



## Recensão a *A terra dá, a terra quer*, de Antônio Bispo dos Santos

Henry Rafael Vallejo Infante

*Práticas da História*, n.º 19 (2024): 355-373

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

This journal is funded by National funds through FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the projects UID/HIS/04666/2013, UID/HIS/04666/2019, UIDB/04666/2020, UIDP/04666/2020, UIDB/04209/2020, UIDP/04209/2020 and LA/P/0132/2020.

**Antônio Bispo dos Santos**

*A terra dá, a terra quer*


São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023, 112 pp.

**Antônio Bispo dos Santos:  
Un discurso contracolonial desde la profundidad  
y simpleza del pensamiento filosófico de las  
cosmologías quilombolas**

Henry Rafael Vallejo Infante\*

**Contextualizando los matices entre  
lo decolonial, postcolonial e contracolonial**

Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio<sup>1</sup>.

\* Henry Rafael Vallejo Infante (vallejo.henry@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0003-2703-6305>. Universidade Federal do Paraná, Rua XV de Novembro, 1299, Centro, Curitiba – PR, CEP 80.060-000, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Receção da recensão original: 24-11-2024. Receção da versão revista: 13-12-2024. Aceitação: 14-12-2024.

<sup>1</sup> Antônio Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer* (São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023), 59.

Si bien es cierto que a simple interpretación, tanto los autores decolonialistas así como los postcolonialistas y más recientemente Antônio Bispo dos Santos, con su postura contracolonialista, coinciden en denunciar los abusos, violaciones e imposiciones colonialistas e imperialistas del sistema moderno eurocéntrico a nivel global o *glo-cal*, como esa mirada desde el territorio para comprender el mundo; se hace de vital importancia destacar el lugar de enunciación que soportan dichas miradas emergentes y emancipatorias, las cuales presentan matices que evidentemente se entrelazan en algunas denuncias críticas sobre lo que Edgardo Lander, señala como:

El discurso hegemónico de un modelo civilizatorio [...], como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida<sup>2</sup>.

Si bien, los contradiscursos frente al discurso homogeneizador no se encasillan en pequeñas definiciones conceptuales, diciéndole al lector lo que es con exactitud delimitada el constructo teórico del postcolonialismo, decolonialismo y contracolonialismo, los escritores destacados como sus máximos exponentes, sí se toman la tarea de señalar lo que no es, esto a partir de análisis críticos y reflexivos de la realidad, asumiendo recortes temporo-espaciales, argumentando planteamientos diferentes fundamentados en aspectos de carácter político, geohistórico, cultural y espiritual, mismos que nos van a permitir comprender las tendencias e intereses, que los autores perciben como una necesidad sujeta a cambios y transformaciones en busca de sociedades más justas, ecológicas y equitativas.

Ahora bien, para identificar y comprender de forma más didáctica dichas diferencias se aprovechan los aportes planteados por Fernando Coronil cuando describe la tendencia del postcolonialismo desde su sentir de insatisfacción como latinoamericano y caribeño:

<sup>2</sup> Edgardo Lander, “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”, in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, org. Edgardo Lander (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 11.

Resulta sorprendente, particularmente desde la experiencia latinoamericana, que el creciente campo académico de estudios postcoloniales en los centros metropolitanos se haya destacado básicamente por trabajos sobre el colonialismo norte-europeo en Asia y África. A pesar de que la colonización europea en las Américas involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y África, ésta aparece sólo de una manera tangencial en el campo de estudios postcoloniales. Latinoamérica y el Caribe, como objetos de estudio y como fuentes de conocimiento sobre el (post)colonialismo, están ausentes u ocupan un lugar marginal en sus debates y textos centrales. Esta exclusión también ha conllevado una notable ausencia del imperialismo en los estudios postcoloniales, asunto central para los pensadores latinoamericanos, quienes desde la independencia en el siglo diecinueve han prestado especial atención a las formas persistentes de sometimiento imperial postcolonial<sup>3</sup>.

Desde las palabras de Coronil, podemos evidenciar de forma inmediata que los estudios postcoloniales no toman como punto geohistórico de análisis la colonización europea iniciada por el reino de Castilla en 1492, momento que marca el inicio del genocidio europeo sobre los pueblos originarios del *Abya Yala*<sup>4</sup>, exterminando no solo a las comunidades indígenas, sino también erradicando sus creencias y modos de vida, tal como lo refiere Ronny Velásquez al denunciar:

En este sentido, hasta los dioses de los pueblos indígenas fueron erradicados de sus maneras de ser, de pensar y sus propios sistemas religiosos. Simplemente se impuso un Dios judeo-cristiano y en nombre del rey de España y

3 Fernando Coronil, "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", in *La colonialidad del saber*, 87.

4 Nombre del continente americano en idioma Caribe-Kuna.

de otros sistemas europeos de la época se tomó posesión de tierras y seres humanos<sup>5</sup>.

En otras palabras, la corriente de pensamiento decolonial surge como un frente interdisciplinar y contrahegemónico de lucha para evidenciar al atropello europeo por más de 500 años, tomando como punto de partida la colonialidad del poder institucional presente en “las universidades occidentalizadas [que] internalizaron desde su origen las estructuras epistémicas racistas/sexistas creadas por los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI”<sup>6</sup>. Mientras que, por otra parte, las producciones teóricas postcoloniales parten del foco geohistórico de la colonización europea sobre Asia y África en el siglo XVIII.

Dejando claras esas diferencias de tiempo y espacio, se hace indispensable evidenciar que elementos presenta el pensamiento contracolonial de Antônio Bispo dos Santos, en relación con los estudios decoloniales y postcoloniales. Para ello, se destaca como esa primera característica sobresaliente, la autenticidad reflexiva y propia del sistema de creencias de la comunidad quilombola, a través de un tejido social territorializado, mismo que emerge del saber popular a partir del reflexivo diario convivir a plenitud con el paisaje cultural, pues estas lecturas se manifiestan desde la comprensión genuina de su cotidianidad, sumada a la valoración de sus herencias culturales, el vínculo afectivo por su mundo de vida y su sentir contemplativo en torno a la tierra, entendida esta desde una profunda subjetividad e intersubjetividad de reinterpretaciones contracolonialistas:

Quando nasci, tínhamos provavelmente dois terços da população dita humana morando no que se chama de meio rural – morando no campo, na linguagem colonialista. Naquele tempo, o que produzíamos no campo, o que extraíamos e o que lavrávamos da terra era suficiente para nos alimentar. E o que

5 Rommy Velásquez, *Estética Aborígen* (Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 2008), 12.

6 Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa* 19 (julio-diciembre 2013): 31-58.

sobrava era suficiente para alimentar quem estava na cidade, pois as cidades também eram pequenas. E como mais de dois terços da população se autoalimentava, era simples abastecer o outro terço. O transporte para a cidade podia ser feito por tração animal. Precisávamos levar o necessário para um terço da população e trazer quase nada, porque lavrávamos quase tudo. O transporte animal era resolutivo, não precisávamos de carros, a não ser carros de boi para transportar as coisas muito pesadas que os animais ou nós mesmos não éramos capazes de levar. O nosso transporte usava sempre energia orgânica<sup>7</sup>.

En el párrafo anterior se puede apreciar que los planteamientos del maestro nordestino no se empañan con las estructuraciones academicistas de las universidades occidentalizadas, a las que hace mención Ramón Grosfoguel cuando critica la influencia canónica en los programas educativos del “conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países” haciendo mención de Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU<sup>8</sup>.

Lejos de ese ego academicista del colonialismo, que instauró la generalización universalista de conceptos encasillados en verdades únicas, así como la supuesta objetividad que no da espacio a la espiritualidad, la poesía, y los afectos comunales; mientras por otro lado se percibe el intento de los decolonialistas y postcolonialistas de dar respuestas continentales a las deudas histórico-sociales con los pueblos indígenas y afro-latinoamericanos, abrazándose desde lo consciente e inconsciente a los sistemas de producción como base primordial onto-epistémica.

La sabiduría del autor rompe con esas retóricas ajenas y parte de la contemplación del entorno inmediato, lo propio de su paisaje cultural, de la proximidad a la tierra y su gente, personas de carne y hueso, vivas, comunes, con comportamientos de simples mortales, honestos con sus cosmologías, y no como es costumbre en el mundo académico, que recurren a la tra-

7 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 79-80.

8 Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, 31-58.

dición de construir una argumentación citando a muertos de países lejanos, los cuales la mayoría de las veces no tienen nada que ver con las realidades suramericanas o locales como la población de Piauí o la Caatinga.

Quando eu era criança, fazíamos muitas portas de vara de coco babaçu, mas hoje as minhas portas são de ferro. Estou longe dos cocais e com uma saudade enorme das portas de vara! No Cerrado, a mesma coisa: as pessoas usavam portas, mesas, cadeiras e camas de talo de buriti. Havia uma diversidade arquitetônica sem medida<sup>9</sup>.

El maestro quilombola no escribe desde teorías etéreas o foráneas sus cosmologías o el contracolonialismo, él ejerce una introspección de sus memorias y las experiencias compartidas en comunidad, sin utilizar palabras rebuscadas que impresionen a los eruditos, tanto de oficio, como de ocio; él simplemente recurre a un recuerdo que, al ser planeado desde la simpleza del lenguaje cotidiano, automáticamente choca con todo lo que el paradigma de la modernidad ha naturalizado a través del discurso humanista, catapultando permanentemente una supuesta superioridad del humano sobre animales, plantas y espíritus, privilegiado y colocado en el centro del universo por figuras como Hannah Arendt, quien desarrolla un discurso que hasta la actualidad sirve de base al neoliberalismo, con su propaganda del progreso y el porvenir para justificar los abusos contra la madre tierra, expresando:

El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. [...] La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí sí que es cierto que el fin

9 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 61.

justifica los medios: más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera<sup>10</sup>.

La violencia de discursos de ese tipo es la violencia que se refleja actualmente en la deforestación maderera, la extracción minera, la contaminación de los ríos con mercurio y cianuro, la quema indiscriminada de bosques enteros solo para expandir más y más el agronegocio. La modernidad en sus versiones más recientes, postmodernidad e hipermodernidad, es el voraz enemigo que desde la contemplación reflexiva el maestro combate con su mayor fortaleza, la palabra amena y serena. Sobre eso comenta:

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também.

Em outros escritos em que traduzi os saberes ancestrais de nossa geração avó da oralidade para a escrita, trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de conceitos. A partir daí, seguimos na prática das denominações dos modos e das falas para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las<sup>11</sup>.

Problemáticas como el consumismo, la producción de basura, las ganas de controlar y erradicar cualquier forma de vida microscópica

10 Hannah Arendt, *De la historia a la acción. Labor, trabajo, acción* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1995), 99-100.

11 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 13.



dentro de nuestras casas, el autor denuncia y defiende desde el cuento anecdótico, un método de la sabiduría ancestral que recrea y cautiva la atención de niños y adultos, tanto de los que viven en zonas periféricas, así como en las grandes urbes; de allí que sus trabajos rompen las fronteras del claustro universitario y sus muros de distinción, superando el alcance de los estudios postcoloniales y decoloniales, pues uno solo existe y genera transformación en las cátedras universitarias y el otro, de carácter más político, deja de lado a la población infantil para focalizarse en jóvenes y adultos. Pero a quien no se le despierta el niño interior al escuchar las poéticas andanzas de un muchacho que contempla, disfruta y vive desde, en, con y por la naturaleza:

Eu ia para a escola a pé, andava cerca de nove quilômetros. Estudava à noite e ia para a roça no meio do dia. Ia correndo, não dava tempo para fazer muitas coisas, mas, às vezes, quando passava por um pé de pequi, colhia os pequis e levava para parentes na cidade. Colhia frutas no caminho para casa, me alimentava, brincava, *passarinhava*, tomava banho de riacho. Minha vida era um paraíso: aquilo não era trabalhar, era viver. Íamos vivendo – não precisávamos ter planejamento, só confluências<sup>12</sup>.

El discurso del maestro António es especialmente contundente, fresco y genuino, porque su génesis no proviene de un salón de clases, sino de la vida misma, los contratiempos cotidianos y las reflexividades emergentes. Tal como el caso de los immaculados pisos de porcelanato blanco que invadieron durante las dos últimas décadas los hogares de las generaciones contemporáneas, imponiéndose como una necesidad de control absoluto del espacio que se habita. Bispo dos Santos, desde una magistral sencillez, recurre a sus memorias de infancia y narra sin tapujos o adornos:

<sup>12</sup> Santos, *A terra dá, a terra quer*, 80.

Fui criado numa casa de chão batido, onde andava descalço. As galinhas e os outros animais conviviam conosco dentro de casa. Quando uma galinha estercava na casa de chão batido, a parte úmida do esterco, das fezes da galinha, era absorvida pela terra. Tirávamos a parte sólida e jogávamos no quintal para servir de adubo. Para o povo da cidade, isso é um horror. Pisar as fezes da galinha? Impossível! Tem que ter uma cerâmica bem lisinha para poder enxergar qualquer outra vida, qualquer outro vivente que estiver ali, para poder desinfetar e matar qualquer microrganismo. Matar até o que não se vê. Para andar descalço, é preciso desinfetar o chão: a cerâmica foi criada porque os humanos não podem pisar a terra. Os calçados foram criados porque os humanos não podem pisar a terra. Porque a terra é o anseio original<sup>13</sup>.

Ahora bien, sin pensarlo dos veces puedo decir que resonó en mí la línea “los humanos no pueden pisar la tierra”, fueron tantas las interpretaciones que esa poderosa frase me generó en la mente, activando pensamientos que retumbaban como sonoros ecos, llevándome al autoanálisis y la autocrítica contracoloniaista, con interrogantes que tienen múltiples lecturas y respuestas, por ejemplo: ¿A qué precio nosotros, los descendientes de pueblos indígenas ingresamos a la universidad? ¿Cuántos de nuestros saberes propios y modos de vida dejamos atrás para alcanzar una formación académica? ¿A qué humanos se refiere el autor cuando declara? “Eles se sentem os donos da inteligêcia, se sentem o próprio deus – o deus na lógica da verticalidade, na lógica do poder, da interferência na vida alheia e da manipulação, e não um deus na lógica da biointeração”<sup>14</sup>.

Esas últimas líneas me hacen recordar a ciertos colegas que por manejar algunas teorías ya se consideran parte del círculo de dioses o

13 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 18.

14 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 30.

semidioses del Olimpo en los ambientes universitarios, pero también es posible pensar que el autor incluya a aquellos que tienen vergüenza étnica por sus orígenes y para opacar sus inseguridades caen en las redes del capitalismo y su consumo compulsivo o, en otro posible escenario, solamente categoriza a todos los que no se sienten parte de la naturaleza, ejerciendo un racismo “contra as raças de fruta, de peixes e também contra os animais silvestres”<sup>15</sup>, y se creen superiores para dominarla y domesticarla en nombre del progreso, como resultado de la desconexión y de la cosmovia. Sobre esto Antônio Bispo dos Santos añade:

A cosmovia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmovia? A contracolônização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmovia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentramos o politeísmo, nos imunizamos. No mundo politeísta não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror. Os deuses e as deusas são muitos e não temos medo de falar com eles. No mundo politeísta ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas – tem para todo mundo. Como no mundo monoteísta só há um deus, é uma disputa permanente. O povo de Israel contra o povo da Palestina, por exemplo. Estão se matando na disputa por um deus. No nosso caso, não é preciso: temos Exu, Tranca Rua, Pomba Gira, Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro<sup>16</sup>.

En este punto, la contracoloniaidad se separa plenamente del falso ateísmo propuesto por el marxismo que si bien deslegitimaba el cristianismo, convirtió a los medios de producción, la economía y las nuevas tecnologías en creencias casi religiosas. Antônio Bispo dos San-

15 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 82.

16 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 19.

tos, desde su autoreconocimiento como quilombola orgánico, politeísta y diverso, invita al respeto del pluriverso de creencias, deidades y ritos.

**Colectivo no es sinónimo de comunitario  
e intercambio tampoco es compartir**

Certa vez, fui cuestionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las”<sup>17</sup>.

Algunos análisis decoloniales y postcoloniales construyen sus discursos desde la perspectiva colectiva, al igual que un campo en los estudios de la memoria. El problema comienza cuando ciertos investigadores, desde el total desconocimiento intentan imponer los postulados genéricos de Maurice Halbwachs, desarrollados en sus textos *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) y *La mémoire collective* (1950), sobre pueblos indígenas, quilombolas y caíçaras. Esto sin siquiera reflexionar que un abordaje ajeno a las formas ancestrales de hacer memoria desde el entendimiento de la simbiosis a la que hace referencia Viveiros de Castro, entre humanos y no humanos<sup>18</sup>, respecto a la importancia de los sueños y de la vigencia del mito como memoria viva, sería un gran irrespeto a los modos de vida originarios.

La teorización de la memoria de Halbwachs se ve nutrida desde la evidente mirada de Émile Durkheim, Sigmund Freud y su profesor Henri Bergson (1896), pues lo cita constantemente para criticarlo y burlarse de sus análisis sobre los sueños, el espíritu y lo transpersonal, haciendo mano de la perspectiva basada en el naciente para el momen-

17 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 13.

18 Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

to, del materialismo histórico que surge de Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895).

Pero al revisar las obras de Halbwachs con detenimiento, podemos percibir al “humano” del autor como único centro, motor y fuerza de producción de las necesidades memorísticas y socio-económicas de la vida (pensamiento humanista como dominio de la naturaleza – materia) a partir de conglomerados intersubjetivos; donde Halbwachs declara al ser, inmerso en la reproducción del “orden de los acontecimientos físicos y sociales, tal como son reconocidos y fijados por los hombres de nuestro grupo, se nos imponen”<sup>19</sup> patrones deterministas, enfatizando: “Asimismo, podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en las memorias individuales”<sup>20</sup>.

Lo complejo es que la palabra colectivo se anuncia muchas veces como sinónimo de comunidad o comuna cuando en realidad es muy diferente, incluso desde perspectivas neoliberales se aprovechan para el mercadeo, utilizando el término *community* a fin de vender una idea de miembro de un grupo, un ficticio vínculo o hermandad que no es otra cosa que el intercambio de servicios amparado en la economía. Sobre esto Byung-Chul Han nos comenta:

La época sin fiestas es una época sin comunidad. Hoy se evoca por todas partes la *community*, pero esta es una forma mercantil de comunidad. No permite que surja ningún nosotros. El consumo desatado aísla y aleja a las personas. Los consumidores están solos. También la comunicación digital resulta ser una comunicación sin comunidad. Los medios sociales aceleran la desintegración de la comunidad. El capitalismo transforma el propio tiempo en una mercancía. Con lo cual, este pierde toda festividad.<sup>21</sup>

19 Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2004), 323.

20 Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, 11.

21 Byung-Chul Han, *Vida contemplativa* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2023), 4.

Análisis que armónicamente entra en profundo diálogo con la reflexividad de Antônio Bispo dos Santos cuando acota su visión tanto de comunidad como de la fiesta a partir de la escucha atenta que de joven asumió frente a sus ancestros, una práctica que cada vez más cae en desuso por las generaciones del nuevo milenio:

Nas nossas comunidades, havia as pessoas que fabricavam instrumentos musicais e as pessoas que os tocavam. Alguns fabricavam e tocavam, outros cantavam. Nas festas, todos revezavam. As festas não eram mercadoria. Minha avó dizia que tinha a festa e tinha o furdunço. A festa era uma comemoração, um festejo, uma manifestação de alegria. E o furdunço era aquele movimento feito de forma oportunista para ganhar dinheiro, sem relação com a vida, sem autenticidade. Quando não se estava festejando nada, ela chamava de furdunço.

O dinheiro não circulava no nosso ambiente. A comunidade era formada por grandes famílias e todas plantavam cana. Eram necessárias várias pessoas numa moagem. Quando a família não resolvia, o que se fazia? Se eu plantava cana e dez outros amigos plantavam cana, nos juntávamos. Numa semana tirávamos de um, na outra, do outro, e assim consecutivamente. Ninguém armazenava aquele produto, porque quando você estava moendo, eu pegava no seu engenho aquilo de que precisava. Quando eu estava moendo, você pegava no meu<sup>22</sup>.

A esa perspectiva, producto de la mirada crítica de la comunidad y el conocimiento real del por qué la fiesta existe, le podemos sumar otro planteamiento que contextualiza desde otro lugar, lo acotado por nuestro autor reseñado. Byung-Chul Han, recurriendo a la fiesta del

<sup>22</sup> Santos, *A terra dá, a terra quer*, 40.

*Sabbat*<sup>23</sup>, comenta sobre la fiesta desde la mirada del capitalismo y su contraparte, lo que el sentir comunal comprende por fiesta:

El capitalismo, por el contrario, transforma incluso la fiesta en mercancía. La fiesta se transforma en eventos y espectáculos. Carecen del reposo contemplativo. En cuanto formas de consumo de la fiesta, no establecen una comunidad. En su ensayo *La sociedad del espectáculo*, Guy De-bord describe el presente como una época sin fiestas: “Esta época, que exhibe ante sí misma su tiempo como si fuera el retorno precipitado de una multitud de festividades, es también una época sin fiestas. Lo que en el tiempo cíclico era el momento de participación de una comunidad en la dilapidación lujuriosa de la vida es imposible en una sociedad sin comunidad y sin lujo”<sup>24</sup>.

A fin de complejizar aún más las diferencias entre el colectivo humanista de las ciudades modernas, donde muchas veces las personas no conocen a los vecinos, no se dejan influenciar por el sonido de los pájaros, el movimiento de las hojas de los árboles, los vínculos afectivos de comunidad son cada vez más escasos, o simplemente sienten que relacionarse al paisaje cultural local puede ser perjudicial para el desarrollo de su vida privada, de éxitos comerciales, ateísta, solitaria y de consumo. Antônio Bispo dos Santos comenta:

*Humanismo* é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os *diversais* – os cosmológicos ou orgânicos. Se

23 Su origen viene del séptimo día de la semana en el calendario hebreo, considerándolo como sagrado, de allí que, para celebrarlo, cualquier clase de trabajo debe parar.

24 Byung-Chul Han, *Vida contemplativa*, 4.

os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversos não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente.

A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original<sup>25</sup>.

La carrera colectiva rumbo al desarrollo económico, por el ego consumista de los objetos, por la idea de lujo del neoliberalismo, es la carrera eurocristiana y humanista de los cosmovivos, los monoteístas que ahora se declaran ateístas (gente que sólo creen en las fuerzas productivas de la economía, lo objetivo y las tecnologías), que fueron domesticados por el modelo civilizatorio de la modernidad, los vanidosos que no pisan la tierra con el pie, porque se creen superiores a todo lo que brota de la madre tierra, pero la cosmología comunal conoce otro tipo de lujo, el que viene de la ancestralidad, del vínculo, del amor y de la extravagancia. Al respecto, Byung-Chul Han escribe:

Junto con la comunidad, otro rasgo constitutivo de la fiesta es el lujo. Este último anula las limitaciones económicas. En su calidad de vivacidad reforzada, de intensidad, el lujo es un luxarse, es decir, un salirse, un desviarse de la necesidad y de las necesidades de la pura vida. El capitalismo, por el contrario, absolutiza la supervivencia. Y cuando

<sup>25</sup> Santos, *A terra dá, a terra quer*, 30.



la vida degenera en supervivencia, el lujo desaparece. Ni siquiera el más alto rendimiento llega hasta él. El trabajo y el rendimiento pertenecen al orden de la supervivencia. No existe una acción que tenga la forma del lujo, puesto que la acción se basa en una carencia. En el capitalismo incluso el lujo se consume: adopta la forma de una mercancía y pierde su carácter festivo y su resplandor<sup>26</sup>.

Para los pueblos indígenas, quilombolas y caiçaras, el lujo comunal es la capacidad de no limitarse por las horas marcadas que nos imponen desde el Meridiano de Greenwich cuando hay una fiesta de orden ritual, de paso o de celebración a la vida, lujo es vivir sin esclavizarse ante los sistemas de producción que toman todo tu tiempo útil y que cuando estas viejo y sin fuerza te desechan; para los eurocristianos y ateístas, es vivir una explotación para marcar los días exactos de unas vacaciones, que le generarán al final más deudas con la tarjeta de crédito.

Sobre el lujo interpretado como posesión de objetos, Davi Kopenawa y Bruce Albert nos relatan la siguiente particularidad, vivida y sufrida desde la perspectiva indígena del pueblo Yanomami a partir de la influencia del mundo moderno:

Quando viram a profusão de objetos estranhos que eram guardados nos acampamentos dos brancos, nossos antigos, que nunca tinham visto nada parecido, ficaram muito excitados. Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões e machados novos, panelas de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: “Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser mesmo muito habilidosos, já que tudo o que

26 Byung-Chul Han, *Vida contemplativa*, 4.

tocam fica tão bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetos valiosos!” Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matihî*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos. Depois, conforme as foram conhecendo melhor, deram um nome a cada uma delas, para poderem pedi-las aos forasteiros. Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte<sup>27</sup>.

Las construcciones mentales de lo que es el lujo para las masas colectivas de la modernidad son como veneno eurocristiano para todos los pueblos que preservan sus raíces ancestrales, comunidades con pluriversos propios, diversos, orgánicos y de alta complejidad espiritual. Sistemas de valores y creencias que no responden al adoctrinamiento fundamentado en el consumismo y a la cosmovisión importada desde Occidente.

### A modo de cierre

Quando ouço a palavra confluência ou a palavra compartilhamento pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço troca, entretanto, sempre digo: “Cuidado, não é troca, é compartilhamento.” Porque a troca significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é uma coisa que rende<sup>28</sup>.

27 Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 409.

28 Santos, *A terra dá, a terra quer*, 36.

El libro *A terra dá, a terra quer*, de Antônio Bispo dos Santos, emerge dentro de los textos antídotos que buscan denunciar, descolonizar y marcar un posible sendero para reinterpretar y reaprender, frente a una educación colonialista fundamentada en el pensamiento humanista, eurocristiano y monoteísta, tomando como referentes los diversos saberes propios de la comunidad quilombola del nordeste brasileño. De ahí la pertinencia e importancia de la narrativa profunda, fresca y serena del maestro, la misma que nos invita desde las emociones y el vínculo amoroso a reencontrarnos a partir del respeto con nuestros modos ancestrales o seculares de vida, a fin de ser consistentes con los sistemas de valores y creencias que nos identifican como naturales y orgánicos.

La reapropiación de nuestras mentalidades como herencia viva a través de la oralidad genuina, territorializada, defensiva de lo comunal, en pleno siglo XXI, es la puesta en práctica de la contracolonialidad, coherente con las cosmologías que emergen por la contemplación de la tierra, los pájaros, del contacto orgánico con los ríos y animales que conforman el lugar, sus memorias y cotidianidades transformadas en sentimiento de pertenencia y arraigo, aceptándose y amándose como parte del cosmos.

Entender el sentimiento unificador de comunidad, y cómo esta interpreta la fiesta, las confluencias para compartir desde los afectos y querencias, en sintonía plena con sus tiempos (mítico, local, propio y de lujo), sin dejarse quitar la celebración como encuentros de ocio, regocijo, felicidad, risa y extravagancia, evita la potencia de la palabra colonizadora, naturalizada desde el sistema educativo occidentalizado y punitivo que se aprovecha del modelo civilizatorio de la modernidad para erradicar el mito y el rito de nuestras formas politeístas. El contracolonialismo hecho lenguaje holístico o narrativa escrita quita el veneno de la cosmovisión, sanando desde la conciencia de los vínculos quilombolas para debilitar y no consumir los patrones adoctrinadores del neoliberalismo materializado en las empresas del agronegocio y los políticos oportunistas; esta es la hermosa y contundente orientación que nos regala como un maravilloso presente espiritual el gran maestro Antônio Bispo dos Santos.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Arendt, Hannah. *Labor, trabajo, acción. Una conferencia*. Em *De la historia a la acción*, 89-107. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995 [1957].
- Bergson, Henri. “Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. Em *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006 [1896].
- Byung-Chul, Han. *Vida contemplativa*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2023.
- Castro, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais. Elementos para una antropología pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- Coronil, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. Em *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, organizado por Edgardo Lander, 87-111. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Grofoguel, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa* 19 (julio-diciembre 2013): 31-58.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. 1950. Disponible em: [https://www.academia.edu/17123309/141999311\\_Halbwachs\\_Maurice\\_La\\_Memoria\\_Collectiva\\_pdf](https://www.academia.edu/17123309/141999311_Halbwachs_Maurice_La_Memoria_Collectiva_pdf).
- Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Caracas y Concepción: Anthropos Editorial, Universidad Central de Venezuela e Universidad de la Concepción, 2004.
- Kopenawa, Davi, e Bruce Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. 2010.
- Lander, Edgardo. “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”. Em *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, organizado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Lipovetsky, Gilles, e Sébastien Charles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.
- Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, volume 1. Hamburgo: Friedrich Engels, 1867.
- Santos, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora e PISEAGRAMA, 2023.
- Velásquez, Ronny. *Estética aborígen*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 2008.

**Referência para citação:**

Vallejo Infante, Henry Rafael. “Antônio Bispo dos Santos: un discurso contracolonial desde la profundidad y simpleza del pensamiento filosófico de las cosmologías quilombolas”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 19 (2024): 355-373. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n19.39677>.