

CATÁSTROFE ANCESTRAL E OS REGIMES DE CONHECIMENTO COSMOPOLÍTICO-TERRITORIAIS

Alana Moraes¹Sarita Albagli²

DOI: 10.29327/2282886.8.1-7

Resumo: Partindo de autores latino-americanos, bem como dos debates decoloniais/anticoloniais, oferecemos algumas chaves de entendimento sobre as implicações entre os regimes epistêmicos do que chamamos de “Ciência das Plantations” ou “Ciência do Extrativismo” e os emergentes conflitos socioambientais contra aqueles que se opõem à tradução da natureza em mero recurso, sinalizando para os modos de saber e poder que constituem e sustentam a ecologia invasora do colonialismo e as zonas de conflitualidade produzidas por ela na era do *Geontopoder*. Apresentamos reflexões sobre as cosmopráticas biodiversificadoras, seu regime de conhecimento e ontologias relacionais e sobre como a emergência climática pode ser lida por meio da articulação entre regimes de conhecimento, (cosmo)práticas de fazer mundos e governança de territórios no que diz respeito aos embates ontoepistemológicos e suas infraestruturas. Nossa pesquisa debruça-se, por fim, sobre em que medida e de que formas diferentes regimes de conhecimento – da ciência e dos ditos “saberes tradicionais” – podem (inter)atuar, em meio a cenários de disputas e conflitos sociotécnicos, no enfrentamento das múltiplas crises do presente.

Palavras-chave: regimes de conhecimento; cosmopráticas biodiversificadoras; geontopoder; saberes tradicionais; América Latina

CATÁSTROFE ANCESTRAL Y REGÍMENES DE CONOCIMIENTO COSMOPOLÍTICO-TERRITORIAL

Resumen: Basándonos en autores latinoamericanos, así como en debates decoloniales/anticoloniales, buscamos ofrecer algunas claves para comprender las implicaciones entre los regímenes epistémicos de lo que llamamos “Ciencia de las Plantaciones” o “Ciencia del Extractivismo” y los conflictos socioambientales emergentes que actuar contra quienes se oponen a la traducción de la naturaleza en un mero recurso, señalando las formas de conocimiento y poder que constituyen y sostienen la ecología invasiva del colonialismo y las zonas de conflicto producidas por él en la era del *Geontopoder*. Presentamos algunas reflexiones sobre las cosmopráticas biodiversificadoras, su régimen de conocimiento y ontologías relacionales y sobre cómo la emergencia climática puede leerse a través de la articulación entre regímenes de conocimiento, (cosmo)práticas de hacer mundos y gobernanza de territorios en relación con los conflictos, cuestiones ontoepistemológicas y sus infraestructuras. . Nuestra investigación se centra, finalmente, en hasta qué punto y de qué manera diferentes regímenes de conocimiento –de la ciencia y del llamado “conocimiento tradicional” – pueden (inter)actuar, en medio de escenarios de disputas y conflictos sociotécnicos, para enfrentar las múltiples crisis del presente

Palabras-claves: Regímenes de conocimiento; cosmopráticas biodiversificadoras; geontopoder; conocimientos tradicionales; América Latina

ANCESTRAL CATASTROPHE AND COSMOPOLITICS-TERRITORIAL KNOWLEDGE REGIMES

Abstract: Based on Latin American authors and research, as well as decolonial/anticolonial debates, we seek to offer some keys to understanding the implications between the epistemic regimes of what we call “Science of Plantations” or “Science of Extractivism”, and the emerging socio-environmental conflicts which act against those who oppose the translation of nature into a mere resource, pointing to the ways of knowledge and power that constitute and sustain the invasive ecology of colonialism and the zones of conflict produced by it in the era of *Geontopower*. We present some reflections on biodiversifying cosmopractices, their knowledge regime and relational ontologies and on how the climate emergency can be read through the articulation between knowledge regimes, (cosmo)practices of making worlds and governance of territories with regard to conflicts

¹ Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação IBICT-UFRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7263979800586570> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4072-0320>

² Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia IBICT-UFRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8946328562221916>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-8964>

onto-epistemological issues and their infrastructures. Our research focuses, finally, on to what extent and in what ways different knowledge regimes – science and so-called “traditional knowledge” – can (inter)act, amidst scenarios of disputes and socio-technical conflicts, in facing the multiple crises of the present.

Keyword: knowledge regimes; biodiversifying cosmopractices; geontopower; traditional knowledge; Latin America

Introdução

Nos últimos anos, o ritmo acelerado das catástrofes climáticas planetárias e sua cadeia expansiva de eventos extremos impulsionaram o debate público na comunidade científica e fora dela sobre o que alguns caracterizam como Antropoceno, ou, de forma mais geral, como um “Novo Regime Climático” (LATOURE, 2020).

Como sintetizam Latour e Schultz (2023, p.27), “as mudanças climáticas intensificam ou metamorfoseiam dramaticamente as forças que garantem a continuidade e a sobrevivência das sociedades. O sistema de produção tornou-se sinônimo de sistema de destruição”. Para Arturo Escobar, entretanto, “esta crise é a crise de um mundo específico ou de uma série de práticas de fazer mundo” (ESCOBAR, 2016, p.15). O cenário de catástrofes aceleradas evidencia que não há qualquer “alinhamento entre as representações do mundo, as energias a serem desencadeadas, os valores a serem defendidos” (LATOURE; SCHULTZ, 2023, p. 31).

Na América Latina, o tema do colapso socioambiental tem ganhado destaque tanto nas agendas de pesquisas, como no horizonte das lutas coletivas, sendo palco de inúmeros protestos e ações que se opõem à tradução da natureza em mero recurso, contrapondo diferentes modos de existir com a terra e seus significados (SVAMPA, 2012; ACSELRAD, 2013; CADENA, 2018; ESCOBAR, 2016). O agravamento dos extremos climáticos, que combinam ampliação em extensão e escala dos processos de desertificação, contaminação e dos eventos de inundação, repercutem intensamente na região. Da mesma forma, é também no contexto latino-americano onde hoje emergem as reflexões e pesquisas mais originais cujo ponto de convergência parece ser tanto a crítica à onto-epistemologia moderna e sua ciência como também a implicação ético-política nas cenas de conflitos e lutas coletivas contemporâneas (MORAES, 2023). Como sugere Renato Sztutman:

O reconhecimento de outras ontologias e outros modos de existência, quase sempre ameaçados por ordens hegemônicas – veja-se o esforço da Ciência moderna em estabilizar o próprio conceito de natureza e de fato científico (LATOURE 1991) –, é de saída um ato político que põe em risco essa hegemonia (SZTUTMAN, 2020, p. 186).

A crise climática é aqui agravada pela expansiva hegemonia neoextrativista, como parte da própria lógica do capital, “enquanto sistema histórico-geográfico expressamente concebido como ordem colonial mundial” (ARAÓZ, 2016, p. 15), ante a intensificação do

comércio global de *commodities*, deixando para trás uma distribuição desigual de danos e violações contra populações e seus territórios. Produz-se assim uma hierarquização do espaço geográfico, com o estabelecimento de “zonas de sacrifício/aprovisionamento” e centros de destino/acumulação (ARAÓZ, 2016).

Partindo desse cenário, nossa pesquisa indaga em que medida e de que forma diferentes regimes de conhecimento – da ciência e dos ditos “saberes tradicionais” – podem (inter)atuar, em meio a cenários de disputas e conflitos sociotécnicos, no enfrentamento das múltiplas crises do presente e na reconstrução de regimes de confiança que sejam capazes de sustentar mundos no comum, aqui entendido como encontro na diferença, como vem propondo Marisol De La Cadena (2018)³. Como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2007), nosso esforço aqui é pensar não a incorporação de “conhecimentos tradicionais” em um regime de validação científica, mas considerar como os regimes e práticas de conhecimento de povos da terra (ou dos “*terranos*”, como prefere Latour) podem também modificar nossa própria imagem do conhecimento e sugerir outras formas de pensar/conhecer com o mundo.

Procuraremos explorar alguns embates e controvérsias que atravessam os debates contemporâneos sobre a chamada crise climática, sugerindo que as marcas do “Geontopoder” (POVINELLI, 2023) vêm reconfigurando, de maneira crescente, a cena pública das disputas e conflitos socioterritoriais que hoje emergem, evidenciando a articulação entre regimes de conhecimento, modos de existência e governança de territórios.

Para tanto, perseguimos dois caminhos de investigação. O primeiro tem a ver com uma reflexão que parte da assunção dos estudos e reflexões decoloniais/anticoloniais e de um conjunto de pensamentos contra-hegemônicos sobre os regimes de poder e saber, retomando uma questão chave do pensamento de Foucault (1987, p. 27), para quem “o poder produz saber [...], não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

O segundo se refere propriamente a uma compreensão sobre regimes de conhecimento nas suas cosmopráticas biodiversificadoras – muitas vezes reconhecidos como “saberes tradicionais”, ou melhor “ancestrais” – que nos permitem reconhecer formas de conhecer e existir com o mundo que atuam na desaceleração da catástrofe ecológica e em modos de “reconstituir refúgios para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis”

³ Cadena (2018, p.112) fala sobre: “uma aliança política que acolha acordos que aceitem a possibilidade de equívocos, acordos feitos não entre diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas levando em consideração que os pontos de vista possam corresponder a mundos que não são apenas os mesmos”.

(HARAWAY, 2016, p. 141). Estas cosmopráticas de conhecimento, sobretudo, atuam através de uma pluralização ontológica, multiplicando a variedade de entes, forças animadas, regimes sensíveis, formas de comunicação e capturas que excedem os divisores da ciência moderna: natureza/cultura; vivo/não vivo; humano/não humano. Nesse sentido, nos perguntamos se as práticas de conhecimento que atuam pela colaboração/contaminação entre saberes podem deslocar a pergunta moderna sobre “como ver melhor?” para “o que há para ver?” (BISET, 2020, p. 339).

1. Entre o Antropoceno e o Geontopoder

O termo “Antropoceno”, sugerido no ano 2000 pelos químicos Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer, em uma breve comunicação do Programa Internacional da Geosfera – Biosfera, vem sendo mobilizado para caracterizar o que se considera ser uma nova época geológica, marcada pelas repercussões em escala, intensidade e velocidade das ações antrópicas, reconfigurando a feição do planeta.

No decorrer das últimas duas décadas, entretanto, tal proposição vem sendo desestabilizada por uma série de reflexões e intervenções críticas sobre as implicações do caráter demasiadamente escorregadio do prefixo *antropos* que definiria o humano pretensamente universal dessa força geológica de devastação, obliterando o caráter geo-histórico em que territórios racializados são convertidos em zonas sacrificáveis do planeta.

A conceitualização do Antropoceno teria falhado, como sugere Kathryn Yusoff (2018, p. 11), “em fazer o trabalho de identificar adequadamente as próprias histórias de escrita colonial da Terra”:

Se o Antropoceno proclama uma súbita preocupação com a exposição de danos ambientais às comunidades liberais brancas, o faz na esteira de histórias em que esses danos foram conscientemente exportados para comunidades negras e pardas sob a rubrica de civilização, progresso, modernização e capitalismo (YUSOFF, 2018, p. 11).

A antropóloga Elizabeth Povinelli, a partir de seu trabalho com povos indígenas da Austrália, vai retomar então a imagem da catástrofe para afirmar que, diferentemente do que pretende alertar os debates em torno do Antropoceno e de uma catástrofe futura, seria mais apropriado pensar em uma catástrofe ancestral: a “catástrofe ancestral do colonialismo e da escravidão e da contínua destruição e expropriação da existência pela máquina de extração massiva e recombinação do capitalismo liberal tardio” (POVINELLI, 2021, p. xi). POVINELLI (2021; 2023) critica a obsessão ocidental por uma imagem da catástrofe ligada a eventos extremos, mas que investe pouca atenção nos processos lentos de deterioração,

intoxicação, de exaustão, morte lenta, de distribuição desigual e permanente do risco, que afeta de forma também desigual populações racializadas e territórios.

Como lembra a autora, as críticas indígenas e anticoloniais há tempos argumentam que o colonialismo não apenas destruiu ecossistemas e sua gente, mas avançou sobre uma miríade de entendimentos sobre os emaranhados irreduzíveis das existências humanas e não humanas. Povinelli insiste que os termos que definem o que se chama hoje de “mudanças climáticas” não devem ser tomados apenas como eventos meteorológicos ou geológicos, mas como parte também de um conjunto de movimentos e turbulências políticas que emergiram, sobretudo desde os anos 1960: das críticas à chamada “Revolução Verde” à ascensão do ambientalismo, passando pelas oposições indígenas à mineração, até a ideia de um “sistema terra”, como um sistema vivo integrado, na figura de *Gaia* (LOVELOCK, 2006), o que também encontra muitas conexões com as ciências indígenas.

Malcolm Ferdinand (2022, p. 197) advoga por uma ecologia decolonial que “faz da fratura colonial a questão central da crise ecológica”, defendendo que o programa de uma “ecologia decolonial” deve saber identificar e criar bifurcações em relação aos modos coloniais de habitar a Terra e de viver junto.

“Geontopoder”, como Povinelli argumenta, seria então o modo de exercício do poder de “regiões da existência” e seus significados, suas importâncias e usos. Em diálogo permanente com a noção de biopoder de Foucault, Povinelli sugere que o Geontopoder atua como “um conjunto de discursos, afetos e táticas utilizados no liberalismo tardio para manter e dar forma à relação futura da distinção entre Vida e Não Vida” (POVINELLI, 2023, p.22-23). O Geontopoder organiza não apenas territórios e suas “populações”, mas as fronteiras políticas e bio-ontológicas entre todas as entidades que podem ser consideradas “vivas”, dignas de se tornarem “sujeitos políticos” ou seguir como mera matéria passiva cujo destino é tornar-se recurso ou energia.

A proposição de Povinelli sobre o Geontopoder nos interessa aqui na medida em que sua definição implica os modos de saber e poder que constituem e sustentam a ecologia invasora do colonialismo e as zonas de conflitualidade produzidas por ela. Tais conflitos não figuram apenas como divergências metafísicas ou que expressariam uma “diversidade cultural”, mas nos deixam ver como políticas de conhecimento – especialmente no que se refere às fronteiras e hierarquias entre vida e não-vida, ou “natureza” e “cultura” – legitimam modos de habitar e intervir no mundo.

Trata-se de regimes de poder-saber que enredam infraestruturas e formas de domínio. Em contextos localizados, podemos visualizar como tais regimes produzem zonas críticas

marcadas por uma cadeia de dissensões e assimetrias que, por sua vez, implicam práticas de conhecimento e informacionais, dispositivos de hierarquização e controle, regimes de informação e de percepção, diagramas de incomensurabilidade entre modos de existência, territorialidades e suas formas de conhecer.

2. Ciência das Plantations e do Extrativismo

Suspeita-se então que nem a ciência nem a política produzidas no Holoceno possam mais dar conta das novas urgências. Dessa perspectiva, o que se entende hoje como crise climática pode ser vista como parte do que Latour (1991) já havia caracterizado como uma crise geral do “sistema de coordenadas moderno”: sua ciência, regimes de verdade, seus modos de administração das fronteiras entre ciência e política, natureza e cultura.

Anna Tsing (2015) sugere que o século XX foi marcado por “ecologias políticas de produção”: produção de mercadorias, de conhecimento, de valor. A antropóloga descreve como a *plantation* colonial⁴ também produziu sua ciência com uma noção própria de escala. O “problema da escala” foi historicamente construído desde a chamada Revolução Verde e produziu, a partir de uma gramática técnica, a ideia de uma “agricultura moderna” e “racional” em oposição às práticas “tradicionais” e “locais”. O “triunfo da escala”, como afirma Tsing, era também o triunfo de uma certa ideia de precisão e eficiência. A “ciência das plantations”, segundo Anna Tsing (2019), é feita de uma sociedade de especialistas e administradores, onde “especialistas e objetos são separados pela vontade de poder; o amor não flui entre o especialista e o objeto” (TSING, 2019, p.59).

Nesse sentido, como retoma Wendy Wolford, parte importante do projeto científico moderno também foi movimentada pelo “impulso mortal de campos maiores, orientados para grandes escalas e por uma ideia de eficiência justificada por uma ideologia disfarçada de razão universal, limitada aos que têm alma, direitos e capitais” (WOLFORD, 2021, p. 1622). A categorização racial e a invenção da raça como dispositivo de controle e domínio têm centralidade nesse projeto e compartilham sua natalidade com a mineração no chamado “Novo Mundo” (YUSOFF, 2018).

“Essas histórias”, descreve Anna Tsing (2015b, p.184), “alimentaram pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies”. A história

⁴ “Plantationoceno” (Haraway, 2019) é um dos termos propostos como alternativa crítica ao “Antropoceno”. A hipótese do *plantationoceno* nos sugere pensar em um modo expandido de extrativismo funcionando a partir dos dispositivos de disciplina, simplificação ecológica, vigilância racializada e extração da terra, de plantas, de pessoas, inteligências coletivas e relações multiespécies (Tsing, 2019).

da monocultura e suas tecnologias, que hoje dão suporte ao chamado “agronegócio”, é, portanto, a história sobre

a capacidade de transformar o poder político em acesso exclusivo aos recursos de outras pessoas [...]. Apesar dos salmos entoados ao livre-mercado, as potências agrícolas só obtêm êxito por causa da intervenção massiva do Estado, seja fazendo da escravidão a lei da terra, seja promovendo acordos de livre-comércio que ignoram salvaguardas nacionais (WALLACE, 2020, p. 388).

A relação entre a grande agropecuária, sua ciência e tecnologia com a aceleração do aquecimento climático e emergências sanitárias tem sido evidenciada de forma crescente. Rob Wallace descreve, por exemplo, como a monocultura de capital intensivo (e suas infraestruturas tecnocientíficas) “impulsiona o desmatamento e os empreendimentos que aumentam a taxa e o alcance taxonômico do transbordamento de patógenos: dos animais selvagens para os da pecuária e, destes, para os trabalhadores do setor” (WALLACE, 2020, p. 527). Em seu longo trabalho, o biólogo epidemiologista mostra como “a disponibilidade de alimentos no mundo tem sido ameaçada pelos próprios modelos de produção usados para alimentar o mundo hoje” (WALLACE, 2020, p. 322).

Nas periferias do sistema de poder internacional, o imperativo do desenvolvimento e da modernização – em torno do tripé urbanização, industrialização e progresso técnico – tem se imposto, “marginalizando ou impedindo assim outras formas de ver e fazer” (Escobar, 1992, p. 342). A “modernização” trouxe seu próprio regime de verdade, oferecendo o tecido epistemológico que enreda a biopolítica, um regime racial de violência total com seus arsenais sustentados pela gramática da racialidade, como mostra Denise Ferreira da Silva (2022) e o Geontopoder no mundo colonial e pós-colonial.

Debaise e Stengers (2022) recuperam como as histórias de “progresso” fazem do tempo um avanço homogêneo, ao mesmo tempo em que operam como uma máquina de desqualificação do passado. O mito do progresso, seguem eles, produziu a ideia de que a ação de conhecimento é sempre uma operação de ruptura com o “passado”, o “senso comum”, os “apegos” ou opiniões. O progresso confere aos seus “membros”, seguem eles, o acesso ao “sentimento heroico” de pertencer ao seletivo grupo de detentores de um “saber desapegado”, livre das “crenças” e “relações tradicionais”. No entanto, Stengers e Debaise afirmam que o que tem sido chamado de “progresso” tem como correlato a proliferação devastadora de “ecologias invasoras” contra ecologias mutualistas. Ademais, a ideia de “transformação” (um imperativo sempre inevitável) esteve associada, no projeto de modernização, à expectativa de transformar, pelo desenvolvimento técnico-científico, a “natureza” (percebida como “dada” e “inerte”) em outras coisas – conhecimento, recursos, civilização – ao invés de ser

compreendida como a “capacidade humana de produzir e reproduzir formas coletivas de habitar o mundo desde outro lugar que não é o da dominação, da exploração e da desapropriação” (GUTIERREZ; SALAZAR, 2015, p. 19).

Tsing (2015) assinala que, diante dos paradigmas do crescimento, do progresso e do imperativo da escala, os imigrantes, os “leigos”, povos tradicionais e indígenas e suas práticas de conhecimento são vistos como os “outros” que “restaram” no mundo do “atraso”, distantes do reino da “Razão” e que, por isso, atrapalham e atrasam o movimento de expansão perpétua. Como argumenta Stengers, a força da “modernização” e sua ideologia do “progresso” produzem um cemitério de práticas e de saberes coletivos que são lentamente destruídos: “‘Nós’, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (STENGERS, 2017, p. 3).

Mais do que isso, o Geontopoder sinaliza para o que é uma das zonas mais críticas das conflitualidades contemporâneas e que entrelaça as disputas socioterritoriais e seus modos de existência com práticas de conhecimento que definem e sustentam suas ontoepistemologias, ou seja, os pressupostos dos entes que existem no mundo, suas relações, condições materiais de existência, regimes de visibilidade. Como salienta Karen Barad:

Práticas de conhecer e ser não são isoláveis, são mutuamente implicadas. Nós não obtemos conhecimento permanecendo fora do mundo; conhecemos porque “nós” somos do mundo. Somos parte do mundo em seu devir diferencial. A separação entre epistemologia e ontologia é a reverberação de uma metafísica que supõe uma diferença inerente entre humano e não humano, sujeito e objeto, mente e corpo, matéria e discurso. Onto-epistemologia – o estudo de práticas de conhecer no ser – é provavelmente um caminho mais profícuo para pensar sobre os entendimentos que são necessários para admitirmos como intra-ações específicas chegam importar (BARAD, 2017, p. 32).

O Geontopoder distribuiu as cartas do que é considerado “inerte” ou “vivo” no mundo. Por consequência, o Geontopoder também decreta a “atribuição a uma série de povos colonizados da *inabilidade* para diferenciar entre coisas que possuem agência, subjetividade e intencionalidade” (POVINELLI, 2023, p. 24). Parte das operações ontológicas do Geontopoder é, portanto, produzir categorias de homogeneização ou obliteração da relação de povos com o mundo vivo e suas práticas de conhecimento: “A produção social do inexistente dá conta do desaparecimento de mundos completos, através das operações epistemológicas relacionadas com o saber, com a temporalidade, com a produtividade e com outras formas de pensar sobre escalas e diferenças” (ESCOBAR, 2018, p.102).

3. Saberes ancestrais, regimes de conhecimento e sociobiodiversidade

Diante de tal inflexão geohistórica, nos parece urgente pensar sobre os desafios para a prática da pesquisa que possam corresponder a um regime de urgências aceleradas, marcado por crescentes conflitualidades que, por sua vez, envolvem os regimes de conhecimento que informam a relação da ciência com o momento-limite de grande hesitação do projeto moderno.

Recentemente, inúmeras pesquisas que circulam em revistas científicas prestigiadas vêm constatando o fato de que as práticas de conhecimento indígenas e dos chamados povos tradicionais têm se mostrado mais eficientes na produção de sistemas alimentares com resiliência e bioagroddiversidade⁵. Como já havia mostrado Manuela Carneiro da Cunha, tem sido crescente a contribuição do conhecimento tradicional “para a agronomia, em particular no que se refere a defensivos naturais e à variedade de espécies cultivadas ou semicultivadas pelas populações tradicionais *in situ*” (CUNHA, 2007, p.83).

Esse reconhecimento coincide com a projeção, no cenário internacional, da questão da “biodiversidade”, a partir dos anos 1980 e, particularmente, com os debates que antecederam e sucederam a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) (ALBAGLI, 1998). No entanto, como discute Maíra Bueno de Carvalho (2021), a “invenção discursiva recente” sobre a biodiversidade é dinamizada por um novo regime informacional no qual circulam patentes, novas biotecnologias fazendo com que sementes se tornem “plataformas de informações genéticas que podem ser decodificadas, manipuladas e apropriadas” (CARVALHO, 2021, p. 11). Em tal regime, os modos de vida tradicionais são, muitas vezes, convertidos em informações adicionais (como aqueles capazes de “conservação da biodiversidade”) para pesquisas científicas. Dessa perspectiva, é como matéria-prima para novas biotecnologias que a biodiversidade assume caráter estratégico, investindo-se de um duplo significado: como elemento essencial de suporte à vida e como reserva de valor futuro (ALBAGLI, 1998).

Nas últimas décadas, o conceito de biodiversidade foi sendo alargado para o de sociobiodiversidade, reconhecendo a diversidade de culturas, modos de vida, conhecimentos e práticas (re)produtivas como parte integrante da diversidade da vida, superando uma noção estritamente biogeográfica do ambiente (ALBAGLI, 1998).

Alfredo Wagner Almeida (2008), defende que as práticas de conhecimento dos povos da floresta “abrem uma nova possibilidade, que transcende aquela ideia de imaginar estes

⁵ Algumas delas podem ser encontradas aqui: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-00021-4>; <https://www.eurekalert.org/news-releases/977597>; <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6>.

sujeitos da ação ambiental como guardiões da floresta simplesmente ou, numa visão com pretensão de racionalidade, como fazendeiros ambientais”. Ele segue:

Assim, eles não podem ser mais imaginados, numa perversa divisão de trabalho, como guardando a floresta ou como preservando-a para ser usada pelos laboratórios de biotecnologia. O conhecimento científico encontra-se também nas suas experiências transformadoras – seja nas cooperativas, nas unidades de processamento e beneficiamento –, nas suas práticas, e este fato estabelece uma disputa teórica e conceitual frente a um conceito positivista de “ciência”, engendrado pela dominação (ALMEIDA, 2008, p. 28).

Nesse cenário, os embates e controvérsias em torno de práticas agrícolas e pesquisas agronômicas nos parecem bastante paradigmáticos dos conflitos entre regimes de conhecimento e modos de existência. Este é o caso das controvérsias sobre as estratégias de conservação *ex-situ*, nos bancos de germoplasma, juntamente com práticas de melhoramento vegetal com sementes híbridas, como forma de combinar agrobiodiversidade e aumento da produtividade agrícola, em detrimento das redes de conhecimento de populações que mantêm sementes locais (ou crioulas) (SANTONIERE, 2015).

Se os “efeitos de verdade” da Ciência das Plantations parecem hoje perder sua consistência diante das fraturas das redes tradicionais que ligam ciência, expertise e autoridades governamentais, nos parece promissor um caminho de investigação que persiga as alianças com o que Foucault chamou dos saberes historicamente dominados: “uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento e de cientificidade” (FOUCAULT, 1984, p. 170).

No caso, os saberes cosmopolíticos de povos da terra em suas cosmopráticas biodiversificadoras que desviam da “cosmofobia humanista” (Santos, 2023), a qual pensa “o homem” a partir da missão de perpétua superação e conquista da natureza e suas criaturas. As cosmopráticas biodiversificadoras, implicadas em ontologias relacionais (ou “biointerativas”, como prefere o pensador quilombola Antônio Bispo) atuam, ao contrário, a partir dos vetores do “envolvimento” entre entes, forças, percepções e evidências animadas que se encontram exiladas da cena política e científica. Como nota Mauro Almeida: “a existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer” (ALMEIDA, 2013, p. 24) e expressam a necessária implicação entre formas técnicas, epistêmicas e políticas com modos de organizar e hierarquizar “as naturezas humanas e extra-humanas” (MOORE, 2022, p.27).

Trata-se hoje do desafio de pensar como oferecer contornos para um emergente regime de conhecimento e prática científica que possa atuar através da pluralização ontológica de

mundos (e não contra ela), nos quais, o que é considerado vivo e animado transborda os limites do humano: rios, montanhas, espíritos, sonhos, entidades que animam matas e florestas, todas as coisas que constituem práticas de conhecimento de povos indígenas e tradicionais sobre o mundo e que não são legíveis desde uma ideia restrita de “vida” ou “natureza” que informa grande parte das ciências naturais/biológicas.

A inovadora e importante pesquisa arqueológica de Eduardo Neves (2022) mostra como a chamada “Terra Preta” ou “Terra Preta de Índio” da Amazônia – uma terra escura e extremamente fértil – não é meramente um “dado natural”, mas um produto de mais de cinco mil anos que expressa a evidência de sociedades sedentárias na Amazônia e seus regimes complexos de relação e modificação da paisagem através de inovações importantes, ao contrário de teses por muito tempo difundidas de que as sociedades da Amazônia eram pouco complexas e com precárias técnicas de domesticação de seu ambiente comparada às sociedades dos Andes, por exemplo. Outras pesquisas e relatórios também constatarem o fato de que terras indígenas e tradicionalmente ocupadas são aquelas que hoje possuem a maior capacidade de “sequestro de carbono” no mundo. Apenas na Amazônia, territórios indígenas são responsáveis por sequestrar, em média, uma quantidade de carbono equivalente às emissões de combustíveis fósseis de todo o Reino Unido (RADAWIN, 2023).

Bruce Albert, em sua longa parceria com Davi Kopenawa, descreve como a *terra-floresta*, para os Yanomami, é pensada como portadora de um “*animatio vital*”: “a floresta é dotada de um sopro (*urihi wixia*), exalação úmida cujo frescor garante seu valor de fertilidade” (*urihi a ne rope*), isto é, a força de crescimento tanto de sua vegetação como a de todas as plantas cultivadas nas roças que ali são abertas” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 44). Uma terra seca e quente, produzida pelas queimadas predatórias ou a terra que é muito demandada por plantações monótonas e sem intervalos é uma terra cujo sopro é enfraquecido, “perde o perfume de floresta” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 60); e, portanto, uma terra cujo potencial de fertilidade e biodiversificação diminui. Esse “*animatio vital*” contribui para uma ideia de territorialidade “móvel e polivalente”: não se trata de um território fixado à terra, mas de uma “itinerância flutuante”, de um “sistema de valores do solo em constante recomposição” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 49).

Uma *terra-floresta* animada e em constante movimento na qual e através da qual os xamãs fazem dançar os espíritos e cuidam para que a fertilidade não fuja para outras terras. Para Kopenawa, um dos limites importantes do regime de conhecimento dos *nape* é que ele é incapaz de reconhecer e se comunicar com essas múltiplas agências - incapazes de saírem de si e de sua fixação com as *mercadorias*, os brancos conhecem apenas as coisas que movem

seus interesses imediatos, mas não se permitem serem tomados pelas coisas em seus devires diferenciais. Como afirma Taddei: “A falta de percepção das tecnociências sobre a miríade de relações simbióticas que permitem que os ecossistemas prosperem explica por que a escala de operação dos sistemas capitalistas (como no manejo florestal ou na monocultura do agronegócio) geralmente produz devastação” (TADDEI, 2022, p. 237).

Bruce Albert lembra ainda sobre como a prática de conhecimento dos Yanomami em relação à densa floresta Amazônica e suas criaturas tem a ver, entre outras dimensões, com um “conhecimento acústico” que, por sua vez, se desdobra em ricos sistemas de correspondências sonoras associado à noção de *heã* (Albert; Kopenawa, 2023, p.121): “o arrulho do papa-formiga-barrado (*cymbilaimus lineatus*) revela a presença de uma anta e o canto enrolado do surucuá-de-cauda-preta (*trogon melanurus*) anuncia um bando de *caititus*”. O complexo reconhecimento sonoro dos Yanomami revela uma prática de conhecimento constituída por um regime de sensibilidade que, por sua vez, atua na relação com um sistema de interdependências de espécies animais, vegetais e também fenômenos meteorológicos. Sistema esse que comporta múltiplas agências, vozes, intencionalidade e intensa responsividade sensível e possibilita inegáveis contribuições para a prática científica que visa atuar na identificação da biodiversidade local.

Davi Kopenawa (2015) já havia assinalado que o problema da ontologia dos *napé* (brancos) é que ela é incapaz de “ouvir o pensamento” dos outros habitantes da floresta. A expertise xamânica, como revela Kopenawa, tem a ver com um tipo de conhecimento que não vem do ato de “examinar” a floresta, mas de aprender a experimentá-la, um conhecimento atencional capaz de perceber as muitas formas de comunicação impressas em interações sempre imprevisíveis. De certo modo, a prática de conhecimento xamânica é muito mais aberta ao movimento e alterações de formas e relações ecológicas do que as práticas científicas modernas (TADDEI, 2022, p. 235).

No território indígena Guarani-Mbya Tenondé-Porã, a 70 km do centro da grande cidade de São Paulo – uma área de 16 mil hectares é o principal responsável pela mancha verde que insiste nas bordas da maior metrópole da América do Sul –, uma experiência agrobiodiversificadora vem se ampliando com bastante êxito. Em uma terra anteriormente empobrecida pelo monocultivo de eucalipto, hoje os Guarani-Mbya recuperam a biodiversidade das variedades tradicionais de milho, batata-doce, mandioca, feijão, amendoim e abóbora (MORAES ET AL., 2021).

Nos últimos anos, o território Guarani-Mbya tem atraído pesquisadores e ativistas interessados em compartilhar conhecimento e tecnologias para a biodiversificação que

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 129-151

possam fazer frente à expansão da metropolização e suas infraestruturas de conquista. Novas técnicas da agroecologia se somam aos conhecimentos de antigos mestres Guarani, experimentações compartilhadas entre artistas e agricultores Guarani pensam sobre o solo vivo cultivado através de “exercício de escuta, uma tentativa de tradução dos desenhos e das cores das partículas que compõem o solo junto dos sons que estruturam a palavra de quem planta”⁶.

Marina Ghirotto (2023) também mostra, em seu trabalho junto aos Sarayaku Runa, um povo indígena da Amazônia Equatoriana, como a floresta é vista (e vivida) por eles como “mais-que-antropogênica”, na medida em que “diz respeito a territórios densamente povoados pelo rastro de antepassados (tayakkuna), por seres humanos e extra-humanos enredados em redes de relações afetivas e ativas de cuidado, predação e precaução” (GHIROTTI, 2023, p.161). Nesse sentido, ela segue, a terra aparece não como mera “natureza”, mas como “uma formação viva, emergente e co-evolutiva que nos engaja em uma ética e uma política de cuidado humanos e extra-humanos” (GHIROTTI, 2023, p.162).

Arruda Campos (2018), em seu trabalho junto aos Pataxó no sul da Bahia, mostra como o cultivo da mandioca por esse povo envolve um “pacto de colaboração e cuidado em seu desenvolvimento, e isso envolve conhecimentos, práticas, atenção, cuidado, inovação, experimentação, observação e amor pelas mandiocas” (CAMPOS, 2018, p.119). Também Joana Cabral de Oliveira em sua pesquisa junto aos Wajãpi descreve a complexa dinâmica entre ciclos de floresta e de roça. Muitas árvores são consideradas “plantações” de outros animais, como o jacus e tucanos; tantos insetos são importantes para “alegrarem” algumas plantas:

A alegria (ory, estado do qual a humanidade também usufrui) é algo fundamental para a qualidade da produtividade das plantações. Assim, limpar os roçados do mato invasor, proferir falas eficazes e plantar espécies que propiciem o bem-estar dos cultivares são ações desempenhadas pelas mulheres semelhantes àquelas vertidas sobre os seus filhos (CABRAL DE OLIVEIRA, 2018, p.150).

Também para as práticas de cultivo dos Karahô, o estado de alegria é determinante para um bom plantio. Os cantos estimulam “as plantas cultivadas a crescerem alegres, belas, saudáveis e a responderem com abundância: elas vão dar seus frutos, raízes e sementes para aqueles que cuidam bem delas” (LIMA, 2018, p.159).

Como argumenta Carneiro da Cunha (2019), para muitos destes povos a floresta é vista como cultivada – e cultivada não apenas pelos humanos, mas sua biodiversidade é fruto

⁶ <https://soundcloud.com/teresasiwerdt/subtrato-guarani-alcides>

de um trabalho permanente compartilhado entre espíritos, animais, ancestrais, outras plantas, fenômenos meteorológicos, humores, afetividades, cantos, relações de parentesco.

É o que apontam também as pesquisas e formulações de Mauro Barbosa de Almeida (2013), olhando para práticas de manejo de pescadores amazônicos, que muitas vezes reconhecem que o mundo aquático é povoado de entidades apenas ocasionalmente visíveis para os humanos, como os “encantados do fundo” (ALMEIDA, 2021, p. 22).

Dessa forma, sugere Manuela Carneiro da Cunha, a ciência indígena da agrobiodiversidade parte do pressuposto de que o interesse e as ações humanas não serão as determinantes na organização do cultivo de espécies na floresta, mas, podemos dizer, tal ciência depende de técnicas de composição com outras formas não humanas de cultivo – e mesmo as relações de predação devem obedecer a certas regras de composição.

Stengers e Debaise (2017) sugerem que um caminho promissor seria pensar por meio da criação de “aparatos generativos” que rompem com o ideal de escalabilidade que simplificam a diversidade e reduzem o mundo – como faz a ciência das plantations. “Emergências livres”, segundo Stengers (1997), definiriam as práticas científicas que buscam composição sem transcendência. As cosmopráticas da agrobiodiversidade de povos indígenas e tradicionais, por exemplo, não abrem mão da escalabilidade, mas sua tecnologia permite um movimento generativo de expansão pela diversidade e reciprocidade, não pela redução delas. Como retoma Eduardo Viveiros de Castro, tais contrastes se devem ao fato de que

a categoria que comanda as relações entre homem e natureza é, para a modernidade, a categoria de produção, concebida como ato prometeico de subordinação da matéria ao desígnio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática é a de reciprocidade: isto é, a comunicação entre sujeitos que se interconstituem no e pelo ato de troca (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.7).

Se a Ciência Moderna imagina e pratica um conhecimento que necessita se afastar do mundo da experiência para construir categorias e resultados replicáveis em ambientes controlados, nos regimes de conhecimento de coletivos da terra, as práticas de conhecer frequentemente são produzidas a partir de constitutivas relações com o mundo vivido, relações que resistem ao controle. Como define Escobar, “uma ontologia relacional pode definir-se como aquela em que nada (nem os humanos nem os não-humanos) preexiste às relações que o constitui” (ESCOBAR, 2015, p. 93). Tal definição não difere muito do que Stengers defende como uma urgente e necessária retomada da “autonomia da ciência”, entendida como aquela que mantém uma “preocupação imanente, exibindo o que foi aprendido com a situação – não impondo imperativos abstratos derivados de uma teoria, mas ‘permanecendo com o problema’” (STENGERS, 2017, p. 396).

A recusa ativa às formas de domínio entre povos ameríndios tem sido um tema constante da etnologia americanista. Hoje, parte importante do pensamento latino-americano tem avançado no sentido de “incluir as categorias, saberes e conhecimentos das comunidades mesmas e suas organizações como uma das expressões mais potentes do pensamento crítico” (ESCOBAR, 2016, p. 3). Para Escobar (2016), as tradições pluriversais vindas de territórios latino-americanos parecem apontar para importantes proposições de “transições civilizatórias”, justamente porque desviam da estrutura epistêmica e política da modernidade: “aqueles que os produzem *sentepensam* com a Tierra (pensam e sentem com a Terra); apontam para aquele momento em que os seres humanos e o planeta poderão finalmente coexistir de maneira reciprocamente enriquecedora” (Escobar, 2016a, p. 14). Se mobilizamos aqui um conjunto de práticas de conhecimentos tradicionais, não é para mostrar sua “validade” diante de critérios científicos, mas para fertilizar o que pode ser um campo ainda promissor no sentido de pensar as colaborações entre regimes de conhecer, lutar e existir – atentando também para o que distingue *amigos e inimigos no Antropoceno* (LATOUR, 2014).

4. Regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais

Em nossa pesquisa nos perguntamos sobre as consequências epistêmicas e políticas decorrentes do fato de que conhecimentos lidos como “tradicionais” ou “locais”, em muitos casos, apresentam um conjunto de práticas, sistematizações e tecnologias mais eficientes no sentido tanto de produzir e sustentar ecossistemas mais diversos, como também de identificar processos de degradação e alterações devastadoras em certas paisagens.

Os “conhecimentos tradicionais” frequentemente são pensados como “arquivos” ligados ao passado (CARNEIRO DA CUNHA, 2007). A noção de “saber tradicional” acaba por homogeneizar um conjunto bastante heterogêneo de práticas vivas de conhecimento, modos de experimentação, regimes de eficácia e percepção do mundo que se renovam e ampliam. Silvia Rivera Cusicanqui (2010), pensadora boliviana, fala também sobre como a ideia de “saberes originários” ou “tradicionais” frequentemente é acionada como algo ligado ao passado, estático, incapaz de responder às questões do nosso presente, encapsulado na imagem do “bom selvagem guardião da natureza”. Mais adequado seria pensar em “regimes de conhecimento” correspondendo a diversos povos, modos de existência e premissas sobre o mundo vivo, como sugere Carneiro da Cunha.

A implicação política desse debate vem da constatação de que reconhecer diferentes regimes de conhecimento é também reconhecer suas condições cosmológicas e políticas de possibilidade. No caso de territórios indígenas, quilombolas, caiçaras, pequenos extrativistas e

outras terras tradicionalmente ocupadas, o que está em jogo é a luta pela defesa de suas autonomias territoriais, práticas de habitar o mundo e cosmopolíticas, que dependem de entes e agências mais que humanas para sua existência. Suas cosmopráticas e tecnologias de biodiversificação só podem ser possíveis na medida em que podem existir com autonomia em relação ao imperativo do " desenvolvimento nacional" e da escalabilidade do capital industrial extrativista, e assim convocam " os seres-terra para a esfera do político" , forçando " o antagonismo que proscreeu seus mundos a se fazer visível" (CADENA, 2019, p. 14). Desta forma, a luta pela agrobiodiversidade e qualquer possibilidade de reverter o colapso ecológico em curso passa por considerar as implicações entre o paradigma do domínio, sistemas agrícolas, suas infraestruturas de conhecimento e a empreitada colonial.

Nesse sentido, um regime de conhecimento é codependente de um regime cosmopolítico-territorial que, por sua vez, resiste a um dispositivo importante do Geontopoder, que é a redução das práticas de conhecimento não modernas como "expressões culturais" ou "baseadas em crenças". Nessa equação, existiria uma "verdade científica" e muitas "perspectivas culturais" que podem ser mais ou menos " integradas" ou " reconhecidas".

Mesmo a perspectiva de "integração de saberes", não raro, acaba neutralizando as formas pelas quais algumas práticas de conhecimento podem exceder e perturbar as categorias da política e da epistemologia modernas, especialmente aquelas que, por sua pretensão de universalidade, funcionam como fiéis vigilantes da chamada "civilização global": "esse nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia dos combustíveis fósseis" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO 2014, p. 20).

Em nosso percurso de pesquisa, buscamos ainda compreender as relações constitutivas entre regimes de conhecimento e formas políticas de governança de populações e suas "diferenças culturais", entendendo como a noção de "cultura", "escamoteada por coerência, atemporalidade e discernibilidade" (ABU-LUGHOD, 2018, p. 203), pode ser convertida em um dispositivo para fixar diferenças e regular suas hierarquias. Como Blaser (2013, p. 18) constata: "O que resta para quem tem cultura, mas não tem conhecimento? Bem, eles podem reivindicar na arena política o seu direito de manter as suas identidades, as suas culturas e as suas crenças, mas nunca podem esperar que sejam levados a sério e quando falam sobre o que os modernos chamam de natureza".

Povinelli demonstra como o Geontopoder governa a "diferença cultural" para que ela não ofereça perigo à própria estrutura jurídica que regula territórios nacionais e a política

extrativista que os sustentam: “Os direitos concedidos aos grupos indígenas pelo Estado não incluem o direito de transformar sua perspectiva em norma” (POVINELLI, 2023, p. 68-69).

Desse modo, nos parece urgente a questão sobre como dimensões contemporâneas ligadas à crise climática estão ancoradas em impasses e conflitos expansivos que revelam as implicações da arquitetura política global de governança do colapso ecológico com um regime de conhecimento científico e tecnológico que, por sua vez, é fundado em premissas ontoepistêmicas da modernidade colonial-racial e suas inscrições conceituais. Estas, por sua vez, dividem, classificam e administram as fronteiras do que pode ser chamado de “natureza”, “vida” ou “recurso estratégico”; do que está do lado da “razão”, e aquilo que figura como “crença”; das infraestruturas e técnicas que estão do lado da “soberania nacional” e aquelas outras que são lidas como “locais” e “não escaláveis”; do que é o conhecimento de interesse da “população” e o que diz respeito a povos, do que concerne, em termos de governança, o “território” e aquilo que se refere à *terra*. Dessa forma, conforme Cadena (2019, p. 28), “a política hegemônica diz aos seus sujeitos o que eles podem trazer para a política e o que devem deixar para os cientistas, mágicos, sacerdotes ou curandeiros – ou, como tenho argumentado, o que devem deixar habitar nas sombras da política”.

Tomar a “crise ecológica” a partir dos diagramas de conflitos entre formas políticas que implicam modos de conhecer e existir com/no mundo perturba o horizonte da “diplomacia” republicana Latouriana (e, talvez, sua expectativa de conciliação precoce).

Considerações finais: saberes e histórias

Davi Kopenawa (2015), em sua crítica metafísica às ontologias modernas e naturalistas, argumenta que o “meio ambiente” foi, por muito tempo, entendido como um ambiente partido ao meio: de um lado, a natureza que deveria permanecer intocada e, do outro, os humanos, e “os problemas sociais” que se pensam de forma cindida e exterior ao que seria “o entorno natural”. Como apontou Eduardo Viveiros de Castro e Debora Danowski, “O que chamamos de “ambiente” é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*. Não há portanto diferença absoluta de estatuto entre sociedade e ambiente, como se a primeira fosse o “sujeito”, o segundo o “objeto”. Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014. p.94).

Nos anos recentes, na América Latina, lideranças quilombolas, indígenas ou ligadas à terra vêm produzindo importantes perturbações no regime de conhecimento científico no que diz respeito às emergências climáticas e aos processos de simplificação ecológica. A *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 129-151

circulação das elaborações de Davi Kopenawa no Brasil e no mundo, por exemplo, atesta que há uma abertura inédita para que o pensamento indígena e de povos tradicionais possam fecundar as formas modernas pelas quais a ciência considera a relação entre conhecimento e biodiversidade -- desde que essa última não atribua ao pensamento indígena um limite de neutralização epistemológico que, muitas vezes, é entendido como um “sistema de crenças” e chamado de “cultura”, fora, portanto, do domínio da “razão”.

Ao invés de uma natureza passiva e pacífica, intocada ou “preservada”, os muitos regimes de conhecimento destes povos nos mostram pistas reveladoras que, por sua vez, sugerem a ideia de um mundo vivo, coproduzido pelas relações interespecíficas, um regime de percepção, formas sensíveis e estéticas, atenção e comunicação ampliada povoado de perspectivas, biointeração (SANTOS, 2023), negociações e agências no qual o humano não ocupa um papel central: as condições meteorológicas se confundem com os “chiados da mata”, os quais é preciso aprender a ouvir, como conta Antonio Bispo dos Santos (2023). Mais do que sugere a imagem dócil de “preservação do meio ambiente”, as práticas cosmopolíticas de conhecimento dependem sempre do “movimento do praticante habilidoso que responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido” (INGOLD, 1993, p. 462). As cosmopráticas de biodiversidade revelam, assim, importantes e variadas hesitações em relação às formas de domínio herdeiras do *humanismo* (SANTOS, 2023) e suas formas políticas e de conhecimento que atuam pela redução do mundo: “Os humanistas não querem globalizar no sentido diversal, mas no sentido de unificar, de transformar tudo em um” (SANTOS, 2023, p. 17). No caso dos povos ameríndios constata-se mesmo uma

recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante [...] A ideia de um ponto de vista total, monárquico, torna-se assim tão improvável quanto a de um chefe dotado de poder coercitivo, que produz súditos, e a de um movimento de unificação e centralização sociopolítica, que suprime o ideal de liberdade e autonomia (SZTUTMAN, 2020, p.189).

O que os Yanomami, os Guarani-Mbya, os quilombolas da Caatinga e tantos outros coletivos vêm sinalizando é que, talvez, o regime de conhecimento científico precise agora lidar com seus próprios limites epistemológicos historicamente implicados com uma ideia de natureza exterior e estabilizada, “o que permitiria falar em ‘um só mundo’ (objetivo e imutável)” (SZTUTMAN, 2020, p. 200). Tim Ingold (2015) mostra, por exemplo, como a Ciência Moderna operou a ideia de um conhecimento verticalmente integrado pelas formas de classificação. A classificação, segundo Ingold, pressupõe que todos os elementos devem ser encaixados em suas posições com base em critérios exteriores e independentes dos contextos e das relações “com as coisas que presentemente os cercam” (INGOLD, 2015, p. 236).

O antropólogo sugere, entretanto, a ativação de um outro regime de conhecimento: uma prática de conhecimento longitudinalmente integrado, que teria como operador não a “classificação”, mas as “histórias”. O mundo de histórias seria um mundo de “movimento e devir”, no qual qualquer coisa “envolve dentro da sua constituição a história das relações que a trouxeram até aí”. Em um mundo assim, propõe o antropólogo,

só podemos compreender a natureza das coisas assistindo as suas relações, ou em outras palavras, contando as suas histórias. Pois as coisas deste mundo são as suas histórias. [...]. Onde as coisas se encontram, as ocorrências se entrelaçam na medida em que cada uma se torna ligada à história da outra. Cada uma dessas ligações é um lugar ou tópico. É nessa ligação que o conhecimento é gerado. Conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer a sua história, e ser capaz de juntar essa história à sua (INGOLD, 2015a, p. 236).

Katherine McKittrick (2021), por sua vez, faz um extenso inventário do que ela chama de *black-methodologies* cujo sentido seria o de trabalhar, ler, pensar, criar em diferentes locais com saberes e histórias a fim de desfazer lógicas plantocráticas e coloniais que prosperam no movimento permanente de possuir, ter, excluir, extrair. São práticas de conhecimento que devem permitir a hesitação, a aprendizagem mútua, a implicação em um mundo que está atormentado por catástrofes de todos os tipos e cuja tarefa seria re-criar um regime de sensibilidade que nos situe e saiba convocar melhores alianças epistêmicas na guerra de mundos em curso. É também uma aventura coletiva sobre aprender a contar nossas histórias entrelaçadas em tantas outras histórias. Resistir às ficções da escalabilidade, do controle e de um mudo "desanimado" talvez tenha a ver com insistir no caráter expansivo das teias de relações e implicações das quais depende todo o conhecimento, suas histórias singulares e incomensuráveis, seus efeitos imprevisíveis de propagação e recursividade.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, jan/jun 2018.
- ACSELRAD, Henri (Org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013.
- ALBAGLI, Sarita. *Geopolítica da Biodiversidade*. Brasília: Ibama, 1998.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O Espírito da Floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2023
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 7–28, 1 jun. 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 10–29, 24 fev. 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e78405

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. 2008 [S. l.]: Fundação Universidade do Amazonas, 2008 (Coleção Documentos De Bolso N. 04).

ARÁOZ, Horacio Machado. *Ecología Política de los Regímenes extractivistas. De Reconfiguraciones imperiales y Re-ex-sistencias decoloniales en nuestra América. Bajo el Volcán*, año 15, número 23, septiembre 2015-febrero 2016

BAILÃO, André. *Florestas-Clima. Piseagrama*, 2024

BARAD, Karen. *Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria*. *Vazantes*, Fortaleza, v. 1, n.1, p. 8-34, 2017.

BLASER, Mario. Notes towards a political ontology of ‘environmental’ conflicts. In: GREEN, Lesley (Org.). *Contested ecologies: dialogues in the south on nature and knowledge*. 1. publ. Cape Town: HSRC Press, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/3646294/Contested Ecologies Dialogues in the South on Nature and Knowledge](https://www.academia.edu/3646294/Contested_Ecologies_Dialogues_in_the_South_on_Nature_and_Knowledge).

CADENA, Marisol De La. *Natureza incomum: histórias do antropo-cego*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], n. 69, p. 95–117, 27 abr. 2018.

CAMPOS, Marilena. *Algumas histórias de mandiocas e suas gentes junto aos Pataxó na Aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Bahia*. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

CARVALHO, Maíra Bueno de. *Conservação da agrobiodiversidade, populações tradicionais e cientistas*. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 6–26, 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e67235. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/67235>. Acesso em: 25 maio. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 126–136, 1 mar. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 75, p. 76–84, 2007. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso em: 5 jun. 2024.

_____. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. *Revista USP*, São Paulo, n. 75, p. 76–84, 2007

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Há mundo por vir? ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: São Paulo, SP: Cultura e Barbárie; ISA, Instituto Socioambiental, 2014.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. *Revista de Antropología Iberoamericana* Volumen 11 Número 1 Enero - Abril 2016

_____. *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones Desde Abajo, 2018 (Biblioteca Vértices colombianos).

_____. Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements. *Social Text*, [S. l.], n. 31/32, p. 20, 1992.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. trad. Leticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. trad. Roberto Machado. 4a edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984

GHIROTTI, Marina. *Conversas com florestas viventes: política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2023

GUTIERREZ, Raquel; SALAZAR, H. Reproducción comunitaria de la vida Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios* No. 1., [S. l.], Outubro, 2015

HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Primera edición en español. Traducción de Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>

INGOLD, Tim. Technology, language, intelligence: a reconsideration of basic concepts. In:

GIBSON, Kathleen R. (Org.). *Tools, language and cognition in human evolution: rev. versions of papers from an interdisciplinary symposium, "Tools, language, and intelligence: evolutionary implications"*, held in Cascais, Portugal, March 15-24, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

_____. *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

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

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57(1), 11-31. 2014

_____. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991

LATOUR, Bruno; SCHULTZ, Nikolaj. LATOUR, Bruno. *Memorando sobre a nova classe ecológica: Como fazer emergir uma classe ecológica, consciente e segura de si*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

LIMA, Ana Gabriela. Etnografia das roças Krahô: a vida sociorritual das plantas, a estética e a poética da diversidade. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

LOVELOCK, James. *Gaia - Cura para um Planeta Doente*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006

MCKITTRICK, Katherine. *Plantation Futures*. Duke University Press. November 2013

_____. *Dear Science and Other Stories*. Duke University Press. 2021

MORAES, Alana. O giro das autonomias cosmopolíticas na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo. In: Gustavo Oliveira, Monika Dowbor. (Org.). *Movimentos sociais e autonomias: imaginação, experiências e teorias na América Latina/ Movimientos sociales y autonomias: imaginacion, experiencias y teorias en America Latina*. 1ed. Marília: Lutas Anticapital, 2023

MORAES, Alana; SCHAVELZON, Salvador; GUARANI, Jerá; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, 2021

NEVES, Eduardo. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: Ed. UBU, 2022

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Saberes agrícolas entre os Wajãpi: desafios de uma cosmopolítica contemporânea. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

POVINELLI, Elizabeth A. *Between Gaia and ground: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2021.

_____. *Geontologias*. trad. Mariana Ruggieri. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2022.

Indigenous people protect some of the Amazon's last carbon sinks: Report

RADWIN, Maxwell. Indigenous people protect some of the Amazon's last carbon sinks. *Mongabay News*. 19 January 2023

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bogotá, Colombia: Pie de Monte, 2021.

SANTONIERI, Laura. *Agrobiodiversidade e conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil*. 2015. 503 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2015

_____. Política científica agrônômica e sistemas agrícolas tradicionais: conflitos conceituais e práticos em torno da conservação da agrobiodiversidade. In: (org) MOTA, T. (et. al.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

SANTOS, Antonio Bispo dos. *O que a terra dá a terra quer*. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus — Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Cobogó, 2022 (Encruzilhada).

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015

_____. *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte, 1997

_____. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras* n.62. Chão da Feira, 2017 STENGERS, Isabelle; DEBAISE, Didier. L'insistance des possibles Pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, Vol. 65, 2017

SZTUTMAN, Renato. Perspectivismo contra o Estado. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 63, n. 1, p. 185–213, 27 abr. 2020.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina. OSAL *Observatorio Social de América Latina* Año XIII N° 32 / publicación semestral / noviembre de 2012

TADDEI, Renzo. Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia. In: (org) TADDEI; R. MARRAS; S. *O Antropoceno: sobre modos de compor mundos*. Belo Horizonte. Ed. Fino Traço, 2022.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019

_____. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

_____. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015. DOI: 10.5007/2175-8034.2015v17n1p177. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177>. Acesso em: 25 maio. 2024.

VERA, Anai; Papá, Carlos. Jeroky, a dança do broto. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 132-141, set. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”*. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007

YUSOFF, Kathryn. *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018(Forerunners: ideas first from the University of Minnesota Press, 53).

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Tradução: Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Editora Elefante & Igrá Kniga, 2020

WOLFORD, Wendy. The Plantationocene: A Lusotropical Contribution to the Theory. *Annals of the American Association of Geographers*, [S. l.], p. 1–18, 11 fev. 2021.