

ANTROPOLOGIA DA VIDA DIANTE DA CATÁSTROFE

Indira Viana Caballero

Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Suzane de Alencar Vieira

Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Alejandro Fujigaki

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Iberoamericana

submissão: 05.09.2022 aprovação: 12.09.2022

A Antropologia constituiu-se por um pacto epistemológico e ontológico antropocêntrico. A disciplina começou seu caminho pelo solo das ciências como um espelho duplamente narcisista: mirava o humano desde a perspectiva da sociedade ocidental cujo interesse por outros povos emergia na medida em que esses eram vistos como uma variação de si mesma.

Pesquisas etnográficas na Amazônia e suas ressonâncias na teoria do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (2002), em continuidade com o propósito inaugurado por Lévi-Strauss (2004), começaram a romper com esse pacto antropocêntrico na Antropologia. Diversos arranjos de mundos vivos, etnograficamente reportados, permitiram um desvio do olhar, dos limites das divisões fundantes do pensamento ocidental, para as relações entre humanos e mais que humanos em complexas interconexões e em diferentes planos e ritmos de existência.

Mais recentemente, a expressão “Antropologia da vida” vem ganhando relevância em etnografias na Mesoamérica e nos Andes a partir de abordagens fenomenológicas e semióticas relacionadas ao campo de estudos da Antropologia das relações humano-animal e da Antropologia da técnica.

Johannes Neurath, Perig Pitrou e Carmen Valverde (2011), entre outros, vão chamar de “Antropologia da vida” a maneira de conhecer mais profundamente as atividades humanas dirigidas ao entendimento da vida e sua continuidade, bem como do fluxo da vida em diferentes contextos culturais e sociais, especialmente

na Mesoamérica mexicana. Perig Pitrou (2016) chama atenção para as (des)continuidades entre processos técnicos e processos vitais, dissolvendo a rígida separação, a priori, entre eles. Em sua proposta, em vez de lidar com a vida de forma reducionista ou atribuindo-lhe um sentido universal, trata de considerá-la em suas várias dimensões sem reduzi-la a somente uma delas, mas abarcando sua “multiplicidade manifesta em várias escalas” (Pitrou 2016:24), esquadrinhando a multiplicidade das teorias da vida.

Pitrou (2016) lembra que, apesar de diferentes tradições metodológicas da Antropologia terem olhado, de certa forma, para a vida - por meio de ritos associados ao ciclo de vida, circulação de substâncias, práticas terapêuticas, além de etnoclassificações, mitos, gramáticas e léxicos etc. -, nas duas últimas décadas, diferentes perspectivas teóricas para abordar a vida de outras formas foram se multiplicando, a exemplo da ecológica, pelos trabalhos de Ingold (2000) e Ingold e Pálsson (2013); da semiótica de Eduardo Kohn (2013); da microbiopolítica (Paxson 2013); dos estudos da ciência e da tecnologia (Franklin & Lock 2001; Helmreich 2009); e, podemos agregar, ainda, dos estudos multiespécies com os trabalhos de Haraway (2015, 2016), Tsing (2015, 2019), Tsing et al. (2017), entre outros. Todos esses desdobramentos, apesar de muito profícuos, talvez deixassem passar uma “visão de conjunto”, indispensável para “desenvolver uma antropologia da vida cujo objetivo não seria, evidentemente, o de unificar os domínios explorados pelos antropólogos ao buscar uma concepção de vida por

todos partilhada”, mas que explicitasse “as variações encontradas nos trabalhos antropológicos e nos sistemas de representações atualizados pelas investigações etnográficas” (Pitrou 2016:25).

Com efeito, a proposta de Perig Pitrou tem como foco a imbricação de processos vitais e técnicos, permitindo compreender o funcionamento “cosmobiopolítico” das sociedades ameríndias, abordagem de certa forma inovadora e, ao mesmo tempo, complementar às anteriores, a qual vislumbra a vida a partir de categorias de ação de humanos e nãohumanos em “configurações agentivas” (Pitrou 2015). Essa abordagem carrega consigo uma inspiração etnográfica desencadeada pelo trabalho de campo de longa duração do autor com os mixe, no México, povo que realça a importância “da coordenação de ações dos humanos e de ‘Aquele que faz viver’” (Pitrou 2016: 25), ênfase que o autor encara como uma espécie de teoria da vida explorada pelos mixe em suas práticas rituais. Esses regimes de coatividades permitem construir corpos e formar pessoas em suas respectivas redes (Pitrou 2020: 383-385). O autor faz um chamado - com o qual concordamos - para que, ao tentar estabelecer os fundamentos de uma Antropologia da vida, sejamos rigorosos, visando desenvolver nossas análises a partir dos materiais empíricos disponíveis e não criar somente elucubrações teóricas (Pitrou 2020).

Baseando-se nos novos rumos da Antropologia nas duas últimas décadas, a antropóloga andinista Denise Arnold (2017) também advoga a favor de uma nova subdisciplina chamada “An-

tropologia da vida”. Segundo ela, haveria certas diferenças de ênfase quando se fala de uma Antropologia da vida e de uma Antropologia convencional. A primeira não seria mais relativa aos estudos direcionados para entender outras ideias “sobre” a vida ao redor do mundo, mas estaria atenta a “entender cómo se manejan estas otras ideas del mundo en la práctica y, además, cómo comunicar estos nuevos entendimientos a sus lectores” (Arnold 2017: 25). Arnold nota que as mudanças de paradigma que transformaram a Antropologia no cenário contemporâneo - a virada ontológica, o novo materialismo na Antropologia e na Arqueologia, bem como o retorno ao animismo - colocam a vida, ou o vivo, em destaque, e voltam-se para a compreensão de outras maneiras de ser e estar no mundo que levem em conta formas mais simétricas de relação entre humanos, animais, plantas e coisas.

O perspectivismo ameríndio e a ênfase nas ontologias relacionais que atravessam os estudos das terras baixas são parte fundamental nessas viradas, a ponto de reverberarem nos estudos andinos, conforme Arnold (ver Cavalcanti 2007; Pazzarelli 2010; Kohn 2013; Lema 2014; De la Cadena 2015; De Munter 2016). Um dos seus efeitos é o retorno do “animismo”, um conceito relativo à força vital que anima aquilo que é vivo, inclusive, coisas materiais, e que traz consigo novas perguntas tanto a antropólogos/as como a arqueólogos/as em contextos andinos. Nessa literatura, “ánimo” é um conceito central que coloca uma pergunta-chave: trata-se de “algo intrínseco de la vida en sus aspectos animados, o alterna-

tivamente de algo que se agrega a los elementos de la vida, mediante el rito y otras acciones para hacerlos animados” (Arnold 2017: 18). Isso se articula tanto a um debate em torno das ideias de animismo e agency ou agência, como a uma abordagem da técnica e das tecnologias nos Andes, na medida em que parte da questão está relacionada à possibilidade de o “ánimo” compor o fluxo das forças no mundo.

Um dos exemplos dado pela autora é a noção do têxtil artesanal como ser vivo ou “ser viviente”, algo abordado em sua própria pesquisa nos Andes bolivianos (Arnold 2000; Arnold & Espejo 2013), e nas de outros autores (Cereceda 1986; Desrosiers 1982). Ao tecer, as tecelãs dizem que o têxtil está se convertendo em “pessoa”, ideia que acompanha também o processo de confecção manual de cerâmicas (Sillar 2000, 2007) e de outras coisas materiais. Nessa feitura, o que está em jogo é como “se introduce la fuerza vital en la materia para transformar en persona” (Arnold 2017: 19), e como os praticantes dessas formas de manufatura aprendem a fazer isso, ou seja, “la cadena operatoria del textil no consiste solamente en un conjunto de secuencias técnicas” (Arnold 2017: 18). A autora destaca uma tendência a favor de uma “cosmopraxis, centrada en la acción y el aprendizaje de cómo actuar en el mundo”, e que “conciérne a las prácticas relacionales de coparticipación en el mundo” (Arnold 2017: 16).

Para Eduardo Kohn (2016: 3), o engajamento dos estudos antropológicos com a vida mais que humana envolve uma ruptura com “um circuito auto-referencial fechado” da Antropologia

que mantém a linguagem analítica comprometida com atributos humanos como a linguagem representacional. Para considerar emaranhados mais que humanos, segundo Kohn (2016), é necessário ir além do dualismo material e semiótico, e alcançar o que Haraway (2016) formula como “presenças corporais-materiais-semióticas”. Essa proposição de Kohn (2016), segundo a qual a vida é um processo de signos, no qual signo e mundo são coextensivos, ampara-se em sua etnografia com os runa, da alta Amazônia equatoriana. Ao extrapolar a concepção runa das relações com os cachorros e estabilizar um quadro analítico semiótico para a questão da vida na Antropologia, Kohn (2016) localiza processos vivos em uma ecologia de selves reconhecíveis como “locus de intencionalidade no interior de uma linguagem”, como pontos de intencionalidade e de motivação.

Kohn (2016) designa como Antropologia da vida:

um conjunto diferente de continuidades que ligam todas as formas de vida [...] um modo de delimitar o conjunto de entidades que partilham uma única característica definidora – a saber, que todas entidades representam o mundo –, para traçar os efeitos que isso possui em nós humanos e, por conseguinte, a maneira como nós podemos repensar ‘o humano’. (Kohn 2016: 31)

Nessa perspectiva, uma Antropologia da vida começaria com o questionamento da prerrogativa ontológica dos humanos em relação à interpretação de signos e esse questionamento apenas é possível de ser enunciado porque está fortemente ancorado nos mundos e arranjos in-

terespecíficos que os runa fazem existir.

Os mundos indígenas propõem mundos não antropocêntricos, mundos multiespécies em que animais, plantas e fenômenos ambientais têm ou podem ter o mesmo estatuto de pessoa, onde há uma atenção para as relações que ultrapassam o sentido de necessidade, sobrevivência ou utilidade para os humanos. As etnografias desses mundos permitem visualizar modos entremeados de viver, histórias entrelaçadas entre humanos, plantas e animais, espíritos, criações técnicas, atmosfera, vírus, bactérias e demais processos vivos que haviam sido excluídos do horizonte da Antropologia comprometida com a suposta singularidade humana. Essas novas abordagens constituem uma forma não antropocêntrica de mirar para essas relações. Trata-se, assim, de uma Antropologia que se ocupa de outra imagem de alteridade para além do humano, o que transforma simultaneamente a concepção de excepcionalidade humana ante outros seres. Esse deslocamento da Antropologia em direção a processos vivos é um ponto de partida importante, embora não suficiente para problematizar a morte e a catástrofe em uma perspectiva multiespecífica e não antropocêntrica.

Como esse campo de estudos se guia por aprender a estar atento às diferentes formas e fluxos de/da vida e de distintas naturezas, torna-se imprescindível a colaboração de coletivos que cultivam essa sensibilidade, assim como o exercício de nos submergir a outras sensibilidades entrelaçadas com agências e seres mais que humanos. Tais estudos ressoam também sobre

a ideia biológica de espécie: o mais importante não é a classificação de seres, mas os processos de vinculação, interdependência e intercâmbios. Nesse sentido, a percepção do entrelaçamento multiespécie e multinatural, fora dos quadros de classificação e hierarquização científica da vida e do vivente, é também uma forma de descolonização do pensamento das distintas disciplinas e suas formas básicas de classificação e de apropriação do mundo. Podemos entender a Antropologia da vida como uma aposta no diálogo com povos indígenas e povos tradicionais; e em uma atenção etnográfica, às comunidades multiespecíficas, como abordado em outro momento (Vieira, Caballero & Fujigaki 2022). Esse deslocamento em direção a processos vivos é um ponto de partida importante, embora não suficiente, para descortinar o posicionamento que buscaremos constituir a seguir.

Antropologia da vida diante da catástrofe é um nome que preferimos usar considerando esse movimento na disciplina. A proposta é pensar a vida sem os atributos “cultural” ou “social” para acompanhá-la em seu movimento de proliferação, mas com uma atenção específica a situações de destruição ou colapso ambiental, assim como aos movimentos de resistência de coletivos minoritários e de recriação das possibilidades da vida.

Pensamos a Antropologia da vida como uma objeção e uma exigência diante das catástrofes. Objeção às formas de pensamento e de produção extrativistas que se estruturam sobre a divisão entre sujeito e objeto, humanos e não humanos, conhecimento e sentidos, humanos e ambiente,

para tornar os segundos apropriáveis pelos primeiros em relações ambientais mecânicas e utilitárias. E a exigência de fazer existir na etnografia mundos vivos que divergem e refluem da catástrofe contínua do capitalismo que, entre outros nomes, é designada como Antropoceno.

Mas fazer existir mundos vivos, em nossa perspectiva, não é celebrar as relações ecológicas benignas e coroar as boas práticas de cuidado com os seres. Em nossa proposta, os mundos vivos são mundos perigosos. Acompanhando a crítica que Marilyn Strathern (1999) faz a Tim Ingold, não se trata de habitar uma natureza unicamente criadora e benéfica, e conceber relações entre pessoas (humanas e mais que humanas) em um sentido integrador, solidário e benfazejo. As artes da vida humana, como observa Tsing et al. (2017), entrelaçam-se às artes da vida de outras espécies de maneiras nem sempre prolíferas. São artes vulneráveis e os encontros são potencialmente perigosos e mortais. A percepção de que “nenhuma espécie atua sozinha”, como nos diz Donna Haraway (2016), nos coloca diante da imagem de arranjos de distintas espécies que fazem história, não somente evolutiva como também de outros tipos.

Ao invés de uma postura contemplativa diante de diferentes concepções de vida, nossa proposta é posicionar o diálogo antropológico diante não somente da catástrofe climática, mas também de catástrofes, como a mineração, o garimpo, o desmatamento e a violência do agronegócio, que não param de acontecer aos povos tradicionais desde a colonização. O aspecto do

capitalismo que esses povos conhecem há centenas de anos é a destruição que se convencionou denominar desenvolvimento ou progresso. Buscamos construir uma Antropologia da vida premeida por situações em que a vida, em arranjos multiespecíficos, está sob ameaça.

A crise ecológica global procede de uma simplificação de ecossistemas, de genocídios e ecocídios em que são destruídas composições da vida. A perspectiva multiespécie e multinatural torna mais visível e complexa a compreensão das relações entre humanos e mais que humanos, assim como a percepção da intensidade da mudança ecológica e climática. Além disso, a crise ecológica e climática global faz existir um mundo perigoso, tóxico e inviável para a vida de muitas espécies, incluindo a nossa. E outras ecologias divergentes em relação ao modo capitalista de apropriação ambiental estão mais preparadas para lidar não somente com mundos vivos, mas também com mundos em seus vínculos de perigo e com cenários catastróficos.

Habitamos um mundo em que a separação hierárquica e hierarquizante de certos grupos antropomórficos sobre todos os outros seres dos outros mundos está dada. Nossa proposta visa reverter essa tendência (que às vezes parece única, inequívoca, intransponível) ampliando - de todas as formas possíveis - as perspectivas metodológicas, ontológicas, epistemológicas e políticas das interações que tornam possível a vida, a morte e a existência de qualquer grupo humano e mais do que humano. Interessa-nos construir as ferramentas reflexivas e autocríti-

cas para compreender a existência - do princípio ao fim - nos termos de cada grupo, bem como a identificação, descrição e análise das interações que permitem a continuidade e descontinuidade dessa existência.

Essa Antropologia da vida diante da catástrofe se inspira em considerar as interações além dos processos biológicos visíveis. Consideramos que as ligações - substanciais e relacionais - entre seres e efeitos elementares são de diferentes ordens, planos e ritmos. Nossas expectativas não estão dirigidas apenas para outras formas de compreender e criar a vida diante da morte e das catástrofes, mas, sobretudo, extrair as consequências dessas considerações em nossos próprios contextos vitais.

A pandemia e seu rastro de morte é um evento perturbador que constituiu um divisor de águas em nossa trajetória pessoal e coletiva, em nível local e global. Essa proposta, que começou a ser construída no momento de pandemia do Sars-Cov2 e da Covid-19 obrigou-nos a considerar nossa existência como uma espécie mais entre outras, uma espécie em devir com outras. Como propõe Donna Haraway (2016), sempre fomos uma composição ontológica heterogênea e é necessário fazer teoria política a partir dessa premissa.

No entanto, de um ponto de vista outro, a pandemia pode não ser a pior das catástrofes. Muitas outras catástrofes - como a invasão colonial, a escravização de povos africanos, os campos de concentração nazi, as bombas de Hiroshima e Nagasaki - desestabilizaram a imagem que existia de ser humano. Para muitos povos indígenas e

tradicionais, entre tantas possibilidades e desdobramentos, outras epidemias que acompanham a mineração, grandes obras de infraestrutura e invasão agropastoril ameaçam continuamente destruir mundos aos quais estão emaranhados. Essa tomada de consciência de que estamos imersos na catástrofe, que não será a única nem a última, conduz-nos a uma nova sensibilidade ecológica, uma nova atenção que nos permite mover mais devagar por essa pletera de estudos reunidos em torno da Antropologia da vida.

Assim, a proposta deste dossiê orientou-se por uma questão pragmática: como criar uma Antropologia da vida no momento em que somos perturbadas/os pela catástrofe? Como habitar um mundo em ruínas, territórios existenciais devastados pelas mortes em série da pandemia da Covid-19 e por catástrofes ecológicas e climáticas? Nosso objetivo foi testar ferramentas e conhecer outros arranjos ecológicos para tornar habitáveis nossos mundos pessoais e coletivos devastados ou em vias de sê-lo e despertar reflexões para lidar com a catástrofe. Ocupar-se com a vida interconectada com a morte nos mostra a necessidade de não apenas aprendermos a viver bem, mas considerarmos morrer da melhor forma possível. E nosso desafio foi buscar escutar, descrever e derivar consequências do chamado dos povos tradicionais sobre a persistente catástrofe colonial e capitalista que se acopla à pandemia e à catástrofe ecológica global.

A catástrofe, que inicialmente foi um contexto intransponível para a vida de muitos coletivos, agora é por nós retomada em um novo

posicionamento: a insistência em manter, no horizonte das criações etnográficas da assim chamada Antropologia da vida, essa tensão com as catástrofes que assolam os povos tradicionais e os processos vivos, entre elas a catástrofe ecológica global, assim como seu movimento de recriação e de resistência.

Manter a catástrofe no horizonte analítico da Antropologia da vida é um modo de ficar com o problema como o faz Haraway (2016). Assim como a vida, a catástrofe e a morte também são pensadas em uma perspectiva multiespécie. Não mais como um evento em ruptura com o cotidiano como foi vivenciada a catástrofe da pandemia, mas como uma ameaça prolongada. É também um modo de conectar as etnografias com lutas emergentes dos povos tradicionais contra situações de destruição e ameaça que se multiplicam no Brasil e em outros países da América Latina com a aceleração da devastação ambiental, das fronteiras agropecuárias, da mineração. A perspectiva das catástrofes atualiza o Antropoceno não como uma projeção de uma extinção futura, mas como um vetor de morte em curso desde a colonização e que se intensifica com a desregulamentação ambiental e territorial do atual governo brasileiro, que é a cristalização fascizante do capitalismo liberal, etnocida e ecocida.

Nesse percurso possível, os textos que compõem este dossiê nos fazem topar com o sumiço dos encantados e com a continuação da vida por outras vias na Ilha de Marajó, conforme o artigo de Kauã Vasconcelos; com novas percepções e sensibilidades ecológicas que emergem em nos-

so cotidiano tanto em meio a uma crise sanitária global, segundo nos mostra Carlos Estellita-Lins, como diante da presença de minorias na universidade e na possibilidade de se pensar em outras bases epistemológicas, como relata Pablo Albernaz; com a produção da vida entre as culturas mesoamericanas problematizada por Carlos Feliciano; e com processos de transformação, adaptação, resistência e resiliência de sociedades do altiplano central do México como nos registros paleoclimáticos abordados por Claudia Alvarado e Eduardo Corona.

Kauã Vasconcelos, no artigo “Fuga das Linhas: extinção e afastamento no convívio com os encantados na Ilha de Marajó”, aborda a questão da extinção diante da catástrofe climática que se intensifica a partir de uma questão colocada pelas pessoas da Ilha de Marajó sobre o sumiço dos encantados e da continuação da vida por outras vias. Para seguir com essa questão, o autor recorre às contribuições das religiões de matriz africana para uma compreensão da morte que não se reduz à desapareição completa ou extinção. Os encantados recolheram-se na Ilha de Marajó fugindo do barulho e das luzes da cidade. Mas esse sumiço também é um sinal de refluência, de reconstituição de um refúgio e da recriação das possibilidades de vida. Nessa perspectiva, como afirma o autor, “encantar-se multiplica as possibilidades de continuidade”.

A experiência de isolamento durante a pandemia de Covid-19 proporcionou uma abertura para uma paisagem incontornável: animais à solta e novas convivências. Sobre essa paisagem

é que nos fala Carlos Estellita-Lins em “Beija-flor airborne redux”, uma proposta textual que parte de sua experiência pessoal, realçando uma inclinação biográfica e autoetnográfica. Com a interdição da circulação dos humanos “e no ócio criado pela pandemia busquei a companhia de aves de parapeito - aquelas que ainda vem comer nas janelas”, as quais passaram a visitar sua casa periodicamente. Assim, criou-se uma “rotina de visitação em que eles foram trazendo parentes, amigos e outras espécies”, fazendo-o perceber a presença de mamíferos, insetos e plantas estranhas, além das aves durante um “isolamento compartilhado”. O autor problematiza a presença dos animais na cidade ao dizer que “alguns que têm seu direito de cidadania garantido são espécies companheiras, animais de estimação ou xerimbabos. A enorme maioria dos outros animais são considerados intrusos”. E vai além, lançando ao leitor reflexões que articulam os efeitos de uma “iné dita temporalidade catastrófica, globalmente compartilhada de modo quase sincrônico” que irrompe com a pandemia; o encontro inesperado entre duas espécies aéreas (vírus respiratórios e beija-flores) em meio a uma zoonose letal planetária; e a possibilidade de se falar sobre solastalgia, um mal-estar que vem na esteira da “destruição das paisagens com repercussão na vida orgânica, na saúde, em modos de viver e estratégias de olhar preciosas e sine qua non”, quicá cada vez mais comum em tempos antropocênicos.

No artigo “Cosmobiopolíticas indígenas: uma antropologia mesoamericana sobre la noción de

vida”, Carlos Feliciano Colazo sublinha a importância do sacrifício, dos cantos xamânicos para cura e também das danças cerimoniais enquanto instâncias rituais estreitamente relacionadas com a gestão e produção da vida entre as culturas mesoamericanas, tomando como referência quatro povos (huichol, rarámuri, tzeltal e masewal) a partir de etnografias recentes da região mesoamericana mexicana. Seguindo o trabalho de Perig Pitrou, Carlos Feliciano destaca o conceito de “co-atividade” e de “fazer viver”. A ideia de vida que emerge nesse artigo ressoa com a proposta do dossiê na medida em que ela é respondida a partir das etnografias, aparecendo como uma “noción flexible, variable y, por tanto, inestable”.

Alinhado à proposta de uma Antropologia do cosmo vivo de José Jorge de Carvalho, Pablo Albernaz coloca em paralelo a diversificação epistemológica das universidades no encaço das experiências dos Encontro de Saberes, a crise ecológica global e a crise que a pandemia do coronavírus provoca no modo de vida urbano. Nas palavras de Antônio Bispo dos Santos, que Pablo reconta em seu artigo “Encontro de saberes e ciência goethiana: epistemologias do cosmos vivo”, o primeiro encontro de saberes foi aquele entre povos africanos e povos indígenas, que torna possível a experiência dos quilombos, povos que dispõem de uma “linguagem cosmológica” e de “palavras germinantes”. Segundo reflexões de Antônio Bispo disseminadas no texto de Pablo, o isolamento não é inaugurado pela pandemia, que não fez mais do que intensificar uma tendência dos centros urbanos de isolar pessoas e esgarçar relações e vincu-

lações entre os seres. A experiência do Encontro de Saberes e as aulas de mestres/as postulam outro plano, o dos mundos vivos, para se formular a crise ecológica global que também é uma crise do modo de vida urbano capitalista.

Ao recuperar o tema do desaparecimento e da força de recriação de coletivos, o artigo “Xochicalco: la crisis ambiental y sociopolítica en un sitio del Epiclásico Mesoamericano” apresenta como sociedades do altiplano central do México lidaram com sucessivas mudanças climáticas a partir de dados paleoclimáticos do sítio arqueológico de Xochicalco, no estado de Morelos, no México. Claudia Alvarado e Eduardo Corona articulam sinais de intempéries e desastres climáticos severos e também registros de processos de transformação, adaptação, resistência e resiliência dessas populações. A Arqueologia busca nas sociedades do passado estratégias de adaptação, resiliência, transformação e resistência que podem apontar caminhos para enfrentar a atual crise climática global, colocando-nos diante da necessidade de

parcerias transdisciplinares com focos temporais e espaciais diversos, uma vez que o próprio contraste proporcionado por tais diferenças nos ajuda a levantar questões em outros contextos.

A Antropologia da vida vincula-se a uma atenção às diversas ontologias e convivialidades ambientais e éticas ecológicas para tomar a questão que é aqui prolongada etnográfica e reflexivamente: como aprender a viver num mundo em catástrofe sem ser unicamente por meio do desespero ou da negação? Como resistir a ela? Possíveis respostas foram aqui ventiladas por antropólogos/as e arqueólogos/as do Brasil e do México a partir do modo de existência dos encantados, da ética ecológica indígena e afro-brasileira, dos mundos vivos ensinados por mestres/as indígenas e quilombolas nas universidades brasileiras, da proliferação multiespécie imprevisível e incontornável, dos rituais criadores de vida na Mesoamérica e das estratégias de adaptação e de resiliência de sociedades indígenas do passado.

REFERÊNCIAS

Arnold, Denise. 2000. “Convertirse en persona” el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil, in *Actas de la 1 jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, pp. 9-28. Editado por Dernestre, Victoria Solanilla. Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.

Arnold, Denise. 2017. Hacia una antropología de la vida en los Andes, in *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, pp. 11-40. Editado por Mendoza, Galarza; Tatiana, Heydi. La Paz: ISEAT.

Arnold, Denise; Espejo, Elvira. 2013. *El textil tridimensional. La naturaleza del textil como objeto y como sujeto*. La Paz: Fundación Albó; ILCA.

- Cavalcanti Schiel, Ricardo. 2007. Las muchas naturalezas de los Andes. *Periferia* 7: 1-11.
- Cereceda, Verónica. 1986 [1978]. The semiology of Andean textile: the talegas of Isluga, in *Anthropological History Andean Politics*, pp. 149-173. Editado por Murra, John, Wachtel, Nathan e Jacques Revel. Londres: Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Munter, Koen. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis: visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungará* 48 (4): 629-644.
- Desrosiers, Sophie. 1982. *Métier atisser et vêtements andins ou le tissu comme être vivant*. Paris: Plon.
- Franklin, Sarah; Lock, Margaret. 2003. *Remaking Life & Death: Toward an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fé: School of American Research Press.
- Haraway, Donna. 2015. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Helmreich, Stefan. 2009. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Nova York: Routledge.
- Ingold, Tim; Pálsson, Gísli. 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kohn, Eduardo. 2016. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19.

Lema, Verónica. 2014. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina, in *Espacialidades altoandinas: nuevos aportes desde la Argentina*, pp. 301-338. Editado por Benedetti, Alejandro; Tomasi, Jorge. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Tomo 1.

Lévi-Strauss, Claude. 2004 [1962]. Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre, in *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades o Antropología Estructural II*, pp. 37-45. México: Siglo XXI Editores.

Neurath, Johannes; Pitrou, Perig e Valverde Valdés, María del Carmen. 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pazzarelli, Francisco. 2010. La importancia de hervir la sopa: mujeres y técnicas culinarias en los Andes. *Antípoda* 10: 157-181.

Paxson, Heather. 2013. *The Life of Cheese: Crafting Food and Value in America*. Berkeley: University of California Press.

Pitrou, Perig. 2016. Introdução. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. *Revista de Antropologia* 59(1): 6-32.

Pitrou, Perig. 2020. *Mesoamérica: ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola. pp. 357-393.

Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies: a Requiem to Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.

Sillar, Bill. 2000. *Shaping culture: making pots and constructing households. An ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes*. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd.

Sillar, Bill. 2007. Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes, in *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, pp. 513-529. Editado por Arnold, Denise Y. La Paz: Ciase; Ilca.

Strathern, Marilyn. 1999. No limite de uma certa linguagem (Entrevista a Eduardo Viveiros de Castro). *Mana* 5(2):157-175.

Tsing, Anna L. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Oxford: Princeton University Press.

Tsing, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

Tsing, Anna; Heather Swanson, Elaine Gan e Nils Bubandt. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vieira, Suzane; Caballero, Indira e Fujigaki, Alejandro. 2022. Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental. *El Tlacuache* 1019.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.