



# Estudos Geográficos

*Revista Eletrônica de Geografia*

## Tecendo “sensibilidades de mundo” contra-hegemônicas: “re-existindo” ao projeto civilizatório moderno ocidental perante a emergência climática

João Francisco Canto Loguerio<sup>1</sup> 

**Resumo:** O projeto civilizatório Moderno Ocidental tem entre seus alicerces a cisão natureza-cultura, que se consolidou e expandiu globalmente, sendo a emergência climática que testemunhamos um de seus mais graves desdobramentos. Diante disso, este artigo propõe-se a responder à seguinte questão: Que outros “habitares” e “sensibilidades” de mundo apontariam caminhos contra hegemônicos a esse malsucedido empreendimento? Então, buscou-se articular núcleos de “reexistência” que formassem um “tecido” alinhado com o “desprendimento” das ontologias/epistemologias dominantes. Assim, identificou-se concepções relevantes quanto aos pressupostos definidos, nomeadamente: os “fazeres-saberes-seres” de povos originários e comunidades “tradicionais”; a fenomenologia; os estudos das relações entre humanos e mais que humanos; o movimento na antropologia conhecido como “virada ontológica”; e os estudos decoloniais. Portanto, dessas concepções de mundo ou “linhas vitais” identificadas, produziu-se uma trama desses múltiplos fios, a qual inspira outros “habitares no mundo” frente aos contemporaneamente dominantes, oferecendo potenciais alternativas ao atual processo de agravamento da crise ambiental.

**Palavras-chave:** natureza-cultura; emergência climática; sensibilidades de mundo; habitares alternativos; contra-hegemonia.

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia pela University of Aberdeen/UK, com pós-doutorado pela FCA/Unicamp. Professor Adjunto na Universidade Regional do Cariri - Departamento de Ciências Sociais.

## WEAVING COUNTER-HEGEMONIC “WORLD SENSIBILITIES”: “RE-EXISTING” TO THE MODERN WESTERN CIVILIZING PROJECT FACING THE CLIMATE EMERGENCY

**Abstract:** The Modern Western civilizing project has among its foundations the nature-culture divide, which has consolidated and expanded globally, with the climate emergency we are witnessing being one of its most serious developments. Given this, this article aims to answer the following question: What other “dwellings” and “sensitivities” of the world would point to counter-hegemonic paths to this unsuccessful enterprise? Therefore, we sought to articulate nuclei of “re-existence” that would form a “fabric” aligned with the “detachment” from dominant ontologies/epistemologies. Thus, we identified relevant concepts regarding the defined assumptions, namely: the “doings-knowledge-beings” of indigenous peoples and “traditional” communities; phenomenology; studies of the relationships between humans and more-than-humans; the movement in anthropology known as the “ontological turn”; and decolonial studies. Therefore, from these identified conceptions of the world or “vital lines”, a weave of these multiple threads was produced, which inspires other “dwellings in the world” compared to the contemporary dominant ones, offering potential alternatives to the current process of worsening the environmental crisis.

**Keywords:** nature-culture; climate emergency; world sensitivities; alternative dwellings; counter-hegemony.

## TEJIENDO “SENSIBILIDADES DEL MUNDO” CONTRAHEGEMÓNICAS: “REEXISTIENDO” AL PROYECTO CIVILIZATORIO OCCIDENTAL MODERNO ANTE LA EMERGENCIA CLIMÁTICA

**Resumen:** El proyecto civilizatorio occidental moderno se fundamenta en la división naturaleza-cultura, la cual se ha consolidado y expandido globalmente, siendo la emergencia climática que presenciamos una de sus consecuencias más graves. Ante esto, este artículo se propone responder a la siguiente pregunta: ¿Qué otras “habitaciones” y “sensibilidades” del mundo señalarían caminos contrahegemónicos para este intento fallido? Por lo tanto, buscamos articular núcleos de “reexistencia” que formaran un “tejido” alineado con el “despegue” de las ontologías/epistemologías dominantes. Así, identificamos conceptos relevantes respecto a los supuestos definidos, a saber: los “haceres-saberes-seres” de los pueblos indígenas y las comunidades “tradicionales”; la fenomenología; los estudios de las relaciones entre humanos y más que humanos; el movimiento antropológico conocido como el “giro ontológico”; y los estudios decoloniales. Así, a partir de estas concepciones del mundo o “líneas vitales” identificadas, se produce una red de múltiples hilos que inspira otras “habitaciones en el mundo” en contraste con las dominantes contemporáneas, ofreciendo alternativas potenciales al actual proceso de agravamiento de la crisis ambiental.

**Palabras clave:** naturaleza-cultura; emergencia climática; sensibilidades del mundo; habitares alternativos; contrahegemonía.

## INTRODUÇÃO

O intuito deste trabalho não é falar sobre ou das distintas sensibilidades de mundo que elegi, busco tecer ou confluir tais sensibilidades com e desde os indivíduos, comunidades ou povos que as incorporam, portanto, o uso de muitas citações foi intencional. Assim, a partir do que será apresentado, pode-se suspeitar

do porquê da tentativa de apagamento, invisibilização ou subestimação das sensibilidades de ou habitares no mundo alternativas às hegemônicas, haja vista: sua potência contestadora ao projeto Ocidental Moderno de Civilização; sua clareza ao expor o caráter “obscuro” da Modernidade; sua lucidez de argumentos e urgência com que seus apelos se dirigem ao “povo da mercadoria”, que ainda se mantêm incrédula ou surda, ou ambas, aos desdobramentos da exploração/devastação planetária, ou canibalismo, como nos ensinam os povos originários.

### **“FAZERES-SABERES-SERES”**

#### **Povos originários**

Os modos de vida dos povos originários do Brasil, baseados numa história e memória ancestrais sustentadas por gerações através do tempo (Krenak, 2020; Kopenawa e Bruce, 2015; Werá, 2024), resistiram e resistem tanto às imposições colonizadoras quanto às visões de mundo Modernas Ocidentais, difundidas sob o pretexto de um projeto civilizacional global.

Segundo o arqueólogo Eduardo Góes Neves (2022), sobre os predecessores dos povos da Amazônia Central, estes estariam aqui há pelo menos 12 mil anos, tendo inclusive modificado seu entorno em termos de concentração de espécies arbóreas e de criação de solos férteis. Portanto, frente à recorrência e extremidade dos eventos oriundos da crise climática que vivenciamos, faz-se urgente acudirmo-nos nesses “fazeres-saberes-seres” ancestrais a fim de tentarmos, como advertem Krenak (2020) e Kopenawa (2015), “adiarmos o fim do mundo” ou a “queda do céu”.

A publicação de “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), foi um marco na divulgação do pensamento yanomami ameríndio. O duo formado pelo xamã yanomami (narrador) e pelo antropólogo francês (escritor), que originou o livro, foi resultado de um encontro que envolveu, pelo menos, amizade, confiança, luta pela causa yanomami e ambiental, sendo gestado ao longo de 20 anos. O livro abre com epígrafes de Lévi-Strauss e Davi Kopenawa. O prefácio, assinado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), compara “A queda do céu” a “Tristes Trópicos” de Lévi-Strauss (1996), colocando lado a lado, aliás, justissimamente, o pensamento antropológico Ocidental (estruturalista) e o pensamento xamânico yanomami (cosmoecológico), tal a envergadura da obra de Kopenawa e Albert. Portanto, o que chama atenção

em “A queda do céu” é, segundo Viveiros de Castro (2015, p. 34), “o que Davi Kopenawa tem a dizer ... [em] sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade”.

Kopenawa dirige-se aos *napë* (brancos, inimigos) ou “povo da mercadoria”, como chama a todos que servem ao projeto Ocidental capitalista, isto é, àqueles que carregam em suas trajetórias de vida uma “voracidade desenfreada”, para usar uma expressão de Albert (2015, p. 51), ao consumo de mercadorias. O xamã quer responder, a quem se perguntar, “o que pensam os habitantes da floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 63):

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*<sup>2</sup>, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (...) Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*<sup>3</sup>. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. (...) Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vinda dos meus maiores<sup>4</sup>, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. (...) São as palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65)

Neste pequeno trecho, do primeiro capítulo do livro, Kopenawa apresenta em seu discurso “cosmoecológico xamânico militante” uma defesa da floresta e de seus habitantes, fundada em uma sabedoria ancestral, recebida de seu demiurgo *Omama*<sup>5</sup>, através de seus “espíritos auxiliares” *xapiri*, e passada por seus “maiores” para as gerações subsequentes. Esse conhecimento mito-sensível<sup>6</sup> é acessado por

<sup>2</sup> “Todo ente possui uma ‘imagem’ ... do tempo das origens, que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ enquanto ‘espírito auxiliar’ (*xapiri a*). Esses seres-imagens (‘espíritos’) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. ... O transe xamânico, consequentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os ‘espíritos auxiliares’ por ele convocados” (Kopenawa; Albert, 2015, nota 3, p. 610).

<sup>3</sup> “*Omama* é o demiurgo da mitologia yanomami” Kopenawa; Albert, 2015, nota 5, p. 610).

<sup>4</sup> Seus antigos, conjuntos dos avós, antepassados históricos (vide Kopenawa; Albert, 2015, nota 8, p. 610).

<sup>5</sup> Para Kopenawa: “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479).

<sup>6</sup> Utilizo esse termo em oposição a mito-lógico, visto que este carrega uma raiz oriunda da filosofia clássica grega que impôs-se na Modernidade através do racionalismo cartesiano, por exemplo.

seus xamãs através de transes em rituais de inalação do pó de *yäkoana*, produzido a partir da resina da casca da árvore *Virola elongata*<sup>7</sup>.

Os rituais xamânicos e os sonhos, como se percebe, são centrais na manutenção da cosmologia, cultura e sensibilidade de mundo yanomami, além de orientar suas ações frente aos desafios enfrentados por seu povo devido ao predatório avanço branco na floresta. No capítulo “O primeiro xamã” os autores esclarecem a conexão entre o transe e os sonhos no trabalho xamânico:

A iniciação e o trabalho xamânico parecem dominar a produção onírica dos xamãs, cujos sonhos são, assim, constituídos principalmente de restos alucinatórios do xamanismo diurno (...). Finalmente, o uso do pó de *yäkoana* e os sonhos permitem igualmente aos xamãs ter acesso ao tempo mítico, que continua transcorrendo imutavelmente, num eterno presente das origens, enquanto “outra cena” do tempo histórico (...). (Kopenawa; Albert, 2015, p. 616)

Aproveitando as aproximações promovidas entre Kopenawa e Lévi-Strauss, ocorre-me uma metáfora que Lévi-Strauss utilizou para referir-se à revolução causada pelo trabalho de campo na antropologia, a qual igualou ao telescópio para a astronomia, alegando ser ele seu próprio telescópio (Lima, 2014). Diante disso, ao acessarmos o conhecimento proporcionado pelo trabalho xamânico-onírico de Kopenawa, pode-se fazer uso da mesma metáfora para dizer que o telescópio é o xamanismo yanomami.

A expressão “queda do céu”, que dá título ao livro, faz parte da profecia de Kopenawa sobre um “novo” fim do mundo, uma vez que no passado mítico já havia ocorrido, pois a primeira floresta criada “era frágil. (...), até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. (...) Por isso *Omama* teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é *Hutukara*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81), nome também desse antigo céu que desabou. Segundo Albert (2015), em seu “*Postscriptum*”, foi ao final dos anos 1980, devido a uma “corrida do ouro sem precedentes” na terra yanomami e que levou a uma “catástrofe epidemiológica e ecológica”, que Kopenawa, juntamente com seu sogro (xamã que o iniciou), começou a elaborar “uma profecia xamânica sobre a fumaça do ouro, a morte dos xamãs e a queda do céu”. Tal profecia foi sendo aprimorada, em vista da crescente predação branca na Amazônia, sendo, por fim, narrada e escrita para compor sua obra.

---

<sup>7</sup> Para mais detalhes, ver Kopenawa e Albert (2015, nota 15, p. 612).

Outra liderança indígena que dedica-se a divulgar o pensamento dos povos originários em palestras e livros é Ailton Krenak. Em “Ideias para Adiar o Fim do Mundo” (Krenak, 2020), uma de suas principais críticas dirige-se à ideia de uma constituição de humanidade homogênea, padronizada, a qual todos os habitantes humanos do planeta deveriam se adequar. No entanto, “mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser” (Krenak, 2020, p. 14). Ao mesmo tempo, o autor defende a celebração da diversidade, uma diversidade abrangente, isenta de qualquer hierarquia, seja entre humanos ou entre estes e os mais que humanos. Segundo Krenak:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida (...). Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra (...). (Krenak, 2020, p. 13)

O autor, então, vai expor as ideias e modos de vida de seu e de outros povos originários na tentativa de “adiar o fim do mundo”, processo este que tem sido acelerado pelo projeto civilizatório Moderno Ocidental, expresso através dos sistemas de colonização, capitalismo e globalização, para destacar alguns.

Para Krenak (2020), sobreviver aos danos causados por essa máquina predatória exige das pessoas “vínculos profundos com sua memória ancestral, que dão sustentação a uma identidade” (Krenak, 2020, p. 14) e dos povos uma “resistência continuada” através da guarda da “memória profunda da terra” (idem, p. 29). Davi Kopenawa também enfatiza a importância da memória ancestral, “(...) nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75). Diferentemente dos brancos, os povos originários não precisaram da escrita para mantê-las por terem uma memória “longa e forte” (idem, ibidem), de acordo com o xamã yanomami, ao passo que a dos brancos é “cheia de esquecimento”<sup>8</sup> (idem, p. 15).

Outro aspecto destacado por Krenak para adiar o fim do mundo, como já antecipado, seria lembrarmo-nos que o processo civilizatório Moderno Ocidental foi “nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (Krenak, 2020, p. 16). A indiferenciação entre o que no Ocidente chamamos de natureza e cultura é basilar

<sup>8</sup> Para uma análise mais aprofundada da “patologia do esquecimento” dos brancos ver Viveiros de Castro (2015, p. 15, nota de rodapé).

nas sensibilidades de mundo dos povos originários e Krenak aponta tal cisão (Moderna Ocidental) como antecipadora do fim do mundo. Há um trecho bastante ilustrativo dessa relação indissociável entre humanos e natureza, quando Krenak refere-se à obra “A Queda do Céu” (Kopenawa; Albert, 2015):

O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver *com* o espírito da floresta, viver *com* a floresta, estar na floresta.” (Krenak, 2020, p. 25, grifos meus)

O autor expressa sabiamente como se dá essa relação entre os povos originários e o ambiente do qual fazem parte, eles podem viver “com” a floresta, um organismo vivo e sujeito nessa relação, e não um objeto ou bem passível de ser explorado. Por isso, diz o autor: “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (Krenak, 2020, p. 21). Assim, opõe-se a uma das características centrais da visão moderna ocidental de mundo – o antropocentrismo.

Quanto ao poder de resistência atribuído àquela diversidade que chamei de abrangente, Krenak diz o seguinte:

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos. Nossa amigo Eduardo Viveiros de Castro gosta de provocar as pessoas com o perspectivismo amazônico, chamando atenção exatamente para isto: os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm. (Krenak, 2020, p. 31-32)

Eu ainda sublinharia a instituição “sonho” como prática central no cotidiano de diferentes culturas ou povos indígenas, a qual Krenak aborda com a devida ênfase. Para ele, tal instituição se diferenciaria do simples “dormir e sonhar”, digamos, ocidental, “mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (Krenak, 2020, p. 51-52), ou, mais profundamente, como “um outro lugar que a gente pode habitar (...), que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (idem, p. 65-66). Para Krenak, o sonhar não é uma dimensão separada da vigília, mas um lugar “com conexão com o mundo que partilhamos, (...) que tem uma potência diferente” (idem, p. 66-67). Kopenawa

também traz o “sonhar” como protagonista nos modos de vida yanomami. Por exemplo, ao rejeitar as palavras dos brancos, que estão “emaranhadas” e “esfumaçadas”, o xamã diz:

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Por fim, trago as sensibilidades de mundo Guarani, apresentadas pelo líder tapuia Kaká Werá em seu livro “Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver” (2024). O foco central do livro gira em torno da expressão *tekoá-porã* que, na filosofia ancestral guarani, significa “bem-viver”. O autor, explorando o entendimento desse “bem-viver”, com base nos ensinamentos guarani, vai expondo as diversas camadas dessa sabedoria milenar que compõem tal concepção, evidenciando que essa busca fundamenta-se no estabelecimento de uma relação íntima e harmônica com o mundo, no modo de habitá-lo.

Esse bem-viver é alcançado pelo reconhecimento de nossa essência ancestral, que transcende nossa existência material e se desdobra no tempo e no espaço como experiência de vida, manifestando-se na maneira como nos conectamos com o lugar que habitamos. (Werá, 2024, p. 15)

Werá, assim como Kopenawa e Krenak, também está alinhado com a proposta de mostrar vias alternativas ao predatório projeto civilizatório Ocidental Moderno capitalista:

Neste momento, em que a crise climática é reconhecida como um desequilíbrio causado pela cultura humana, as populações indígenas da América do Sul pressionam para que seus valores sejam reconsiderados e respeitados. (Werá, 2024, p. 15)

O *tekoá-porã* passou a ganhar força nestes tempos de caos social e ecológico global como uma forma de resistir a um modelo de desenvolvimento predatório e excludente. (Werá, 2024, p. 23)

A arte do bem-viver, segundo Werá (2024), foi resultado do encontro ancestral de povos originários em reuniões intertribais (*aty-guaçus*), nas quais havia troca de ideias, artes e saberes, e onde foi forjado “um conjunto de princípios, práticas sagradas e éticas comunitárias (...): ‘sumak-kawsay’ para os Quéchua<sup>9</sup>; ‘suma-qamana’ para os Aymara; e ‘tekoá-porã’ para os Guarani” (Werá, 2024, p.

<sup>9</sup> Alberto Acosta (2016), político e precursor da inclusão dos direitos da natureza na constituição do Equador, também apresenta a filosofia ancestral do “bem viver”, a partir do povo “kíchwa” (quéchua) de seu país, como uma proposta alternativa ao projeto hegemônico capitalista predatório, tendo a crise ambiental contemporânea como sua preocupação central.

19). Portanto, esses modos ancestrais de ser-e-estar-no-mundo foram concebidos coletivamente e partilhados por muitos povos latino-americanos, obviamente, cada qual com suas especificidades, mas conservando no cerne um ideal comum – uma relação harmônica e indissociável entre humanos e mais que humanos.

O tekoá-porã, para o autor, sintetiza seus princípios:

(...) no reconhecimento da necessidade de cuidar de três aspectos indissociáveis para haver uma existência saudável fluida e plena: o lugar interior; o lugar que o indivíduo ocupa no mundo; o lugar como uma entidade coletiva chamada comunidade” [e] “para conseguir manifestar o bem-viver era necessário adquirir: o bem pensar; o bem sentir; o bem fazer”. (Werá, 2024, p. 20)

Tal como vimos em Kopenawa (2015) e Krenak (2020), no que diz respeito à relação entre humanos e a “Mãe Terra”, há várias concepções guarani que atestam a indissociabilidade ou continuidade entre ambos:

A Mãe Terra é um sistema vivo, e nós, seres humanos, somos uma expressão de tantas outras faces que compõem uma sagrada teia. (Werá, 2024, p. 35)

(...) somos descendentes das entidades da natureza e que elas estão dentro de nós como forças impulsionadoras, como potências a serem equilibradas, como uma ancestralidade que sustenta a alma: filhos da Terra, netos do Sol e da Lua, parentes dos animais e das florestas. (Werá, 2024, p. 71-72)

O mesmo se dá com relação à ancestralidade e, consequentemente, à memória:

O meu povo celebra a ancestralidade como uma bússola de orientação para a abundância e a sabedoria. (...) está relacionada à prosperidade, porque nos oferece a síntese dos saberes que herdamos de nossos antepassados (...). (Werá, 2024, p. 82-83)

E não poderia ser diferente no que tange à importância do sonho na filosofia ancestral guarani. A iniciadora de Werá nesse conhecimento, Tijary Warejú, é considerada “sonhadora de caminhos” (*nhe-ngá oiko-angá*) pelos Guarani, isto é, “uma pessoa que tem o dom de sonhar o melhor lugar para a comunidade habitar” (Werá, 2024, p. 25). Na mitologia guarani o mundo é imperfeito, crença que alimenta exercerem um caminhar no mundo baseado no bem-viver, visando fazê-lo melhor, assim como mobiliza-os a alcançar a “Terra sem Males” (*Yvy-Mara-Eye*). E são justamente esses “líderes guaranis, visionários que captam sonhos de novos horizontes e trilhas inexploradas [que inspiram] comunidades inteiras a buscar, em longas jornadas, por uma Terra sem Males (...)” (Werá, 2024, p. 39).

Um último aspecto da sensibilidade de mundo guarani que gostaria de destacar refere-se a sua concepção de ser humano ou “som-de-pé” (*tupy*). Para os Guarani somos “músicas caídas do Céu, entoadas pelos ‘Criadores da Vida’” (Werá, 2024, p. 44):

(...) é Tupã, que indica o ritmo do universo. Nesse sentido, a essência do ser humano é um padrão vibratório, ou seja, uma energia que se manifesta em diferentes frequências”. (Werá, 2024, p. 45)

Portanto, para que estejamos em harmonia conosco e com tudo e todos que nos circundam é preciso que respeitemos nosso ritmo, esse padrão vibratório que nos define como música em determinada frequência. Tal concepção faz pensar no mundo como uma grande orquestra, demandando-nos sintonia/sincronia para que haja beleza na música que emana. O que ouvimos, no entanto, atualmente, são sons estridentes que ferem nossos ouvidos.

### **Quilombolas**

O líder quilombola Antônio Bispo dos Santos foi um dos principais porta-vozes dos modos de vida (modos de ver, de fazer, de sentir e de viver) e da cosmologia quilombola ou, como expôs, tradutor dos “saberes ancestrais” de sua “geração avó da oralidade para a escrita” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13), e seu livro “A Terra dá, a terra quer” (2023) é exemplar nesse sentido. Assim como os demais autores apresentados, Bispo dos Santos (2023) dirige-se aos “povos eurocristãos colonialistas” ou “humanistas”, como se refere aos que impõem e incorporam o projeto civilizatório Moderno Ocidental capitalista. Sua proposta de resistência a esse projeto é designada “contracolonização” ou “contracolonialismo”:

O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. (...) Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. (...) Mas se dissermos assim, não enfraquecemos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. (Bispo dos Santos, 2023, p. 58-59)

Aliás, uma de suas estratégias de defender-se do colonialismo é travar contra este uma “guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13). Assim, o autor potencializa suas palavras, que estão enfraquecidas, e enfraquece as do “inimigo”, que estão potentes. Diz que, para isso, é preciso “semear as palavras” e “enfeitiçar

a língua". Tal é o caso de *desenvolvimento*, que desconecta, ao passo que *envolvimento* conecta; contra o saber *sintético*, utiliza o saber *orgânico*; ao *dinheiro* ou *troca*, traz o *compartilhamento*... e assim sucessivamente (idem, p. 14).

Para Bispo dos Santos (2023), a colonização se dá primeiro pela desterritorialização, quebrando a identidade do “ente atacado” ao afastá-lo de sua cosmologia e “de seus sagrados”, levando-o assim, impositivamente, a outro modo de vida e dando-lhe outro nome. Processo este que o autor chama de “denominação”, como uma “tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (idem, p. 12). Portanto, o envolvimento com a terra, no seu sentido mais amplo, compõe-se da manutenção de uma memória ancestral cosmológica e de modos de vida próprios das comunidades quilombolas, elementos estes essenciais na constituição identitária dos indivíduos que as compõem.

O envolvimento com a terra é nítido em sua cosmologia, abrangendo uma ampla diversidade de seres, expresso, por exemplo, pela noção de “compartilhamento”:

Às vezes você vai andando e encontra uma pedra bonita e aconchegante para se sentar. Ou um lajedo bonito onde você se deita um pouco e descansa. Esse compartilhamento é tão farto, tão presente em nossas vidas (...). Se você vai andando e vê um rato correndo no meio da mata, logo atrás dele há o risco de ter uma cobra. Ele compartilha um aviso (...”. (Bispo dos Santos, 2023, p. 37)

Nos quilombos, somos compartilhantes, desde que tenhamos nascido aqui ou que tenhamos uma relação de pertencimento. E quando digo da relação de pertencimento com o quilombo, falo de uma relação do ambiente como um todo, com os animais e as plantas”. (Bispo dos Santos, 2023, p. 38)

Ou ainda na maneira com que planejam e constroem suas casas:

Cada moradia deveria ser arquitetada com material local (...). Todo bioma, todo ambiente, todo lugar nos oferta as condições para viver ali. (...) A casa tem que ser uma parte dos nossos corpos (...). Precisamos olhar os astros e garantir uma sombra (...). A questão dos ventos também é fundamental (...). Tudo isso é questão de relacionamento com a natureza. (...) Você demarca a sua casa na terra, mas demarca a sua casa também nos astros, para se posicionar dentro de uma relação cosmológica. (Bispo dos Santos, 2023, p. 60, 61, 65 e 66)

Mas também na “confluência”, com outros povos, por exemplo:

Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos

povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas”. (Bispo dos Santos, p. 45)

Tal como entre os povos Yanomami, Krenak e Guarani, no primeiro parágrafo de “A terra dá, a terra quer” (2023), Bispo dos Santos destaca o relacionamento com a natureza, a ancestralidade e a memória como aspectos primordiais de sua sensibilidade de mundo:

Nos primeiros passos da minha vida, os mais velhos me orientaram a ouvir o canto dos pássaros e os chiados da mata. Compreendo o ambiente onde dei os meus primeiros passos como uma das bases de lançamento de minha trajetória. Uma memória maravilhosa desse tempo, que ainda pulsa (...). (Bispo dos Santos, 2023, p. 10)

O autor, ao acusar os impactos socioambientais causados pelos excessos na produção e no consumo, bem como no desperdício gerado pelos modos “colonialistas” de vida, defende o “necessário” como um valor, na “relação orgânica” com “todas as vidas”, na qual todas são necessárias; e em seus cultivos ou atividades extractivas, plantando, pescando e coletando apenas o necessário: “A cosmófobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmófobia também é responsável pelo lixo” (Bispo dos Santos, 2023, p. 27).

Por fim, o autor ataca diretamente o agronegócio, por sua modificação dos modos de cultivo (agora lineares) e ao uso de “veneno”, assim como à pecuária extensiva (criação de animais cercados), falsamente promotores de elevação da produtividade, em função dos impactos a longo prazo no ambiente como um todo. Em contraposição a esses sistemas predatórios, o autor expõe os modos “contracolonialistas”, “naturais” ou “orgânicos” de cultivo e criação<sup>10</sup>, numa demonstração de conhecimento, preservação e respeito pela natureza – a “sabedoria cosmológica de nosso povo” (Bispo dos Santos, 2023, p. 91).

Nossa geração avó dizia que a gente planta o que a gente quer, o que a gente precisa e o que a gente gosta, e a terra dá o que ela pode e o que a gente merece. (Bispo dos Santos, 2023, p. 90-91)

## Seringueiros

Cunha e Almeida (2017), apresentam o contexto histórico e ambientalmente bem-sucedido das comunidades extractivistas amazônicas do Alto Juruá (Acre), que resultou na criação da primeira reserva extrativista brasileira (1990). Os autores

<sup>10</sup> Vide capítulo “Criar solto, plantar cercado” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 89-102).

sublinham a importância dos saberes tradicionais para a conservação da floresta como, por exemplo, os conhecimentos adquiridos nos 120 anos de extração da borracha, por parte dos seringueiros “locais”, ao mostrarem que os seringais não prosperariam se não fosse mantida uma densidade de plantação adequada, diferentemente do que foi equivocadamente tentado por grupos não locais ao usarem densidades maiores, referenciadas nas plantações asiáticas. Naquela região, as seringueiras devem estar dispersas pela floresta, evitando assim o mal-das-folhas que acometeu plantações com densidades inadequadas.

## **FENOMENOLOGIA(S)**

A emergência da “escola” fenomenológica se deu em um contexto de crise da Modernidade, momento em que, segundo Marandola Jr. (2024, p.84), finda “a ingenuidade progressista daqueles que acreditavam que a civilização europeia, moderna, racional e iluminista, havia atingido o ápice civilizatório”, quando, na verdade, as promessas “douradas” de universalização do desenvolvimento, progresso, bem-estar social e todos os outros desdobramentos positivos profetizados mostraram sua face obscura – “guerra, fome, preconceito, miséria, racismo, uso da tecnologia e da razão para dizimar seres humanos, para dominá-los, para depredar a natureza” (idem, ibidem).

Portanto, é com Edmund Husserl, no início do século XX, que tem início a crítica a esse malsucedido projeto civilizatório, o qual fundava-se, entre outros pressupostos, no antropocentrismo, via um racionalismo objetificante que se afastava do mundo; que relegava ao corpo o papel de recipiente do cérebro e à natureza (quase humanos, não humanos ou mais que humanos) um recurso a ser explorado; assim como, que desqualificava, para dizer o mínimo, ontologias e epistemologias que se deslocassem das eurocentricamente concebidas. Husserl, então, ao defender um retorno às coisas mesmas, através do mundo-da-vida, pelas vivências, experiências, reprotagonizando a dimensão sensível, confronta o *status quo*, redirecionando o olhar para o mundano, propondo uma filosofia “aterrada”.

Maurice Merleau-Ponty, por sua vez, avançou pelo caminho aberto por Husserl e deu carne ao mundo-da-vida, brindando-nos com uma proposta de sensibilidade de mundo que rejeitava o persistente dualismo cartesiano ao conceber o corpo como uma unidade indissociável, o “corpo próprio”, dando-lhe centralidade em sua filosofia:

Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar nossa experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. (Merleau-Ponty, 2018, p. 278)

Assim, em sua ênfase corpórea, o filósofo apontou a anterioridade do sensível e investiu no exame dos campos sensoriais, na sabedoria do corpo, potencializando a dimensão pré-reflexiva, o “passo atrás” em relação ao simbólico, ao metafísico, ao *a priori*, ao pré-conceito. Mas esse corpo não seria um corpo *no mundo* e sim um corpo-mundo, porque a carne da Terra é a nossa carne e a nossa carne é a carne da Terra. A exemplo da afirmação do autor de que a percepção é uma experiência de todo o corpo habitando no “solo do sensível” (Merleau-Ponty, 2018). Ou, de acordo com Ingold (2011):

... estando o corpo vivo, primordial e irrevogavelmente, costurado no tecido do mundo, nossa percepção do mundo não é nem mais nem menos do que a percepção do mundo de si mesmo - em e através de nós. (Ingold, 2011, p. 12)

Reflexões que mostram a indissociabilidade entre natureza e cultura (cindida pela Modernidade), confluindo, portanto, com os saberes ancestrais apresentados e que se mantiveram inabaláveis diante do rolo compressor Moderno.

O pensamento de Merleau-Ponty, ainda, vai reverberar fortemente na antropologia, pelo menos, por seu apelo corpóreo e, consequentemente, experiencial envolvido, no trabalho do antropólogo neozelandês Michael Jackson que, aliando a experiência, via prática etnográfica, à fenomenologia, funda a “antropologia existencial”. Em “*Knowledge of the Body*” (Jackson, 1983), por exemplo, verifica-se que foi tal prática que “proporcionou-lhe a experiência corporal buscada, e professa pela fenomenologia de Merleau-Ponty, através do conceito de ‘corpo vivido’, e pela sociologia de Pierre Bourdieu (2001), a partir da noção de ‘habitus’, de tal forma que a ‘práxis corporal’ assumiu um lugar de destaque em seu trabalho” (Loguercio, 2025, p.135).

Martin Heidegger, por sua vez, juntamente com Merleau-Ponty, de acordo com Marandola Jr. (2024), seria quem romperia mais radicalmente com a metafísica, dominante na filosofia de então, na busca pelo “Ser”, que está aí, no mundo, habitando-o, portanto, em sua “existencialidade mundana” (idem, p.94). Assim, esse aterrramento, essa clareira aberta por Heidegger vai repercutir na geografia, dada

sua óbvia (etimológica) relação com o território, o espaço, o lugar, sendo em seu subcampo humanista que tal associação se estabelece no corpo teórico da disciplina (Marandola Jr., 2013).

(...) não somos nós quem constituímos nossos lugares, como se o espaço fosse geométrico e *a priori* dado e nós nos deslocássemos sobre o espaço, demarcando-o. Compreendo, a partir de Heidegger (2001), que são os lugares que outorgam espaços e que nós existimos e somos a partir dos lugares (...). (Marandola Jr., 2024, p. 114)

Portanto, é nesse “habitar” mundano trazido por Heidegger (2001), ouvindo os “murmúrios do mundo”, como sugeriu Merleau-Ponty (2013), que se dá a confluência entre os “rios” dos saberes dos povos originários, dos quilombolas, dos fenomenólogos, dos antropólogos e dos geógrafos, somando forças para tentar reverter o antropocentrismo e a cisão natureza-cultura promovidos pelo projeto predatório Moderno Ocidental.

## **ESTUDOS DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E MAIS QUE HUMANOS**

A antropologia contemporânea, em contraste com a etimologia que a funda, inaugura um subcampo dedicado à relação entre o humano e seu entorno, ou seja, a tudo que vai “além da humanidade”, expressão que intitula o artigo de Tim Ingold (2013), precursor no estudo dessas relações. E nestes estudos, mais uma vez, a fenomenologia merleau-pontiana terá um papel crucial na inspiração dos trabalhos que se seguirão, como podemos atestar pelo trecho a seguir:

(...) apesar do que a biologia mecanicista possa sugerir, o mundo em que vivemos não é feito apenas de coisas e espaço: algumas dessas parcelas de matéria, que chamamos de seres vivos, traçam em seu ambiente, pela maneira como agem ou se comportam, sua própria visão das coisas. Só veremos isso se prestarmos atenção ao espetáculo do mundo animal, se estivermos preparados para viver ao lado do mundo dos animais em vez de negar precipitadamente a ele qualquer tipo de interioridade. (Merleau-Ponty, 2004, p. 75, trad. minha)

Sob importante influência da fenomenologia de Heidegger e, principalmente, de Merleau-Ponty, Ingold vai dialogar ao longo de sua obra, se não especificamente, ao menos consistentemente, com questões que envolvem as relações entre animais humanos e mais que humanos, visto que defende “que reescrevamos a história das relações humano-animal, tomando essa condição de engajamento ativo, de estar-no-mundo, como nosso ponto de partida” (2000, p. 76). Uma de suas publicações que trata exclusivamente disso é “*What is an Animal?*” (1988), na qual convida

especialistas de diferentes disciplinas (antropologia cultural e social, arqueologia, biologia, psicologia, filosofia e semiótica) a responder à questão título. Contudo, a temática aparece em várias outras obras, como no seu livro seminal *“The Perception of Environment”* (2000), no qual vários capítulos são consagrados a ela. Destaco dois excertos de suas publicações que são bastante ilustrativos nesse sentido. O primeiro, inspirado em Donna Haraway (2022), em sua noção de “tornar-se com”, diz que:

(...) quer estejamos falando de humanos ou de outros animais, eles são a qualquer momento o que se tornaram, e o que se tornaram depende de com quem estão. (Ingold, 2013, p. 21)

Deriva do trecho acima a noção de “correspondência” (Despret, 2013; Ingold, 2016; Loguerio, 2023), que trata das relações transformadoras, as que ocorrem no ponto médio entre um e outro, ou seja, aquelas que nos fazem abandonar nossas posições anteriores, que nos fazem sair das margens opostas do rio e nos encontrarmos no meio da correnteza, aquelas que nos fazem “confluir”, como diria Bispo dos Santos (2023). E o segundo:

O que realmente distingue a antropologia (...), é que ela não é um estudo *de*, mas um estudo *com*. Antropólogos trabalham e estudam *com* pessoas<sup>11</sup>. (...) Fazemos nossa filosofia ao ar livre. E nisso, o mundo e seus habitantes, humanos e não humanos, são nossos professores, mentores e interlocutores. (Ingold, 2011, p. 238, trad. minha)

Outra contribuição relevante nos estudos aqui tratados é a do grupo de pesquisa francês, liderado pelo etólogo Dominique Lestel (Lestel; Brunois; Gaunet, 2006), o qual propõe uma Etologia-Etnológica associada a uma Etnologia-Etológica. Segundo eles, animais humanos e animais mais que humanos compõem “comunidades híbridas”, nas quais cada espécie participante, com suas idiossincrasias, “converge” para uma sociabilidade diferente daquela que cada uma formaria com seus próprios coespecíficos. Além disso, tais particularidades ainda contribuiriam, em termos de “complementaridade”, na formação dessas comunidades. Os autores também destacam que são fundamentais para a coesão das comunidades formadas a partilha de “significados, interesses e afetos”.

Em torno da questão da domesticação, tem-se o trabalho das antropólogas Cassidy e Mullin (2007), compilando artigos de múltiplos autores que discutem o tema a partir de diferentes subdisciplinas, em diferentes escalas de tempo e espaço.

---

<sup>11</sup> Vale lembrar que para Ingold (2006) a classificação “pessoa” vai “além da humanidade”.

Essas contribuições apresentam novas formas de pensar a domesticação, contrastando as perspectivas tradicionais, baseadas na ideia da imposição unilateral e progressiva de relações exploratórias dos humanos sobre os mais que humanos, com o reconhecimento do papel ativo desempenhado pelos mais que humanos na suas relações com humanos (através de mutualismo, coabitacão ou comensalismo), bem como postulando a domesticação como um processo contínuo entre humanos e mais que humanos.

O geógrafo ambiental Jamie Lorimer, no artigo “*Nonhuman charisma*” (2007), procura entender por que certos pesquisadores dedicam suas carreiras à causa ecológica e, em especial, ao estudo de certas espécies animais, encontrando sua resposta no que chamou de “carisma não humano”. Segundo o autor, este tem três dimensões: “ecológica, estética e corporal” e pode ser definido como “as propriedades distintivas de uma entidade ou processo não humano que determinam sua percepção por humanos e sua subsequente avaliação” (Lorimer, 2007: 915). Lorimer rejeita a ideia de carisma inato em favor de uma abordagem relacional, isto é, como algo que emerge nos encontros, invocando emoções e afetos, dimensões imprescindíveis em qualquer investigação relacional.

Por fim, o livro da antropóloga Anna Tsing, que ganha tradução para o Brasil em 2022 sob o título “O Cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo”, é outro exemplar que investe nas relações ou, conforme a autora, nas “socialidades mais que humanas”, aqui entre os cogumelos matsutake (*Fungi*), os pinheiros (*Pinus*) da floresta do Oregon, os coletores Mien (etnia do Sudeste Asiático imigrante nos EUA) e os consumidores japoneses, para citar alguns de uma cadeia extensa, típica do *modus operandi* capitalista. São muitas as inspirações presentes nesta publicação, vale dizer, por ora, que a abordagem de Tsing (2022), ao “perseguir”<sup>12</sup> os cogumelos, rompe com a primazia antropocêntrica humana, ao situá-la como mais uma espécie associada ao cogumelo, que necessita da “transformação” humana nas florestas para poder emergir dessas “ruínas”. Diante dessa situacionalidade, a divisão natureza-cultura operada pelo projeto Ocidental Moderno capitalista é borrada, assim como é problematizada a noção de “natural”. Portanto, a autora realiza uma etnografia bastante original, complexa,

---

<sup>12</sup> Provavelmente inspirada na teoria do ator-rede de Bruno Latour (2012) e que faz lembrar do documentário “Ilha das Flores” de Jorge Furtado (1989), que “persegue” tomates.

proporcionando assim uma grande diversidade de vieses de análise, trazendo novos ventos para pensar modos de resistência à predação ambiental vigente.

## **VIRADA ONTOLOGICA**

O movimento contemporâneo conhecido como “virada ontológica” (mais atribuído, do que autoatribuído) emergiu no interior do campo antropológico, o qual, para além das distinções de abordagens de seus “integrantes”, partilham da crítica ao divisor natureza-cultura. Seus componentes também comungam da ideia de um retorno às coisas em si, contrapondo-se às antropologias simbólicas, dominantes no contexto de então. Assim como, rejeitam o primado da excepcionalidade humana e o consequente antropocentrismo Moderno Ocidental hegemônico. Juntamente com Tim Ingold e sua “Ecologia da vida”, já amplamente caracterizada acima, elegi os seguintes autores a compor tal “virada”.

Bruno Latour (1994), propõe uma “antropologia no centro” ao eleger a “ciência” como objeto de investigação. Defende a existência de híbridos de natureza e cultura, e não domínios polarizados puros como pretende o pensamento Moderno Ocidental, com isso posiciona simetricamente as agências de “não humanos” e “humanos”.

Eduardo Viveiros de Castro (1996), pesquisando com os povos ameríndios amazônicos, vai apresentar a sofisticação do pensamento destes, definindo-o como “perspectivismo”. Conforme o antropólogo, a característica principal das concepções de mundo ameríndias é serem essencialmente diferentes das nossas, a exemplo de apresentarem múltiplas naturezas, determinadas pela diversidade de corpos e seus pontos de vista (perspectivas); e uma única cultura humana, centrada na unidade espiritual de todos os entes. O autor destaca ainda que cada ponto de vista vai criar um sujeito, e não um objeto, através do agenciamento deste na relação que se estabelece, e serão agentes tanto humanos como mais que humanos – deuses, animais, plantas, mortos, montanhas, rios, raios, trovões etc.

Philippe Descola (2023), também entre os povos ameríndios amazônicos, em especial com os Achuar do Peru, reconstitui sensibilidades de mundo cunhadas de “animista”, a qual, ontologicamente, em vez de questionar o “sentido do ser”, questiona a “posição do ser” no cosmos/caos, que não se encontra na representação, mas na coisa, no corpo. Neste sistema, muitos humanos e mais que humanos partilham um mesmo tipo de interioridade / subjetividade, dotando-os de

características sociais comuns. O autor vai sugerir, pelo menos, quatro ontologias que se definem pelas semelhanças e diferenças físicas (fisicalidades) e subjetivas (interioridades) entre os entes em relação: animista (interioridades similares e fisicalidades distintas), totemista (fisicalidades e interioridades similares), naturalista (interioridades distintas e fisicalidades similares) e analógica (interioridades e fisicalidades distintas, modelo Ocidental).

## **ESTUDOS DA MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE**

A temática da “decolonialidade” compõe este estudo por sua vocação à desobediência, principalmente, à colonização ontológico-epistemológica ocidental, operada desde o advento da modernidade nascente (século XVI) até os dias atuais. Processo este que se expressa através do conceito de “colonialidade” - introduzido por Quijano (2005) e elaborado por Mignolo (2017) – expondo sua face oculta “mais escura”.

“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, (...) um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. (Mignolo, 2017: 13)

Mignolo (2017), então, vai abrir a “caixa preta” da modernidade, mostrando que sua lógica (oculta) decreta o racismo epistêmico (seres menos racionais) e ontológico (seres humanamente inferiores) aos não ocidentais, o qual funda-se na hierarquização interconectada das diferenças: étnico/raciais; de gênero e sexualidade; espirituais e religiosas; estéticas; de conhecimentos e cosmologias; linguísticas; de constituição dos sujeitos, entre outras. Tendo-se, assim, uma imagem muito mais ampla da extensão das sequelas deixadas, e ainda em progresso, pelo processo civilizatório ocidental moderno.

Como ilustração de sua proposta decolonial (Mignolo, 2017), apresento as seguintes passagens que esclarecem o sentido da “decolonialidade” e introduzem a noção de “desprendimento”:

(1) (...) uma vez que nos desprendemos (...) é preciso que nos dirijamos ao reservatório de formas de vida e modos de pensamento que têm sido desqualificados pela teologia cristã, a qual, desde o Renascimento, continuou expandindo-se através da filosofia e das ciências seculares (...). (p.17)

- (2) Desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecer. Habite a fronteira, sente na fronteira e pense na fronteira no processo de desprender-se e resubjetivar-se. (p.19)
- (3) (...) pode-se desprender-se e permanecer preso às categorias das línguas ocidentais modernas e imperiais? (...) [Sim, pois] os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidades” de mundo. (p.20)
- (4) Pensar habitando a fronteira moderna/colonial, sendo consciente dessa situação, é a condição necessária do pensar fronteiriço decolonial. (...) e para nos desprendermos precisamos ser epistemologicamente desobedientes. (p.20)
- (5) (...) a ideia de modernidade é uma ficção na qual o eurocentrismo se funda e devemos tratá-la como tal (...). Hoje diríamos que mais que “nos modernizar” a orientação é para “nos naturalizar”. Isto é, na medida em que o discurso constitutivo da modernidade separou ser humano e natureza, cultura e natureza, e nos fez esquecer que somos (...) natureza. Por isso, a tendência hoje é a de naturalizar-nos mais que nos modernizar. (p.26)

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O tecido formado, pelo entrelaçamento dos fios das múltiplas sensibilidades de mundo apresentadas, mostra-se multicor, porém, suas nuances não destoam nessa combinação. As evidências do caráter predatório do projeto Moderno Ocidental capitalista, são unanimidade. Da mesma forma, a denúncia da extensão dos impactos por ele gerado, considerando o destaque dado àqueles que repercutem no meio ambiente. Nesse sentido, verificou-se que a cisão entre os domínios cultural e natural e as consequentes concepções antropocêntricas e de excepcionalidade humana, promovidas pela modernidade, emergem como elementos centrais. O antídoto “contracolonial”, “decolonial”, do “bem-viver” ou oriundo de outras formas de resistência observadas, expressa-se através dos distintos “modos de vida”, “habitares”, “fazeres-saberes-seres”, enfim, o que convencionou-se chamar de “sensibilidades de mundo contra hegemônicas”, as quais têm em comum os alternativos modos de “relacionamento com a natureza”, de “compartilhamento”, de “envolvimento”, de “correspondência”, de “aterramento”, de “mundanidade” etc. - refletidos na continuidade dos domínios humanos e mais que humanos, ou no respeito a e consideração de uma diversidade abrangente, no

interior da qual o humano é apenas mais uma espécie, entre tantas outras, associada nessa imensa trama de fios vitais. Portanto, espero que a “confluência” desses distintos “rios”, formados por uma diversidade de “saberes ancestrais cosmológicos”, possa afetar nossos sentidos, emocionar-nos, estimular nossos sonhos, a fim de podermos imaginar outros modos de ser-e-estar-no-mundo e, assim, adiar “a queda do céu”, “o fim do mundo”.

## BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.
- BOURDIEU, Pierre. O Conhecimento pelo Corpo. In: BOURDIEU, P. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, pp. 157-198.
- CASSIDY, R; MULLIN, M. **Where the wild things are now**: domestication reconsidered. Oxford: Berg, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu, 2017.
- DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2023.
- DESPRET, Vinciane. Responding bodies and partial affinities in human–animal worlds. **Theory, Culture & Society**, 30(7/8), p. 51–76, 2013.
- FURTADO, Jorge. **Ilha das Flores** (documentário). Casa de Cinema de Porto Alegre, 1989.
- HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu, 2022.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**, Martin Heidegger. Petrópolis: Vozes, p.125-142, 2001.
- INGOLD, Tim. **What is an animal?** London: Routledge, 1988.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge, London, 2000.
- INGOLD, Tim. Sobre a Distinção entre Evolução e História. **Antropolítica**, n.20, p. 17-36, 2006.
- INGOLD, Tim. **Being Alive**: Essays on movement, knowledge and description. London and New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. Edward Westermarck Memorial Lecture. **Suomen Antropologi**: Journal of the Finnish Anthropological Society 38(3): 5-23, 2013.

INGOLD, Tim. On human correspondence. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) 23, p. 9-27, 2016.

JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. **Man**, New Series, Vol. 18, No. 2 (Jun), pp. 327-345, 1983.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

LESTEL, D.; BRUNOIS, F.; GAUNET, F. Etho-Ethnology and Ethno-Ethology. **Social Science Information**, 45 (2), p. 155-177, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: Relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.2, p.9-23. 2013.

LOGUERCIO, J. F. C. **Correspondências**: cães, cavalos e humanos no pastoreio de gado bovino: uma antropologia fenomenológica em uma fazenda no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Publicação Independente, 2023.

LOGUERCIO, J. F. C. A antropologia existencial de Michael Jackson, uma fenomenologia etnográfica em busca de uma "hermenêutica da realidade". **Geograficidade**, 14(1), 134-139, 2024.

LORIMER, Jamie. Nonhuman charisma. **Environment and Planning D: Society and Space**, volume 25, p. 911-932, 2007.

MARANDOLA JR, Eduardo. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. **Geograficidade**, v.3, n.2., 2013.

MARANDOLA JR, Eduardo. **Ensinar-aprender fenomenologia**: trilhas de um pensar e de um fazer pela experiência. Teresina: Cancioneiro, 2024.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (2004). **The world of perception**. London and New York: Routledge.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/Pr, 1 (1), p. 12-32, 2017.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os Tempos do Equinócio**: Oito mil Anos de História na Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 105-127, 2005.

TSING, Anna L. **O Cogumelo no fim do mundo**: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 edições, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

WERÁ, Kaká. **Tekoá**: uma arte milenar indígena para o bem-viver. Rio de Janeiro: Best Seller, 2024.