

Instituto de Ciências da Educação – Universidade Federal do Pará
Revista Ver a Educação, Belém, n. 1, ano 2026

Decolonialidade ambiental: quando a terra fala em muitas línguas

Environmental decoloniality: when the land speaks in many languages

Decolonialidad ambiental: cuando la tierra habla en muchas lenguas

Jane Lecardelli ¹
Jefferson Neri Corbari²

Resumo

Este trabalho explora o conceito de decolonialidade ambiental, defendendo uma mudança das perspectivas eurocêntricas para a valorização dos sistemas de conhecimento tradicionais e de relações plurais com a natureza. O ensaio propõe reconhecer a voz da Terra a partir de múltiplas lentes culturais e promover diálogos entre saberes ancestrais e abordagens contemporâneas de sustentabilidade e justiça socioambiental. Questiona as noções ocidentais de progresso e desenvolvimento, associando a racionalidade moderna à degradação ambiental e às injustiças socioambientais que afetam desproporcionalmente comunidades historicamente oprimidas. Introduz o conceito de “Ecoanceconectência”, que articula ecologia, ancestralidade, pertencimento e permanência, sugerindo uma visão em que os seres humanos se reconheçam como parte da teia da vida. Ao integrar saberes ancestrais e reconhecer múltiplas temporalidades, o estudo propõe caminhos decoloniais para um futuro mais justo e sustentável.

Palavras-chave: decolonialidade ambiental; conhecimento ancestral; sustentabilidade.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCIIn) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4990-1948>. E-mail: jane.biblio@gmail.com.

² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCIIn) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-2680-6930>. E-mail: j.n.corbari@gmail.com.

Ecoanceconectância³

A palavra nasce do chão, como uma semente antiga.
Traz na raiz o eco do que foi, o som guardado nas pedras, nas águas e nos corpos que lembram.
Cresce sob o sopro da ancestralidade, onde o tempo não é linha, mas espiral que se move entre o
que já veio e o que ainda germina.

Na Ecoanceconectância, o humano deixa de ser centro para se tornar um fio na trama dos
vivos:

um entre os muitos que respiram o mesmo ar.
É nesse entrelaçar que os seres da natureza se reconhecem como partes:
a árvore, o vento, o rio, o corpo, o gesto.

Como uma grande teia de pertencimento.
O canto dos pássaros abre o dia e anuncia o movimento da vida;
os peixes seguem o curso das águas, traduzindo o silêncio em dança;
os insetos, incansáveis, tecem o invisível entre flor e fruto;
os felinos, com sua pausa e mistério, recordam o tempo do repouso;
e os animais da terra ensinam a firmeza dos passos que respeitam o solo.

Em cada um deles, vibra o mesmo sopro que pulsa em nós:
a respiração da Terra, esse coração múltiplo que nunca cessa.

A Ecoanceconectância também carrega a sabedoria da impermanência.
Como as estações que se sucedem, ela ensina que tudo se transforma:
o que floresce hoje é o que aduba o amanhã.

Os ciclos não são perdas, mas passagens,
convites a desapegar, refazer e permanecer em movimento.

Ser ecoanceconectante é lembrar-se parte,
é sentir a própria pele como extensão da mata,
o sangue como rio, o olhar como voo.

Porque tudo o que somos: humanos, árvores, rios, ventos e animais
é o eco do mesmo sonho que nos sustenta:
o sonho da vida que pulsa e se reconhece em todas as formas de existir.

(Autores do artigo, 2025).

Este ensaio foi elaborado no âmbito da disciplina *Viver, conviver e gerar vida em plenitude: pesquisa sociopoética para a organização do conhecimento*, oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCIn) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) em colaboração com o Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), durante o segundo semestre de 2025.

O poema inicial nasceu do processo vivencial da disciplina e expressa a síntese do conceito que o ensaio pretende desenvolver. A Sociopoética, abordagem criada pelo filósofo e educador Jacques Gauthier, propõe uma ruptura com os modos hegemônicos de produção do conhecimento

³ O termo Ecoanceconectância foi originalmente gestado, de forma coletiva, no decorrer da disciplina, pelo grupo de estudantes Amanda Santos Witt, Jane Lecardelli, Jefferson Neri Corbari, Sandra Beatriz Koelling e Silvia Pereira de Castro Casa Nova.

ao reconhecer as dimensões sensíveis, intuitivas e afetivas do ser humano, e não apenas sua racionalidade, como fontes legítimas de produção do saber (Gauthier, 2012).

Da mesma forma, as visitas à Aldeia Pira Rupá e ao Quilombo Vidal Martins não foram “trabalhos de campo” no sentido metodológico clássico: foram imersões em que o corpo aprendeu por contato, por escuta, por afeto, fontes de conhecimento que a tradição científica ocidental aprendeu a silenciar, mas que a Sociopoética reivindica como centrais.

O ensaio busca apontar breves reflexões sobre a decolonialidade a partir do título: *Decolonialidade ambiental: quando a terra fala em muitas línguas*, com o intuito de promover diálogos entre saberes tradicionais e perspectivas emergentes no campo da sustentabilidade e justiça socioambiental, pensando ações e práticas decoloniais para uma vida mais justa e plena a todos.

Para compreender as bases epistemológicas, é importante situar contribuições que ao longo das últimas décadas, construíram o que hoje reconhecemos como pensamento decolonial latino-americano. Quijano (2005) formulou o conceito de colonialidade do poder para nomear a estrutura de dominação que não se encerrou com o fim formal do colonialismo, mas que persiste nas hierarquias raciais, nos padrões de produção do conhecimento e nas formas de organização da vida social. A partir de Quijano (2005), é possível compreender que a colonialidade é a face oculta da modernidade: ambas se relacionam profundamente, constituindo dois lados de uma mesma moeda histórica. A modernidade se apresenta como emancipação e progresso; a colonialidade revela seu custo, o silenciamento, a desumanização e a exploração dos povos colonizados. Essa estrutura não desapareceu; ela se reinventou em novos arranjos institucionais, epistêmicos e culturais, seguindo operando na organização das relações entre povos, saberes e territórios.

Lander (2005), ao abordar a análise da colonialidade do saber, demonstra como as ciências sociais e humanas foram historicamente construídas a partir de uma perspectiva eurocêntrica que se proclamou universal. Nesse processo, os saberes produzidos fora dos centros hegemônicos, pelas comunidades indígenas, quilombolas, camponesas e ribeirinhas, foram sistematicamente classificados como não científicos ou simplesmente invisibilizados. Essa colonialidade do saber não é um fenômeno do passado: ela estrutura até hoje os currículos universitários, os critérios de validade do conhecimento científico e os modos pelos quais as instituições acadêmicas se relacionam com as comunidades que pretendem estudar.

Grosfoguel (2009), por sua vez, amplia a crítica ao apontar que a geopolítica do conhecimento, ou seja, o lugar desde o qual se fala, é constitutiva do que se pode saber e dizer. Todo conhecimento é situado, produzido por corpos que habitam territórios, que carregam histórias de dominação ou resistência, que vivem de determinadas formas. Reconhecer a geopolítica do conhecimento implica

assumir a parcialidade de todo saber e abrir espaço para que outras formas de conhecer entrem em diálogo.

Essa perspectiva dialoga com o conceito de conhecimento situado da filósofa, bióloga e feminista Donna Haraway (1995), para quem todo saber é parcial, corporificado e produzido a partir de uma posição específica no mundo: nunca de um ponto de vista neutro ou universal. Para a autora, uma objetividade verdadeiramente responsável exige reconhecer o corpo, o lugar e a perspectiva de quem conhece como condição de qualquer produção de conhecimento.

Esse reconhecimento da parcialidade e situacionalidade do saber encontra ressonância nos debates contemporâneos sobre educação ambiental e diversidade cultural, que nos últimos anos tornaram-se objetos de intensos estudos e pesquisas, sobretudo na América Latina e, em particular, no Brasil. Essas discussões abordam as “diferenças étnicas, o multiculturalismo, a interculturalidade e as identidades culturais”, revelando a necessidade de expandirmos as “proposições alternativas à modernidade eurocêntrica, tanto em seu projeto civilizatório quanto em suas propostas epistêmicas” (Esquivel *et al.*, 2024, p. 3).

A realização da COP30 (30ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima) (Belém, 10-21 novembro de 2025) na Amazônia conferiu a essa temática uma nova dimensão, ao reunir negociações climáticas globais e colocar em evidência o protagonismo dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, cujos saberes e práticas ambientais questionam a centralidade do conhecimento ocidental dominante. Nesse contexto, torna-se ainda mais relevante planejar uma nova educação, culturalmente referenciada, capaz de se expressar de forma plural e comprometida com as realidades locais, respeitando os vínculos com territórios, cosmovisões e formas de vida que escapam ao paradigma dominante e homogêneo, mas que são igualmente essenciais para a justiça ambiental, a proteção da biodiversidade e a própria sobrevivência planetária.

É nesse horizonte que a contribuição de Escobar (2014) aponta que determinadas comunidades, especialmente as comunidades afrodescendentes e indígenas do Pacífico colombiano com as quais desenvolveu sua pesquisa, vivem a partir de uma compreensão da realidade radicalmente distinta da ontologia dualista ocidental. Nesta última, natureza e cultura, humanos e não-humanos, sujeito e objeto são categorias separadas e hierarquizadas; nas ontologias relacionais, ao contrário, tudo está imbricado: as florestas têm direitos, os ancestrais participam do presente, e a terra não é um recurso a ser explorado, mas um ser vivo com quem se estabelece relação. A defesa desses mundos relacionais é, para Escobar (2014), uma luta política concreta: ela desafia os projetos extrativistas de desenvolvimento que destroem não apenas ecossistemas, mas os próprios mundos de sentido de comunidades inteiras.

Essa perspectiva se conecta com o que Walsh (2009) nomeia como interculturalidade crítica, distinguindo-a cuidadosamente de uma interculturalidade meramente funcional ao sistema. A interculturalidade funcional, segundo a autora, é aquela que o Estado e as instituições promovem para incorporar a diversidade cultural sem questionar as estruturas de poder que a produziram: reconhece-se a diferença, mas não se toca na desigualdade. A interculturalidade crítica, ao contrário, é um projeto político-epistêmico que interroga as raízes coloniais das hierarquias sociais, propõe a transformação profunda das instituições e das relações de poder, e afirma que os saberes e cosmovisões dos povos originários e afrodescendentes possuem lógica, validade e contribuição próprias e insubstituíveis à vida em comum. Para Walsh (2009), a interculturalidade crítica é, ao mesmo tempo, uma pedagogia e uma prática política: ela não se ensina apenas em salas de aula, mas se vive nos territórios, nas lutas, nas negociações e nas alianças que se tecem entre sujeitos que se reconhecem como diferentes e iguais.

A interculturalidade crítica é, nesse sentido, uma das expressões concretas do que a decolonialidade propõe como perspectiva renovadora na construção do conhecimento: a possibilidade de analisar as questões ambientais a partir de diferentes olhares e saberes historicamente marginalizados, reconhecendo os humanos como parte integrante de um ecossistema maior que necessita estar em equilíbrio para uma vida de fato mais plena.

As ações e práticas decoloniais exigem um processo contínuo de questionar, criar e valorizar a autonomia e os diversos conhecimentos em vez de replicar narrativas singulares e impostas. É a partir desse horizonte que o termo Ecoanceconectância se insere como proposta de síntese e criação.

O termo representa a conexão entre ecologia, ancestralidade, pertencimento e impermanência, trazendo em sua essência alguns dos elementos que sustentam uma visão decolonial para uma maior sustentabilidade ambiental. Cada uma dessas dimensões corresponde a uma crítica concreta à racionalidade moderna: a ecologia desafia a separação entre humano e natureza; a ancestralidade questiona a linearidade do tempo e do progresso; o pertencimento contesta a lógica da propriedade e do território como recurso; e a impermanência subverte a busca por controle e acumulação.

O conhecimento ancestral, produzido por povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais, populações ribeirinhas, caiçaras e demais grupos historicamente marginalizados, coloca-se como uma forma de saber que desafia a lógica eurocêntrica de produção do conhecimento. Esse conhecimento rompe com a ideia de que apenas a ciência ocidental é válida, revelando outras formas de conhecer o mundo, baseadas na experiência, na oralidade, no território e na relação íntima com os ciclos da natureza, saberes que oferecem respostas concretas aos desafios ambientais que a racionalidade moderna não conseguiu resolver. Como escreve Trigo (2025):

O saber tradicional, transmitido de geração em geração, carrega consigo práticas e conhecimentos sustentáveis que foram desenvolvidos pelas comunidades ao longo

da história. Essas práticas, muitas vezes adaptadas ao contexto local, refletem uma relação profunda entre o ser humano e o meio ambiente, respeitando os ciclos naturais e a biodiversidade.

Como também reitera Krenak (2022), em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo* quando afirma que “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (p. 7).

Se os indivíduos não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, juntamente com as referências que dão sustentação a sua identidade, podem enfrentar inclusive sofrimento psicológico neste cenário tumultuado em que habitamos coletivamente, pois carecem de um alicerce sólido para compreender seu lugar no mundo e sua conexão com suas raízes e comunidade.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019), em seu livro *O perigo de uma história única*, enfatiza a importância de se reconhecer a diversidade de histórias e perspectivas existentes no mundo:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (p. 32).

Nesse sentido, conhecer a história de cada povo, não acriticamente, mas com real interesse de compreender essa diversidade de formas de viver, por meio de fontes alternativas (como relatos orais, arquivos comunitários, registros indígenas, documentos de movimentos sociais e produções culturais locais) e não somente pelos meios massivos e dominantes de comunicação se torna fundamental para ampliar o repertório de compreensão sobre a diversidade cultural. Esse processo de descortinar verdades históricas, silenciamentos e distorções é fundamental para promover justiça social, respeito à diferença e fortalecimento da cidadania.

A citação da líder quilombola Shirlen Vidal de Oliveira, destacada na obra sobre o quilombo Vidal Martins, expressa de forma clara e profunda a importância da participação ativa da comunidade na narrativa sobre sua própria história. Ela ressalta que o trabalho foi realizado “conosco e não sobre nós de forma distanciada, por isso sua publicação é uma forma de legitimar a nossa história nos modos aceitáveis pela cultura dominante, porque para nós ela sempre foi legítima” (Laurindo; Pizarro; Mortari, 2023, p. 23). Esse posicionamento evidencia a valorização do protagonismo dos sujeitos históricos, a centralidade dos relatos orais e das memórias da comunidade na construção do conhecimento e a crítica ao distanciamento colonial e acadêmico que historicamente tende a silenciar essas vozes.

Esses saberes, muitas vezes marginalizados nas histórias oficiais, revelam uma relação profunda e respeitosa com a natureza, contrapondo-se à visão utilitária e fragmentada dos tempos modernos. Ao reconhecer a história e a voz das comunidades tradicionais, abre-se caminho para um

modelo de interação com o meio ambiente que respeita a ancestralidade e reforça a importância dos direitos da sociobiodiversidade, essenciais para a conservação da natureza e sustentabilidade dos recursos naturais.

A modernidade, ao romper a conexão entre humanos e natureza, passou a enxergar os elementos do ambiente como objetos a serem dominados, retirando deles sua potência própria e reduzindo-os a meras ferramentas de uso. Esse olhar utilitarista sustenta práticas predatórias que desconsideram a complexidade das relações ecológicas e aprofundam as crises ambientais que vivenciamos. Diante desse agravamento e do reconhecimento crescente da centralidade dos povos tradicionais, torna-se imprescindível imaginar outras formas de interação com o mundo natural, formas que resgatem a ancestralidade, fortaleçam os direitos associados à sociobiodiversidade e reconheçam a interdependência que sustenta a vida, como indicam Irigaray e Martins (*apud* Gimovski; Oliveira, 2024).

Nesse sentido, evidencia-se a urgência de proteger e valorizar os conhecimentos dos povos indígenas e das comunidades locais, guardiões históricos da biodiversidade. Seus saberes, tecidos ao longo de gerações e alinhados aos ciclos da terra, são fundamentais para práticas de conservação e para modos de manejo verdadeiramente sustentáveis, capazes de dialogar com a complexidade dos ecossistemas (Barreto *apud* Gimovski; Oliveira, 2024).

Porém, reconhecer a força desses saberes e a urgência de novos modos de relação com a natureza não significa ignorar os tensionamentos que atravessam esse processo. A construção de caminhos decoloniais para o cuidado ambiental encontra barreiras profundas, especialmente quando confrontada com interesses políticos, econômicos e institucionais que seguem orientados por lógicas extrativistas e modelos de desenvolvimento centrados no lucro. É nesse entrelaçamento de disputas, onde ancestralidade, território e direitos coletivos colidem com projetos hegemônicos, que se evidenciam os desafios contemporâneos, marcados por debates arrastados e pela persistente negligência às vozes que há séculos alertam para a necessidade de preservação e equilíbrio.

Vínculos ancestrais exigem ao mesmo tempo escuta e atenção, interpretação e palavra. Estes vínculos, enraizados em séculos de tradição e conhecimento, requerem uma postura que reconheça e valorize a complexidade dessas culturas, tratando-as não como objetos de estudo, mas como parceiros iguais no processo de pesquisa. Isso implica em compreender as perspectivas, as histórias e os conhecimentos transmitidos pelos povos tradicionais, significa ir além da superfície das palavras para captar os significados mais profundos, muitas vezes transmitidos não apenas através da linguagem verbal, mas também por meio de práticas culturais, rituais e a própria relação com o ambiente. É preciso um esforço consciente para entender os saberes indígenas dentro de seu próprio marco cultural e espiritual, evitando imposições de paradigmas externos que possam distorcer ou diminuir sua verdadeira essência (Gimovski; Oliveira, 2024, p. 43).

A oportunidade de realizar as imersões na Aldeia Pira Rupá, do povo indígena Guaraní Mbya, situada em Palhoça (SC), na região do Maciambu, e no Quilombo Vidal Martins, em Florianópolis (SC), nos dias 28 e 29 de agosto de 2025, foi extremamente valiosa para conhecer e vivenciar seus modos de vida, suas formas de transmitir conhecimentos, a história de suas lutas, seus projetos, tradições, o respeito aos ciclos da vida, a conexão com a espiritualidade e a profunda sintonia com o meio ambiente. Nos oportunizou ouvir sobre suas iniciativas enquanto comunidades, sua arte, suas formas de organização social, sua culinária e os projetos ambientais que desenvolvem, como a recuperação de matas ciliares e o cuidado com a água. Também pudemos escutar suas vivências e os desafios enfrentados diante das culturas hegemônicas, suas lutas pelo território e o direito de narrar a própria história, sem a interferência da cultura dominante.

Nossa ancestralidade nos faz perceber, nos faz sentir, nos faz pensar. Ela é impressa como força representativa de um saber vivo que se reinventa, uma força de vida mais criativa que a morte, que a diáspora ou a escravização. A ancestralidade é o vento materno, é o sopro de vida que é tecido no ventre de nossa mãe pelo sangue ancestral, é a música que faz vibrar as células do nosso corpo e dita o ritmo do nosso coração, é a poesia que acalma e perturba, é a filosofia e seus favos de sabedoria, é a luta pela vida e a resistência à morte, é a natureza e manifestação da vida, é o movimento e o caminhar, em cada uma de nós, em cada pessoa que respira há a marca da ancestralidade (Ribeiro, 2020).

Pensar o presente exige reconhecer que nossas identidades, frutos de nossas memórias e nossos modos de existir, foram produzidos em longos processos históricos marcados por apagamentos, desigualdades e disputas pelo direito de narrar.

Como enfatizam Laurindo, Pizarro e Mortari (2023):

Quem somos, se não um amontoado de memórias que compõem o que chamamos de a história da minha vida? Quem somos, se não um coletivo que em uma aquarela abstrata forma o todo? Afinal quem somos, se não uma corrida insana de combate ao esquecimento? Esquecimento de quem já fomos, dos que antes de nós resistiram e de uma fagulha do que verdadeiramente somos (p. 27).

Somos herdeiros de histórias que foram escritas por grupos que detinham o poder, especialmente uma erudição eurocêntrica que selecionou quais memórias seriam reconhecidas como legítimas e quais seriam relegadas ao esquecimento.

A decolonialidade emerge como um chamado para desestabilizar essas hierarquias, evidenciando que a modernidade ocidental, apresentada como caminho único de progresso, foi construída a partir da dominação, da colonialidade e da imposição de lógicas que inferiorizaram saberes, povos e naturezas.

Como demonstra Simões (2025), a sustentabilidade hegemônica foi forjada dentro dessa racionalidade colonial, naturalizando um modelo de desenvolvimento que concentra riquezas, mercantiliza a vida e reforça a separação entre humanidade e natureza.

Essa colonialidade da natureza, tal como indicam Ferdinand e Krenak, consolidou a visão de que o humano está acima do mundo natural, concebendo a terra apenas como fornecedora de recursos. Essa separação funda um regime de exploração que produz degradação ambiental, colapsos climáticos e injustiças socioambientais, sobretudo sobre comunidades historicamente oprimidas: mulheres negras, povos indígenas, quilombolas, caiçaras e populações periféricas. Essas existências, atravessadas por múltiplas opressões, seguem suportando os impactos de um sistema que se autoproclama sustentável, mas que segue operando pela lógica da acumulação e da desigualdade (Simões, 2025, p. 20478-20479).

Essa constatação evidencia que a violência contra a natureza é também violência contra modos de vida que não se enquadram no projeto moderno-colonial. Essa relação entre exploração ambiental e apagamento cultural é aprofundada por Guerra e Rodriguez (2024), ao argumentarem que a imposição de um modelo linear de progresso resultou no aniquilamento de sociedades cujas formas de vida escapavam à lógica hegemônica.

A decolonialidade, por isso, deve ser concebida como um movimento de pertencimento e reorientação civilizatória. É o gesto de reconhecer e valorizar as epistemologias produzidas nas bordas, nas margens e beiras da modernidade: os saberes dos povos que permanecem agarrados à terra, que compreendem o ambiente não como recurso, mas como parte constitutiva do próprio ser.

É a busca do bem viver que “corresponde a uma cosmovisão que entende o planeta como um organismo vivo e situa a natureza e o ser humano como partes desse complexo de vida, promovendo a coexistência harmônica de todas as formas de vida e seu valor intrínseco” (Guerra; Rodriguez, 2024, p. 133).

Krenak (2020) contribui com uma perspectiva profundamente ligada ao território, à Terra e ao pertencimento. Para ele, a crise climática é resultado do rompimento radical entre humanos e o mundo vivo, uma separação promovida pela racionalidade moderna. Ao afirmar que “a vida não é útil”, Krenak critica a lógica predatória do progresso e propõe um reencantamento da existência, baseado na escuta dos povos originários.

Pertencer, nesse contexto, “não é apenas ocupar um território, mas constituir-se com ele, reconhecer-se como parte de um complexo autopoiético formado por terra, mar, ar e seres vivos em mútua dependência, autorreparação e equilíbrio” (Oliveira, 2023, p. 3). A noção de pertencimento torna-se, assim, uma forma de resistir à lógica colonial que fragmenta, hierarquiza e instrumentaliza a vida.

Outro aspecto na Ecoanceconectência se pauta na impermanência. Assim como a vida, a busca pelo conhecimento e a própria natureza se manifestam em fluxos contínuos de transformação. Esses ciclos desafiam a ideia de estabilidade e universalidade do pensamento ocidental e aproximam o fazer científico e educativo de práticas mais situadas e contextuais. Assim, a impermanência e os ciclos confluem como metáforas potentes para pensar processos decoloniais, especialmente quando articuladas a iniciativas participativas que valorizam e integram saberes locais, territoriais e ancestrais na produção coletiva do conhecimento.

Essa impermanência e seus diversos ciclos desafiam a ideia de progresso linear e abrem espaço para temporalidades decoloniais. A modernidade ocidental organiza o tempo como algo linear, progressivo, produtivista e acumulativo, para sustentar uma lógica de “desenvolvimento”. Em contraste, os povos indígenas, afro-diaspóricos e tradicionais valorizam temporalidades ancestrais, cíclicas e relacionais, como por exemplo: os ciclos das águas, fluxos dos ventos, fases da lua, períodos de plantio e colheita, estações do ano, ciclos da vida-morte-renascimento, períodos de descanso e de abundância, temporalidades essas que não obedecem a lógica colonial da produtividade contínua. Muitos povos compreendem o tempo como uma espiral, como sendo relacional, orientado à manutenção da vida e não ao acúmulo de riqueza.

Observou-se durante as vivências, uma forte conexão entre o tempo humano e o tempo da natureza pelos povos indígenas e quilombolas, sem a urgência e a necessidade de acelerar processos como feito pela cultura ocidental. Para os povos originários, o tempo da terra determina o ritmo das ações, a cura não é acelerada, existe escuta e o entendimento de que tudo está em transformação e que cada ciclo tem sua importância, e nessa constante mudança cíclica existe beleza e propósito.

Nesse contexto, torna-se evidente que diversas temporalidades coexistem sem hierarquias: cada comunidade organiza sua vida segundo ritmos próprios, muitas vezes dissociados das cadências aceleradas e normativas estabelecidas pelo Estado e pelo mercado. Essa multiplicidade temporal revela que não há um único modo legítimo de vivenciar o tempo, mas sim formas plurais e situadas de habitar esse grande ecossistema universal.

De modo análogo ao funcionamento das estações, cujas transições produzem renovação e continuidade, as mudanças e alternâncias que atravessam o campo social e acadêmico podem abrir fissuras significativas para a expansão de práticas decoloniais. São nessas brechas que emergem alternativas capazes de tensionar modelos estabelecidos e de fortalecer epistemes, sensibilidades e ações comprometidas com a pluralidade e a justiça epistêmica.

Para consolidar essa justiça epistêmica, diversas iniciativas podem ser incentivadas no âmbito acadêmico e social. Uma delas foi a própria disciplina que gerou este ensaio, que se constitui como ação importante ao promover vivências em territórios tradicionais mediante imersões formativas na

aldeia e no quilombo, não como visitas turísticas, mas como espaços de aprendizagem compartilhada e respeito às cosmologias locais.

Além das imersões, é possível desenvolver projetos permanentes baseados na escuta ativa e na participação de lideranças comunitárias. A universidade pode ampliar a inclusão de pesquisas decoloniais e de saberes ancestrais em seus currículos, favorecendo metodologias participativas como pesquisa-ação, etnografia colaborativa e cartografias sociais. Projetos acadêmicos podem ser reorientados para responder a problemas identificados pelas próprias comunidades, ao mesmo tempo em que se criam protocolos éticos que reconheçam direitos autorais coletivos e protejam saberes tradicionais.

No campo socioambiental, práticas de educação ambiental territorializada, baseadas em realidades locais, como rios, florestas, clima, agricultura e eventos extremos, podem fortalecer o vínculo entre conhecimento e território. Ações comunitárias envolvendo manejo sustentável, reflorestamento, medicina da floresta e agricultura ancestral são igualmente fundamentais. A criação de Observatórios Climáticos Decoloniais, que integrem saberes tradicionais e científicos na compreensão de fenômenos extremos (como os tornados no Sul), pode ampliar a capacidade coletiva de interpretação das mudanças climáticas.

A construção de um horizonte decolonial para a questão ambiental exige, uma reorientação profunda das formas de produzir, validar e circular o conhecimento. Isso implica, como aponta Lander (2005), questionar os próprios fundamentos disciplinares das ciências que se propõem a estudar e resolver a crise ambiental: a ecologia, a biologia da conservação, as ciências do clima e as políticas ambientais foram historicamente construídas a partir de perspectivas que replicam, muitas vezes sem perceber, os pressupostos coloniais sobre a natureza, sobre as comunidades e sobre o que conta como evidência válida. Uma ecologia decolonial não é apenas uma ecologia que adiciona “saberes tradicionais” ao seu repertório metodológico: é uma ecologia que questiona seus próprios fundamentos, que se dispõe a aprender não apenas sobre as comunidades, mas com elas, e que reconhece que a destruição ambiental não pode ser separada das estruturas de poder que a produzem.

Também são relevantes as iniciativas de monitoramento comunitário de clima, cheias, secas e queimadas, bem como protocolos climáticos com participação ativa de representantes indígenas e quilombolas nas instâncias de decisão e formulação de políticas ambientais.

No campo da produção e circulação do conhecimento, ações decoloniais também podem ser fortalecidas por meio da ciência cidadã, com projetos de monitoramento ambiental realizados em parceria com moradores locais, envolvendo qualidade da água, fauna, clima, desmatamento e poluição, além da formação de agentes comunitários do clima.

A construção de uma sustentabilidade decolonial implica deslocar do centro as corporações que rotulam suas imagens por meio de discursos verdes, enquanto mantêm práticas que reforçam a desigualdade e a destruição ambiental. Implica também recentrar as vozes indígenas, quilombolas e tradicionais, pois seus modos de vida oferecem caminhos para repensar as relações entre humanos e a natureza.

Assim, decolonialidade e sustentabilidade se entrelaçam como caminhos inseparáveis. Decolonizar é um gesto de memória: lembrar quem fomos, quem resistiu antes de nós e quem segue lutando para existir. Pertencer é reconhecer-se parte de um mundo vivo, plural e interdependente, em que nenhum ser sustenta a vida sozinho. E sustentar a vida, todas as formas de vida, torna-se o fundamento para imaginar futuros possíveis, mais justos, diversos e verdadeiramente sustentáveis, alinhados aos ciclos que nos constituem e às cosmologias que, há séculos, cuidam da terra muito antes que a modernidade pensasse em salvá-la.

A Ecoanceconectência emerge, assim, como um gesto epistêmico e político: a criação de uma palavra que a língua ainda não tinha para nomear o que muitas cosmologias já vivem: a inseparabilidade entre terra, ancestralidade, pertencimento e o fluxo contínuo da vida.

Nesse sentido, a decolonialidade ambiental não se reduz a uma crítica ao que foi destruído. Ela é, fundamentalmente, uma aposta no que ainda pulsa: nos saberes que resistiram ao apagamento, nas comunidades que mantiveram vivas suas relações com a terra, nas línguas que guardam formas de ver o mundo que nenhuma tradução consegue esgotar. Como nos lembram Krenak (2020), Walsh (2009) e Escobar (2014), decolonizar não é apenas desfazer estruturas de poder: é reaprender a habitar o mundo com outros olhos, outros tempos, outras alianças.

O caminho decolonial para a sustentabilidade passa, portanto, por reconhecer que a terra fala em muitas línguas, e que ouvir essas línguas é condição para que a vida, em todas as suas formas, tenha futuro. A Ecoanceconectência é um convite a essa escuta: plural, situada, encarnada e comprometida com a justiça que une o que a modernidade separou.

Referências

ADICHIE, C.N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESQUIVEL, R. de A. *et al.* Decolonialidade, Interculturalidade e Educação Ambiental. **Cuadernos de Educación y Desarrollo**, Portugal, v. 16, n. 11, p. 1-21, 2024.

GAUTHIER, J. **O oco do vento**: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais. Curitiba: CRV, 2012.

GIMOVSKI, F.; OLIVEIRA, C.M.R. de. Território do saber: a integração de saberes ancestrais e conservação ambiental na cosmovisão Shanenawa. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 31-48, 2024.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-91, 2009.

GUERRA, S.C.S.; RODRIGUEZ, M.C.V. A insustentabilidade do conceito de desenvolvimento sustentável: a decolonialidade como ruptura epistemológica para uma nova relação humanidade-natureza. **RDCGD**, Natal, v. 17, n. 2 p. 116-137, 2024.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 1995.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo** (Nova edição). São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAURINDO, K.R.; PIZARRO, D.C.; MORTARI, C. **Vidal Martins**: a história de um quilombo em Florianópolis. Florianópolis: Editora UDESC, 2023.

OLIVEIRA, F.H. de. Os desafios na proteção ambiental rumo à sustentabilidade e decolonialidade. **Revista Iberoamericana de Derecho, Cultura y Ambiente**, Buenos Aires, n. 3, p. 1-29, 2023.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RIBEIRO, K. O Futuro é Ancestral. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 19 nov. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 10 nov. 2025.

SIMÕES, P.E.M. *et al.* Reflexões sobre as relações entre sustentabilidade, desenvolvimento e colonialidade. **Revista Aracê**, São José dos Pinhais, v. 7, n. 4, p. 20470-20487, 2024.

TRIGO, F.A. Cultura e sustentabilidade: o resgate do saber tradicional na educação ambiental. **International Integralize Scientific**, Florianópolis, v. 5, n. 45, 2025.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009.

Abstract

This paper explores the concept of environmental decoloniality, advocating a shift away from Eurocentric perspectives toward the appreciation of traditional knowledge systems and plural relationships with nature. The essay proposes recognizing the voice of the Earth through multiple cultural lenses and fostering dialogue between ancestral knowledge and contemporary approaches to sustainability and socio-environmental justice. It challenges Western notions of progress and development, linking modern rationality to environmental degradation and socio-environmental injustices that disproportionately affect historically oppressed communities. The concept of “Ecoancestral Connectivity” (Ecoanceconectância) is introduced, articulating ecology, ancestry, belonging, and impermanence, and suggesting a vision in which humans recognize themselves as part of the web of life. By integrating ancestral knowledge and acknowledging multiple temporalities, the study proposes decolonial pathways toward a more just and sustainable future.

Keywords: Environmental decoloniality; ancestral knowledge; sustainability.

Resumen

Este trabajo explora el concepto de decolonialidad ambiental, defendiendo un desplazamiento de las perspectivas eurocéntricas hacia la valorización de los sistemas de conocimiento tradicionales y de relaciones plurales con la naturaleza. El ensayo propone reconocer la voz de la Tierra a través de múltiples lentes culturales y fomentar diálogos entre los saberes ancestrales y los enfoques contemporáneos de la sostenibilidad y la justicia socioambiental. Cuestiona las nociones occidentales de progreso y desarrollo, vinculando la racionalidad moderna con la degradación ambiental y las injusticias socioambientales que afectan de manera desproporcionada a comunidades históricamente oprimidas. Se introduce el concepto de “Ecoanceconectencia”, que articula ecología, ancestralidad, pertenencia e impermanencia, y sugiere una visión en la que los seres humanos se reconozcan como parte de la red de la vida. Al integrar la sabiduría ancestral y reconocer múltiples temporalidades, el estudio propone caminos decoloniales hacia un futuro más justo y sostenible.

Palabras clave: decolonialidad ambiental; conocimiento ancestral; sostenibilidad.