

10ª ReACT

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

PRÁTICAS GERMINANTES

06 a 10 de outubro de 2025

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nós complexos terrestres: alianças incomuns no Antropoceno

Como as reivindicações de povos indígenas, tradicionais e movimentos campesinos da América Latina vêm influenciando e tensionando o pensamento contemporâneo diante da crise ecológica global? Gostaria de começar com uma citação de Nêgo Bispo, lavrador e líder quilombola da comunidade Saco Curtume, no Piauí, falecido em 2023. No artigo “Somos da Terra”, Bispo diz: “Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos, os espaços. [...] E isso nos permite conviver bem com a diversidade e sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. **A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas**”.

Minha pesquisa se concentra sobretudo nos problemas ecológicos – mas também epistemológicos, ontológicos, existenciais e políticos – que marcam essa nova época geológica chamada por muitos de “Antropoceno”. Isso porque a desarticulação das dinâmicas planetárias que a caracterizam nos faz notar com ainda mais clareza a insuficiência analítica e prática de dualismos outrora estabelecidos, como natureza/cultura, sujeito/objeto, moderno/não-moderno. Mais do que um diagnóstico sobre o fim do mundo, o Antropoceno deve ser entendido como um **chamado à composição de diferenças** e à experimentação inventiva para fazer nascer novos mundos do fim do mundo. Experimentação que, para “nós”, herdeiros da modernidade europeia (mas não apenas), passa por **entender com outros, graças a outros**, como Bispo, “a necessidade de existirem as outras pessoas” – mais que isso, passa por aprender a **se nutrir de tal diversidade e celebrá-la**.

Por isso, hoje focarei em um dos aspectos mais cruciais dessa questão, ligado à exortação feita pelo antropólogo EVC (e ressoada por muitos outros) de **“levar a sério” o pensamento dos povos indígenas**. Aqui amplio o escopo dessa exortação para abarcar também as proposições de outros povos tradicionais e de movimentos populares e coalisões pela/para a Terra. Para isso, convoco três importantes intercessores: além de Nêgo Bispo, João Paulo Lima Barreto e Joelson Ferreira.

No texto citado, Nêgo Bispo afirma não se reconhecer como pensador, mas como **tradutor**. Ele diz: “Minhas mais velhas e meus mais velhos me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, **a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir**”. Ele também se vê como um tradutor [para nós] do pensamento do [seu] povo; o texto que cito é prova disso. Mas o que interessa mais aqui é a razão pela qual seu povo fez dele “um tradutor do pensamento do colonialista”: [SLIDE] “Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e **como devemos pensar para não nos comportarmos como ele**”. Precisam pensar como ele pensa (virar um pouco ele) para não pensar como ele pensa (virar cada vez mais “nós”).

O texto menciona diversas instâncias disso que a antropóloga Marisol de la Cadena chama, em outro contexto, de “**nós complexo**”. Ele conta que, na década de 1940, um grande processo de regularização do uso da terra teve início no Brasil: a legalidade desse uso passou a estar atrelada à posse de um título. Nesse contexto, aprender a ler e **conhecer como pensam e agem os Brancos** se tornou essencial para seguirem vivendo em sua terra, com sua terra, num modo de **relação que excedia** aquele ao qual estavam sendo constrangidos.

Bispo é famoso também por ter cunhado a noção de “cosmofobia”, o medo do cosmos que caracteriza, a seu ver, o modo de existir monoteísta colonial. Trata-se de uma doença, cuja imunização está associada ao que ele chama de “**contracolonização**”: “reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes”. A esse respeito, certa vez lhe perguntaram como seria possível contracolonizar se falamos a língua do inimigo. Ao que Bispo respondeu: [SLIDE] “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las, e vice-versa]. Por exemplo, se o inimigo adora dizer ‘desenvolvimento’, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta [...] Porque a palavra boa é envolvimento”. Seu interlocutor entendeu, exclamando: “Você tem toda a razão! **Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa**. E vamos botar palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar!”. Vamos fazer essa língua que herdamos, que se tornou nossa, **dizer também outra coisa**.

[SLIDE] “Para nós, quilombolas e indígenas” prossegue o tradutor, “essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, **no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas** – em vez de ensinar [...], aí teremos uma **confluência [...]** entre os saberes [composição de incomuns]. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas deste lugar. Uma contracolonização”.

Proponho agora um salto do Piauí para a Amazônia. Quero convocar um pensador indígena da etnia Tukano, que vou tomar como exemplo de uma nova geração de antropólogos indígenas, formados na Universidade Federal da Amazônia nos últimos 13 anos, que está **botando mais palavras na língua da universidade (e na língua da antropologia)**, fazendo ambas dizerem outra coisa.

Me refiro a João Paulo Lima Barreto, mestre e doutor em Antropologia, atualmente professor visitante naquela universidade. Ainda criança, João Paulo foi motivado por sua mãe a estudar como forma de escapar da “dura vida de roçado e de penúria”. Em 2011, ingressou no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM com a proposta de fazer etnografia em laboratórios de pesquisa em ictiologia. Considerando o papel importante que o peixe ocupa no modo de vida tukano, sua intenção era oferecer “um olhar indígena (tukano) sobre a ciência”. Mas, ao começar sua pesquisa, se sentiu, ao contrário, impelido a investigar o “conhecimento tukano sobre peixes e todo o contexto cultural que ele articula”. Mais que isso: a seu ver, tal investigação deveria ser movida pelo que chamou de uma **reflexividade teórica**, pois sentia que as narrativas míticas “não davam conta de expressar as ideias indígenas e nem apresentavam um suporte teórico nativo”. **Ele queria fazer teoria indígena.**

A posição ocupada por Barreto torce o tempo todo os sentidos de “antropólogo” e “nativo”, tanto na forma como ele transitava entre diferentes tipos de conhecimento quanto em sua relação com seus interlocutores. Ao se tornar antropólogo, ele se identificava cada vez mais como nativo: “**a antropologia me fez virar índio**”, dizia ele. Ao mesmo tempo, sua formação acadêmica não correspondia de forma alguma ao modelo e às práticas do conhecimento tukano; mais ainda, ele está ciente de que, cito, seu “exercício antropológico não apenas se distancia dessa realidade, [como também] **opera com outras lógicas**”. Note-

se que a preocupação aqui não é bem “ocupar um lugar de fala”, numa reivindicação baseada na presumida legitimidade do enunciador e na transparência da representação: o que interessa a Barreto é **inventar outra maneira de dizer outra coisa sobre seu povo**. A conclusão que resulta dessa antropologia cruzada é tão importante quanto desconcertante [SLIDE]:

“A tradução ou o entendimento de que ‘peixe é gente’ transformou-se numa espécie de senso comum em todo o Alto Rio Negro, especialmente entre os povos Tukano [...]. Eu mesmo, na condição de estudante de Antropologia, tomei essa referência como verdade inquestionável, tendo como ponto de partida a ideia de que “peixe (e todos os outros animais) é gente”, isto é, que possui status de pessoa, de humanidade. [...] Depois de muito investigar essa verdade, cheguei a uma conclusão muito simples e oposta a esta, a saber, que **nas cosmologias Tukano, peixe não é gente**. Ele é uma categoria que se presta como veículo especial de comunicação entre humanos e wai-mahsã residentes e donos das habitações aquáticas (bahsakawi).”

Diante dessa conclusão, a própria Tania Stolze Lima pergunta: “O que aconteceria se uma pessoa, dentre os povos estudados, se insurgisse, abandonando, como diz Eduardo [Viveiros de Castro], a posição de paciente teórico para ocupar a de agente? Como seria uma **crítica ameríndia à afirmação antropológica de que os ameríndios afirmam a humanidade dos animais?**” Tânia também pergunta se, entre as afirmações “peixes são humanos” e “peixes não são humanos”, o que está em jogo é uma mera política discursiva – determinante de quem tem o poder de enunciá-las, o antropólogo ou o indígena – ou, diferentemente, se estaríamos diante de uma **controvérsia ontológica**. Eu não saberia responder.

O que sem dúvida sabemos é que estamos – e aqui cito o orientador de Barreto, Gilson Santos – diante da “prática de um novo método ou de **uma nova maneira do método antropológico**”. **Contracolonial**, talvez, pois radicaliza a exortação para as universidades abrirem espaço a modos indígenas de fazer teoria. E ao mesmo tempo **composicionista**, no sentido de Bruno Latour: embora Barreto conclua que a teoria perspectivista não explica com precisão como os peixes se encaixam na cosmologia tukano, seu método se alinha com a ideia central do perspectivismo: a de que **é a situação que deve definir quem assume a posição de sujeito**. A antropologia cruzada de Barreto provincializa o perspectivismo ao

mesmo tempo em que o amplia. **O que acontece com a antropologia quando o nativo ocupa essa posição dual**, não para representar mais fielmente sua própria cosmologia, mas para inventar conscientemente outra (epistemo)lógica? Que obrigações e exigências são impostas por esse jogo de espelhos?

Depois de pensar essa confluência de saberes, vamos da Amazônia até a Bahia para, no tempo que me resta, abordar uma experiência de **confluência de lutas por terra/com a terra**. [SLIDE] Criada em 2012, a Teia dos Povos é uma articulação de movimentos para fortalecer a cooperação e solidariedade entre modos distintos de lutar pela terra e constituir com ela território. Hoje ela é composta por representantes Pataxós, Tupinambás, Pataxó Hã-hã-hã, quilombolas e camponeses de diversos movimentos, mas sua rede alcança também universidades, coletivos urbanos e até o movimento zapatista. Como descreveu o filósofo Maikel da Silveira, “o horizonte dessa articulação é a superação do capitalismo, não por meio de uma grande explosão revolucionária que permitiria a tomada do poder estatal, mas da criação de uma alternativa concreta ao sistema, uma **alternativa baseada em outra lógica**”.

A história da teia se confunde com a de uma de suas principais lideranças: [SLIDE] Joelson Ferreira ou Mestre Joelson, como é mais conhecido. Tendo integrado por anos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, se afastou da direção por discordar de como o movimento conduziu suas pautas com a chegada da esquerda ao governo. Mestre Joelson instalou-se, então, no assentamento Terra Vista – ele próprio uma vitória da luta por terra do MST na Bahia – e ali, junto a outros, pôde experimentar na prática a distinção que começava a conceber entre “obter um pedaço de terra” e “construir o território”. [SLIDE]

“Uma coisa é você ter um lote de 10 hectares de terra, outra coisa é você viver em um território com matas, lajedos, rios, lagos etc. Quando pensamos território, [...e]stamos falando de um lugar cheio de símbolos de **pertencimento alicerçados na abundância da vida**. É o que chamamos de ‘para além da cerca’. Então, não basta que alguém conceda terra como hoje fazem mediante a distribuição de títulos individuais, que depois serão comprados pelo agronegócio, para depois essa terra se converter em máquina de destruição de vidas. O que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado e cuidado”.

No modo de atuar da Teia dos Povos, o **território adquire um sentido existencial**, e delinear-lo se torna uma tarefa cosmopolítica. Em primeiro lugar, porque o território passa a ser considerado **condição de existência digna e socialidade ampliada** – o “para além da cerca” implica também um “para além do humano”. Como afirma Silveira, “o que está em jogo é a lógica da reciprocidade, que **cria obrigações, cria vínculos**. [...] Da perspectiva agroecológica da Teia dos Povos, o trabalho não cria riqueza *ex nihilo*, mas sim por meio da cooperação entre a terra e as pessoas que vivem nela e dela. **É essa relação cooperativa que configura, enfim, um território**”.

Em segundo lugar, porque essa lógica da reciprocidade informa a **estratégia de expansão da teia: a associação entre heterogêneos**. No livro *Por Terra e Território*, escrito em parceria com o professor e militante Erahsto Felício, eles afirmam que a **unidade que buscam é a da ação**, não a da bandeira ou da identidade política. Sua autoconcepção como aliança indígena, preta e popular não denota um exclusivismo: são os territórios organizados que devem conduzir a luta, para que não se perca de vista a centralidade da terra, fundamento de sua soberania (capacidade de se autossustentar) e autonomia (capacidade de se autogovernar). Porém, ainda que tais territórios constituam os núcleos de base da teia, os coletivos, organizações e pessoas “desterritorializadas” são mais que **convidados a integrá-la como e los** que apoiam e acompanham as lutas. São, além disso, estimulados a “criar vínculos com organizações de base, povos e territórios”. [SLIDE]

“Como um riacho que se forma junto a uma fonte, cresce e corre para chegar ao mar, nós não começamos grandes, profundos e caudalosos como vemos na foz. Nós começamos pequenos, finos e rasos. Mas ali adiante outro rio (outra luta) se incorpora ao nosso rio (nossa luta) e nos fortalece, e nossas águas ficam mais fundas. [...] É assim que vamos ganhando profundidade até sermos mar de luta”.

Para produzir essa confluência, os autores prosseguem, é preciso se tornarem “antropólogos profundos de nosso povo” para **compreender as diferenças como oportunidades**, não barreiras. Elas são “a maior riqueza e patrimônio” dessa teia, que é dos povos, de povos que,

10ª ReACT

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

PRÁTICAS GERMINANTES

06 a 10 de outubro de 2025

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

tendo sido apartados da terra, **reinventam meios e modos de se fazer pertencer**. Não pode haver aprendizado mais importante no Antropoceno.

Seguindo o filósofo Patrice Maniglier (e outros), proponho que uma tarefa crucial se impõe ao pensamento hoje: **considerar tais reivindicações como expressões da própria Terra**, e por isso como **mundos que demandam ser traduzidos uns nos outros**, para que sejamos capazes de perceber cada um deles “como maneiras complementares, em sua própria divergência, de colocar a questão da identidade do que nos une” [isto é, de terrestres]. Cabe a nós traduzir as propostas e vivências desses outros mundos em ideias e práticas capazes de modificar o nosso próprio mundo – o **pluralismo é uma questão de compromisso** com a capacidade de a Terra reinventar seus modos de existência. Fazer nascer a compreensão da necessidade de existirem as outras pessoas, os outros mundos, as muitas Terras que precisaremos habitar e fazer coexistir. Obrigada.