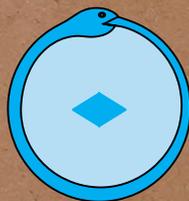
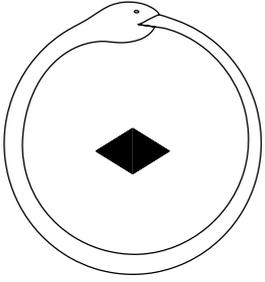


A VISUALIDADE  
ONÍRICA DO SALAR  
Liam Seeley



cadernos  
SELVAGEM



## A VISUALIDADE ONÍRICA DO SALAR

Liam Seeley

orientado por Pedro Meira Monteiro

Esta é a tradução de um trabalho feito em janeiro de 2021 por Liam Seeley<sup>1</sup> na sua graduação em Letras (espanhol e português) pela Universidade de Princeton, Estados Unidos.

O artigo foi escrito sob a orientação de Pedro Meira Monteiro. Todas as imagens reproduzidas aqui abaixo foram registradas por Liam.



*no sono rancoroso dos minérios,  
dá volta ao mundo e torna a se engolfar  
na estranha ordem geométrica de tudo*  
Carlos Drummond de Andrade,  
*A máquina do mundo*<sup>2</sup>

Seria impossível começar por outro lugar que não seja o subjetivo – há pouca margem para empacotar um espaço de 4 mil milhas em um parágrafo introdutório que não esteja ancorado sensorialmente de algum modo. Pois o salar é, acima de tudo, um espaço tornado legível (e ilegível) pelo visual.

Minha aproximação começa, então, em janeiro de 2019, já na metade da minha residência de um ano na Bolívia, paga pela universidade, junto a sete colegas, estabelecidos em Cochabamba. Minhas recordações do salar são confessadamente imagéticas, mediadas pelas reflexões que agora consigo, ocasionalmente, absorver nas fotos do aparelho digital que as capturou em um certo dia de janeiro. O Salar de Uyuni pode ser profundamente desorientador para o intrépido corpo ocidental capitalizado e sua sensorialidade – uma disposição autoconsciente do sujeito é tornada quase impossível sem os típicos marcadores visuais aos quais estamos acostumados, que separam o primeiro plano do plano de fundo. Em um lugar onde o céu é perfeita e mimeticamente absorvido pelos poucos centímetros de água reflexiva que reveste a pele salgada da superfície plana, o corpo se distancia do *self*. Ao chegar, tentamos dar sentido ao absurdo pela linguagem: este é o “*fin del mundo*”, um espelho impossível, um outro planeta. Um sonho. Por ora, contentamo-nos com sua irreabilidade.

Abandonados em sal e com imensos cactos como interlocutores no topo da Isla Incahuasi, nosso instrutor boliviano de longo prazo, Pedro, nos informa que o salar foi formado há muito tempo (ou talvez nem tanto) pela montanha ao lado, Tunupa, cujo leite materno e lágrimas se misturaram por toda a extensão do mundo que a circundava quando seu filho morreu<sup>3</sup>. Passamos para a sessão de fotos, brincando com a pers-

pectiva, tanto quanto o salar brincou conosco — debaixo do pé de gigante de brincadeira, amigos encolhidos pela perspectiva estão prestes a ser esmagados. Amontoamo-nos na beira de uma colher, metálica e minúscula, enquanto alguém finge estar prestes a nos comer. Enfiamo-nos na boca de um dinossauro de plástico. Imagens prontas para circular, assim como nossos corpos, deliberadamente viajantes. Por fim, pedalamos nossos calçados salgados até o 4 x 4 que nos esperava, assistimos ao final do dia solar do salar (*fin del fin del mundo*) e partimos. Talvez tenhamos olhado um pouco para trás. Conto essa primeira jornada, essa primeira aproximação com o salar, não para fins de um ensaio nostálgico, e sobretudo não como um meio de traçar uma produção potencialmente mágica ou transcendental do salar. Meu breve material visionário com o salar é marcado pelo meu não pertencimento, pelo 4 x 4 dirigido por um guia turístico boliviano, pelo meu passaporte estadunidense e pela minha carteirinha da Princeton University, cuja imensa fortuna financiou minha viagem.

O turismo no salar cresceu ao longo das últimas décadas — moradores da região, que totalizam aproximadamente 50 mil (27 mil em Uyuni), lidam com cerca de 80 mil visitantes por ano<sup>4</sup>. Para os habitantes do *Perisalar* (termo cunhado por Pablo Laguna para denominar as comunidades que circundam o Salar de Uyuni<sup>5</sup>), esse turismo é significativo, fornecendo uma importante fonte de renda e promovendo uma mudança de estilo de vida para muitos na área, que são, tradicionalmente, *saleros*<sup>6</sup> (coletores de sal) ou, sobretudo, produtores de quinoa<sup>7</sup>. Semanalmente, milhares de imagens são publicadas no Instagram marcando a localização do salar, permitindo a circulação digital do espaço enquanto imagem e produzindo o local como um palco altamente estetizado sobre o qual corpos capitalizados e, muitas vezes, transnacionalmente móveis podem performar visualmente. Capturando perfeitamente os contornos de um espaço surreal (e a falta deles) em alguns milhões de *pixels*, o olhar turístico é uma maneira cada vez mais hegemônica e homogeneizante de ver o salar.

Entretanto, apesar do que essas inúmeras fotos do “deserto branco”<sup>8</sup> parecem sugerir, o Salar de Uyuni não está vazio. O *Mineral Commodity Summary*<sup>9</sup> de 2020, publicado pela Pesquisa Geológica dos

Estados Unidos (USGS) sob a orientação do Departamento do Interior dos Estados Unidos (DOI), estima que a Bolívia possui 21 milhões de toneladas dos cerca de 80 milhões de toneladas das reservas de lítio contabilizadas mundialmente<sup>10</sup>. Tais recursos são cada vez mais cruciais — o relatório chega até a afirmar que “a segurança do estoque de lítio se tornou uma prioridade máxima para empresas de tecnologia nos Estados Unidos e na Ásia”<sup>11</sup>. Na era do desastre climático, o lítio, cada vez mais implicado em soluções tecnocapitalistas para a mudança climática mundial, adentra as cadeias globais de *commodity*, enquanto o petrocápital tenta reformar seu caminho rumo ao futuro verde fascista<sup>12</sup>. O lítio é essencial, por exemplo, na produção de carros elétricos<sup>13</sup>, uma tecnologia burguesa que permite a individualização das “soluções” para a mudança climática. O lítio é um componente essencial em um modo de capitalismo que promete reformas, “energia limpa” e *commodities* para nos salvar dos processos de fim do mundo, acionados por esse mesmo capitalismo colonialista e racial. O controle de sua extração provou reiterar padrões de desapropriação e violência ambiental contra grupos indígenas pelo governo estadunidense – a extração de lítio nos Estados Unidos representou a profanação iminente das terras sagradas dos *Hualapai*, no Arizona, pela corporação Hawkstone Mining Inc., apoiada pelo governo federal<sup>14</sup>. Paralelamente, o interesse dos Estados Unidos por lítio foi relacionado aos entendimentos, ainda em evolução, de seu envolvimento no golpe dado no governo de Morales, em 2019<sup>15</sup>. Há interesse externo explícito em um salar visionado com riquezas naturais de lítio em fartura.

Em 1983, o governo nacional boliviano fez o levantamento de seus recursos de lítio e valor potencial. Tal reconhecimento (o que foi visionado, tornado visível) culminou no convite de contratação direta para exploração concedido à transnacional LITHCO, em 1989. Esse modo de extrativismo neoliberal de recursos evaporitos<sup>16</sup> foi firmemente rejeitado pelos habitantes do Perisalar, os quais, temendo impactos ambientais negativos nos lençóis freáticos e outras formas de desapropriação, organizaram, em 1990, diversas ações em Potosí e La Paz, que levaram à rescisão do contrato<sup>17</sup>. Quando o governo boliviano MAS (Movimiento al Socialismo) assumiu o poder com a eleição de Evo Morales, em 2006, foi

prometido um extrativismo plurinacional novo e melhorado. No final de 2007, o Estado MAS anunciou investimento estatal inicial em um projeto-piloto de lítio e o inaugurou em maio do ano seguinte. Sob a direção da COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia), a extração de lítio, que hoje já envolveu mais de \$1 bilhão de dólares dos fundos estatais<sup>18</sup>, iria operar pela primeira vez sob a soberania de uma “empresa estatal [...] cujos lucros deveriam servir ao país e à região”<sup>19</sup>. Uma década depois<sup>20</sup>, quando muitos começaram a criticar a aparente infertilidade do projeto, o Estado Plurinacional se manteve comprometido a citar o salar como paisagem de esperanças econômicas radicais para os *pueblos* bolivianos. Esse tipo de olhar sobre o salar não circula apenas no Instagram, como um olhar turístico, mas também na política, enquanto retórica potente de promessa indicativa de desenvolvimento.

Este ensaio é minha resposta para esse insistente e ubíquo paradigma de “sonho” como uma metáfora particularmente apta, escolhida pela mídia e por atores estatais para retratar a situação que se desdobra no canto mais salino do sudoeste da Bolívia há mais de uma década. A mídia anglófona pareceu prolongar a narrativa de um “despertar” de esperança no “país mais pobre da América Latina”, que, até pouco tempo atrás, pôde parecer condenado ao pesadelo colonial e neocolonial inaugurado em Potosí, no século XVI, prevalecendo aparentemente até a modernidade “adormecida” da Bolívia. Artigos foram surgindo, sistematicamente, sob títulos como “Sonhos de lítio: a Bolívia pode virar a Árabia Saudita da era dos carros elétricos?” (*The New Yorker*, 2010); “O boom do lítio boliviano: sonho ou pesadelo?” (*OpenDemocracy*, 2015); “Os sonhos de lítio da Bolívia” (*The Virginia Quarterly Review*, 2010); “Sonhos de um império de lítio” (*Science*, 2011); e, novamente, “Sonhos de lítio” (*NewScientist*, 2015). Ou a criatividade dos jornalistas está cada vez mais esgotada, ou “sonho” aponta para a importante materialização de uma política visionária em jogo no salar.

Em sua tese de doutorado de 2016, sobre o papel recente do Salar de Uyuni no regime extrativista do MAS, a socióloga Anna Revette, certamente, não deixa esse ponto de lado. Na tese, intitulada *Sonhos extrativos: desenterrando consenso, desenvolvimento e lítio na Bolívia*, Revette salienta as maneiras pelas quais oficiais do governo envolvidos no

desenvolvimento do lítio reproduzem uma política e um discurso onírico. Por exemplo, o governador de Potosí, em um discurso feito em Uyuni, em 2013, falou do paradigma desenvolvimentista do MAS, em que o extrativismo do salar é trocado pelo *buen vivir* das despesas sociais públicas: “Esse é um sonho para os povos do Uyuni”<sup>21</sup>. Um funcionário do Ministério Nacional de Recursos Evaporitos afirmou que a indústria de lítio “não é um sonho, mas sim um resultado concreto”<sup>22</sup>. Ao prometer a um repórter do *New Yorker*, Lawrence Wright, que “haverá carros de lítio vindos da Bolívia”, Evo Morales disse ainda que “esse é o sonho. O que é que vale a pena sem sonhos? Os sonhos se tornam realidade”<sup>23</sup>. O que Revette e a mídia anglófona, previamente mencionada, deixam explícito é que, para o Estado e atores tecnoburocráticos, “sonho” é algo que já aconteceu. Os sonhos estão virando realidade. Tal discurso implica que, com a primeira tonelada de lítio, agora extraída industrial e plurinacionalmente, a Bolívia está no precipício do “despertar”.

Eu sustentaria que a ênfase insistente no discurso desenvolvimentista de sonho obscureceu todas as outras possibilidades de visualizar o salar. Isto é, no despertar de um projeto de Estado que promete que está “acordando” a plurinação para o *buen vivir*, pouca atenção foi dada aos sonhos diários dos habitantes do salar. O que acontece, então, se levarmos o “sonho do lítio” a sério? Como o sonho, entendido literalmente como as modalidades de visões de corpos encarnados – e não como uma metáfora do desenvolvimento –, consegue visionar o salar de outra forma? Quem está sonhando, e como eles conseguem ver? E afinal, se o salar é, de algum modo, um espaço tanto de sonho quanto de realidade, será que “acordar”, como Evo promete, é mesmo possível?

Enquanto trabalhos anteriores sobre o salar explicam bem as maneiras pelas quais a tecnoburocracia do Estado plurinacional retrata o sonho como esperança retórica e desenvolvimentista, este artigo enfatiza um sonho diferente e diário, um modo de ser e ver. Considero que o sonho seja distinto de um “imaginário”, já que implica subjetividades encarnadas ou *sonhadores*<sup>24</sup>. Ao usar esse termo, pretendo não abstrair ou reificar visões “indígenas”, e também tento enfatizar que a aparente imaterialidade do “sonho” não exclui a ligação com a terra nem é desincorporada dela. Através de *Salero* (PLUNKETT, 2016) e de alguns trabalhos

antropológicos, argumentarei que sonho é um modo de percepção – ou uma epistemologia corpórea na qual tempo e espaço não são contínuos –, e, portanto, extremamente aberto ontologicamente. Essa percepção onírica, ou visão, envolve visualidades auditivas e vestibulares que relacionam material com aquilo que é menos fenomenalizado. Assim, ao esfumar as linhas entre a vigília e o sono, as visões cotidianas percebem uma imagem ontológica que, diferentemente do sonho retórico estatal, explica as camadas densas, sócio-históricas – e futuras – da topografia do Salar de Uyuni.

### O SONHO COMO UM MODO DE VER

O sonho ocupa um domínio denotativo incrivelmente vasto, referindo-se a uma imaginação adormecida, ao modo como a esperança é literalmente visionada, ou mesmo a formas de profetização. Conforme indiquei anteriormente, este artigo não está interessado no sonho enquanto um referente puramente retórico para aspiração ou futuro. Ao invés disso, partimos da simples definição de que o sonho é um modo de ver. Eu argumentaria que é a visão fundante da cosmovisão.

O antropólogo Koen de Munter, após um trabalho contínuo com famílias *Aymara* de El Alto, defende o termo “cosmopraxis” no lugar de “cosmovisão”, uma vez que “modos de se relacionar e aprender no e com o mundo são mediados por *práticas e experiências, não por ideias e representações mentais*”<sup>25</sup>. Enquanto isso, eu argumentaria que é certamente verdadeiro que nem todas as formas de visão estão engajadas na formação de meras representações mentais, como uma forma “menor” de experiência. De fato, nas práticas *Quechua* e *Aymara*, sonhos são modos de ver atentos ao mundo e em comunicação direta com este, e não apenas formas de representação subjetiva de algo inerente e permanentemente exterior. Como Di Salvia pontua — “eles [os *Runakuna* dos Andes sul-peruanos] acreditam que suas experiências oníricas têm a mesma veracidade que aquelas produzidas em estado de vigília”. Enquanto sonhos na cultura *Quechua* frequentemente acabam sendo apreendidos através da narrativa e da interpretação semiótica, eles ainda são distintamente “extrapessoais”<sup>26</sup>. De modo similar, nas culturas *Aymara* do

norte do Chile, sonhos são “uma fonte de informação suplementar”<sup>27</sup>, para o sonhador. Isso quer dizer que os sonhos não emergem da psique interior, como Freud supunha, mas já estão “lá fora no mundo” e, eventualmente, fazem seu caminho até o sonhador<sup>28</sup>. Nesse sentido, o sonho é profundamente cultural e político — não patológico —, já que nascido de um “exterior” coletivo do espaço social.

Sonhos andinos são uma extensão de uma existência cotidiana na qual a materialidade do mundo, em si mesma, é animada. Esta “animação” é comumente entendida como *apu*, um termo *Quechua* erroneamente traduzido como “espírito” da montanha, mas que, na verdade, se refere à própria montanha, enquanto materialidade animada com um *animus*<sup>29</sup>. Por exemplo, “durante os sonhos, um *animus* humano pode encontrar o de uma montanha e receber conselhos ou advertências”<sup>28</sup>. Sonhos andinos — ou, simplesmente, sonhos — ampliam a apreensão de um mundo já animado, como modos de ver ou comunicar de forma mais clara ou diferente. Eles não são, portanto, encontros subjetivos com um tempo-espaço inconsciente, mas uma atenção visual e cognitiva aberta a múltiplos espaços-tempos, ou múltiplos *pachas*. Conforme Di Salvia observa, seguindo um estudo de Gerald Taylor, de 1999, sobre ritos e tradições *Huarocharí*, “a raiz lexical de *mus*, do verbo *Quechua* “*mosqhoy*” (‘sonhar’), corresponde à ideia de cognição imediata”<sup>30</sup>. Portanto, o sonho é baseado em uma ontologia que compreende o mundo como um lugar onde o fenomenológico contém mais do que o que é imediatamente material. Nos simples termos da visualidade, sonhos ocupam-se do supostamente “invisível” tanto quanto do “visível”.

Demonstrativas desse modo de “atenção” ou de “ver” são as muitas *chullpa* do salar — que o antropólogo Pablo Cruz define como “lugares de memória social que reagrupam todos aqueles elementos [semiarqueológicos] que não podem ser identificados com o passado histórico e genealógico”, mas que, em vez disso, pertencem a “uma época pré-solar, um mundo de penumbra onde cores e objetos não eram totalmente diferenciados, onde havia uma abundância de água, em que era possível se comunicar com plantas e animais, e pedras eram moldadas como se fossem barro cru”<sup>31</sup>. Uma dessas *chullpa*, próxima a Colchani, por exemplo, é uma caverna contendo uma múmia que foi aberta para o turismo pela

comunidade local, mas recentemente encontrava-se temporariamente fechada por falta de turistas, mesmo antes da chegada da pandemia de covid-19<sup>32</sup>. Outras *chullpa* incluem a montanha Tunupa; a Ilha Jithksa, no meio do salar, onde o Estado Plurinacional celebrou oficialmente o ano novo indígena, em 2016<sup>33</sup>; ou a ilha mais visitada do Salar, a Ilha Incahuasi<sup>34</sup>, povoada pelo imensos e centenários cactos *jach'a q'iru* (*Echinopsis pasacana*)<sup>35</sup>. Compreende-se que todas essas diferentes *chullpa* emanam uma energia potencialmente perigosa, que, diante de exposição prolongada sem medidas protetivas como oferendas e cerimônias, pode causar uma condição de *chullpasqa*, ou a transformação de alguém em uma entidade *chullpa*. Muitas *chullpa* são consideradas “portais transdimensionais (*punkus*) que se comunicam, em determinados momentos, com o inframundo e o universo de saqras [entidades animadas, forças e espaços do inframundo, ou *ukhupacha*]”<sup>36</sup>.

Ontologias locais não adotam uma visualidade que apreende e produz o espaço do salar como uma materialidade dimensional de potencial uso-valor, em que as *chullpa* são meras representações ou ideias, e a superfície salina carregada de lítio é, portanto, mais “real”. Ao contrário, elas propõem e engajam-se em uma visualidade que, literalmente, *vê* os conteúdos completos e reais<sup>38</sup> de uma materialidade animada e historicamente contingente.

Aqui, a “atenção” visual do sonho é expressamente diferente da visão ocular emergente e constitutiva das lógicas do capitalismo extrativo racial, encarnadas historicamente na figura do capataz da plantation e no Estado.<sup>39</sup> Além disso, o sonho claramente não é constitutivo de uma visualidade que “olha” de onde a visualidade oficial é cega, ou o que Mirzoeff chama de “Visualidade 2”<sup>40</sup>. De fato, o salar é completamente penetrado pelo olhar da plurinação, que busca desapropriar o direito do espaço à opacidade mineralógica e social<sup>41</sup> para extrair a prometida riqueza de lítio. Ao contrário, enquanto uma práxis visual, uma experiência de ser com o mundo, o sonho é fundamentalmente uma contravisualidade, informada por uma particular apreensão perceptiva dos sentidos — ocular e outras. Portanto, em vez de ceder a “visão” na cosmovisão como inextricavelmente representativa, ou como mera herança do colonialismo e do capitalismo racial, eu diria que o sonho

como um modo de ver reativa de forma importante o “direito de olhar” como um cuidadoso modelo sociopolítico de estar diretamente no e com o mundo. A visualidade é um terreno — ou mesmo uma visão — a partir do qual são feitas reivindicações políticas implícitas; o sonho, eu argumentaria, é uma parte fundamental do aparato da contravisualidade incorporada no salar.

As lógicas diurnas e binárias — adormecida/desperta, irreal/real, dia/noite — tendem a dominar o discurso oficial do sonho, ou o discurso da “Visualidade 1”. Como a declaração de Evo, anteriormente mencionada, demonstra que os “sonhos se tornam realidade”, geralmente há pouco espaço para a materialidade no sonho. Afirmações feitas com base na posição epistêmica valorizada da “visualidade desperta” normalmente insistem que toda percepção é de uma realidade “racional” fixa, enquanto a menos significativa ou puramente figurativa “visualidade adormecida” insiste que a percepção é meramente subjetiva, ilusão surrealista que deveria ser desconsiderada. A visualidade do sonho responde a categorizações reificadas de dormindo/acordado e real/ilusão com o que Edward Soja, seguindo Lefebvre, chama de triádica (*the thirding*), “ambos/e também”<sup>42</sup>, ou o que Javier Medina, em seu ensaio sobre “lógicas trivalentes” do *buen vivir* boliviano, chama de “tanto lo uno como lo otro” [tanto um quanto o outro]<sup>43</sup>. Ou seja, o sonho é sempre incrivelmente material, e o material também é sempre altamente onírico. O sonho implica ver enquanto acordado e adormecido, e nenhuma dessas coisas; pode “acontecer” como um estado perceptivo durante o dia ou à noite, ou em algum lugar intermediário. A partir desse reconhecimento, podemos começar a entender toda a contravisualidade incorporada sempre como uma visão onírica, independentemente do estado de consciência do sonhador. Eu diria que essa definição ampla e inclusiva do sonho é necessária para levar a sério uma ontologia que tendemos a chamar, perigosamente, de “indígena”, na qual diferentes tempos e espaços simultâneos são igualmente reais, perceptíveis e presentes. Ao nos voltarmos para o “e também” da visualidade do sonho, chegamos a entendimentos espaciais fundamentalmente diferentes, que levam em conta mais do que apenas geografias puramente materiais ou puramente ideais<sup>44</sup>. Em vez disso, essa compreensão analítica do sonho

— uma posição visual tão desperta quanto adormecida, irreverente das categorias cartesianas de material e imaterial — atende ativamente às maneiras pelas quais as contingências animadas e históricas do espaço estão constantemente sendo (re)produzidas por meio de sua apreensão. Assim, a visualidade do sonho é uma práxis aberta e perpetuamente incompleta, não uma percepção reificante.

Espero que agora esteja claro que a visualidade do “sonho” não é uma percepção menor, nem de forma alguma ligada ao sono, mas que é apenas uma posição epistêmica mais aberta. Para começar a explorar mais esse ponto, devemos nos voltar para os sonhos de um sonhador em particular no salar — Moisés Chambi Yucra.



### **O MOMENTO COLISIONAL (E SUA IMAGEM)**

O filme *Salero*, de 2016, dirigido pelo realizador nova-iorquino Mike Plunkett, é um estudo audiovisual do salar pertinente e estonteante,

contado sob a perspectiva de Moisés, um dos últimos coletores de sal (*saleros*) *Quechua* de Colchani, na ponta leste do salar. Tendo que lidar com as forças ascendentes do turismo e da exploração tecnológica de lítio perto de sua cidade natal, Moisés enfrenta a decadência da viabilidade econômica de seu ofício ancestral. Ao mesmo tempo que o filme provoca um deslumbramento, mostrando o salar como espaço de visualidade intensa, também captamos uma masculinidade confrontada com a perda iminente valor simbólico e material de seu trabalho. Em sua essência, o filme de Plunkett retrata a desapropriação inextricavelmente ligada ao sonho do despertar do estado MAS – a perda de um sustento cultural, ou ao menos sua transfiguração, em nome de um *buen vivir* plurinacional.

*Salero*, assim como a maior parte das outras mídias sobre o assunto, está profundamente imbricado na política discursiva e material dos sonhos. Ao tomarmos o filme como um potente arquivo que propõe uma relação perceptiva entre um sonhador específico, Moisés, e o espaço que ele ocupa, podemos começar a tatear um entendimento mais minucioso sobre como uma visualidade onírica incorporada enxerga. Logo no início do filme, durante uma filmagem em câmera lenta em que Moisés trabalha quebrando o solo com sua picareta ao amanhecer, este fala sobre um sonho que teve:

*Una noche ya me había soñado con que mi carro estaba chocando con un coche de turismo. Y pasó dos años, tres años— pasó mucho tiempo. Un auto vino delante de mí un día, y quiso chocarme, o sea, vino contra-ruta. Me acordé de ese sueño que tuve, y dije— este es el momento. [...] Mi sueño, dije, eso ha sido. Y llegue a la conclusión, dije, no, mis sueños se cumplen tarde, o sea, llegarán a cumplirse tarde.*<sup>45</sup>

De certa forma, isso se lê como nada além de um sonho profético coincidente — o sono noturno, em algum ponto, apresentou conhecimento presciente, vindo de fora, sobre o mundo futuro. Logo, nossa análise poderia facilmente proceder a uma apreciação pela semiótica: Moisés está ansioso devido às ameaças do turismo ao seu sustento econômico tradicional, e então a colisão é sintomática, simbólica do conflito entre

o capital global e o trabalho tradicional. Embora essa seja, certamente, uma interpretação viável, com suas próprias reivindicações políticas emergentes, ela vem de uma epistemologia errônea ou limitada, que apenas valida como “real” aquilo que é imediatamente visível e aparente – aqui, a colisão “de fato”. No entanto, Moisés não vê seu sonho como uma reprodução secundária, representativa de um conflito material *de verdade*, cujos limites se encerram com e na superfície do salar. Em vez disso, há apenas uma “coisa” a ser percebida – um salar onírico.

Em sua explicação, o sonho e a quase colisão, alguns anos depois, tornam-se articuláveis como um mesmo ponto singular no tempo – “*este es el momento*”. Moisés vê o presente através do sonho que teve muitos anos atrás, que só agora “se completa” ao chegar, uma vez mais, à percepção. Quando diz “*mi sueño [...] eso ha sido*”, ele reafirma que o sonho e o material não estão separados. Ou seja, não entende a quase colisão meramente como seu sonho “se realizando” ou “se tornando realidade”, mas como o *sonho em si*. Podemos tirar duas conclusões disso. Primeiramente, a maneira como ele vê o salar é mediada pelo sonho – o sonho vem de fora do sujeito, e o sujeito, similar e mimeticamente, vai até o sonho, independentemente da disjunção temporal. Isto é, como Benjamin escreve, “virar pelo avesso” o sonho, por meio do qual “a própria consciência imanente [é] entendida como uma constelação do real”<sup>46</sup>, em que o real é paralelamente compreendido como uma constelação da consciência imanente. Assim, o sonho não é um mero acontecimento ou saber subjetivo, mas torna-se uma maneira de ver, uma epistemologia corporificada.

Em segundo lugar – e mais dificilmente – com a visualidade do sonho, o salar é *imagem*. Teorizar um espaço como imagem pode parecer contraintuitivo à primeira vista – pois imagens são geralmente espetáculos, produtos representativos, enquanto o espaço é fluido, habitado e aparente. Esta imagem, no entanto, não é capturada pelo Iphone do turista. Eu diria que a contravisualidade do sonho configura e percebe uma *contraimagem*. Essa imagem não é a ausência de forma, mas a sustentação de múltiplas formas, resultante da síntese perceptiva de “*tanto lo uno como lo otro*”. É claro que a contraimagem mais óbvia e clássica que sustenta múltiplas formas seria a mídia fílmica – para muitos,

inclusive Benjamin, o meio revolucionário *sans pareil* –, mas o filme é, frequentemente, apenas uma série de imagens consecutivas, não uma sustentação de “ambos/e”. Para uma visualidade dialética (ou melhor, trialética), a verdadeira imagem de simultaneidade “múltipla” não será encontrada em filmes que retratam o salar, como o *Salero*, de Plunkett, e certamente não está contida nas fotografias dos turistas. Em vez disso, a “imagem” é apenas percebida em, e através, do que Lefebvre chama de “espaço habitado”<sup>47</sup>. A visualidade do sonho é o aparato por meio do qual o espaço habitado vem a ser percebido como imagem dialética, conforme teorizado por Benjamin: “[...] *image is dialectics at a standstill. For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of what-has-been to the now is dialectical: it is not progression, but image, suddenly emergent*”<sup>48</sup> “[...] imagem é dialética em imobilização. Enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do que foi com o agora é dialética: não é progressão, mas *imagem*, subitamente emergente”]. Essa “imagem” é simultaneamente inerente à dialética em imobilização, presente mesmo que não esteja sendo percebida; mas é também aparentemente preenchida por, ou nascida de, uma percepção dialética que entende o tempo como não contínuo – assim como Moisés.

Entretanto, as teorias de Benjamin pertenciam a, e emergiam de, objetos e obsessões da burguesia europeia — a *Trauerspiel* alemã, Baudelaire, o *flâneur* e o capitalismo parisiense urbano de bens de consumo. Discutir a imagem dialética de Benjamin lado a lado com as visões do salar implica um risco absurdo de anacronismo, uma incursão desnecessária no pensamento marxista de Frankfurt, que, negligentemente interpreta errado uma ontologia marginalizada. No entanto, espero que o uso de Benjamin aqui seja mais para fins de analogia do que de comparação. Afinal de contas, muitos dos trabalhos de Benjamin são cabalísticos, fazendo com que ele seja mais como um “rabino marxista”<sup>49</sup> do que um teórico. Seus escritos sobre imagem-espaço emergiram de um encontro com surrealistas vanguardistas no início do século XX, os que buscavam combater o fascismo com, quase que literalmente, novas maneiras de ver. Assim, a “imagem” era um dos principais interesses de Benjamin, não apenas como um produto visual de algum tipo

de aparelho fotográfico, mas como um espaço de percepção revelador e processual. O desenvolvimento do termo feito por ele é difuso, mas insistente, emergindo em seus trabalhos sob uma variedade de nomes: a imagem dialética, imagem-espaço e, até mesmo, notavelmente, “imagem de sonho”<sup>50</sup>. Contudo, essa imagem final não era uma imagem junguiana universal ou primordial, como Adorno erroneamente interpretou em correspondência com Benjamin, em 1935<sup>51</sup>. Em vez disso, todas essas “imagens” foram o vetor resultante de uma certa percepção, de uma epistemologia dialética particular – produtos finais (ou, alternativamente, produtos extremamente iniciais) de uma práxis visual. Benjamin insistiu nessa práxis da “imagem de sonho” como potencialmente perceptiva em si, e assim constitutiva, do real<sup>52</sup>. A tarefa revolucionária da modernidade seria, então, de aprimorar a percepção em massa através da imagem dialética ou de sonho, como maneira de se relacionar com o tempo ou de ler fragmentos dele rumo a um “materialismo antropológico”<sup>53</sup>. Assim, seus escritos propõem uma epistemologia política que é radicalmente aberta à possibilidade daquele “instante” de contingência do passado, que então produziria a “imagem habitável”, a partir da qual a possibilidade relacional é iminente. Imagem é política.

Certamente não é minha intenção prescrever para o Salar, ou para as pessoas que sonham nele, todos os outros superlativos revolucionários que vieram com a teorização de Benjamin sobre imagem dialética. Em vez disso, Benjamin nos ajuda a apontar para minúsculas políticas corporificadas de contravisualidade do sonho e imagem de sonho como maneiras de formar e articular o *buen vivir*<sup>54</sup>, através da apreensão, e subsequente ocupação, da imagem do Salar. Assim como o método histórico-geográfico de Benjamin está em sintonia com o cabalístico, ou misticismo judaico, fragmentos de história sincrônica que podem se revelar no texto enquanto imagem, a epistemologia vivenciada de Moisés como *salero* percebe os *flashes* de simultaneidade do tempo político no Salar. Espero que agora esteja claro que o Salar é “imagem” na medida em que configura o espaço habitado da contravisualidade.

Assim, se voltarmos ao sonho original de Moisés relatado no filme, fica evidente que o Salar dele não é um mero estágio material para uma progressão linear de eventos, mas torna-se uma imagem

dimensional, na qual passado e presente podem entrar em sincronia e articular sua confluência entrelaçada. Tal articulação da imagem não se dá em termos de “visível” e “invisível”, mas mesmo assim “lança luz” sobre o “instante de reconhecimento”<sup>55</sup> como um fragmento revelatório ao sonhador que olha no espaço habitado. Como já vimos anteriormente, a epistemologia do sonho de Moisés não percebe uma relação temporal “contínua”, mas sim uma relação “dialética” ou constelacional – colisão sonhada e colisão real simultaneamente colapsadas em um momento singular. A visualidade do sonho enquanto percepção revelatória e não representativa tem papel ativo para trazer a dialética temporal do desperto/adormecido para uma imobilização como espaço dimensional, habitado. Lendo a dialética na triádica “ambos/e”, Moisés “excava”<sup>56</sup> a imagem enquanto lugar habitável de alteridade política. Em outras palavras, Moisés realiza um tipo de ontogênese “da e na imagem”<sup>57</sup> do salar através da sua percepção onírica. A partir de então, não há nada exterior à imagem, não há objeto visual referencial para a imagem – apenas um simultâneo, sensório, tornar-se imagem-espaço. Imagem é tudo o que há, e a visualidade do sonho não pode evitar de vê-la.

A imagem dialética é importante na nossa conceitualização de visualidade do sonho, pois eleva as dimensões da percepção – o que está sendo percebido não é meramente o espaço geográfico latente. Em vez disso, ontologias completas de possibilidade política nascem da maneira pela qual a atenção histórica e dialética é orientada. Um *buen vivir* simbólico, como o prometido pela plurinação, é um sonho cujo materialismo é delimitado pela apreensão ou ausência de *progreso* enquanto temporalidade que define, deixando assim o domínio do político fechado para outras possibilidades de inter-relação. Mas um *buen vivir* cuja epistemologia está fundada na percepção da simultaneidade como prática cotidiana incorporada materialista e histórico-geográfica do olhar é radicalmente mais aberto à construção da inter-relação, uma política descentralizada que faz reivindicações e melhora as condições a partir do corpo descentralizado e habitado. A imagem dialética, ou o espaço-imagem do salar, eleva a epistemología corporificada como uma práxis fundante do ser, em vez de marginalizar essas visões como idiossincráticas, “encantadas”, ancestrais, ou simplesmente muito “subjetivas”.

## AS ATENÇÕES DA VISUALIDADE DO SONHO

Embora tenhamos estabelecido que a visualidade do sonho envolve uma configuração temporal particular e a ontogênese do salar enquanto imagem dialética, ainda vamos explorar seu sensorial como aparato perceptivo incorporado. Quer dizer — como a visualidade do sonho chega a ver a imagem dialética do salar?

Primeiro, temos que observar que o sonho de Moisés é perceptivo de si mesmo; é consciente de si mesmo como uma parte formativa do aparato ou visualidade do espaço-imagem. Posto de forma diferente, para reconhecer que sonho e realidade são um momento — “o momento” — Moisés deve ver a si mesmo em ambos os lugares, ou em ambos os espaço-tempos, de uma mesma vez. No *flash* da imagem do momento singular colapsado do “sonho” e da “realidade”, Moisés é deixado não com uma dissolução de sua posição subjetiva, mas com um reconhecimento resolutivo de seu próprio posicionamento como parte da rede emaranhada e ativamente vista de cima de acontecimentos espaciais e temporais do salar. Essa autopercepção registrada é o que poderíamos chamar de sentido vestibular — o ouvido interno da visualidade do sonho, aquele que proporciona uma sensação interna de equilíbrio corporal.

Esse sentido de equilíbrio orientador pelo qual passa a visualidade onírica não se limita ao seu corpo imediato, mas também se aninha nos corpos metálicos móveis, quase colidindo com eles, que também constituem, em parte, a ecologia veicular do salar. Voltando novamente à sua primeira narrativa onírica, esses corpos não são simbólicos, mas constituintes materiais da imagem e sentidos como tal por Moisés. A partir de uma atenção que parte de dentro e de fora dos corpos constitutivos da imagem — inclusive os tecnológicos, como o caminhão de sal e o 4 x 4 turístico —, Moisés sente a simultaneidade muitas vezes conflitante do espaço. Essa atenção vestibular é, inerentemente, uma afirmação política, tendendo não aos termos oculares de imagem material, não dialética ou “realidade”, mas ao equilíbrio, velocidade e “contra-rotas” dos seres — visíveis ou não. Uma visualidade do sonho, portanto, não reifica os conteúdos da dialética imagem-salar, mas sintoniza-se radicalmente com ele, propondo uma apreensão política mais completa.

O sentir vestibular se torna parte de uma metodologia para o ato de “leitura” escavacional que é o ato de viver em uma imagem ontológica aberta. Essa “leitura” vestibular é, a um só tempo, o *buen vivir* e o caminho corporificado para ele.

O sentir vestibular<sup>58</sup>, entretanto, não é o aparato exclusivo da visualidade do sonho em seu emaranhamento com a imagem dialética. Para registrar outros componentes sensoriais da visualidade do sonho, precisamos nos voltar para outro acontecimento penumbral do salar, novamente narrado por Moisés. Entre tomadas narrativas “oníricas” do salar na escuridão da madrugada, de mascar coca e da lua, Moisés conta:

*Una vez fui a las cuatro de la mañana al salar, muy temprano. Entonces, llegué a cargar a mi móvil la sal, casi cargo unos dos montones, y escucho llorar un bebe. Hay una casa en el salar, desabandonada [sic]. Y ahí se pone a llorar — grita y grita. Lloro mucho el bebe. Yo digo, ¿qué me está pasando? No debo hacer caso, mejor debo cargar, y debo irme. Yo pienso que si a ese lugar me hubiera ido, yo me habría encontrado con el Diablo.<sup>59</sup>*

Este momento é igualmente demonstrativo da visualidade do sonho em ação, uma vez que o material e o onírico borram ou paralisam para revelar sua simultaneidade, e a casa abandonada, o bebê e o Diabo passam a constituir a verdade da imagem dialética do espaço. Ainda que Moisés não descreva explicitamente a casa com o termo *Quechua chullpa*, anteriormente mencionado, ela parece, de forma geral, se conformar a suas características, enquanto um local de memória social e uma espécie de portal fonte de perigos, emanando energia. De fato, mais do que permanecer fixado no tempo como um edifício agora vazio de algum passado *salero*, a casa “*desabandonada*” surge no presente como um lugar onde um *saqra* — aqui explicitamente nomeado como Diabo — pode acessar o singular “agora” da imagem, no qual Moisés se encontra. A temporalidade a partir da qual o presente é acessado notavelmente não é pré-solar, mas implica em ser uma temporalidade extrativa colonial, como Moisés continua dizendo:

*Porque el Diablo siempre te quiere tentar, siempre. En las minas, o en dónde que existe oro. Es como imán. “Ven a mi”, te dice el dinero. “Aquí estoy. Gáname mucho más”.<sup>60</sup>*

Como parte do departamento de Potosí, o salar está geograficamente próximo das minas de Cerro Potosí, onde o trabalho indígena foi violentamente forçado por autoridades coloniais para extrair incríveis quantidades de riqueza mineral, particularmente prata, a partir do século XVI<sup>61</sup>. A invocação de Moisés dessa extração, “das minas”, não é apenas metafórica. A visualidade de seu sonho constela os choros *auditivamente* percebidos de um bebê angustiado com os males morais da extração inaugurada nas minas de Potosí cinco séculos antes. Quer dizer, o que Moisés escuta, em última instância, é em parte o passado colonial — não enquanto um momento abstrato separado na história, mas como um fato repentinamente emergente que, sincronicamente, chegou ao presente do salar, o “agora de reconhecibilidade” através do corpo potencial do Diabo e do choro do bebê. Sua epistemologia, que não enfatiza o ocular em favor do vestibular, e agora auditivo, abre as temporalidades da história, tornando a *chullpa* materialidade onírica e imagem oniricamente material — ou seja, a imagem dialética. Portanto, podemos concluir que a imagem dialética do salar não é um espaço ocular, mas multissensorial, pois fala, se move e até seduz.

### O SALAR QUE SONHA

Através dos sonhos de Moisés, tentamos entender a epistemologia da visualidade do sonho e a ontologia da imagem que ela forma. Como nossa abordagem vem objetivando entender, necessariamente, o processo de ontogênese emergente de uma certa epistemologia, deveríamos enfatizar que epistemologia e ontologia dificilmente podem ser separadas. Elas são, na verdade, mutuamente constitutivas — a serpente come o próprio rabo<sup>62</sup>, ou, dito de modo mais desagradável, o material sonha o sonho comendo o material que sonha. Obviamente, “visualidade do sonho” e “imagem” não são termos nos quais sonhadores

corporificados como Moisés entendem suas próprias etimologias ou ontologias. A virada benjaminiana deste ensaio não esclarece como ontologias locais de fato entendem o salar. Tal projeto seria inalcançável e até duvidoso; tornar ontologias locais radicalmente transparentes através de um olhar analítico reificaria povos indígenas e destilaria cosmovisões. A *ukhupacha* ('inframundo') e a *chullpa* que serve como seu *punku* simplesmente *são* — elas não requerem nenhum referente analítico-terminológico para persistir, mudar e viver, como vêm fazendo desde o fim da época pré-solar. Em vez disso, optei por explorar as narrativas dos sonhos de um sonhador particular e altamente visível como uma investigação sobre uma pequena parte do “outro lado” do discurso oficial dos sonhos no salar, que aparentemente passou despercebido em meio às possibilidades do lítio.

Em outras palavras, meu objetivo foi explorar, com Moisés e Benjamin, os modos através dos quais o salar é socialmente percebido, como um modo de política cotidiana e corporificada. Como tenho insistido, a visualidade do sonho é uma reivindicação epistêmica importante tanto quanto é uma forma de ver — como o direito de olhar não é a urgência de materializar o que ainda não está representado, mas de criar e perceber espaços-imagens radicais a partir das quais elaborar um *buen vivir* diferente daquele prescrito pelo Estado oficial, que vê o salar somente enquanto lítio e sonha sonhos desenvolvimentistas. Dito de outra forma, o projeto da visualidade da “dialética” ou da “imagem onírica” de Benjamin muitas vezes dificilmente articulado — e sem dúvida fracassado — encontra afirmação na maneira cambiante de Moisés de ver o salar. A “imagem dialética” de fato já pertence a um modo cotidiano de ver e de ser processual — e não é meramente latente nos modos burgueses de alegoria, fotografia ou filme que povoaram tanto a escrita quanto o posicionamento de Benjamin. O que Benjamin mostra de maneira útil, no entanto, é que a percepção da imagem é inerente e modernamente política, não representativamente estética ou nostálgica, como o filme de Plunkett por si só parece sugerir. Portanto, reconhecer a síntese triádica inerente à imagem dialética — para analiticamente prestar atenção na lógica “ambos/e”, ou “tanto um quanto o outro” — nos permite observar uma práxis de olhar diferente, que vai além das fotos das piscinas

de evaporação de lítio que parecem multiplicar nas manchetes de todo artigo do *New York Times* sobre o salar. Ou seja, é precisamente dessa imagem dialética do salar que uma política radical e crucialmente habitável do *buen vivir* pode ser “desenvolvida” — não como um projeto visionário do Estado, mas, ao contrário, como um modo descentralizado e corporificado de ver e desenvolver uma práxis de inter-relação através do tempo e espaço do salar e dos muitos seres que escrevem sua história. Podemos, então, olhar para o salar e ver o sal também pelos seus sonhos, ou para o que vem depois, na simultaneidade de um futuro e um passado não progressivos.

Só então estaremos prontos para perguntar — como o Salar de Uyuni sonha? Em trabalhos hexagonais de muitas épocas. Em retornos vulcânicos, em reencenações sazonais de um mar com apenas alguns centímetros. À noite, a via láctea salgada projeta a si mesma desde a Bolívia para o espaço sideral, e a Via Láctea cósmica reflete de volta com uma onda. Então o brilho do dia não configura horizonte — em seu lugar, o céu e o chão se tornam infinitos e duplos puros. Flamingos e lágrimas e cactos se espalham ao redor pelos séculos. E, na imagem do espaço entre o solo e o céu, os mundos do Salar de Uyuni.



1. Agradeço a Christina Lee, Pedro Meira Monteiro e meus colegas do SPO '23, por sempre se envolverem com meu trabalho com tanta sinceridade; a Javier Guerrero, pela linguagem da visualidade; a Ashley Cao, que escutou, com muita paciência, provavelmente todas as minhas revelações e frustrações com este trabalho; a Matt Lynn, Pedro Rodriguez, Rossemary Miranda Chavez & amigos, por um senso de lar e pela jornada inicial; e, por fim, ao sonho e às plantas. Todas as fotos e traduções são minhas, exceto quando mencionado.

2. ANDRADE, Carlos Drummond de. *A máquina do mundo*. Cultura Genial, 1951. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/poema-a-maquina-do-mundo-de-carlos-drummond-de-andrade/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

3. JAMMES, Lois; SPECHT, Martin; TINTAYA, Oscar. *El Salar de Tunupa (Salar de Uyuni)*. Santa Cruz de la Sierra, Bolívia: Armonía, 2000.

4. CRUZ, Pablo. Por la senda de los nuevos ancestros. Dinámicas de actualización ontológica en el espacio surandino (Salar de Uyuni, Bolivia). In: *Ensayos de etnografía teórica*. 2. ed. Madrid: Nola Editores, 2020.

5. LAGUNA, Pablo. *Mallas y flujos: acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes bolivianos*. Wageningen, NL: Wageningen University, 2011.

6. PLUNKETT, Mike. *Salero*. Documentário, 2016.

7. LAGUNA, 2011.

8. SANCHEZ-LOPEZ, Maria Daniela. From a white desert to the largest world deposit of lithium: Symbolic meanings and materialities of the Uyuni Salt Flat in Bolivia. *Antipode*, v. 51, n. 4, p. 1318-39, September 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12539>. Acesso em: 12 abr. 2022.

9. Relatório publicado anualmente com dados, tendências e problemáticas acerca dos minerais (N.T.).

10. U.S. Geological Survey. *Mineral Commodity Summaries 2020*, USGS Unnumbered Series. Reston, VA: U.S. Geological Survey, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.3133/mcs2020>. Acesso em: 12 abr. 2022.

11. *Ib.*, p. 99.

12. TJ Demonstrations. Climate control: From emergency to emergence, 2019. *e-flux*, v. 104, novembro 2019. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/104/299286/climate-control-from-emergency-to-emergence/>. Acesso em: 12 abr. 2022
13. BARANDIARÁN, Javiera. Lithium and development imaginaries in Chile, Argentina and Bolivia. *World Development*, v. 113, p. 381-91, January 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2018.09.019>. Acesso em: 12 abr. 2022.
14. KAPOOR, Maya L. Mining for lithium, at a cost to indigenous religions. *HighCountryNews*, June 9, 2021, sec. Mining. Disponível em: <https://www.hcn.org/issues/53.7/indigenous-affairs-mining-for-lithium-at-a-cost-to-indigenous-religions>. Acesso em: 12 abr. 2022.
15. Aponte-Garcia tece aqui um argumento convincente, apontando para a reavaliação ascendente da consultoria estadunidense SKR sobre a quantidade de lítio no salar; a visita conspícua de Ivanka Trump a Jujuy, em setembro; e o interesse da Tesla em “participação direta no lítio boliviano” (p. 57). Ver APONTE-GARCÍA, Maribel. Bolivia: A world power in lithium, the coup d’etat and the dispute for technological supremacy between the USA and China 1. *The Journal of Applied Business and Economics*, v. 22, n. 3, p. 55-58, 2020.
16. Os evaporitos designam as rochas sedimentares constituídas de sais minerais. São formados pela precipitação química dos sais dissolvidos em um meio aquoso, devido a um processo de evaporação. (N. T.).
17. DAZA, Weimar Giovanni Iño. History of lithium extractivism in Bolivia. *revIISE*, v. 10, p. 16, October 2017.
18. LÓPEZ, Rafael Sagárnaga. Bolivia’s lithium boom: dream or nightmare? *OpenDemocracy*, London, United Kingdom, December 21, 2015. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/1750608433/abstract/13882B5CCBE64D34PQ/1>. Acesso em: 12 abr. 2022.
19. MONDACA, Gonzalo. El litio en Bolivia: un cambio radical de tecnología y mucha incertidumbre. *La nueva CEDIB (blog)*, 2009. Disponível em: [https://www.cedib.org/biblioteca/el\\_litio\\_en\\_bolivia\\_un\\_cambio\\_radical\\_de\\_tecnologia\\_y\\_mucha\\_incertidumbre/](https://www.cedib.org/biblioteca/el_litio_en_bolivia_un_cambio_radical_de_tecnologia_y_mucha_incertidumbre/). Acesso em: 12 abr. 2022.
20. CEDIB. Bolivia, de la industrialización del litio a la del tritio. *La nueva CEDIB (blog)*, August 11, 2021. Disponível em: <https://www.cedib.org/destacados/litioenboliviapost/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

21. REVETTE, Anna. Extractive dreams: Unearthing consent, development, and lithium in Bolivia. Northeastern University, p. 110, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17760/D20222630>. Acesso em: 13 abr. 2022.
22. *Ib.*, p. 116.
23. WRIGHT, Lawrence. Lithium dreams. *The New Yorker*, March 15, 2010. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2010/03/22/lithium-dreams>. Acesso em: 13 abr. 2022.
24. Devo esse termo, em grande parte, ao trabalho do antropólogo Timothy Choy sobre a teorização dos “breathers”. Ver CHOY, Timothy K. Air’s substantiations. In: *Ecologies of comparison: An ethnography of endangerment in Hong Kong*. Experimental futures. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2011.
25. MUNTER, Koen de; MICHAUX, Jacqueline; PAUWELS, Gilberto. (Eds.). *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*. La Paz, Bolivia: CEPA, TARI, Plural Editores, 2017. p. 33.
26. MANNHEIM, Bruce. After dreaming: Image and interpretation in Southern Peruvian Quechua. *Etnofoor*, v. 4, n. 2, p. 45, 1991.
27. SOUZA, Carla Galaz. Dreamtelling: Making meaning from dreams using narrative practices. *The International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, n. 3, p. 30, 2021.
28. MANNHEIM, Bruce. After dreaming: Image and interpretation in Southern Peruvian Quechua. *Etnofoor*, v. 4, n. 2, p. 45, 1991.
29. CARREÑO, Guillermo Salas. Mining and the living materiality of mountains in Andean societies. *Journal of Material Culture*, v. 22, n. 2, p. 137, June 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1359183516679439>. Acesso em: 13 abr. 2022.
30. *Ib.*, p. 137.
31. DI SALVIA, Daniela. Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes surperuanos. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 46, n. 0, p. 107, December 19, 2017 Disponível em: <https://doi.org/10.5209/REAA.58289>. Acesso em: 13 abr. 2022.
32. CRUZ, 2020, p. 376. (Tradução livre.)
33. *Ib.*, p. 372.

34. *Ib.*, p. 390.

35. *Ib.*, p. 374.

36. JAMMES, SPECHT e TINTAYA, 2000, p. 38-39.

37. CRUZ, 2020, p. 377-78.

38. Resisto à palavra “encantado” porque, para a cosmovisão andina, essa não é a percepção de um estado de encantamento, pois não existe fora do encantamento. Ela só se encanta pelo olhar do capital ontologicamente fechado, que produz ativamente o *des-encantamento* pela alienação. O colonialismo e a extirpação foram uma forma de tentativa de desencantamento, mas insinuar que o salar é “encantado” é uma maneira de homogeneizar e deslegitimar uma cosmovisão significativa como Outra.

39. MIRZOEFF, Nicholas. The right to look or, how to think with and against visibility. In: *The right to look*. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2011.

40. *Ib.*, p. 23.

41. Para saber mais sobre o direito de opacidade, ver GLISSANT, Édouard. Para la opacidad. In: *Poetics of relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

42. SOJA, Edward W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996. p. 60.

43. MUNTER, MICHAUX e PAUWELS, 2017, p. 85.

44. Isso é o que eu entendo que o projeto Thirdspace, de Edward Soja, busca teorizar. Ver SOJA, 1996.

45. Em português: “Uma noite já tinha sonhado que meu carro se chocava contra um veículo de turismo. E se passaram dois anos, três anos – passou muito tempo. Um carro veio em minha direção um dia, e quis me atingir, ou seja, veio na contramão. Me lembrei desse sonho que tive, e disse – este é o momento. [...] Meu sonho, eu disse, foi esse. E cheguei à conclusão, eu disse, não, meus sonhos se realizam tarde, ou seja, eles se realizarão tarde.” Tradução livre. PLUNKETT, 2016, 12:50-13:50.

46. BENJAMIN, Walter. Exchange with Theodor on the essay “Paris, the capital of the nineteenth century”. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 3, p. 55.

47. SOJA, 1996, p. 10.

48. AUERBACH, Anthony. Imagine no metaphors: The dialectical image of Walter Benjamin. *Image & Narrative*, n. 18, September 2007. (Thinking Pictures). Disponível em: [http://www.imageandnarrative.be/inarchive/thinking\\_pictures/auerbach.htm](http://www.imageandnarrative.be/inarchive/thinking_pictures/auerbach.htm). Acesso em: 17 abr. 2022.

49. AUERBACH, 2007.

50. Seu primeiro uso do termo foi em “Paris, the capital of the nineteenth century,” no qual ele escreve sobre modernidade e história: “*This [dialectical] standstill is utopia and the dialectical image, therefore, dream image.*” [Essa imobilização [dialética] é utopia, e a imagem dialética, portanto, imagem de sonho.] Ver BENJAMIN, Walter. Paris, the capital of the nineteenth century. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 3, p. 32-48.

51. Ver BENJAMIN, Walter. Exchange with Theodor on the essay “Paris, the capital of the nineteenth century”. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 3, p. 50-67.

52. BENJAMIN, Walter. Surrealism. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Part 1, 1927-1930, p. 207-218.

53. *Ib.*, p. 217.

54. Eu continuo usando esse termo em vez do *Quechua Sumak Kawsay* ou *Alli Kawsay*, pois a visualidade de Moisés é diretamente contrastada com a articulação estatal neodesenvolvimentista de *buen vivir* como uma versão distanciada, diluída da noção utópica do *Sumak Kawsay*. A epistemologia visual do sonho que traço é mais suscetível a se encaixar como *Alli Kawsay* do que *buen vivir*, como emergente de e pertinente ao dia a dia do *salero* indígena *Quechua*; no entanto, sinto-me desconfortável atribuindo uma visualidade política altamente teorizada a uma epistemologia indígena particular, ou explicando academicamente o que é um modo de vida marginalizado e ativo. Por essa razão, mantenho a má tradução em espanhol de *buen vivir*, convencido de que é oficialmente usada para circular um modo hegemônico de ver que é diretamente oposto à contravisualidade que o contesta e a qual busco descrever. Essa

contraversão da versão estatal de *buen vivir* talvez constitua o *Alli Kawsay*, mas não estou em posição de afirmar com segurança. Para uma discussão prestativa com nuances sobre essas questões, ver CUESTAS-CAZA, Javier. Sumak Kawsay is not buen vivir. Academic Blog. Alternautas, 2018. Disponível em: <http://www.alternautas.net/blog/2018/3/2/sumak-kawsay-is-not-buen-vivir>. Acesso em: 17 abr. 2022.

55. Benjamin escreve: “*The dialectical image is an image that flashes up. The image of what has been — in this case, the image of Baudelaire — must be caught in this way, flashing up in the now of its recognizability.*” [A imagem dialética é uma imagem que pisca. É uma imagem do que foi – nesse caso, a imagem de Baudelaire – e deve ser interpretada assim, piscando no agora de sua reconhecibilidade.] Ver BENJAMIN, Walter. Central Park. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 4, p. 184.

56. BENJAMIN, Walter. Excavation & memory. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Parte 2, 1931-1934, p. 576.

57. COELHO, Wellington Cançado. *Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica*. Repositório Institucional da UFMG, November 22, 2019. p. 33. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/35246>. Acesso em: 17 abr. 2022.

58. Essa linha de pensamento é emergente da antropologia sensorial, que enfatiza a sintonização e o conhecimento corporal. Ver, por exemplo: SHAPIRO, Nicholas. Attuning to the chemosphere: Domestic formaldehyde, bodily reasoning, and the chemical sublime. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 3, p. 368-93, August 10, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca30.3.02>; CHOI, Vivian Y. Anticipatory states: Tsunami, war, and insecurity in Sri Lanka. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 286-309, May 25, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca30.2.09>; e POVINELLI, Elizabeth A. Fires, fogs, winds. *Cultural Anthropology*, v. 32, n. 4, p. 504-13, November 18, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca32.4.03>. Acessos em: 17 abr. 2022.

59. Em português: “Uma vez fui ao salar às quatro da manhã, muito cedo. Então, cheguei a encher meu caminhão de sal, quase carreguei umas duas pilhas, e ouvi um bebê chorar. Há uma casa no salar, desa-

bandonada [sic]. E então ele começa a chorar — gritos e berros. O bebê chora muito. Eu digo, o que está acontecendo comigo? Não devo prestar atenção, é melhor carregar e devo ir. Acho que, se eu tivesse ido para aquele lugar, teria encontrado o Diabo.” Tradução livre. PLUNKETT, 2016, 42:20-43:30.

60. Em português: “Porque o Diabo sempre quer tentá-lo, sempre. Nas minas, ou onde houver ouro. É como um ímã. ‘Venha a mim’, o dinheiro lhe diz. ‘Aqui estou. Ganhe-me muito mais.’” Tradução livre. PLUNKETT, 2016, 43:30-44:00.

61. Ver LANE, Kris. *Potosi: The silver city that changed the world*. California: University of California Press, 2019. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvj7wm45>. Acesso em: 17 abr. 2022.

62. DANTES, Anna; KRENAK, Ailton. *Flecha 1 - A serpente e a canoa*. SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4&t=784s>. Acesso em: 17 abr. 2022.

## BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A máquina do mundo*. Cultura Genial, 1951. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/poema-a-maquina-do-mundo-de-carlos-drummond-de-andrade/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

APONTE-GARCÍA, Maribel. Bolivia: A world power in lithium, the coup d'état and the dispute for technological supremacy between the USA and China 1. *The Journal of Applied Business and Economics*, v. 22, n. 3, p. 55-58, 2020.

AUERBACH, Anthony. Imagine no metaphors: The dialectical image of Walter Benjamin. *Image & Narrative*, n. 18, September 2007. (Thinking Pictures). Disponível em: [http://www.imageandnarrative.be/inarchive/thinking\\_pictures/auerbach.htm](http://www.imageandnarrative.be/inarchive/thinking_pictures/auerbach.htm). Acesso em: 17 abr. 2022.

BARANDIARÁN, Javiera. Lithium and development imaginaries in Chile, Argentina and Bolivia. *World Development*, v. 113, p. 381-91, January 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2018.09.019>. Acesso em: 12 abr. 2022.

BENJAMIN, Walter. A little history of photography. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Part 2, 1931-1934, p. 507-30.

BENJAMIN, Walter. Central Park. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 4, p. 161-99.

BENJAMIN, Walter. Excavation & memory. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Part 2, 1931-1934, p. 576.

BENJAMIN, Walter. Exchange with Theodor on the essay “Paris, the capital of the nineteenth century”. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 3, p. 50-67.

BENJAMIN, Walter. Paris, the capital of the nineteenth century. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 3, p. 32-48.

BENJAMIN, Walter. Surrealism. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Part 1, 1927-1930, p. 2017-2218.

BENJAMIN, Walter. The destructive character. In: JENNINGS, Michael W. (Ed.). *Walter Benjamin Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. volume 2, Part 2, 1931-1934, p. 541-42.

BRUNO, Giuliana. *Surface : Matters of aesthetics, materiality, and media*. London: University of Chicago Press, 2014. Disponível em: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/Princeton/detail.action?docID=3038578>.

CAMPOS, Valeria. *Defensoras, mujeres frente al extractivismo: Cómo vulneran nuestros derechos?* Cochabamba: LaLibre Proyecto Editorial, Centro de Documentación e Información Bolivia, 2020.

CARREÑO, Guillermo Salas. Mining and the living materiality of mountains in Andean societies. *Journal of Material Culture*, v. 22, n. 2, p. 137, June 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1359183516679439>. Acesso em: 13 abr. 2022.

CEDIB. Bolivia, de la industrialización del litio a la del tritio. *La nueva CEDIB (blog)*, August 11, 2021. Disponível em: <https://www.cedib.org/des-tacados/litioenboliviapost/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

CHOI, Vivian Y. Anticipatory states: Tsunami, war, and insecurity in Sri Lanka. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 286-309, May 25, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca30.2.09>. Acesso em: 17 abr. 2022.

CHOY, Timothy K. Air's substantiations. In: *Ecologies of comparison: An ethnography of endangerment in Hong Kong*. Experimental futures. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2011.

COELHO, Wellington Cançado. *Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica*. Repositório Institucional da UFMG, November 22, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/35246>. Acesso em: 17 abr. 2022.

CRUZ, Pablo. Por la senda de los nuevos ancestros. Dinámicas de actualización ontológica en el espacio surandino (Salar de Uyu-

ni, Bolivia). In: *Ensayos de etnografía teórica*. 2. ed. Madrid (España): Nola Editores, 2020.

CUESTAS-CAZA, Javier. Sumak Kawsay is not buen vivir. Academic Blog. Alternautas, 2018. Disponível em: <http://www.alternautas.net/blog/2018/3/2/sumak-kawsay-is-not-buen-vivir>. Acesso em: 17 abr. 2022,

DANTES, Anna; KRENAK, Ailton. *Flecha 1 - A serpente e a canoa*. SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4&t=784s>. Acesso em: 17 abr. 2022.

DAZA, Weimar Giovanni Iño. History of lithium extractivism in Bolivia. *revIISE*, v. 10, p. 16, October 2017.

DI SALVIA, Daniela. Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes surperuanos. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 46, n. 0, p. 97-116, December 19, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5209/REAA.58289>. Acesso em: 13 abr. 2022.

GLISSANT, Édouard. Para la opacidad. In: *Poetics of relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

*Gran Salar de Uyuni*. La Paz, Bolivia: EXPOBOL, Expediciones Bolivia, 2005.

HAFERBURG, Götz et al. Microbial diversity of the hypersaline and lithium-rich Salar de Uyuni, Bolivia. *Microbiological Research*, v. 199, p. 19-28, June 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.micres.2017.02.007>. Acesso em: 18 abr. 2022.

HODSON, Hal. Lithium dreams. *New Scientist*, v. 228, n. 3043, p. 38-41, October 2015. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(15\)31421-4](https://doi.org/10.1016/S0262-4079(15)31421-4). Acesso em: 18 abr. 2022.

HOLST, Joshua. Review of *Salero*, by Mike Plunkett. *Anthropological Quarterly*, v. 90, n. 3, p. 801-5, 2017.

JAMMES, Lois; SPECHT, Martin; TINTAYA, Oscar. *El Salar de Tunupa (Salar de Uyuni)*. Santa Cruz de la Sierra, Bolívia: Armonía, 2000.

JUÁREZ, Gerardo Fernández. Imágenes, intelecto, palabras: El ojo del sueño en la formación de un “maestro” ceremonial aymara. 1995, p. 32.

KAPOOR, Maya L. Mining for lithium, at a cost to indigenous religions. *HighCountryNews*, June 9, 2021, sec. Mining. Disponível em: <https://www.hcn.org/issues/53.7/indigenous-affairs-mining-for-lithium-at-a-cost-to-indigenous-religions>. Acesso em: 12 abr. 2022.

KING, Steve. Bolivia: The sea of tranquillity. *Vanity Fair*, July 3, 2018. Disponível em: <https://www.vanityfair.com/london/2018/01/sea-of-tranquillity>. Acesso em: 18 abr. 2022.

LAGUNA, Pablo. *Mallas y flujos* : acción colectiva, cambio social, quina y desarrollo regional indígena en los Andes bolivianos. Wageningen, NL: Wageningen University, 2011.

LANE, Kris. *Potosi*: The silver city that changed the world. California: University of California Press, 2019. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvj7wm45>.

LÓPEZ, Rafael Sagárnaga. Bolivia’s lithium boom: dream or nightmare? *OpenDemocracy*, London, United Kingdom, December 21, 2015. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/1750608433/abstract/13882B5CCBE64D34PQ/1>. Acesso em: 12 abr. 2022.

MANNHEIM, Bruce. After dreaming: Image and interpretation in Southern Peruvian Quechua. *Etnofoor*, v. 4, n. 2, p. 43-79, 1991.

MANNHEIM, Bruce. La historicidad de imágenes oníricas Quechuas sudperuanas. *Letras*, v. 86, n. 123, July 1, 2015. Disponível em: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/278>. Acesso em: 13 abr. 2022.

MARKS, Laura U. *The skin of the film*: Intercultural cinema, embodiment, and the senses. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2000.

MIRZOEFF, Nicholas. The right to look or, how to think with and against visuality. In: *The right to look*. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2011.

MONDACA, Gonzalo. El litio en Bolivia: un cambio radical de tecnología y mucha incertidumbre. *La nueva CEDIB (blog)*, 2009. Disponível em: [https://www.cedib.org/biblioteca/el litio en bolivia un cambio radical de tecnologia y mucha incertidumbre/](https://www.cedib.org/biblioteca/el%20litio%20en%20bolivia%20un%20cambio%20radical%20de%20tecnologia%20y%20mucha%20incertidumbre/). Acesso em: 12 abr. 2022.

MUNTER, Koen de; MICHAUX, Jacqueline; PAUWELS, Gilberto. (Eds.). *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*. La Paz, Bolivia: CEPA, TARI, Plural Editores, 2017.

PERREAULT, Tom. Dispossession by accumulation? Mining, water and the nature of enclosure on the Bolivian altiplano. *Antipode*, December 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12005>. Acesso em: 18 abr. 2022.

PERRIN, Marie France. *Salar de Uyuni : espejo del cielo*. La Paz: [S.l.], 2012.

PLUNKETT, Mike. *Salero*. Documentary, 2016.

POVINELLI, Elizabeth A. Fires, fogs, winds. *Cultural Anthropology*, v. 32, n. 4, p. 504-13, November 18, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca32.4.03>. Acesso em: 17 abr. 2022.

POWER, Matthew. The solution: Bolivia's lithium dreams. 2021, p. 21.

PREFECTURA del Departamento de Potosí - Unidad de Comunicación Social. Sí hay obras y MAS obras. Con obras te saludamos. 1889-2008. ¡Felicidades Uyuni! - Digital Archive of Latin American and Caribbean Ephemera, 2009. Disponível em: <https://lae.princeton.edu/catalog/d3e02b57-0efd-4c7f-9abd-617d66f1af9a?locale=en#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-1130%2C-260%2C5733%2C5182>.

REVETTE, Anna. Extractive dreams: Unearthing consent, development, and lithium in Bolivia. Northeastern University, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17760/D20222630>. Acesso em: 13 abr. 2022.

REVETTE, Anna C. This time it's different: Lithium extraction, cultural politics and development in Bolivia. *Third World Quarterly*, v. 38, n. 1, p. 149-68, January 2, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1131118>. Acesso em: 13 abr. 2022.

SANCHEZ-LOPEZ, Daniela. Sustainable governance of strategic minerals: Post-Neoliberalism and lithium in Bolivia. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, v. 61, n. 6, p. 18-30, November 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00139157.2019.1662659>. Acesso em: 18 abr. 2022.

SANCHEZ-LOPEZ, Maria Daniela. From a white desert to the largest world deposit of lithium: Symbolic meanings and materialities of the Uyuni Salt Flat in Bolivia. *Antipode*, v. 51, n. 4, p. 1318-39, September 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12539>. Acesso em: 12 abr. 2022.

SANCHEZ-LOPEZ, Maria Daniela. Territory and lithium extraction: The Great Land of Lipez and the Uyuni Salt Flat in Bolivia. *Political Geography*, v. 90, October 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102456>. Acesso em: 13 abr. 2022.

SHAPIRO, Nicholas. Attuning to the chemosphere: Domestic formaldehyde, bodily reasoning, and the chemical sublime. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 3, p. 368-93, August 10, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca30.3.02>. Acesso em: 17 abr. 2022.

SLETTTO, Bjørn *et al.* Walking, knowing, and the limits of the map: Performing participatory cartographies in indigenous landscapes. *Cultural Geographies*, v. 28, n. 4, p. 611-27, October 1, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14744740211034479>. Acesso em: 18 abr. 2022.

SOJA, Edward W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996.

SOUZA, Carla Galaz. Dreamtelling: Making meaning from dreams using narrative practices. *The International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, n. 3, p. 30-38, 2021.

TJ Demonstrations. Climate control: From emergency to emergence, 2019. *e-flux*, v. 104, novembro 2019. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/104/299286/climate-control-from-emergency-to-emergence/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

U.S. Geological Survey. *Mineral Commodity Summaries 2020*, USGS Unnumbered Series. Reston, VA: U.S. Geological Survey, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.3133/mcs2020>. Acesso em: 12 abr. 2022.

VARA, Ana María. A South American approach to metamorphosis as a horizon of equality: Focusing on controversies over lithium. *Current Sociology*, v. 63, n. 1, p. 100-104, January 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0011392114559950>. Acesso em: 18 abr. 2022.

WRIGHT, Lawrence. Lithium dreams. *The New Yorker*, March 15, 2010. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2010/03/22/lithium-dreams>. Acesso em: 13 abr. 2022.

YUSOFF, Kathryn. *A billion black anthropocenes or none*. Forerunners (Minneapolis, Minn.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2018. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2458652>.

## LIAM SEELEY

Liam Seeley está no terceiro ano de sua graduação em Letras (espanhol e português) na Universidade de Princeton, Estados Unidos. Ser biosférico, cantor, e grande fã das nuvens, sementes, e palavras, percorre os espaços entre a política onírica, a materialidade social do solo, e as cartografias sensoriais na modernidade-colonial.

## PEDRO MEIRA MONTEIRO

Pedro Meira Monteiro é professor titular de literatura e cultura brasileira na Princeton University, onde dirige o Departamento de Espanhol e Português e é filiado ao Brazil LAB. É autor, entre outros, de *Conta-gotas: máximas e reflexões* (E-galáxia, 2016), *A Queda do Aventureiro* (Relicário, 2021) e *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência* (Companhia das Letras/IEB-USP, 2012, Prêmio Ensaio da Academia Brasileira de Letras 2013). Foi um dos curadores da Flip em 2021.

O trabalho de produção editorial dos Cadernos Selvagem é realizado coletivamente com a comunidade Selvagem.

Mais informações em [selvagemciclo.com.br](http://selvagemciclo.com.br)

Agradecemos a Larissa Vaz e Victoria Mouawad pela tradução do inglês, a Sâmia Rios pela revisão e a Isabelle Passos pela editoração.

## ISABELLE PASSOS

Artista Visual, percorre caminhos entre as imagens e as palavras. Mantém seu ateliê e residência em São Paulo, onde pesquisa o desenho como uma forma de elaborar a anatomia do inconsciente. No Selvagem, trabalha com o desenho gráfico e construção de imagens.

## LARISSA VAZ

Jornalista de formação e mestranda em antropologia, Larissa Vaz trabalha com pesquisa, edição, revisão e tradução para publicações. Coeditou a antologia de poesia *Tertúlia* (ágrafa, 2018) e colaborou como

pesquisadora para os livros *Todas as crônicas* (Rocco, 2018) e *Todas as cartas* (Rocco, 2020), de Clarice Lispector. É também oraculista e escreve para sondar o mistério.

### SÂMIA RIOS

Sâmia é leitora e estudante entusiasmada desde criança, seu amor pelas narrativas a levou a estudar Letras e Pedagogia. Trabalha há mais de 30 anos com livros, fazendo revisão, preparação, edição, adaptação de contos de fadas e algumas traduções de títulos de literatura infantil do inglês e do alemão

### VICTORIA MOUAWAD

Sonhadora desde a infância, Victoria escreve para não deixar os sonhos escorrerem por entre os dedos. Cria da paulicéia desvairada, visiona cidades mais permeáveis, com rios correndo livremente, muitas áreas verdes e mais espécies (con)vivendo juntas. No Selvagem, auxilia na produção e coordena as equipes de traduções. Traduziu os livros *Metamorfoses* e *Livro de Seres Invisíveis*, ambos publicados pela Dantes Editora, e atualmente segue a formação para tradutores da Casa Guilherme de Almeida.