



ARTIGOS PRINCIPAIS

“O futuro é ancestral”: rumo à escatologia da ancestralidade a partir da ecodominância dos modos de vida quilombola *

“The Future is Ancestral”. Towards the Eschatology of Ancestry from the Ecodominance of Quilombola Ways of Life

Cleusa Caldeira **

RESUMO: A crise climática, as pandemias e inúmeras catástrofes ambientais nos confrontam acerca do futuro que podemos esperar para a humanidade e toda a criação. As mulheres negras e a Terra são as mais afetadas neste contexto marcado pelo patriarcado e um sistema econômico depredatório. Perguntar pelo futuro é usar a imaginação escatológica para gerar potência criativa e de ação capaz de antecipar o desejo de Deus para a humanidade e a criação. Perguntamos se a diáspora negra, a partir da sua particularidade, pode contribuir para a teologia global. Será que podemos reconfigurar a escatologia a partir dessa particularidade e, assim, alimentar a esperança dos povos que são massacrados pelo sistema vigente? Para tecer uma escatologia negra, a saber, uma “escatologia da ancestralidade”, utilizamos os fios do ecofeminismo africano e do pensamento afrodiaspórico. Sinalizamos para a ecodominância dos modos de vida quilombola, como uma escatologia prática.

PALAVRAS-CHAVE: Fim do mundo. Escatologia. Ecofeminismo africano. Pensamento afrodiaspórico. Ancestralidade. Ecodominância.

ABSTRACT: The climate crisis, pandemics and countless environmental catastrophes force us to confront the future we can expect for humanity and all of creation. Black women and the earth are the most affected in this context, which is shaped

* Este artigo faz parte da minha conferência de abertura do Congresso Sankofa, promovido pelo Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas (*Circle of Concerned African Women Theologians*), em Acra, Gana, em 2024.

** Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, São Paulo, Brasil.

by patriarchy and a predatory economic system. Asking about the future means engaging the eschatological imagination to generate creative power and action capable of anticipating God's desire for humanity and creation. We ask whether the Black diaspora, with its unique particularities, can contribute to Global theology. Can we reconfigure eschatology based on this particularity and, in doing so, nourish the hope of peoples who are massacred by the current system? To weave a black eschatology – an “eschatology of ancestry” – we use the threads of African ecofeminism and Afrodiasporic thought. We point to the ecodomy of *quilombola* ways of life as a practical eschatology.

KEYWORDS: End of the World. Eschatology. African Ecofeminism. Afrodiasporic Thought. Ancestry. Ecodomy.

Introdução

Este artigo integra o amplo projeto de pesquisa vinculado ao Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas (*Circle of Concerned African Women Theologians*) da diáspora africana, inserindo-se, assim, em um contexto vital específico. Não se propõe à universalização desta experiência particular, embora reconheça nela uma abertura para o universal. Trata-se de uma resposta específica a um problema global, qual seja: as violências ambientais, de gênero e étnico-raciais.

Como mulher afro-diaspórica – uma subjetividade híbrida e fronteira que habita a encruzilhada de diversos mundos – proponho refletir sobre uma escatologia ancestral capaz de articular justiça ambiental (ecojustiça), justiça de gênero e justiça epistêmica. Essa subjetividade fronteira, por vivenciar a interseccionalidade dessas opressões, permite-me desfrutar de um privilégio epistemológico de responder a elas de maneira criativa, superando os limites impostos pela modernidade/colonial. Isso é possível porque, assim como há uma interseccionalidade de opressões, há também uma interseccionalidade de resistências (Caldeira; Vicente, 2020, p. 1-27).

As experiências que temos vivenciado nos últimos tempos – pandemias, inúmeras catástrofes ambientais e crescentes desigualdades étnico-raciais – nos desafiam a refletir sobre o futuro que podemos esperar. Diante de um cenário devastador, não podemos evitar a pergunta: qual futuro possível? Que futuro podemos esperar para a humanidade e toda a criação? Que futuro podem esperar as comunidades negro-africanas espalhadas pelas periferias do mundo?

Perguntar pelo futuro é exercitar a imaginação escatológica, gerando potência criativa e ação capaz de antecipar o desejo de Deus para a humanidade e a criação. Questionamos: a diaspórica negra, a partir da sua particularidade, pode contribuir para a teologia global? Será possível

reconfigurar a escatologia a partir dessa perspectiva, alimentando, assim, a esperança dos povos massacrados pelo sistema vigente?

A crise climática, como uma ameaça iminente ao futuro da humanidade, exige uma resposta responsável da teologia no que diz respeito à esperança e ao futuro possível. Trata-se, também, de uma crise epistemológica e ontológica. É epistemológica porque evidencia os limites de uma racionalidade predatória que desrespeita a Casa Comum. E é ontológica porque reflete uma concepção de humanidade desconectada da natureza e de todo o Cosmo, marcada por um humanismo androcêntrico, patriarcal, antropocêntrico e colonial.

Vale lembrar que a ontologia está intrinsecamente ligada às imagens de Deus. Assim, uma resposta teológica adequada deve estar fundamentada em novas epistemologias e, necessariamente, em outra ontologia.

No cristianismo, a escatologia é a disciplina responsável por refletir sobre a questão do futuro e da esperança. Essa área é fundamental, pois busca descobrir o fim último da humanidade e da criação. Propõe-se a pensar no que é “definitivo versus o que chega ao fim” (Rossing; Buitendag, 2020, p. 3). Histórica e tradicionalmente, esse “fim” foi concebido em uma existência realizada exclusivamente por Deus, habitada por corpos espirituais masculinizados e projetada para um futuro além da morte. Essa escatologia é, não apenas insatisfatória, mas, acima de tudo, perigosa. Isso porque sustenta uma teologia de um Deus patriarcal, uma teologia da criação androcêntrica e uma teologia da esperança que é, eternamente, adiada na história (Pennington, 2013a).

Quando a escatologia é dissociada da história, ela se torna uma força socialmente conservadora e opressora. Consequentemente, essa escatologia leva à desvalorização e opressão do corpo de mulher e da Terra, que são retratadas como inferiores, passíveis de dominação e incapazes de herdar o Reino. Nessa perspectiva, o futuro não oferece esperança para as mulheres e para a Terra. Como resposta, muitas teologias feministas, ao abandonarem a ideia de escatologia, passaram a se concentrar exclusivamente no presente (Pennington, 2013b), caindo no imanentismo.

No entanto, não podemos simplesmente abrir mão da escatologia, especialmente em tempos de crise climática e crescentes desigualdades sociais. Precisamos reconfigurá-la para que seja redentora e emancipadora da Terra, das mulheres, dos povos originários e integradora de todo o Cosmo. Propomos uma escatologia fundamentada em outras matrizes civilizacionais – africanas e indígenas/quilombolas – que recupere a dinâmica da imanência e da transcendência, pois precisamos de uma imaginação escatológica capaz de gerar potência criativa e de ação capaz de *adiar o fim do mundo*.

Para desenvolver uma escatologia negra, a saber, uma “escatologia da ancestralidade”, entrelaçamos as reflexões do ecofeminismo africano e do

pensamento afrodiaspórico, reivindicando um lugar na rica tapeçaria das epistemologias de matriz africana. Essa abordagem afirma que a diáspora negro-africana não apenas preservou, mas também ressemantizou modos de existir que promovem uma relação harmoniosa com a Mãe Terra. É justamente nesse vínculo entre a diáspora negra e a Mãe Terra que encontramos um campo fértil para conceber uma escatologia decolonial e contracolonial.

Diferente de uma escatologia que projeta a libertação para uma vida após a morte, desvinculada do mundo presente – nossa Casa Comum –, essa escatologia propõe uma esperança que transforma a realidade concreta. Propugnamos uma escatologia da ancestralidade, uma “escatologia posta em prática” fundamentada na “ecodomia” dos modos de vida quilombola.

Nesse sentido, é essencial explicitar o referencial teórico que orienta essa proposta, integrando os pressupostos do ecofeminismo africano, os pressupostos do ecofeminismo africano e as perspectivas decoloniais e contracoloniais, elementos cruciais para pensar uma alternativa radical à modernidade colonial e capitalista.

1 Ecofeminismo africano, pensamento decolonial e contracolonial

Descrever o referencial teórico é crucial para sinalizar o caminho trilhado na superação da crise epistemológica e ontológica, que impede a produção de uma teologia criativa e portadora de esperança. A cumplicidade epistemológica da teologia com o eurocentrismo e sua ontologia correspondente tem negado as sabedorias milenares e promovido o epistemicídio. Diante disso, a ruptura epistemológica e ontológica torna-se fundamental para o reconhecimento de modos de vida e para a pluriversalidade constitutiva do mundo.

Além disso, é necessário explicitar que é possível viver em outra temporalidade, decretar o *fim do mundo colonial* e sua lógica econômica depredatória, que transforma tudo em mercadoria, por meio de uma escatologia prática. O referencial teórico adotado visa fazer justiça de gênero, justiça epistêmica, justiça étnico-racial e ecojustiça.

1.1 Ecofeminismo africano

O ecofeminismo africano é uma corrente de pensamento das teólogas africanas que explora a interseccionalidade entre a Terra, o gênero e o sagrado, além de entrelaçar com outros fatores sociais, como raça, classe, sexualidade e pós-colonialismo, abordando também diversos determinan-

tes de opressão e dominação. Nesse contexto, o ecofeminismo africano rompe com a perspectiva androcêntrica e patriarcal ao colocar a Terra e a mulher no centro de sua reflexão. Essa interseccionalidade revela que as mulheres negras são as mais afetadas pelas consequências da crise climática, já que historicamente são elas que mantêm uma relação mais próxima e dependente da Terra. O ecofeminismo africano se baseia nos conhecimentos indígenas tradicionais, nas mitologias africanas de origem, na crença na ancestralidade, no sacerdócio das mulheres, na compreensão de comunidade, nas culturas matrilineares e em muitos outros saberes essenciais (Musa, 2024a, p. 4).

Destacamos a crença na ancestralidade, pois ela marca um dos aspectos da confluência entre as epistemologias africanas e as epistemologias indígenas/quilombolas, ao afirmar a sacralidade da Terra. Para o ecofeminismo africano, a Terra é sagrada em dois aspectos: como mãe e como templo sagrado:

A ancestralidade é uma espiritualidade africana que também apoia fortemente o ecofeminismo. A terra, no pensamento africano, não deu origem apenas aos vivos e a toda a vida [...]. Em vez disso, a terra também abriga os mortos vivos (ancestrais). Aqueles que morrem não simplesmente desaparecem, mas se juntam à comunidade dos mortos vivos e se tornam ancestrais, suplicando a Deus por seu bem-estar. Os antepassados são uma comunidade inclusiva de homens e mulheres (Dube, 1999, pp. 33-59). Como os ancestrais moram nas entranhas da Mãe Terra, eles conferem à terra um caráter sagrado. A terra não é apenas uma mãe que dá à luz; ao contrário, a terra também é um templo sagrado que abriga os ancestrais. Os rituais de comunicação com os ancestrais, seja como ação de graças ou súplica, são realizados na face da terra, que é tanto a mãe quanto o templo sagrado. A terra é uma mãe sagrada. Falando a partir das tradições Akan, Mercy Oduyoye afirma que: 'toda a Terra é sagrada, qualquer lugar pode ser um local de adoração. A Mãe Terra, portanto, a Mãe Terra é um lugar sagrado' [...] (Dube, 2024a, p. 7).

A Terra é sagrada, não apenas porque é mãe que dá à luz aos seres, mas porque abriga os mortos vivos (os ancestrais). Essa é, de fato, uma das distinções entre as epistemologias ocidentais e as epistemologias africanas: a compreensão de intersubjetividade nas sociedades africanas não se restringe apenas às pessoas vivas. As sociedades africanas podem ser vistas como uma comunidade "orgânica tridimensional", ou seja, elas são construídas "pelos membros vivos, pelos membros 'vivos-mortos' (os antepassados) e pelos que ainda não nasceram" (Maria, 2023, p. 39).

É importante destacar que a crença na ancestralidade não pode ser, portanto, confundida com o panteísmo, que afirma que tudo é Deus. Antes, trata-se de afirmar a sacralidade da Terra, pois todas as coisas criadas estão em Deus e Deus nelas. Essa é, com efeito, a tese do panenteísmo, que sustenta a ideia de que "em cada mínima manifestação de ser, em cada movimento, em cada expressão de vida estamos às voltas com a presença

e a ação de Deus” (Boff, 2012, não paginado). O ecofeminismo africano destaca, justamente, essa dimensão crística da Terra (Molato; Dube, 2022, p. 37-55) e o dinamismo da transcendência na imanência que a encarnação do Verbo de Deus realiza.

A ancestralidade vivenciada na África tornou-se uma categoria analítica pelos intelectuais orgânicos da tradição africana e foi reinventada na diáspora brasileira. Para o filósofo Eduardo Oliveira, que desenvolveu uma “filosofia da ancestralidade”, a ancestralidade “é uma categoria de *relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento*”, cuja função é o encantamento capaz de construir mundos (Oliveira, 2021, p. 24-25). Oliveira afirma que a ancestralidade é:

[...] o território sob o qual se dão as trocas simbólicas, materiais, linguísticas, afetivas e energéticas: revela o princípio da reciprocidade. Ela é uma categoria de inclusão, pois inclui tudo o que passou e acontece. A ancestralidade é o lugar onde habita a diversidade e a existência. Tudo o que existe é signo diverso e advém de outro signo: é o princípio da inclusão do terceiro excluído – dos que não tiveram voz, vez, cidadania, história, cultura. Incluir não é inverter os polos de dominação, mas eliminar as figuras do dominador-dominado (Oliveira, 2021, p. 25, grifo autor).

Intrinsecamente ligada à crença na ancestralidade está a filosofia Ubuntu, que compreende a comunidade e a personalidade: “Umuntu Ngu muntu nga bantu”, ou seja, uma pessoa só é humana por meio da comunidade e com ela. A compreensão de pessoa (umuntu) está, invariavelmente, conectada aos humanos, animais, plantas e toda a Terra:

Ser pessoa (umuntu) é, portanto, compreender que a sua comunidade e os seus familiares incluem os animais, as plantas e a terra, cuja santidade deve ser preservada. Portanto, o famoso ditado: ‘Eu sou porque somos, e somos porque eu sou’, é uma declaração sobre a coexistência com todos os membros da Comunidade terrestre. Nesta cosmologia, a vida entre os humanos, os animais, as plantas e a terra não é caracterizada por perspectivas dualistas ou fronteiras exclusivas, mas sim por interconexões. Em outras palavras, ‘O Ubuntu e outras cosmovisões indígenas africanas veem a vida como uma comunidade partilhada entre o mundo humano e não humano e o mundo espiritual’ (Dube, 2024a, p. 8-9).

Nesse entendimento africano de comunidade, os seres humanos estão indissolúvelmente ligados a comunidades de animais e ao seu *habitat*. Não há espaço na terra que não esteja habitado por alguma comunidade da Terra. Por isso, animais e seres humanos estão interconectados e devem viver em harmonia, reconhecendo a sacralidade da Terra, lugar de habitação de todos. O Ubuntu expressa, assim, outra ordem de temporalidade sincrônica – não linear, com início, meio e fim –, na qual os acontecimentos ocorrem simultaneamente e em espaços paralelos, abrangendo a dimensão dos mortos vivos (os ancestrais), dos vivos e daqueles que ainda vão nascer.

Essa outra ordem da temporalidade também se manifesta no símbolo Sankofa, representado por um pássaro que estica o pescoço para alcançar algo em suas costas ou cauda. Acredita-se que o pássaro esteja virando para trás para pegar, com o bico, óleo da cauda para esfregar em suas penas. Esse movimento Sankofa denota um retorno à raiz/origem para renovação ou fins históricos, com o objetivo de alcançar aspirações renovadas. Musa Dube explicita o significado do Sankofa como movimento dinâmico de retorno ao passado para enriquecer o presente e assegurar um futuro melhor:

O símbolo Sankofa movimento e atividade na cosmologia e no pensamento religioso e cultural dos indígenas africanos. A história, a cultura, a espiritualidade, a economia e as relações políticas, entre outras, não são estáticas. A mensagem filosófica é que é preciso utilizar a sabedoria e a experiência do passado para seguir em frente. Essa sabedoria deve, especificamente, enriquecer o presente e melhorar o futuro. A estrutura filosófica Sankofa implica, portanto, em uma estrutura de três tempos: o presente, o passado e o futuro, que se repetem várias vezes na jornada da vida. O símbolo Sankofa, também, denota a interconexão entre essas três fases da vida. Ao mesmo tempo em que se vive no presente e se busca abraçar o futuro, é preciso lembrar e prestar atenção ao passado e às dádivas que ele proporciona para a jornada adiante (Dube, 2024b, p. 4).

Com o Sankofa, confirma-se a característica de interconexão da cosmopercepção africana, na qual todas as coisas estão conectadas.

Os mortos e os vivos permanecem conectados. Os vivos e a terra estão interconectados. Pessoas de todas as identidades – etnias, classes, raças, idades, sexualidades, religiões, habilidades, entre outras, estão interconectadas. A saúde de uma pessoa está interconectada com os relacionamentos que ela mantém em casa, no trabalho, na comunidade e nos níveis divinos. A saúde de uma pessoa está interconectada com seu ambiente, economia, espaços sociais, políticos e divinos. Para Curar e ser curado é curar todos os relacionamentos em que se vive (social, econômico, político e ambiental), econômicas, políticas e ambientais), voltando constantemente para avaliar e corrigir os erros (Dube 2001, 67-80). Na visão de mundo africana, portanto, não existe algo como religioso e não religioso. A religião está entrelaçada em todos os aspectos da cultura, apagando as fronteiras entre o sagrado e o profano. (O termo Religião/ões Indígena(s) Africana(s) é uma invenção pós-colonial, contrapondo-se às afirmações ocidentais de que os africanos não tinham senso do divino). Com ênfase na interconexão e na necessidade de criar e ocupar relacionamentos de cura, a visão de mundo africana renuncia amplamente à hierarquia e ao dualismo, promovendo a interconexão libertadora. Movimentos Sankofa multiaxiais tornam-se uma parte fundamental da manutenção da saúde e da interconexão em todos os relacionamentos [...]. Além disso, o contato com o passado (Dube, 2024b, p. 4).

Ao recuperar o Sankofa, o ecofeminismo africano critica a visão limitada do humanismo ocidental, que tem adoecido a humanidade e o planeta, enquanto aponta que a esperança reside em retornar ao passado para

aprender com ele e reconstruir, no presente, a interconexão com todas as coisas, sem a qual não haverá futuro.

1.2 Teologia decolonial e contracolonial

Nosso quefazer teológico se inscreve nas perspectivas de uma Teologia da Libertação latino-americana em perspectiva decolonial e contracolonial (Caldeira, 2021, p. 137-159). No contexto brasileiro, essas duas correntes de pensamento têm sido tratadas como complementares. Consolidado na academia, o pensamento decolonial está ligado ao Grupo Modernidade/Colonialidade¹, que destaca o vínculo intrínseco entre colonialidade e modernidade. Isso significa que a modernidade não pode ser interpretada apenas como um fenômeno do Iluminismo; antes, ela emerge como um projeto político-econômico de expansão colonial empreendido por Espanha e Portugal no final dos séculos XV e XVI. Assim, capitalismo, modernidade e colonialidade estão indissoluvelmente conectados, funcionando como “três membros” da equação do sistema-mundo (Mignolo, 2007, p. 26).

O pensamento decolonial entende a colonialidade como um fenômeno muito mais amplo e duradouro que o colonialismo. Vai além do significado convencional de um sistema de controle político-econômico e jurídico de uma população, a colônia, por uma nação estrangeira, a metrópole. Ao considerar a modernidade e a colonialidade como fenômenos autoconstitutivos, o pensamento decolonial constrói uma crítica à Modernidade/Colonialidade, buscando superar essa estrutura de dominação. Essa crítica é chamada de giro decolonial, que consiste em desvelar esse domínio colonial presente nos modos de produção de conhecimento (colonialidade do saber), nas dinâmicas do etnocentrismo europeu no campo econômico e sociocultural (colonialidade do poder) e na opressão exercida pelos modos de ser que priorizam a racionalidade ocidental sobre outros modos de ser igualmente válidos (colonialidade do ser/ da subjetividade) (Caldeira, 2019, p. 998).

Embora, em sentido restrito, o conceito de *decolonialidade* nos remeta ao Grupo Modernidade/Colonialidade, composto por diversos intelectuais latino-americanos, ele deve ser compreendido de forma mais ampla como resistência dos sujeitos subontologizados e invisibilizados. É importante reconhecer um risco que tem se manifestado na acadêmica brasileira: a tendência de reduzir a decolonialidade a um projeto acadêmico entre muitos outros, invisibilizando, assim, o *locus* de enunciação, como o *locus* negro, e negligenciando sua dimensão política. Esta última se refere ao enraizamento da decolonialidade nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas, africanas, indígenas e terceiro-mundistas (Bernadino-Costa; Maldonado-Torres;

¹ Ao grupo modernidade/colonialidade integram autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh e outros.

Grosfoguel, 2019, p. 10). Walter Mignolo também expressa preocupação com a possibilidade de cooptação da decolonialidade nestes termos:

Minha preocupação é enfatizar a ideia de que ‘o discurso colonial e pós-colonial’ não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidades de se construírem novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que o ‘conhecimento e compreensão’ acadêmicos devem ser complementados pelo ‘aprender com’ aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-colônias. Do contrário, corremos o risco de estimular a macaqueação, a exportação de teorias, o colonialismo (cultural) interno, em vez de promover novas formas de crítica cultural de emancipação intelectual e política – de transformar os estudos coloniais e pós-colônias em um campo de estudo em vez de um *locus* de enunciação limiar e crítico (Mignolo, 2003, p. 25-26).

Por isso, é fundamental destacar que a decolonialidade é, antes de tudo, um projeto político-epistêmico. Isso implica que a decolonialidade deve estar associada a uma prática política distinta, configurando-se como uma resposta da subalternidade à modernidade eurocentrada.

Ramón Grosfoguel, por sua vez, apresenta três critérios fundamentais para que um conhecimento seja considerado dentro do projeto decolonial: 1) adotar um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental; 2) renunciar à pretensão de um universalismo abstrato – entendido como um particularismo com pretensão de universalidade global – e buscar fomentar um universalismo concreto, pautado no diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos, éticos e epistemológicos, cujo horizonte seja o pluriversal e não um mundo universal; e 3) promover o diálogo entre perspectivas, visões de mundo, cosmocepções de “pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (Grosfoguel, 2008, p. 3).

Por outro lado, ainda pouco conhecido do mundo acadêmico, encontra-se o pensamento contracolonial, uma expressão cunhada pelo escritor e quilombola Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo², autor do livro *Colonização, quilombos: modos e significações* e outras publicações.

O pensamento contracolonial se centra nas práticas e vivências dos povos indígenas e quilombolas, que Nego Bispo denomina de *afropindorâmicos*³, unindo os pontos em comum entre os pensamentos e culturas dos povos originários e povos africanos. Na diáspora sul-americana, houve uma espécie de pessoas que não se deixaram colonizar. Elas não apenas

² Para uma breve biografia de Nego Bispo, ver: <https://estrategizando.pt/noticia/nego-bispo-voz-insubmissa-do-contracolonialismo-subtitulo-um-legado-de-resistencia-e-sabedoria-q-3100pSrCna000>.

³ Bispo esclarece que Pindorama (Terra das Palmeiras) é a expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios que hoje é conhecido como América do Sul (Santos, 2015, p. 20).

rejeitaram a instituição da escravidão e o sistema econômico depredatório, mas também resistiram à tentativa do cristianismo eurocentrado de dessacralizar, por meio de interpretações equivocadas (Caldeira, 2013, p. 1189-1210), a relação ancestral da comunhão com a Terra, a criação. Nego Bispo distingue os conceitos de descolonizar e contracolonial:

Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolônizar – contrariar o colonialismo. [...] O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado (Abud, 2023, não paginado).

Mais que uma teoria, a contracolonialidade é centrada na vivência e na prática dos povos indígenas e quilombolas. Trata-se de uma forma de defender os territórios tradicionais, símbolos, significações e modos de vida. A dinâmica colonialismo e contracolonialismo aparece, portanto, como processos de enfrentamento entre os povos, raças e etnias (Santos, 2015, p. 20). Por isso, o pensamento contracolonial emerge como uma estratégia para enfraquecer o colonialismo, que está atrelado a uma cosmovisão monoteísta cristã eurocêntrica em contraposição à “cosmovisão pagã politeísta” dos indígenas e quilombolas, segundo Nego Bispo (Santos, 2015, p. 38-39). Para explicitar melhor essa oposição entre as matrizes culturais dos colonizadores e dos contracolônizadores, Nego Bispo afirma que

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto, único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos.

Quanto aos povos pagão politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses [atrelados a] elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo [e] outros elementos que formam o universo, apegam-se a plurismos subjetivos e concretos (Santos, 2015, p. 38-39).

Sem negar o valor da crítica de Nego Bispo, é importante lembrar que ele se dirige a uma versão de cristianismo monocultural eurocentrado, que se expandiu juntamente com o colonialismo como uma pretensa universalidade. Essa versão de cristianismo foi crucial para a expansão da agência

colonial, implicando na submissão, no domínio e na demonização das culturas não europeias. Por isso, ao seguirmos no projeto político-epistêmico da descolonização do cristianismo, estabelecemos um diálogo com as epistemologias africanas e afrodiaspóricas para tecer outro conhecimento teológico, situado na fronteira de diversos mundos. Assim, podemos afirmar que, historicamente, o cristianismo foi cúmplice do eurocentrismo, da ontologia moderna ocidental e de sua correspondente imagem de Deus. Esse cristianismo eurocentrado se consolidou como uma religião dualista, projetando sua esperança para além deste mundo, rejeitando o corpo feminino e o corpo de natureza, e negando as experiências de incorporação. Nosso projeto busca demonstrar que é possível, como já apontam outros autores indígenas e africanos, pensar a teologia a partir de outra matriz cultural, permitindo, assim, o surgimento de outros cristianismos.

1.3 “O futuro é ancestral” ou não teremos futuro

A racionalidade técnico-científica transformou a Terra e tudo o que nela existe em mercadoria, fundamentando-se em uma ideia de humanidade que se apoia na distinção entre humanos, não humanos e subumanos (negros e indígenas). Essa concepção de humanidade, desvinculada de sua ancestralidade, está colocando nosso futuro em risco, pois reduziu a Terra – com seus incontáveis mundos diversos – a meros recursos. Nesse contexto, as sabedorias indígenas e quilombolas nos convidam a *adiar o fim de um mundo* esvaziado do sentido de viver em comunidade e do próprio significado de estar vivo, expresso em práticas como dançar e cantar (Krenak, 2022, p. 22).

Para o ativista e indígena Ailton Krenak, o anúncio do *fim do mundo* na contemporaneidade tem como propósito fazer com que as pessoas desistam de seus próprios sonhos. Assim, para *adiar o fim do mundo*, é essencial contar mais uma história; a fazer isso, o fim do mundo é postergado (Krenak, 2020, p. 26-27). Contar mais uma história está diretamente relacionado ao enfrentamento do risco da história única, que nos rouba a dignidade ao afirmar nossa diferença e dificultar o reconhecimento de uma humanidade comum.

Buscando, portanto, aquilo que Nego Bispo chamou de “confluência”⁴ entre o ecofeminismo africano e o pensamento indígena e quilombola, partimos da declaração de Krenak de que o “futuro é ancestral”. Para ele, “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11). É ancestral porque o futuro não é algo sempre por vir, diferido na história, mas uma entidade sempre presente, como

⁴ Para Nego Bispo a “confluência” evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar. Conferir: SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombos. Modos e significados. Brasília: 2015, p. 89-101.

“eterna presença”. Essa temporalidade ancestral, inscrita na memória dos povos indígenas e quilombolas, guardiões da floresta, testemunha outra ordem de temporalidade e de significação das relações entre humanos e não humanos, por meio de laços de solidariedade e parentesco.

Essa cosmopercepção indígena e quilombola confronta a cosmovisão moderna reducionista, dualista hierarquizante e generificada de humanidade desconectada da Terra, nossa Mãe (Pacha Mama), ou dos rios, nossos avós. Trata-se de chamar a atenção para o reconhecimento dessa ancestralidade, que sempre esteve presente como seres personalizados e cheios de sentidos (Krenak, 2020, p. 16), sem os quais não há possibilidade de existirmos.

Neste sentido, o (re)encontro com essa ancestralidade inaugura a subjetividade quilombola, que, por sua vez, instaura uma sociedade alternativa à sociedade escravista e ao seu modelo de economia depredatório. Dessa experiência depreendemos uma escatologia “posta em prática”, ou seja, os modos de vida quilombola dão testemunho de uma antecipação escatológica do Reino de Deus inaugurado por Jesus Cristo.

2 Economia dos modos de vida quilombola: escatologia posta em prática

Propugnar uma escatologia da ancestralidade está enlaçado à ideia defendida por Krenak de adiarmos *o fim do mundo* (Krenak, 2020). Isso só será possível se pensarmos a escatologia como a esperança e o fim, não como fim do mundo, e sim como plenitude (Gl 4,4). Krenak vaticina que uma espécie de mundo precisa acabar, sim. Aquele mundo que se coloca como única possibilidade e que, portanto, elimina todos os outros mundos.

Em termos teológicos, precisamos esclarecer o discurso acerca do *fim do mundo* e *fim dos tempos*. Pesquisadores têm recuperado o real sentido do discurso bíblico acerca do *fim do mundo*, não em termos do *escathon* usado pelos fundamentalistas para afirmar que a destruição do mundo faz parte dos desígnios divinos. Neste sentido, Rossing e Buitendag recuperam a escatologia do império romano vigente nos tempos bíblicos, para contrapor a ideia do *fim do mundo* com o conceito de *economia* como *escatologia posta em prática*. Nos tempos de Jesus, Roma tinha uma escatologia própria, a saber, a ideologia do *império sem fim*, em sua dimensão geográfica e temporal, na qual o império era eterno e duraria para sempre:

Para Roma, ‘mundo sem fim’ significava ‘império sem fim’, tanto no sentido espacial de conquistar os ‘confins da terra’ geograficamente quanto no sentido temporal de durar para sempre. A propaganda romana, as moedas imperiais e os monumentos traziam slogans como *Roma Aeterna* – ‘Roma eterna’ – todos promovendo a ideia de que Roma era um modo de vida

divinamente ordenado, eternamente vitorioso e um império destinado a durar para sempre [...]. Hinos como o *Carmen Saeculare*, de Horácio, incluíam a afirmação de que Roma já havia trazido uma era de ouro de paz e prosperidade (Punt 2013:1) (Rossing; Buitendag, 2020, p. 3-4).

Com sua escatologia imperialista, “Roma se considerava eterna e abençoada, estabelecendo seu alcance até os confins da terra, os confins de todo o *oikoumene*” (Rossing; Buitendag, 2020, p. 3-4).

Rossing e Buitendag ressaltam que tanto Jesus como as comunidades cristãs primitivas rejeitaram essa escatologia do império romano como eterno e onipotente, porque somente Deus é eterno. Também, enfatizam que alguns livros do Novo Testamento desafiam a escatologia do império, como a ideia de *fim dos tempos*, como elaborado por Paulo (Romanos 8 e 1 Coríntios 10.11) e, também, em Apocalipse:

Uma forte sensação de um “fim” iminente permeia grande parte do Novo Testamento. Mas se olharmos mais de perto, o “fim” que esses textos vislumbram parece não ser tanto a destruição da terra (gê) ou o fim do mundo criado (*kosmos*). Em vez disso, como argumentou Rossing (2003), eles vislumbram o fim da ordem imperial romana de opressão e injustiça — um fim para o que os autores do Novo Testamento chamam de *oikoumenē* (Rossing; Buitendag, 2020, p. 4-5).

Assim, o anúncio do *fim dos tempos*, nas comunidades primitivas, não tem a ver com o fim do mundo criado, tampouco com salvação após a morte; mas sim, uma declaração anti-imperialista, de condenação divina do *fim do mundo imperial*:

‘Que horas são?’ Pergunta Paulo, usando a palavra *kairos*. É hora de acordar (Rm 13:11). Paulo declara que o tempo em que ele estava vivendo era o ‘fim dos tempos’. Esses pronunciamentos sobre o ‘fim dos tempos’ (1Co 10:11) não são apenas uma conversa vaga sobre o fim do mundo que muitos de nós crescemos aprendendo na escola dominical. Tampouco se refere a ir para o céu depois de morrer. Frases como ‘os príncipes deste século, que estão condenados a perecer’ (1Co 2:6) referem-se aos poderes políticos romanos – como se vê pela referência, dois versículos depois, ao fato de príncipes terem ‘crucificado o Senhor da glória’ (1 Co 2:8). Cristo nos livra ‘desta idade má’ (Gl 1:4), uma crítica não tão velada à ideologia da ordem imperial romana de uma ‘idade de ouro’. (Kahl 2014:505). Nesses versículos, Paulo está fazendo ousados pronunciamentos antiimperiais, desmentindo a propaganda do império (Rossing; Buitendag, 2020, p. 7).

Outra questão importante ligada a ideia de *fim do mundo* é a expressão *oikoumene*, que se refere ao *mundo habitado*, mais especificamente, ao *mundo imperial*, mas que foi, historicamente, interpretado como o mundo criado:

Contra essa propaganda pró-império, é surpreendente que o Novo Testamento se abstenha de se referir ao *oikoumene* em qualquer sentido positivo. Isso talvez se deva ao fato de que, no primeiro século, o *oikoumene* passou

a representar o Império Romano – um império que deveria chegar ao fim. Declarações como a ‘hora da provação que está chegando sobre todo o *oikoumene*’ (Rv 3:10) devem, então, ser lidas não tanto como uma tribulação geral do fim dos tempos que Deus infligirá ao planeta Terra, como afirmam os fundamentalistas, mas mais especificamente como julgamento ou juízo que Deus trará sobre todo o Império Romano e sobre todos aqueles que se beneficiam da injustiça de Roma (Rossing; Buitendag, 2020, p. 3-4).

Andries van Aarde, com a intenção de identificar as raízes positivas do termo *oikoumene*, retomando as pesquisas de Barbara Rossing, diz que

Em seu ensaio ‘(Re)claiming *oikoumenē*’, Barbara Rossing (2003: 76-78) descreve ‘*oikoumenē* como império’ e o poder imperial de Pompeu, Júlio César e César Augusto (Otaviano), que um após o outro foram retratados em artefatos como os poderes que pisotearam o mundo (*oikoumenē*). Rossing também interpreta a frase no ditado de Jesus ‘então o fim [*to telos*] virá’ (Mt 24:13–14) como ‘afirmando o fim do império ainda mais do que o fim do mundo geográfico ou da terra’ (Rossing 2003: 82) (Van Aarde, 2015, p. 5).

Para Van Aarde, o que temos é a descrição do *oikoumene* (mundo habitado) quando ele é governado pelo poder, mais especificamente o poder do império romano. Esse, sim, deve ser dessacralizado e chegar ao fim. Contudo, para Aarde, é possível a irrupção de um outro mundo ou, melhor, que o *oikoumene* seja governado diferentemente, por exemplo, pelas crianças ou pelo amor. Quando as *crianças governam a oikoumene* pode ser interpretado como metáfora da distopia do discurso da Igreja que condiciona a *vida em abundância* a uma segunda vinda de Cristo (*parusia*). Trata-se do discurso distópico do *sonho milenar*, alterando a potencialidade da utopia da abundância na vida real. Mas, por outro lado, quando o *oikoumene* está sendo governado pelo amor, significa que ele está sob a *economia divina*:

A metáfora ‘economia divina’ simboliza uma mudança situacional e contextual com consequências existenciais subsequentes que causaram transformação no *ethos* das pessoas e sua perspectiva ética sobre relações metafísicas e físicas. Ela representa uma reviravolta metafórica no sentido de que a hegemonia do paradigma anterior da pólis e do império foi desconstruída. A brutalidade de uma dominação exclusiva com nepotismo e exploração de forasteiros particularmente inclinados foi deslocada com o conceito *basileia* contra a *pólis* [...]. Estou convencido de que a noção de ‘reino de Deus’ (*basileia tou theou*), destinada a ser uma alternativa ao conceito de ‘império’ como o continuum da *polis* -ideologia aristotélica, representa uma das maiores transformações epistemológicas da história [...]. Na *basileia* divina, aqueles papéis sociais que antes eram considerados efetivamente fora da *polis*, são parte do dever moral da humanidade, chamada a viver de acordo com a natureza (na filosofia grega, frequentemente referindo-se a Deus) [...]. Esses *les misérables* são os ‘extremamente pobres, escravos, súditos políticos derrotados e mulheres’ [...]. Na *oikeiōsis* de Deus, não se governa em termos de uma ideologia hierárquica egoísta (Van Aarde, 2015, p. 6).

Segundo Van Aarde, a noção de *basileia tou theou* (reino de Deus) é chave para compreender o dom do amor como o coração da ecodominia.

Não pretendemos aprofundar, neste momento, a fundamental concepção do reino de Deus. Desejamos reforçar que é possível pensar em *oikoumene* para além da concepção pejorativa descrita no Novo Testamento. É possível construir um novo *oikoumene*, governado pela *economia divina*, no qual o amor seja o coração da ecodomia.

2.1 Escatologia como ecodomia

Os tempos de crise e devastação, como consequência do *habitar colonial* sobre a terra, exigem uma escatologia que gere esperança para a humanidade e a criação. Intuímos que o conceito de *ecodomia* pode ser uma chave interpretativa dos modos de vida quilombola, como luta permanente para alcançar a *vida em abundância* prometida por Jesus de Nazaré (cf. Jo 10.10).

O conceito de *ecodomia* aparece na literatura sobre ecoteologia e foi utilizado pela primeira vez na Faculdade de Teologia da Universidade de Pretória, África do Sul, em 1997. Ecodomia tonou-se, portanto, uma disciplina ligada ao ramo da ecoteologia que reflete sobre a maneira como os crentes devem reagir à crise climática. Em outras palavras, a ecodomia busca informar e iluminar a comunidade de fé para viver uma vida plena neste mundo (Venter, 2017, p. 92). Contudo, seguindo a tradição libertadora Latino-americana, que afirma que a teologia é sempre um ato segundo, cujo ato primeiro é a fé da comunidade, refletiremos sobre a práxis de libertação da comunidade afrodiáspórica a partir do conceito de *ecodomia*.

Vinculada à palavra *oikos* (*casa*), o conceito de *ecodomia* está intrinsecamente relacionado aos conceitos de *economia* e *ecologia*:

Ele aborda as crises mundiais atuais com relação aos desequilíbrios ecológicos e sociais. Precisamos, por um lado, de novas visões para a ‘política doméstica’ (*oikodomia*) e, por outro lado, uma reinterpretação dos tradicionais ‘estrangeiros em uma terra estrangeira’ (*paroikia*). O impulso construtivo e imanente das comunidades ecodômicas deve incorporar o elemento da não-conformidade crítica (Buitendag, 2019 *apud* Rossing; Buitendag, 2020, p. 1).

Como tal, a *ecodomia* está vinculada à imagem do mundo como *casa* (*oikos*), no qual vivemos todos juntos. De maneira mais proativa, “Ecodomia significa ‘construir a casa da vida’ [...]. Ecologicamente, a ecodomia é a arte de ‘habitar em vez de dominar a terra, nossa casa’” (Rossing; Buitendag, 2020, p. 1). *Ecodomia*, pois, denota comunidades alternativas na terra e pressupõe, também, a escatologia posta em prática, apontando para um projeto histórico do tempo presente, urgente e necessário (Rossing; Buitendag, 2020, p. 1-2).

Ecodomia, em seu sentido estrito, significa *construir a casa* e, figurativo denota a ideia, de *vida em sua plenitude* (Jo 10.10). Mas essa *vida em sua plenitude*, como dom prometido é, também, tarefa. Isso porque a *vida em sua plenitude*:

[...] não pode ser considerada um dado já adquirido, porque a realidade, tal como se apresenta na vida dos indivíduos e das comunidades, vem sob a forma de ‘vida em seu vazio’, vida em sua fragilidade. A ‘vida em sua plenitude’, exige um esforço, e os principais atores são os indivíduos que, em tais situações problemáticas, toma a iniciativa de curar e fazer a diferença (Villiers, 2017, p. 35).

É, portanto, em meio às experiências de *vida em seu vazio* que os indivíduos devem lutar pela historicização da *vida em sua plenitude*. Em meio aos processos históricos de negação da vida, os indivíduos devem responder criativamente para que a vida em sua plenitude possa brotar, contrariando o sistema hegemônico que conduz à vida precária.

A ‘vida em sua plenitude’ só pode ser realizada por meio de atos de bondade amorosa, amor altruísta e, muitas vezes, precisa *desafiar as expectativas e normas da sociedade da época, sem levar em conta as consequências*. Portanto, a *ecodominância* não é um estado natural das coisas, mas exige esforço (Villiers, 2017, p. 50, grifo nosso).

Partindo da confluência entre *ecodominância* e *ancestralidade*, acreditamos que os impulsos criativos e imanentes dos quilombolas podem fornecer pistas para pensar em uma escatologia da ancestralidade. Isso porque foram capazes de enfrentar a morte em todos os seus sentidos possíveis, renascer e originar uma sociedade alternativa à sociedade escravocrata/colonial patriarcal e capitalista, com sua lógica depredatória e mortífera. cremos que o conceito *ecodominância* pode ser uma categoria útil para interpretar esses e outros impulsos criativos da população quilombola em perspectiva escatológica de antecipação da *vida em sua plenitude*.

Nesse horizonte, descreveremos a fenomenologia do aquilombamento, que deve ser interpretado com saída da *vida vazia* e *precária* e luta pela *vida em sua plenitude*. Contudo, é preciso recordar que os negros-africanos escravizados, os indígenas e a Terra foram – e ainda são – os que mais sofreram com o advento da colonização e sua necropolítica. E se há uma fenomenologia do aquilombamento, é porque houve uma ontologia racial que construiu a figura do negro e o tachou em uma subontologia, como esvaziamento da vida, desumanizando-o (Caldeira; Alburquerque, 2022, p. 21).

2.2 Aquilombamento⁵ como reconexão com a Terra

Malcom Ferdinand, em seu livro *Uma ecologia decolonial*, descreve a fenomenologia do aquilombamento para nos desafiar a “pensar a partir do mundo caribenho” (Ferdinand, 2022). O aquilombamento designa a prática de negros/africanos escravizados que escaparam das agruras da

⁵ O aquilombamento não é uma exclusividade do Brasil, antes ele apareceu em muitos outros países com nome diferente. Por exemplo, na Colômbia (cimarrones), Haiti (marronagens) e Jamaica (Maroons).

escravidão e da maneira de *habitar colonial*, para tentar (sobre)viver nas florestas das montanhas vizinhas, em um *para-fora do mundo colonial*, de uma economia desumanizadora e depredadora da Terra. “A fuga quilombola frequentemente teve como condição o encontro de uma terra e de uma natureza. Diante de um habitar colonial devorador de mundo, os quilombolas colocaram em prática outra maneira de viver junto e de se relacionar com a Terra” (Ferdinand, 2023, p. 168).

Desterritorializados e submetidos ao colonialismo, os negros/africanos escravizados nasceram da *Middle Passage*, um nascimento para uma não existência. De africanos de diversas nacionalidades, desembarcaram homogeneizados sobre a fantasmagórica imagem do *negro* (Ferdinand, 2022, p. 168). Despersonalizados, desontologizados e animalizados, a fuga era um movimento de negação do sistema desumanizador e, ao mesmo tempo, a única possibilidade de construir uma sociedade alternativa, na qual o negro e a negra pudessem recuperar a sua humanidade.

A fuga para as florestas, como um mecanismo de aquilombamento, dará início ao processo de metamorfose do escravizado à quilombola, sujeito coletivo com raízes em valores africanos. Clovis Moura, a partir da sociologia negra, descreve os processos de subjetivação negra que desembocavam na irrupção do quilombo como uma organização social alternativa ou paralela de trabalho livre em relação ao escravismo colonial:

O seu agente social era o negro-escravo inconformado que traduzia esse sentimento no ato da fuga. Este era o primeiro estágio de consciência rebelde, obstinada e que já expressava e refletia um protesto contra a situação em que estava submerso. O **negro fugido** era o rebelde solitário que escapava do cativo. O segundo estágio era a socialização desse sentimento, e, em consequência, a sua organização com outros negros fugidos em uma comunidade estável ou precária. Era, portanto, a passagem, no nível de consciência, do **negro fugido** para o de **quilombola**. O seu protesto solitário adquiria um sentido social mais abrangente e já se expressava em atos de interação coletivos. O quilombola era, portanto, um ser social com uma visão menos fragmentária da necessidade de negar coletiva e organizadamente o instituto da escravidão (Moura, 2001, p. 103, grifo do autor).

Moura credita o fim do regime escravagista, em solo brasileiro, a essa resistência negra, que se opunha radicalmente ao regime colonial e escravagista. Enquanto o quilombo foi um módulo de resistência radical ao regime escravagista, a quilombagem, enquanto um *continuum*, representou, exatamente, por sua existência e permanência no tempo, o desgaste permanente do sistema (Moura, 2001, p. 112). Historicamente, durante mais de três séculos de escravidão negra, o quilombo – enquanto instituição em si – foi um núcleo negro onde se experimentava um sistema social alternativo à opressão do sistema colonial e desumanizador (Caldeira, 2022, p. 190).

O quilombola é, portanto, o negro escravizado que não se deixou ser colonizado, como enfatizava Nego Bispo ao postular o movimento da contracolonialidade. Antes, o quilombola preferiu a incerteza do futuro de habitar em liberdade na densa floresta, do que a certeza de uma vida inteira de cativeiro e negação de sua humanidade. Com a fuga para a floresta, o negro escravizado vai experimentar o limite da existência em prol de um projeto de libertação, para si e para a Terra. Sem condições de vida na densa floresta, o negro fugitivo enfrentava a morte de frente, chegando ao extremo de si mesmo. Ali, no chão da floresta, como uma semente que cai, esse fugitivo tomba como escravizado e renasce como quilombola. Ferdinand designa essa experiência de *matrigênese*, como um processo metafísico por meio da prova da morte.

O quilombola, esgotado por todos esses perigos [o risco de ser capturado pelo poder colonial, as intempéries e frio e ter de sobreviver no isolamento dessa natureza fora-do-mundo], abandona-se a essa terra encontrada numa morte provável. Essa morte não é unicamente o cessar da respiração, uma morte biológica; ela se torna, sobretudo, o símbolo do fim de uma existência que precede o encontro com a natureza. De repente, com essa fuga, morre o (a) exilado (a), morre o(a) sem Mãe Terra, morre o(a) arrancado(a)-de-sua-terra, morre o(a) escravizado(o)-alienígena-a-essas-terras. A morte se torna uma porta de saída, e até um caminho que alivia, apesar de tudo, essa experiência desoladora, encarnando não a conclusão da fuga, e sim, paradoxalmente, seu êxito (Ferdinand, 2022, p. 172).

Essa fenomenologia do aquilombamento é, com efeito, um movimento que coloca fim ao mundo colonial. E não apenas isso: essa experiência *kenótica* no meio da densa floresta abre a possibilidade real de adentrar a um novo mundo, a uma nova existência, a novos modos de ser. Assim como no ecofeminismo africano, a Terra é um lugar sagrado para o quilombola, pois torna-se, simultaneamente, túmulo e berço (Ferdinand, 2022, p. 173). Essa sacralidade está ligada ao caráter crístico da terra e da natureza, que devolve a vida àquele que fugiu das agruras da escravidão, de maneira que o destino dos quilombolas se encontra, irreversivelmente, conectado ao destino da Terra e vice-versa.

Pela matrigênese, uma comunhão de destino funda-se entre os quilombolas, a terra e a natureza. Os quilombolas desenvolvem, portanto, uma relação inversa ao abandono inicial quando demandavam a proteção de uma Mãe Terra. Para sobreviver, tornam-se aqueles que preservam a terra, que cuidam da natureza, transformando-se nos *primeiros ecologistas modernos das sociedades crioulas*. Essa atitude ecologista destaca-se inicialmente na gestão interna das comunidades humanas e não humanas formadas pelo cuidado e pela preocupação que são dedicados a essa terra de vida, assim como na maneira como esses quilombolas fariam de tais espaços um lar, um *oikos*, aprendendo sua linguagem, seu *logos*. [...] Longe de significar ‘agrupamentos de humanos’, como quer o uso corrente, as palavras ‘assentamentos’, ‘quilombos’, ‘mocambos’ ou ‘palanques’ representam, sobretudo, comunidades humanas e não humanas que escapam do habitar colonial da escravidão (Ferdinand, 2022, p. 174).

Intrinsecamente conectados com a Mãe Terra, os quilombolas recriaram valores africanos indígenas de cuidado e reverência para com a terra e toda a natureza. Na cosmovisão quilombola, que ressemantiza a cosmovisão africana na diáspora todos os seres estão interconectados, e há uma visão expandida de comunidade e sua sacralidade. Essa visão expandida de comunidade estará na base dos modos de vida quilombola.

2.3 Quilombo como *oikoumene*

Historicamente, os impulsos criativos dos quilombolas na América Latina deram origem a um novo tipo de organização social: o quilombo. O quilombo é uma instituição com valores africanos que configurou a maior resistência no Brasil. Certamente, o quilombo pode ser pensado como a concretização histórica dessa escatologia prática que o conceito *ecodominia* sinaliza, pois, para viver no quilombo, é preciso saber conjugar a arte de habitar e cuidar da terra.

Mas, não podemos nos esquecer de que essa interpretação acerca da epifania do quilombo não é uma perspectiva hegemônica, sobretudo sob a ótica do sistema mundo moderno colonial, que vive da negação da sacralidade da vida negra. Até pouco tempo, os quilombolas eram criminalizados e tratados como bandidos. Muitos quilombos, no período colonial, foram destruídos sob forte violência armada e os quilombolas torturados até a morte (Moura, 2022, p. 30-42).

No Brasil, os quilombos surgiram do ajuntamento dos negros escravizados que fugiam das agruras do cativeiro para criarem sociedades alternativas nas florestas:

O movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominantes nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil. Os quilombos, deste modo, foram [...] um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos (Carneiro, 2001, p. 11).

O quilombo, pois, surgiu como um mecanismo de resistência ao sistema desumano da escravidão/colonialismo, tornando-se um protesto radical e uma experiência social de resistência. Não apenas isso, mas também se tornou um lugar de reelaboração dos valores socioculturais dos africanos escravizados, no contexto de uma sociedade latifundiária-escravista (Caldeira, 2023, p. 213). O quilombo, como uma organização social enraizada

em valores culturais africanos, propunha outra ordem nas relações de gênero, na organização sociopolítica e econômica. Ou seja, havia no quilombo uma capacidade de reorganizarem-se de acordo com as demandas sociais no horizonte de justiça sociorracial, justiça de gênero e ecojustiça.

Essa instituição com valores africanos emergiu como única maneira de a mulher negra e de o homem negro recuperarem sua humanidade, isto é, a sua capacidade de ser para si mesmo e ser com e para os outros. Moura afirma que um dos fatores mais subversivos no quilombo reside na superação do complexo de hierarquização racial, pois sua população era “diferenciada etnicamente sem que sobre essas diferenças se monte uma escala hierárquica que desse valor positivo ou negativo a cada conotação étnica, graduando os agentes sociais segundo a sua cor” (Moura, 2001, p. 116). Essa nova sociedade quilombola rompe com a classificação social hierarquizada que estabelecia a inferiorização da população não branca em relação à população branca (Caldeira, 2023, p. 213).

Kabegele Munanga recupera o quilombo como lugar de uma antecipação histórica (e, podemos dizer, escatológica) de um *modelo de democracia plurirracial*, ainda por se instaurar no Brasil, visto que o quilombo foi um campo aberto a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), transcendendo os limites das fronteiras étnicas. Nele, as práticas e as estratégias quilombolas se realizavam dentro de um modelo transcultural visando formar identidades estáveis e abertas para além dos limites da sua cultura. Segundo ele, os quilombolas cultivavam uma abertura externa em duplo sentido: tanto para dar como para receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre os seres humanos. Assim, os quilombolas visavam à “formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro” (Munanga, 1996, p. 63). Os “quilombolas viviam em paz, numa espécie de fraternidade radical” (Carneiro, 2001, p. 14), com uma população heterogênea, de maioria negra, mesclada com “mulatos” e indígenas (Caldeira; Albuquerque, 2022, p. 11-12).

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, — uma síntese dialética (Carneiro, 2001, p. 18).

Essa nova sociedade alternativa quilombola, como uma espécie de contracultura da sociedade escravocrata, racista, patriarcal e capitalista, demonstra que é possível viver em outra ordem da existência, em perfeita comunhão com sua ancestralidade. Assim, antecipa a vivência do desejo de

Deus para toda a criação. Cabe ressaltar que a historiografia do quilombo tem sido majoritariamente patriarcal, o que tem ocultado o protagonismo das mulheres negras. Ferdinand destaca que no “interior dessas metamorfoses crioulas e dessa matrigênese encontram-se experiências especificamente femininas do aquilombamento”, mesmo que a experiência quilombola ainda reproduzisse, em alguns pontos, desigualdades de gênero. No entanto, é essencial ressaltar que sem o protagonismo das mulheres negras a resistência quilombola não teria sido possível, já que elas desempenhavam papéis fundamentais. Eram responsáveis por formar alianças que viabilizavam as fugas, atuando como “libertadoras”, ajudando a libertar escravizados; como “mães-quilombolas”, que optavam por permanecer cuidando dos filhos, mesmo sem garantia de que os seus companheiros voltariam para resgatá-las, e como “passadoras”, cuja missão era alimentar e esconder os quilombolas nas senzalas. Nos quilombos, eram ainda responsáveis pelo cultivo da terra e pela criação de animais, assegurando a subsistência das comunidades (Ferdinand, 2022, p. 177-178).

O quilombo, portanto, simboliza a antecipação escatológica do desejo de Deus no coração da história colonial. Longe de ser apenas um acontecimento do passado, no Brasil o modo de vida quilombola se apresenta como um princípio fundamental dos processos de subjetivação dos afro-brasileiros denominado *quilombismo*. Essa concepção traduz a ideia de reexistência como uma “afirmação humana, ética e cultural”, por meio da qual a população afro-brasileira desenvolve uma prática de libertação e retoma o controle de sua própria história (Nascimento, 2019, p. 284). Nesse contexto, a recuperação da ancestralidade africana é indispensável, pois ela informa e sustenta os modos de vida quilombola, conferindo-lhes um sentido profundo de conexão e continuidade cultural (Caldeira; Albuquerque, 2022, p. 12).

A espiritualidade africana é, também, recriada na diáspora através da experiência quilombola de renascer da Mãe Terra. Uma das marcantes características dessa espiritualidade quilombola é ser politeísta, que possibilita a percepção da divindade materializada em toda a natureza. Esse politeísmo quilombola, ainda insuficientemente pesquisado, está profundamente vinculado à memória ancestral africana e à crença na ancestralidade. Assim, o paradigma ocidental mostra-se limitado para compreender essa relação abrangente com tudo o que existe, especialmente no que diz respeito à integração dos ancestrais na natureza.

E é exatamente por isso que, para os povos originários e os quilombolas, “o futuro é ancestral”. Essa visão sugere que o futuro sempre esteve aqui, próximo a nós no passado, permanece agora e continuará a estar no porvir, como eterna presença do ser, conforme afirma Krenak. Trata-se de vivenciar uma outra temporalidade, na qual o futuro não é concebido como algo distante e sempre por vir, mas como uma realidade já presente: o futuro ancestral.

Concluindo

A afirmação de que o *futuro é ancestral* pode ser compreendida como uma metáfora do conceito *Sankofa*, que, por sua vez, constitui uma categoria valiosa para engajarmos em um processo de comum humanização. Sankofa nos ensina que o futuro não é algo eternamente diferido na história, mas está acessível àqueles que têm a coragem de revisitar o passado e aprender com ele.

Neste sentido, revisitar o quilombo como uma sociedade alternativa nos permite compreender como os negros resistiram ao colonialismo e ao capitalismo no passado e continuam a inspirar formas de resistência no presente. O quilombo testemunha a possibilidade de outros modos de vida, que atualizam e concretizam uma escatologia prática, antecipando o desejo de Deus de trazer vida em plenitude para todos. Nesse contexto, aquilombar-se e formar novos quilombos emerge como um imperativo ético e epistemológico, essencial para promover justiça epistêmica, justiça de gênero, justiça epistemológica e ecojustiça no Brasil.

Não se trata de universalizar a experiência quilombola, mas de reconhecer que as vivências particulares dos afrodiaspóricos, especialmente dos quilombolas, podem iluminar nosso caminho frente a um sistema que perpetua a desumanização dos povos negros e indígenas e suas sabedorias ancestrais. Afinal, um povo que resistiu criativamente ao colonialismo, ao capitalismo e às suas economias depredatórias – e que segue resistindo – carrega contribuições essenciais para um mundo que insiste em narrativas únicas e excludentes.

A resistência quilombola e seus modos de vida revelam que viver fora do paradigma colonial e capitalista não é apenas possível, mas também necessário e urgente. Habitar o *oikoumene*, guiados pela ancestralidade, não apenas pode *adiar o fim do mundo* como o conhecemos, mas também acelera o “fim dos tempos” colonial e capitalista, abrindo espaço para a construção de uma nova ordem de existência baseada em justiça, comunhão com a terra e respeito às sabedorias ancestrais.

Referências

ABUD, Marcelo. O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial? 2023. Disponível em: <https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contra-colonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/>. Acesso em: 07 jul. 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNAR-

DINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019. p. 9-26.

BOFF, Leonardo. Panteísmo versus Panenteísmo. *IHU*, 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/508499-panteismoversuspanenteismo>. Acesso em: 10 set. 2024.

BUITENDAG, Johan. Some reflections on the genealogy of the 'Pretoria model': Towards a definition of theological education at a public university. *HTS Theological Studies*, v. 75, n. 3, a5927, December 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5487>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra e mulherismo africana. O poder das mulheres negras de matrigestar potências de vida. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, n. 1, p. 213-237, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5167>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa; ALBURQUERQUE, Francisco das Chagas. Cuestiones críticas en los estudios de teología negra desde una perspectiva decolonial. *Theologica Xaveriana*, [s.l.], v. 72, p. 1-27, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.qcetn>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra: a fenomenologia do damné como caminho de humanização. *Horizonte*, [s.l.], v. 17, n. 53, p. 991-1020, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p991>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa. Theoquilombism: Black Theology between Political Theology and Theology of Inculturation. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 53, n. 1, p. 137-159, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21768757v53n1p137/2021>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa; ARTUSO, Vicente. Sacerdotisas africanas no mundo bíblico. Leitura decolonial de Êxodo 4.24-26. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 3, p. 1-27, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n361311>. Acesso em: 10 set. 2024.

CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 3, p. 1189-1210, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000300023>. Acesso em: 10 set. 2024.

CARNEIRO, Edilson. Singularidade dos quilombos. In: MOURA, Clovis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 11-31.

DUBE, Musa W. African Eco-feminisms: African Women Writing Earth, Gender and the Sacred. In: GUDHLANGA, Enna S; DUBE, Musa W; PEPNENE, Limakatso E. (Eds.) *Ecofeminist Perspectives from African Women Creative Writers Earth, Gender, and the Sacred*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2024a. p. 3-34. [Ebook].

DUBE, Musa W. Sankofa 2024: Multi-Axial Sankofa Journeys, Dreams, and Dances. In: DUBE, Musa W; MUSILI, Teresia K; OWUSU-ANSAH, Sylvia (eds.). *Gender and African Indigenous Religions*. New York: Routledge, 2024b. p. 1-22.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica em Ciências Sociais*, [s.l.], v. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 10 set. 2024.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

MARIA, Ester L. J. Lobolo: uma linguagem simbólica ligada à tradição e que desafia o tempo e as gerações. In: CALDEIRA, Cleusa (Org.). *Teologia feminista negra*. Vozes que ecoam da África e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 27-46.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

MOLATO, Kenosi; DUBE, Musa W. The Christc Okavango Delta of Botswana. In: CHIRONGOMA, Sophia; KIILU, Ven S. W. *Mother Earth, Mother África*. World Religions and environmental Imagination. Stellenbosch: Africa Sun media, 2022. p. 37-55.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Dandara, 2022.

MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis. (Ed.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió: EDUFAL, 2001. p. 103-118.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 10 set. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil*. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

PENNINGTON, Emily. Taking Back the Future: Reclaiming Eschatology as a Source of Hope for Women. 2013a. Disponível em: https://www.academia.edu/9625067/Taking_Back_the_Future_Reclaiming_Eschatology_as_a_Source_of_Hope_for_Women. Acesso em: 07 mai. 2024.

PENNINGTON, Emily. Touching the Future: A Living Eschatology. Society for the Study of Theology University of Nottingham. 2013b. Disponível: https://www.academia.edu/9625113/Touching_the_Future_A_Living_Eschatology. Acesso em: 07 mai. 2024.

ROSSING, Barbara R; BUITENDAG, Johan. Life in its fullness: Ecology, eschatology and ecodomy in a time of climate change. *HTS Theological Studies*, [s.l.], v.

76, n. 1, p. 1-9, 2020. Disponível: <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.6245>. Acesso em: 07 mai. 2024.

VAN AARDE, Andries. *Ecodomy: Life in its fullness – if love rules the oikoumenē. Verbum et Ecclesia*, [s.l.], v. 36, n. 3, p. 1-8, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i3.139>. Acesso em: 07 mai. 2024.

VENTER, Pieter M. A contribution from Proverbs and Daniel to reflection on Ecodomy. In. HUMAN, Dirk J. (Ed.). *Ecodomy – Life in its fullness. Brokenness and Wholeness*. South Africa: AOSIS, 2017. p. 92-104. Disponível em: <https://books.aosis.co.za/index.php/ob/catalog/book/68>. Acesso em: 10 set. 2024.

VILLIERS, Gerda de. Ecodomy: Taking risks and overstepping boundaries into the Book of Ruth. In. HUMAN, Dirk J. (Ed.). *Ecodomy – Life in its fullness. Brokenness and Wholeness*. South Africa: AOSIS, 2017. p. 35-50. Disponível: <https://books.aosis.co.za/index.php/ob/catalog/book/68>. Acesso em: 10 set. 2024.

Artigo submetido em 08.10.24 e aprovado em 15.02.25.

Cleusa Caldeira é doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professora permanente na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Orcid.org/0000-0001-7202-0682. Email: cleusa.caldeira@puc-campinas.edu.br

Endereço: Rua Sergipe, 1503, ap. 301. Centro
869020-330 — Londrina-PR.

Editores: Franklin Alves Pereira e Márcia Eloi Rodrigues

