

# Vozes da terra e ancestralidade: imaginando novas perspectivas para o Antropoceno

*Voices of the land and ancestry: imagining new perspectives for the Anthropocene*

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack\* 

## RESUMO

O Antropoceno configura uma época de crise de dimensões ambientais, climáticas, econômicas, sociais, políticas e epistemológicas, que envolvem não apenas a humanidade, mas o próprio planeta Terra em seu conjunto. Embora a iminência da não existência de um mundo em devir nos traga angústias e anseios, esta também é uma oportunidade para pensarmos outros futuros possíveis e caminhos que podem ser (ou já vêm sendo) trilhados para alcançá-los. Partimos da hipótese de que a imaginação de novos projetos estéticos-éticos-políticos no Antropoceno é indissociável do diálogo com as vozes da terra, suas políticas de ancestralidade e epistemes experimentadas cotidianamente no calor da vida. Nesse sentido, com base em pesquisa bibliográfica, o artigo pretende analisar reflexões de pensadores indígenas e quilombolas que nos possibilitam fugir da cegueira antropocêntrica do mundo moderno e compreender outras formas de lidar com o tempo, outros saberes e outras enunciações, garantindo assim novas perspectivas para nossa sobrevivência no Antropoceno.

**Palavras-chave:** Antropoceno; ancestralidade; imaginação; ontologia indígena; ontologia quilombola.

## ABSTRACT

The Anthropocene is a time of crisis with environmental, climatic, economic, social, political and epistemological dimensions, involving not only humanity, but planet Earth as a whole. Although the imminence of the non-existence of a world in becoming brings us anguish and longing, it is also an opportunity to think about other possible futures and the paths that can be (or are already being) taken to achieve them. We start from the hypothesis that the imagination of new aesthetic-ethical-political projects in the Anthropocene is inseparable from dialog with the voices of the land, its politics of ancestry and epistemes experienced daily in the heat of life. In this sense, the article aims to analyze reflections by indigenous and quilombola thinkers that enable us to escape the anthropocentric blindness of the modern world and understand other ways of dealing with time, other knowledges and enunciations, thus guaranteeing new perspectives for our survival in the Anthropocene.

**Keywords:** Anthropocene; ancestry; imagination; indigenous ontology; quilombola ontology.

## ARTIGO

<https://doi.org/10.12957/rep.2024.81196>

\*Universidade do Estado do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.  
E-mail: [alegcseixlack@gmail.com](mailto:alegcseixlack@gmail.com).

Como citar: SEIXLACK, A. G. C. Vozes da terra e ancestralidade: imaginando novas perspectivas para o Antropoceno. Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, Rio de Janeiro, v. 22, n. 55, pp. 191-206, maio/ago, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rep.2024.81196>

Recebido em 06 de janeiro de 2024.

Aprovado para publicação em 20 de janeiro de 2024.

Responsável pela aprovação final: Monica de Jesus César.



## Antropoceno e imaginação: novas perspectivas para uma modernidade em crise

estamos escrevendo os livros que deveríamos ter lido  
estamos retirando palavras do chão batido  
estamos acordando canções ancestrais,  
raiva e amor contido  
por amor a nós mesmos  
gentes  
não de Primeiro Mundo,  
mas de Mundos Primeiros.  
(Ellen Lima Wassu, 2023, p.32)

### Introdução

O termo “Antropoceno” difundiu-se no campo das Ciências do Sistema Terra a partir do ano 2000, quando apareceu pela primeira vez no artigo publicado na *Newsletter* do Programa Internacional Geosfera-Biosfera (*International Geosphere Biosphere Programme*), de autoria do químico Paul Crutzen e do limnologista Eugene Stoermer. No texto em questão, os cientistas sugeriram que, desde fins do século XVIII, as escalas inimagináveis alcançadas pelas atividades humanas na terra e na atmosfera inauguraram uma nova época geológica, na qual a humanidade, decorrente do desenvolvimento tecnointerindustrial capitalista, adquiriu força semelhante ao impacto de um asteroide ou a uma enorme erupção vulcânica, comprometendo o gerenciamento ambiental global e sustentável (Crutzen; Stoermer, 2015). A partir de então, a dicotomia natureza-cultura que orientou a fundação do mundo moderno ocidental, justificando a criação de zonas ontológicas distintas - a dos humanos e não-humanos - perdeu seu sentido. Diante de atividades humanas se fazem sentir na T(t)erra, originando uma espécie de “tempo das catástrofes”, como separar humanos-sujeitos e natureza-objeto? Como pensar a natureza como uma matéria inerte, plano de fundo inanimado das ações humanas?

Embora seja, como todo conceito, controverso — há aqueles que optam pelo uso de termos como Capitaloceno, Chthuluceno ou Plantationoceno (Haraway, 2016) —, é inegável que o Antropoceno possui relevância ao demarcar uma época de crise da modernidade ocidental capitalista, cujas dimensões ambientais, climáticas, econômicas, sociais, políticas e epistemológicas envolvem não apenas a humanidade, mas o Terrestre, novo ator-político que participa plenamente da vida pública (Latour, 2020). Se realmente desejamos sobreviver no Antropoceno, precisamos encarar de frente o contexto de crise e ocupar um novo lugar político, situado entre um otimismo bobó, ingênuo e irresponsável e um derrotismo absoluto (Costa, 2022, p.61). Nesse processo, a elaboração de respostas

para impasses nunca vividos parece ser indissociável da nossa capacidade de imaginação. Afinal, é possível pensar novas ferramentas conceituais, afetivas e imagéticas sem o ato de imaginar? É viável compreender novas formas de relacionar humanidade e natureza sem estabelecer o diálogo entre diferentes maneiras de organizar o cosmos que, juntas, vão tecer a materialidade do mundo?

Obviamente, quando falamos de imaginação, referimo-nos a uma experiência guiada pela experimentação, e não a uma fantasia ou verdade absoluta elaborada em detrimento das verdades científicas. Imaginar, no sentido por nós mobilizado, consiste na capacidade de criar a partir de situações vividas, de levantar possibilidades a partir de uma postura hesitante ou que, ao menos, reconheça nossa ignorância. Nas palavras do antropólogo Renato Sztutman (2022, p.131), imaginar é um raciocínio que se pergunta sobre o que pode se tornar real, sobre mundos que podem efetivamente vir a existir em outros lugares e outros tempos. E, nesse processo imaginativo, não devemos perder de vista o fato de que, através da imposição da hegemonia epistêmica e da lógica multiculturalista, a ontologia moderna<sup>1</sup> invisibilizou outras formas de ser e suprimiu a performance de outros mundos, delimitando um único espaço para o pensável ou concebível como conhecimento (Blaser; De La Cadena, 2009). Essa perspectiva cognitiva da modernidade pretendeu conter ou erradicar as ontologias relacionais, entre elas as indígenas e quilombolas, nas quais humanos e não-humanos possuem agência e subjetividade, relacionando-se entre si voluntária e politicamente.

Portanto, ainda que o Antropoceno seja a “Época dos Humanos”, não podemos insistir na crença de que apenas nós, humanos, — e humanos ocidentais — temos o direito de falar pelo Terrestre. Existem outras vozes — vozes da terra, vozes ancestrais — que, ao romper com as formações políticas do mundo moderno e propor a reorganização dos antagonismos hegemônicos, contribuem para a construção de outros futuros possíveis e de novas condições de habitabilidade do planeta. Diante de um mundo natural que revida e reage às ações humanas, diante de perspectivas catastróficas de fim do mundo, é imprescindível imaginar saídas coletivamente, conectando diferentes modos de existência e práticas de conhecimento (Stengers, 2015). Partimos assim da hipótese de que a imaginação de novos projetos estéticos-éticos-políticos no Antropoceno pressupõe uma política plural em um pluriverso político, isto é, uma aliança política capaz de acomodar publicamente a existência de mundos distintos e os acordos e fricções entre formas diferentes de ser (De La Cadena, 2018, p.112). Essa aliança, que não é perpassada pelo modelo de domesticação e controle, é potente, pois é *simpoiesis*, é devir-com (Haraway, 2021).

---

1 Segundo Bruno Latour (2019), a ontologia moderna sustenta-se na divisão entre cultura(s) e natureza, atribuindo agência apenas ao primeiro termo.

Almejando a construção de um cosmos capaz de articular ontologias heterogêneas, o artigo pretende fugir das narrativas de conquista e dialogar com as vozes da terra, suas políticas de ancestralidade e epistemes experienciadas cotidianamente no calor da vida. Dessa forma, buscamos, primeiramente, analisar reflexões de pensadores indígenas e, na sequência, de pensadores quilombolas, que nos possibilitam fugir da cegueira antropocêntrica do mundo moderno e compreender outras formas de lidar com a natureza e com o tempo, outros saberes e outras enunciações, garantindo assim novas perspectivas para nossa sobrevivência no Antropoceno. Esses pensadores, a despeito de suas particularidades onto-epistemológicas, nos mostram que, sem uma reconexão com a natureza, afetos e subjetividades; sem a reconciliação com a (T)terra enquanto organismo vivo do planeta; sem o emprego de uma nova gramática, não há como revitalizar nossa existência e expandir nossos horizontes de vida para além do planeta necrosado pelo *homo sapiens*.

## Vozes indígenas: o saber coletivo e a subjetividade das florestas

Uma vez desta terra, sempre desta terra.  
Quem ensinou às crianças a história do  
povo que aqui vive, contou a história de  
outros, não a nossa. Mas estamos aqui.  
Não apenas em voz, mas no coletivo,  
porque essa é a nossa força.  
(Aline Rochedo Pachamama, 2021)

No livro clássico intitulado *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*, o antropólogo Eduardo Kohn apresentou suas percepções acerca das relações estabelecidas entre os Runa e as florestas de Ávila. Kohn concluiu que, após mais de uma década de trabalho etnográfico com o grupo indígena da Amazônia equatoriana, ao se comunicarem com a floresta e seus entes físicos e espirituais, os Runa reconheciam a todos eles o estatuto de sujeito, por possuírem um ponto de vista, uma linguagem e uma história próprios (Botton, 2023, p.33). Constatação semelhante foi feita pela filósofa Aimé Tapia González (2018) em seus estudos sobre os feminismos indígenas em Abya Yala, entre eles dos Maias do sudeste do México e dos Quéchuas e Aymaras da Bolívia. Segundo ela, a partir de uma análise linguística foi possível verificar que esses povos se relacionam com o mundo através de uma lógica intersubjetiva, que acentua a dignidade de cada ser vivo, rompendo com a ideia da humanidade enquanto espécie. Ainda de acordo com Tapia González, nas línguas indígenas, palavras como *nosotros* (nós) e *comunidad* (comunidade) referem-se a humanos e não-humanos, originando uma episteme que ela denomina de *nosótrica*, assentada sobre princípios como a pluralidade, o anti-monismo, a complementaridade e a reciprocidade.

dade. Em suas palavras (2018, p.31): “O ensinamento dos povos indígenas é que no ‘nós’ há espaço para todos os sujeitos, por mais diferentes que sejam”<sup>2</sup>.

A compreensão das relações interespecies para além do âmbito antropocêntrico possui consequências ontológicas, epistemológicas e políticas. Implica não apenas um ideal de conhecimento contrário à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental (Viveiros de Castro, 2018), mas também uma ética biocêntrica, conhecida como *Buen Vivir*<sup>3</sup>. Ao convocar atores inusuais ao centro da atenção política — como a Terra, a Natureza, elementos geográficos, animais e plantas —, essa perspectiva indígena questiona o tradicional conceito de desenvolvimento enquanto proposta global, resultando necessariamente em uma posição crítica ao sistema capitalista neoliberal e ao neoextrativismo. Nesse sentido, podemos observar o engajamento dos povos indígenas em lutas socioambientais de cunho ecoterritorial, que, ao se centrar na defesa da terra e do território, transcendem os alcances das políticas de esquerda e progressistas na América Latina, ainda nutridas pela “tendência a privilegiar uma leitura dos conflitos sociais em termos de oposição entre capital e trabalho, minimizando ou dando pouca atenção às relações capital-natureza” (Svampa, 2019, n.p).

*O espírito da floresta*, o mais recente livro resultante do encontro etnográfico<sup>4</sup> entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Yanomami Davi Kopenawa, ilustra muitos dos aspectos onto-epistemológicos ameríndios acima mencionados. As palavras de Kopenawa reiteram que os Yanomami, habitantes da terra-floresta (*urihi thëri pë*), e os brancos ocidentais, o povo da mercadoria (*napë pë*), consistem em ontologias distintas. *Urihi a*, a terra-floresta Yanomami, criada por *Omama a* e protegida pelos espíritos auxiliares *xapiri pë*, não é a natureza inerte, objeto dos interesses mercantis e exploratórios; tampouco é um espaço externo à sociedade, cenário das ações humanas, onde os recursos podem ser controlados. *Urihi a* é uma entidade viva, dotada de uma imagem-essência vista pelos xamãs e de um sopro de vida imperecível, força do crescimento. Como nos explica Kopenawa (2023, p.31-32): “Não, a floresta não está morta, como pensam os brancos. Mas se destruírem, aí sim, ela vai morrer. Seu sopro vital vai fugir para longe. A terra vai ficar seca e quebradiça. As águas vão desaparecer. As pedras das montanhas vão rachar”.

---

2 Tradução da autora. No original: “La enseñanza de los pueblos indígenas es que en el ‘nosotros/as’ caben todos los sujetos por diferentes que sean.” (p.31)

3 Segundo o economista Alberto Acosta (2016), o *Buen Vivir* é uma filosofia que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio e baseia-se na ideia de que os seres humanos não apenas convivem com a Natureza de maneira harmoniosa, mas formam parte dela e, em última instância, são a Natureza.

4 Assim como *A queda do céu*, originalmente publicado em francês no ano de 2010, *O espírito da floresta*, de 2023, baseia-se em um pacto etnográfico fundador, que reverte a relação hierárquica pesquisador-pesquisado e corresponde a uma situação de duplo desenraizamento, em que cada uma das duas pessoas vira antropóloga uma da outra (Coccia, 2023, p.15-16).

Ademais, *Urihi a* é habitada por humanos e não-humanos, que interagem de modo permanente por meio de intercâmbios diretos ou da diplomacia ontológica realizada pelos xamãs. Ao contrário do que pressupõe o evolucionismo naturalista, no cosmos Yanomami são os animais que descendem do homem: embora tenham perdido sua forma original, preservam características como a subjetividade e sociabilidade. Já os *xapiri pë* são seres invisíveis, imagens humanoides em miniatura com ornamentos brilhantes e coloridos. Consistem em imagens-essência dos antepassados primordiais animais — uma espécie de energia vital — que só podem ser vistas, domesticadas e presentificadas pelos xamãs através da inalação do pó *yākōana*. Verdadeiros corpos-condutores, os xamãs são responsáveis por manter relações amistosas ou hostis com as entidades não-humanas que povoam o cosmos, garantindo a regularidade dos ciclos cósmicos, meteorológicos e ecológicos. Além de destruir as doenças e trazer a cura, de lutar contra os espíritos maléficos, de pôr fim às chuvas e ventos abundantes, de trazer fertilidade à floresta, os xamãs Yanomami impedem o céu de desabar sobre os viventes<sup>5</sup>. Segundo Kopenawa (2023, p.57): “É graças ao trabalho dos xamãs que estamos vivos. Por isso, vocês devem pensar que, quando nos defendem, os xamãs Yanomami continuam a proteger vocês também”.

As reflexões de Davi Kopenawa apontam os limites do narcisismo antropocêntrico e do mito utilitarista de uma natureza separada da humanidade. Ao mesmo tempo, fazem ecoar reversões de perspectiva ontológica fundamentais no contexto de crise antropocênica. Afinal, se não cabe aos xamãs a tarefa de segurar o céu sozinhos, é imprescindível que os brancos compreendam que a *xawara*, a fumaça da epidemia, e a mudança climática são resultados da vingança de *Urihi a* pelas pegadas no chão da terra deixadas por gente hostil e sem sabedoria, que invade a floresta com gado e fome de ouro. As palavras compartilhadas por Kopenawa, em contrapartida, são sensíveis e potentes porque são coletivas e ancestrais:

Os brancos desenham as linhas de suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras de nossos amigos dentro de nós, há muito tempo, e continuamos a passá-las sucessivamente aos que vêm depois de nós. Nossos filhos, que não conhecem nada dos *xapiri pë*, escutam os cantos dos xamãs e assim acabam querendo, por sua vez, ver os espíritos. É por isso que, embora sejam muito antigas, as palavras dos espíritos sempre ficam novas. São elas que fazem crescer nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas das terras longínquas, as coisas dos antigos. São

---

5 O cosmos Yanomami é compreendido a partir de um eixo cosmológico vertical, sendo composto por andares que não constituem uma estrutura estática, na medida em que são fruto de uma dinâmica de longa duração que funciona no sentido descendente, de desabamentos celestes. Isso implica uma outra noção de temporalidade, verticalizada, um tempo cosmológico em constante transformação - um mundo em devir, onde o futuro anterior se torna o presente (Kopenawa; Albert, 2023, p.42).

nossos estudos, é o que nos ensina a sonhar as coisas da terra-floresta (Albert; Kopenawa, 2023, p. 104).

A importância da palavra viva, que brota da terra, e seu poder de romper com as invisibilidades, silenciamentos e violência física e simbólica de matriz colonial são aspectos também recuperados por Aline Rochedo Pachamama no livro *Boacé Uchô*<sup>6</sup>. Pertencente ao povo Puri, da Serra da Mantiqueira, Pachamama afirma que a “palavra-terra” remonta à oralidade, às experiências do grupo e ao autoconhecimento das próprias raízes. Nesse sentido, carrega consigo a narrativa ancestral e a possibilidade de desconstrução das hierarquias moldadas pela ótica do homem ocidental (Pachamama, 2021, p.23-24), entre elas a ideia de uma humanidade superior aos demais seres vivos.

Aline explica que o povo Puri se compreende como parte da Serra da Mantiqueira, estabelecendo com ela uma relação de respeito e preservação que garantiu a sobrevivência de parte da Mata Atlântica nativa. Nessa perspectiva, a Mantiqueira não representa apenas um conjunto de montanhas que se estende por Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; ela é também uma anciã cheia de vida e sabedoria (Pachamama, 2021, p.18), uma entidade sensível que não se submete à dicotomia humano e não-humano e que requer representação política (De La Cadena, 2018). A Mantiqueira é parte da manifestação ontológica Puri, conformada por interações entre seres que se organizam fora das premissas concebidas pela ontologia moderna:

Nós somos plurais porque estamos ligados à imensa teia da vida na Mantiqueira. Também por esse motivo, tudo que é relacionado a ela nos interessa, pois dela fazemos parte. Cada inseto que transmuta e se refaz em nova cor; a folha, que cai da árvore e agora é raiz; a flor, que cumpriu seu percurso e amanheceu fruto; a formiga, que ultrapassa as expectativas da física e carrega algo cem vezes mais pesado que ela mesma; o tutù (tatu), que abre caminhos; o màru (gavião terra), com seu voo decidido e preciso; a shahmùm (cobra) e o sagrado feminino; chindêda (beija-flor) que encanta com seu voo mágico, o qual nos estimula a encontrar a doçura e a alegria de cada situação; as águas da Mantiqueira, de que tanto precisamos; todos fazem parte dessa teia. A vida é para o Encontro. E estamos interligados por meio de sementes, raízes, folhas, flores e frutos. Companhia tanto para a alimentação quanto para o uso medicinal e espiritualidade (Pachamama, 2021, p.39-40).

Aline conclui que a história do povo Puri é uma história que está na terra. É construída através da ação coletiva, da memória ancestral, do pertencimento a um território, de relações sociais e laços de solidariedade entre animais, plantas, árvores e outros seres-agentes que fazem parte da “teia da vida”. Uma história que aponta para a necessidade de enraizamento e

---

6 *Boacé Uchô*, em língua puri, significa “palavra-terra”, “palavra que pulsa” (Pachamama, 2021, p.11).

de reconexão com o organismo vivo da (T)terra e com as experiências de ancestralidade, em consonância com o que Ailton Krenak chama de “futuro ancestral”, um futuro que invoca como devir companheiros de jornada imemoriais (Krenak, 2022a, n.p).

Diante do contexto de crise que enfrentamos, o mais novo membro da Academia Brasileira de Letras<sup>7</sup> tece críticas tanto às narrativas de fim de mundo, que nos assombram e nos fazem desistir de nossos sonhos, quanto à incessante busca por produzir uma distopia futurista, que nos distancia da possibilidade de construirmos um mundo habitável no presente. Ao considerar o futurismo como a droga que o capitalismo criou para nos sedar, Krenak mobiliza um outro conceito de futuro: o futuro que se volta para as memórias da terra e dos ancestrais, tornando-se uma pílula de vida que nos permite escapar da ficção futurista. A ideia do “futuro ancestral” flerta, em primeiro lugar, com uma percepção diferente de mundo: um mundo onde ouvimos a voz de todos os seres que habitam o planeta junto a nós, desconcertando a centralidade do humano e abrindo espaço para a pluralidade de hábitos e existências (Krenak, 2022a, n.p). O “futuro ancestral” também pressupõe uma outra concepção do tempo: o tempo do vir-a-ser, do tornar-se outro, que não é orientado pela lógica do utilitarismo, mas da metamorfose e da compostagem; o único tempo capaz de diminuir a velocidade com que estamos “comendo o mundo” (Krenak, 2019, n.p).

Ainda segundo Krenak, imaginar outros futuros no Antropoceno requer o emprego de uma nova gramática e de novas denominações que transcendam a lógica epistêmica moderna. Por isso, ele convida a floresta para atravessar os muros da cidade, para florescer na cidade. Enquanto a cidade é o túmulo do nosso horizonte de vida, o espaço que sufoca e extingue os lugares da ancestralidade, que desterritorializa, que bloqueia outras experiências de vida para além do humano, a *florescência*, a floresta como devir-cidade, é uma poética de vida, uma dança cósmica que arrebenta muralhas e faz brotar de dentro da pedra dura alguma flor (Krenak, 2022b, p.228). Sob essa ótica, a cidadania, impregnada do pesadelo de concreto antropocêntrico, é substituída pela *florestania*, marcada por alianças afetivas que reconhecem uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser e em cada cosmos (Krenak, 2022b, n.p).

Ao fim e ao cabo, Krenak considera que não haverá novas perspectivas para o Antropoceno sem a reformulação daquilo que aprendemos a chamar de “nosso mundo”: o mundo sem afetos; o mundo do especismo humano; o mundo das ideias pré-concebidas; o mundo unitarista, individualista, do consumo e da mercadoria, que empobrece nossa existência e nos traz a ilusão de que vamos continuar existindo, a despeito de nossas ações. Segundo ele,

---

7 Em 5 de outubro de 2023, Ailton Krenak foi eleito, por 23 votos, para a cadeira número 5 da Academia Brasileira de Letras, ocupando assim a vaga deixada pela morte do historiador José Murilo de Carvalho, em agosto do mesmo ano.

nessa busca pelo fim do mundo tal como o conhecemos, os povos indígenas possuem um papel primordial, já que “são especialistas em inventar mundos e, diferente dos brancos, eles não ficam no fim do mundo, eles criam outros”<sup>8</sup>. E esses mundos criados e inventados pelos povos indígenas são também mundos para a fruição, onde podemos experimentar a existência sem corpo, expandir nossa subjetividade e a ideia material da vida<sup>9</sup>.

Sem desconsiderar as particularidades que envolvem as onto-epistemologias Runa, Maia, Yanomami, Puri e Krenak, consideramos possível afirmar que o modo de ser e pensar ameríndio pode ser articulado a partir de elementos radicalmente outros em relação à perspectiva cognitiva moderna. Entre eles estão as relações simétricas e recíprocas entre sujeitos, que promovem a sociabilidade entre humanos e não-humanos e o pluralismo cosmológico (Pardini, 2020, p.5-6); a escuta sensível aos elementos da (T)terra; o saber coletivo e ancestral; o ver e conhecer além dos olhos, ultrapassando o sentido concreto que examina os fenômenos físicos e as representações do mundo (Limulja, 2022). Dessa forma, os povos indígenas apontam para a importância da confluência entre ações, gestos, saberes e modos de ser que podem se afetar mutuamente.

## Vozes quilombolas: contracolonialismo e confluência de saberes

Extraímos os frutos das árvores / Expropriad as árvores dos frutos  
Extraímos os animais da mata / Expropriad a mata dos animais  
Extraímos os peixes dos rios / Expropriad os rios dos peixes  
Extraímos a brisa do vento / Expropriad o vento da brisa  
Extraímos o fogo do calor / Expropriad o calor do fogo  
Extraímos a vida da terra / Expropriad a terra da vida  
Politeístas! / Pluristas! / Circulares!  
Monoteístas! / Monistas! / Lineares!  
(Antônio Bispo dos Santos, 2015, p.17)

Em 3 de dezembro de 2023, Antônio Bispo dos Santos, uma das mais influentes vozes quilombolas do Brasil, ancestralizou aos 63 anos de idade. Autodidata e morador do quilombo Saco-Cortume, localizado no município de São João do Piauí/PI, Nêgo Bispo costumava se apresentar como um “lavrador que também lavra palavras”. Embora tenha participado de partidos políticos e do movimento sindical, no final dos anos 1990 adotou a luta dos escravizados e a organização dos quilombolas como principais referenciais

---

8 CONVERSA NA REDE - Partículas particulares - Ailton Krenak e Eduardo Viveiros de Castro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI&t=1092s>. Acesso em: 02 jan. 2024.

9 Idem.

teóricos para suas reflexões. Desde então, dedicou-se a compreender as diferenças entre a cosmologia monoteísta dos colonizadores - o povo das escrituras - e a cosmologia politeísta dos povos afro-pindorâmicos - os povos da oralidade -, não com o intuito de impedir a interlocução entre eles, mas de estabelecer fronteiras e apresentar as reais possibilidades de convivência e entendimento entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências de biointeração (Dos Santos, 2015, p.19). Logo, ainda que Bispo possa ser lido em diálogo com pensadores negros que se destacaram no país ao longo do século XX, como Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento, é imprescindível interpretá-lo a partir da condição existencial e biográfica de um quilombola (Carvalho, 2015, p.11-12), que se faz presente em suas falas públicas e em publicações como *Colonização, quilombos. Modos e significações*, de 2015, e *A terra dá, a terra quer*, de 2023.

Crítico voraz do colonialismo, Antônio Bispo dos Santos defendeu a “guerra das denominações” como estratégia de recomposição da memória e da identidade dos povos que passaram por processos de desterritorialização. Segundo ele, contrariar as palavras potentes do inimigo não consistia apenas em um ato de dimensões simbólicas, mas também em um modo de romper com o adestramento colonial e recuperar a autogestão das práticas (Dos Santos, 2023, p.12). Os conceitos que estruturam suas reflexões, como biointeração, confluência, transfluência, saber orgânico e contracolônização, definem, na realidade, a existência de uma ontologia quilombola, em muitos aspectos invisibilizada e incompreendida pela ontologia moderna. É nessa perspectiva que Bispo costumava dizer que não era humano, mas sim quilombola:

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversais - os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos sempre querem transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver com os orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente. (Dos Santos, 2023, p.30)

A lógica diversal que rege o cosmos quilombola baseia-se no reconhecimento das individualidades que existem dentro do globo, contrariando a lógica universal e monista presente entre os humanistas, para os quais o “um” é sinônimo de “único” (Dos Santos, 2015, p.32). A valorização da diversidade transforma os quilombolas em seres compartilhantes, que almejam o fortalecimento do coletivo por meio da confluência entre experiências, gestos, saberes e afetos em recíprocas incessantes. Conforme explicou Nêgo Bispo (2023, p.15): “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende”. A confluência possibilita aos quilombos

a prática da biointeração, uma forma de convivência respeitosa com a natureza e com os seres vivos, humanos ou não, baseada em princípios contracumulativos, que prezam pela reintegração de tudo o que é produzido à energia orgânica de origem (Dos Santos, 2015, p.85). Nessa perspectiva, Bispo considerou os quilombos espaços distintos das cidades. Fruto da cosmofobia<sup>10</sup>, as cidades seriam territórios artificializados, que excluem a possibilidade de outras vidas para além do humano, representando a desconexão com a natureza. É nas cidades, portanto, que os saberes orgânicos, que têm como base a experiência vivida e a materialidade, são sintetizados, alienados e mercantilizados. A cidade é, ao fim e ao cabo, um território colonialista, enquanto o quilombo configura-se como espaço de resistência aos influxos da modernidade ocidental capitalista.

O ser quilombola relaciona-se igualmente a uma percepção do mundo que não é dicotômica ou linear, mas sim circular e horizontal, aproximando-se de uma concepção espiralar do tempo (Martins, 2021). O tempo espiralar subverte as cronologias do tempo ocidental, sucessivo e cumulativo, na medida em que se move ao mesmo tempo para frente e para trás, a partir de volteios e coreografias de retorno. É um tempo que transflui, pois implica a circularidade, a chegada ao lugar de partida; é um tempo cuja força vital se funda na trajetória e na ancestralidade. Segundo Nêgo Bispo, “Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo.” (Dos Santos, 2023, p.102).

Ao conceber diferenças inconciliáveis entre quilombolas e humanistas, Antônio Bispo dos Santos buscou estabelecer fronteiras entre os dois lados, de modo a garantir o equilíbrio de forças e permitir que cada um deles vivesse do seu próprio jeito. A fronteira, entretanto, não era para Nêgo Bispo um instrumento de segmentação ou aniquilação, mas sim o primeiro passo para o estabelecimento de relações harmoniosas e compartilhamentos entre ontologias tão diversas. Nesse processo, definiu os quilombos como expressões contracoloniais compostas pelo povo afro-confluyente (Dos Santos, 2023, p.43). O contracolonialismo, antídoto e imunização contra a cosmofobia, seria um modo de vida destinado a enfraquecer o colonialismo: “O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender” (Dos Santos, 2023, p.58).

Nêgo Bispo influenciou toda uma geração de jovens lideranças quilombolas no Brasil; muitos, inclusive, levaram a perspectiva contracoloniais para o ambiente acadêmico, como forma não apenas de desenvolver abordagens metodológicas que per-

---

10 Segundo Nêgo Bispo (2015, p.31), a cosmofobia é o terror psicológico inventado pelo Deus da Bíblia para aterrorizar seu povo, que suscita o medo do próprio Deus, da natureza e do cosmos. A cosmofobia cria os seres humanos e atrela tudo o que é externo à humanidade ao conceito de selvageria.

mitissem o protagonismo e a desobjetificação dos quilombos e seus membros, mas também de auxiliar a reformulação de políticas públicas, sobretudo aquelas voltadas para aspectos territoriais e ambientais. Como exemplo, podemos citar Ana Claudia Matos da Silva, que na dissertação *Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão-TO*<sup>11</sup> desenvolveu uma metodologia compartilhada de pesquisa e escrita sobre a cosmologia do quilombo Mumbuca<sup>12</sup>, situado no município de Mateiros/TO. Tendo como ponto de partida uma escrita contra-colonizadora, Ana Mumbuca afirmou o compromisso coletivo e ancestral do saber orgânico quilombola e sua liberdade existencial, dissociada da memória da escravidão. O próximo passo então, como elucida a autora, foi imaginar as possibilidades de confluência entre o conhecimento quilombola e o conhecimento ocidental: “As travessias escritas aqui não são apenas minhas, acima de tudo são nossas, pois perpassa [sic] a tessitura de vidas. Identificando o mundo que nos ataca, usando o saber dos antigos, juntando ao saber dos novos, fazendo uma goroba para existirmos” (Da Silva, 2019, p.31-32).

Entrelaçada de muitas vozes, a “escrita falada” de Ana Matos tem o propósito de defender o quilombo Mumbuca dos processos colonizadores e, ao mesmo tempo, negociar com a burocracia monista estatal. A líder quilombola identifica que a autogestão dos processos e protocolos de pesquisa e o respeito à forma como os mumbucas querem ser pesquisados são aspectos imprescindíveis para a afirmação das percepções cosmológicas quilombolas e a superação das “validações científicas” (Da Silva, 2019, p.59). Por isso, converte os mumbucas em porta vozes do seu modo de ser para o mundo contemporâneo das escritas: “Estamos sendo deliberativos e construindo nosso protagonismo, os mumbucas pelos mumbucas, não nos fechando entre nós, e nem abrindo para todos de qualquer forma” (Da Silva, 2019, p.70).

No contexto de crise antropocênica, as reflexões de Ana Mumbuca evidenciam como a confluência de saberes pode contribuir para a reversão do viés colonialista ainda em vigor nas pesquisas acadêmicas e nas políticas ambientais. A autora afirma que as pesquisas elaboradas sem a assessoria dos mumbucas costumam compreendê-los como residentes das unidades de conservação do Parque Estadual do Jalapão, e não como agentes que possuem suas vivências atravessadas pela territorialidade. Ao servirem de base para a elaboração de políticas públicas, esses trabalhos acadêmicos, que desconsideram as rela-

---

11 A Dissertação foi defendida em 2019 no Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios (MESPT), iniciativa pioneira da Universidade de Brasília (UnB) de promoção de diálogos entre profissionais indígenas, quilombolas e sujeitos de origem comunitária abarcados pela categoria de Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs).

12 Ana Claudia Matos da Silva utilizou-se das “fogueiras de memórias”, espaços de partilha e conversação com os interlocutores do quilombo Mumbuca, para registrar diálogos e narrativas sobre as histórias e experiências dos mumbucas.

ções biointerativas entre quilombolas e natureza, originam um conceito conservador de ambientalismo. Esse foi o caso, segundo Mumbuca, do Projeto de Lei Estadual de Uso Sustentável do Capim-Dourado e do Buriti, que sobrepôs o valor comercial das espécies aos saberes ancestrais da coleta e manejo das mesmas (Da Silva, 2019, p.67). Resultados diferentes poderiam ter sido alcançados se a legislação fosse elaborada em confluência com os saberes quilombolas:

E assim, defendemos uma ciência que não se sobreponha as concepções [sic] quilombistas, mas contribua na ampliação de saberes que sejam eficientes em defesa das vidas. Nisto, estamos construindo possibilidade excepcional de provocar estudos e experimentos científicos em conjunto com o conhecimento quilombola, construindo caminhos confluenciados, não apenas, reconhecendo, mas afirmando a existência de conhecimento quilombola sem suprimi-lo (Da Silva, 2023, p.69).

Ainda que os modos de vida praticados nos quilombos de Saco-Cortume/PI e Mumbuca/TO possuam suas particularidades, podemos afirmar que a ontologia quilombola se funda em princípios comuns como a circularidade, o saber orgânico, o compartilhamento ancestral, a biointeração, a pluralidade e a materialidade. Em sua luta contracolonial, os quilombolas nos ensinam a buscar uma convivência mais harmoniosa com a diversidade e a imaginar, a partir da confluência de saberes, soluções para os desafios que afetam o coletivo.

## Considerações Finais

kurupira  
passo de ida é caminho de volta  
andar pra frente com os pés virados pra trás não é folclore  
é futuro  
(Ellen Lima Wassu, 2023, p.63)

O Antropoceno configura uma época de crise de múltiplas dimensões. As degradações e extinções em escalas até então inimagináveis, as profundas alterações nos processos biogeoquímicos da Terra e a falência dos paradigmas de imaginação política da modernidade ocidental capitalista nos trazem anseios e angústias, mas também uma oportunidade para pensarmos outros futuros possíveis e os caminhos que podem ser (ou já vêm sendo) trilhados para alcançá-los. A mobilização de ferramentas conceituais, afetivas e imagéticas que nos permitam imaginar outros jeitos de habitar o planeta e outras formas de relacionar humanidade e natureza torna imprescindível o diálogo com as ontologias relacionais, as vozes da terra, que subjetivam o universo e rompem com o império do antropocentrismo. Nesse sentido, indígenas e quilombolas não representam um passado

do desenvolvimento das forças produtivas, mas sim um futuro possível para um planeta ameaçado (Sztutman, 2022, p.151).

A iminência da não existência de um mundo em devir nos mostra que o devir está nos únicos núcleos que, esquecidos pelas bordas do planeta, ainda consideram que precisam se manter agarrados na T(τ)erra (Krenak, 2020). Indígenas e quilombolas, com seus modos de ser coletivos, regidos por uma força ancestral que integra todas as coisas, compõem mundos que extrapolam o da política vigente. Logo, imaginar novas perspectivas para o Antropoceno pressupõe ouvir as vozes da terra e reconfigurar, a partir da confluência de saberes, nosso pensamento crítico antissistêmico. Para tanto, é preciso criar mecanismos para a acomodação pública de mundos distintos, sem equipará-los de alguma forma, permitindo assim o início de uma negociação política voltada ao futuro (De La Cadena 2009, p.167).

**Contribuições dos/as autores/as (participação na concepção, elaboração e revisão)**

**Concepção, elaboração e revisão:** A autora participou integralmente da concepção, elaboração e revisão do manuscrito.

**Agradecimentos:** Aos discentes da disciplina eletiva “Vozes da terra: saberes ancestrais e novas perspectivas para o Antropoceno”, ministrada pela autora em 2023.2 na Uerj e a todos os pensadores indígenas e quilombolas citados no artigo, por suas profícuas reflexões.

**Agência financiadora:** Não se aplica.

**Aprovação por Comitê de Ética:** Não se aplica.

**Conflito de interesses:** Não se aplica.

## Referências

ACOSTA, A. *O bem-viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BLASER, M.; DE LA CADENA, M. Introducción. *World Anthropologies Network (WAN). Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. N°4. January/Enero 2009, p.3-9. Disponível em: [https://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](https://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf). Acesso em: 28 dez. 2023.

BOTTON, F.B. A floresta como sujeito e o terricídio: uma semiologia epistemológica a partir do pensamento ameríndio. *Antíteses*, Londrina, v.16, n.31, p.25-58, jan-jun 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2023v16n31p025-058> . Acesso em: 29 dez. 2023.

CARVALHO, J.J. Apresentação. Uma voz quilombola na contra-colonização da academia. In: DOS SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015, p.9-15.

COCCIA, E. Prefácio. In: ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p.11-22.

COSTA, A. O Antropoceno é o nosso tempo. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, R.; ANDRÉS, R.; CANÇADO, W. (Org.). *Habitar o Antropoceno*. BDGM Cultural / Cosmópolis, 2022, p.42-67.

CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. O antropoceno. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, seção Extra! [conteúdo exclusivo online], 06 nov. 2015. Disponível em: <https://piseagrama.org/extra/o-antropoceno/>. Acesso em: 26 dez. 2023.

DE LA CADENA, M. Política indígena: una análisis más allá de 'la política'. *World Anthropologies Network (WAN). Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. Nº4. January/Enero 2009, p.139-170. Disponível em: [https://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](https://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf). Acesso em: 05 jan. 2024.

DE LA CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropro-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/m9S6Cn7yqLFmftGHfddCk5b/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 28 dez. 2023.

DA SILVA, A.C.M. *Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão-TO*. Brasília, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, UnB, 2019.

DOS SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

DOS SANTOS, A. B. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>. Acesso em: 26 dez. 2023.

HARAWAY, D. *Manifesto das espécies companheiras*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022a.

KRENAK, A. Saíam desse pesadelo de concreto!. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, R.; ANDRÉS, R.; CANÇADO, W. (Org.). *Habitar o Antropoceno*. BDGM Cultural / Cosmópolis, 2022b, p.210-229.

LATOURE, B. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019.

LATOUR, B. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LIMULJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MARTINS, L. M. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

PACHAMAMA, A. R. *Boacé Uchô: a história está na terra*. Narrativas e memórias do povo Puri da Serra da Mantiqueira. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 15, n. 1, 2020, p.1-11. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/hjXGBwPTD6Fnh7vKDRWvnPN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 02 jan. 2024.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2015.

SVAMPA, M. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

SZTUTMAN, R. No limiar entre ciência e ficção: especulação e imaginação para responder ao Antropoceno. In: MARRAS, S.; TADDEI, R. (Or.). *O Antropoceno: sobre modos de compor mundos*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022, p.130-185.

TAPIA GONZÁLEZ, A. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Ediciones Cátedra, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

WASSU, E.L. *Yby Kúatiara*. Um livro de terra. Barreiro, Cotia: Editora Urutau, 2023.