

Ecologia de saberes e perspectivismo: epistemologias decoloniais**Ecology of knowledge and perspectivism: decolonial epistemologies**

DOI:10.34117/bjdv6n10-486

Recebimento dos originais: 13/09/2020

Aceitação para publicação: 22/10/2020

Iziquel Antônio Radvanskei

Doutorando em Filosofia. PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

E-mail: iziquel.antonio@pucpr.br

Maria dos Remédios Lima Silva

Doutoranda em Educação. PUCRS- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-
PUCRS

E-mail: maria.remedios@edu.pucrs.br

RESUMO

Esse trabalho apresenta distinções entre a filosofia do eixo ocidental e as Epistemologias do Sul. As publicações reunidas em torno das temáticas epistemológicas do Sul tratam do “conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante”. Esses saberes têm estabelecido rupturas e reflexões que intensificam o diálogo horizontal entre os conhecimentos identificados como eixo ocidental do “norte” e as Epistemologias do Sul. Nesse sentido, um impasse importante com aqueles que pretendem reproduzir essa experiência ética-ontológica-epistemológica, ao pressupor não somente uma, mas várias epistemologias. Partindo do entendimento que “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido”, entendemos esse impasse consiste em, primeiro: a ruptura e crítica aos regimes únicos de referências; segundo: a fragmentação da ciência em diversas escolas de pensamentos e métodos diferenciados; e terceiro: talvez o mais importante acerca da epistemologia cravada, a partir dos gregos e da filosofia europeia, que hoje são desterritorializações. Assim, nesse ensaio utilizamos a metodologia qualitativa documental, e como método de interpretação, a hermenêutica de Gadamer. Autores como: Quijano, Grosfoguel, Arendt, Buck-Morss, Césaire, Chakrabarty, Deleuze e Guattari, Descola, Fanon, Gadamer, Mbembe, Viveiros de Castro, entre outros, nortearam as discussões aqui mencionadas. Para tanto, ressaltou-se ainda o conceito de Perspectivismo e o conceito de ‘Viveiros’, como uma importante ecologia de saberes que descortina possibilidades de reconhecimento para uma miríade de conhecimentos e cosmologias invisíveis para as epistemologias dominantes. O objetivo do artigo é ampliar as discussões das Epistemologias do Sul, bem como discutir novas possibilidades de enfrentamento da colonialidade, em um plano decolonial. Propomos uma fuga do reducionismo, no qual um lado da linha tem as prerrogativas de verdades epistemológicas que pressupõem que só o ocidente detém a invenção do direito das gentes, ou que apenas um lado conseguiu edificar uma sociedade civil das nações, e só ali existiu a ideia de ser humano, com plenos direitos. O resto é uma figura da dissemelhança, do negativo. A tarefa é processual e árdua.

Palavras-Chave: Epistemologia, Colonialidade, Saberes, Identidade.

ABSTRACT

This work presents distinctions between the philosophy of the Western axis and the Epistemologies of the South. The publications gathered around the epistemological themes of the South deal with the "set of epistemological interventions that denounce the suppression of knowledge carried out over the last centuries by the dominant epistemological norm. These knowledges have established ruptures and reflections that intensify the horizontal dialogue between the knowledges identified as the western axis of the "north" and the Epistemologies of the South. In this sense, an important impasse with those who intend to reproduce this ethic-ontological-epistemological experience, by assuming not only one, but several epistemologies. Starting from the understanding that "epistemology is the whole notion or idea, reflected or not, about the conditions of what counts as valid knowledge", we understand this impasse consists, first: the rupture and criticism of the unique regimes of references; second: the fragmentation of science into several schools of thought and differentiated methods; and third: perhaps the most important one about the stuck epistemology, from the Greeks and European philosophy, which today are deterritorializations. Thus, in this essay we use the qualitative documental methodology, and as a method of interpretation, Gadamer's hermeneutics. Authors such as: Quijano, Grosfoguel, Arendt, Buck-Morss, Césaire, Chakrabarty, Deleuze and Guattari, Descola, Fanon, Gadamer, Mbembe, Viveiros de Castro, among others, guided the discussions here mentioned. The concept of Perspectivism and the concept of 'Nurseries' were also emphasized, as an important ecology of knowledge that uncovers possibilities of

recognition for a myriad of knowledge and cosmologies invisible to the dominant epistemologies. The objective of the article is to expand the discussions of Southern Epistemologies, as well as to discuss new possibilities of confronting coloniality, in a decolonial plan. We propose an escape from reductionism, in which one side of the line has the prerogatives of epistemological truths that presuppose that only the West holds the invention of the right of the people, or that only one side has managed to build a civil society of nations, and only there existed the idea of being human, with full rights. The rest is a figure of dissimilarity, of the negative. The task is procedural and arduous.

Keywords: Epistemology, Coloniality, Knowledge, Identity.

1 CARACTERIZAÇÃO DA COLONIALIDADE E DO COLONIALISMO

O presente trabalho discute os elementos constitutivos do que se define por colonialidade e como ela se apresentou ao ocidente a partir do séc. XVII, juntamente com o colonialismo. A colonialidade e o colonialismo são conceitos próximos, mas diferentes na sua construção. A colonização tem uma data final, já a colonialidade, a qual pode ser entendida também como uma colonização do pensamento, persiste, principalmente na construção epistemológica. Esta pode ainda ser denominada de epistemologia do eixo-norte, ou seja, é a interpretação e explicação do mundo, nisto cabendo também uma invisibilidade ao longo dos tempos daquilo que eram culturas e visões de mundo que não cabiam nas epistemologias dos povos dominantes, ou de colonizadores. Não existem epistemologias neutras, e estas foram perpetuadoras de posições e maneiras de agir dos povos colonizadores, afim de subjugar e garantir direitos sobre corpos e regiões daqueles que foram desconsiderados. Uma epistemologia “é toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (Meneses e Santos, 2010, 15). Assim, a epistemologia valida conhecimentos e subjuga outros, os ignorando e os qualificando como menos válidos.

O colonialismo se caracteriza por uma dominação política e econômica, de grupos de uma população determinada, que dominam as outras identidades. O presente tempo é caracterizado por um capitalismo globalizado, que impõe sua égide dominadora a humanos e terranos. Essa forma universal e com força universalizante pode ser análoga ao que se chama de colonialidade:

(...) o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade” (Santos e Meneses, 2010, 11)

Essa subalternidade configura-se em uma divisão abissal do mundo (Santos, 2010, 32), uma linha traçada onde apenas um dos lados legisla, o que é válido e aquilo que não é considerado válido. Esse pensamento abissal cria a impossibilidade da presença daqueles que não foram reconhecidos.

Os povos originários, aos olhares dos colonizadores, não eram reconhecidos como uma humanidade válida, mas eram vistos como selvagens, pagãos, canibais, vistos como “coisas”, como sujeitos não reconhecidos. A aceitação da existência dos outros se dá pela realidade, mas a interpretação do que são é dada pela epistemologia dominante e construída por inúmeros pensadores, desde o século XVII:

Colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil. O que silenciam é que, desta forma, se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza (SANTOS e MENESES, 2010, 36-37).

As identidades que estão na segunda linha, na divisão abissal do não reconhecimento, foram, ao longo dos séculos, criando suas resistências e formas do existir. No século XX surgem muitos autores que, a partir dos seus espaços (não reconhecidos), permitem fissuras no pensamento hegemônico e caminhos para uma nova ecologia de saberes (SANTOS e MENESES, 2010, 54). Uma diversidade epistemológica do mundo, ou seja, o reconhecimento da diversidade de formas de conhecimento, presente em todas as partes do mundo, em todos os povos e não mais uma única epistemologia, ou uma epistemologia geral se apresenta. Esse novo impulso de reconhecimento tem dois fatores: “o primeiro é o novo surgimento político de povos e visões do mundo do outro lado da linha como parceiros da resistência ao capitalismo global, isto é, a globalização contra hegemônica” (Santos e Meneses, 2010, 56) e o segundo fator é o surgimento de uma constelação de alternativas para o único modelo epistemológico:

No decurso da evolução dessas características do poder atual foram-se configurando novas identidades sociais da colonialidade – índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços – e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois) (QUIRANO, 2010 85)

Ainda cabe destacar as matrizes ideológicas, que embasaram e embasam a epistemologia dominante. Assim, não há como não nos reportarmos aos grandes autores do pensamento europeu que se tornaram grandes influenciadores da ordem pensante no ocidente. Para Aníbal Quijano, as

matrizes davam conta das necessidades expansionistas e da justificação de ações de dominação e invisibilização de uma miríade de povos abaixo da linha:

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão mundial de poder, nessa centúria, não sendo um acaso a Holanda (Descartes, Spinoza) e a Inglaterra (Locke, Newton), desse universo intersubjetivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle propriedade dos recursos de produção. (QUIRANO, 2010, 85)

O processo de ruptura perpassa pelos matizes conceituais que expressaram durante séculos essa divisão abissal do mundo, e com isso estabeleceram relações assimétricas de poder e valorização hierárquica de ideias. Autores negros se dispuseram a reinterpretar e retomar a iniciativa histórica, a partir de uma narrativa emancipatória que exaltava “no protagonismo negro a única via possível para a descolonização política e mental das sociedades negras sob dominação ocidental” (Césaire 2010: 17). Pode-se destacar, entre tantos, Nkolo Foè (2008), Frantz Fanon (2008) e Aimé Césaire (2010). Acerca da ruptura do legado epistemológico eurocêntrico acadêmico da América Latina e dos Estados Unidos, vários estudos apontaram novos vieses epistemológicos, confrontando a hegemonia europeia, entre eles os de: Enrique Dussel (1986), Aníbal Quijano (2000), Walter D Mignolo (2003), Nelson Maldonado-Torres (2008), Abdias do Nascimento (1968,1980). Estes autores assumiram uma perspectiva interpretativa e reinterpretativa baseados no discurso crítico da Filosofia da Libertação; do Multiculturalismo; do Quilombismo; das Epistemologias Descoloniais; da Diversidade; das Identidades Plurais; do combate ao racismo; da crítica ao Racismo Epistêmico; da crítica à colonialidade; da crítica à colonialidade do ser. Estes estudos tiveram como perspectiva o direcionamento para o encorajamento de fomentar intelectuais que rompam com o colonialismo presente na hegemonia epistêmica (NASCIMENTO, 2015, 43).

Nas palavras e argumentação de Ramón Grosfoguel (2006), o qual analisa o racismo epistêmico, a produção de conhecimento pelos privilegiados pensadores europeus é pautada no etnocentrismo e no eurocentrismo, e sustenta uma lógica que invadiu todos os campos imaginários da formação humana. Além disso, estabeleceu a exclusividade da verdade sobre as diferentes formas simbólicas que as sociedades representam como legítimas, arraigadas à filosofia, à ciência e, inclusive, à religião. Um outro ponto é a formação durante séculos destes indivíduos e das culturas a partir de um único viés epistemológico e suas consequências para interpretação da vida, da natureza e das relações. Quem foi educado sob essa égide, por muitas vezes não se apercebe como colonizado ou em regime epistêmico de colonialidade, apenas reproduz um senso, o único senso possível até então:

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também conjunto dos educados sob sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, consequentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas. (QUIJANO, 2010, 86)

A naturalização de um único jeito de entender o mundo e seus habitantes, por conta das epistemologias dominantes, invisibiliza outras riquíssimas vivências seculares dentro do mundo dado. Assim, é necessário colocar em pauta a discussão de novas experiências de mundo.

2 A ANTROPOLOGIA COMO FRONTEIRA PARA A DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO. UMA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA.

O uso do termo decolonizar visa uma prática baseada em criação de fissuras educativas propositivas, para além de serem somente denunciativas. O termo fissura representa a criação e a construção de novas frestas para entender as condições sociais, políticas e culturais e de pensamento, uma reflexão decolonial e a tentativa de construir outros olhares além da hegemônica. Uma reflexão a partir dos sujeitos subalternizados pela colonialidade e colocados na margem do pensamento naturalizado válido. Pensar com os indígenas, com as mulheres, com os negros e com todos os novos/antigos moradores do mundo, até então esquecidos e inviabilizados, moradores nas fronteiras do pensamento colonial.

Essa reflexão decolonial visita os estudos e reflexões de Eduardo Viveiros de Castro e seu encontro de pesquisador, antropólogo e filósofo junto às etnias ameríndias do Brasil. Deste encontro emergem estudos que apontam para mais uma ecologia de saberes, que se tornou invisível pela epistemologia dominante. A partir dos seus estudos sobre as etnias amazônicas, investiga-se o entendimento de quem é o ser humano, e se busca entender o jeito original da compreensão do ser a partir do chamado perspectivismo ameríndio, conceito do qual Eduardo Viveiros de Castro foi criador. O perspectivismo é um modo particular dos povos indígenas enxergarem a vida, o mundo e suas relações consigo mesmos e com os outros.

Este conceito de Viveiros de Castro é a tradução do cosmos indigenista para entendedores alheios à vida dos povos amazônicos e está amparada em conceitos do Filósofo Giles Deleuze e do psicanalista Felix Guattari, principalmente na obra *O Anti-Édipo* (2010), que é o primeiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*. O *Anti-Édipo* procura assentar o pensamento em devires, ou ampliações de concepções para dar conta das novas fronteiras do mundo.

No primeiro capítulo de *Metafísicas Canibais* (2015), que pode ser apontado como síntese filosófica do pensamento de Viveiros de Castro, o autor imagina um livro possível ao de Deleuze e

Guatari e o nomeia *O Anti-Narciso*. “O objetivo principal d’*O Anti-Narciso* é – eu ia escrever ‘seria’, mas tomemos emprestado de minha disciplina a convenção do presente etnográfico – responder à seguinte questão: o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, 20). Na busca desta resposta surge uma revisão do papel da antropologia no atual contexto de mundo, de uma disciplina que ainda por muitos é vista como o olhar do colonizador, ou o espelho dos impérios coloniais, para uma disciplina de vanguarda, de fronteira e resistência frente à destruição da originalidade de povos ainda viventes. “A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, 20).

A descolonização do pensamento, citada pelo autor, descortina uma nova fase da pesquisa de Viveiros de Castro, a qual ele mesmo chama de filopausa, ou seja, fim do seu período produtivo (comercial) e início de uma introspecção sapiencial. Uma passagem da antropologia para filosofia, assim descreve: “Venho buscando refletir sobre as implicações filosóficas da antropologia como disciplina, explorando as transições e as transações entre ela e certos ramos da filosofia, em particular a metafísica, especulativa ou experimental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, 151). A volta da metafísica, segundo o autor, é um sintoma da crise existencial dos humanos e sua relação com o planeta. Os temas em pauta nesta fase são a crise de Gaia (humanos x terranos), o antropoceno, o fim da separação entre natureza e cultura. Essas reflexões vêm de encontros com Chakrabarty (2013), Descola (2009, 2010), e uma reposição da antropologia como a disciplina que abre as fronteiras do ocidente para outros sujeitos, ainda do lado de lá, e que talvez não queiram ser elevados à categoria de desenvolvidos nos moldes do capitalismo em voga nesse tempo. Comentando o seu novo estado reflexivo afirma:

[...] e minha prática intelectual, hoje, se volta para a busca de métodos mais eficazes de transfusão das possibilidades realizadas pelos mundos indígenas para dentro da circulação cosmopolítica global, que se acha em evidente estado de intoxicação aguda ou, para misturarmos as metáforas, em perigosa situação de duplo vínculo, um double bind civilizacional pré-psicótico (nós, civilizações, sabemos agora que podemos enlouquecer – parafraseando Valéry) (VIVEIROS DE CASTRO, 212, 152).

A antropologia como vanguarda nesse reconhecimento de sujeitos na fronteira da cultura ocidental, impregnada pelo discurso da epistemologia dominante, não é uma proposta ingênua de volta a um cenário de “biosfera”, um retorno maciço à natureza. “Seremos todos criadores de cabras na região das Cevenas ou pastores do planalto de Larsac” (HALEVY, 2010, 22), um cenário imaginável, mas, para esse cenário ser possível, seria necessário reduzir drasticamente a população mundial, pois um mundo idílico, por vezes imaginado por alguns movimentos ecologistas, não

comporta mais que um bilhão de pessoas. O encontro proposto por Viveiros de Castro é também radical na forma de reconhecimento de outros mundos possíveis, é como descreve o autor:

[...] um duplo desvio então, de meu trabalho em relação à disciplina em veio a se inscrever: o primeiro para “dentro” da antropologia, em direção ao pensamento indígena que era sua matéria e, como vim a concluir, também seu espírito; o segundo para “fora” dela, em direção à sua forma discursiva e matriz conceitual englobante, a filosofia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, 154)

Uma antropologia da alteridade cultural radical, para se conectar à crítica dos fundamentos metafísicos do colonialismo, já iniciada por Lévi-Strauss, e também pela crítica dos fundamentos colonialistas da metafísica empreendida pelo pós-estruturalismo filosófico, nascido em maio de 1968 (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, 156), Viveiros de Castro afirma uma revolução que quase começou, e que sempre está na eminência de recomeçar, principalmente nestes momentos de rupturas e crises. Essa antropologia de fronteira, ou ainda:

[...] uma teoria cosmológica, que propõe uma redistribuição dos valores atribuídos pela metafísica ocidental às categorias de Natureza e Cultura; esta é a tese do perspectivismo ameríndio, ou “perspectivismo multinatural”, e que pode ser descrita com uma teoria imanente ameríndia que põe a equivocação comunicacional com fundamento da relação entre as espécies – uma ecologia do equívoco ou da homonímia, derivada de uma economia ontológica sui generis dos componentes somático e semiótico (o corpo e a alma) dos existentes. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, 156)

Essa proposta não quer mais o entendimento de um ser superior e único, mas seres compostos a partir do seu jeito de enxergarem o mundo, usando as categorias de Deleuze e Guatarri (1986), uma ontologia da diferença.

3 A TRANSFORMAÇÃO DA CATEGORIA INDÍGENA, O RESGATE DO SUJEITO E DA NATUREZA.

A nova epistemologia, sempre existente mas não reconhecida, parte de dar voz e reconhecimento a povos e grupos tratados pelas epistemologias dominantes como saberes não válidos, ou até úteis, mas ainda em processo de evolução. O bairro colonial, com sua constelação de saberes, por séculos ignorou uma miríade de povos e culturas, ou esperou e ainda espera que estes sejam elevados a categorias evoluídas, segundo seus critérios. Nesse diálogo de desconsideração total de possibilidades dos povos não ocidentais, a obra civilizadora pode ser considerada uma bondade, pois admitiam que tais “coisas” não eram desprovidas de humanidade. Um dever de não deixar esses povos inferiores para trás. “Pelo contrário, deixávamo-nos guiar por um dever – o de ajudá-la e protegê-la. Assim se justificava a empresa colonial como obra fundamentalmente

civilizadora e humanitária, cuja violência, seu corolário, era apenas moral” (MBEMBE, 2014, 29). A discussão de Achille Mbembe, sobre a existência de saberes negros, e com discussões bastante apropriadas no campo teórico, também é realizada por Viveiros de Castro a partir do seu encontro com os Arawete, povo tradicional amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Em agosto de 2015, em uma conferência proferida por Eduardo Viveiros de Castro no evento *Os mil nomes de Gaia*, o autor propunha ao indígena como nova categoria para entender os sujeitos sem mundo e as novas fronteiras que exigem reconhecimento no planeta. Para o ocidente e para o desenho atual de capitalismo mundial seria melhor transformar os indígenas em pobres, já que a pauperização dos mesmos já sugere seres que precisam ser resgatados do seu mundo de privações e elevados a uma categoria desenvolvida e apropriada para o desenho de sujeito concebido pelo sistema capitalista. Ao contrário, para Viveiros de Castro, estes sujeitos de fronteira poderiam ser convertidos em indígenas, uma categoria de resistência diante da necessidade do reconhecimento de sujeitos esquecidos nas fronteiras do sistema. Para entender esses sujeitos sem mundo, se faz necessário perguntar, para os sobreviventes que perderam seu mundo com a chegada dos colonizadores nas Américas, o que eles querem. O grande problema dos povos nativos foi a implantação do mundo europeu, pois eles estavam aqui antes e tiveram que se adaptar, tendo como custo, a morte, a escravização, o roubo de suas riquezas e a não consideração de seu jeito de ver e viver o mundo.

Ainda é possível ampliar essa problematização e buscar incluir as imensas massas de homens, mulheres e crianças em migração no planeta. Muitos desses somente são visibilizados quando seus corpos jazem sem vida em praias ao redor do mundo. Historicamente, o ser humano sempre migrou em busca de novas terras que proporcionassem melhores condições de vida, sobretudo na procura de espaços que possibilitassem novas oportunidades de trabalho. Este fenômeno de desterritorialização, intensificado desde o século XX, nos mostra que muitas dessas migrações foram motivadas por destruição de seus países, em razões de guerras, conflitos étnicos, raciais e religiosos.

Nos últimos anos, assiste-se a uma crescente estruturação de gigantescos campos de refugiados aliada a uma desestruturação acentuada de países por conflitos de guerras e catástrofes naturais. Essa massa de povos em trânsito, por vezes gera inúmeras manifestações da comunidade internacional, a qual produz sentimentos variados, incluindo solidariedade, repúdio e estarecimento, mas que ainda não reconhece, efetivamente, esses sujeitos em uma nova configuração de mundo.

O processo de globalização, que em um primeiro momento poderia constituir o instrumental teórico-prático para possibilitar o entendimento desses intensos fluxos de pessoas, aparentemente, apenas serve para o fomento e continuidade do sistema capitalista, desconsiderando que os sujeitos, de certa forma, também se globalizam. Assim, quando se trata de reconhecê-los como seres desterritorializados, frutos também da própria globalização, os estados nem sempre flexibilizam suas fronteiras para propiciar espaços de acolhida e integração nesse processo de reterritorialização.

Diante desse panorama – em que os sujeitos buscam condições de vida em outros países e por tantas vezes os gritos ouvidos são seus corpos silenciados em praias ou explodidos por alguma conduta terrorista insana, constata-se que os atos de inserção desses sujeitos devem ser interpretados pela conjectura de fuga de suas antigas fronteiras. Se é com “palavras e atos que nos inserimos no mundo humano e essa inserção é como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos e fato original e singular do nosso aparecimento físico original”, como aponta Hannah Arendt (2002, 189), ainda se observa uma condição desigual de ação.

A inexistência de um canal de diálogo, em um primeiro momento, descortina uma entrada forçada, fruto de uma conversa intrincada e sobretudo mitigada de sujeitos que gritam por reconhecimento neste novo território chamado mundo. O grande desafio deste século consiste em criar um espaço de verdadeira oitiva dessas narrativas, indo além da permissão de permanência desses sujeitos nos novos países para o fim de reconhecê-los como outrem, enquanto construção humana ativa destes novos cenários contemporâneos.

Como se pode explicar as relações de poder entre os vários grupos sociais (e grupos destituídos de qualquer forma de reivindicação) sem cair na armadilha totalizante/unificante da Cultura ou da cultura dominante? Aqui se faz necessário repensar o conceito de identidade, desfazendo suas características fixas, e esticando, ampliando o entendimento para acolher seres que por vezes não são mais reconhecidos. O aproximar-se das sociedades indígenas, como indica Viveiros de Castro, surge o caminho para repensar as ontologias atuais que não dão conta destes novos cenários. Aqui abre-se a possibilidade de imaginar um outro modo de vida, uma antropologia da diferença:

Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”. Pois não podemos pensar como os índios; podemos, no máximo, pensar com eles. E a propósito – tentando só por um momento pensar “como eles” -, se há uma mensagem clara do perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar tal como exprimido nos olhos alheios. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, 231)

A partir deste entender o mundo, numa proximidade com o pensamento ameríndio amazônico (perspectivismo), estes povos não entendem separações culturais, mas entendem uma única cultura (humana) e múltiplas naturezas. O conceito de humanidade está presente em todos os seres. Para os indígenas amazônicos todos os seres eram pessoas, ou traziam a possibilidade de serem pessoas (ontologicamente), mesmos os animais. Aqui surge uma possibilidade de ampliação de conceitos ou descolonização do pensamento:

Mas os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (e, portanto, humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de “ambiente” é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma cosmopoliteia. Não há, portanto, diferença absoluta de estatuto entre sociedade e ambiente, como se a primeira fosse o “sujeito”, o segundo o “objeto”. Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um. Aquela expressão comum na boca dos militantes iniciantes de esquerda, “tudo é político”, adquire no caso ameríndio uma literalidade radical (inclusive na indeterminação desse “tudo” – os jabotis...) que nem os manifestantes mais entusiasmados nas ruas de Copenhague, Rio ou Madri talvez esteja preparado para admitir. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 94)

Um outro aporte necessário a ser realizado, que é correlato e, sobretudo, inerente a essa compreensão de sujeito, é a relação deste com a natureza. O processo de degradação e falência do planeta, ainda negado por muitos países hegemônicos, é discutido por Chakrabarty a partir do Antropoceno, ou a força geológica que o ser humano se tornou e marcou este tempo. Existe muita divergência de quando essa mudança começou, o fato é que está em pleno processo e já bastante reconhecido na comunidade científica. O reconhecimento da natureza e da cultura como inerentes às boas condições do prolongamento da vida humana e terrana na terra é o que liga Viveiros de Castro e as discussões de Chakrabarty.

Um mundo com mais de sete bilhões de pessoas cada vez se mostra mais modificado pela intervenção humana. O aquecimento global é uma realidade que nos próximos anos exigirá medidas radicais para continuidade da sobrevivência humana na Terra. Sob essa orientação, Chakrabarty (2013, 10) pontua que a humanidade passa por uma fase bastante crítica, uma mudança de era, em que os seres humanos se tornaram agentes humanos geológicos, uma força da natureza capaz de interferir e mudar os rumos do planeta.

A filosofia na afirmação da liberdade humana dos últimos séculos preocupou-se com a fuga dos seres humanos da injustiça, da opressão, da desigualdade, geralmente sofridas na interação entre os próprios seres humanos e construídas pelos mesmos. A maioria das liberdades humanas consumiu e consome grandes quantidades de energia do planeta e agora tem diante de si um novo cenário, que é o espaço modificado pelo estar do ser humano no mundo. De acordo com Chakrabarty:

[...] graças a nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma era geológica, no qual os humanos agem como principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno. (CHAKRABARTY, 2013, 11)

O autor aponta para a improvável solução do problema do aquecimento global, e ainda para o avanço na produção de resíduos por conta do maior uso de descartáveis e modificação severa do habitat humano no planeta, sendo possível intuir que cada vez mais este fenômeno modificará as relações entre os seres humanos e entre estes e o mundo. O presente geológico dessa nova era está vinculado ao presente da história humana, e esta humanidade terá de se adaptar a condições bastante extremas, por ora, inimagináveis, tornando-se um planeta das favelas (MASLIN apud CHAKRABARTY, 14).

Nesse sentido:

[...] as mudanças climáticas são frutos de ações humanas não-intencionais e mostram, somente através de análise científicas, os efeitos de nossas ações enquanto espécie. “Espécie” pode ser o nome de um operador para uma emergente e nova história universal humana, reluzindo em um momento de perigo que é o caso das mudanças climáticas. (CHAKRABARTY, 2013, 22).

Os novos territórios criados pelos povos se modificam com muito mais velocidade do que em séculos anteriores, sendo que os novos processos de adaptação e territorialização estão sujeitos a um mundo com novos desafios ambientais, em que a natureza, ainda distanciada do ser humano, se ressignifica constantemente, pois é a condição da continuidade da existência. Essa adaptação carece de uma compreensão além do que nos fornece a ciência e a técnica. Fugir das prisões da própria mente (ARENDRT, 2002, 301) e das limitações que o próprio ser humano criou é o grande desafio. Repensar as condições do ser humano em uma natureza que não pode mais ser distanciada de sua própria condição de humanidade.

A perspectiva apontada por Viveiros de Castro abre vieses de novas compreensões do sujeito e do mundo, uma descolonização do pensamento, uma reconciliação entre sujeito e mundo, entre natureza e cultura.

4 CONCLUSÃO

O método de interpretação empregado neste trabalho foi a hermenêutica de Gadamer, principalmente dialogando com os autores referenciados no texto, e incluindo a sua aproximação prática e teórica com os povos tradicionais. Por consequência, desvelam-se sabedorias invisibilizadas nos encontros coloniais, e agora estas começam a ser pensadas por pesquisadores, tanto por pesquisadores nativos, quanto por não nativos. A *phronesis*, ou sabedoria prática, permite ao sujeito se colocar na presença do outro. Aqui a compreensão tem um caráter comunitário, de

interação, de construção. A modificação é proporcionada pela possibilidade de colocar-se no lugar do outro, principalmente no que diz respeito a sua ação diante do mundo e das coisas. “Compreender o outro, como fenômeno original, não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem, igualmente, o ‘malicioso’, o ‘astucioso’. A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. (GADAMER, 1998, 56).

Assim, possibilitou-se neste artigo uma aproximação entre a ecologia de saberes (SANTOS, 2010), o encontro de Eduardo Viveiros de Castro com os Arawete, povo tradicional amazônico e o pensamento decolonial. O pensamento decolonial é o tensionamento para entre um modelo epistemológico e a ecologia de saberes, onde convergem muitos outros modelos epistemológicos. O Perspectivismo ameríndio, desconsiderado pelo processo colonizador no Brasil, é proposto por Viveiros de Castro como uma epistemologia possível e de enfrentamento do Racismo Epistemológico. É uma proposta para além da denúncia, mas um anúncio de possibilidades de novas compreensões das fronteiras criadas pelas epistemologias dominantes.

O trabalho deixa muitas sendas abertas e que precisam ser investigadas com mais profundidade. A constelação de autores que discutem as epistemologias do sul e formas de afirmar a ecologia de saberes existente e não reconhecida no planeta, principalmente em povos por muito tempo tratados como coisas, está cada mais sintonizada e ampliando seus olhares para novas fronteiras. Essas novas fronteiras são reconhecidas por uma nova antropologia, que se transforma na porta de reconhecimento a todos seres ainda estacionados nas fronteiras da epistemologia dominante.

O encontro de Eduardo Viveiros de Castro junto aos povos amazônicos, permite um descortinar de novas perspectivas do sujeito e sua relação com a natureza. A cultura e a natureza não mais distanciadas, mas dialogando diante de um cenário de mundo em mudança acelerada e sem volta.

A ampliação da ordem do mundo, que ainda se funda num dualismo, uma divisão abissal entre o que é considerado válido pelos detentores da superioridade epistemológica, carece sempre de novas fundamentações para incluir no bairro colonial as ecologias tão ricas de significados, mas esquecidas ou propositadamente ignoradas.

Fugir do reducionismo de que só um lado da linha é o mais civilizado, que só o Ocidente inventou o direito das gentes, que só um lado conseguiu edificar uma sociedade civil das nações, só ali existiu a ideia de ser humano com direitos civis e políticos e o “resto figura, se o for, do

dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo, constituía a manifestação por excelência objetal” (MBENBE, 2014, 28). Essa fuga ainda é uma tarefa, e uma tarefa processual e árdua.

No final deste breve trabalho destaca-se a sociedade ampliada, discutida a partir de Viveiros de Castro. Nas sociedades ameríndias cabem muito mais sociedades e seus habitantes do que sonham e sonharam as antropologias e filosofias até então dominantes. O meio ambiente, ou seja, tudo que os cercam é a arena, o mundo, sem estatutos diferenciadores entre natureza e seres humanos. O tudo é político e se revela do encontro de Eduardo Viveiros de Castro com os indígenas ameríndios e apontam uma profecia da não separação entre humanos e terranos e todas suas novas possibilidades de enfrentamento dos desafios assombrosos destes tempos.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense universitária, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: CEBRAP, nº 90. 2011.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O Clima da História: quatro teses**. Sopro 91, 2013.

DANOWSKI, D. VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir: Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie/ISA. 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

_____ **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: 1996.

_____ **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCOLA, Philippe. **Beyond Nature and Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

_____ **Más allá de la naturaleza y de la cultura**. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis, 2010.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOÉ, N. **Entre negritude e Pós-colônia: a sátira de Dakar ou a revanche ideológica do ocidente**. Codesria: Boletim. Nº 1 & 2;2008.

_____ **Africa em diálogo, Africa em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? Acomodação de Atlanta. Ou iniciativa histórica?** Trad. Roberto Jardim da Silva. Curitiba: Educar em Revista/UFPR, nº 47, p. 175-228, 2013.

GADAMER, **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Rev. da Tradução de Enio Paulo Giachini. 7.ed. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2008.

GROSGUÉL, Ramón. “Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais.” In: **Tábula Rasa** (Bogotá, Colombia), nº 4) enero-junio,pp.17-48, 2006.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa-Portugal: Antígona, 2014.

MATTA, Roberto da. SEEGER, Anthony. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, série

antropologia, nº 32, p. 2-19. 1979. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura>> Acesso em 15 de junho de 2019.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, A. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: GRD, 1968a.

_____. **O quilombismo**. Petrópolis, Editora Vozes, 1980.

_____. “Quilombismo: na Afro-Brazilian political alternative”. **Journal of Black Studies**, vol. XI, Issue. 2, dezembro, 1980 pp. 141-78.

NASCIMENTO, S. L. do. **Políticas de ensino religioso e educação das relações étnico-raciais no Brasil**. Curitiba, 2015.

QUIJANO, A. **A colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf> Acesso em 26 de junho de 2019.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. **Journal Of world-systems research**, VI,2, Summer/Fall. 2000. 342 - 386. Disponível em: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html >. Acesso em: 26 Junho de 2019.

QUIJANO, A. **Colonialidade e poder e classificação social**. In SANTOS e MENESES (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS e MENESES (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TORRES-MALDONADO, N. “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80. Março 2008: 71-114.

VIANNA, Hermano. **O anti-Édipo e a Antropologia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1990. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/banco/o-anti-edipo-e-a-antropologia>> Acesso em 15 de junho de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti**. Dissertação de mestrado não publicada. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 1977.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1986.

_____. “O nativo relativo”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148. 2002.

_____. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. São Paulo: ISA, 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em 15 de junho de 2019.

_____ **O Medo dos outros.** São Paulo: Editora USP, Revista de antropologia, v. 54, nº 2, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650>> Acesso em 16 de junho de 2019.

_____ **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”.** Mana. Estudos de antropologia social(18) 1: 151-171, 2012.

_____ **A inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____ **Metafísicas Canibais: elementos de antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.