

## **Cosmopolíticas afro-brasileiras ante o Plantationoceno: re-existências quilombolas e de terreiros de matriz africana<sup>1</sup>**

João Daniel Dorneles Ramos (IEB/USP)

**Palavras-chave:** Quilombo; Antropoceno; Cosmo-ontologia.

Esta comunicação busca discutir as lutas operadas por comunidades quilombolas e terreiros de matriz africana, localizadas na região Sul do Brasil, tecendo considerações sobre as re-existências de coletividades compostas por humanos e outros seres, enquanto formas de enfrentamentos contracoloniais ao contexto das mutações climáticas. Estas comunidades lutam pela demarcação definitiva de seus territórios, frente ao Estado, e por políticas de reconhecimento de seus modos de vida e práticas, que envolvem dimensões socioambientais diversas, na ampla relação natureza-cultura não eurocêntrica. Os modos de vida e as relações com a terra dessas comunidades foram devastadas junto com seus povos pelo Plantationoceno, mas também ocorrem processos de resistência e de reterritorialização, como os quilombos, as religiões de matriz africana e outras expressões culturais negras. Assim, compreendo que humanos, plantas, animais, espíritos, territórios e demais entes resistem às catástrofes por meio do agenciamento de ervas, águas e alimentos. O objetivo desta pesquisa foi reconhecer saberes ancestrais, cosmo-ontologias e modos de vida, que são mobilizados por estes grupos em suas organizações e lutas, na relação com a terra, com outros entes e territórios, resistindo aos contextos de racismo e de estigmatização. Portanto, busco apresentar de que modo essas práticas ancestrais negras compõem cosmopolíticas de coexistência multiespécies e aquilombamentos.

### **Introdução**

Comunidades quilombolas e religiões de matriz africana mobilizam relações entre natureza e cultura onde se operam processos de ressurgimento de seus saberes ancestrais (Anjos, 2006; Ferdinand, 2022). Seus modos de plantio, colheita, cuidado, benzeduras, vínculos com espíritos e orixás, animais e ervas, alimentos e pedras, compõem suas práticas cotidianas e rituais. As comunidades quilombolas enfrentam o sistema capitalista, racista e patriarcal, por meio de modos de coexistência humanos e extra-humanos<sup>2</sup>, em suas lutas contracoloniais (Bispo, 2015). No Brasil, estas comunidades reivindicam a demarcação definitiva de seus territórios e o reconhecimento de suas ancestralidades, modos de vida e práticas socioambientais.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (2024), no GT 005- Antropoceno, Colonialismo e Agriculturas: resistências indígenas, quilombolas e camponesas diante das mutações climáticas. Agradeço à organização e debatedoras/es do GT por todas as contribuições e questões durante a realização do evento.

<sup>2</sup> O conceito de extra-humano diz respeito à relação estabelecida nas interações com pessoas, animais, plantas, espíritos etc., cujo mundo é povoado de intencionalidades dotadas de perspectivas próprias (Viveiros de Castro, 2011, 2015).

Os territórios quilombolas<sup>3</sup> envolvem experiências de resistência às situações de discriminação que viveram e vivem seus habitantes. Os modos de vida e as relações com a terra dessas comunidades foram devastadas pelo colonialismo, mas também ocorreram processos de reterritorialização nas Américas e em África, tais como os quilombos (também denominados cimarrones, marrons, palenques, mocambos), as religiões de matriz africana (candomblé, vodu, santería, umbanda, quimbanda), os grupos abolicionistas e as irmandades religiosas. Estas expressões negras compõem a contraposição guerreira ao racismo e se intensifica nas mobilizações políticas dos movimentos negros, a partir dos anos 1970.

A pesquisa que dá base para as reflexões presentes neste texto foi realizada junto à comunidades negras, localizadas no município de Mostardas, litoral do Rio Grande do Sul, ao longo dos últimos 15 anos. Nesse contexto, busquei compreender a luta política quilombola e as práticas de religiosidade afro-brasileira, associadas aos processos antirracistas (Ramos, 2015a, 2017). Os locus das etnografias foram: a comunidade quilombola Beco dos Colodianos e dois terreiros (um deles situado neste mesmo município, e o outro, localizado em Rio Grande). O primeiro tem como mãe de santo uma mulher negra, nascida na referida comunidade quilombola, Mãe Irma d'Oxum, e o outro tem à sua frente, Mãe Jalba da Iansã, uma mulher branca, de 104 anos. Ambas lideranças afroreligiosas lutam pelo reconhecimento de suas práticas contra o racismo religioso naquele contexto (Ramos, 2015b).

A vida dessas coletividades é permeada pelas relações com outros entes, a saber, divindades, espíritos, animais, vegetais, águas, dentre outros. Suas práticas ancestrais negras compõem cosmopolíticas de coexistência, onde podemos visualizar formas de “aquilombamento” (Ferdinand, 2022) e de resistências às catástrofes climáticas, visto que evocam ressurgências e a criação de refúgios (Tsing, 2019).

### **Cosmopolíticas da terra: quilombos e terreiros**

---

<sup>3</sup> No Brasil existem aproximadamente 6.000 comunidades quilombolas, das quais a grande maioria ainda não possui a titulação definitiva de seus territórios. No Rio Grande do Sul há cerca de 130 comunidades, das quais apenas cinco estão tituladas. Ver a recente informação sobre pessoas autodeclaradas quilombolas disponível em: <https://sul21.com.br/noticias/geral/2023/07/ibge-rio-grande-do-sul-tem-a-maior-populacao-quilombola-do-sul-do-pais/>. Acesso: 28 jun, 2024.

Nos quilombos e terreiros, se operam arranjos mais-que-humanos com entidades espirituais, objetos, substâncias, oferendas, comidas (Dorneles; Anjos, 2021). Nestes territórios, ocorrem práticas de coexistência multiespécie e de relação com a Terra, em que a ancestralidade africana, os modos de vida e suas formas culturais emergem para o autorreconhecimento de suas comunidades. Além disso, suas lutas se dão contra as empresas capitalistas e os projetos estatais de destruição, genocídio e epistemicídio.

Sobre a composição de oferendas e das comidas, os *preceitos*<sup>4</sup> de cada orixá/entidade envolvida, são considerados nos elementos que farão parte destes agenciamentos: os animais sacrificados ritualmente são oriundos ou dos próprios terreiros ou de sítios e comunidades quilombolas da região. No contexto de cidades maiores, como Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande, há pessoas especializadas na venda de animais que são especificamente cuidados para fins afroreligiosos. Em pequenos municípios, todavia, há sempre a possibilidade dos terreiros adquirirem os animais comprando-os de pessoas que possuem pequenas criações, sítios e que moram no meio rural.

No terreiro de Mãe Irma, ela cria aves em seu quintal e adquire animais maiores (cabritas, carneiros, ovelhas, etc) nas comunidades quilombolas Beco dos Colodianos, Teixeiras e Casca (as três situadas em Mostardas) e/ou, às vezes, ela ganha estes animais de filhos/as da casa, clientes e/ou parentes. Já no terreiro de Mãe Jalba, ela também cria aves e adquire animais maiores comprando-os de pessoas que criam para fins afroreligiosos e/ou ela ganha de filhos/as, clientes e outras pessoas. Mãe Irma, certa vez, expressou a mim que os animais que ela adquire devem estar em plenas condições de saúde e integralidade: *eu deixei um carneiro com um primo meu, quilombola, mas ele cortou os chifres do animal e eu não pude mais usá-lo para fazer o apronte da pessoa que era do Xangô...* Ou seja, nesta cosmo-ontológica, todos os seres devem ser cuidados para que mantenham o *axé* que é necessário à condução dos rituais e da vida afroreligiosa. Assim, ela acabou tendo que comprar outro animal, que estava nas condições que precisava para ser ofertado ao Xangô.

Quando a pessoa que fará a sua iniciação precisa comprar os animais que são necessários para o seu *aprontamento*, ela os adquirem neste circuito das criações em quilombos ou lugares especializados e, quando possuem algum espaço no meio rural,

---

<sup>4</sup> As palavras grifadas em itálico são conceitos, noções e dimensões êmicas, ou seja, do próprio grupo.

podem até mesmo criá-los para este uso (Ramos, 2015b). Portanto, nunca se utilizam animais como frangos e suínos de grandes produtores ou dos que estão confinados em complexos agroindustriais pelo seguinte fato: estes animais são padronizados, homogêneos geneticamente e fenotipicamente (Wallace, 2020). No caso das aves e porcos, a produção industrializada de carne os padroniza no âmbito de um rápido crescimento, num confinamento excessivo, que reproduz doenças e outros problemas, e numa genética que destrói a diversidade de coloração, tamanho e especificidades próprias dos animais, diferentemente dos que são criados nos terreiros e comunidades quilombolas.

Para os rituais afro-brasileiros, essa padronização não faz o menor sentido pois, há a necessidade de animais muito diversos *que pertencem* aos orixás. Por exemplo, para o Orixá Ossanha (que é feiticeiro, curandeiro, ligado às ervas e às matas), um galo, do tipo *carijó*, com uma coloração das penas entre o marrom e o avermelhado, será o predileto dele. Para a Orixá Iemanjá (dos mares, mãe dos orixás), uma galinha de penas brancas será utilizada. No caso de Oxóssi (Orixá da caça e das matas), um porco crioulo será o preferido, que possui uma coloração entre o marrom mais claro e o mais avermelhado.

Os vegetais acionados, como o milho, pipoca, arroz, feijões, coco, bananas, dentre outros, são adquiridos junto aos parentes, vizinhos, amigos e/ou pequenos comércios locais. Também neles, se busca uma diversidade de formas e relações. Um vegetal é considerado como tendo mais *axé* quando provém diretamente da terra, sem agrotóxico e sem passar por industrialização. Por exemplo, uma boa parte das ervas que Mãe Irma utiliza no terreiro, para fazer os *aprontamentos* e os *amacis*, dentre outros usos, provém de sua *casa* e outras ela consegue tanto na comunidade quilombola, como com alguns amigos e na feira de agricultores do município, onde quilombolas comercializam sua produção. Das ervas utilizadas nesses procedimentos, lembro que já vi na feira: o manjeriço, a hortelã, o capim-limão, a arruda dentre outros. Também diversos outros vegetais de uso culinário e que entram nas oferendas e *frentes dos orixás* (os alimentos votivos das entidades) são comercializados: cebola, mostarda, couve, bananas, frutas cítricas e inhame.

Mãe Irma também lembra que os elementos devem ser dosados no uso, ou seja, agenciados com bastante cautela, dependendo dos fins que se quer atingir com aquele

procedimento. Por exemplo, o uso de azeite de dendê (comprado em mercados, já que não há produção deste vegetal na região onde se localizam os terreiros pesquisados), é um elemento *forte* pois produz *calor*. Portanto, para orixás do chamado *povo do mel* (como Oxum, Iemanjá e Oxalá), não se adiciona em suas oferendas e trabalhos *dendê demais*, mas se usa *um pouco*, para não deixar os orixás *sonolentos*. Ele opera, portanto, como um agente de ação, mas que deve ser *dosado*, para não agir demais. De forma contrária, para o *povo da rua*, das entidades exus e pombagiras, utiliza-se *pouco mel*, se não quiser deixá-las/os *doces demais* e, mesmo, se usa uma certa *dose de dendê*, para não deixá-los/as *agitados/as demais*, já que estas entidades já são *quentes*.

As operações e agenciamentos de negociação entre o mundo dos humanos e o de outros entes, ocorre sem a dimensão dicotômica de bem e mal e, mesmo, de mundo material e imaterial. Como refere Vagner Gonçalves da Silva (2022), orixás, para os fon-iorubás, são também natureza, ou seja, potências que povoam o cosmos (por exemplo, Oxum nas águas doces, rios e cachoeiras, Xangô nas montanhas e trovões, Iansã nos relâmpagos, nos ventos e tempestades, etc). Outras entidades do vasto panteão afro-atlântico, como diz o autor, estão ligadas às matas, encruzilhadas, ruas, cemitérios, planícies, praias, etc. Logo, estamos diante de uma cosmológica que opera por composições de natureza-cultura que diferem das normativas euroreferentes.

### **Colonialismo e plantation**

Desde o final do século XV, foi instituído o modelo da plantation, que estabeleceu a propriedade privada da terra, destituindo os povos indígenas de seus territórios, instaurando a escravização de povos africanos e devastando florestas para implementar as monoculturas. Tal processo de homogeneização, opressão e morte, provocou perturbações drásticas e em grande escala.

A partir de meados do século XX, as estratégias de disseminação de pacotes tecnológicos padronizados é intensificada e despoja, cada vez mais, as comunidades tradicionais de seus territórios ancestrais, transferindo o modelo fabril para a agricultura. Isso acarreta grande concentração de riquezas, acirramento das desigualdades sociais e a ampliação das catástrofes ecológicas. A pandemia de Covid-19 (entre 2020-2023) reforçou injustiças, discriminações e exclusão social pois foi dado

prioridade para a mercantilização da vida e a privatização dos bens públicos, como saúde, educação, água, comunicação, etc. Além disso, corpos racializados e sexualizados são submetidos à maior precarização, em espaços nos quais uma série de serviços públicos não chegam. Tais questões possuem profundas ligações com o contexto da colonialidade, da plantation, da escravização, do genocídio e do ecocídio (Wedig; Ramos, 2023).

A plantation segue com ferocidade crescente na produção mundial de carne industrializada, na monocultura, nos complexos agroindustriais, na megamineração, na precarização do trabalho e na conseqüente depredação da Terra e da diversidade de entes que nela habitam e coexistem. Isto provoca as diversas e constantes “crises”, como epidemias, colapsos de ecossistemas, perturbações ambientais, etc.

Estas desigualdades estão fortemente atreladas à crescente invasão das terras indígenas, à exploração de povos afrodescendentes, que foram escravizados durante quase quatro séculos, e que não obtiveram políticas de reparação do Estado para o acesso a terra, entre tantas outras violências, cometidas também contra ribeirinhos, benzedeiros, camponeses, comunidades periféricas, etc. Assim, grandes extensões de terra estão concentradas nas mãos de alguns grupos econômicos<sup>5</sup>, enquanto que uma enorme parcela da população é empurrada para as áreas urbanas, onde as condições de vida estão cada vez piores<sup>6</sup>. Frente a este modelo marcado pelo esgotamento de ecossistemas, os povos e as comunidades tradicionais têm criado formas de resistência.

Estes coletivos, quilombolas e afroreligiosos, bem como povos indígenas, benzedeiros, entre outras comunidades tradicionais, são aliados neste período de emergências climáticas (Latour, 2020). Alguns movimentos sociais de luta pela terra e por modos de vida não-capitalistas, também se envolvem nesse processo de defesa dos territórios e de refúgios (Tsing, 2019), em suas experimentações e engajamentos frente ao “tempo das catástrofes” (Stengers, 2009). As práticas ancestrais, de quilombolas e afroreligiosas, constituem ressurgências em meio ao Antropoceno/Plantationoceno. É

---

<sup>5</sup> Ver o Relatório da Oxfam, “Terrenos da Desigualdade”. Disponível em: [https://oxfam.org.br/wp-content/uploads/2019/08/relatorio-terrenos\\_desigualdade-brasil.pdf](https://oxfam.org.br/wp-content/uploads/2019/08/relatorio-terrenos_desigualdade-brasil.pdf).

<sup>6</sup> Ver a notícia disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/12/17/no-apagar-das-luzes-camara-tenta-votar-pacote-do-veneno-que-flexibiliza-uso-de-agrotoxicos> e o documento “Agronegócio e pandemia no Brasil: uma sindemia está agravando a pandemia de Covid-19?”, disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/agronegocio-e-pandemia-no-brasil-uma-sindemia-esta-agravando-a-pandemia-de-covid-19/59600/>. Acesso em: 13 jun.2024.

nestas relações com entes mais-que-humanos, que se cultivam potências de co-criação de espaços-tempo e composições ecossistêmicas.

As práticas quilombolas e de terreiros de matriz africana são contra-*plantation* e contra-capitalistas, pois se dão por inúmeras composições e agenciamentos realizados por estas coletividades que demonstram uma relação com a Terra e com diferentes existentes. Estes coletivos constituem territórios existenciais, refúgios e modos de ressurgência. Os elementos cosmo-ontológicos da relação com seus territórios são acionados em suas mobilizações políticas junto a outras/os entes (humanos e extra-humanos).

As lutas quilombolas e dos terreiros operam relações entre humanos e extra-humanos e, nelas, podemos compreender lógicas políticas que exigem uma maior expansão e radicalização e que envolvem, intensamente, identidades, diferenças e territorialidades (Ramos, 2015a). Ademais, estas cosmopolíticas operam pela “ecologia das práticas”, na qual o cosmos é composto por “modos de coexistência possíveis, sem hierarquia” (Stengers, 1997, p.74), enredados em práticas, tanto cotidianas como rituais e coloca “em coexistência práticas diferentes, correspondentes a entrecapturas distintas” (Stengers, 1997, p.79). A cosmopolítica afro-brasileira, na acepção de José Carlos dos Anjos (2006), é a possibilidade de permanência e de relação em e com territórios específicos, existenciais, em seus modos de vida, e evoca a possibilidade de constituição de mundos onde residem diferentes formas de existência.

### **Re-existências ante as catástrofes: aquilombamentos**

As comunidades afro-brasileiras onde realizei a pesquisa, fazem manifestações políticas em defesa de seus territórios, a partir de festividades, rituais, práticas agrícolas e relações cotidianas. Estes grupos empreendem modos de vida muito diferentes dos modelos colocados como “ideais”, de “progresso” e “desenvolvimento” (que são, na realidade, modelos destrutivos de pessoas e de outros entes, baseados no consumo e extrativismo desenfreados e nas violências racista, de gênero e de classe).

Os modos de existência quilombolas e afrorreligiosos operam pela não-escalabilidade, pela diversidade de entes e de suas composições, pelo equilíbrio entre diferentes espécies e por suas relações com entes extra-humanos, que fazem parte da

vida diária destas coletividades, são agentes e interferem nas ações, podendo ser aliados ao enfrentamento das catástrofes.

Na academia eurocêntrica, vemos que ocorrem diversas modalidades do “dispositivos da racialidade” (como demonstrado por Sueli Carneiro, 2023), nos quais os elementos de epistemicídio<sup>7</sup> se sobrepõem a práticas e saberes constituídos de outros modos que não os ocidentais. Assim, deparamo-nos com outras possibilidades de (re)reconhecimento e reterritorialização, de vozes e práticas, contracoloniais, evocando que esses modos de (r)existência são, efetivamente, mobilizadores de filosofias plenas, como dizem José Carlos dos Anjos e Ari Pedro Oro (2009), reconhecendo-as em ambientes que seriam menos prováveis, alargando as concepções de política. Aliado ao que diz Nego Bispo (2015, p.48), podemos “entender por contracolonização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contra os colonizadores, os símbolos, significados e modos de vida praticados nesses territórios”.

Diversos estudos indicam que as práticas quilombolas e dos terreiros sempre se contrapuseram a esse modelo moderno-colonial (pautado nas queimadas, no garimpo, na extração de minerais e na produção de gado e soja transgênica, pelo desmantelamento de terras indígenas, quilombolas, dentre outras violências). Os saberes ancestrais dos povos do campo e da floresta agregam coletivos indígenas, quilombolas, afroreligiosos, benzedeiros/curandeiras, ribeirinhos, dentre outros, em um relacionamento diferenciado que co-criam com a Terra e com diferentes entes (Wedig; Ramos, 2023). Para José Carlos dos Anjos (2019, p.519-520), o contexto das chamadas “mutações climáticas”, constantemente, expõe e restaura o colonialismo, “como o passado persistente”, que atua sobre “corpos quilombolas e indígenas” e de “comunidades não-brancas”, privilegiando as alianças do Estado com latifundiários, sobrepondo-se as terras dos povos e comunidades tradicionais. Opondo-se às categorias que os enquadram dentro de uma linha geral de pobreza, sempre remetendo à ideia de privação, falta, ou, ainda, que os direcionam para políticas públicas que buscam sua “modernização”, esses coletivos afirmam suas diferenças, saberes e territórios, como espaços de vida e de luta, conforme atestam diversas pesquisas.

---

<sup>7</sup> Para Carneiro (2023, p.89), é uma forma de “[...] negação da racionalidade do Outro ou da assimilação cultural que [...] se impõe”. Além disso, é uma “tecnologia que integra o dispositivo da racialidade e que visa controlar mentes e corações”.



Isso está profundamente relacionado, portanto, à luta pela valorização de suas diferenças, de seus saberes e de seus territórios, em que ter acesso a lugares onde se localizam ervas, animais e outros entes importantes para suas práticas é reterritorializar um espaço existencial, um lugar da natureza que dá dimensões para além da noção de “recurso”: uma erva é importante para a cura de alguma doença, porque pertence a um determinado Orixá, está na *mata*, longe dos agrotóxicos, e tem a proteção dos Orixás (Ramos, 2017). Mãe Irma afirma que sua mãe e sua avó eram curandeiras e parteiras e, falando do que aprendeu com elas, enfatiza uma forte relação entre as diferentes entidades do cosmos, para efetivar as práticas de cura e para o manejo das roças quilombolas:

*A mãe benzia os campos e usava a água da madrugada do dia de São João, pois a água era benta. Eu já levo a água benzida aqui [na terra] para o arrozal. As benzeduras são diferentes: a minha mãe benzia com Pai Nosso e Nossa Senhora. Eu benzo com meus santos [orixás]: Ogum, Oxóssi, Bará... A mãe era curandeira, curava os quebrantos... A minha avó, benzia as roças de arroz, as roças de cebola e, eu, ia com ela fazer isso e fui aprendendo.*

Quando os quilombolas atribuem que uma determinada erva que “tem a forma de um órgão do corpo humano” e que o “chá feito com essa planta ou a ingestão da própria planta, tem o poder de curar o respectivo órgão [...] e/ou de lhe fazer bem”, vemos que o “livre acesso a essas plantas faz parte da reivindicação territorial” e a “garantia de suas coletas possibilita que sejam respeitadas, asseguradas e preservadas as práticas a elas relacionadas” (Wedig; Ramos, 2016, p.70). Assim, seguindo Ferdinand (2022, p.201), é preciso constatar “que a poluição, as perdas de biodiversidade e o aquecimento global são os vestígios materiais desse habitar colonial da Terra, compreendendo desigualdades sociais globais, discriminações de gênero e de raça”. Poderíamos visualizar as formas de “quilombamentos” onde os “quilombolas percorrem seus caminhos, descobrem seus usos, os pontos de água que saciam a sede, assim como as plantas que cuidam ou envenenam [...] se alimentam da terra com uma agricultura de subsistência coletiva. Eles seguem os rastros dos gestos deixados pelos ameríndios” (Ferdinand, 2022, p.174).

A proposta do autor, sobre uma “ecologia decolonial”, “abala o enquadramento ambientalista de compreensão da crise ecologista ao incluir já de início o confronto com a fratura colonial do mundo e apontar outra gênese da questão ecológica” (Ferdinand, 2022, p.32). Nas práticas quilombolas e afroreligiosas, com os territórios e com os

corpos, no uso de ervas, águas e alimentos, na preservação de matas e outros sítios importantes, estão em jogo formas potentes de conhecimento ancestral afro-brasileiro, que não estão, apenas, alocadas aos atributos humanos. Os coletivos quilombolas se opõem e resistem aos processos colonizadores e, apesar de serem violentados, não se deixam dominar por ele, pois seguem engendrando suas territorialidades e seus modos de vida.

A territorialidade existencial (Deleuze; Guattari, 2007) é sempre marcada pelas próprias pessoas quando andam pelas terras, lembram de acontecimentos importantes que ali se deram ou se dão, sabem e vivenciam que um determinado vegetal, por exemplo, precisa de um certo tempo para crescer, dar os frutos, ser utilizado como remédio... Ou, quando percebem que suas terras estão em perigo por conta do avanço e da ampliação das monoculturas de soja transgênica, de projetos desenvolvimentistas, que não levam em conta a população local e ameaçam a continuidade de práticas ancestrais de autoconsumo e cura. Ou, ainda, quando esses coletivos acusam o uso de agrotóxicos nas fazendas vizinhas aos seus territórios, que está envenenando o solo e a água, entre muitos outros elementos.

Anjos (2006), ao falar da “cosmopolítica afro-brasileira”, alude a “um pensamento que faz da vida um território”, ponderando que o encontro das diferenças é feito na *encruzilhada*, nos procedimentos efetuados pelas religiões de matriz africana, onde os caminhos percorridos compõem diversas ontologias e operam uma “diplomacia cósmica” (Anjos; Oro, 2009). Neste sentido, estamos diante de modos de vida que, cotidianamente, resistem aos contextos de racismo, violência e genocídio.

Uma questão a se observar é sobre a mais recente catástrofe socioambiental, que ocorreu no Rio Grande do Sul, e que tem conexões intensas com o problema dos megaprojetos de mineração<sup>8</sup> como, ainda, à mutação climática, o que várias pesquisas vem demonstrando. As violências causadas por megaprojetos também foram identificadas por Maristela Svampa (2019, p.33), em diferentes lugares da América Latina, apontando que estão imbricados ao agronegócio e às diversas formas de usurpação de territórios, promovendo as chamadas “crises” ambientais, sociais, políticas, “como um modelo de desenvolvimento baseado na superexploração de bens naturais”, numa intensa “destruição de espaços e tempos de refúgio para qualquer

---

<sup>8</sup> Ver o mapa em: <https://direitosfundamentais.org.br/rio-grande-do-sul-minas-gerais/> , acesso em 8 jul.2024.

organismo, sejam animais, plantas ou seres humanos”, em magnitude e velocidade cada vez mais acelerada (Svampa, 2019, p.146-147) - conforme demonstram, também, importantes estudos, como do IPCC<sup>9</sup>. É importante ressaltar que estas recentes catástrofes são uma parte significativa deste processo, pois atingiu de forma mais contundente e violenta as populações mais vulnerabilizadas, empobrecidas e racializadas do território, com consequências drásticas que levarão anos para serem resolvidas.

A Comunidade Beco dos Colodianos, localizada no litoral rio-grandense, possui intrínsecas relações de parentesco e proximidade territorial com outra Comunidade, a de Teixeiras, o que é demonstrado em minhas etnografias anteriores (Ramos, 2011 e 2015a), e na pesquisa de Tiago Freitas (2016). Ambas as comunidades possuem pequenas lagoas e estão muito próximas da Lagoa dos Patos e do Parque Nacional da Lagoa do Peixe, regiões ricamente sociobiodiversas. Suas lagoas vem secando, cada vez mais, pelos processos extrativistas de mineração, que atingem as comunidades, pois são feitos em municípios próximos<sup>10</sup>, e das monoculturas de pinus, arroz e cebola, feitas por empresas e por grandes proprietários rurais. Para Freitas (2016, p.78), “uma das características mais marcantes” da Comunidade de Teixeiras, é a sua relação “com o campo, com a agricultura”, na qual os “usos da terra são referenciados aos tempos mais remotos, aos seus antepassados”.

Minha convivência junto a essas comunidades permite afirmar que diversos conhecimentos ancestrais e de relação com o ambiente estão presentes nas práticas de cultivo, no cuidado com animais e com as entidades de matriz africana, em seus territórios, mas que, cada vez mais, estão se perdendo, visto que boa parte de seus membros são pessoas mais velhas e porque há diversos impactos causados por monoculturas de pinus, arroz e soja, no entorno da comunidade, e destes projetos de megamineração.

Ambas comunidades se originaram de “deixas de terra” para ex-escravizadas/os, quando do processo de abolição, em fins do século XIX<sup>11</sup>. O histórico de ocupação,

<sup>9</sup> Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60554761> e <https://brasil.un.org/pt-br/224004-a%C3%A7%C3%B5es-urgentes-contramudan%C3%A7a-clim%C3%A1tica-s%C3%A3o-necess%C3%A1rias-para-garantir-um-futuro-habit%C3%A1vel>. Acesso em 14 jun.2024.

<sup>10</sup> É o caso dos empreendimentos realizados em São José do Norte, que também impacta outra comunidade quilombola, a Vila Nova, localizada neste município.

<sup>11</sup> Quilombolas da primeira comunidade possuem um testamento, no qual comprova esta doação de terras a seus ancestrais. A segunda, refere-se à matriarca Colodiana, que *ganhou as terras*, quase ao final do século XIX, para viver com seus/suas filhos/as. Ver Ilka Boaventura Leite (2004) sobre outra

portanto, está atrelado ao fato de que as/os negras/os foram trazidas/os para trabalharem nas criações de gado dos escravizadores, visto que produziam na região mencionada o charque (carne salgada), que abastecia os engenhos de cana-de-açúcar, de outras localidades, no final do século XVIII. Depois, trabalharam nas monoculturas de arroz e de cebola, quando o sistema produtivo foi modificado, já no início do século XX<sup>12</sup>. Ao mesmo tempo, os/as quilombolas sempre cultivaram, em seus espaços próprios, alimentos como cebola, milho, feijão, batata, aipim, hortaliças, amendoim, abóbora, banana, melancia, melão, arroz, laranja e batata-doce, dentre outros, bem como criações de animais (bovinos, ovinos, porcos, galinhas, patos e gansos). Um dos alimentos que se destaca é o feijão-sopinha, com plantio específico destas duas comunidades quilombolas<sup>13</sup>, e que é comercializado em feiras, durante as visitas de agentes externos às comunidades e em eventos nacionais e regionais.

### **Considerações finais**

Como vimos, as práticas quilombolas de relação com a terra e as dinâmicas afroreligiosas que agregam uma miríade de outros entes, compreendem uma cosmopolítica em constante luta contra o processo catastrófico em curso. Trouxe, ao longo do texto, as considerações tecidas por vozes negras entrecruzadas a referenciais que buscam ampliar o entendimento dos processos que instituíram a colonialidade e que apontam caminhos possíveis de resistência ao tempo das catástrofes (Stengers, 2009).

Diante da centralidade da ciência na construção de certos projetos de “desenvolvimento” -operados em lógicas de produção e extração de “recursos” e que produziram diferentes mutações climáticas -, considero que, com base no que diz Stengers (2013), é preciso problematizar a prática científica, levando em consideração outros processos de criação, narrativas e saberes empreendidos por diferentes grupos. O Plantationoceno vem provocando drásticas implicações sociais, ambientais e vitais,

---

comunidade quilombola mostardense, a Comunidade de Casca, para mais informações sobre os testamentos de doação de terras na região a ex-escravizadas/os.

<sup>12</sup> No andamento da pesquisa, pretendo ampliar mais esse histórico da *plantation* na região e os modos de resistência que estas comunidades negras empreendem desde o passado escravista.

<sup>13</sup> Há relatos de que o feijão-sopinha já era utilizado, desde o final do século XIX, em celebrações, dos coletivos negros e, também, em bailes e festas promovidos pelos estancieiros, ocasião em que as mulheres negras que trabalhavam para eles, cozinhavam grandes quantidades deste feijão.

colocando-nos em uma situação em que, nas palavras da liderança indígena Ailton Krenak (2020, p.2), “estamos todos diante da iminência da Terra não atender a nossa demanda”.

As monoculturas agrícolas, juntamente com projetos hidrelétricos, de megamineração, pecuários, entre outros, crescem cada vez mais na América Latina, o que têm gerado sérios conflitos socioambientais. Portanto, é preciso considerar a “ecologia decolonial”, proposta por Ferdinand (2022, p.32), que compreende a “crise ecológica ao incluir desde o início o confronto com a fratura colonial do mundo”. Busquei contribuir para uma maior compreensão das resistências quilombolas ante as catástrofes, desde as comunidades quilombolas e de terreiros, que possibilitam mobilizar outras formas de “convivência e relação com a Terra” (Ferdinand, 2022, p.168). Apesar de uma série de violências que sofrem - produzidas por proprietários de terras, empresários rurais e pelo Estado -, vemos que esses povos lutam com e pela Terra, defendendo seus modos de vida e seus conhecimentos ancestrais.

Esses fatos evidenciam a necessidade urgente da demarcação imediata das terras dos povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais, bem como a implementação de uma reforma agrária que dê acesso à terra a milhares de sem-terra, baseada em alimentos saudáveis, com habitação digna para os milhares de sem-teto, na construção de escolas rurais e uma ampla sensibilização da população para a luta por uma saúde pública de qualidade, que visa assumir as várias formas terapêuticas e não apenas as do modelo biomédico moderno (Wedig; Ramos, 2020; 2023).

## Referências

- ANJOS, José Carlos dos. **No Território da Linha Cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. PortoAlegre: Ed. UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos dos; ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**. Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- Anjos, J.C. dos. (2019) Brasil: uma nação contra as suas minorias. **Revista de Psicanálise da SPPA**, v. 26, n. 3, p. 507-522.
- BISPO, Antonio. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília, DF: INCTI-UnB, 2015.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, 2018, p. 95-117.
- Carneiro, S. (2023) **Dispositivo de racialidade**. A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Zahar.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DORNELES, Dandara Rodrigues; ANJOS, José Carlos Gomes dos. (2021), “Oferendas? Preparos e composições afro-religiosas em dois mundos”. **Revista Espaço Acadêmico**, no 227: 130-141.
- FAVARO, J. F. ; RAMOS, João D. Dorneles ; CORONA, H. M. P. Composições de pessoas e mundos na cosmopolítica afro-religiosa: a rede de relações no agenciamento das comidas dos orixás. **Religião & Sociedade**, v. 42, p. 21-42, 2022.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: UBU, 2022.
- Foucault, M. (2008). **A Arqueologia do saber**. Forense Universitária.
- FREITAS, Tiago. As buscas pelo Bem Viver Quilombola: Resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos Teixeiras, Mostardas/RS. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LATOURETTE, Bruno. **Onde Aterrorizar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento**: A Comunidade de Casca em perícia. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis, NUER/UFSC, 2004.
- NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 153-170, 2016.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul. 2011, 189f. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. **Quilombolas de Beco dos Colodianos**. Identidade, diferença e territorialidades. Curitiba: Appris, 2015a.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. 273f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre, 2015b.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros. In: RAMOS, João Daniel Dorneles; WIVES, Daniela Garcez (Orgs.). **Natureza do espaço e o desenvolvimento**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2017.
- RAMOS, João Daniel Dorneles; FAVARO, Jean F.; CORONA, Hieda M.P. Ancestral knowledge and the cosmopolitics of healing in Afro-Brazilian religions. **Revista ANTROPOLÓGICAS (Porto)**, n.19, p.3-14, 2023.
- RAMOS, João Daniel Dorneles; FAVARO, Jean F.. Do eixo que exu gira. **Cadernos de Campo**, São Paulo, vol. 33, n. 1, p. 1-9, 2024.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**. Um deus afro-atlântico no Brasil. São Paulo: FEUSP, 2022.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII**. Pour en finir avec la tolérance. Paris: La Découverte, 1997.

- STENGERS, Isabelle. **Au temps de catastrophes**: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009.
- STENGERS, Isabelle. **Une autre science est possible!** Manifeste pour un ralentissement des sciences. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Chão de Feira**, Belo Horizonte, n. 62, 2017.
- SVAMPA, Maristela. **As fronteiras do neoeextrativismo na América Latina**. São Paulo: Elefante, 2019.
- TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo, Cosac Naify, 2015.
- WALLACE, Rob. **Pandemia e Agronegócio**: doenças infecciosas, capitalismo e ciência. São Paulo: Elefante, 2020.
- WEDIG, Josiane; RAMOS, João Daniel Dorneles. “Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos”. In: DAL SOGLIO, Fábio; KUBO, Rumi Regina. **Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2016.
- WEDIG, Josiane; RAMOS, João Daniel Dorneles. A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzeiras e mães de santo. **Revista Mediações**, 25 (2): 488-503, 2020.
- WEDIG, Josiane; RAMOS, João Daniel Dorneles. Colonialismo, Plantation e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 86: 16-30, 2023.