

## **O Avanço do Extermínio do Conhecimento Tradicional: Impactos e Urgência do Resgate Epistemológico**

### **The Advancement of the Extermination of Traditional Knowledge: Impacts and the Urgency of Epistemological Recovery**

Rúbia Lúcia Oliveira<sup>1</sup>

Universidade Federal de São João del-Rei

**Resumo:** Diante de uma longa trajetória de políticas de negação e apagamento da cultura, dos saberes e das formas de se relacionar com o mundo herdadas dos povos escravizados no Brasil, é urgente refletir sobre a necessidade de resgatar esses conhecimentos. Durante séculos, práticas artísticas, espirituais e modos de conviver com a natureza foram marginalizados, quando, na verdade, representam pilares fundamentais para a formação cultural e para a manutenção da vida em equilíbrio com o meio ambiente. Vivemos hoje no Antropoceno, período histórico marcado pelo caos ambiental e pela ameaça concreta de colapso planetário, resultado de uma relação predatória entre seres humanos e natureza. Nesse contexto, o resgate das práticas tradicionais, especialmente as de matriz africana, não deve ser visto apenas como preservação cultural, mas como um caminho estratégico para unir saberes ancestrais e científicos em favor da sobrevivência coletiva. Essa retomada possibilita compreender o mundo sob uma ótica de respeito, sacralidade e reciprocidade, que reconhece a interdependência entre todos os seres vivos. Valorizar tais conhecimentos significa ampliar horizontes, repensar modelos de desenvolvimento e construir alternativas mais justas e sustentáveis. Assim, a preservação do planeta depende, em grande parte, da capacidade de ouvir, integrar e praticar a sabedoria legada por esses povos.

**Palavras-chave:** saberes tradicionais; Antropoceno; arte

**Abstract:** Faced with a long trajectory of policies of denial and erasure of culture, knowledge, and ways of relating to the world inherited from enslaved peoples in Brazil, it is urgent to reflect on the need to reclaim these forms of wisdom. For centuries, artistic, spiritual, and ecological practices were marginalized, when in fact they represent fundamental pillars for cultural formation and for maintaining life in balance with the environment. Today, we live in the Anthropocene, a historical period marked by environmental chaos and the concrete threat of planetary collapse, resulting from a predatory relationship between humans and nature. In this context, the recovery of traditional practices, especially those of African origin, should not be seen merely as cultural preservation, but as a strategic path to unite ancestral and scientific knowledge in favor of collective survival. This revival makes it possible to understand the world through a perspective of respect, sacredness, and reciprocity, recognizing the interdependence among all living beings. Valuing such knowledge means expanding horizons, rethinking development models, and building fairer and more sustainable alternatives. Thus, the preservation of the planet depends largely on our ability to listen to, integrate, and practice the wisdom inherited from these people.

**Keywords:** Traditional knowledge; Anthropocene; art

---

<sup>1</sup> Doutora em Letras, Universidade Federal de São João del-Rei, Email: rubia@ufsj.edu.br

**Submetido em 19 de março de 2026.**

**Aprovado 05 de maio de 2026.**

## **Introdução**

O processo de aculturação imposto aos povos africanos, sequestrados de seus territórios de origem e submetidos à escravidão no Brasil, resultou não apenas em violências físicas e estruturais, mas também na tentativa sistemática de apagamento de seus saberes. O processo de escravização de milhões de africanos e sua deportação forçada para o território brasileiro constituiu um dos mais brutais projetos coloniais da história moderna. Esse sequestro massivo de pessoas, que perdurou por mais de três séculos, não foi apenas um empreendimento econômico baseado na exploração do trabalho compulsório, foi também, e de maneira profunda, um projeto de dominação cultural e epistêmica. A aculturação imposta aos povos africanos no Brasil não se limitou à violência física e estrutural, mas operou de forma sistemática no sentido de apagar identidades, silenciar espiritualidades e deslegitimar saberes milenares.

Desde o momento da captura nos territórios africanos, passando pelo tráfico transatlântico e pelos mecanismos de controle nas senzalas e casas-grandes, os africanos e suas descendências foram alvo de uma engenharia colonial voltada à ruptura de seus vínculos com o passado, com sua língua, religião, organização social e formas de conhecimento. Essa operação se ancorava na ideologia racista da inferioridade africana, que legitimava a imposição de valores europeus como universais, apagando deliberadamente as complexidades das civilizações africanas.

A ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação.” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Ao chegar ao Brasil, os africanos eram forçados a adotar a língua portuguesa, o cristianismo e os modos de vida eurocentrados. A proibição das línguas maternas, dos ritos religiosos e das práticas culturais originárias compunha uma estratégia de desarticulação de suas referências simbólicas, promovendo a alienação e o esvaziamento identitário como forma de controle. Essa violência simbólica e institucional caracterizou-se como uma forma de epistemicídio, termo proposto por Boaventura de Sousa Santos

(Santos; Menezes, 2010) para designar o assassinato de sistemas de conhecimento não ocidentais.

No entanto, essa aculturação imposta jamais foi totalmente bem-sucedida. Apesar da brutalidade do sistema escravocrata, os povos africanos resistiram e ressignificaram seus saberes, encontrando formas de preservação por meio da oralidade, da religiosidade, da música, da culinária, da agricultura e de práticas comunitárias. Os terreiros de candomblé, as rodas de capoeira, os quilombos e os festejos afro-brasileiros são exemplos concretos de como esses saberes sobreviveram, muitas vezes clandestinamente, como forma de resistência cultural e espiritual. No campo da agricultura, por exemplo, é notável a manutenção de técnicas africanas de plantio e manejo da terra, associadas a cosmovisões que articulam natureza, ancestralidade e espiritualidade. Saberes sobre sementes, plantas medicinais e ritmos da natureza foram mantidos e transmitidos por meio de redes de parentesco e coletividade, apesar da tentativa de apagamento. Tais conhecimentos, ainda hoje presentes em comunidades quilombolas, guardam um valor inestimável não só para a história, mas também para a construção de modelos sustentáveis de vida. Reconhecer o apagamento sistemático desses saberes e sua persistência na resistência cotidiana das populações afrodescendentes é um passo fundamental para enfrentar o racismo estrutural no Brasil. Não se trata apenas de valorizar elementos culturais afro-brasileiros como manifestações folclóricas ou identitárias, mas de compreender que há uma profunda riqueza epistêmica nesses saberes, sistematicamente marginalizados pelas instituições formais de educação, ciência e cultura.

A reparação histórica passa, portanto, por reconhecer o papel central da população negra na construção do Brasil e por promover ativamente a revalorização dos saberes africanos e afro-brasileiros como parte integrante e legítima do patrimônio nacional. Isso implica reverter séculos de silenciamento, não apenas no plano simbólico, mas também nas políticas públicas, nas práticas pedagógicas e nos currículos escolares, que ainda hoje reproduzem a lógica excludente do colonialismo. Ainda que esses grupos tenham historicamente exercido formas diversas de resistência cultural, buscando preservar práticas, valores e cosmologias originárias, o avanço da colonização epistemológica contribuiu para o enfraquecimento progressivo de múltiplas expressões do conhecimento ancestral. Essa perda é particularmente perceptível no campo da agricultura. A desvinculação entre espiritualidade e manejo da terra, o abandono das sementes crioulas

e a indiferença frente aos ritmos naturais das estações evidenciam o deslocamento de uma racionalidade agroecológica tradicional por modelos produtivistas hegemônicos.

O povo negro tem um projeto coletivo: a edificação de uma sociedade fundada sobre a justiça, a igualdade e o respeito por todos os seres humanos; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica ou racial. Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e deserdados da terra. Não temos interesse na simples restauração de tipos e formas obsoletas de instituições econômicas, políticas e sociais; isto serviria apenas para procrastinar o advento de nossa emancipação total e definitiva, a qual virá apenas com a transformação radical das estruturas socioeconômicas e políticas existentes. Não temos interesse em propor uma adaptação ou reforma dos modelos da sociedade capitalista. (Nascimento, 1999, p. 160 apud Guimarães, 2001, p. 138).

A crescente adoção de modelos produtivistas no campo, centrados na lógica do lucro, da maximização de rendimentos e da padronização das práticas agrícolas, tem promovido um deslocamento profundo em relação à racionalidade agroecológica tradicional. Essa racionalidade, que por séculos orientou o cultivo da terra em diversas culturas e territórios, está enraizada em uma cosmovisão que não dissocia o trabalho da terra da espiritualidade, do respeito aos ciclos naturais e da preservação das sementes crioulas como patrimônio coletivo. Ao desvincular a espiritualidade do manejo da terra, perde-se mais do que uma dimensão simbólica ou ritualística, perde-se uma ética do cuidado. Nas tradições indígenas, afrodescendentes e camponesas, o cultivo agrícola é muitas vezes permeado por ritos, mitos e celebrações que reforçam a interdependência entre seres humanos, natureza e espiritualidade. O plantio, a colheita e o descanso da terra obedecem a tempos sagrados, respeitando os ritmos das estações e reconhecendo a terra como um ser vivo.

A Amazônia é um dos poucos centros independentes de domesticação de plantas no mundo, constituindo uma área de inovação agrícola. Os antigos habitantes da Amazônia desempenharam um papel fundamental na configuração de paisagens urbanas e florestais. Os modos de produção agrícola existentes antes da chegada dos europeus incluíam um legado de agrobiodiversidade e plantas domesticadas, principalmente árvores e outras perenes, impactando tanto a distribuição das plantas em ecossistemas naturais, particularmente as florestas amazônicas, quanto o bem-estar humano. Culturas indígenas, como cacau e mandioca, foram exportadas pelos colonizadores, influenciando a nutrição humana em todo o mundo.(SPA, 2021, p19)

O modelo hegemônico, ao contrário, instrumentaliza a natureza, tratando-a como um recurso a ser explorado em função das demandas do mercado, desconsiderando seus limites e complexidades.

## 1. Produtividade x harmonia

Esse processo de racionalização produtivista também se manifesta no abandono das sementes crioulas, substituídas por sementes híbridas e geneticamente modificadas, controladas por grandes corporações. As sementes crioulas, selecionadas e preservadas por gerações, carregam não apenas uma rica biodiversidade genética, mas também os conhecimentos culturais de seus guardiões. Abandoná-las é renunciar à autonomia camponesa, romper com o ciclo de transmissão intergeracional de saberes e submeter-se à dependência tecnológica e econômica das indústrias agroquímicas.

Além disso, a indiferença crescente frente aos ritmos naturais das estações, como o tempo das chuvas, o repouso da terra e a migração dos insetos, reflete uma desconexão perigosa entre sociedade e natureza. A busca por produtividade contínua, incentivada por políticas públicas e financiamentos voltados à modernização agrícola, desconsidera os ciclos ecológicos e impõe à terra um regime artificial de funcionamento. Isso resulta em degradação ambiental, perda de fertilidade do solo, contaminação dos recursos hídricos e impactos profundos na saúde humana e não humana. Portanto, a substituição de uma racionalidade agroecológica tradicional por modelos produtivistas hegemônicos não é apenas uma transformação técnica ou econômica, mas uma ruptura civilizatória. Envolve uma mudança de valores, de relação com o tempo, com a natureza e com o sagrado. Recuperar esses valores é resgatar também formas de vida enraizadas no respeito, na reciprocidade e na espiritualidade, fundamentos sem os quais não é possível pensar uma agricultura verdadeiramente regenerativa e justa que possa mitigar a crise em que estamos inseridos.

Sendo assim, nesse contexto contemporâneo, marcado por intensas intervenções antrópicas nos ecossistemas, observa-se uma marginalização crescente da *techné* dos povos tradicionais. Vivemos uma era marcada por transformações profundas nos ecossistemas planetários, em larga medida provocadas pela ação humana. Esse novo período assinala uma ruptura no equilíbrio climático, geológico e biológico do planeta, resultante da industrialização, do extrativismo predatório e da expansão desenfreada do modelo econômico capitalista, conforme já mencionamos. No centro dessas transformações está uma racionalidade moderna, tecnocrática e instrumental, que se impôs globalmente como única forma legítima de conhecimento e intervenção sobre a natureza. A *techné* dos povos tradicionais, termo que designa não apenas técnica, mas um saber-fazer enraizado em experiências comunitárias, cosmologias próprias e respeito aos

ciclos da natureza, representa uma forma sofisticada e relacional de conhecer e interagir com o mundo. Ela envolve um entendimento profundo dos territórios, das plantas, dos ciclos lunares, dos fluxos das águas e das dinâmicas dos solos, construído ao longo de gerações por meio da observação, da experimentação e da transmissão oral e vivencial. Ao contrário da técnica moderna, que se pretende universal, padronizada e descolada do lugar, a *techné* tradicional é situada, territorializada e relacional na medida em que ela opera dentro de sistemas culturais e simbólicos que integram natureza, espiritualidade e vida social.

No entanto, no contexto contemporâneo, essa *techné* tem sido tratada como resíduo do passado ou obstáculo ao “progresso”. A marginalização desses saberes não se dá apenas por omissão, mas por uma ativa exclusão nas políticas públicas, na academia, nos modelos de desenvolvimento e nas ciências ambientais. O conhecimento tradicional é frequentemente considerado “não científico”, ignorando sua complexidade epistêmica e seu potencial para enfrentar os desafios ecológicos que a modernidade produziu. Esse processo constitui uma forma de colonialidade do saber, conceito de Aníbal Quijano, que descreve a persistência de hierarquias epistêmicas impostas desde a colonização, nas quais os saberes europeus/brancos são universalizados, enquanto os saberes indígenas, africanos e populares são subalternizados. (Quijano, 2005)

Essa exclusão torna-se ainda mais paradoxal quando se observa que muitos dos territórios manejados por povos tradicionais, como as terras indígenas, os quilombos e os sistemas agroflorestais comunitários, são hoje os espaços mais biodiversos e ecologicamente preservados do planeta. Ou seja, a *techné* tradicional, ao contrário da lógica moderna devastadora, demonstra uma capacidade efetiva de regenerar e cuidar dos ecossistemas. Ao invisibilizá-la, o mundo moderno renuncia a uma das mais potentes ferramentas de enfrentamento das crises ambientais globais.

A superação das crises requer, portanto, não apenas inovações tecnológicas, mas sobretudo uma reconfiguração ética e epistemológica, é preciso reconhecer que os povos tradicionais não são apenas vítimas das catástrofes ambientais, mas protagonistas de modos de vida que oferecem alternativas concretas e sustentáveis ao colapso em curso. Isso implica repensar o conceito de “desenvolvimento”, valorizar a diversidade epistêmica e construir políticas públicas que não apenas tolerem, mas aprendam com esses saberes. A ecologia do saber proposta por Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2006), a virada ontológica nas ciências sociais e os debates sobre justiça ambiental

convergem nesse ponto. Resgatar e fortalecer a *techné* dos povos tradicionais não é um ato de caridade ou romantização, mas uma necessidade civilizatória. Diante desse cenário, torna-se imperativo reconhecer a centralidade dos saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento e promover seu resgate por meio de políticas públicas, práticas educativas interculturais e investigações científicas comprometidas com a justiça epistemológica.

Em um mundo marcado por múltiplas crises, climática, social, alimentar, civilizatória, é cada vez mais evidente a insuficiência do modelo hegemônico de conhecimento, ancorado na racionalidade científico-tecnológica ocidental, para dar conta da complexidade dos desafios contemporâneos. Diante disso, é fundamental reconhecer a centralidade dos saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento, não apenas como elementos culturais a serem preservados, mas como sistemas epistemológicos potentes, articulados a práticas concretas de cuidado com a vida, com os territórios e com o futuro comum.

A escola, em especial nos territórios tradicionais, precisa deixar de ser um instrumento de assimilação e tornar-se espaço de diálogo entre saberes. A educação intercultural propõe justamente o encontro entre diferentes sistemas epistêmicos, valorizando as línguas, cosmologias e pedagogias tradicionais. Trata-se de uma educação que rompe com a lógica colonial da imposição de um conhecimento único e abre espaço para o reconhecimento da diversidade cognitiva da humanidade. A produção de conhecimento científico também precisa ser descolonizada. Isso implica adotar metodologias participativas, reconhecer a validade das epistemologias locais, compartilhar os frutos das pesquisas com as comunidades e romper com a lógica extrativista que historicamente marcou a relação da ciência com os povos tradicionais. Cada vez mais, cresce o movimento por uma ciência comprometida com a justiça epistêmica, que acolha a pluralidade dos modos de saber, sentir e viver. Mais uma vez, reconhecer a centralidade dos saberes tradicionais não é, portanto, um gesto de benevolência ou folclorização, mas uma exigência ética, política e ecológica.

Em tempos de colapso ambiental, desigualdade estrutural e crise de sentido, os conhecimentos guardados por essas comunidades não apenas resistem, mas apontam caminhos possíveis para o bem viver, para a convivência harmoniosa com a natureza e a reconstrução de vínculos comunitários. Essa centralidade deve ser afirmada, protegida e amplificada, não como alternativa exótica à modernidade, mas como parte constitutiva de

uma ciência mais justa, de uma democracia mais plural e de um futuro verdadeiramente sustentável. A agroecologia, entendida para além de um conjunto de técnicas de cultivo sustentável, constitui uma racionalidade ecológica e socialmente enraizada, que articula práticas agrícolas com conhecimento tradicional, espiritualidade, modos de vida comunitários e uma visão relacional da natureza. Ela emerge como resposta crítica à agricultura industrial e sua lógica de monocultura, uso intensivo de agrotóxicos e dependência tecnológica, propondo em seu lugar uma relação de cuidado, reciprocidade e equilíbrio com os ecossistemas. E, em sintonia com essa proposta, o painel Científico para a Amazônia (2021), destaca que:

A bioeconomia sintetiza um conjunto de valores ético-normativos sobre a relação sociedade e natureza e seus desdobramentos nas atividades tradicionais dos povos da floresta, da agricultura familiar e da agricultura de commodities com foco na sustentabilidade socioambiental. Uma bioeconomia inovadora quebra a contradição entre a conservação de longo prazo dos recursos naturais e do capital cultural e os ganhos econômicos de curto prazo que esgotam esses capitais. (SPA, 2021, p. 44)

Ao longo dos anos, a evolução dos debates sobre sustentabilidade tem influenciado os modelos de desenvolvimento econômico das sociedades. Na Amazônia, duas questões centrais têm pautado essas discussões: o protagonismo de povos, comunidades e agricultores familiares tradicionais na gestão dos recursos naturais. Estudos têm demonstrado que os territórios tradicionais, manejados segundo lógicas comunitárias e agroecológicas, apresentam maiores índices de biodiversidade, menor degradação ambiental e maior resiliência diante das mudanças climáticas. Ou seja, a diversidade cultural e a diversidade biológica estão intrinsecamente conectadas, e sua valorização é central para qualquer projeto de sustentabilidade real. Promover o reconhecimento institucional, político e epistêmico desses saberes e práticas significa, portanto, romper com séculos de exclusão e afirmar o direito dessas populações a uma existência plena, digna e autodeterminada.

## **2. Antropoceno**

É notório que o impacto humano sobre o planeta Terra atingiu, nas últimas décadas, um nível sem precedentes em termos de escala, intensidade e velocidade. Tão profundas são as alterações nos sistemas geológicos, climáticos, biológicos e atmosféricos que diversos cientistas e pensadores passaram a defender que estamos vivendo uma nova época geológica: o Antropoceno. Esse termo, derivado do grego

*anthropos* (humano), expressa a ideia de que a humanidade se tornou uma força geológica capaz de moldar os processos do planeta de forma comparável a grandes eventos do passado, como as eras glaciais ou impactos de meteoritos. A ideia de Antropoceno é mais do que uma categorização geológica. Ela carrega implicações filosóficas, éticas e políticas profundas, pois nos obriga a repensar o lugar da humanidade na Terra e os caminhos que nos trouxeram até o atual ponto de ruptura planetária. A noção de que o ser humano se tornou uma força geológica escancara as consequências do modelo civilizatório moderno-industrial, baseado no crescimento econômico ilimitado, no consumo desenfreado, na exploração de recursos naturais e na separação entre humanidade e natureza.

Ao mesmo tempo, é necessário problematizar quem exatamente está provocando esse impacto. Embora o termo Antropoceno pareça atribuir responsabilidade a toda a espécie humana, na prática, as transformações planetárias foram (e continuam sendo) impulsionadas de forma desigual por sistemas específicos de poder e produção, em especial o capitalismo globalizado, o colonialismo, o patriarcado e o racismo estrutural. Por isso, muitos pensadores propõem termos alternativos, como *Capitaloceno* (de Jason Moore (Moore, p. 172, 2015) ou *Plantationoceno* de Donna Haraway e Anna Tsing (Tsing; Haraway, Donna; *et al.*, 2016) para evidenciar que os impactos sobre a Terra não são resultado de uma “humanidade genérica”, mas de formas históricas específicas de organização social e econômica que privilegiam o lucro sobre a vida.

Diante disso, o Antropoceno não é apenas uma constatação científica, mas um chamado ético e político à ação. Ele nos confronta com a urgência de repensar radicalmente nossos modos de habitar o planeta. Isso inclui mudanças nos sistemas de produção e consumo, nas políticas públicas e na justiça socioambiental, mas também uma revolução epistemológica e cultural, capaz de romper com a arrogância antropocêntrica e valorizar outros modos de vida e conhecimento.

Nesse sentido, os saberes tradicionais e os modos de existência de povos tradicionais ganham uma centralidade estratégica. Essas populações, historicamente marginalizadas, mantêm formas de relação com a natureza baseadas no respeito, na reciprocidade e na sustentabilidade. Seus territórios, muitas vezes ameaçados por grandes empreendimentos, são também os mais biodiversos e resilientes diante das mudanças climáticas. Recolocar esses saberes e práticas no centro do debate é tanto um ato de justiça histórica quanto uma estratégia fundamental de sobrevivência planetária.

Portanto, reconhecer que estamos vivendo o Antropoceno exige mais do que diagnosticar os sintomas da devastação ambiental. Exige, sobretudo, enfrentar as causas estruturais, construir caminhos de reparação e regeneração, e imaginar futuros plurais e sustentáveis, nos quais o ser humano não se veja como senhor da Terra, mas como parte indissociável dela.

Vivemos uma era de transformações aceleradas. O avanço científico e tecnológico nas últimas décadas é, de fato, sem precedentes na história das sociedades humanas. Descobrimos a estrutura do DNA, rompemos barreiras espaciais, desenvolvemos sistemas de inteligência artificial, construímos redes de comunicação instantânea e conseguimos monitorar em tempo real as condições atmosféricas e climáticas do planeta. Com a capacidade de modelar cenários futuros, intervir nos sistemas naturais e gerar inovações em larga escala, a ciência moderna alcançou um grau de complexidade e sofisticação jamais imaginado.

À primeira vista, esse salto de conhecimento e capacidade técnica deveria nos permitir melhorar a relação entre os seres humanos e o sistema atmosférico e ecológico ao qual pertencemos. Deveríamos, teoricamente, ser capazes de antecipar desequilíbrios, proteger ecossistemas vulneráveis, regular emissões de gases poluentes, conservar a biodiversidade e promover uma convivência harmoniosa com a biosfera. Entretanto, o que se observa é justamente o contrário, quanto mais poder técnico acumulamos, maior é a nossa capacidade de destruição ambiental, de intensificação das desigualdades e de desestruturação do equilíbrio climático global.

Essa contradição revela um aspecto profundo da modernidade, a dissociação entre conhecimento e sabedoria, entre poder e responsabilidade, entre ciência e ética. A ciência, em muitos casos, foi colocada a serviço da lógica produtivista, extrativista e militarista, que visa o lucro, a eficiência e o controle, sem considerar os impactos sistêmicos sobre os ciclos naturais e as populações humanas mais vulneráveis, conforme já esmiuçamos bastante acima. O resultado disso é um avanço técnico sem consciência ecológica, capaz de promover grandes inovações ao mesmo tempo em que acelera o colapso ambiental.

A relação entre humanidade e atmosfera tornou-se altamente assimétrica e predatória. A industrialização, impulsionada por combustíveis fósseis, emitiu bilhões de toneladas de dióxido de carbono na atmosfera, alterando o equilíbrio térmico da Terra. A urbanização desordenada, o desmatamento em larga escala, a agricultura intensiva e o uso indiscriminado de agrotóxicos comprometeram os mecanismos naturais de regulação do

clima e dos ciclos hidrológicos. Tudo isso ocorre à luz da ciência, com pleno conhecimento dos impactos, mas com uma governança global fragmentada, capturada por interesses corporativos e políticos de curto prazo. A questão, portanto, não é a ausência de conhecimento, mas a desconexão entre o saber produzido e a ação transformadora baseada em justiça climática, solidariedade planetária e ética intergeracional. O que falta é a decisão política e civilizatória de romper com o modelo de desenvolvimento que sacrifica o planeta em nome do crescimento ilimitado.

Essa crise evidencia que a ciência e a tecnologia não são neutras, elas refletem os valores, as prioridades e as estruturas de poder da sociedade que as produz. E mais do que isso, mostram que a racionalidade dominante, fragmentária, hierárquica e instrumental não é suficiente para lidar com os desafios planetários que nós mesmos geramos. Nesse contexto, é urgente promover uma virada epistemológica e ética que reaproxime o saber científico de outros modos de conhecimento e de vida. A valorização dos saberes tradicionais, da ecologia profunda, da justiça ambiental e da espiritualidade ecológica deve caminhar lado a lado com a inovação científica. Precisamos construir uma ciência integrada, plural e comprometida com o bem comum da Terra, capaz de dialogar com a diversidade epistêmica da humanidade e com os limites planetários que nos sustentam.

Portanto, o verdadeiro avanço não está apenas em ampliar nossas capacidades técnicas, mas em redirecioná-las para garantir a continuidade da vida em sua plenitude, reconhecendo que a atmosfera não é apenas um recurso físico, mas parte de um sistema vivo e interdependente do qual fazemos parte. Se falharmos nesse reconhecimento, o mesmo poder que nos permite construir satélites poderá também nos conduzir ao colapso.

### **3. A arte como possibilidade**

Em meio à hiper-racionalização técnica e ao descaso com a complexidade e a gravidade da crise global, a arte emerge como uma linguagem fundamental, capaz de resgatar dimensões esquecidas do humano e de ressignificar nossas práticas materiais, simbólicas e políticas. O domínio crescente das inteligências artificiais nas esferas produtivas e cognitivas tem promovido uma redução instrumental da razão. Algoritmos definem o que vemos, o que compramos, o que lemos, com quem interagimos. O mundo torna-se previsível, parametrizado e gerenciável. A inteligência é, em muitos casos, confundida com desempenho e cálculo, enquanto a sensibilidade, a subjetividade, a

intuição e a imaginação, capacidades fundamentais da experiência humana, são relegadas ao plano do irrelevante ou do improdutivo.

No entanto, a crise civilizatória que enfrentamos não é apenas técnica ou ambiental, mas sobretudo simbólica e espiritual. Ela diz respeito ao esvaziamento dos sentidos, à ruptura com a alteridade, ao distanciamento crescente entre os indivíduos e a realidade viva do mundo. E é exatamente aí que a arte desempenha um papel insubstituível. Ao contrário da inteligência artificial, que opera por padrões, dados e previsões, a arte é o lugar da abertura, do indizível, do inesperado. Ela é uma forma de conhecimento imediata, sensível, encarnada, não no sentido de ser irracional, mas no de escapar à lógica da dominação, do controle e da objetividade absoluta.

A arte não se limita a representar o mundo, ela o reinventa. Seja nas imagens, nas palavras, nos sons, nos corpos ou na relação com a terra, ela nos confronta com aquilo que não pode ser reduzido a dados: a dor, o espanto, a beleza, o vazio, a memória, o desejo, o sagrado. E ao fazer isso, nos reconecta com o real em sua densidade e mistério, devolvendo ao mundo uma espessura ética e estética que a técnica, sozinha, não pode oferecer.

Além disso, a arte possui a potência de ressignificar práticas materiais, ela intervém na cultura, na linguagem, nos gestos cotidianos, nas relações com os corpos e com os territórios. Em um tempo marcado pela despolitização, pela mercantilização da vida e do planeta, a arte ainda pode ser espaço de resistência, de denúncia e de criação de futuros. Ela tem o poder de dar forma ao que ainda não foi dito, de visibilizar o que foi silenciado, de provocar rupturas simbólicas que antecedem e sustentam transformações concretas. Diante da crise ecológica, por exemplo, a arte pode reativar formas ancestrais de relação com a natureza, reencantar o mundo e ampliar a empatia por outras formas de vida. Frente à crise política, pode denunciar injustiças, mobilizar afetos coletivos e criar espaços de escuta e diálogo. Frente à crise subjetiva, pode ajudar a recompor os laços fragilizados entre o eu e o outro, entre o corpo e o tempo, entre a memória e o presente. Portanto, em um cenário onde o pensamento tende a ser substituído pela eficiência algorítmica e o sensível pelo consumo automatizado, a arte é uma forma de insurgência. Ela não se opõe ao saber técnico, mas o complementa e o desafia, exigindo da sociedade um outro modo de ver, sentir e agir no mundo. É no encontro com a arte que voltamos a experimentar a realidade de forma plena, não como cálculo, mas como presença, da mesma forma que os povos tradicionais nos ensinam.

Além de traduzir a situação ambiental, política e cultural das sociedades, a arte provoca reflexões e aponta possibilidades. A arte sempre trabalhou a questão do fim de diferentes formas. Ao analisarmos a história da arte percebemos que a finitude sempre foi ponto de pauta. Entretanto, a crise, tal qual a vivemos hoje, é peculiar e exige uma reflexão e demonstração diversa de tudo que conhecemos, com a interdisciplinaridade inerente para ser capaz de explicar a situação. A arte, em suas múltiplas manifestações, sempre foi uma linguagem que não apenas traduz as dinâmicas ambientais, políticas e culturais de uma sociedade, mas também as tensiona, questiona e projeta possibilidades. Ela revela o que está à margem, convoca o sensível e, sobretudo, provoca reflexão em tempos de instabilidade e de colapso. Entre os muitos temas recorrentes na história da arte – amor, dor, beleza, poder – a finitude ocupa um lugar central. Desde as pinturas rupestres até as instalações contemporâneas, a arte sempre abordou o fim, o fim da vida, de ciclos, de civilizações, de paisagens. A morte como fato e como metáfora, como ameaça e como horizonte, sempre estimulou a criação estética.

Contudo, a crise que vivemos hoje tem uma peculiaridade inédita, trata-se de um colapso simultâneo e entrelaçado de múltiplas dimensões da vida. Não se trata apenas do fim de um ciclo histórico ou de uma ordem política, mas do esgotamento de uma lógica civilizatória inteira, cujas bases, como o crescimento infinito, o extrativismo, a racionalidade tecnocêntrica e o individualismo competitivo, demonstram ser insustentáveis. Estamos diante do risco real da inviabilidade de condições mínimas para a continuidade da vida humana em muitos territórios do planeta. Esse cenário de múltiplas crises, climática, sanitária, social, existencial, epistemológica, exige mais do que diagnósticos objetivos. Exige formas sensíveis de compreensão e expressão, capazes de dar conta da complexidade, da dor, da incerteza e da esperança. Nesse ponto, a arte se mostra não apenas pertinente, mas fundamental. Ela tensiona as narrativas hegemônicas, expõe as fissuras do presente e imagina outras possibilidades. Mais do que simplesmente representar o fim, ela o torna pensável e, em certos casos, suportável.

Mas não se trata apenas de sentir, trata-se também de compor visões críticas e interdisciplinares. A crise contemporânea é radicalmente complexa e exige abordagens que unam saberes artísticos, científicos, filosóficos, ecológicos e, principalmente, ancestrais. A arte, quando articulada com outras formas de conhecimento, pode contribuir para construir pontes entre o sensível e o racional, o individual e o coletivo, o local e o planetário. Nesse sentido, a arte não é apenas um comentário sobre o fim. Ela é,

paradoxalmente, uma das linguagens do recomeço. Quando expõe a devastação, ela convida à consciência. Quando insinua futuros possíveis, ela chama à ação. Quando silencia ou fragmenta, ela expressa a vertigem do presente. Sua potência está em abrir perguntas que a razão sozinha não consegue formular, e em fazer sentir o que os números não capturam.

### **Considerações Finais**

Em suma, a arte, diante da peculiaridade da crise contemporânea, não se limita a representar o fim, ela o reinventa como experiência coletiva, como provocação filosófica e como possibilidade de criação. Ao fazer isso, ela nos convoca não à resignação, mas à imaginação política e sensível de futuros possíveis. Afinal, quando tudo parece ruir, é a capacidade de imaginar que nos mantém vivos. Sendo assim, a retomada dos conhecimentos das comunidades tradicionais, em especial os de matriz africana, revela-se como uma verdadeira forma de arte, pois traduz em práticas, saberes e vivências uma visão estética e ética de mundo que valoriza a harmonia entre ser humano e natureza.

### **Referências**

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Preconceito de cor e racismo no Brasil**. Revista de Antropologia, v. 44, n. 1, 2001.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

MOORE, Jason W. **Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital**. Londres: Verso, 2015.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SCIENCE PANEL FOR THE AMAZON. **Relatório de Avaliação da Amazônia 2021**. New York: United Nations Sustainable Development Solutions Network, 2021. Disponível em: <[https://por-ar21.sp-amazon.org/220717\\_SPA\\_Executive\\_Summary\\_2021%20\(Portuguese\).pdf](https://por-ar21.sp-amazon.org/220717_SPA_Executive_Summary_2021%20(Portuguese).pdf)>. Acesso em: 19 mar. 2026.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015.