mudança. É o mar que transforma a morte em vida, e a vida em morte. Para os povos africanos que vieram traficados e aprisionados nos navios, foi pelas águas do mar que *kalunga*, a entidade reverenciada pelos povos Bantu (*kalunga*,

se diz em *kimbundu*, oceano, passagem), a senhora da imensidão, conduziu os fluxos da reexistência, da morte e do renascimento na travessia, sejam dos corpos assassinados jogados nas águas, sejam dos corpos vivos sequestrados para o cativoир em outras terras.

A segunda: no Candomblé. É o mar também a morada da mãe cujos filhos e filhas são peixes, Iemanjá, (que em yorubá se diz *Yemonja* ou *ye ye omo eja*). No culto às energias de *nkisis* e orixás, a ritualística do nascimento e da morte passam pelas águas. Na iniciação no candomblé *keto*, o primeiro compromisso de limpeza e permissão, o primeiro *ebó* é nas águas do mar e na cachoeira. É com *Yemonja* a mãe de todas as cabeças, mas também com *Olokun*, regente das profundezas do mar e com Oixum, a divindade das águas doces, que a pessoa vai se fortalecer nos rituais iniciáticos. Também a morte tem seu ritual de passagem para o estado ancestral (MANZOCHI, 1995), a despedida e a passagem da vida encarnada para a dimensão da ancestralidade acontecem com o *axexê*, durante sete dias/noites através de cantos e entrega de alimentos e objetos da pessoa que morreu; de acordo com a orientação que for recebida através do jogo de búzios, essa despedida pode ser finalizada nas águas do mar. Vida e pós-vida se relacionam e se integram com as águas, nas águas, pelas águas. Na espiritualidade e filosofia de tradição africana nagô, as energias femininas estão ligadas às águas, em África em particular: “Oxum é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu” (VERGER apud RANGEL e GOMBERG, 2016: 30). Obá, a guerreira, faz parte do rio Obá, que está a Noroeste da Nigéria, é um afluente do rio Oxum. Ewa, deusa do rio Iewá, também na Nigéria. “Nanã é a rainha das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos” (RANGEL e GOMBERG, 2016: 30). Nanã traz as águas das chuvas que seguem para o mar. Iemanjá, cultuada na Nigéria nas águas doces do rio Oxum, no Brasil passa a ser cultuada nas águas salgadas. O feminino é a energia responsável pela passagem.

Eliete Calheiros relata que seu pai e sua mãe sempre contaram para ela e seus irmãos e irmãs “histórias reais, do quanto as águas do rio são misteriosas”. Para os povos do mar, as Águas Grande também têm seus mistérios. De acordo com Castiel Vitorino Brasileiro (2022: 60), “Kalunga é esta zona cósmica dita por algumas pessoas como Mundo dos Mortos, ou Mundo Invisível”. Para a autora, *kalunga* é “uma zona de memória, *Memória da Transfiguração*, misteriosa, escura, breu como o fundo do mar, como nós” (BRASILEIRO, 2022: 600).

Maninha, Josana, Eliete Calheiros e Dona Celeste, mulheres de cor, pescadoras artesanais, que compuseram estas cartografias do corpo-território e que fazem do território das águas local de refúgio, são, dentre outras, “pessoas em diásporas africanas e indígenas que fogem da racialização de suas existências, e criam ali [nas águas] promessas de libertação e confirmam profecias de liberdade” (BRASILEIRO, 2020: 167), buscando superar conflitos étnicos para que, juntas, possamos enfrentar disputas políticas e a morte do território das águas. Que a morte seja apenas transfiguração e transmutação do corpo-gente para o corpo-território das águas. É essa ecologia da ancestralidade que alimenta nosso *orí* (ecologia mental).

Palavras ao mar

À diferença e à semelhança da imagem de pescador que atravessa os versos de Caymmi, na epígrafe com a qual abrimos a introdução deste relato de pesquisa, há, nas comunidades tradicionais pesqueiras, mulheres de cor, pescadoras artesanais, que não têm apenas um bem na terra e um bem no mar. Elas também têm

uma benquerença à vida no território das águas (Terra, mares, rios, igarapés, lagos, lagoas, gamboas e mangues), onde seus modos de existência expressam um saber viver de quem faz parte da natureza ancestral e de quem se sente pertencente ao território. Nesse enlace, o território das águas tece o corpo-território das mulheres, enquanto elas confeccionam artefatos da pesca e realizam um trabalho de reprodução da vida como quem tece o mar, entraiendo redes, entraiendo sonhos. Trabalho artesanal de uma vida. Uma vida que envolve ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

A pele que habita o corpo-território dessas mulheres é o território das águas. É no movimento e balanço das águas que seu corpo gira em torno de uma luta ecofeminista ecosófica protagonizada por elas e outras mulheres que se organizam e produzem aliança contra as múltiplas opressões e subalternizações.

Diante de ameaças às vidas causadas pelo colonialismo capitalístico e pelo desequilíbrio ambiental, podemos repensar nosso modo de vida e olhar as populações que mantém os biomas e os ecossistemas das águas, do campo e das florestas existindo. Em comum, essas populações guardam tradições ancestrais que contribuem na forma de se relacionar com a comunidade e o território. Essas populações nos ensinam como resistir ao colonialismo capitalístico e como sobreviver utilizando-se de saberes ascendentes e práticas que, em geral, respeitam a vida humana e não humana, e os encantados e encantadas.

Portanto, não é o trauma provocado pelo colonialismo e não são as violências da racialização da vida e da morte que compõem a ecologia da ancestralidade, mas a vida e a dimensão ético-política do luto pela perda das vidas humanas e não humanas e a transfiguração na encantaria. Assim como as três ecologias têm interferência na produção de subjetividade e atravessam nossos processos de subjetivação, afetando nossos sonhos, nosso modo de amar, desejar, sentir, pensar e agir, também a nossa ancestralidade (quarta ecologia) ecoa no nosso corpo-território, nas águas, no campo e nas florestas e nos convida a pensar uma psicologia ecofeminista ecosófica e a colocar em ação práticas em defesa de um futuro ancestral, práticas que possam causar menos impactos naturais e mais cura da Mãe Terra.

Recebido em 6 de setembro de 2023.

Aprovado em 26 de agosto de 2024.

Referências

- ALPERS, Edward A. “Africanos orientais”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade – 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. pp. 84-91.
- ANZALDÚA, Gloria. “La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo, 2019. pp. 335-473.
- BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 52-72
- BEDINELLI, Talita. “Por que os garimpeiros comem as vaginas das mulheres Yanomami?”. In: *Sumaúma: Jornalismo do Centro do Mundo*. Edição de Eliane Brum. Altamira, 2022.
- BELTRÁN, Elizabeth Peredo. “Ecofeminismo”. In: SALÓN, Pablo (org.). *Aterna-tiva sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Elefante, 2019. pp. 113-143.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Memórias da transfiguração: redizendo a Fonte Grande. *Revista Humanidades e Inovação*, 7 (25): 166-172, 2020.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Quando o sol não mais brilhar: a falência da negritude*. São Paulo: n-1 Edições; Ed. Hedra, 2022.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), PUC, São Paulo, 2021.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CARNEIRO, Suely. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrênia – Volume 3*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FEDERICI, Silvia. *Capitalismo, reprodução e quarentena*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.
- GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos até a morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2012b.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012a.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina*. Libro digital. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: UFF, 2021.

HAIDER, Asad. *Armadilhas da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KRENAK, Ailton. “Comece a mudança por você mesmo”. In: CONH, Sergio (org.). *Ailton Krenak: encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015a. pp. 228-235.

KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. In: CONH, Sergio (org.). *Ailton Krenak: encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015b. pp. 160-167.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, María. “Colonialidade e Gênero”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo, 2020. pp. 53-83.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo decolonial”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo, 2019. pp. 369-391.

MANZOCHI, Helmy Mansur. Axexe: a rite of passage. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5: 261-266, 1995.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poética do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Bru. *A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

PONTES, Emerson. *Teatro e os povos indígenas: janelas abertas para a possibilidade. O que fazer após o fim? Recriar-se*. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico. *Geoingá*, (8) 1: 23-47, 2016.

RODRIGUES, Cláudia. Morte e rituais fúnebres. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. Companhia das Letras, 2018. pp. 322-327.

ROLNIK, Suely. *Esferas da Insurreição*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. A travessia da Calunga Grande. Três séculos de imagens sobre o Negro no Brasil. (1637-1899). *Revista De Antropologia*, 44 (2): 227-230, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARRLING, Heloisa M. *Brasil: Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SELIGMANN-SILVA. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2022.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2020.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. “Valongo”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. Companhia das Letras, 2018. pp. 419-425.