

SABERES ANCESTRAIS E FUTUROS POSSÍVEIS

Caminhos críticos para pensar Antropoceno, capitalismo e tecnologia

ANCESTRAL KNOWLEDGE AND POSSIBLE FUTURES
Critical paths for thinking
the Anthropocene, capitalism and technology

Gabriela Delisangela Andrade¹

Resumo

Este ensaio discute as relações entre Antropoceno, capitalismo e fé tecnocêntrica, analisando como esses elementos contribuem para a paralisia política e imaginativa da contemporaneidade. Argumenta-se que o realismo capitalista e a confiança acrítica na tecnologia reforçam a naturalização do colapso socioambiental, limitando a capacidade de imaginar alternativas ao presente. Em contraponto, articulam-se saberes ancestrais, especialmente aqueles elaborados por povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, como epistemologias que tensionam as narrativas ocidentais de progresso, desenvolvimento e técnica. A partir de um método ensaístico, em diálogo com autores como Latour, Fisher, Bauman, Agamben e Bridle, e com aproximações conceituais a Krenak, Viveiros de Castro e Bispo, o texto explora convergências entre diversidade cognitiva, pluralismo ontológico e práticas tradicionais de sustentabilidade. Sustenta-se que a ancestralidade não constitui vestígio do passado, mas horizonte de futuros possíveis, capaz de reabrir caminhos para imaginar modos de existência para além da lógica destrutiva do capital.

Palavras-Chave: Antropoceno; capitalismo tardio; saberes ancestrais; cosmologias indígenas; tecnologia; diversidade cognitiva.

Abstract

his essay examines the relationships between the Anthropocene, capitalism, and technocentric faith, analyzing how these elements contribute to the political and imaginative paralysis of contemporary society. It argues that capitalist realism and the uncritical trust in technology reinforce the naturalization of socio-environmental collapse, limiting the ability to envision alternatives to the present. In contrast, ancestral knowledge—especially that developed by Indigenous peoples, quilombola communities, and other traditional groups—is articulated as epistemologies that challenge Western narratives of progress, development, and technique. Through an essayistic method, in dialogue with authors such as Latour, Fisher, Bauman, Agamben, and Bridle, and through conceptual approximations to Krenak, Viveiros de Castro, and Bispo, the text explores convergences between cognitive diversity, ontological pluralism, and traditional sustainability practices. It argues that ancestry is not a remnant of the past, but a horizon of possible futures, capable of reopening pathways for imagining modes of existence beyond the destructive logic of capital.

Keywords: Anthropocene; late capitalism; ancestral knowledge; indigenous cosmologies; technology; cognitive diversity.

Introdução

Na contemporaneidade, enquanto enfrentamos um cenário de rápidas transformações e desafios ambientais prementes, somos testemunhas de uma época única: o Antropoceno. Essa era geológica é marcada por alterações climáticas aceleradas, perda exponencial de biodiversidade e uma série de outras manifestações das atividades humanas. Ademais, as provas dos impactos das atividades humanas estão presentes em todo o globo, desde a acidificação dos oceanos até o agravamento de eventos climáticos extremos, como furacões, incêndios florestais e inundações, que também refletem mudanças significativas no clima global. Tais manifestações visíveis e concretas destacam a urgência de uma reação que parece não vir.

Este ensaio propõe refletir sobre esse ponto, a atrofia da contemporaneidade frente ao colapso aparente, buscando entender como a mentalidade do capitalismo e a tecnologia podem estar contribuindo para a crise ambiental e social que vivemos na era do Antropoceno, desviando a atenção das mudanças sistêmicas necessárias para abordar questões críticas como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição.

Ao examinar algumas das implicações dessas dinâmicas, exploraremos a contemporaneidade e a liquidez que fazem parte do contexto do capitalismo realista, cuja característica mais marcante está no estágio de “inimaginabilidade” de alternativas ao capitalismo. Nesse contexto, também destacamos a ideia de que a confiança excessiva na tecnologia reforça a perspectiva utópica e simplista do capitalismo como a solução universal para todos os problemas. Isso, por sua vez, contribui para a complacência e a falta de ação diante dos desafios ambientais prementes que enfrentamos atualmente.

Por fim, o ensaio reflete sobre a busca por uma diversidade cognitiva como caminho alternativo, que promova uma reavaliação das relações entre economia, sociedade, ambiente, biologia e tecnologia, visando construir um futuro mais sustentável e equitativo. Além dessa crítica, torna-se necessário reconhecer que as respostas predominantes para a crise do Antropoceno continuam ancoradas em um imaginário ocidental que separa natureza e cultura e aposta, reiteradamente, na tecnologia como horizonte de salvação. No entanto, diferentes epistemologias, especialmente aquelas elaboradas por povos originários e comunidades tradicionais, oferecem modos de existência que não reproduzem essa cisão ontológica.

Como argumenta Krenak (2019), o colapso ambiental não é um fenômeno inesperado, mas consequência direta da crença moderna no progresso infinito e na transformação da Terra em recurso. As cosmologias ameríndias descritas por Viveiros de Castro (2002) revelam, ao contrário, uma concepção relacional de mundo em que humanos e não humanos compartilham agência, historicidade e modos de perceber. Ao aproximar essas perspectivas da crítica ao realismo capitalista e à fé tecnológica, torna-se possível tensionar o imaginário dominante e reabrir a possibilidade de futuros que não dependam das mesmas categorias que produziram a crise atual.

Esta análise será estruturada em quatro partes: a caracterização da contemporaneidade e do Antropoceno, o exame do papel do capitalismo tardio, a discussão sobre a confiança na tecnologia, a proposta de diversidade cognitiva e a epistemologia dos saberes ancestrais como alternativa. Através dessa investigação, buscamos evidenciar alternativas para posicionar-se frente aos desafios impostos pelo antropoceno, sobretudo no sul global.

¹ Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (IAU.USP) e Arquitecta e Urbanista pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (FCT-UNESP/2022), andrade.gabrielad@gmail.com



Figura 1 - Colagem Digital de Victória de Almeida Serednick. Fonte: Victória de Almeida Serednick, 2022. Disponível em: <https://www.atualidades-faunb.org/glossario-antropoceno>. Acesso em fevereiro de 2024.

Estar no antropoceno

O termo Antropoceno foi inicialmente cunhado pelo ecólogo Eugene Storer, com a intenção de descrever a era em que a atividade humana no planeta atingiu impactos tamanhos que em todo o espectro de organismos microscópicos aquáticos pesquisados por ele, havia vestígios de materiais artificiais, industrializados (Marras; Tadei, 2022). Assim, as discussões sobre essa nova época geológica partiram do campo acadêmico da ecologia, mas posteriormente passaram a adentrar vários outros, como as ciências humanas e sociais.

A proposta do Antropoceno não se limita à esfera geológica; Bruno Latour, em suas reflexões de 2020, acentua que esta fase não apenas denota uma mudança nas camadas terrestres, mas sinaliza uma era na qual as atividades humanas moldam profundamente o planeta. Latour destaca fenômenos como o aumento das emissões de dióxido de carbono, a elevação do nível do mar e a poluição plástica como marcadores evidentes do encerramento do Holoceno, um período de aproximadamente doze mil anos (Latour, 2020). Nesse sentido, o Antropoceno representa uma ruptura significativa na história geológica do planeta, marcando uma era na qual os impactos das ações humanas se tornaram evidentes e profundamente integrados aos processos terrestres.

A discussão multidisciplinar que se seguiu, abrangendo campos desde a geologia até a sociologia, trouxe à tona o termo "Capitaloceno" proposto por Jason Moore (2022), que destaca que as crises ambientais são diretamente relacionadas com a produção e acumulação, impostas pelo capital, reenquadrando o foco – do homem, no antropoceno, para o sistema, no Capitaloceno –, o termo introduz a forma como a lógica capitalista

domina não apenas a economia e sociedade mas também toda a configuração da natureza. O argumento de Moore (2022) vai no sentido de que a compreensão do capitalismo inclui uma intersecção enquanto “ecologia-mundo”, cujo interesse que se sobressai é o da acumulação infinita de capital e é nisso que consistem as implicações estruturantes do pensamento e do momento presente.

Essas perspectivas sobre a era atual ressaltam a necessidade de uma compreensão mais profunda das complexas relações entre sociedade e ambiente, uma vez que o Antropoceno transcende seu caráter geológico, transformando-se em uma questão social, política e ética que clama por uma resposta coletiva e inclusiva diante dos desafios globais. As discussões sobre o termo a ser utilizado, embora relevantes, não são o foco da discussão aqui proposta. Mais do que a nomeação, nos perguntamos sobre a aparente apatia de uma força respondente aos efeitos desta era e como imaginar o seu pós, sobretudo defendendo a possibilidade de valorização de saberes outros, como os ancestrais, enquanto resposta possível ao contexto abordado (Fig. 1).

Situar-se na contemporaneidade

O conceito de contemporaneidade, conforme explorado por Agamben (2008), transcende a noção de um período temporal, sendo compreendido enquanto categoria histórica e cultural. Portanto, argumenta-se que a experiência contemporânea é caracterizada pela fluidez, pelo efêmero e pelo fugaz, e que, nesse contexto, há uma desvinculação da estrutura temporal convencional, que resulta na sensação de deslocamento, tanto temporal quanto espacial (Agamben, 2008).

Essa abordagem, dialoga com as reflexões sobre o conceito de modernidade líquida (Bauman, 2001), em que a constante mudança e ausência de formas definidas são elementos essenciais na apreensão do contexto contemporâneo. No mesmo sentido, Agamben (ibidem) enfatiza que a crise atual não está relacionada apenas à velocidade, mas sim à dissincronia temporal e à falta de um ritmo ordenador. Tal anacronismo seria, portanto, um desafio para compreender e navegar por um tempo que parece escapar dos esquemas tradicionais de compreensão e ordenação, exigindo uma postura de reflexão e readaptação constantes.

Ser contemporâneo, segundo Agamben (ibidem), não se restringe à mera existência em um momento histórico, mas implica um engajamento crítico e reflexivo com os desafios e dilemas dessa época – ou seja, posicionar-se. Isso requer uma disposição para questionar as estruturas e normas estabelecidas, bem como uma abertura para explorar novas formas de pensar e agir. Tal linha de pensamento introduz um primeiro questionamento, não tão fácil de responder: como ser contemporâneo (posicionar-se) frente ao (ou no) antropoceno?

Conforme sugerido por Agamben (2008), estamos navegando por um território desconhecido, onde as referências tradicionais e os pontos de ancoragem históricos parecem cada vez mais distantes e inatingíveis. A mesma perspectiva, comparece no conceito de modernidade líquida, ao se referir à ideia de que a sociedade atual tem como essência a liquidez (enquanto incapacidade de assumir formas definidas e concretas), distanciando-se da solidez² ideal (Bauman, 2001). Essas características resultam em um contexto de instabilidade cujos reflexos impedem a consolidação de

² Como contraste, o mesmo autor caracteriza a modernidade sólida, cujas relações políticas, econômicas, sociais e culturais possuíam uma certa estabilidade e era consolidada. Mas, diferente de uma recorrência extremista a um passado nostálgico, a modernidade sólida, sobre a qual se discorre, é tratada como um ideal (utópico) e não como uma realidade algum dia realmente alcançada.

referências em diferentes sentidos da vida.

Complementarmente, a globalização e a tecnologia desempenham um papel significativo na configuração da contemporaneidade, ampliando conexões e interações, mas também gerando novas formas de alienação e desigualdade. Como observado por Agamben (2008), a intensificação dos fluxos de informação e a interconectividade em escala global têm o potencial de unir comunidades e indivíduos de maneiras sem precedentes, mas também podem criar divisões e fragmentações que exacerbam as disparidades sociais e econômicas. Essa tensão entre a promessa de uma maior integração e os desafios de uma crescente fragmentação define o cenário contemporâneo, exigindo uma reflexão cuidadosa sobre as implicações éticas e políticas de nossa era.

No contexto descrito, em que a mudança constante é intrínseca (Agamben, 2008; Bauman, 2001), destaca-se o incansável movimento ao qual o “homem líquido” está exposto para acompanhar a liquidez dessa sociedade, sob a ameaça de que o obsoleto é fadado ao descarte (Bauman, *ibidem*). Esse cenário impõe o medo de perder aquilo que se persegue dentro da sociedade capitalista – o poder de compra ou a posição social – gerando insegurança, medo e competitividade, que levam a um processo de individualização crescente. Decorrente disso, também se dá a frustração e o vazio do homem líquido, resultando na busca pelo consumo como forma de prazer e preenchimento da solidão e do isolamento, já que a insatisfação do indivíduo é amenizada na compra de um novo objeto de desejo.

Tal experiência contemporânea de desenraizamento se intensifica à medida que as epistemologias hegemônicas deslegitimam modos de conhecer que não se enquadram na racionalidade moderna. Santos e Meneses (2009) denominam esse processo de epistemicídio, apontando que a modernidade eurocentrada se constituiu através da supressão sistemática dos saberes indígenas, africanos e camponeses. Em muitas cosmologias ameríndias, o tempo não é uma linha contínua, mas uma textura relacional em que passados e futuros se enredam no cuidado com o território. Essa concepção rompe com a temporalidade acelerada e efêmera apresentada por Bauman (2001) e com a dissincronia descrita por Agamben (2008), sugerindo que a contemporaneidade não precisa ser vivida como perda de referência, mas pode ser reinterpretada como coexistência de múltiplas historicidades que oferecem diferentes maneiras de habitar o presente.

Realismo capitalista e *Wall-e*

Evidente nas discussões cunhadas por diversos autores (Agamben, 2008; Bauman, 2001; Fisher, 2009), o capitalismo é intrínseco às transformações do pensamento do indivíduo contemporâneo. Sobre esse aspecto, destacamos a proposição de que “é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo” (Jameson, 2003 *apud* Fisher, 2009), que introduz a perspectiva de que uma alternativa ao capitalismo não parece possível, mas utópica. Fisher (2009) cunha o Realismo Capitalista enquanto contexto em que o capitalismo não se trata apenas do domínio econômico e cultural ou ideológico de uma sociedade, mas de um domínio capitalista da subjetividade, ou seja, da psiquê. Tanto a ponto de ser inimaginável encontrar referências, mesmo que anticapitalistas, que de fato possam negar esse sistema, que seria o único sistema político e econômico viável.

Complementarmente, Harvey (2005), em “A produção capitalista do espaço”, interpreta o modo capitalista de produção como decorrente da circulação do capital na reprodução da vida cotidiana, processo em que o lucro é o principal objetivo. Nesse sentido, caracteriza que a circulação do capital é um processo contínuo que

se baseia na busca do crescimento a qualquer custo. Para Harvey (*ibidem*, p. 131), “a continuidade da circulação do capital se baseia na expansão ininterrupta do valor das mercadorias produzidas” e “isso se traduz na ideologia do crescimento, independente das consequências ambiental, humana ou geopolítica”, ou seja, para o capitalismo o crescimento é considerado sempre bom, o que implica em contradições relacionadas ao seu desdobramento.

Um exemplo dessa busca incessante de crescimento do capitalismo e do que poderia ser o realismo capitalista, conforme Fisher, é o filme “Wall-e” (Direção de Stanton, 2008). Uma obra de ficção que retrata uma sociedade consumista e tecnologicamente avançada que, devido à exploração desenfreada dos recursos naturais, transformou a Terra em um planeta inabitável e restringiu a sobrevivência humana a uma estação espacial. A narrativa sugere que a solução para os problemas ambientais é simplesmente abandonar um planeta devastado e continuar explorando recursos em outro lugar, mantendo assim o ciclo de consumo e destruição.

Além disso, a deterioração do planeta Terra e a vida em uma estação espacial são tratadas como possivelmente temporárias, já que os robôs “reformam” a Terra para uma eventual reocupação. Por isso, Fisher argumenta que o filme sugere que “qualquer problema pode ser resolvido pelo mercado”, que a expansão infinita do capital é possível e que “depois de um período adequado de recuperação, o capital poderá reformar a própria terra e recolonizá-la” (Fisher, 2009, p. 26).

Essa representação cinematográfica ressoa também com as críticas de Fisher sobre a mentalidade do capitalismo tardio, cujo consumo é promovido como uma solução para todos os problemas, incluindo aqueles causados pelo próprio sistema. A ideia de que o mercado pode resolver qualquer problema, incluindo a destruição ambiental que ele próprio causa, reflete uma crença arraigada na capacidade do capitalismo de se adaptar e se regenerar infinitamente, sem reconhecer as limitações e consequências de suas ações.

Complementarmente, Torres (2021), desenvolve o argumento sobre a atrofia do pensamento utópico e a prevalência do “realismo capitalista” na contemporaneidade. Para Torres (*ibidem*), esse fenômeno é exacerbado pela “demonização da utopia”, frequentemente associada a regimes totalitários, e isso impossibilita ou dificulta que se exercite pensar alternativas. Assim, Torres (2021) caracteriza o antropoceno enquanto uma distopia líquida, que desafia a capacidade de imaginar um mundo pós capitalista. Por outro lado, para Jameson, a questão não é a falta de imaginação utópica que impede a visualização de alternativas, mas sim a expansão incessante do capital (Jameson, 2003, *Apud* Torres, 2021). O autor revisita a famosa frase sobre o ser mais fácil enxergar o fim do mundo que o fim do capitalismo, afirmando que agora é possível visualizar o capitalismo no fim do mundo.

Fé na tecnologia?

A fé na tecnologia é um tópico que não é novo na história, desde a tradição iluminista a evolução baseada em pesquisas avançou sem pausa. Junto a isso, a fé de que a ciência ou a tecnologia serão capazes de salvar o mundo, sob qualquer circunstância. Alonso (2023) destaca como o hábito de chamar qualquer inovação de avanço tecnológico se caracteriza como uma crença de que toda nova tecnologia é boa em alguma medida. Sobre isso, o mesmo autor exemplifica que a fé na tecnologia e na técnica já foi experimentada em cidades, como no modernismo de Le Corbusier e Niemeyer e nas chamadas “Smart Cities”. Mas que são exemplos que sugerem rever o que é comumente chamado de avanço.



Figura 2 - Colagem digital "Tecnociência". Fonte: Angélica Azevedo, Edmir Fernandes e Nathalia Alves, 2022. Disponível em: <https://www.atualidades-fauu.org/glossario-tecnociencia>. Acesso em fevereiro de 2024.

Nesse contexto, a tecnologia aparece como tópico potencial e ambíguo. Se por um lado a fé na tecnologia corrobora para a complacência à inação diante das ruínas capitalistas, há quem acredite que ela possa e deva ser usada como conexão a favor das mudanças sistêmicas necessárias (Latour, 2020), que deem conta de questões como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição.

Nesse sentido, Latour afirma: "Ame seus monstros: por que devemos cuidar de nossa tecnologia tanto quanto fazemos com nossos filhos" (2012, apud Alonso 2023), partindo da história de Frankenstein, ao dizer que o verdadeiro pecado do cientista não foi criar o monstro, mas abandoná-lo. Disso, Alonso interpreta: "Da mesma forma, não deveríamos, enquanto humanidade, ter receio de criar novas tecnologias, pelo contrário: devemos abraçar essa tarefa como deuses fazem com suas criações e nos envolvermos com elas" (Alonso, 2023, p.49).

No entanto, é fundamental reconhecer que, dentro dos limites da hipótese do Antropoceno, mesmo o pós-humanismo, representado por pensadores como Latour e Haraway, embora enfatize a agência dos objetos e promova uma compreensão mais expansiva das interações entre humanos e não humanos, muitas vezes negligencia a ênfase nas estruturas de poder macro- sociais e as desigualdades socioeconômicas subjacentes. A exemplo, a tecnologia moderna, desde suas origens na revolução industrial, tem sido uma estratégia para o controle sobre a força de trabalho e a exploração das regiões periféricas do mundo, evidenciando as desigualdades estruturais inerentes ao sistema mundial (Pieper, 2024). Essa análise ressalta a importância relacionar a tecnologia, bem como as narrativas do antropoceno, dentro do contexto mais amplo das estruturas de poder e desigualdades socioeconômicas.

Bridle (2019), por sua vez, faz uma crítica a essa perspectiva tecnocêntrica, afirmando que:

a crença de que o progresso tecnológico levará ao "triunfo do capital humano sobre o capital financeiro e imobiliário, os executivos mais habilidosos sobre os grandes acionistas, da competência sobre o nepotismo" é "em grande parte ilusão". Na verdade, a tecnologia é a condutora elementar da desigualdade em vários setores. O progresso implacável da automação – de caixas de supermercado a algoritmos de transação financeira, de robôs em fábricas a carros com direção automática – cada vez mais ameaça a empregabilidade humana no panorama geral. Não existe rede de segurança para aqueles cujas habilidades são obsoletadas pelas máquinas (Bridle, 2019, apud Alonso, 2023, p. 50).

A exemplo das contradições ligadas a tecnologia, aponta-se a ascensão de redes sociais e streaming, cujo efeito não é necessariamente melhor ou positivo. Uma vez que as redes sociais, como Facebook, Instagram e Twitter, projetadas com o argumento de conectar pessoas e facilitar a comunicação, acabam por desempenhar um papel na disseminação de desinformação, invasão de privacidade e impactos na saúde mental, além de que a busca por engajamento resulta na geração de conteúdos sensacionalistas que distorcem as percepções sociais. Da mesma forma, plataformas de streaming, como Netflix, Amazon Prime Video, também são palco de questões éticas e sociais relacionadas ao impacto na saúde mental, na cultura e na criatividade, além da desigualdade de acesso.

Em relação a essa divisão de perspectivas sobre a tecnologia, Pieper (2024) destaca a importância de uma terceira posição que não condena nem endossa categoricamente a tecnologia, mas entenda como uma forma de interação cooperativa e adaptativa entre o humano e não humano. Assim como propõem as abordagens de diversidade cognitiva, essa perspectiva propõe dissolver as diferenças entre as categorias tradicionais de sujeitos e objetos, natureza e cultura, sugerindo uma compreensão mais ampla e integrada das relações tecnológicas.

Nesse sentido, a reflexão trazida por Bridle (2023), ressoa profundamente com os desafios enfrentados pela humanidade no contexto das mudanças climáticas, propondo a necessidade de desenvolvimento de uma diversidade cognitiva que reinvente o paradigma convencional de como a tecnologia é enxergada. Nessa obra, a tecnologia aparece como potenciais meios na busca por modos de vida sustentáveis, não apenas como ferramentas a serviço da humanidade, mas também ao serviço do planeta. Assim, a crítica se dá no sentido de como a tecnologia é concebida e integrada à contemporaneidade, convidando para a exploração de um território baseado sobretudo em possibilidades reformulação dos papéis da tecnologia, da sustentabilidade e dos humanos neste contexto. Em outras palavras, Bridle (*ibidem*) defende que a tecnologia deixe de ser vista como algo a serviço de conveniências pessoais e possa se converter para resolver questões coletivas, como a da sustentabilidade.

Animais, plantas e máquinas³

Se precisamos sobreviver nas "ruínas do capitalismo" – o que alguns chamam de Antropoceno – precisamos de um exemplo de como conexões totalmente inesperadas podem ser feitas entre economia, cultura, biologia e estratégias de sobrevivência (Bruno Latour, 2015⁴ *apud* Torres, 2021, tradução minha).

Nesse contexto, Latour (2020) argumenta que a transição para o Antropoceno implica uma mudança fundamental na forma como concebemos a relação entre humanos e não humanos, assim como entre sociedade e ambiente. Ao questionar as noções tradicionais de separação e dicotomia entre cultura e natureza e enfatizar a interconexão entre humanos e não humanos, faz-se uma crítica a complacência com sistemas de conhecimento e estruturas sociais que perpetuam a exploração e degradação do meio ambiente, destacando a interdependência e as interações complexas entre esses domínios (Latour, 2017).

Além disso, a própria compreensão do Antropoceno enquanto época e transição geológica exige uma abordagem de inteligências integradas. Latour (2020) argumenta que esse é um conceito que não pode ser entendido apenas por dados científicos, mas exige uma reflexão ampla que perpassa diferentes sistemas de conhecimento para entender as estruturas sociais envolvidas, incluindo filósofos, antropólogos e pensadores de diversas disciplinas para pensar essa compreensão de mundo, epistemologicamente e ontologicamente.

Assim, as novas conexões necessárias também implicam uma reavaliação das práticas científicas, práticas individuais, estruturas políticas e econômicas, que levem em conta a interdependência das relações sociedade-ambiente-tecnologia, abandonando a visão de mundo ocidental dualista entre o homem e a natureza, para o entendimento de que ambos fazem parte de uma rede complexa de interações e influências mutuas, cujas importâncias são equivalentes.

Ao contrastar essa narrativa tecnocêntrica com saberes ancestrais, evidencia-se que a incapacidade de imaginar alternativas ao capitalismo não decorre de uma limitação humana universal, mas de um estreitamento do imaginário imposto pela modernidade ocidental. Para Krenak (2019), a ideia de que o mundo existe para ser explorado é uma ficção recente que tende a destruir tudo o que não se ajusta ao ritmo da mercadoria. Em muitas ontologias indígenas, o mundo não é um cenário inerte, mas um conjunto de seres com os quais se estabelece relação e responsabilidade. Se o realismo capitalista descrito por Fisher (2009) aprisiona a imaginação ao propor o capitalismo como destino inevitável, os mundos ameríndios analisados por Viveiros de Castro (2002) demonstram que outras formas de organizar a vida, o território e a economia não apenas existiram, mas persistem. Esses contrastes evidenciam que a suposta impossibilidade de imaginar futuros pós-capitalistas é, na verdade, um sintoma da destruição ativa de cosmologias que sustentam mundos diversos.

A sensação de paralisia aqui tensionada contrasta com formas ancestrais de compreender a terra que não se baseiam na narrativa apocalíptica produzida pela modernidade. A noção de que a Terra é um ente vivo, com agência própria, ressoa com

discussões contemporâneas sobre o Antropoceno, mas emerge de uma tradição que nunca separou ontologicamente humanos, animais, rios e espíritos. Assim, enquanto a modernidade capitalista se pergunta sobre como remediar os danos que ela mesma causou, muitos povos indígenas operam há séculos com cosmologias que enfatizam reciprocidade, responsabilidade e continuidade do mundo, oferecendo não apenas crítica, mas alternativas ontológicas reais ao colapso em curso.

Saberes ancestrais como alternativa epistemológica

Enquanto *Wall-E* encena a tecnosalvação como a única resposta possível ao colapso ambiental produzido pelo capitalismo, numerosos exemplos de tecnologias sociais ancestrais demonstram que a continuidade da vida pode ser sustentada por práticas que não dependem de soluções industriais ou automatizadas. A exemplo, os sistemas agroflorestais desenvolvidos por povos indígenas da Amazônia, que constituem modelos sofisticados de produção baseados na regeneração do solo, na cooperação entre espécies e no manejo da biodiversidade em ciclos de longo prazo. Da mesma forma, as habitações tradicionais amazônicas sobre palafitas representam uma inteligência construtiva profundamente adaptada às dinâmicas hídricas do território, enquanto as práticas de manejo do fogo no Cerrado, evitam megaincêndios e promovem equilíbrio ecológico. Esses são exemplos que contrastam com a lógica na qual a técnica opera como prótese para um modo de vida destrutivo. Pelo contrário, as tecnologias ancestrais evidenciam que a inovação e a sustentabilidade não dependem da ampliação do aparato técnico-industrial, mas da articulação entre conhecimento, ecologia e responsabilidade coletiva.

Nesse sentido, a proposta de diversidade cognitiva apresentada por Bridle (2023) aproxima-se das ontologias não ocidentais que concebem a inteligência como distribuída entre humanos, animais, plantas, rios e artefatos. Viveiros de Castro (2002) demonstra que, no perspectivismo ameríndio, cada ser percebe o mundo a partir de um ponto de vista próprio, o que produz uma ecologia de inteligências múltiplas e inter-relacionadas. Essa multiplicidade se distancia radicalmente da epistemologia moderna, centrada no humano como unidade cognitiva exclusiva. Da mesma forma, Krenak (2019) argumenta que a Terra pensa e responde, uma afirmação que adquire densidade política quando entendida como crítica ao antropocentrismo. Assim, ao invés de imaginar a tecnologia como extensão das capacidades humanas, torna-se possível compreendê-la como parte de uma rede mais ampla de agentes que compõem aquilo que Bridle chama de inteligência planetária. Essa conversa entre saberes ancestrais e crítica contemporânea abre espaço para práticas de mundo que não dependem do projeto tecnocrático ocidental e que, justamente por isso, oferecem alternativas reais ao colapso.

Ademais, a crença de que a tecnologia possa reparar o que o capitalismo destruiu ignora formas de conhecimento que historicamente entenderam a interação humano-ambiente de maneira cooperativa, e não extrativista. A fé contemporânea na tecnologia, portanto, não é apenas um problema econômico ou político, mas também ontológico, ao passo que reafirma uma visão de mundo que dissolve a agência do ambiente e marginaliza cosmologias que identificam na Terra uma parceira e não um recurso.

Por essa perspectiva, tem-se que a crise expressa pelo Antropoceno não decorre apenas do impacto físico das ações humanas sobre o planeta, mas também da hegemonia de um regime epistemológico que separa natureza e cultura, humano e não humano, vida e técnica. Diversos autores têm demonstrado que, para além das soluções técnico-científicas ocidentais, torna-se necessário reconhecer sistemas de conhecimento historicamente silenciados pelo colonialismo. Esses saberes -

3 O título faz referência a obra "Maneiras de Ser: Animais, plantas e máquinas: a busca por uma inteligência planetária" de James Bridle (2023).

4 Comentário de Latour sobre a obra *The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*, de Anna Lowenhaupt Tsing, na quarta capa da edição impressa do livro, 2015, *apud* Torres, 2021.

indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e ribeirinhos - apresentam ontologias capazes de reposicionar a humanidade na rede da vida, oferecendo caminhos práticos e conceituais para enfrentar o colapso ambiental.

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak afirma: “A Terra pode seguir sem nós, mas nós não podemos seguir sem ela” (Krenak, 2019, p. 32). Para o autor, o rompimento radical entre humanidade e natureza inaugurado pela modernidade produz a crise ambiental atual, justamente por recusar a percepção da Terra como um ente vivo. Assim, a visão indígena de mundo, que é relacional, não antropocêntrica e orientada por responsabilidades intergeracionais, se apresenta como contraponto crítico ao paradigma que sustenta o Antropoceno. Tal formulação dialoga diretamente com as discussões contemporâneas sobre agência não humana e ecologias integradas, como aquelas mobilizadas por Latour e Bridle, mas com a profundidade ontológica de cosmologias que existem muito antes do debate sobre o Antropoceno.

Complementarmente, Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015) critica o padrão civilizatório ocidental e defende que as comunidades quilombolas e indígenas mobilizam práticas de “reexistência”. Em *Colonização, Quilombos: modos e significados*, ao autor afirma que os modos de vida daquelas comunidades persistem porque não dependem da exploração, mas da relação. Essa afirmação reforça que alternativas ao realismo capitalista não são abstratas ou utópicas: são vividas e atualizadas cotidianamente por coletividades que sustentam economias do comum, da reciprocidade e da terra.

Os saberes tradicionais ocupam lugar relevante no debate sobre tecnologia e manejo ambiental. Em *Cultura com aspas*, Manuela Carneiro da Cunha (2009) mostra que esses conhecimentos resultam de práticas contínuas e de longa duração, articuladas a observações atentas do ambiente. Portanto, tais saberes não constituem um repertório obsoleto, mas são historicamente produzidos, reelaborados e transmitidos, envolvendo modos próprios de experimentar e interpretar o mundo. Assim, os saberes ancestrais não funcionam como complemento temático ao debate do Antropoceno, mas como alternativas epistemológicas completas, revelando caminhos concretos para imaginar futuros que escapem ao horizonte estreito do realismo capitalista.

Nesse sentido, Ailton Krenak critica aquilo que chama de “delírio civilizatório”, marcado pela separação moderna entre humanidade e natureza (Krenak, 2019). Em seus escritos, ele afirma que a Terra é um organismo vivo do qual fazemos parte, recusando a perspectiva antropocêntrica que sustenta as narrativas do Antropoceno. Essa compreensão desloca a relação entre humanos e não humanos do eixo da dominação para o do parentesco e da interdependência, introduzindo uma ética de cuidado, reciprocidade e responsabilidade intergeracional que tensiona diretamente a lógica extrativista associada ao capitaloceno.

Essas perspectivas ganham ainda mais relevância quando articuladas ao debate sobre tecnologias e materialidades. Enquanto a fé tecnocêntrica aposta na inovação industrial para resolver crises ambientais, os saberes ancestrais mobilizam tecnologias sociais de manejo da água, da terra e da floresta que resultaram, por séculos, em modos de habitar sustentáveis. Essa concepção rompe com a visão instrumentalista da tecnociência e revela que as soluções para o presente colapso não precisam ser inventadas, já que muitas já existem e foram apenas marginalizadas.

Considerações finais

A questão parece ser não tanto o que virá após o capitalismo, mas se sobreviveremos a seu estágio mais perverso. Assim, se as utopias imaginaram o futuro, as distopias imaginam o fim. Mas de que fim estamos falando? Do fim da Terra (Gaia)? Do fim do mundo, uma construção humana, ou do próprio humano? Ou do fim do sistema político ocidental, hegemônico, o capitalismo, que, em seu atual estágio, ameaça o planeta, o mundo e o humano? (Torres, 2021, p. 561).

A articulação entre a mentalidade do capitalismo e a confiança acrítica na tecnologia emerge como um ponto de paralisia. Nesse contexto, o realismo capitalista, conforme delineado por Fisher, não apenas impregna a economia, mas também se insinua na psiquê, impedindo a imaginação de alternativas ao presente colapso. Por essa crítica, a representação em “Wall-e”, espelha a sociedade de consumo que, mesmo ao beirar o colapso ambiental, não questiona a lógica autodestrutiva do capitalismo.

Assim, a fé inabalável na tecnologia como panaceia para os males ambientais é reflexo da prepotência humana de acreditar que sempre será capaz de controlar a natureza. A crítica de Bridle sobre o progresso tecnológico, muitas vezes conduzido pela automação, evidencia que não existe uma rede de segurança para aqueles marginalizados pelas máquinas, ou seja, a tecnologia na lógica capitalista não está a favor dos humanos, mas de alguns humanos e, por isso, a visão tecnocêntrica, se não recalibrada, perpetuará as desigualdades e a alienação, uma vez que a tecnologia, desde a Revolução Industrial, tem sido uma ferramenta para consolidar o controle sobre a força de trabalho e explorar regiões periféricas, expondo desigualdades sistêmicas (Torres, 2021).

Como contraponto, a proposta de diversidade cognitiva, traz ricas contribuições, sobretudo pela necessidade imposta, de transcender dicotomias tradicionais e entender as relações no mundo enquanto ecologias, interligadas e horizontais, para então superar o extremo antropocentrismo, que contribui para o contexto observado. Contudo, também insere ressalvas, uma vez que é impossível separar as macroestruturas de poder.

Expandindo a perspectiva da diversidade cognitiva, aborda-se a questão dos saberes ancestrais enquanto crítica epistemológica, com a intenção de evidenciar que a dificuldade de imaginar futuros pós-capitalistas não é compartilhada por todas as ontologias. Se a modernidade ocidental produz distopias porque perdeu sua capacidade de sonhar, como argumenta Torres (2021); muitos povos indígenas nunca deixaram de cultivar futuros possíveis, ancorados em relações de reciprocidade com o território. Retomar esses modos de pensar não significa romantizar saberes ancestrais, mas reconhecer que eles oferecem práticas concretas de sustentabilidade e continuidade. Assim, imaginar um mundo após o capitalismo implica recuperar a legitimidade dessas ontologias, que insistem que o mundo pode continuar se soubermos escutar aquilo que por séculos foi silenciado.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es lo contemporáneo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008.
- ALONSO, Andre Deak. *Morte e vida de cidades inteligentes: tecnologia, colonialismo e antropoceno*. 2023. Tese (Doutorado em Design) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT Brasil Plural, 2015.
- BRIDLE, James. *A tecnologia e o fim do futuro: a nova idade das trevas*. São Paulo: Todavia, 2019.
- BRIDLE, James. *Maneiras de ser*. Trad. Daniel Galera. São Paulo: Todavia, 2023.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* Winchester: John Hunt Publishing, 2009.
- HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- JAMESON, Fredric. Future City. *New Left Review*, n. 21, p. 65–79, 2003.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children*. In: The Breakthrough Institute (org.). *Love Your Monsters*. Oakland: Breakthrough Institute, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.
- MARRAS, S.; TADDEI, R. (Org.). *O antropoceno: sobre modos de compor mundos*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.
- MOORE, Jason. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.
- PIEPER, Mareile. Technology as a Strategy of the Human? *Philosophy & Technology*, v. 37, n. 6, 2024.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- STANTON, Andrew. *Wall-E*. Pixar Animation Studios; Walt Disney Pictures, 2008. (Filme).
- TORRES, Sávio. Distopia no Antropoceno, ou re(a)presentando o interregno. *Gragoatá*, v. 26, n. 54, p. 558–587, 2021.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.