

Antropoceno a partir da América Ladina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais

Ricardo Avalone Athanásio Dantas
Doutorando em Filosofia/Universidade Federal do Piauí
<https://orcid.org/0000-0002-7687-9029>
ricardo.avalone@gmail.com

Rutiele Pereira da Silva Saraiva
Doutoranda em Filosofia/Universidade Federal do Piauí
<https://orcid.org/0000-0002-4848-9963>
rutiele.saraiva@gmail.com

Introdução

O presente trabalho aborda, a partir de uma discussão interdisciplinar, a contextualização e racialização do Antropoceno a partir do território amefricano, a fim de propor outras formas de (co)existir para sobreviver à crise ecológica contemporânea. Nosso intento é demonstrar que a pluralidade de maneiras de ser humano apenas superficialmente contemplada pelo conceito de *anthropos* implica no reconhecimento de que não há como considerar o humano em geral como responsável pela destruição ambiental. Povos afroindígenas – ou afro-pindorâmicos –, por exemplo, possuem outra relação (biointerativa) com a natureza que não meramente instrumental/exploratória.

Assim, entendemos que não há como propor saídas para a crise que não levem em consideração tais modos de existência. Ao final, defenderemos que as chamadas confluências contracoloniais são formas de resistência à catástrofe ecológica – ao contrário das transfluências, representadas pelo Agronegócio e pelas monoculturas coloniais.

A revisão teórica para articulação dos argumentos aqui propostos foi feita com base nos escritos de autoras e autores que tematizam o Antropoceno, principalmente Danowski e Viveiros de Castro (2014); Stengers (2015); Veiga (2019) e Latour (2020), bem como as(os) que debatem as questões do racismo e colonialidade, como Gonzalez (2022); Bispo (2019) e Ferdinand (2022).

Para alcançar o objetivo proposto, o artigo é dividido em três tópicos ou seções. O primeiro, “Quem é o *anthropos* do Antropoceno?”, problematiza o conceito de Antropoceno tal como abordado nas Ciências Sociais e na Filosofia. O segundo tópico, “América Latina: racializando a crise ecológica”, como sugere o título, traz a importância de racializar o Antropoceno ao retomar a ideia de amefricanidade desenvolvida por Lélia Gonzalez. A terceira seção, “Confluências contracoloniais, transfluências monoculturais”, aborda os conceitos articulados por Antônio Bispo dos Santos para contrapor a lógica do colonialismo monoteísta cristão às formas contracoloniais e biointerativas, encontradas nas experiências quilombolas.

1. Quem é o *anthropos* do Antropoceno?

As buscas das minorias por igualdade e por justiça sociais, anteriores à catástrofe, estão confinadas no porão inaudível do Antropoceno (Ferdinand 2022: 149).

O termo Antropoceno tem uma história curta, porém sem dúvida alguma permeada por intensos debates a seu respeito: tanto em termos estritamente geológicos¹, quanto no âmbito das ciências humanas, sociais e da filosofia, há diferentes perspectivas e propostas sobre qual seria sua mais adequada compreensão; em que grau seria epistemicamente necessário, relevante ou útil; que problemas o conceito implica; e que atitude devemos ter diante daquilo que se descortina para nós a partir dele. Podemos situar sua primeira aparição formal em meados dos anos 2000, quando foi mencionado por Paul Crutzen em um encontro científico ocorrido em Cuernavaca, no México (Veiga 2019: 17). Na ocasião, o químico visou destacar como a mudança climática poderia vir a ter um impacto decisivo sobre o futuro da nossa espécie.

Embora o conceito ainda não tenha sido confirmado cientificamente pelos geólogos, há dados suficientes para justificar o seu uso. A ideia geral sobre o Antropoceno é de que se trata de uma nova época geológica em que a espécie humana se tornou uma força geológica, “objetiva” ou “natural” – enquanto, por outro lado, o Sistema Terra teria se tornado “um sujeito histórico, um agente político, uma pessoa moral” (Danowski; Viveiros

1 Veiga comenta a este respeito sobre como os geólogos até o momento não chegaram a um consenso acerca da oficialização do termo pela comunidade científica. Embora a afirmação de que os registros disponíveis não são suficientes seja insustentável, pois o acúmulo de conhecimento científico sobre as transformações ecossistêmicas geradas pela espécie humana já é bastante significativo (2019: 18), os geólogos que se opõem à alteração da Escala de Tempo Geológico o fazem com o argumento de “que os registros estratigráficos apresentados pelos já adeptos da conjectura de Crutzen são apenas ‘potenciais’. Admitem até poderem vir a confirmar no futuro, mas, por enquanto, só se baseariam em previsões”. A posição dos geólogos opositores, portanto, é a de que oficializar a nova época seria uma “atitude política”, em vez de uma “decisão científica”. Esse argumento, no entanto, é rejeitado por amplo grupo de geocientistas (Veiga 2019: 29).

de Castro 2014: 26).

Se nós, enquanto espécie, estamos causando mudanças profundas na Terra, o planeta por sua vez estaria demonstrando sua capacidade de revidar, de vingar-se pelos danos que lhe foram infligidos – não podendo mais ser considerada como simples cenário ou palco em que a história humana se desenrola, portanto. A Terra atua. Alguns teóricos, como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski, falam a esse respeito da *Intrusão de Gaia*.

A *Intrusão de Gaia* é um conceito criado por Isabelle Stengers que guarda relação com a *Hipótese de Gaia* formulada por Lovelock e Lynn Margulis nos anos 1970, porém, ao contrário da hipótese destes últimos, a proposta da Stengers não pretende constituir uma teoria científica, mas um gesto político.

Há certos aspectos em que a hipótese científica e a nomeação da Terra como Gaia, feita com o intuito de salientar seu papel de agente político transcendente, convergem para uma compreensão mais complexa e nuançada da crise ecológica, capaz de propiciar maior clareza sobre sua correlação com a destruição ou ruína de algum mundo (o nosso, por exemplo). Por isso, convém destacar esses elementos convergentes.

Consideremos então a hipótese de Lovelock: segundo ele, os organismos vivos, agindo em conjunto, formam um sistema ativo (complexo e autorregulado) que modifica o ambiente inorgânico de maneira favorável à sua sobrevivência – esse sistema funcionaria, portanto, como um único organismo vivo (Veiga 2019: 39). Essa hipótese problematiza a compreensão dicotômica tradicional da relação entre natureza e cultura, com o intuito de ressaltar o pertencimento humano à natureza, sua dependência e que podemos situar a espécie humana como um agente entre outros e não “proprietários, gerentes, comissários ou pessoas encarregadas” (Lovelock 2010: 23).

A ideia de *Intrusão de Gaia*, por outro lado, advém de uma operação pragmática realizada com a intenção de fazer convergir nosso olhar não para a verdade sobre a nossa relação com o Sistema Terra, uma relação de imanência², mas ressaltar o caráter paradoxal da nossa condição diante da emergência daquilo que conhecíamos abstratamente como

2 Nossa relação é imanente, uma vez que jamais falamos, pensamos ou vivemos como almas apartadas da natureza, de uma natureza inclusive que como dissemos não pode mais ser sustentada teoricamente – ela não é passiva e não é mero cenário ou palco em que nossa espécie pode pisar sem receios. O ambiente não é inerte ou desanimado. Um dos méritos da hipótese de Lovelock é a contribuição para uma compreensão sistêmica da Terra que inclui as ações da nossa espécie como parte do Sistema, não como algo transcendente em relação a ele. Mas uma formulação latouriana exemplar pode tornar mais explícita essa relação interagencial que envolve espécies ou organismos e ambientes: “Pouco importa que um seja evocado como senhor de uma intencionalidade ou uma vontade, e o outro apenas como uma força, porque é a tensão que faz o ator, e não a figuração, ou seja, a forma como os atores foram dotados de um conjunto de atitudes mais ou menos plausível” (Latour 2020: 93).

natureza e que passou a ser percebido como agente impossível de ser ignorado. Dessa forma, nomear Gaia, para Stengers, implica em criar condições para que isso que chamamos Gaia possa ser sentido e pensado: não em termos de familiaridade, mas de estranhamento.

Tal operação pode ser bastante relevante para viabilizar a percepção daquilo que Malcolm Ferdinand denominou dupla fratura colonial e ambiental da modernidade. Segundo Ferdinand, essa dupla fratura separa a história colonial e a história ambiental do mundo.

Essa fratura se destaca pela distância entre os movimentos ambientais e ecologistas, de um lado, e os movimentos pós-coloniais e antirracistas, de outro, os quais se manifestam nas ruas e nas universidades sem se comunicar. Ela revela-se também no cotidiano pela ausência gritante de pessoas Pretas e racializadas tanto nas arenas de produção de discursos ambientais como nos aparatos teóricos utilizados para pensar a crise ecológica (Ferdinand 2022: 23).

Gaia aparece como intrusa quando encaramos a crise ecológica a partir dessa fratura. Por mais que estejamos buscando atuar de forma interseccional e interdisciplinar, os esquemas de pensamento eurocêntrico, binarista, que sustentaram essa dupla fratura ainda são vigentes e estão presentes em muitos discursos e narrativas sobre o Antropoceno.

Nesse sentido, nos tornarmos capazes de sentir e pensar Gaia é crucial, segundo ela, para que evitemos “reduzir a um simples ‘problema’ o que constitui acontecimento” (Stengers 2015: 37). Gaia é um acontecimento de ruptura profunda e extremamente relevante. Quando conseguimos evitar reduzir o evento em questão a um simples problema gerenciável ou administrável, podemos “fazer existir a diferença entre a questão imposta e a resposta a ser criada” (Stengers 2015: 37). Se a hipótese de Lovelock ressalta nossa relação genérica de pertencimento à Terra, o gesto político de Stengers visa propor antes que uma reflexão sobre a Terra concreta, um pensamento sobre a intrusão capaz de contribuir para aquilo que possamos incrementar nossa habilidade de responder e, conseqüentemente, assumir nossa responsabilidade³.

Com isso, Stengers caracteriza Gaia “como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma ‘resposta à Gaia’

3 Aqui pensamos em responsabilidade não como culpa ou como responsabilização dos principais agentes causadores da crise. Pensamos no termo *response-ability*, cunhado por Donna Haraway e cuja primeira aparição ocorreu em *When Species Meet* (2008: 70-71). Em linhas gerais, podemos dizer, com Haraway, que *response-ability* envolve, em primeiro lugar, considerar que aquilo que importa está sempre dentro de conexões que exigem e possibilitam resposta. A resposta, por sua vez, cresce com a capacidade de responder: daí o termo *response-ability*, traduzido como responsabilidade (2011). Com as conexões que estamos buscando estabelecer neste trabalho, esperamos também contribuir para que a nossa capacidade de responder seja ampliada em um caminho diferente daquele seguido por muitos e muitas mentes pensantes do Norte global e seus entusiastas.

e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão” (Stengers 2015: 37). Pensar as causas e consequências da intrusão de Gaia, para nós, significa buscar entender aquilo que tem sido chamado de Antropoceno a partir da realidade ladino-amefricana (Gonzalez 2022), da história e da experiência dos coletivos explorados, expropriados, dominados e/ou marginalizados nesse território.

Desse ponto de vista, o termo Antropoceno aparece como problemático: não estaria reproduzindo uma concepção abstrata de humanidade? Quem é efetivamente o *anthropos* do Antropoceno? Sustentar esse conceito como o mais adequado para definir a época geológica atual e explicar como saímos do Holoceno rumo a ela não implicaria em defender acriticamente uma narrativa geocrática⁴, despolitizadora, eurocêntrica, conveniente a uma perspectiva neocolonial que tende a considerar os danos sociais e ambientais causados pelo crescimento econômico do primeiro mundo como meras externalidades?

Pretendemos situar a problemática do Antropoceno em um contexto diferente. O *anthropos* do Antropoceno bem pode ser considerado como o *povo da mercadoria*, de que fala Davi Kopenawa (2015), ou como o *Homo Economicus* mencionado por Latour (2020): tão provinciano quanto universalizado, faz-se necessário antropomorfizá-lo⁵.

Esse procedimento é importantíssimo, pois “as palavras e as maneiras pelas quais a destruição dos ecossistemas terrestres é descrita não são politicamente neutras. Essas descrições contêm também elementos normativos que orientam as respostas possíveis (Ferdinand 2022: 66). Para evitar incorrer no erro de descrever o Antropoceno de forma pretensamente neutra, iremos racializar a crise ecológica e nos referir ao Antropoceno a partir do Sul global, mais especificamente da América Ladina.

2. América Ladina: racializando a crise ecológica

A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como melhor exemplo de racismo por denegação (Gonzalez 2022: 100).

Ao utilizar conceitos não apenas da filosofia mas também da antropologia, psicanálise, história e filologia, o trabalho de Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994)

4 Bonneuil e Fressoz se referem à narrativa hegemônica do Antropoceno como geocrática pelo fato de retratar a Terra como um sistema “visto de lugar nenhum”. Além de ser problemática por reafirmar o excepcionalismo humano, essa narrativa é despolitizadora, segundo os autores, por contar a história do Antropoceno de forma tranquilizadora, como se fosse possível deixar a solução para a crise ecológica apenas nas mãos dos experts. Isso desmobiliza. prova disso é sua prevalência já por cerca de 20 anos e o simultâneo agravamento do desequilíbrio ecológico (2016: 12-13).

5 Antropomorfizar o *homo economicus* não no sentido de projetar valores humanos em um mundo de objetos mudos, mas sim no sentido de dar uma forma aos humanos, uma imagem mais realista deles (Latour 2020: 176).

constitui-se como uma importante análise no que se refere à interseção entre gênero, raça e classe, sobretudo a partir da realidade brasileira e latino-americana, ou melhor, para usar o termo adotado por ela: ladino-amefricana. Na presente seção, explicitaremos a importância de racializar o Antropoceno para compreender seus desdobramentos no Sul Global, mais especificamente na “América Ladina”. Para isso, abordaremos a categoria político-cultural de amefricanidade como formulada por Gonzalez⁶ (2022), com o intuito de estabelecer uma relação entre o racismo denunciado pela autora e a ausência da pauta racial em parte das discussões sobre a crise ecológica como um de seus efeitos.

Segundo Gonzalez, a América Latina na verdade é uma América Ladina. A presença negra em todo o continente modificou tanto os idiomas dos colonizadores (no caso brasileiro, por exemplo, o português teria se tornado o “pretuguês”) quanto as práticas culturais. Ela afirma que as contribuições das populações negras e dos povos originários formaram majoritariamente o continente americano; fato que é ocultado pela ideologia do branqueamento, responsável por ressaltar a herança colonizadora europeia e minimizar o papel afroindígena.

A ideia de América Ladina, criada pela psicanalista Betty Milan e desenvolvida por MD Magno (1981)⁷, é adotada por Gonzalez para demonstrar que o Brasil se nega, enquanto sociedade, a assumir-se como uma América Africana por conta da neurose cultural (o racismo) que faz com que se tenha na ordem do inconsciente brasileiro a afirmação de que nossa formação é exclusivamente branco-europeia. Assim, há uma denegação⁸ em assumir essa realidade, levando às mais diferentes formas de violência, incluindo a epistêmica. Portanto, retomá-la,

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país

6 O texto foi publicado originalmente pela autora em 1988. A edição que utilizamos neste artigo é de uma coletânea lançada em 2022 pela Biblioteca Básica Latino-Americana.

7 “[...] a gente começou a se dar conta de que o Brasil não é América Latina, sobretudo do ponto de vista do percurso do significante; e no que eu, junto a Betty, ponderei que o Brasil certamente não era América Latina, ela me saiu com uma invenção de momento e que resolve nossa questão, ao mesmo tempo que abre uma nova, para a frente. Disse Betty: ‘É claro, o Brasil é América-Africana’ (...) Acho até encantadora essa questão de nós outros habitar a América-Africana, já que uma das preocupações tem sido, em nosso trabalho, distinguir, em tudo que se puder, os significantes que constituem a sintomática nacional, e parece uma boa via a gente tentar começar a promover, como trabalho e como estudo, a América-Africana” (Magno 1981: 3-4).

8 Categoria freudiana retomada por Gonzalez para se referir ao racismo brasileiro, em que se rejeita a contribuição do povo negro para a formação do país, trata-se esse povo de maneira racista, mas ao mesmo tempo negando que exista racismo no país. “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial brasileira’)” (Gonzalez 2022: 96).

cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladino-africanos* (Magno 2022: 95-96).

De acordo com a autora, os efeitos do colonialismo europeu e do racismo como “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal) não só serviram como referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista do século XIX, como continuaram direcionando o olhar da produção acadêmica ocidental. Esse processo encontra suas bases na tradição etnocêntrica pré-colonialista, que “considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos ‘selvagens’. Daí a ‘naturalidade’ com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos” (Magno 2022: 99). Os conhecimentos dos povos não-brancos, encarados como superstições pela tradição colonizadora, foram sistematicamente perseguidos pela imposição das crenças, costumes e epistemologias eurocêntricas. As consequências dessa perseguição podem ser sentidas até os nossos dias.

Nesse sentido, torna-se imperativo retomar a categoria de amefricanidade, ou seja, ressignificar uma identidade étnica que não mais recorra às amarras das denominações racistas criadas pelos colonizadores, mas que se eleve como criação própria de nosso povo. “Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos (Magno 2022: 108)”. Os amefricanos são descendentes da Diáspora que constituíram no “novo mundo” o seu próprio, transformando o idioma, fazendo sobreviver costumes ancestrais⁹ e desenvolvendo novos.

Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo, Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento (Magno 2022: 108).

9 Partindo da perspectiva da filósofa Katiúscia Ribeiro (2020), entendemos a ancestralidade como um princípio filosófico, “uma categoria de reconhecimento no modo de assentir a ontologia do sujeito negro”. Trata-se de um conceito que implica uma “percepção holística africana estendendo-se à diáspora”. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso: 16/09/2022.

A partir desse pensamento, é possível questionar se o conceito de Antropoceno, desenvolvido anos depois das publicações de Gonzalez, não seria também uma imposição conceitual que desconsidera os efeitos do projeto moderno civilizatório¹⁰ que levou à escravização e exploração de sujeitos do continente africano. Desse modo, o racismo como denegação não apenas exclui as contribuições afroindígenas para a formação do território amefricano, como também continua colocando essas populações à margem, sofrendo desproporcionalmente os efeitos da crise ambiental.

Abraçar a amefricanidade abre, portanto, possibilidades para repensarmos a crise a partir de uma nova perspectiva, evitando a submissão a conceitos impostos pelo pensamento norte-globalista que não somente inclui todos os humanos como causa das consequências catastróficas vividas na contemporaneidade como exclui, marginaliza ou exotiza as epistemologias, modos de vida e contribuições do Sul nas resistências ao colapso ecológico. Assim, o conceito de América Ladina para além de seu caráter político-cultural, abrange também um outro *ethos*, ou seja, permite perceber valores não eurocêntricos que orientem o comportamento na busca do bem-estar social.

Daí a minha insistência com relação à categoria de Amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente. Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre [...]. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (*Id.* 2022: 111-112).

Assim, para nós é central racializar o Antropoceno, uma vez que aquilo que se reconhece como “ação humana” enquanto causa das mudanças climáticas e crise ambiental não pode ser simplesmente generalizado, pois tanto em relação à causa quanto no tocante a quem mais sofre as consequências dos problemas citados, há uma notável desproporcionalidade. Isso pode ser observado no fenômeno conhecido como Racismo Ambiental. Nas palavras de Pacheco:

Chamamos de Racismo Ambiental às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações mais vulneráveis. O Racismo Ambiental não se configura apenas através de ações que

10 Tal desconsideração dos danos causados pelo moderno projeto civilizatório se explica pela “dupla fratura colonial e ambiental da modernidade” teorizada por Malcolm Ferdinand em *Ecologia decolonial* e mencionada por nós na seção anterior: essa negligência é consequência de um processo em que a história colonial e a história ambiental do mundo são separadas. Nesse sentido, nosso esforço de pensar o Antropoceno a partir da América Ladina é também um esforço de pensar as duas histórias conjuntamente.

tenham uma intenção racista, mas, igualmente, através de ações que tenham impacto “racial”, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem (Pacheco 2008: 01).

Nesse sentido, o Racismo Ambiental se manifesta na interseção entre a injustiça social com a injustiça ambiental, fazendo com que populações já vulnerabilizadas socialmente – ressaltando-se que são majoritariamente pessoas racializadas – sejam mais impactadas pela falta de políticas ambientais no que se refere às indústrias poluentes ou mesmo pelos “desastres naturais”. Exemplos disso são o rompimento da barragem da Vale em Brumadinho-MG, ocorrido em 2019, e os alagamentos na cidade de Recife-PE em 2022¹¹. Além desses casos, podemos citar também o fato de a atual crise de insegurança alimentar afetar majoritariamente os lares de mulheres negras¹². Assim, conforme ressalta Filgueira:

[...] percebe-se que a carência de cidadania incide em grupos historicamente marginalizados, como por exemplo, indígenas e negros. Vale enfatizar que eles são marginalizados em virtude dos traços fenotípicos, identificados pela presença de melanina. Esse fato é determinante na ocupação desigual das espacialidades urbana e rural (Filgueira 2021: 191).

Concluimos, desse modo, que compreender as relações étnico-raciais e os efeitos do racismo é fundamental para entendermos os desdobramentos do chamado Antropoceno (crise climática, insegurança alimentar, desastres ambientais etc). Tanto porque são as populações racializadas as mais afetadas por esses impactos, quanto porque é nos modos de vida tradicionalmente afroindígenas que podemos observar as resistências ao “fim do mundo”. Estas seriam, para utilizar a expressão de Gonzalez, amefricanas. As confluências quilombolas contracoloniais, tema que desenvolveremos na seção seguinte, podem ser consideradas um modelo do que estamos tratando como experiência amefricana.

3. Confluências contracoloniais, transfluências monoculturais

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contracolônização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos

11 A esse respeito, conferir: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/28/por-que-o-crime-de-brumadinho-tambem-e-um-caso-de-racismo-ambiental/> e <https://outraspalavras.net/outrasmidias/recife-debaixo-dagua-e-o-racismo-ambiental/>. Acesso: 12/06/2022.

12 Um estudo realizado em Salvador por pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (UFBA) revelou que os lares chefiados por mulheres negras são os mais ameaçados pela fome: 21,2% deles têm insegurança alimentar moderada ou grave e outros 25,6% possuem insegurança alimentar leve. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-08/lares-de-mulheres-negras-sao-mais-afetados-por-inseguranca-alimentar>. Acesso: 09/06/2022.

povos contracolonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (Bispo 2019: 35).

Em seu livro *Colonização, quilombos: modos e significações* (2019), o pensador quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, utiliza os termos “pindorâmicos” e “afro-pindorâmicos” para se referir, respectivamente, aos povos originários que viviam no território que os colonizadores nomearam como Brasil e os que foram trazidos forçadamente do continente africano¹³. Utilizaremos nesta seção as mesmas nomenclaturas para referenciar os povos originários/indígenas e afro-diaspóricos no território brasileiro. Bispo argumenta que uma das principais ferramentas utilizadas para a escravização desses povos foi a justificativa religiosa cristã, citando as Bulas Papais de Nicolau V de 1455 e de Pio V de 1567, bem como a carta de Pero Vaz de Caminha.

Nesse sentido, segundo o autor, os colonizadores impuseram a cosmovisão cristã monoteísta como superior à pagã politeísta professada pelos povos pindorâmicos, subjugando-os e posteriormente capturando para a mesma finalidade povos africanos:

Então podemos perceber que esses eram os citados povos pagãos. O estranho é que a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações e ocultando a relação colonialista por detrás de tais denominações. Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas “coisas”, que elas não têm “alma” e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem (Bispo 2019: 21-22).

Desse modo, o processo de invasão, genocídio e escravização realizado pelos colonizadores europeus teve como uma de suas principais bases o que Bispo denomina cosmovisão cristã monoteísta. Essa argumentação é importante para compreender como o autor articula os conceitos de confluências e transfluências, pois “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir de sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Bispo 2019: 29). Logo, a cosmovisão cristã monoteísta, por trazer em suas bases ideias de dominação, castigo e subjugação de quem manifestasse crenças outras, seria a responsável pela tentativa de destituição das bases de valores socioculturais dos povos afro-pindorâmicos através do ataque às suas identidades individuais, com o fim de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta:

13 “[...] os povos aqui encontrados, como, por exemplo, os povos de língua tupi que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras), continuam sendo chamados de índios. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Mesmo compreendendo isso, vou utilizar também de forma generalizada o termo povos pindorâmicos com a intenção principal de contestar a denominação forjada pelos colonizadores” (Bispo 2019: 20).

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (Bispo 2019: 29).

Bispo chama a atenção, no entanto, para o processo de resistência e ressignificação dessas identidades no enfrentamento do preconceito e do etnocídio a partir do trabalho bibliográfico de pessoas empenhadas em escrever sobre a trajetória e importância dos povos afro-pindorâmicos para a história do Brasil. O autor afirma que a própria existência desses povos, suas comunidades, organizações e manifestações culturais são comprovações palpáveis dessa resistência¹⁴.

Por que o modo de vida colonial/cosmovisão cristã monoteísta é uma ameaça à natureza, à diversidade e aos modos de vida afro-pindorâmicos e sua relação com a terra? Bispo explica que por ter um Deus único, inatingível, desterritorializado e que está acima de tudo e de todos, o povo eurocristão monoteísta tende a se organizar de maneira verticalizada e exclusivista, e portanto

[...] ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais (...). Quanto aos povos pagãos e politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções (Bispo 2019: 29-30).

Bispo denomina contracolonizadores os povos que vieram da África e os originários das Américas. Leva em consideração as rebeliões de escravizados contra os colonizadores e a formação de grupos e comunidades destes em parceria com os povos nativos. Segundo ele, essas comunidades contracolonizadoras se relacionavam (e continuam a se relacionar) com a terra a partir do seu uso comum, em que aquilo que é produzido é utilizado em benefício de todas as pessoas de acordo com suas necessidades. No período colonial, essas comunidades, tidas como criminosas pela política vigente, foram denominadas

14 Podemos estabelecer um diálogo com o que Gonzalez denomina amefricanidade, ou seja, os aspectos não somente socioculturais, mas a própria presença física, a corporeidade dos descendentes da diáspora africana no continente americano que resiste faz recordar que esta é uma “América Africana”, ainda que o racismo por denegação tente ocultar esse fato.

Mocambos, Quilombos, Retiros etc. Mesmo com o fim da escravidão, a criminalização e a violência perpetrada contra os modos de vida, as expressões culturais e os territórios quilombolas¹⁵ permaneceram¹⁶.

O autor apresenta como comunidades contracolonizadoras os exemplos de Caldeirões, no município do Crato-CE; Canudos-BA; Pau de Colher/BA-PI; Palmares-AL, bem como as chamadas comunidades tradicionais da atualidade. Os ataques sofridos por essas comunidades teriam ocorrido sobretudo pelo fato de os colonizadores se sentirem ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes e de resistência dos povos ali presentes, expressas em sua relação com os elementos da natureza, se fortalecendo no embate contra a colonização.

Por terem uma cosmovisão que reconhece os recursos naturais como pertencentes a todos, esses povos acabam por ser um empecilho para aqueles que querem privatizar e dominar tais recursos em nome do “progresso” e do lucro:

Do que todas essas comunidades são acusadas? De serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores. O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas. (...) Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significados dos nossos modos de vida (Bispo 2019: 58).

Assim, as comunidades contracoloniais apresentam um modo de enfrentamento à sistemática colonial, cultivando a terra através da Biointeração, uma forma de relação circular contracolonial de produção e distribuição segundo a lógica de que tudo aquilo que é “produto da energia orgânica (...) deve ser reintegrado a essa mesma energia” (Bispo 2019: 66), a partir da ideia de bem comum e enxergando a natureza como parte de si e reflexo da cosmovisão politeísta que entende que os deuses e deusas estão presentes em tudo. Ao passo que a colonialidade, representada contemporaneamente pelo “grande capital”, detém o poder estrutural e ameaça violentamente aqueles que resistem e vivem uma relação com o território que não é exploratória e mercadológica.

15 Resignificado, Bispo assevera que “o termo quilombo, que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa, reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi resignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação de seus direitos” (2019, p. 72).

16 O autor cita, por exemplo, a “lei dos Vadios e Capoeiras” do Código Penal da República, de 1890. Cf.: Bispo (2019: 36).

A cosmovisão cristã monoteísta que caracteriza a colonialidade hoje é simbolizada pelo Agronegócio e pelas Monoculturas. A cosmovisão politeísta contracolonial é constituída pela Biointeração e pelas agroflorestas da Agricultura Familiar. Com isso, temos o confronto de duas perspectivas: Confluências e Transfluências. Para Bispo, a Confluência e a Transfluência são leis que regem nossas relações com os diversos elementos da natureza. O que as distingue é que, enquanto a lei da confluência “rege a lei de convivência” entre os citados elementos, a lei da transfluência rege as relações de transformação dos elementos naturais (Bispo 2019: 68).

As transformações dos elementos naturais em objetos sintéticos na lógica da transfluência, ainda que colocadas sob a fachada de “sustentável” (a propaganda da reciclagem de garrafas pet, por exemplo), não levam em consideração a finitude dos recursos naturais para produzir tais objetos e nem questionam a necessidade do uso de produtos artificiais, apenas consideram-nos algo do qual não se pode abrir mão. Nesse sentido, enquanto um povo monista e desterritorializado, os colonizadores irão devastar todos os territórios que puderem dominar para manter seu consumo de sintéticos, destruindo junto a biodiversidade e os modos de vida das comunidades que os habitam:

Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espalharam pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação de suas artificialidades. (...) Com isso podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades (Bispo 2019: 74).

A esse respeito, vale mencionar o que acontece em relação às monoculturas de soja que tomam conta do Brasil, bem como a infundável expansão da pecuária. Florestas são destruídas em nome da manutenção da produção desenfreada de commodities – a soja para exportação e transformação em ração; o boi que será alimentado com aquela ração, abatido e também exportado – aqui considerados sintéticos por não serem destinados à subsistência da população brasileira, que tem na Agricultura Familiar a base da sua alimentação.

Na lógica da biointeração que ocorre segundo as confluências, tem-se o oposto: “tudo o que fazemos é fruto da energia orgânica e é exatamente por isso que ao invés da tríade ‘reduzir, reutilizar e reciclar’, temos como princípio a tríade ‘extrair, utilizar e reeditar’” (*Id.* 2019: 76). Bispo oferece como exemplo o modo como as comunidades realizam a pesca. Primeiro se vai à mata retirar as folhas de carnaúba ou outras palmeiras que podem variar de acordo com o bioma regional, então tece-se o “cofo”, que será utilizado como cesta para

os peixes pescados. Quando o cofo não for mais utilizado para a pesca é possível descartá-lo no ambiente, pois ele rapidamente entrará em processo de decomposição e servirá de alimento para a própria palmeira de onde a palha foi extraída ou para outras espécies, num processo que o autor chama de “reedição da natureza”.

A confluência é contracolonial, pois “rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (*Id.* 2019: 68). A transfluência é entendida aqui como monocultural, no entanto, por um aspecto suplementar: além de reger “os processos de mobilização do pensamento monista do povo monoteísta” (*Id.* 2019: 68), tal como Bispo argumentou, visamos salientar o modo de manifestação mais dramático e crítico decorrente da aplicação desse princípio sociocosmológico apontado pelo pensador.

A transfluência, como dito acima, rege as relações de transformação dos elementos naturais a partir de uma lógica monista. Essa lógica monista, verticalizante e linear, pode ser identificada com o agronegócio e suas monoculturas de soja e milho transgênico. Essa conexão entre transfluência e as monoculturas, não estranha ao pensador quilombola, é uma marca importante do modo de habitar colonial da Terra (Ferdinand 2022), gerador das transformações ecossistêmicas que estão gradativa e rapidamente mudando as condições climáticas do planeta.

Assim, o princípio sociocosmológico da transfluência contribui tanto para a compreensão dos efeitos das atividades desenvolvimentistas em termos de destruição da biodiversidade quanto, articulado ao conceito de monoculturas da mente da Vandana Shiva, nos permite observar como esse processo destrutivo ocorre também no âmbito da diversidade dos saberes:

A principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas, o que chamei de “monoculturas da mente”. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo (Shiva 2003: 15).

As monoculturas da mente, que posteriormente atingem o solo, corroboram com o modelo de produção da transfluência, que por ser monista, verticalizado e etnocida, inviabiliza e violenta os povos que representam a pluralidade, bem como destroem seus territórios. Nesse sentido, as estratégias empenhadas pelos povos tradicionais, pelas comunidades afro-pindorâmicas e pindorâmicas, representam a luta contracolonial que precisamos praticar para não sucumbirmos ao mundo em ruínas, que nada mais é do que o mundo branco, eurocêntrico, patriarcal e ecocida que gerou a própria catástrofe da qual quer se livrar. Esse mundo realmente deve ruir para dar lugar aos vários mundos confluentes e contracoloniais.

Considerações finais: o “mundo por vir” é Ancestral

Diante do exposto, podemos afirmar que o Antropoceno, caso queiramos manter seu uso, deve ser considerado como um nome para o fim do mundo ocidental e não exatamente para a crise ecológica global (sobretudo pelo fato de que o que chamamos de crise ecológica não se manifesta da mesma forma em territórios diferentes, tampouco impacta da mesma maneira grupos sociais diversos, sobretudo quando consideramos marcadores sociais de gênero, raça e classe). A crise ecológica não é global. Essa é uma narrativa política que requer um grande esforço para ser desinvestida. Questioná-la implica em revisar nossas crenças e perspectivas imbuídas pela cosmovisão da transfluência e observar como tal narrativa, geocrática, contribui para a continuidade dos ataques massivos aos povos não ocidentais, não brancos, indígenas, quilombolas.

Se o Antropoceno nos proporcionou, do ponto de vista teórico, algo de positivo, foi a oportunidade de questionar radicalmente a dicotomia entre ciências humanas e ciências da natureza, uma vez que os problemas ambientais são reconhecidamente de origem antrópica e, portanto, social, cultural, econômica, política. Assim, não poderemos lidar adequadamente com uma crise de magnitude inaudita mantendo o quadro teórico dicotômico.

As propostas da geoengenharia para mitigação dos efeitos da crise climática, consideradas isoladamente (isto é, sem articulação com os problemas sociais e políticos de base), são apenas subterfúgios utilizados para adiar decisões urgentes sobre a necessária mudança dos rumos das economias do primeiro mundo (irreais e insustentáveis do ponto de vista biogeofísico e também social), bem como sobre a reparação histórica aos povos sistematicamente explorados ao longo dos séculos. Essas decisões não são ou foram adiadas meramente com o intuito de aguardar por um momento mais propício para a sua realização: na verdade, o mundo ocidental respira por aparelhos e busca ganhar sobrevida mantendo a estrutura econômica neocolonial capitalista para extrair até o fim o que puder dos povos e seus territórios situados no Sul global.

Desse modo, continuam apropriando-se da matéria-prima e da biodiversidade do Sul global, destruindo e apagando a memória dos saberes ancestrais dos povos nativos e afrodiaspóricos. Sustentam material e ideologicamente as causas da crise, enquanto pensam sobre como manter-se competitivos no mercado. Devolvem lixo, agrotóxico, alimentos ultraprocessados. Por isso, apenas racializando a crise climática podemos visibilizar possibilidades efetivas de sobreviver e viver no Antropoceno. Nos territorializarmos enquanto América Ladina, reconhecendo o papel dos povos afroindígenas em nossa formação; articular-nos através da biointeração; reconhecer a importância da pluralidade

no combate à violência implicada na cosmovisão monoteísta, entre outras estratégias contracoloniais, parece-nos o melhor caminho para evitar que esse mundo em ruínas continue sendo a ruína de tantos outros mundos.

Referências

- BISPO, Antônio. 2019. *Colonização, Quilombos: Modos e significações*. Brasília: AYÔ.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London/New York: Verso Books.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- FERDINAND, Malcolm. 2022. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.
- FILGUEIRA, André Luiz de Souza. 2021. "Racismo ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas". *Ateliê geográfico*, 15 (2): 186-201.
- GONZALEZ, Lélia. 2022. *América Ladina*. São Paulo: Biblioteca Básica Latino-americana.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- HARAWAY, Donna. 2011. "A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes Antropológicos*, 17 (35): 27-64.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial.
- LOVELOCK, James. 2010. *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- MAGNO, M.D. 1981. "América Ladina: introdução a uma abertura". In: *Seção 8, realizada em 26 de junho, de Acesso à Lida de Fi-Menina (Seminário 1980)*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. pp. 145-165.
- PACHECO, Tania. 2008. "Racismo ambiental: expropriação do território e negação da cidadania". In: Superintendência de Recursos Hídricos (ed.). *Justiça pelas águas: enfrentamento ao racismo ambiental*. Salvador: Superintendência de Recursos Hídricos. pp. 11-23.
- RIBEIRO, Katiúscia. 2020. "O Futuro é Ancestral". *Le Monde Diplomatique*, 19/11/2020.
- SHIVA, Vandana. 2003. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

VEIGA, José Eli da. 2019. *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34.

Recebido em 12 de agosto de 2022.

Aceito em 19 de setembro de 2022.

Antropoceno a partir da América Ladina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais

Resumo

Neste artigo buscaremos, por meio de revisão bibliográfica, situar o debate sobre o Antropoceno considerando como território de análise o que Lélia Gonzalez denominou América Ladina, para refletir sobre os riscos de generalização do conceito de Antropoceno. A pluralidade de maneiras de ser humano apenas superficialmente contemplada pelo conceito de *anthropos* implica no reconhecimento de que não há como considerar o humano em geral como responsável pela destruição ambiental, nem como propor saídas para a crise que não levem em consideração tal pluralidade. Isso fica evidenciado pelo fato de os modos de existência afroindígenas ou afro-pindorâmicos terem outra relação com a natureza que não meramente instrumental/exploratória. Nesse sentido, ressaltaremos que as chamadas confluências contracoloniais, para usar o termo do pensador quilombola Antônio Bispo, são formas de resistência à catástrofe ecológica – ao contrário das transfluências, representadas pelo Agronegócio e pelas monoculturas coloniais.

Palavras-chave: Antropoceno; América Ladina; Resistências afroindígenas; Contracolonização.

Anthropocene from Amefrica Ladina: countercolonial confluences versus monocultural transfluences

Abstract

In this article, through a literature review, we intend to situate the debate on the Anthropocene considering as a territory of analysis what Lélia Gonzalez called América Ladina, in order to reflect on the risks of generalizing the concept of Anthropocene. The plurality of ways of being human only superficially contemplated by the concept of *anthropos* implies the recognition that there is no way to consider the human in general as responsible for environmental destruction, nor how to propose solutions to the crisis without taking into account such plurality. This argument is evidenced by the fact that Afro-indigenous or Afro-Pindorâmicos as modes of existence have a relationship with nature that is not merely instrumental/exploratory. In this sense, we will emphasize that the so-called counter-colonial confluences, to use the term of the quilombola thinker Antônio Bispo, are forms of resistance to ecological catastrophe – unlike transfluences, represented by Agribusiness and colonial monocultures.

Keywords: Anthropocene; América Ladina; Afro-indigenous resistance; Countercolonization.